



BOCHUMER
JAHRBUCH
ZUR
OSTASIENFORSCHUNG
1980

STUDIENVERLAG DR. NORBERT BROCKMEYER · BOCHUM
QUERENBURGER HOHE 281, POSTFACH 428

REDAKTIONELLE VORBEMERKUNG

ÜBER 'OSTASIEN' SPRECHEN

SPRACHE DES MANGELS, SPRACHE DES DA-SEINS

Die Reflexion der Bedingungen und Möglichkeiten eigenen Denkens, und da macht 'wissenschaftliches Denken' keine Ausnahme, neigt zur 'monologischen' Aussage. Der nachstehende Text hat deshalb die Form eines fiktiven Dialogs. Trotzdem enthält er auch wirklich Gesagtes, Gedankenfragmente aus dem Alltag unserer Gespräche. "A." und "B." sind nicht unterschiedliche reale Personen, so daß der Leser sich nicht die Mühe zu machen braucht herauszufinden, wer denn wohl jeweils 'dahinterstehen' mag. Kritische Anregungen verdanke ich Bochumer Freunden und Kollegen, vor allem den Teilnehmern des Forschungs- und Examenskolloquiums Geschichte Chinas an dieser Abteilung im Sommersemester 1980.

*

A.: Über die westliche Ostasienforschung unter den Gesichtspunkten von Ideologie und Methodik zu sprechen, heißt unter den gegenwärtigen Bedingungen nach wie vor, über eine Erscheinung nachzudenken, für die sich die Bezeichnung 'Eurozentrismus' eingebürgert hat.

B.: Eurozentrismus bzw. 'Ameroeurozentrismus' stellt fraglos das zentrale perspektivische und methodologische Problem der westlichen Ostasienforschung dar. Zugleich handelt es sich um ein Phänomen, das sich mitnichten auf die Forschung beschränkt. Eurozentrismus ist ein wesentlicher Bestandteil des ideologischen Erscheinungsbildes vor allem der europäischen und nordamerikanischen Gesellschaften. Er macht zu einem erheblichen Anteil unsere eigene Bürgerlichkeit aus. - Ein beachtenswertes neueres Beispiel wäre Marcel Reich-Ranickis "skeptische Reise ins Reich der Mitte" (1980). Bezeichnenderweise spricht er auch nach seiner Rückkehr von "Fragen vor chinesischen Mauern". Hier stoßen sich zwei Bewußtseinswelten - emotional und intellektuell - ab. Und Reich-Ranicki bekennt sich zu seiner Welt. Der Himmelstempel in Peking erscheint ihm als "buntlackiertes Spielzeug" inmitten einer "Disney-Landschaft". Seinen Bericht beendet er aufatmend: "Unsere Maschine nähert sich Athen. In der Dunkelheit erkenne ich die Akropolis. Ich bin wieder zu Hause." - Über dieses 'Zu-Hause-Sein' sollten wir sprechen.

A.: Heute ist in wachsendem Maße und bisweilen nicht ohne Selbstmitleid von der "Unbehaustheit des Bewußtseins" bzw. dem "Bewußtsein der Unbehaustheit" der Intellektuellen die Rede. Aber dies kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch das sich hier zum Ausdruck bringende "Leiden an der Moderne" sei-

nen geistigen Bedingungen nach ein westliches Syndrom ist, und wir alle zusammen, die Modernisten und die an der Moderne Leidenden ebenso wie die Anti- bzw. Nicht-Modernisten, die den Weg in den hortus clusus des Klosters den Hain des Akademos oder die vita activa empfehlen (Peter Weber-Schäfer, 1980), heute wie ehemals 'zu Hause' sind in genuin bürgerlichen, genauer gesagt, in mitteleuropäisch-bildungsbürgerlichen Emotionen, Denkstrukturen und Denkinhalten, über die wir uns nur zum Teil und in seltenen Fällen Rechenschaft ablegen, die aber unser 'wahr'nehmendes, 'verstehendes' und 'erklärendes' Ich bilden und bestimmen, wenn wir uns die Welt anschauen. Das teilweise Verlassen dieses 'Zuhause', die westlich-bürgerliche Annäherung an Ostasien, besonders an 'bürgerliche' Phänomene in Ostasien, ist denn auch, abgesehen von einigen Fällen der Selbsttäuschung und zeitweiligen Phasen der Selbstentäußerung, eine bürgerliche Reise der Entbehrungen. Sprechen über Ostasien gerät somit dem Bürger außerhalb Ostasiens leicht zum Diskurs in der 'Sprache des Mangels'. Der Schüler von Marx quält sich auf der Suche nach wenigstens winzigen "Keimen des Kapitalismus" in einer "ostasiatischen Bourgeoisie". Der Schüler Max Webers vermißt vor allem die "machtvolle Prophetie", die zum Kern einer modernen Wirtschaftsethik hätte werden können - das mit Abstand häufigste Verb in "Konfuzianismus und Taoismus" dürfte das lapidare "fehlt" sein, bei M. Weber schon fast ein stilistisches Problem. Der Adept Freuds sucht vergeblich nach der Vatergestalt in der religiösen Symbolik 'des' Konfuzianismus und bedauert die Konsequenzen des ausbleibenden ödipalen Konflikts für das 'ostasiatische Ego'. Der Leser von "Emile" oder "Wilhelm Meister" kritisiert den Verzicht auf die Entwicklungsspannung der frühbürgerlichen Selbstdarstellung in der Erzählliteratur Ostasiens; und der Gesinnungsfreund Ernst Blochs vermißt im Hoffnungsbegriff des vormarxistischen Lu Xun die Frage danach, "wo's hingehet".

B.: Sie sehen die 'Sprache des Mangels' vorwiegend unter negativem Vorzeichen. In der Tat üben sich die bürgerlichen Intellektuellen gewissermaßen in der Rolle der Schreibe ihrer Gesellschaft angesichts des Zustandes der Unvollkommenheit; und zu ihrem Selbstverständnis gehört es, dieses Klagen nicht auf den Zustand der 'eigenen' Gesellschaft zu beschränken. Bürgerliches Denken kann sich nun einmal nicht darauf verstehen, den Radius seines kritischen Prinzips auf den nationalstaatlichen Horizont des 19. Jahrhunderts zu reduzieren.

A.: Ich habe im Grunde nicht vor, den Eurozentrismus aus der Position des Moralisten zu kritisieren. Aber das Defizienzerlebnis als Inhalt ethnographischer Erfahrung ist, wie wir wissen, nicht harmlos. Dafür gibt es von den Zeiten der Antike bis zum neokolonialistischen Zeitalter hinreichend Beispiele. Einmal in politische Begründungszusammenhänge geraten, bildet es die Rechtfertigungsgrundlage für Bevormundungen und Schandtaten aller Art. Der Vietnamkrieg und die Rolle US-amerikanischer Modernisierung

theoretiker - unter anderem auch der Ostasienforschung - dürfte noch in lebhafter Erinnerung sein. Wer heute nachliest, in welchem Maße die missionarische Selbstüberschätzung des 'American way of life' verschwistert war und zum Teil noch ist mit einer Form des 'inneren Kolonialismus', mit der vernichtenden Einschätzung 'traditionaler' bzw. nicht-'westlicher' Denk- und Gesellschaftsformen, dürfte ein grundsätzliches Mißtrauen gegenüber dem eigenen Wahrnehmungssensorium aufrechterhalten.

B.: Trotzdem, ist denn Eurozentrismus zunächst eine Frage des Bewußtseins und des guten Willens? Schließlich besteht er auch, wie Sie andeuten, als reales Problem, das sich außerhalb unseres Bewußtseins vollzieht, in der realen Geschichte, Ökonomie und Politik. Von diesen Tatbeständen haben wir auszugehen. War es denn eurozentrisches Bewußtsein, was den Ausgangspunkt des Vietnamkrieges bildete?

