

(Un)Moralische Emotionen & *Westernsplainin*¹

(Im)moral emotions & *westernsplainin*

CARINA PAPE, HILDESHEIM

Zusammenfassung: Viele moralphilosophische Konzepte haben sich aus kolonialen Legitimationsdiskursen heraus entwickelt. Um diesbezüglich Philosophie als Selbstkritik zu praktizieren, werde ich das Begriffspaar „Scham(kulturen) und Schuld(kulturen)“ als konkretes Beispiel diskutieren und die (un)moralischen Emotionen Scham und Schuld in der deutsch- und englischsprachigen Philosophie von Immanuel Kant bis hin zur Debatte um die *moral emotions* kritisch beleuchten. Der diesem Begriffspaar zugrundeliegende Ethnozentrismus kann durch einen interkulturellen Polylog zwischen Nordamerika, Europa und Japan aufgedeckt werden. Der Blick auf japanische Scham- und Schuldphänomene sowie der japanische Blick auf europäische Varianten deckt eine ethnozentrische Verkürzung der europäischen Begriffe auf. Dadurch kann nicht nur das kolonialistische Konzept der „Scham- und Schuldkulturen“ korrigiert, sondern auch das eigene moralphilosophische Vokabular präzisiert werden.

Schlagwörter: Scham, Schuld, Ethnozentrismus, Eurozentrismus, moral emotions

Abstract: Many concepts of moral philosophy have developed out of colonial legitimation discourses. In order to practice philosophy as self-criticism in this regard, I will discuss the conceptual pair “shame (cultures) and guilt (cultures)” as a concrete example and critically examine the (im)moral emotions *shame* and *guilt* in both German and Anglophone philosophy, from Immanuel Kant to the debate on *moral emo-*

1 Ich danke ENDO Rino, SAKAI Maiko und KUWAYAMA Yukiko für ihre Beiträge zu dem Polylog, der diesem Artikel zugrunde liegt, meinen Kolleg*innen und insbesondere den Hildesheimer Postdocs sowie den beiden Gutachter*innen für ihre hilfreiche und konstruktive Kritik zum vorliegenden Text.

tions. The underlying ethnocentrism of this conceptual pair can be revealed through an intercultural polylogue between North America, Europe, and Japan. The view on Japanese shame and guilt phenomena as well as the Japanese view on European variants uncovers an ethnocentric bias of the European concepts. Thus, not only can the colonialist concept of shame and guilt cultures be corrected, but also our own moral philosophical vocabulary can be made more precise.

Keywords: shame, guilt, ethnocentrism, Eurocentrism, moral emotions

Große Teile der Philosophie sehen ihre Hauptaufgabe darin, notwendige und hinreichende Bedingungen für den universell gültigen Gebrauch von Begriffen zu identifizieren oder Gründe auf ihre Rationalität hin zu befragen (Landweer/Newmark 2012, 184). Dabei wird leicht übersehen, dass sich das Ideal der rationalen Abstraktion und die Idee des Universellen keineswegs selbst aus einem abstrakten und universellen Kontext herausbildeten, sondern aus „kolonialphilosophischen Legitimationsdiskursen“ (Elberfeld 2021, 15) hervorgingen. Auch viele moralphilosophische Konzepte haben sich aus diesen politischen Zusammenhängen heraus entwickelt und auch wieder auf diese zurückgewirkt. Die Philosophie tut sich noch immer schwer mit dem rassistischen, sexistischen oder anderweitig diskriminierenden Erbe ihrer Vergangenheit, wie Beiträge und Repliken unter dem Stichwort „Rassismus“ im Praefaktisch-Blog veranschaulichen².

Noch schwieriger wird es aber, wenn die philosophische Gegenwart in den Fokus der Kritik rückt. Das philosophische Handwerk der Kritik zu beherrschen ist eine Sache, es auf sich selbst anzuwenden eine andere. Für den Anspruch, Philosophie als *Selbstkritik* zu praktizieren, ist es hilfreich, Impulse von außen aufzunehmen. Ein Beispiel für einen solchen Impuls bietet NISHIKAWA Nagao, der vom „Ideologiecharakter“ bestimmter Begriffe spricht, wie dem der deutschen „Kultur“, der „oft im Kontrast zu Wörtern wie Barbarei, Wildheit oder Natur verwendet“ wird (Tani 2016, 71). TANI Tōru hat in einem nächsten Schritt darauf hingewiesen, dass dieser „Ideologiecharakter“ von Begriffen nicht mit der Frage nach deren Wahrheit oder Unwahrheit geklärt werden kann (ebd.). Begriffe sind nicht prinzipiell wahr oder unwahr, vielmehr haben sie die „Funktion, etwas als etwas *erscheinen zu lassen*“ (ebd.).

2 <https://www.praefaktisch.de/tag/rassismus/>, abgerufen am 10.02.2022.

Da Begriffe in einer bestimmten Sprache und Kultur geprägt werden, ist das, was sie erscheinen lassen, ebenfalls kulturell geprägt, auch dann, wenn sie auf etwas Universelles wie Moral oder Wahrheit abzielen. Dies kann als „kultureller Partikularismus“ abgelehnt oder aber im Sinne jener Philosophien geschätzt werden, die „ihre kulturellen und historischen Voraussetzungen ausdrücklich in ihr Denken einbeziehen, um auf bestimmte Probleme und Einseitigkeiten“ anderer Philosophien hinzuweisen (Liederbach 2016, 12f.). Um in einem weiteren, nun *selbstkritischen* Schritt das zu beleuchten, was die eigenen Begrifflichkeiten *erscheinen lassen*, ist ein phänomenologischer, sprach(en)philosophischer und interkultureller Ansatz vielversprechend. Dieser beschreibt sprachliche und habituelle Unterschiede, sodass Phänomene und Begriffe „im Kontrast zwischen verschiedenen Sprachen an Profil und Deutlichkeit gewinnen“ (Elberfeld 2017, 276 f.).

Im Folgenden werde ich in diesem Sinne das Begriffspaar „Scham(kulturen) und Schuld(kulturen)“ als konkretes Beispiel der bereits ange-deuteten kolonialen „Verstrickungen“ der Philosophie (Elberfeld 2021, 15) im Zusammenhang mit der europäischen Expansion diskutieren, die bis heute nachwirken. Das Begriffspaar ist in sich schwierig, ich werde es aber im Folgenden zunächst so nutzen, wie es in der von mir dargestellten anthropologischen und philosophischen Forschung entwickelt wurde und bis heute Verwendung findet, um diese Verwendung diskutieren und kritisieren zu können. Der schon lange und zurecht kritisierte Ethnozentrismus der kultur-anthropologischen Begriffe findet sich leider auch in Teilen des philosophischen Diskurses um Scham und Schuld. Ein langfristiges Ziel wäre eine sinnvollere Unterscheidung, die z. B. habituell-sprachliche Unterschiede im Sinne einer interkulturellen Philosophie als wertvolle Erweiterung des eigenen moralischen Vokabulars beschreibt.

Die zu thematisierende kulturelle Prägung moralphilosophischer Begriffe birgt, wenn sie unreflektiert bleibt, neben der verkürzten Darstellung moralischer Phänomene auch selbst wieder die Gefahr einer (post)kolonialen bzw. eurozentristischen Sichtweise. Diese ist verbunden mit einem Habitus der Bevormundung, von der Rechtfertigung der Sklaverei im Sinne einer paternalen Praxis seit der Aufklärung bis zu jenem Phänomen, das aktuell unter dem Stichwort *Westernsplaining* diskutiert wird. Analog zum Neologismus *Mansplaining*³ werden unter dem Begriff *Westernsplaining* seit

3 <https://www.merriam-webster.com/dictionary/mansplaining#word-history>, abgerufen am 27.11.2021.

einiger Zeit ähnlich strukturierte überheblich-bevormundende Äußerungen westeuropäischer Forschung über osteuropäische Kulturen kritisiert⁴. Das selbstzugeschriebene Deutungsmonopol der westeuropäischen über osteuropäische bzw. der europäischen über nicht-europäische Kulturen findet sich, wie ich zeigen werde, ganz ähnlich auch in der Bestimmung Japans als „Schamkultur“ aus Perspektive der US-amerikanischen „Schuldkultur“, deren Hybris wiederum aufs Engste mit der europäischen Expansion verbunden ist.

Um diese vielfältigen Wechselwirkungen und die Konsequenzen für die (moral)philosophische Begriffsbildung zu explizieren, werde ich zunächst die Entwicklung der Begriffe „Schuld- und Schamkultur“ skizzieren. Diese kulturanthropologischen Konzepte stehen in Verbindung sowohl mit der politischen Situation ihrer Entstehungszeit als auch mit der Philosophie und vor allem der Moralphilosophie, von Immanuel Kant bis hin zur Debatte um die *moral emotions*. Diese Wechselwirkungen gilt es zunächst zu erkennen, um die weißen Flecken und Schwachstellen der eigenen Theoriebildung reflektieren zu können und letztlich dadurch auch die Begrifflichkeiten, mit denen wir operieren, zu präzisieren.

