

Das Andere erfassen - Gedanken zur vergleichenden Kulturforschung*

Anja Osiander

In this paper, three main theoretical issues in comparative cultural studies are being discussed: 1) How can we distinguish and define a certain „culture“ geographically, socially, and historically, without falling back upon essentialist conceptions? - 2) How do cultural developments and developments of society in general influence each other? - And 3): How can we deal with the scepticist argument that any analysis of culture is necessarily biased by the cultural background of the researchers? The empirical evidence in discussing these issues is drawn from the field of Japanese studies. In lieu of a conclusion, three programmatic remarks on the currently fashionable slogan of "intercultural dialogue" are presented.

In seinen *Bemerkungen auf einer Reise um die Welt in den Jahren 1803 bis 1807* schildert der deutsche Arzt Georg Heinrich von Langsdorff, der als Mitglied der Petersburger Akademie der Wissenschaften eine russische Expedition unter anderem nach Japan begleitete, eine Begegnung zwischen dem russischen Gesandten Resanoff und japanischen Dolmetschern am 3. April 1805 im Hafen von Nagasaki. Dabei wurde darüber verhandelt, wie eine Audienz des Gesandten beim "Gouverneur" von Nagasaki zu gestalten sei (Reisen in Nippon 1990:345 f.):

In Absicht des Kompliments verlangten die Japaner, daß der Ambassadeur nach japanischer Art vor dem Botschafter des japanischen Kaisers und den Gouverneuren knien und dann ebenso wie diese eine Kopfbewegung machen sollte. Dies verweigerte von Resanoff und erklärte, daß er diese Herren nach europäischer Sitte ebenso begrüßen wollte, wie er es seinem Monarchen, dem Kaiser von Rußland, zu tun verbunden sei. Mit vieler Mühe und nach mancherlei Wortwechsel wurde ihm dieser Punkt endlich zugestanden.

Ferner wünschten die Dolmetscher zu wissen, auf welche Art und in welcher Stellung der Ambassadeur während der Audienz bleiben würde. Da man in Japan nach orientalischer Sitte den Gebrauch der Stühle nicht kennt, sondern sich auf die Teppiche und Matten setzt oder vielmehr kniet, so sollte sich der Ambassadeur bequemen, diejenige Höflichkeit zu beobachten, zu der die

* Die folgenden Überlegungen sind im Zusammenhang mit einer Studie entstanden, die von Ole Döring und mir für das Bundesforschungsministerium erstellt wurde. Sie ist 1999 unter dem Titel *Zur Modernisierung der Ostasienforschung in Deutschland - Konzepte, Strukturen, Empfehlungen* als Monographie in der Reihe der Mitteilungen des Instituts für Asienkunde erschienen. Viele der hier vorgetragenen Gedanken wären ohne eine Reihe von ausführlichen Diskussionen mit dem Mitautor Ole Döring nicht entstanden; dafür sei ihm an dieser Stelle ausdrücklich gedankt. Im übrigen liegt die Verantwortung für alle Fehler in der Darstellung allein bei mir.

ersten Prinzen des Reiches verbunden sind, nämlich, ebenso wie der jedosche Abgesandte [der Abgesandte des Shogun, A.O:] und die Gouverneure, auf die weichen, gepolsterten Strohmatten zu knien.

Dies schlug von Resanoff ab. Anfänglich wollte er auf europäische Weise, ebenso wie vor seinem Kaiser, stehen. Auf wiederholtes Zureden aber und die Versicherung, daß diese die allerunanständigste Weise sei, in welcher er sich zeigen könnte, entschloß er sich, sich mit seitwärts ausgestreckten Füßen hinzulegen.

Die Verhandlungen bringen noch einige weitere Meinungsverschiedenheiten über das angemessene Protokoll der Begegnung zum Vorschein. Angesichts solcher Verständigungsschwierigkeiten wenig überraschend, bleibt die Audienz letztlich erfolglos. Das Schiff mit Lengsdorff und dem russischen Gesandten an Bord kehrt nach rund sechs Monaten Wartens im Hafen von Nagasaki nach "Kamtschatka" zurück, ohne daß Resanoff sein Ziel erreicht hätte, beim japanischen Kaiser vorzusprechen.

Das Problem, mit dem im Jahre 1805 der russische Gesandte und die japanischen Dolmetscher rangen, beschäftigt rund zweihundert Jahre später noch immer die vergleichende Gesellschaftsforschung und die vergleichende Kulturforschung. Es gibt offensichtlich Unterschiede darin, wie Menschen bestimmte Zeichen wahrnehmen und einordnen, und zwar nicht nur von Individuum zu Individuum, sondern auch zwischen ganzen Gemeinschaften. Wie aber können diese Unterschiede erfaßt werden? Worin liegen sie begründet? Und wie wirken sie sich aus? Darüber herrscht heute genau so viel, wenn nicht sogar mehr Streit und Ratlosigkeit wie zu Zeiten der mißglückten russischen Gesandtschaft nach Japan. Im folgenden soll nicht versucht werden, einen neuen Königsweg des "interkulturellen Verstehens" zu entwerfen. Es soll vielmehr darum gehen, einige Bedingungen für ein solches Verstehen systematisch zu erörtern.

Vorweg erscheinen einige Begriffsklärungen angebracht. "Kultur" läßt sich fassen als "Inbegriff aller menschlichen Arbeit und Lebensformen" (Frühwald et al. 1996:10). Der Dunstkreis "kultureller" Phänomene umfaßt damit die verschiedensten Erscheinungen, von gigantischen Bauten bis hin zu Variationen des rituellen Kopfnickens - sichtbare und unsichtbare, greifbare und imaginäre, dauerhafte und flüchtige. Fast läßt sich "Kultur" am besten durch ihr Gegenteil beschreiben: Ausgeklammert bleiben alle natürlich entstandene Phänomene. Mit anderen Worten: "Kultur" bildet einen "verflixt" vielfältigen und umfassenden Gegenstand.