A.: Das wohl nicht. Nur ist die Ostasienforschung, und von ihr sprechen wir, ein Faktor der Bewußtseinsbildung der westlichen Gesellschaften, ein nicht sehr bedeutender, zugegeben. Aber falls sie überhaupt in der Lage sein sollte, positive Wirkungen zu erzielen, wird sie das in dieser Eigenschaft leisten. Der Gegensatz von 'realhistorischer Basis' und 'ideengeschichtlicher Ausprägung', der sich in Ihren Worten andeutet, ist undialektisch gedacht. - Lassen Sie uns beim Problem des 'Nicht-Da-Seins' bleiben. Ich würde spaßeshalber gern auf einen Versuch hinweisen, über den C. Blackmore u.a. berichten (Proc.Nat.Acad.Sci. 70.1972). Dort ist von jungen Katzen die Rede, die in zwei Versuchsgruppen getrennt gehalten wurden und in den ersten Monaten ihres Lebens entweder nur horizontale oder vertikale Linien zu sehen bekamen. Danach waren die Katzen 'blind' gegenüber Wahrnehmungen der jeweils umgekehrten Richtung. Tiere, die nur die Erfahrung der vertikalen Linien gemacht hatten, nahmen nur vertikale, nicht aber horizontale Linien wahr und umgekehrt. - Ethnographische Erfahrung hat, scheint mir, mit nicht ganz unähnlichen Problemen zu tun. Wir suchen die bekannten Linien und wehklagen, wenn diese außerhalb unseres primären Erfahrungsbereichs nicht auffindbar sind. So stellt sich etwa die Frage, warum uns die Darstellung des 'ostasiatischen Bürgertums' regelmäßig zum Negativentwurf des narzistischen Idealbildes eigener Bürgerlichkeit gerät. Hat man uns etwa, wie die erwähnten Versuchstiere, irgendwann einmal eingesperrt und uns nur eine Art von 'Linien' zur Orientierung mit auf den Weg gegeben?

B.: Erfahrung von Fremde ist wohl zunächst ein Versuch des Wiedererkennens, ein Prozeß der verfremdeten Wiedervergegenwärtigung der eigenen Welt wie auch der in der Auseinandersetzung mit ihr erzeugten Wunschbilder und Utopien unter Aufrechterhaltung der bewährten Ordnungssysteme der Wahrnehmung.

A.: Unser eigenes 'China' ist in uns, bevor wir es zum Gegenstand unserer Profession erklären. Und unser Beruf ist es, dieses 'China in uns' und damit

überkommene Voraussetzungen unseres eigenen Denkens in bezug auf das 'Wahre', 'Gute' und 'Schöne' zu zerstören. Daß diese Aufgabe uns so schwerfällt oder wir sie erst gar nicht in Angriff nehmen und das Steckenpferd unserer kindlichen Phantasien weiter pflegen, dürfte mit den zitierten 'Linien' zu tun haben. Angesichts dieses Umstands ist es um so folgenreicher für unsere Arbeit, daß eines der Pendants der westlichen Ostasienforschung, die ostasienbezogene Forschung in Ostasien selbst, sich überwiegend wenig selbstbewußt und autonom entfaltet und ihr Blickwinkel, ob durch Marx oder Weber, Freud oder Parsons gebrochen, sich kaum von der ameroeurozentrischen Apriorik unterscheidet, indigene Tradition ihr im Nachhinein als 'Geschichte zum Jetzt' mißbrät und somit nachträglich im wörtlichen Sinne entmündigt wird, das heißt als Geschichte nicht aussprechen darf bzw. getadelt wird, sofern sie auszusprechen versucht, was sich nicht in den Kosmos verinnerlichter westlich-bürgerlicher Emotionen, Denkstrukturen und Inhalte einordnet und somit ebenfalls die 'Sprache des Mangels' spricht. Fraglos gibt es für diesen Umstand einsichtige historische und aktuelle Gründe.

B.: Sie wollen sagen, daß der westlichen Forschung in Ostasien nicht eine gleichermaßen ethnozentrisch auf China, Japan oder Korea geortete Wissenschaft als Pendant gegenübersteht, die ihr als kritisches Korrektiv ihrer eigenen Beschränkung dienen könnte? Dahinter verbirgt sich allerdings ein sich ganz aus Ihrer eigenen Interessenlage nährenden Wunsch, ein eurozentrischer Wunsch. Auch erscheint mir Ihr Befund nur zum Teil richtig. Schließlich gibt es auch Sinozentrismus, Japanzentrismus usw. im Denken Ostasiens, die dort in ähnlichem Maße zum gesellschaftlich-politischen und wissenschaftlichen Problem werden wie hierzulande der Eurozentrismus. Zweifellos können Sie für die Forschung in China in verschiedener Hinsicht einen innerchinesischen Eurozentrismus konstatieren. Die Stellung des Marxismus wäre wohl das herausragende Beispiel. Aber Sie finden auch das Gegenteil. Ohne Frage gibt es in der Forschung in Japan, wie Katō Shūichi in "Umibe no machi nite" (1964) das nennt, Zyklen des "Von und Gegen", und selbst im "Gegen" spielt eurozentrisches Denken noch eine Rolle. Auf der anderen Seite steht dem aber ein originärer Ethnozentrismus gegenüber. So beklagen sich japanische Kollegen z.B. immer wieder darüber, daß die Kenntnisse über ihr Land in Europa und Nordamerika völlig unzureichend seien. Ich verstehe ihren Kummer. Trotzdem antworte ich bisweilen etwas boshaft, daß Japan schließlich nur einer von etwa 150 Staaten der Erde sei und es eigentlich keinen Grund gebe, gerade über dieses Land sehr viel besser informiert zu sein als über Indien, Israel oder Brasilien. Anschließend frage ich nach ihrer persönlichen Einschätzung der politischen Situation in Kolumbien, Portugal oder Sudan. Meist sind sie dann etwas ratlos und sehen schon den Widerspruch zwischen ihren Ansprüchen an die außerjapanische Welt und ihrer Kenntnis eben dieser. Aber irgendwie werden sie das Gefühl nicht los, daß ihrem Land Unrecht geschieht. Auch dies ist eine Art Ethnozentrismus. Schließlich kommt hinzu eine in Japan verbreit-

tete Haltung, und hier liegt ein weiterer Widerspruch, wonach die wesentlichen Bestandteile der Kultur Japans, die ihren 'eigentlichen' Charakter ausmachen, der außerjapanischen Öffentlichkeit, die akademische Welt eingeschlossen, doch unverständlich bleiben müssen. Es ist doch kein Geheimnis, daß selbst den herausragenden Vertretern ihrer Fachgebiete in Ostasien in den seltensten Fällen auch nur die wichtigsten Veröffentlichungen der westlichen Ostasienforschung bekannt sind. Denken Sie ferner an die zahlreichen "Abhandlungen über Japaner" (Nihonjinron) und ihre Metaphysik der "Nihon no yunikuşa", der "Einzigartigkeit Japans". Können Sie sich in einer Veröffentlichung wissenschaftlichen Anspruchs hierzulande Beiträge vorstellen wie "Der Deutsche und die Liebe", "Der Deutsche und der Tod", "Der Deutsche und das Weinen"? In Japan ist das nichts Ungewöhnliches. Trotzdem sprechen Sie von einer wenig selbstbewußten Entfaltung der ostasienbezogenen Forschung in Ostasien?

A.: Sie deuten also die "Nihonjinron" als Ausdruck selbstbewußter Artikulation? Eher halte ich das Gegenteil für gegeben. Ganz gleich ob Sie Maruyama Masaos Gesellschaftsanalyse besonders der fünfziger Jahre, Nakane Chies "Vertikale Gesellschaft" (1967), Doi Takeos "Struktur des amae" (1971), Uchida Yoshiakis Aufforderung zum "Exodus aus den Wirrungen" (1973) oder Okonogi Keigos "Ajase-Komplex" (1978) nehmen, Sie können zwar eine ausgeprägte Neigung zur ethnozentrischen Reflexion feststellen, aber diese 'Selbstbespiegelung' geschieht vorwiegend in masochistischer Absicht: um festzustellen, daß man den verinnerlichten westlichen Leitbildern (noch) nicht hinreichend entspricht. Warum nur haben die sympathischen Helden japanischer Kinder-Comics geradezu geometrisch kugelförmige Augen und häufig blondes Haar? Spricht daraus ein ethnozentrisches Selbstbewußtsein ihrer Leser?