Dafür werde ich neben dem sprach(en)philosophischen Ansatz in Abschnitt 2) die vierdimensionale interkulturelle Hermeneutik Ram Adhar Malls nutzen, um den Ethnozentrismus aufzudecken, der für die Begriffe der „Schuld- und Schamkultur“ so prägend ist. In Abschnitt 3) betrachte ich die Zusammenhänge mit den Begriffen von Scham und Schuld innerhalb der Debatte um die *moral emotions*, um in Abschnitt 4) und 5) die in der Forschung verwendeten englischen und deutschen Begriffe durch das Einbeziehen japanischer Ausdrücke und Praktiken zu kritisieren und zu präzisieren. Dafür verwende ich deutsche und japanische Zeitungsartikel⁵. Dieses Material dient dabei weder als Material im Sinne einer empirischen Studie, noch werde ich, wie vielleicht zu vermuten, Michel Foucaults Methode der Genealogie oder einen dekonstruktiven Ansatz an. Vielmehr nutze ich die alltäglichen Beispiele von Konflikten phänomenologisch als Situationsbeschreibungen,

4 <https://www.facebook.com/groups/2429537443857023/>, abgerufen am 27.11.2021.

5 Zusammenfassungen, Links zu den Originalartikeln sowie eine Erläuterung zur Auswahl sind hier abrufbar und können gerne unter der entsprechenden CC-Lizenz verwendet werden: <https://dfg.carinapape.net/beschreibungen-in-zeitungsartikeln>, abgerufen am 28.07.2022.

im Sinne einer linguistischen Phänomenologie. Zu diesem Zweck habe ich zunächst „lists of terms and idioms“ zusammengestellt und dann nach „circumstantial stories“ gesucht, die illustrieren, wie und in welchen Kontexten diese Ausdrücke verwendet werden oder nicht verwendet werden, wie James Urmson es im Anschluss an John L. Austin fordert (Urmson 2011, 79).

In einem ersten Schritt skizziere ich nun aber zunächst die Etablierung des dichotomen Begriffspaars „Schuld- und Schamkultur“ und dessen missionarisches Erbe.

1. Interdisziplinäre Etablierung einer problematischen Dichotomie

In den 1940er und 1950er Jahren prägten die Kulturanthropologinnen Ruth Benedict und Margaret Mead die Unterscheidung von „Schuld- und Schamkulturen“ – mit weitreichenden Folgen. Bis heute werden verschiedene Kulturen in diese konstruierte Dichotomie eingeordnet. Die Einordnung geht mit einer einseitigen Wertung der moralischen Entwicklung der jeweiligen Kultur im Zusammenhang mit den ethnozentrisch-verzerrten Definitionen von Scham als externer Sanktion und Schuld als interner Sanktion einher. Trotz aller Kritik an dieser einseitigen Wertung (Lebra 1976, 1983; Lummis 2007; Watsuji 2016) hält sich in der öffentlichen Meinung und selbst vereinzelt in der Forschung hartnäckig die „Annahme eines moralisch höheren Wertes sogenannter Schuldkulturen“⁶ gegenüber den „Schamkulturen“, die „viel leichter zu manipulieren“ seien und daher „zur Diktatur“ neigen (Schirmmacher 2001, 3; Schirmmacher/Müller 2007). Die Scham wird „oft mit einer unentwickelten und heteronomen Moralpsychologie assoziiert“ (Lotter 2016, 116), heteronom, weil diese Moral von anderen abhängt.

Die Basis von Meads und Benedicts Definition von *shame* und *guilt* ist diese Zuordnung zu inneren und äußeren Sanktionen. Der Schuld wird dabei einseitig die innere Sanktion bzw. das gute (oder auch schlechte) Gewissen einer schuldbewussten Person zugeschrieben. Der Scham wird primär die äußere Sanktion zugeschrieben und damit die Abhängigkeit des moralischen Handelns von anderen, vor denen die Person sich schämt: „In societies in which the individual is controlled by fear of being shamed, he is safe if no one

6 Der Mythos von der japanischen Schamkultur. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 06.04.2011, Nr. 81 / Seite N3. Abrufbar unter: <https://www.faz.net/aktuell/wissen/wissenschaft/der-mythos-von-der-japanischen-schamkultur-1628172.html>, abgerufen am 08.11.2021.

knows of his misdeed [...]. But the individual who feels guilt must repent and alone for his sin.“ (Mead 2003, 494) Benedict übernahm diese Unterscheidung in *The Chrysanthemum and the Sword*: „True shame cultures rely on external sanctions for good behavior, not, as true guilt cultures do, on an internalized conviction of sin. Shame is a reaction to other people’s criticism [...], it requires an audience or at least a man’s fantasy of an audience. Guilt does not.“ (Benedict 1989, 223) In diesem Sinne ordnete sie die japanische Kultur als Schamkultur ein, deren Emphase eindeutig auf „external sanctions“ liege (ebd., 222 f.).

Selbst neueste Beschreibungen japanisch-kultureller Eigenheiten berufen sich ganz selbstverständlich auf europäisch-nordamerikanische Denker*innen, wie Benedict, Jean-Paul Sartre, Eric Robertson Dodds oder Agnes Heller, und gehen ebenso selbstverständlich von Meads und Benedicts Annahmen aus: „sich schämen heißt doch immer, sich *vor Anderen schämen*“ (Becker 2020, 235f.) – „Schuldig ist man auch, wenn man nicht gesehen oder angeklagt wird“ (ebd., 239f.). Auch moralphilosophische Publikationen, die der Scham einen moralischen Wert zuschreiben wollen, gehen davon aus, dass sie vorrangig durch die Kritik *anderer* ausgelöst wird: „the moral agent experiences shame when *others’ criticisms* [...] reveal that she may have acted immorally“ (Kwong 2021, 53; Herv. d. A.). Scham wird meist als „mechanism of normalization and social exclusion“ betrachtet und selbst ihre mögliche positive Wirkung wird an die Definition als externe Sanktion geknüpft, an die „openness to the provocation *of others*.“ (Guenther 2011, 1; Herv. d. A.)

Mit der Unterscheidung in interne und externe Sanktionen beeinflussten Mead und Benedict aber nicht nur nachhaltig moralphilosophische Thesen, sondern griffen selbst eine wertende Dichotomie auf, die zuvor bereits innerhalb der Philosophie entwickelt wurde. Sie findet sich beispielhaft in der Kantischen Unterscheidung zwischen pflichtgemäßem Handeln und dem Handeln aus Pflicht in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA, IV: 406). Während das pflichtgemäße Handeln die Pflicht erfüllt, weil sonst Sanktionen von außen drohen, folgt das Handeln aus Pflicht der inneren Überzeugung und der Einsicht in die Pflicht selbst. Das bloß pflichtgemäße Handeln führt Kant zufolge nur dann zu moralisch erstrebenswertem Handeln, wenn ein äußerer Anreiz in Form von Strafe/Tadel oder Belohnung/Lob gegeben ist. Das Handeln aus Pflicht führt ihm zufolge immer und unabhängig von äußeren Umständen zum richtigen Handeln. Soweit das Ideal seiner Prinzipienethik.

Ohne sich explizit auf Kant zu beziehen, verbinden Mead und Benedict diese im europäischen Denken sehr präsente, dichotome Wertung von intern = gut und extern = weniger gut mit den Begriffen *shame* (Scham) und *guilt* (Schuld). Damit manifestiert sich die Dichotomie von „externer Antrieb / Scham / weniger moralisch“ und „interner Antrieb / Schuld (-gefühl) / moralisch“ disziplinübergreifend und wirkt bis heute auch wieder auf die Philosophie zurück. Dort werden Schuldempfindungen und Schuldzuschreibungen dieser Dichotomie folgend als produktiver eingestuft. Beispielsweise wird das Beschuldigen (*blaming*) anderer Personen und damit das Hervorrufen von Schuldgefühlen als moralische Praxis gerechtfertigt (siehe Menges 2017, Fricker 2016) oder sogar als Pflicht beschrieben. Christopher Bennett etwa argumentiert, dass ich mich mit-schuldig mache, wenn ich die Schuld einer anderen Person nicht mittels der Beschuldigung expliziere, das entsprechende Verhalten kritisiere und mich dadurch davon distanzieren (Bennett 2012, 81).

Die Empfindung der Scham wird dagegen als „katastrophale Erfahrung“ bezeichnet (Demmerling & Landweer 2007, 243; vgl. Boiger et.al. 2013, 542), die zum Beispiel unter machtkritischer Perspektive mit sozialer Ungleichheit oder Unterdrückung bestimmter Gruppen in Verbindung gebracht wird. Insbesondere diese für europäische und nordamerikanische Kulturen typische Empfindung von Scham als lähmende und „katastrophale Erfahrung“ führt dazu, dass sie im Unterschied zu Schuld als weniger konstruktiv beschrieben wird. Dabei wird übersehen, dass es sich zum einen um Beschreibungen aus einer bestimmten Kultur heraus handelt und dass dies zum anderen Beschreibungen von moralischen Idealen sind, die von den tatsächlichen moralischen Praktiken weit entfernt sein können. In der Realität können sowohl Schampraktiken wie das Internetphänomen *body-shaming* als auch Schuldpraktiken wie das *blaming* pathologische Züge annehmen (siehe Fricker 2016, 168ff.).