B.: Letzteres suchen Sie in chinesischen Comics vergeblich, und natürlich auch ein Genre der Art "Abhandlung über Chinesen". China hat keine Tradition des Selbstverständnisses als Kultur der Peripherie wie Japan, wengleich eines der Strukturmerkmale chinesischer Geschichte die Spannung von Zentrum und Peripherie ist. Im Falle Japans finden wir dagegen, soweit wir über historische Zeugnisse verfügen, eine Spannung in der Selbstinterpretation als Peripherie und Zentrum mit dem daraus resultierenden Verhältnis von Inferioritätskomplex und Ethnozentrismus. Diese Tradition der Peripherie hat in Japan seit der ausgehenden Tokugawa-Zeit dem Eurozentrismus ungleich leichtere Bedingungen geschaffen als dies in China der Fall war.

A.: In einer Besprechung von Kajima Morinosukes "Geschichte der japanischen Außenbeziehungen", Bd. 1 (jap. 1970), zeigt sich der Rezensent befremdet darüber, daß der Verfasser den "Drang nach Westen" der nordamerikanischen Frontier-Bewegung als "Drang nach Osten" (tōzen) bezeichnet hat. Er ist offenbar nicht auf den Gedanken gekommen, daß der Autor aus seiner japanischen Perspektive Recht haben könnte. Aus Kajimas Sicht war dies ein "Drang nach Osten".

B.: Ein Beispiel für das Sprechen in impliziten Vergleichen eines urwüchsi- gen europäischen Alltagseurozentrismus, hier in bezug auf unsere Raumvor- stellungen, wobei aber Kajima seinerseits, wie fast alle japanischen Autoren aus der 'Tradition der Peripherie' schreibt. Wo liegt der 'Osten'? Liegt 'Ost'asien im Osten? Kajimas Denken geht nicht von seinem eigenen Meridian aus. Er spricht die Sprache des Eurozentrismus. Der 'Orient', der 'Osten', 'Ost'asien, ja der Name 'Asien' selbst beruht auf einer Fiktion, weshalb es unter dem Gesichtspunkt der Kritik des Eurozentrismus eine 'Ostasien'for- schung schlechterdings nicht geben kann, nicht in dem Sinne, der hinter der Bezeichnung steht.

A.: Der alte 'Ferne Osten' schwingt noch immer mit. Beide Autoren sprechen die Sprache des Eurozentrismus. Das ist ein Beispiel für unser zweifaches Pro- blem: Unser eigener geistiger Provinzialismus, unser genuiner Eurozentrismus, findet seine Bestätigung im sekundären Eurozentrismus der außereuropäischen Welt.

B.: Sprachkritik ist deshalb eine notwendige Voraussetzung der Möglichkeit, unsere eigene provinzielle Bedingtheit so klar zu sehen, daß wir überhaupt über sie reden können. Diese Notwendigkeit zeigt sich auch in Ihrem eigenen Sprachgebrauch. Beispiele sind Ihre Verwendung der Begriffe 'bürgerlich', 'Wissenschaft', 'Tradition' usw. Das Wort 'Tradition' etwa ist ein eurozen- trischer Begriff. Er müßte wie 'Bürgertum' und (vorwestliche) 'Wissenschaft' in Ostasien apostrophiert werden, wenn Sie ihn benutzen. Natürlich müssen wir mit diesen Worten umgehen. Aber wir dürfen uns nichts vormachen. 'Chuan- tong' bzw. 'dentō' ist kein Äquivalent zu 'Tradition'. Es ist etymologisch nicht gleich und inhaltlich auch nicht. Es ist dafür 'gesetzt' worden.

A.: Wenn wir über die 'Sprache des Mangels' reden, sollten wir einem nahe- liegenden Mißverständnis begegnen. Denn es gibt zweifellos ebenfalls die entgegengesetzte Schwierigkeit: das Sprechen in der 'Sprache der Offenbarung'. Es soll deshalb auch nicht die Auffassung vertreten werden, daß Ostasien uns zum positiven 'Gegenentwurf' zur eigenen Lebens- und Denkweise herhäl- ten soll. Das Prinzip der Affirmation als ein Leitmotiv der China-Forschung macht bis auf den heutigen Tag einen wesentlichen Teil ihrer Leidensge- schichte aus. Und was unser Verhältnis zu den vormodernen Stadien Ostasiens anbetrifft, so weist die sich seit einiger Zeit ausbreitende Losung von der 'alternativen Rationalität' von Anbeginn auf einen beklagenswerten Irr- weg. Die 'Sprache der Offenbarung' läßt sich, ebenso wie die 'Sprache des Mangels', unmittelbar von unseren eigenen Bedürfnissen leiten. Sie begründet ein instrumentales Verhältnis zum Fremden und spricht zu diesem Zweck, wie- derum wie die 'Sprache des Mangels', in Teilgleichungen und Gegensätzen, die sich dem Denken bequem anbieten. Aber Ostasien ist weder eine 'Parallele' noch ein 'Gegensatz'. Trotzdem erfreut sich das überkommene Thema der 'Ost- West-Kontraste' nach wie vor großer Beliebtheit. Vielleicht gibt es dafür

einfache Gründe. So wie individuelle Identität sich im Prozeß von Identifi- kation und fiktivem Gegensatzverständnis herausbildet, basiert auch unsere kulturelle Identität, die wir in der Auseinandersetzung mit dem Fremden be- stimmen, auf subjektiven Gleichsetzungen und Gegensätzen. Dementsprechend müßten wir diesen unzulänglichen Mechanismus erkennen und versuchen, zu einer Differenzierung der Wahrnehmung zu gelangen. Es mag zutreffen, daß Ostasien unter ganz bestimmten Gesichtspunkten einen 'Gegensatz' zu Europa bildet; aber wir müssen die Neigung, es a priori als solchen zu sehen, als Gefahr, als Falle der Erkenntnis ebenso anerkennen wie die Versuchung, sich auf- drängende 'Parallelen' und 'Analogien' zu entdecken. Ohne Frage birgt diese Zurückhaltung ihre eigenen Gefahren.

B.: Allerdings. Zum einen, und dies ist gewiß ein nachgeordneter Gesichts- punkt, haben Klassiker des Ost-West-Gegensatzes, wie William Haas, immerhin einiges an schöpferischer Phantasie innerhalb der Forschung erzeugt. Dies gelingt in einer expressionistischen Betrachtungsweise, die bestehende Gleich- heiten und vor allem Gegensätze deutlich markiert, und nicht in der von Ihnen vorgeschlagenen Herangehensweise. Der Gesichtspunkt der Rezeption und 'Eigenwirkung' des Ausgesagten braucht nicht außer acht gelassen zu werden. Ketzerisch gesagt, ist das 'schöpferische Mißverständnis' eher der Regel- als der Ausnahmefall der Rezeption des Fremden, und, wie hervorragende Beispiele zeigen, nicht der schlechteste Fall. Die gesamte 'Einfluß'-Forschung kommt nicht ohne diesen Gesichtspunkt aus. Zum anderen, und dies ist von grundsätz- licher Bedeutung, redet Ihre Empfehlung letztlich der Unwissenschaftlichkeit das Wort, indem Sie das agonale Prinzip der Erkenntnis als solches, und darum handelt es sich, als Gefahr kennzeichnen. Wenn es eine Gefahr ist, dann muß ein Weg der Harmonie beschritten werden, der darin besteht, auf eine Ebene des Gefühls, der Nicht-Reflexion, der Nicht-Vereinzelung zurückzugehen, denn auch Ethnographie heißt Vereinzelung, den Kontext, den mein Erfahrungsgegen- stand darstellt, in Teile zu zerlegen, um ihn dann wieder herzustellen. Das Aufgeben dieser Vereinzelung aber bedeutet die Negation der Wissenschaftlich- keit. Anerkanntermaßen stecken in der wissenschaftlichen Erfassung von Welt Risiken. Aber wenn von Wissenschaft die Rede ist, dann möchte ich sagen: Ge- gensätze konstituieren. Auch wenn sie nicht 'da' sind. Sie müssen zwecks Ihrer eigenen Erkenntnisabsicht Gegensätze bilden, Gegensätze zur eigenen Identität, der eigenen Erfahrung und ihrer begrifflichen Verallgemeinerung.

A.: Läuft Ihre Forderung aber nicht, sofern konsequent verfolgt, auf eine unfruchtbare Dialektik europäologischen und ostasienwissenschaftlichen Miß- verstehens hinaus? Was ist Ihre "eigene Identität"? Natürlich haben wir un- sere "eigenen Erfahrungen". Aber in welchem Sinne bilden diese Erfahrungen 'Identität'?

B.: Wenn Sie von 'Ostasien' bzw. China, Japan usw. reden, konstatieren Sie ein Gegenüber. "Europäologie" ist nicht notwendig. Sie können die Gegensätze

parochial einengen bzw. individuell umgrenzen bis auf Ihre eigene Person. Ihre Forderung neigt dazu, die bestehenden Unterschiede aufzugeben.

A.: Sie selbst gebrauchen nun ein anderes, und wie mir scheint, das richtige Wort. Sie sprechen von "Unterschieden". Dies ist etwas qualitativ anderes. In Unterscheidungen zu sprechen, ist allerdings notwendig. Aber Konfuzius ist kein 'Gegensatz' zu Jesus.

B.: Nun gut. Mir scheint, Sie wollen im Grunde darauf hinaus, daß - seien es 'Gegensätze' oder 'Unterschiede', 'Parallelen' oder 'Analogien' - auf dem Wege der Vergleichung voreilig Tatbestände postuliert werden, gebildet auf der Grundlage morphologischer Ähnlichkeiten aus ihrem Beziehungszusammenhang isolierter Phänomene, wobei vermittelt einer eurozentrischen Hypothesenbildung und der damit einhergehenden selektiven Wahrnehmung des Gegenstandes, eine Art Selbsttäuschung geübt wird. Und offensichtlich erscheint Ihnen die Isolierung der Phänomene abenteuerlich, weil ein Bewußtsein der Totalität des Fremden, des Ganzen, welches die Voraussetzung für die Bestimmung des Stellenwerts des Einzelnen wäre, fehlt.

A.: Dies kommt dem Problem nahe. Nur wäre methodisch zu präzisieren. Denn zweifellos ist Popper zuzustimmen, wenn er in seiner - positivistisch pervertierten - Kritik des Holismus feststellt, daß "Ganzheiten im Sinne von Totalitäten nicht zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung gemacht werden können". Wir befinden uns hier in einem nur unzureichend auflösbaren Dilemma. Während es uns doch einerseits darum geht, durch die Interpretation des Einzelnen aus dem Kontext des Ganzen die künstliche Perspektive der mikrologischen Nahtsicht zu erweitern, die isolierende Betrachtungsweise zu verlassen und den systemeigenen Stellenwert des Einzelnen überhaupt erst erkennbar werden zu lassen, setzt dies doch bereits ein 'Vorwissen' um das Ganze voraus, einer Gesamtheit von Eigenschaften, Aspekten und Beziehungen, die wir im Grunde erst durch eine Großzahl von Detailanalysen zu erhellen hoffen. Andererseits stellt sich als Alternative gar nicht eine rein holistische Herangehensweise, die wir als in der wissenschaftspraktischen Wirklichkeit selten anzutreffendes Schreckgespenst der Analytischen Wissenschaftstheorie getrost in den Bereich wissenschaftstheoretischer Scharlatanerien oder, im besten Falle, Utopien verweisen dürfen, sondern um deren vorsichtige Miteinbeziehung in den Verlauf der Erkenntnisgewinnung. Dabei haben wir ein Bewußtsein davon aufrechtzuerhalten, daß der Gefahr der hermeneutischen Einbringung eurogener Sinnzusammenhänge in das Verständnis eines uns höchst unvollkommen gegenwärtigen Ganzen letztlich nur durch die Aufrechterhaltung einer dialektischen Spannung eines in der Konfrontation mit dem Fremden ein Bewußtsein der Erkenntnisbedingungen seiner selbst entwickelnden verstehenden Subjekts und eines zusehends seine eigene Gestalt zu erkennen gebenden Gegenstands annäherungsweise begegnet werden kann. - Ich würde indessen Wert darauf legen, und damit kommen wir zu einem wei-

teren Gesichtspunkt, daß die grundsätzlichen Schwierigkeiten der ethnographischen Erfahrung weder überwiegend gegenstandsmanent und somit auch nicht vorwiegend methodologischer Natur sind, sondern vor allem Ausdruck banaler existentieller Schwierigkeiten des Erkennenden, d.h. von Problemen seiner eigenen kulturalen Identität. Das Problem der Identität scheint nach Ihrer vorherigen Argumentation bereits gelöst zu sein. Dies ist ein statisches Verständnis und erinnert nicht zufällig an eine bestimmte Einstellung gegenüber dem religiösen oder säkularen Glauben, die sagt: "Ich will dies glauben, ich will ich sein." Des Nachdenkens wert wäre dagegen eine Haltung, die ostasiatische Phänomene in all ihrer Widersprüchlichkeit - untereinander und zu mir selbst - zunächst einmal 'wahr' nimmt, als 'wahre' nimmt, 'wahr' nicht in ihrer vermeintlichen Funktion als 'Vorläufer' des heutigen Zustandes und deshalb durch die globale 'Entwicklung' überholte Erscheinungen; eine Haltung, die wenigstens den Versuch unternimmt, die Wünschelrute westlich-bürgerlichen Denkens vorübergehend, im Verlauf der Deskription des Fremden, liegenzulassen, und sich auf diese Weise die Möglichkeit bewahrt, neue Erfahrungen zu gewinnen, und nicht, dem Ausschlag der Wünschelrute folgend, bestehende Einstellungen angesichts des Fremden ein weiteres Mal bekräftigt. Wir sollten uns also weniger um das kümmern, was vermeintlich 'fehlt', als beschreiben, analysieren und in seinen ihm eigenen Möglichkeiten aufzeigen, was 'da ist'.

B.: Läuft dies nicht auf einen geradezu historistischen Wertrelativismus hinaus? Warum sollten wir im Falle Ostasiens mit einem Maie hinnehmen, was wir zu Hause bekämpfen: Unfreiheit, Unaufgeklärtheit, Lethargie ... Wir können doch Ostasien nicht als einen Gegenstand 'zweiter Wirklichkeit' auffassen, eine Art 'living theatre', inszeniert zu unserer persönlichen Belehrung und Erbauung. Wenn ich den Kapitalismus hierzulande aufgrund meiner wissenschaftlichen Einsicht und grundlegenden politischen Überzeugung bekämpfe, nehme ich ihn in Ostasien nicht als eine Möglichkeit, "neue Erfahrungen" zu sammeln. Wenn ich dem Marxismus auf eben jener Grundlage von Einsicht und Überzeugung ablehnend gegenüberstehe, ändert sich dann daran etwas, nur weil es sich um chinesischen Marxismus handelt? Auch sprechen Sie vom Element des Bürgerlichen mit einem skeptischen Unterton, als wollten Sie irgendwie davon weg oder dahinter zurück. Aber das bürgerliche Prinzip der Autonomie und Emanzipation ist eine historische - manche würden sagen: historisch unüberholbare - Erscheinung, die Sie nicht wie einen bösen Traum vergessen können, ohne sich schuldig zu machen. Mir scheint in Ihrem "Wegwerfen der Wünschelrute" ein gewisser Anteil Koketterie enthalten zu sein. - Und schließlich klingt Ihre Argumentation, als wollten Sie sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpf Ihrer Vorurteile ziehen. Sie können sich nicht selbst entäußern. Natürlich brauchen Sie deshalb noch nicht der Auffassung Herbert Frankes (1966) zu folgen, der unter Bezug auf Max Weber von "der Methode der universalen Wissenschaft" spricht, mit der China

"erfaßt und begriffen" werden könne. Aber zur ethnographischen Erfahrung gehört das 'Da-Sein' des Erfahrenden. Voraussetzung muß die - wenigstens vorläufige - Konstituierung des erkennenden Selbst sein und nicht, wie Sie vorschlagen, seine Unterdrückung. In welcher Sprache wollen Sie über Ihren Gegenstand schreiben?