1.1. Perspektivenwechsel

Bei der von mir angestrebten selbstkritischen Prüfung des eigenen moralphilosophischen Vokabulars kann ich die Untersuchung des japanischen Kulturanthropologen AOKI Tamotsu als Inspiration nutzen. Er liefert vor allem eine Kritik seiner eigenen Kultur im Spiegel der fremden (Aoki 1996: 9). Dafür nutzt er die Übersetzung von Benedicts *The Chrysanthemum and the Sword*, das trotz aller Schwächen gerade für die japanische Gesellschaft wertvoll sei. Denn mit dieser Übersetzung wurde den Japaner*innen „wahr-

scheinlich zum ersten Mal ein Gesamtbild ihrer Kultur, Lebensweise und Wertanschauungen *von außen* präsentiert.“ (Aoki 1996, 26)

Auch wenn Aokis Beschreibung der japanischen Kultur vor der Folie dieses Blicks von außen „bewußt subjektiv angelegt“ ist (Aoki 1996, 7), eignet sie sich dennoch als Inspiration. Denn diesen Blick von außen suche auch ich, in meinem Fall den der japanischen Kultur auf die europäischen Kulturen und Traditionen. Insofern geht es mir bei meinem angestrebten Polylog mit Japan gar nicht primär um eine Beschreibung der japanischen Kultur, sondern vielmehr (wie Aoki in Bezug auf Japan) um die erwähnte selbstkritische Prüfung meiner eigenen Kultur. Noch ist diese Eurozentrismus-kritische Umkehrung des Blicks keineswegs selbstverständlich, wie ich anhand der (moral)philosophischen Debatten zeigen werde. Wie Mall bemerkt: „Es mag Europa überraschen, daß Europa heute interpretierbar geworden ist“ (Mall 1998, 55).

Insbesondere die Auseinandersetzung mit Japan diene meist weder dem echten Verständnis dieser Kultur, noch einer kritischen Reflexion der eigenen, sondern der Aufrechterhaltung der europäischen oder nordamerikanischen Hybris aus imperialen oder ideologischen Interessen. Wie konnten die „aufgeklärten“ Nationen diese Hybris aufrechterhalten und diese Interessen rechtfertigen? Meine These ist, dass die *missionarische Haltung* von Eurozentrismus, Kolonialismus und amerikanischem Exzeptionalismus bis heute die verzerrte Wahrnehmung der Kulturen und die damit zusammenhängende Bevorzugung von Schuldkonzepten begünstigt. Dieses missionarische Erbe ist mehr als nur formal mit dem Christentum verbunden. In den christlichen „Schuld-kulturen“ wird das moralphilosophische Ideal der autonomen Person, die nicht auf äußere Sanktionen reagiert, sondern ihrer eigenen praktischen Vernunft folgt, mit der Schuld verbunden. Das Schuldigsein ist zwar negativ konnotiert, aber das Schuldbewusstsein positiv. Maria-Sibylla Lotter spricht diesbezüglich prägnant von „Sündenstolz“ (Lotter 2015, 72).

Nur wer sich potentiell schuldig machen kann, kann diesem Denken zufolge auch unschuldig im Sinne der autonomen Person sein, die sich frei entscheidet und dadurch überhaupt erst moralisch handeln kann (vgl. AA. VIII, 115). Das positiv konnotierte Gewissen der schuldbewussten, moralisch autonomen Person wird von Mead explizit dem „frommen Katholiken“ zugeschrieben, „der sogar auf einer einsamen Insel auf den Verzehr von Fleisch am Freitag verzichten würde“ (Lotter 2016, 94; vgl. Mead 2003: 493). Nun ist der Fleischverzicht kein moralisches Gebot im Sinne des kate-

gorischen Imperativs, dennoch werden über den Begriff des Gewissens die religiöse und die säkularisierte Form des moralischen Handelns auf engste miteinander verbunden: Der „fromme Katholik“ Meads handelt aus innerem moralischem Antrieb, wie er sich in säkularisierter Form in Kants Handeln aus Pflicht in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* findet (AA. IV, 406). Dass dies ein Ideal und nicht die Wirklichkeit des europäischen bzw. christlichen Menschen beschreibt, ist eigentlich klar.

Dennoch verleitete es Benedict im Anschluss an Mead zu einer Aussage, die das Bild von „Scham- und Schuldkulturen“ bis heute prägt: „A society that inculcates absolute standards of morality and relies on men’s developing a conscience is a guilt culture by definition“ (Benedict 1989, 222 f.). Prinzipienethik („absolute standards of morality“) und Gewissen („conscience“) werden per definitionem der „Schuldkultur“ zugeordnet, sodass für die „Schamkultur“ nur die moralisch weniger wertvolle äußere Sanktionierung mittels Scham übrig zu bleiben scheint. Dies ist zugegeben eine verkürzte Lesart Benedicts, denn gleich zu Beginn verweist sie auf die Widersprüchlichkeit (Chrysantheme *und* Schwert), die typisch für die japanische Kultur sei, die sowohl Schuld als auch Scham kenne (Benedict 1989, 2f.) Allerdings behauptet sie auch, dass die Emphase eindeutig auf der Scham mit ihren externen Sanktionen liege, nicht auf der Schuld (ebd., 222).

Zum einen überträgt sie dabei ihren eigenen Schambegriff auf Japan und setzt „shame“ und „haji“ gleich (ebd., 224), was dezidiert von der japanischen Anthropologin Takie Sugiyama Lebra kritisiert wurde (Lebra 1983). Zum anderen zeigt sich bei genauer Betrachtung, dass Benedicts Bild der japanischen Gesellschaft trotz aller Fehlinterpretationen immer noch vielschichtiger ist als das, welches sie von ihrer eigenen Kultur zeichnet. Während sie in Bezug auf Japan lediglich von einer Emphase auf der Scham spricht, wird die Scham aus dem moralischen Kodex der „Schuldkultur“ geradezu ausgeschlossen. Scham gehört Benedict zufolge „in den ‚Schuldkulturen‘ Europa und Nordamerika nicht zum ‚fundamentalen System der Moralität‘“ (Lotter 2016, 99; siehe Benedict 1989, 224). Ebendieser Ausschluss der Scham aus dem Bereich der Moralität findet sich auch in den aktuellen Debatten um die *moral emotions*, auf die ich noch eingehe.

Die Verklärung der eigenen Kultur vor dem Hintergrund des Schuldideals steht dabei neben dem christlichen Kontext auch in engem Zusammenhang mit den politischen Verhältnissen, die den Blick der europäischen Kolonialmächte auf die Kolonien in ganz ähnlicher Weise prägten wie den Blick der USA auf das zwischen 1944 und 1946 (fast schon) besiegte Japan.

Um analog zu den *Postcolonial Studies* die überhebliche Weltsicht („politely arrogant world view“) zu analysieren, die Benedicts Blick auf Japan kennzeichnet, machte C. Douglas Lummis den Vorschlag, anstelle des formal nicht korrekten „colonial“ den Begriff „occupational“ zu verwenden (Lummis 2007, 1). Eine bedeutsame Gemeinsamkeit dieses okkupatorischen Blicks mit dem eurozentristischen und kolonialistischen ist, zusammenhängend mit ihrer Hybris, das *missionarische Selbstverständnis* gegenüber anderen, nicht-christlichen Kulturen.

1.2. Das missionarische Erbe

Diese nicht-christlichen Kulturen wurden nicht selten als unterlegen definiert, nur um ihre Ausbeutung unter dem Deckmantel der christlichen Fürsorge zu rechtfertigen. Dieses paternal-missionarische Selbstverständnis kennzeichnet die europäischen Kolonialmächte (Eckert 2012, 20), wozu Philosophen wie Kant und Hegel ihren Teil beigetragen haben, aber auch die Außenpolitik der USA bis heute. Letztere leiten gerade aus dem Erbe der europäischen Kolonisation ihre Sonderstellung in der Welt ab. Noam Chomsky verweist darauf, dass dieser amerikanische Exzeptionalismus eng mit der missionarischen Idee verbunden ist, wie auf dem Siegel der *Massachusetts Bay Colony* deutlich wird:

„Aus dem Mund eines Indianers [sic!] kommt ein Spruchband mit den Worten: ‚Komm herüber und hilf uns.‘ Mit anderen Worten, die englischen Kolonisten waren mildtätige Humanisten, die lediglich der Bitte der bemitleidenswerten Eingeborenen nachkamen, sie von ihrem bitteren heidnischen Schicksal zu erlösen.“ (Chomsky 2016, 49)

Im Anschluss an Lummis argumentiere ich nun, dass eine solche (wie ich sie nenne) missionarische Haltung auch Benedicts Beschreibung Japans zugrunde liegt, für das die Niederlage und Okkupation durch die USA ein „Segen“ sei:

„for the Japanese, being defeated by the U.S. was quite the best thing that could have happened, and [...] they should have been – and in fact were – grateful for this defeat. Moreover, the defeat was no mere accident of power, but had a kind of Hegelian necessity: it was Japan’s only hope of advancing to a state of freedom.“ (Lummis 2007, 5)

Mit derselben bevormundenden missionarischen Haltung, mit der die Christianisierung Amerikas als Segen beschrieben wurde, wurde es nun für Japan als ein Segen deklariert, okkupiert zu werden. Dieses missionarisch-hochmütige Selbstverständnis prägt bis heute gleichermaßen den Blick aus den europäischen wie aus den nordamerikanischen christlichen „Schuld-kulturen“ auf die in der Regel nicht-christlichen „Schamkulturen“.