A.: Zur Frage des Wertrelativismus: Das Bemühen um das möglichst vorurteilsferne Beschreiben des Fremden beläßt mir die Möglichkeit einer entschiedenen Stellungnahme. Zunächst einmal geht es mir darum, in einem ersten Annäherungsversuch die Phänomene des Fremden zu den kulturimmanenten Ansprüchen des Gegenstandsbereichs selbst in Beziehung zu setzen. Dies bildet die Voraussetzung für die distanzierte Reflexion und ggf. die Änderung der übernommenen 'eigenen' Ansprüche. - Zur Sprache: In einem ersten Versuch der Annäherung versuche ich, im übertragenen Sinne gesprochen, mich der Sprache des kulturellen Bereichs zu bedienen, dem mein Gegenstand angehört. Am Ausgangspunkt der Erfahrung ist es wichtig, gleichsam 'chinesisch', 'koreanisch', 'japanisch' zu sprechen bzw. zu schreiben, d.h. die Objektsprache in meinem Bewußtsein zu etablieren, bevor ich die meinen eigenen Erfahrungsraum und dessen Wirklichkeit in einer bestimmten Weise reflektierende Metasprachlichkeit der Theorie, dann modifiziert, an den Gegenstand herantrage.

B.: Also erst Chinese werden ...?

A.: Nein. Ich versuche allein, zunächst so weit wie möglich meine heuristischen Kategorien aus dem kulturimmanenten Sprechen über die Phänomene selbst zu gewinnen. Häufig sprechen wir von Anbeginn eine Sprache, die ganz und gar unsere eigene ist. Nehmen wir einen beliebigen 'Text'. Ich habe die Möglichkeit, meine eigene Sprachlichkeit unmittelbar und uneingeschränkt an diesen Gegenstand heranzutragen, etwa zu unter'suchen', welche Vorstellungen von 'Gleichheit', 'Freiheit' usw. dieser Text 'enthält', ein in bestimmten Fällen legitimes Verfahren. Ich habe aber auch die - aus verschiedenen Gründen freilich eingeschränkte - Möglichkeit, den Text zunächst 'selbst sprechen' zu lassen, und so die Erfahrung zu machen, daß er Gedanken mitteilt, die ich ihm nicht abgefragt hätte. Die Gefahr der von Ihnen verlangten Vorwegnahme der "Konstituierung des erkennenden Selbst" liegt in einer ganz unnötig selektiven Wahrnehmung des Gegenstandes. Sie werden nicht bestreiten, daß es unterschiedliche Intensitäten der Selbstidentifikation des Wahrnehmenden gibt. Sie haben die Möglichkeit, sich wenigstens darum zu bemühen, eigene Vorlieben eine Zeitlang hintanzustellen. Ebenso können Sie aber das Gegenteil tun, indem Sie gerade diese Vorlieben verfolgen. Daß das 'Wegwerfen der Müschelrute' nicht im Sinne der Metapher realisierbar ist, versteht sich von selbst. Das Gegenteil aber als Selbstverständlichkeit zu praktizieren, ist problematischer. Die so anzustrebende 'Sprache des Da-Seins', die wohl schwierigste Form des Diskurses, scheint mir wesentliche Vorzüge gegenüber der 'Sprache des Mangels' und der 'Sprache der Offenba-

rung' zu besitzen, deren Berechtigung ich nicht grundsätzlich bestreite. Auch die Ostasienforschung lebt vom Pluralismus der Aspekte und Methoden.

B.: Ich befürchte, Sie gehen in Ihrem Anspruch an das, was ethnographische Erfahrung leisten soll, so weit, daß Sie in der Praxis diese Forderungen schwerlich einlösen können. Darüber hinaus deutet sich in Ihrer Argumentation eine gewisse Gelassenheit, um nicht zu sagen Gleichgültigkeit, gegenüber Ihrer gesellschaftlichen Rolle an. Wie rechtfertigen bzw. begründen Sie die Auswahl Ihrer Untersuchungsgegenstände? Folgen Sie nicht persönlichen Interessen? Und sind diese Interessen oder Vorlieben nicht Ergebnis Ihrer Anteilnahme an Ihren eigenen Lebenszusammenhängen und damit in Zwecke gestellt, die Ihre Auswahl des Gegenstandes bestimmen?

A.: Wenn wir erst einmal davon ausgehen, daß die selektiven Prinzipien dessen, was wir vereinfachend 'westlich-bürgerliche Betrachtungsweise' nennen, die unvoreingenommene Wahrnehmung des Gegenstandes behindern und deshalb - im Stadium der Beschreibung des Fremden - so weit wie möglich ausgeschaltet werden sollten, so läge es in der Konsequenz des Denkens, bei der Auswahl des Gegenstandes ähnlich zu verfahren. Ich würde allerdings, auch auf die Gefahr hin, inkonsequent zu erscheinen, dafürhalten, daß die Bestimmung unserer grundlegenden Fragestellungen Ergebnis einer freien, individuell-selbstbewußten und engagierten Teilnahme an gesellschaftlichen Prozessen der eigenen wie auch der zum Gegenstand des Interesses erhobenen jeweiligen asiatischen Gesellschaft sein soll. Das ist freilich etwas ganz anderes als der verschiedentlich noch geforderte, von R. Schneider kritisierte Aktualismus einer vordergründigen 'Gegenwartsbezogenheit' bzw. 'Gesellschaftsbezogenheit'. Unter dieser Voraussetzung besteht die Möglichkeit, in gewissem Sinne dem Rechnung zu tragen, was mir in der transsoziären Forschung von vorrangiger Bedeutung erscheint: neue Erfahrungen zu vermitteln für eine auf die Selbstverständlichkeiten ihres eigenen Erfahrungsbereichs festgelegte Gesellschaft. Problematisch bleibt allerdings, daß Gesellschaften dazu neigen, vorzugsweise jene Fragen zu erzeugen, die wiederum innerhalb des Rahmens ihrer Selbstverständlichkeiten angesiedelt sind, und solchen Fragen aus dem Wege zu gehen, die für sie von Bedeutung wären. Diesem Dilemma läßt sich auch in der Auseinandersetzung mit fremden Lebens- und Denkweisen nur unzureichend begegnen. Im Grunde handelt es sich aber nicht um ein spezifisches Problem der transsoziären Forschung.

B.: Bisweilen wird betont, daß es uns gerade an einer bewußten Auseinandersetzung mit den 'aktuellen', nicht unbedingt im 'aktualistischen' Sinne verstandenen gesellschaftlichen Fragestellungen fehle. Geltend gemacht werden dabei besonders Ungleichgewichte innerhalb der Ostasienforschung, die sich, trotz deutlicher Verbesserungen, wie S. Linhart (1979) am Beispiel der deutschsprachigen Japan-Studien gezeigt hat, nach wie vor überwiegend "philologisch-historisch" verstehe.

A.: Zwar würde ich den Vorwurf der geringen 'Aktualität' nicht notwendigerweise in unmittelbarem Zusammenhang mit einem 'philologischen' Übergewicht der Forschung sehen. Dennoch scheint eine gewisse Affinität von philologischem Eros und gesellschaftlichem Eskapismus zu bestehen. Da gibt es gewissermaßen eine monastische Tradition der Philologie. Aber einige Zahlen mögen von Interesse sein. Eine Stichprobe anhand der "Bibliography of Asian Studies" (BAS) der Jahre 1972-74 führt im Falle der Japan-Literatur (N=2850) zu folgendem Ergebnis. Als mit Abstand am besten vertreten erscheinen international die Wirtschaftswissenschaften (22,2%). Es folgen die Politikwissenschaft (14,7%), 3. Geschichtswissenschaft (11,7%), 4. 'Künste' (10%), 5. Literatur (7,8%), 6. Anthropologie (7,7%), 7. Religion und Philosophie (7,7%), 8. Naturwissenschaften (4%), 9. Varia (2,5%), 10. Sprachwissenschaft (2,4%). Ein Vergleich der deutschsprachigen Veröffentlichungen (N=117) ergibt ein etwas unterschiedliches Bild. Hier führen (nach BAS) im selben Zeitraum die 'Künste' (21%), gefolgt von den Wirtschaftswissenschaften (18%), 3. Politikwissenschaft (16%), 4. Literaturwissenschaft (11%), 5. Geschichtswissenschaft (9%), 6. Religion und Philosophie (6%), 7. Geographie (5%), 8. Anthropologie (4%), 9. Varia (4%), 10. Sprachwissenschaft (2%). Die Argumentation mit Veröffentlichungszahlen verführt allerdings zu voreiligen Schlußfolgerungen. Denn das Problem stellt sich nicht nur als 'fachliches' (Verteilung der etablierten Fachgebiete) oder 'sachliches' ('Objektkonstituierung'), sondern vor allem als methodisches und perspektivisches, als Frage der Modalitäten der Erfahrung. Auch Politikwissenschaft, Anthropologie usw. können - legitimerweise - philologisch-historisch betrieben werden. Aber wir neigen offensichtlich dazu, und dafür gibt es nicht nur wissenschaftsgeschichtliche, sondern auch sehr konkrete, materielle Gründe, Ostasien ganz überwiegend philologisch - als 'Text' - zu erfahren und damit das Spektrum unserer Wahrnehmungsmöglichkeiten auf dem Wege der Restriktion der Methoden und Aspekte zu verengen. Aber mir liegt nichts daran, die leidige Auseinandersetzung darum, was denn gefälligst Inhalt einer 'Sinologie', 'Japanologie' usw. zu sein habe bzw. noch sein dürfe, fortzuführen und eine weitere geistige Strandburg mit Fähnchen zum eigentlichen Hort 'der' Ostasienforschung zu erklären. Da gibt es bereits in hinreichender Anzahl ebenso eitle wie überflüssige Legitimationsversuche, deren auffälligstes Merkmal noch die Schrumpfung des Toleranzverständnisses ist.

B.: Sie sprechen von "neuen Erfahrungen", die wir in Ostasien machen können. Und es geht Ihnen darum, diese Erfahrungen ggf. in unser eigenes Denken und Handeln zu integrieren. Nun sollten wir in diesem Punkte konkreter werden. Lassen Sie mich ein Beispiel anführen. Mit einem Kollegen, der ein großes Wirtschaftsunternehmen in Japan aufgebaut hat, habe ich über die Frage gesprochen, in welcher Weise seine dortigen Erfahrungen im Bereich der betriebs- und volkswirtschaftlichen Überlegungen hierzulande von Bedeutung

werden könnten. Er war jedoch skeptisch. Was Wirtschaftswissenschaftler hierzulande als Voraussetzungen des japanischen Erfolgs beschreiben, ist jeweils Bestandteil des gesamten sozialen und wirtschaftlichen Systems. Es ist aber problematisch, einzelne, aus dem Gesamtkontext isolierte Teile dieses Systems in unser eigenes übertragen zu wollen. Was innerhalb des sozialen und wirtschaftlichen Systems Japans wirkungsvoll und gut sein mag, etwa bestimmte Verfahrensweisen der innerbetrieblichen Führung, kann sich unter unseren Bedingungen dysfunktional auswirken. Da wir aber nicht ganze Systeme übertragen können, stellt sich doch die Frage nach der Möglichkeit transsoziärer Lernprozesse größeren Ausmaßes.

A.: Ich würde nicht grundsätzlich widersprechen. Andererseits kann kaum bestritten werden, daß Ostasien selbst die Integrierbarkeit von Teilsystemen bereits historisch unter Beweis gestellt hat, dies allerdings im Verlaufe von Prozessen, die in der Regel nicht im eigentlichen Sinne demokratisch veranlaßt waren, und unter geschichtlichen Bedingungen, die Ostasien im Grunde keine andere Wahl gelassen haben, als sich auf diese Lernprozesse einzulassen.

B.: Hier liegt offensichtlich ein entscheidender Punkt. In jenem Augenblick, da ein soziales System innerhalb der globalen Beziehungen außer Konkurrenz zu geraten droht, wird es den Versuch unternehmen, Teilsysteme anderer Sozietäten zu integrieren, dies auch auf die Gefahr hin, daß der Prozeß der Integration zunächst dysfunktionale Auswirkungen hervorbringt und auf das Gesamtsystem zurückwirkt.

A.: Und Lernprozesse dieser Art sind auch in den westlichen 'Industrieländern' möglich, ja bereits im Vollzug. Grundsätzlich aber bleibt festzuhalten, und dies wird eindringlich demjenigen klar, der in Ostasien entdeckt, mit welcher Selbstverständlichkeit dort Impulse aus allen geographischen und geistigen Richtungen aufgenommen und integriert werden, daß die Voraussetzungen nicht günstig sind. In welchem deutschen Klassenzimmer wäre jemals ein japanischer Schriftsteller gelesen worden? Welcher Student der Geschichtswissenschaft hätte auch nur eine vage Vorstellung von einigen Problemen der Geschichte Ostasiens? Wieviele Zig oder Hundert Filme aus nordamerikanischer und europäischer Serienproduktion muten westliche Fernsehanstalten ihrem Publikum zu; bevor auch nur ein einziger Film eines lateinamerikanischen, asiatischen oder afrikanischen Regisseurs aufgeführt wird? Hier zeigt sich eine geistige Resistenz in unserem Verhältnis zur außerwestlichen Welt, einem Verhältnis, das nach wie vor seine missionarische Tradition in einer Grundeinstellung zu erkennen gibt, die eher auf die Weitergabe als auf die Übernahme von Erfahrungen gerichtet ist.

B.: Gesellschaften mit christlichem Erfahrungshintergrund haben es also schwerer, sich auf "neue Erfahrungen" einzulassen?

A.: Vielleicht wäre es besser, von dominant 'monotheistischen' Gesellschaften zu sprechen. Dabei ist die Frage, in welchem Ausmaß diese Gesellschaften säkularisiert sind, von zweitrangiger Bedeutung. Die Strukturen und emotionalen Bedürfnisse der religiösen Erfahrung erhalten sich im Stadium der Immanentisierung des Denkens. Wesentlich erscheint mir, daß in diesen Gesellschaften die Erfahrung des Einen Gottes ein tendenziell 'monistisches' Verhältnis zur Wahrheit hervorbringt und man diese zusätzlich durch weitere - religiöse oder säkulare - Dogmen abzusichern geneigt ist. Dominant polytheistische Gesellschaften entwickeln demgegenüber, denken Sie nur an die "acht Millionen Gottheiten" im shintōistischen Denken, ein 'polyoptisches' Verhältnis zur Wahrheit und damit ein undogmatisches Denken, das es ihnen erlaubt, neue Wahrheiten, auch als widersprüchliche, vergleichsweise problemlos in den gegebenen Erfahrungsraum einzuordnen. Insofern trifft Ihr Bild des geschlossenen Systems, das nur mit größten Schwierigkeiten systemfremde Elemente aufnehmen kann, vor allem für den Wirkungsbereich monotheistischen Denkens zu und wäre als Verallgemeinerung seinerseits wiederum Ausweis eurozentrischen Denkens. Monotheistische Gesellschaften haben ihre spezifischen Schwierigkeiten mit dem 'Wahr'nehmen, weil sie, überspitzt gesagt, ihrem Selbstverständnis nach bereits im Besitze 'der' Wahrheit sind, zu deren Kompletierung sie sich die Welt begrifflich aneignen. Die sich hieraus ergebenden kulturspezifischen Schwierigkeiten verstärken die ohnehin gegenüber dem Fremden bestehende emotionale Distanz.