Vielsagend ist diesbezüglich der Titel des von Mead herausgegebenen Bandes mit Essays über Inuit, Māori oder Dakota: „Cooperation and competition among *primitive peoples*“. Benedict übertrug in den 1950ern den Begriff der „Schamkultur“ von diesen „primitive peoples“ Meads auf die nicht-christliche Kultur Japans. Und ab dem Jahr 2000 überträgt nun der Missions- und Religionswissenschaftler Thomas Schirmmacher denselben Begriff auf Kulturen des „Nahen Ostens“ (Schirmmacher 2001, 2), die „viel leichter zu manipulieren“ seien und daher „zur Diktatur“ neigen (ebd., 3) – also innerhalb dieser Denkmuster ebenfalls ganz paternal zum richtigen Handeln gezwungen werden müssen. Selbst wenn es nicht in Benedicts Absicht gelegen hätte, derlei bedenklichen Missionierungsgedanken Vorschub zu leisten, begünstigte sie ebendiese Entwicklung durch die Prägung der Begriffe „Schuld- und Schamkultur“ doch nachhaltig.

Zudem sind Benedicts Beschreibungen aufs Engste mit dem Pazifikkrieg verflochten. Das *U.S. Office of War Information* gab ihre Untersuchung in Auftrag, um den „most alien enemy the United States had ever fought“ besser einschätzen zu können (Benedict 1989, 2f.). Es handelt sich „also um eine Japanstudie, die nach dem Krieg als Handbuch für die Besetzung Japans dienen sollte“ (Aoki 1996, 28). Feldforschung in Japan war aufgrund des Krieges zum Zeitpunkt des Auftrags nicht möglich. Benedict bemühte sich zwar (scheinbar) darum, neben ihrer Perspektive auch die Selbstwahrnehmung der fremden Kultur zu berücksichtigen, analysierte kulturelle Zeugnisse wie Filme und Literatur und sprach darüber mit Japanerinnen und Japanern. Allerdings waren all diese Eindrücke aufgrund der politischen Situation keineswegs neutral, wie Benedict selbst einräumt: „Some of these Japanese were quick to come to the defense of Japanese conventions and some hated everything Japanese.“ (Benedict 1989, 8) Vor allem aber ist die Blickrichtung ihrer Untersuchung einseitig: Es ist der Blick auf Japan als *Untersuchungsgegenstand*.

Dies ist ein Kennzeichen des Blicks von Kolonial- und Okkupationsmächten, wie er auch von Mall kritisiert wird. Seine mindestens „vierdimensionale hermeneutische Dialektik“ (Mall 1998, 55) verdeutlicht die Mängel der

einseitigen Perspektiven und kann durch Initiierung eines Polylogs zu einer selbstkritischen Haltung und Präzisierung des eigenen Denkens beitragen.

2. *Westernsplaining* in Anthropologie & Philosophie

Malls „vierdimensionale hermeneutische Dialektik“ beinhaltet:

- 1) den Blick aus der eigenen auf die fremde Kultur,
- 2) den Blick aus dieser fremden Kultur auf die eigene,
- 3) den selbstreflexiven Blick der eigenen Kultur auf sich selbst und
- 4) den selbstreflexiven Blick der fremden Kultur auf sich selbst.

Wenn diese vier Perspektiven in Austausch miteinander stehen, können sie sich gegenseitig fortlaufend bereichern. Im kolonialen Blick dominiert Perspektive 1, bis hin zur völligen Abwesenheit der übrigen drei. Wie steht es diesbezüglich um Benedicts Werk?

Während der Versuch, den Blick aus der japanischen Kultur auf die japanische Kultur einzubeziehen (Perspektive 4), aufgrund der Voreingenommenheit der japanischen Quellen bereits scheitert (siehe auch Watsuji 2016, 38), fehlen der Blick aus der fremden Kultur auf die eigene und der selbstreflexive und damit selbstkritische Blick der „Schuldkultur“ auf sich selbst, also Perspektive 2 und 3, vollständig. Zwar beschreibt Benedict auch US-amerikanische Haltungen und Gewohnheiten, eine bereichernde Erkenntnis oder gar Kritik der eigenen Kultur (Perspektive 3) ist jedoch nicht das Ziel. Das dürfte auch nicht im Sinne ihres militärischen Auftraggebers gewesen sein. Bereits im August 1949 kritisierte der japanische Moralphilosoph und Kulturhistoriker WATSUJI Tetsurō (1889–1960) genau diesen unreflektierten militärischen Fokus in Benedicts Untersuchung.

Benedicts Werk sei von keinerlei akademischem Wert, da sie lediglich selektiv über „patterns of Japanese military culture“ schreibe (Watsuji 2016, 39). Tatsächlich beschreibt Benedict bspw. die japanische Propaganda über einen japanischen Offizier, der bereits kalt und tot als wandelnde Leiche noch seine Pflicht erfüllt haben soll, als etwas, woran ganz Japan wortwörtlich glaube. Sie schlussfolgert: „As Americans we can completely discount these Japanese excesses as the alibis of a poor nation or the childishness of a deluded one. If we did, however, we would be [...] less able to deal with them in war or in peace.“ (Benedict 1989, 26) Sie relativiert die Sicht der „Americans“ auf die angeblichen japanischen Exzesse nicht, sondern fügt lediglich hinzu, dies im Umgang mit der japanischen Gesellschaft als Kinderei abzutun, mache die eigenen Leute „less able to deal with them in war or in peace“.

Das scheinbare Verstehen der anderen Kultur dient somit allein der Einordnung des „most alien enemy“. Die eigene „Schuldkultur“ als Kontrastfolie dieser anderen Kultur kommt dabei deutlich besser weg: „It is alien to *equality-loving Americans* but it is nevertheless necessary for us to understand what Japan meant by hierarchy and what advantages she has learned to connect with it.“ (Benedict 1989, 22) Die USA werden hier völlig selbstverständlich als Nation der Freiheit und der Gleichheit postuliert, obwohl ihre Geschichte von der Kolonisation und Sklaverei bis zur heutigen *Black Lives Matter*-Bewegung ein anderes Bild zeichnet. Alle Beschreibungen der USA in *The Chrysanthemum and the Sword* sind derart einseitig und dienen allein dem scheinbaren Verständnis der anderen Kultur durch die Explikation scheinbarer Gegensätze. Eine Beschreibung der USA aus japanischer Perspektive (Perspektive 2) suchen wir sogar ganz vergebens. Somit dominiert eindeutig Perspektive 1, der Blick aus den USA auf das (fast) besiegte Japan, dem im Sinne von *Westernsplainin* seine eigene Kultur erklärt wird.

Eine derartige Verabsolutierung des eigenen Standpunktes prägt bis heute auch Teile der Moralphilosophie. Ein Beispiel ist die Bestimmung von Verantwortung, wobei bspw. David Shoemaker viel Wert auf die begriffliche Differenzierung (attributability, answerability, accountability) legt, jedoch keinerlei Reflexion des eigenen Standpunktes und des daraus folgenden Ethnozentrismus der Thesen über die scheinbar universelle(n) Verantwortung(en) erkennen lässt, die ganz selbstverständlich mit (rationalen) Gründen und Entscheidungsfreiheit in Verbindung gebracht werden:

„[...] *we* assume that even judgments to which one only pays lip service are still things for which reasons may be demanded and rehearsed. At the same time, *of course*, *we* are also answerable for those actions and attitudes that flow from our deep-seated emotional commitments, to the extent that such commitments are also grounded in reasons [...], namely, the reasons the agent ultimately took to justify what she did.“ (Shoemaker 2011, 609f., Herv. d. A.)

Das „*we*“ wird hierbei nicht auf seine kulturelle Einbettung hin reflektiert, daraufhin, dass es sich um ein nordamerikanisches „wir“ handelt. Das „*of course*“ betont noch den scheinbar unhintergehbaren Absolutheitsanspruch der Aussagen, obwohl ein Blick auf andere Kulturen zeigt, dass es keineswegs selbstverständlich ist, dass wir nur für das verantwortlich sind, wofür wir uns mit Gründen frei entschieden (oder „committed“) haben (Lotter 2015, 73). Die europäische bzw. nordamerikanische Moralphilosophie verkürzt

den Begriff der Verantwortung aber noch weiter, da diese oft mit Schuld gleichgesetzt wird (Lotter 2015, 70). Ein Beispiel findet sich in der erwähnten Debatte um die *moral emotions*. Anstatt diese Verkürzung selbstkritisch zu hinterfragen, wird sie zur Grundlage dafür, dass die mit der Schuld assoziierte moralische Fähigkeit „Schamkulturen“ vorschnell abgesprochen wird (vgl. Lotter 2015, 72, 116; Demmerling & Landweer 2007, 244).

3. (Un) Moralische Emotionen

In den moralphilosophischen Debatten über die *moral emotions* wird unter Berufung auf empirische Forschungen explizit davon ausgegangen, dass Schuld verglichen mit Scham die *moralischere* Emotion („the more moral or adaptive emotion“) sei (Tangney et al. 2007, 351). Ausgegangen wird dabei von einer sozial-blockierenden Wirkung von Scham: „guilt correlates with pro-social behaviour and shame with anti-social behaviour“ (Teroni/ Bruun 2011, 226). Dies stellt jedoch keineswegs einen universell gültigen oder allumfassenden Begriff von Scham dar.

Erstens wird ignoriert, dass die Scham vor sich selbst ebenso wie die Schuldempfindung ein „zentrales Element des Gewissens“ ist (Demmerling & Landweer 2007, 231). Zweitens wird Benedicts Behauptung, dass Scham in den „Schuldkulturen“ Europa und Nordamerika nicht zum „fundamentalen System der Moralität“ gehöre (Lotter 2016, 99; siehe Benedict 1989, 224), damit nicht nur aufgegriffen, sondern zu einer scheinbar *universellen Aussage über Moralität* gemacht. Das Patent auf diese Moralität haben dann innerhalb dieser Logik die „Schuldkulturen“. Und drittens haben wir die erwähnte unreflektierte Verabsolutierung des eigenen Standpunktes. Denn Tangney et al. reflektieren nicht, dass die empirischen Forschungen, auf die sie sich stützen (2007, 351), ihre Daten sehr wahrscheinlich nur in „Schuldkulturen“ erhoben haben. Dies wird deutlich, wenn wir weiter unten die japanische „Scham“ namens *haji* [恥] näher betrachten, die, anders als Teroni und Bruun bezüglich *shame* behaupten (2011, 226), durchaus pro-soziales Verhalten motiviert.

Kritik an derart verkürzten Scham- und Schuldbegriffen erfolgte schon früh aus japanischer Perspektive. Durch Einbezug dieser Perspektive werden die Mall'schen Perspektiven 2 und 4 in den Polylog eingebracht, der uns nicht nur etwas über die andere Kultur lehrt, sondern auch über unsere eigene. Lebra verweist darauf, dass sowohl Scham als auch Schuld kulturübergreifend auf der empathischen Fähigkeit basieren, sich in das Ge-

genüber hineinzusetzen (Lebra 1983, 193). Innerhalb der „Schuldkultur“ ist dieses Gegenüber dabei im Fall von moralischer Scham als potenzielles Publikum während oder nach der Normverletzung anwesend, im Fall der Schuld steht es als potenziell Geschädigtes im Fokus (Demmerling & Landweer 2007, 223). Die japanische *haji*-Praxis unterscheidet sich davon zunächst dadurch, dass das sehr häufige „embarrassment-*haji*“ nicht primär im Fall von Normverletzungen auftritt, sondern im Fall sowohl negativer als auch positiver Exponiertheit (Lebra 1983, 194, vgl. Miyamoto et.al. 2010).

Die meisten europäischen und nordamerikanischen Beschreibungen japanischer „Scham“ beziehen sich auf diese scheinbar amoralische japanische Scham im Sinne von Peinlichkeit. Die scheinbar fehlende Normverletzung in den alltäglichen japanischen *haji*-Praktiken gab einen weiteren Anlass, Scham und damit auch die japanischen Praktiken aus dem Bereich der Moralität auszuschließen. Ein Beispiel findet sich in der Bemerkung eines US-amerikanischen Lehrers bezüglich der Praxis von Schüler*innen, bei Betreten des Lehrerzimmers *shitsurei shimasu* (wörtlich: „es ist unhöflich“) zu sagen:

„[...] they force the kids to say ‘I’m being rude’ when they enter a room they have to enter [...], but if they’re forced to say it against their will, who honestly believes there’s any truth behind those words? They just become an empty phrase and when they actually have something to apologize for, there’s not going to be any remorse, just words.“ (Boiger et al. 2013, 540)

Aus den tatsächlich sehr häufigen Reuebekundungen ohne Normverletzung wird geschlussfolgert, dass im Falle einer echten Normverletzung („when they actually have something to apologize for“) keine echte Reue möglich sei. Tatsächlich ist die Normverletzung aber auch in Japan von Bedeutung. Lebra zufolge macht das auf den ersten Blick amoralische „embarrassment-*haji*“ (Peinlichkeit) die Japaner*innen empfänglich für das moralische „shame-*haji*“ (Lebra 1983, 194). Beide sind miteinander verknüpft und von außen kann dasselbe Verhalten, z. B. Schweigen, als amoralische Schüchternheit oder als moralische Rücksichtnahme interpretiert werden. Beide zielen darauf, andere von vornherein nicht zu verletzen oder zu belästigen (Lebra 1983, 207).

Diese Fokussierung auf andere als potenziell Geschädigte ist auch ein Kennzeichen von Schuld (Demmerling & Landweer 2007, 223). Allerdings wurden diese anderen im Fall der deutschen Schuld bereits (potentiell) geschädigt, im Fall von *haji*-Praktiken sollen sie durch Rücksichtnahme gar

nicht erst geschädigt werden. Somit sind Peinlichkeits-*haji* und moralisches Scham-*haji* nicht nur mit einander verknüpft, sondern auch mit der „japanese version of guilt“ (*tsumi*) – als etwas zu Vermeidendes (Lebra 1983, 207). Diese Eigenheit des japanischen *haji* kann uns Aspekte unserer deutschen Schuld oder des englischen *guilt* aufzeigen, die wir allzu leicht übersehen. So sehr das japanische *haji* vorausschauend in die Zukunft blickt, so sehr blicken Schuld und *guilt* in die Vergangenheit. Und da sowohl Verantwortung als auch *answerability* allzu oft auf Schuld bzw. *guilt* reduziert werden, werden sie damit auch auf eine Form der Verantwortung verkürzt, die nur zurück blickt.

Betrachten wir zunächst die sprachlichen Ausdrücke „Scham“ und „Schuld“, *shame* und *guilt*, *haji* und *tsumi*, sowie die damit zusammenhängenden sprachlichen Praktiken noch näher. Welche Empfindungen werden durch diese Ausdrücke beschrieben und wie hängt dies mit den jeweiligen Praktiken zusammen?

So unangenehm die (mit Beschuldigungen einhergehenden) Schuldgefühle auch sein mögen, für Menschen aus „Schuldkulturen“ sind sie doch deutlich leichter zu ertragen als starke Schamgefühle (Boiger et.al. 2013, 542). Dies passt zur Bestimmung der Scham als lähmenden Gefühls, was dann von der Moralphilosophie als Indiz dafür genommen wurde, dass Schuld die moralischere Emotion sei. Die Empfindung der Scham als lähmend führt bei der Provokation solcher Schamgefühle von außen nicht selten zu einer Reaktion, bei der die Scham in aggressives Verhalten umschlägt. Demmerling & Landweer nennen als Beispiel eine Person, die beim heimlichen Lesen eines Tagebuchs überrascht wird und der sie überraschenden Person dann selbst mit Vorwürfen begegnet: „Was machst du hier? Hättest du nicht anklopfen können?“ (Demmerling & Landweer 2007, 222)

Auch interkulturell-vergleichende moralpsychologische Publikationen aus dem englischsprachigen Raum verweisen auf die geringe Toleranz von Nord-Amerikaner*innen gegenüber Schamempfindungen (Saint Arnault et al. 2005, 254), ganz wie in der geschilderten Tagebuch-Situation. Die Empfindung der Scham als lähmend und die Überwindung der Blockade durch die aggressive ‚Übersprungshandlung‘ sind somit für den europäischen und nordamerikanischen Kulturraum gleichermaßen zutreffend. Die für „Schuldkulturen“ typischen Reaktionen bleiben bei Menschen aus „Schamkulturen“ dagegen aus (Kirchner et al. 2017). Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass *haji* nicht ohne Weiteres mit „Scham“ als lähmendem, blockierendem und unerträglichem Gefühl gleichzusetzen ist.

Im deutschen Sprach- und Kulturraum lassen sich Scham- und Schuldgefühle weiterhin phänomenologisch vor allem durch ihre leibliche Ausrichtung voneinander unterscheiden. Das Schuldgefühl unterscheidet sich vom Schamgefühl dadurch, dass es „nicht durch fixierende zentripetale Richtungen“ blockiert, sondern durch eine „bohrende Spannung charakterisiert [ist], die durch das Oszillieren zwischen der Aktivierung, die auf Wiedergutmachung zielt, und der Passivierung durch das Erschrecken über die eigene Schuldhaftigkeit entsteht“ (Demmerling & Landweer 2007, 222). Die mit einem Wiedergutmachungsimpuls verbundene potentielle Aktivität der Schuld fehlt der Scham gänzlich (bis sie durch die Übersprungshandlung in Schuld übersetzt wird).

Schamgefühle als lähmend und Schuldgefühle als zwischen Aktivität und Passivität oszillierend beschreiben jedoch nur einen kleinen Teil von Scham- und Schuldphänomenen – verglichen mit anderen Kulturen, aber auch bereits innerhalb der eigenen Kultur. So bezeichnet der Ausdruck „Schamgefühl“ ja auch im Deutschen eine moralisch positiv gewertete Empfindung. Dieser liegt ein Selbstbewusstsein zugrunde, das „sich seiner selbst aus der imaginären Perspektive anderer bewusst“ wird (Lotter 2016, 116). Es ist internalisierte Kritik – auch Gewissen genannt (Demmerling & Landweer 2007, 231). Es ist dies gerade nicht die Form von Schamgefühl (Beschämung), das mich durch den potenziellen Blick der anderen auf mein bereits begangenes Unrecht blockiert, sondern jenes Schamgefühl (Gewissen), aus dem heraus ich selbst vorausschauend verhindere, dass das Unrecht geschieht und ich das blockierende Schamgefühl (Beschämung) erleben muss.