B.: Ihre letzteren Argumente scheinen mir rückblickend nicht zufällig in der Nähe von Paul Feyerabends Kritik des Rationalismus angesiedelt zu sein.

A.: Mir wäre lieber, Sie hätten diesen Namen nun nicht genannt. Das gibt vielen Mißverständnissen Raum. Wir sollten deshalb hier darüber hinweggehen und ein andermal auf ihn und dann wohl auch auf Thomas S. Kuhn und die mögliche Bedeutung ihrer Wissenschaftsauffassungen für eine Kritik des Eurozentrismus zurückkommen.

B.: Dann lassen Sie mich Ihnen auf andere Weise antworten. Wenn Sie von den religiösen Voraussetzungen unserer Wahrnehmung und Einschätzung des Fremden sprechen, sollten wir den quasi religiösen Charakter des von Ihnen gebrauchten Wortes von der Vermittlung "neuer Erfahrungen" nicht außer acht lassen - ein gänzlich eurozentrisches Schlagwort. Da ist zunächst einmal die Attraktivität des 'Neuen' innerhalb der modernen Traditionen europäischen Denkens, die fraglos jüdisch-christlicher Herkunft ist. Eric Voegelin würde da wohl von "gnostischer Symbolik" sprechen. Selbst an der Schwelle zu einem unter den Modernisten nun weithin als in den Anfängen befindlich vermuteten 'nachmodernen' Zeitalter gilt uns der 'neue Mensch' weiterhin als der 'bessere' Mensch, die 'neue Gesellschaft' als die 'fortgeschrittene', die 'neue Zeit' als Ara der 'Erfüllung'. Wir können, im Gegensatz zu Michel Foucault, in bestimmter Hinsicht geradezu von einem christlich infizierten

'Kult der Diskontinuität' sprechen, im Bereich des Individuums wie im Makrobereich von Gesellschaft und Geschichte, wenn auch dahinter, und da besteht im Falle Ihrer Argumentation noch Unklarheit, im Sinne des Hegelschen Bildes der Dialektik der Gedanke einer Art 'Synthese' steht, in der das Vorangegangene 'aufgehoben' ist. - Zum anderen erwähnen Sie zwar die "missionarische Tradition" unseres Denkens, die "eher auf die Weitergabe als auf die Übernahme von Erfahrung gerichtet" sei, sprechen dann aber wiederum selbst in missionarischer Eigenschaft, indem Sie bereits die "Vermittlung" der neuen Erfahrungen als eigentliche Aufgabe der transsoziären Forschung hervorheben. Wenige werden dem widersprechen wollen, soweit es um die Fernziele unserer Arbeit geht. Aber zunächst einmal ist der erst Schritt zu leisten: das Auffinden und Fassen fremder Erfahrung. Die Frage ihrer Vermittlung stellt sich als eigene, komplexe Aufgabe. Wir müssen in langen Zeiträumen denken. - Aber Sie haben gerade von einer "ohnehin gegenüber dem Fremden bestehenden emotionalen Distanz" gesprochen, und Sie sehen diese Distanz auch im Bereich der wissenschaftlichen Analyse als problematisch an?

A.: Was zum Problem wird ist nicht Distanz. Sie ist eine der unerläßlichen Voraussetzungen ethnographischer Arbeit. Problematisch ist das Fehlen einer dynamischen, dialektischen Spannung von emotionaler Aufnahmebereitschaft und erkenntnisgerichteter Distanz. Manche nennen dies "sympathische Distanz". Sowohl die emotionale Abstoßung als auch die Verinnerlichung des Gegenstandes unseres Interesses stellen alltägliche Fälle unserer Existenzweise dar und haben die nachhaltigsten Folgen für unsere Erkenntnisprozesse. Aber in den veröffentlichten Schriften der transsoziären Forschung schweigt man sich darüber aus. Sie gelten als tabu und müssen es wohl, um der eigenen Ideologie des Anspruchs, in einer 'intermediären' Funktion einen Beitrag zur 'Völkerverständigung' oder gar erst der 'Freundschaft der Völker' zu leisten, nicht ins Gehege zu kommen.

B.: Ein nachträglich öffentlich gewordenes Beispiel wären die Tagebuchaufzeichnungen von Bronislaw Malinowski (1914-18), wo er bekennt: "Für mich ist das Leben der Eingeborenen so ganz ohne Interesse und Bedeutung, etwas, das mir so fern liegt wie das Leben eines Hundes." Dabei wissen wir, daß dies nur eine Seite seines Verhältnisses zum Gegenstand seiner Erfahrung war und er tatsächlich tagtäglich unter der Fiktion der teilnehmenden Beobachtung zu leiden hatte und bedauerte, kein Wilder zu sein (H.-J. Heinrichs 1979). Transsoziäre Forschung, in diesem Sinne ernstgenommen, erscheint als ein Akt der Balance am Rande der Schizophrenie.

A.: Wichtig ist es, die emotionalen Irritationen und Aversionen als Voraussetzung eigenen Wahrnehmens ebenso 'publik' zu machen wie die besonderen Vorlieben in bezug auf das Fremde. Beides muß ausgesprochen werden, muß zum Gegenstand gemeinsamen Sprechens werden, analog dem Prozeß der Psychoanalyse, und darf nicht in Tagebüchern untergehen.

B.: Damit einhergehend sollte allerdings eine deutliche Warnung ausgesprochen werden. Sie mögen sich im Essen von Würmern oder dem schrecklichen japanischen Mito Nattō üben, weil Sie sich die Abneigung aberziehen wollen. Aber Sie werden die einheimischen Geschmäcke nicht vergessen und nicht dasselbe empfinden wie der wurmessende Wilde. Sie mögen wie Jeanne Favret-Saada (1977) selbst zur Magierin werden, aber Sie können nicht hinter Ihr anthropologisches Wissen zurück. Sie können nicht Jude und Buddhist zugleich sein. Ein trauriges Schicksal, zugegeben. Aber wenn die Kritik des Eurozentrismus auf die hasardeurhafte Zerstörung der eigenen Identität hinausläuft, werden Sie mich als seinen Apologeten wiederfinden. Eine Auseinandersetzung mit dem Eurozentrismus kann nur bedeuten, die Voraussetzungen eigenen Erkennens, Urteilens und Handelns einschätzen zu lernen ...

A.: ... um in einer selbstbewußten Fortführung des Wahrnehmens, Urteilens und Handelns ggf. zu Veränderungen eben dieser Voraussetzungen zu gelangen. Mir scheint, wir sollten die Frage des Verhältnisses von Schizophrenie und Identität in der transsozietaeren Erfahrung zu einem späteren Zeitpunkt weiter verfolgen.