Es scheint erstaunlich, dass wir für beide Phänomene nur dieses eine Wort haben: Schamgefühl. In Japan gibt es differenzierte Ausdrücke, die uns dadurch die Verkürzung unseres Schambegriffs veranschaulichen, den wir bereits im alltäglichen Gebrauch allzu schnell auf „Beschämung“ verkürzen. Allein diese blockierende Beschämung findet sich dann auch in den Thesen über die *moral emotions*, wenn dort von *shame* die Rede ist. Ein *sense of shame* oder die zu den *haji*-Praktiken passenderen englischen Ausdrücke *prudency* oder *modesty* (auch: Bescheidenheit) tauchen in der Debatte gar nicht auf. Dabei birgt diese Scham in Form von Schamgefühl/Gewissen/Bescheidenheit moralisch besonders konstruktive Handlungsmöglichkeiten, denn sie kann wie *haji*-Praktiken und anders als das deutsche Schuldgefühl oder Schuldbewusstsein auch primär in die Zukunft gerichtet sein. Für eine weitere Präzisierung unseres moralischen Vokabulars lohnt ein Blick in Watsujis *Rinrigaku (Ethik)*.

4. Japanische Schuldphänomene

Der Titel der englischen Übersetzung von Watsujis *Rinrigaku* als „Ethics in Japan“ greift zu kurz, denn tatsächlich liefert er nicht nur eine anschauliche Beschreibung des japanischen Schuld-Phänomens, sondern auch eine bis heute sehr erhellende des europäischen. Er selbst bemerkt, der von ihm beschriebene Sachverhalt sei zwar für Japaner*innen offensichtlich, aber nicht unbedingt für Europäer*innen (Watsuji 1996, 297). Er weist darauf hin, dass die jüdisch-christliche Tradition zusammen mit dem deutschen Begriff der *Schuld* eine starke Fokussierung auf das *Schulden* nach sich zieht (ebd., 295). In dieser Tradition gehe der Mensch einen Bund mit Gott ein, demzufolge er diesem Gott absoluten Gehorsam schuldet. Handelt er bewusst gegen die göttlichen Gesetze, begeht er Vertragsbruch und schuldet Gott fortan etwas, führt also ein Leben in Schuld(en).

Watsuji stellt die Frage, ob das Phänomen, das das jüdische Volk als Schuld(en) („indebtedness“) erkannt hat, auch im japanischen Leben existiert (ebd., 295). Zunächst einmal gebe es Gemeinsamkeiten zwischen dem japanischen *sumanai* [済まない] und der deutschen *Schuld*. *Sumanai* wird bis heute neben der gebräuchlicheren Variante *sumimasen* [済みません] als Höflichkeitsformel verwendet, beispielsweise wenn ein Vorgesetzter seinen Angestellten um die Erledigung von Aufgaben bittet. Watsuji weist darauf hin, dass *sumanai* oder *sumanakatta* wörtlich „keine Entschuldigung haben“ bedeuten. Da der Begriff *sumasu* „eine Schuld bezahlen“ bedeutet, bedeute *sumanai* als dessen Verneinung zudem auch „Verschuldung“ (ebd., 296).

Es gebe jedoch einen gewichtigen Unterschied. Allein die Tatsache, etwas Falsches getan zu haben, führt nicht zum Bewusstsein von *sumanai* als Unentschuldbarkeit. Erst wenn ich einer anderen Person etwas Schlechtes tue (und sei es die „Zumutung“, eine Aufgabe zu erledigen), entsteht dieses Gefühl von *sumanai*. Watsuji nennt als Beispiel, dass der Bruch eines Alkoholverbots an sich nichts mit dieser Schuldigkeit zu tun habe, sondern erst wenn ich dadurch meiner Familie Kummer bereite, meinen Freund*innen unangenehm bin oder meine gesellschaftlichen Aufgaben vernachlässige (ebd., 296). Erhellend ist auch seine Bemerkung zum japanischen Äquivalent von *conscience* oder *Gewissen*, *ryōshin* [良心], was sich aus „gut“ [良] und „Herz/Verstand/Seele“ [心] zusammensetzt.

Mit seiner Beschreibung von *ryōshin* im interkulturellen Vergleich liefert Watsuji eine vorauseilende Korrektur des verkürzten Begriffs von *Gewissen/Schuld* nach Benedict und Mead. Watsujis Ethik basiert auf der Definition des Menschen als *ningen* [人間] *sonzai* als verantwortliches Indi-

viduum in sozialen Beziehungen, welches die später von Mead und Benedict geprägte einseitige Verbindung von Moral mit entweder internen (subjektiven) oder externen (sozialen) Sanktionen überwindet. Watsuji bemerkt (noch konform mit Benedict), dass das Phänomen, das wir *conscience* nennen, eine „Anklage“ oder ein „Stachel“ sei, der sich von innen heraus gegen unsere eigenen Handlungen richtet (Watsuji 1996, 303). Während Benedict dieses Gewissen aber mit dem Schuldbewusstsein gleichsetzt, das keine anderen Menschen brauche (der „einsame Katholik“ Meads), betont Watsuji den sozialen Charakter, der zweifellos nicht nur für Japaner*innen gilt.

Die Stimme des Gewissens meldet sich nur, wenn unsere Handlungen andere betreffen, wie in dem obigen Beispiel mit dem Alkoholkonsum, der erst dadurch auch zu einem moralischen Problem wird, dass ich anderen Menschen Kummer bereite. Tatsächlich ließe sich fragen, was das besonders Moralische an Meads Katholiken ist, der allein auf seiner einsamen Insel auf Fleisch am Freitag verzichtet. Die Antwort liefert erstaunlicherweise Watsuji. Es handelt sich durchaus um die Schädigung einer persönlichen Beziehung, in diesem Fall mit Gott, der jedoch für die japanische Ethik keinen vergleichbaren Stellenwert hat: „to break the law prohibiting alcoholic drinks is not a breach of contract in the sense that we revolt against the commandments of Gotama Buddha. [...] Rather, to inflict pain on one's family because of alcoholic drink is to betray the trust of one's family.“ (Watsuji 1996, 296) Der Ausdruck *ryōshin* zielt als das gute Gewissen darauf, ebendies zu vermeiden und erst gar keine Schuld(en) entstehen zu lassen.

Watsuji bemerkt 1937, dass der Begriff *guilt* erst vor kurzem aus Europa importiert wurde. Einige Jahre später fanden dann auch die *shame* und *guilt culture* als *haji no bunka* („Kultur der Scham“ [恥の文化]) und *tsumi no bunka* („Kultur der Schuld“ [罪の文化]) Eingang in die japanische Sprache. Betrachten wir jedoch die Verwendung der Ausdrücke *haji* [恥] und *tsumi* [罪] im japanischen Alltag, wird deutlich, dass die japanische „Kultur der Schuld“ keineswegs der „Schuldkultur“ Benedicts oder Schirmachers entspricht.

5. „Kulturen der Scham“ und „Kulturen der Schuld“

Tsumi ist kein gängiger Ausdruck im Japanischen. Es kann als „Schuld“ oder „Sünde“ übersetzt werden, aber auch als „Verantwortungslosigkeit“ oder sogar „Verbrechen“. Tatsächlich ist diese letzte Variante die treffendste, denn eine alltägliche Verwendung, wie sie für das deutsche Wort „Schuld“ typisch ist („Du bist schuld, dass wir jetzt zu spät sind“), ist in Japan undenkbar.

In insgesamt 100 von mir ausgewerteten Fallbeispielen für Selbst- und Fremdkritik in japanischen Zeitungen taucht *tsumi* nicht einmal auf.⁷ Ausdrücke, die dem deutschen alltäglichen Gebrauch von Schuld nahekommen, sind neben dem von Watsuji diskutierten *sumanai* z. B. *sekinin* [責任] für die Übernahme von Verantwortung im Sinne einer (nicht erfüllten) Pflicht, das 28-mal in den Fallbeispielen auftaucht, oder *sei* [所為] für die Bezeichnung des Grundes oder der Ursache (von etwas Negativem). Auch im Roman *Schuldig*, in dem ein junger Mann nach einem Unfall des Mordes an einem Kommilitonen beschuldigt wird, findet sich das mit *sekinin* verwandte *seme* [責め] als Übersetzung für „zuschulden kommen lassen“ (Minato 2019, 75 / 2017, 44). An anderer Stelle findet *kōkai* [後悔] Verwendung (Minato 2017, 50) als Ausdruck tiefen Reuegefühls des Protagonisten: „Der einzige Lichtblick in der finsternen Welt der Schuldgefühle.“ (Minato 2019, 85) *Tsumi* findet sich auch in diesem Roman nicht einmal, der Originaltitel lautet nicht *schuldig*, sondern リバース [reverse].

Gängige Ausdrücke für die verglichen mit Europa viel seltenere Fremdkritik sind *hihan* [批判], Kritik, oder *hinan* [非難], Vorwurf / Tadel. Einer anderen Person *tsumi* zuzuschreiben ist ausgeschlossen, es sei denn, sie wird tatsächlich eines Kapitalverbrechens beschuldigt. Dies passt auch zu Lebras Beobachtung, dass die „japanese version of guilt“ (*tsumi*) unbedingt zu vermeiden versucht wird (Lebra 1983, 207), wodurch sie sich tatsächlich von „Schuld“ unterscheidet. Denn in den 100 deutschen Zeitungsartikeln tauchen zusätzlich zu „Beschuldigung“ und „beschuldigen“ allein die Begriffe „Schuld“, „schuld“ und „schuldig“ 11 mal im Zusammenhang mit Fremdkritik und 17 mal im Zusammenhang mit Selbstkritik auf. Die Beispiele reichen dabei von Missbrauchsfällen in der Kirche über die Entschuldigung des Berliner *Tagesspiegels* für „handwerkliche Fehler“ bei der Berichterstattung⁸ bis hin zur Überschrift „Hundekot ist ein Ärgernis: Schuld tragen die Zweibeiner“⁹.

Sofern der Ausdruck *tsumi* in Japan anders als „Schuld“ im Deutschen schwerwiegenden Verbrechen vorbehalten ist, kann die „Kultur der Schuld“

7 <https://dfg.carinapape.net/beschreibungen-in-zeitungsartikeln>, abgerufen am 28.07.2022.

8 <https://www.welt.de/kultur/medien/article231053961/Recherche-zu-alles-dichtmachen-Tagesspiegel-entschuldigt-sich.html> (24.06.2021).

9 <https://www.welt.de/regionales/rheinland-pfalz-saarland/article231964095/Hundekot-ist-ein-Aergernis-Schuld-tragen-die-Zweibeiner.html> (21.06.2021).

(*tsumi no bunka*) nicht mit der vorbildlichen *guilt culture* / „Schuldkultur“ Benedicts oder Schirmmachers gleichgesetzt werden, die angeblich „absolute standards of morality“ ihr Eigen nennen (Benedict 1989, 222 f.). Eine treffendere Übersetzung für *tsumi no bunka* wäre *Verbrechenskultur*. Diese negative Konnotation der japanischen „Kultur der Schuld“ entspricht der englischen oder deutschen negativen Konnotation der „Schamkultur“, die laut Schirmmacher per se zur Diktatur neigt und innerhalb dieser Logik in gewisser, wenn auch anderer Weise also auch als „Verbrechenskultur“ bezeichnet werden könnte. (Dass diese Klassifizierung gerade von einem *deutschen* Theologen stammt, erscheint angesichts der eigenen diktatorischen Vergangenheit als bittere Ironie.)

Ebenso entsprechen sich die positive deutsche „Schuldkultur“ und die japanische „Kultur der Scham“. In Japan besitzt Scham im Sinne von vorausschauendem *haji* eine überwiegend positive Wertung, denn „einerseits stelle sie eine starke Motivation dar, Ziele zu erreichen, und andererseits kontrolliere sie die Konkurrenz, die dieses Prinzip der Erreichung von Zielen mit sich bringt“ (Aoki 1996, 69). Somit dient sie sowohl dem Individuum, das seine Ziele durch eine konstruktiv-selbstkritische Haltung erreicht, als auch der Gemeinschaft durch die mit *haji* verbundene Rücksichtnahme. Zudem ist das Erreichen der individuellen Ziele der Gemeinschaft mitunter ja ebenso nützlich, wie es dem Individuum nutzt, weniger soziale Konflikte durch Konkurrenzdenken zu haben.

Haji-Praktiken werden nicht primär wie die blockierende Schamempfindung als „Zeichen von Schwäche, Misserfolg und Unterlegenheit“ (Schmölz 2012, 39) wahrgenommen. Zum einen liegt dies daran, dass die mit dem Ausdruck *haji* verbundenen Praktiken sprachlich wieder differenziert sind von anderen Schamphänomenen, die wir im Deutschen tendenziell mit demselben Begriff bezeichnen. Die dem blockierenden unangenehmen Gefühl nach einem Fehler entsprechende Formulierung wäre zum Beispiel *menbokunai* [面目無い], wörtlich: unwürdig, oder *zanki* [慙愧], Reue, Zerknirschung. Und auch ein Ausdruck der deutschen Beschämungspraxis: „(Pfui,) schäm dich!“ wird nicht mit *haji* übersetzt, sondern als *mittomonai-zo* [みっともないぞ], was *mittomonai* [見っともない] beinhaltet: „häßlich“, „schlecht“ oder „ungehörig“. Ebendiese Empfindungen sollen durch die *haji*-Praktiken verhindert werden, ebenso wie die noch schwerer zu ertragende japanische „Schuld“ (*tsumi*).

Zum anderen haben in Japan Selbstkritik und Introspektion einen viel höheren Stellenwert. Verärgerte Schuldzuweisungen dagegen werden als un-

sozial und kindisch verurteilt, während Ärger und Fremdkritik an anderen in Europa und Nordamerika als Ausdruck von Autonomie oder Zivilcourage geschätzt werden (siehe: Kirchner et al. 2017, 1; Boiger et al. 2013, 541). Mit dieser konträren Wertung von Fremdkritik und Selbstkritik, Scham / *haji* und Schuld / *tsumi* geht auch die diametral entgegengesetzte Wertung der „Scham- und Schuldkulturen“ auf der einen und *haji no bunka* und *tsumi no bunka* auf der anderen Seite einher. Die in Europa einseitig positiv konnotierte „Schuldkultur“ und die in Japan einseitig positiv konnotierte japanische „Kultur der Scham“ stellen dabei ganz ähnliche *Idealtypen* dar, in denen die moralisch autonome Person jeweils „nicht der Meinung anderer, sondern ihrer praktischen Vernunft folgt“ (vgl. Lotter 2016, 98) – ihrem Gewissen.

Dass diese beiden Idealtypen leicht zu einer ethnozentrisch-verzerrten Wahrnehmung der je eigenen Kultur führen, scheint einsichtig. Bringen wir aber die Perspektiven in einen Polylog miteinander, erkennen wir Aspekte an der anderen und der eigenen Kultur, die wir sonst nicht wahrgenommen hätten. Diese neugewonnenen Aspekte können wir dann auch für die Korrektur und Präzisierung unserer moralphilosophischen Begriffe nutzen.

6. Fazit: Was wir voneinander lernen können

Der von Lebra erwähnte Aspekt der Zukunftsorientierung von *haji*-Praktiken kann uns die Rückwärtsgewandtheit des *guilt*- bzw. Schuldbegriffs aufzeigen, die auch auf unseren Begriff der Verantwortung abfärbt. Zwar kann auch im europäischen Denken, etwa bei Emmanuel Levinas, die Verantwortung im Angesicht der Anderen als Aufgabe verstanden werden und Hans Jonas' *Prinzip Verantwortung* ist explizit in die Zukunft gerichtet. Dennoch ist Verantwortung in großen Teilen der deutsch- und englischsprachigen Philosophie auf ein Antworten auf Fremdkritik und eine Reaktion auf einen bereits begangenen Fehler verkürzt. Dieser verkürzte Verantwortungsbegriff kann weder universelle Gültigkeit beanspruchen, noch repräsentiert er die europäische Philosophie hinreichend, in der sich neben Jonas und Levinas zahlreiche weitere Beispiele finden lassen. Die unreflektierte Verschiebung der Verantwortung in die Vergangenheit findet sich wieder in der anfangs diskutierten Definition von *answerability*. Die „reasons required by answerability“ sind „reasons the agent ultimately *took* to justify what she *did*.“ (Shoemaker 2011, 609f., Herv. d. A.)

Verantwortlich scheinen wir vor allem für das, was wir getan *haben*. Das liegt daran, dass sowohl unsere Verwendung von „Scham“ als auch die

von „Schuld“ bereits in die Vergangenheit blicken. Ich schäme mich weder noch fühle ich mich schuldig für etwas Künftiges, sondern immer für etwas, das bereits in der Welt ist (und sei es der Wunsch, etwas zu tun): „the moral agent experiences shame when others’ criticisms [...] reveal that she may *have acted* immorally“ (Kwong 2021, 53). Und auch wenn ich bspw. sage „Du *wirst* schuld *sein*, dass wir zu spät kommen *werden*“, steht die Schuld bereits fest, sofern das eigentliche Vergehen in der Vergangenheit liegt: „Du *hast* den Wecker nicht *gehört*“. Eine wirklich zukunftsgerichtete und positiv formulierte Verantwortung im Sinne von „Ich werde das richtig machen“ können wir *rein semantisch* nicht mit „Schuld“ in Verbindung bringen. Bei der auf die Idee der Schuld verkürzten Bestimmung von Verantwortung ist das Kind somit immer schon in den Brunnen gefallen.

Auch diese sprachlich manifestierte Eigenheit des kulturell gewachsenen Schuldbegriffs ist mit dem religiösen Kontext verbunden, nämlich der Erbsünde. Dieser Kontext zeigt auch eine weitere Beschränkung unseres Verantwortungsbegriffs: Der Schuld-Verantwortung fehlt es an Freiheit. Es musste eine erste Sünde begangen werden, vom Baum der Erkenntnis gegessen werden, damit die Menschen überhaupt in der Lage waren, Gut und Böse zu erkennen und dann auch gut zu handeln – nachdem sie die Falschheit dieser ersten Tat erkannt haben, die sie ja nur erkennen können, nachdem sie sie begangen haben. Ich *muss* also einmal falsch handeln, um zu erkennen, was falsches Handeln ist. Diese Verbindung von Schuld, (Un)Freiheit und Erkenntnis kulminiert in dem, was Lotter den Sündenstolz der christlichen Kulturen nennt.