*

Mit gewissen Bedenken nenne ich im folgenden einige Titel, die in dem vorangegangenen 'Gespräch' eine mehr oder weniger wichtige Rolle gespielt haben. Ihre Nennung suggeriert leicht ein Verhältnis zum Text, das in Wirklichkeit nicht besteht, während vieles andere ungenannt bleiben muß. Andererseits mag mancher darin eine Hilfe zur Orientierung sehen. - Klaus von Beyme: Die politischen Theorien der Gegenwart, München 1972 (Kap. 2.5: Die vergleichende Methode). - Doi Takeo: The Anatomy of Dependence, Tokyo, New York, San Francisco 1973 (jap. 1971). - Jeanne Favret-Saada: Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich, Frankfurt (M) 1979 (frz. 1977). Lesenswert ist die Rezension von Eckhard Nordhoben: Muß Konrad Lorenz eine Graugans werden? Zauberei, Ethnographie und alternative Rationalität. Von einer neuen Eiszeit der Vernunft, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 9.10.1979. - Paul Feyerabend: Erkenntnis für freie Menschen. Veränderte Ausgabe, Frankfurt (M) 1980. - Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt 1971 (frz. 1966). Dazu respektlos, aber aufschlußreich: George Huppert: Divinatio et Eruditio. Thoughts on Foucault, in: History and Theory 13.1974. - Herbert Franke: Max Webers Soziologie der ostasiatischen Religionen, in: Karl Engisch, Bernhard Pfister, Johannes Winkelmann (Hg.): Max Weber - Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1964, Berlin 1966. - Furukawa Tesshi, Ishida Ichiro (Hg.): Nihon shisoshi kōza, Bekkan 1: Nihonjinron, Yuzankaku 1977. - Tilemann Grimm und Roland Schneider: Gegenwartsbezogene Ostasienforschung, in: OE 24.1977. - William Haas: Östliches und westliches Denken. Eine Kulturmorphologie, Reinbek 1967 (engl. 1956). - Hans-Jürgen Heinrichs: Am Abend vorgestellt: Bronislaw Malinowski - Argonauten des westlichen Pazifik, Rundfunkmanuskript, WDR III, 26.10.1979. - Ders.: Die Wissenschaft von den außereuropäischen Kulturen wird zur Mode. Exotik als Beruf, in: DIE ZEIT, 7.12.1979. - Kajima Morinosuke: Geschichte der japanischen Außenbeziehungen, Bd. 1, Wiesbaden 1976. Rez. Bernd Martin, in: Historische Zeitschrift 229.1979. - Katō Shūichi. Umibe no machi nite, Bungei shunjū shinsha 1964. - Jürgen Kocka, Thomas Nipperdey (Hg.): Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, Band 3: Theorie und Erzählung in der Geschichte, München 1979. - Karl-Heinz Kohl: Exotik als Beruf. Zum Begriff der ethnographischen Erfahrung bei B. Malinowski, E.E.Evans-

Pritchard und C. Lévi-Strauss, Wiesbaden 1979. Rez. Caroline Neubaur, in: DIE ZEIT, 7.10.1979. - Josef Kreiner u.a. (Hg.): Japanforschung in Österreich, Wien 1976. - Dietrich Krusche: Japan - konkrete Fremde. Eine Kritik der Modalitäten europäischer Erfahrung von Fremde, München 1973. - Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt 1973 (engl. 1970). - Sepp Linhart: German-Language Social Studies in Contemporary Japan. The State of the Field, in: Pacific Affairs 52.1979. - Bronislaw Malinowski: Tagebücher s. K.-H. Kohl. - Maruyama Masao: Thought and Behavior in Modern Japanese Politics, London 1963 (jap. 1946-61). - Ders.: Nihon no shisō, Iwanami shoten 1961. Aufschlußreich neuerdings Maruyamas Retrospektive Shisoshi no hōhō wo mosaku shite. Hitotsu no kaizo, in: (Nagoya daigaku) Hōsei ronsō 77.1978. - Nakane Chie: Japanese Society, Tokyo 1970 (jap. 1967). - Okonogi Keigo: Der Ajase-Komplex des Japaners, in: Kagami 1.1979 (jap. 1978). - Richard L. Park: Can India be Reported?, in: JAS 39.1979. - Karl R. Popper: Das Elend des Historizismus, Tübingen 1965 (engl. 1960). - Marcel Reich-Ranicki: Fragen vor chinesischen Mauern. Eine skeptische Reise ins Reich der Mitte, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 9.2.1980. - Ders.: Ein Versuch, sich nicht zu wundern. Über deutsche Literatur im heutigen China, in: ebenda, 19.2.1980. - Theodor Schieder: Geschichte als Wissenschaft, München - Wien 1965 (Kap. Möglichkeiten und Grenzen vergleichender Methoden in der Geschichtswissenschaft). - Roland Schneider s. T. Grimm. - Wolfgang Stegmüller: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd. 2: Zweiter Halbband: Theorienstrukturen und Theoriendynamik, Berlin, Heidelberg, New York 1973. - Uchida Yoshiaki: Rekishi henkaku to gendai. Kommei kara no dasshutsu, Chikuma shobō 1973. - Eric Voegelin: Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung, München 1959 (engl. 1952) - Max Weber: Konfuzianismus und Taoismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1920. - Peter Weber-Schäfer: Ein wenig Hamlet in uns allen. Vom Leiden an der Moderne, in: Der Monat 276.1980. - Bodo Wiethoff: Grundzüge der neueren chinesischen Geschichte, Darmstadt 1977. - Reinhard Wittram: Das Interesse an der Geschichte, Göttingen 1958 (Kap. 4: Vergleich, Analogie, Typus). - Lesenswerte Beiträge, die mir nach Abschluß des Manuskripts bekannt wurden: Sepp Linhart: Individualismus kontra Gruppenbewußtsein - Betonung des Gemeinsamen oder der Andersartigkeit; Sumiya Kazuhiko: Comparable elements of the relationship between ideologies and social change in Japan and Western Europe - a case in Japan (Typoskripte des "Dialogkongresses Westeuropa - Japan", Alpbach, 22.-26. Juni 1980). Einiges Interessante enthält Band 30.2.1980 der vom Institut für Auslandsbeziehungen Stuttgart herausgegebenen Zeitschrift für Kulturaustausch mit dem Thema "Das japanische Deutschlandbild - das deutsche Japanbild".

Den Schwerpunkt dieses Jahrbuches bildet das Thema "Ostasienforschung - Beiträge zur Geschichte, Ideologie und Methodik". Es schließt sich an den vorangegangenen Band an, dessen Hauptgegenstand "Wissenschaft in Ostasien" war. Nun mag mancher die Auffassung vertreten, es sei eine typische Schwäche geistes- und sozialwissenschaftlicher Forschung, mehr über ihre Arbeit sprechen zu wollen als wirklich zu arbeiten. Von der Ostasienforschung läßt sich dies gewiß nicht behaupten. Sie hat ein Nachholbedürfnis in dieser Hinsicht und zeigt nach wie vor eine Neigung zum Rückzug in die mikrologische Isolation. In diesem Sinne unternehmen einige Beiträge dieses Jahrbuchs den Versuch, Interesse auf uns gemeinsame Probleme zu lenken. Dabei steht in diesem Falle die geschichtliche Dimension im Vordergrund. Eine Auseinandersetzung mit grundsätzlichen Fragen der 'Vermittlung' innerhalb der Ostasienforschung wird zu einem späteren Zeitpunkt erfolgen.

Die Redaktion ist vielen Kollegen zu Dank verpflichtet. Vor allem gebührt ihr Dank Norbert R. Adami, Eberhard Friese, Volker Klöpsch, Bruno Lewin, Helmut Martin, Ekkehard May, Werner Sasse, Arcadio Schwade, Susanne Weigelin-Schwiedrzik und Bodo Wiethoff für Rat bei der Sichtung einzelner Manuskripte, Herrn Yoshie Akio für das Schreiben der ostasiatischen Schriftzeichen und Frau Marie Louise Frank für die Erstellung des Druck-Manuskripts.

Den Schwerpunkt von BJOAF 4 (1981) wird das Thema "'Bürgertum' in Ostasien" bilden.

Juli 1980

Klaus Kracht