Es scheint fast so, als würden wir dies mit jeder neuen Schuld ein wenig wiederholen: Wir *müssen* erst einen Fehler begehen, um im Nachhinein Schuld-Verantwortung dafür zu übernehmen und es im besten Fall künftig besser zu machen. Lebras Bestimmung von *haji* als Bestreben, künftige Schuld/Sünde (*tsumi*) zu vermeiden, ist genau entgegengesetzt gedacht. Dieser entgegengesetzte Fokus des deutschen Schuld-Verantwortungsbegriffs bzw. der japanischen *haji*-Praxis beschreibt jedoch auch nur Tendenzen, nämlich die den Blick stärker auf die Zukunft oder die Vergangenheit zu richten. Letztlich können wir alle nur aus Fehlern der Vergangenheit für die Zukunft lernen. Die Blickrichtung im interkulturellen Polylog einmal zu wechseln, erscheint dabei vielversprechend. Pathologische Züge können Selbst- und Fremdkritik, Scham und Schuld, *haji* und *tsumi* immer annehmen.

Vielleicht lohnt es sich, dem vernachlässigten positiven Begriff des Schamgefühls im Sinne des Gewissens mehr Beachtung zu schenken, das mit

den zukunftsorientierten *haji*-Praktiken enger verwandt ist als die katastrophale „Scham“ und mich auch im Deutschen davor bewahrt, überhaupt erst einen Fehler zu begehen.

Literatur

- Aoki, Tamotsu. 1996. *Der Japandiskurs im historischen Wandel: zur Kultur und Identität einer Nation*. München: Iudicium Verl.
- Becker, Andreas. 2020. *Yasujiro Ozu, die japanische Kulturwelt und der westliche Film. Resonanzen, Prämissen, Interdependenzen*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839443729-044>.
- Benedict, Ruth. 1989. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston, Mass.: Houghton-Mifflin.
- Bennett, Christopher. 2012. „The Expressive Function of Blame“. In *Blame: its Nature and Norms*, herausgegeben von D. Justin Coates und Neil A. Tognazzini, 66–83. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199860821.001.0001>.
- Boiger, Michael, Mesquita, Batja, Uchida, Yukiko und Feldman Barrett, Lisa. 2013. „Condoned or Condemned: The Situational Affordance of Anger and Shame in the United States and Japan. Personality and Social“. *Psychology Bulletin* 39(4): 540–553. <https://doi.org/10.1177/0146167213478201>.
- Chomsky, Noam. 2016. *Wer beherrscht die Welt? Die globalen Verwerfungen der amerikanischen Politik*. Berlin: Ullstein Taschenbuch.
- Demmerling, Christoph und Landweer, Hilge. 2007. *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart/Weimar: Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05200-1>.
- Elberfeld, Rolf. 2021. *Dekoloniales Philosophieren*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms.
- . 2017. *Sprache und Sprachen: Eine philosophische Grundorientierung*. Freiburg i.Br.: Karl Alber.
- Eckert, Andreas. 2012. „Rechtfertigung und Legitimation von Kolonialismus“. *ApuZ Aus Politik und Zeitgeschichte: Kolonialismus* 62 (44–45): 16–22.
- Fricke, Miranda. 2016. „What’s the Point of Blame? A Paradigm Based Explanation“. *Nôus* 50 (1): 165–183. <https://doi.org/10.1111/nous.12067>.
- Guenther, Lisa. 2011. „Shame and the Temporality of Social Life“. *Continental Philosophy Review* 44 (1): 23–39. <https://doi.org/10.1007/s11007-011-9164-y>.
- Kant, Immanuel: Kant’s gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin u. a. 1900 ff. (darin: AA. IV: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; AA. VIII: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte).

- Kirchner, Alexander, Boiger, Michael, Uchida, Yukiko, Norasakkunkit, Vinai, Verduyn, Philippe und Mesquita, Batja. 2017. „Humiliated fury is not universal: the co-occurrence of anger and shame in the United States and Japan“. *Cognition and Emotion* 21: 1–18. <https://doi.org/10.1080/02699931.2017.1414686>.
- Kwong, Jack M. C. 2021. „Shame and moral autonomy“. *Ratio* 34 (1): 44–55. <https://doi.org/10.1111/rati.12283>.
- Landweer, Hilge und Newmark, Catherine. 2014. Diesseits und jenseits von Gender. Zum problematischen Verhältnis der Philosophie zu Empirie und Lebenswelt. In *Philosophie und die Potenziale der Gender Studies*, herausgegeben von Hilge Landweer, Catherine Newmark, Christine Kley und Simone Miller, 183–210. Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839421529.183>.
- Lebra, Takie Sugiyama. 1976. *Japanese Patterns of Behavior*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- . 1983. „Shame and Guilt: A Psychocultural View of the Japanese Self“. *Ethos* 11: 192–209.
- Liederbach, Hans Peter. 2017. Philosophie im gegenwärtigen Japan: Eine Problemskizze. In *Philosophie im gegenwärtigen Japan*, herausgegeben von Hans Peter Liederbach, 9–34. München: Iudicium.
- Lotter, Maria-Sibylla. 2015. „Schuld, Ausreden und moralische Haftung. Zur Schuldideologie und Praxis moralischer Verantwortung“. In *Schuld und Sühne. Nach dem Ende der Verantwortung* (Philosophicum Lech), herausgegeben von Konrad Paul Liessmann, 67–92. Wien: Zsolnay.
- . 2016. *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*. Berlin: Suhrkamp.
- Lummis, C. Douglas. 2007. „Ruth Benedict’s Obituary for Japanese Culture“. *The Asia-Pacific Journal* 5 (7): 1–21.
- Mall, Ram Adhar. 1998. „Das Konzept einer interkulturellen Philosophie“. *Polylog* 1 (1): 54 – 69.
- Mead, Margaret. 2003. *Cooperation and competition among primitive peoples*. New Brunswick: Transaction Publ. <https://doi.org/10.4324/9781351320009>.
- Menges, Leonhard. 2017. „The emotion account of blame“. *Philosophical Studies* 174 (1): 257–273.
- Minato, Kanae. 2019. *Schuldig*. Übersetzt von Sabine Mangold. München: Bertelsmann (湊かなえ (2017): リバース (講談社文庫). ↑講談社)
- Miyamoto, Yuri, Uchida, Yukiko und Ellsworth, Phoebe. 2010. „Culture and mixed emotions. Co-occurrence of positive and negative emotions in Japan and the United States“. *Emotion* 10 (3): 404–15. <https://doi.org/10.1037/a0018430>.
- Saint Arnault, Denise, Sakamoto, Shinji und Moriwaki, Aiko. 2005. „A cross-cultural study of the experiential structure of emotions of distress: Preliminary findings in a sample of female Japanese and American college students“. *Psichologyah* 48 (4): 254–267. <https://doi.org/10.2117/psysoc.2005.254>.

- Schirmmacher, Thomas. 2001. „Scham- und Schuldkultur“. *Querschnitte* 14 (7): 1–4.
- Schirmmacher, Thomas und Müller, Klaus. 2007. *Scham- und Schuldorientierung in der Diskussion. Kulturanthropologische, missiologische und theologische Einsichten*. Verlag für Kultur und Wissenschaft.
- Schmölz, Anna. 2012. Das Gefühl der Scham. Zur Schamtheorie in der japanischen und westlichen Sozial- und Kulturwissenschaft (Dissertation). Wien. <https://services.phaidra.univie.ac.at/api/object/o:1298889/get>.
- Shoemaker, David. 2011. „Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral Responsibility“. *Ethics* 121: 602–632. <https://doi.org/10.1086/659003>.
- Tangney, June Price, Stuewig, Jeff und Mashek, Debra J. 2007. „Moral emotions and moral behavior“. *Annual Review of Psychology* 58: 345–372. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.56.091103.070145>.
- Teroni, Fabrice und Bruun, Otto. 2011. „Shame, Guilt and Morality“. *Journal of Moral Philosophy* 8 (2): 223–245. <https://doi.org/10.1163/174552411X563574>.
- Tōru, Tani. 2017. Für eine Phänomenologisierung von „Kultur“. In *Philosophie im gegenwärtigen Japan*, herausgegeben von Hans Peter Liederbach, 70–93. München: Iudicium.
- Urmson, James Opie. 2011. „A Symposium on Austin’s Method“. In *Symposium on J. L. Austin*, herausgegeben von K. T. Fann, 76–97. London/New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203805152>.
- Watsuji, Tetsurō. 2016. „Queries on the Scientific Value of *The Chrysanthemum and the Sword*“. *Japanese Review of Cultural Anthropology* 17 (1): 37–46. https://doi.org/10.14890/jrca.17.1_037.
- . 1996: *Watsuji Tetsurō’s Rinrigaku: Ethics in Japan*. Übersetzt von Yamamoto Seisaku und Robert E. Carter. Albany: State Univ. of New York Press.