Das wissenschaftliche Handwerkszeug, mit dem sich "Kultur" erfassen läßt, stellt die Hermeneutik. Sie wird hier ganz allgemein verstanden als die Wissenschaft vom Auslegen oder auch (Sinn-) Deuten. Wissenschaftliche Geltung kann ein bestimmter Deutungsversuch dann beanspruchen, wenn die fraglichen Zusammenhänge systematisch nach bestimmten Regeln beschrieben werden - Regeln, die von anderen nachvollzogen und kritisch überprüft werden können.

Sinnzusammenhänge deutend zu erfassen, gilt gemeinhin als die Domäne der Geisteswissenschaften (im engeren Sinne) und der Kulturwissenschaften. Aber auch die Sozialwissenschaften, also Politikwissenschaft, Wirtschaftswissenschaft und Soziologie, kommen nicht darum herum, sich mit Fragen der Hermeneutik

auseinanderzusetzen. Das klingt vielleicht überraschend. Schließlich beschränkt sich sozialwissenschaftliche Forschung häufig bewußt auf Modelle, die menschliches Handeln allein unter zweck rationalen Gesichtspunkten erfassen. Der Sinnzusammenhang erscheint darin immer gleich: Es geht darum, auf welchen Wegen bestimmte Ziele am besten erreicht werden können. Unterschiede im Verhalten der Akteure hängen dann vor allem mit unterschiedlichen Bedingungen zusammen. Allerdings reicht die Erklärungskraft solcher Betrachtungen nur so weit, wie die Ziele selbst als eine gleichsam "natürlich" gegebene Situation angesehen werden - eine Situation, an die die untersuchten Akteure sich anzupassen versuchen. Sobald die Ziele selbst in die Betrachtung einbezogen werden, sobald also die Frage zugelassen wird: "Warum verfolgen die Akteure überhaupt dieses Ziel und nicht ein anderes?", werden Fragen der Sinnbedeutung auch für sozialwissenschaftliche Untersuchungen relevant.

1 Das Eigentliche

Im Jahre 1933 verfaßte der japanische Schriftsteller Tanizaki Jun'ichiro einen Essay mit dem Titel "In'ei raisan" (Lob des Schattens), in dem er die Ästhetik halbdunkler Räume als einen typischen, aber leider im Niedergang befindlichen Ausdruck orientalischer und insbesondere japanischer Kultur beschreibt und preist. Der Essay endet mit den Worten (Tanizaki 1987:73f):

Kürzlich hat der Kolumnist der Osaka-Asahi-Zeitung, der mit dem Pseudonym Tenseijingoshi (Stimme des Himmels - Menschenworte; Anm.d.Übers.) zeichnet, die Präfekturbeamten verhöhnt, wie sie rücksichtslos den Wald roden und die bewaldeten Hügel auslichten, um eine Fahrstraße in den Park von Mino'o anzulegen. Als ich das las, fühlte ich mich in meiner Auffassung um einiges bestärkt. Wirklich, sogar den Bergwald seiner tiefen Baumschatten zu berauben, ist ein ruchloses Vorgehen. Wenn das so weitergeht, werden wohl sämtliche berühmten Orte in der Umgebung von Nara, Kyoto und Osaka zwar der breiten Masse zugänglich gemacht, dafür aber auch allmählich in der gleichen Weise kahlgeschlagen. Doch genug, auch das ist wieder so eine Litanei! Ich selbst bin der letzte, der sich der vielfältigen Segnungen unserer Zeit nicht bewußt wäre. Und überdies, wozu noch viele Worte machen? Japan hat längst einen Kurs entlang den Leitlinien der westlichen Kultur eingeschlagen, so daß gar nichts anderes übrigbleibt, als die alten Leute und solche, die nicht mehr mitkommen, zurückzulassen und unentwegt weiterzuschreiten. Allein, da unsere Hautfarbe sich jedenfalls nicht verändert, müssen wir uns damit abfinden, die uns daraus erwachsenenden, uns allein betreffenden spezifischen Nachteile auf unabsehbare Zeit auf uns zu nehmen. Aber natürlich habe ich dies alles mit dem Hintergedanken niedergeschrieben, ob denn nicht etwa ein Weg offen bliebe, solche Nachteile auf irgendeinem Gebiet, zum Beispiel der Literatur oder Kunst, zu kompensieren. Ich jedenfalls möchte versuchen, unsere schon halbverlorene Welt des Schattens wenigstens im Bereich des literarischen Werks wieder auflieben zu lassen. Ich möchte am Gebäude, das sich Literatur nennt, das Vordach tief herabziehen, die Wände beschatten, was zu deutlich sichtbar wird, ins Dunkel zurückstoßen und überflüssige Innenverzierungen wegreißen. Ich sage nicht, daß ich mir das für alle Häuser wünsche; aber wenigstens eins von dieser Art darf

doch wohl bestehen bleiben. Und um zu sehen, was dabei herauskommt, lösche ich probeweise einmal das elektrische Licht.

Im Ton gibt sich Tanizaki plaudernd und selbstironisch, in der Haltung elegant - verschmitzt, aber die Botschaft könnte kaum dramatischer ausfallen. Tanizaki sieht das Eigentliche an der japanischen Lebensart unausweichlich auf dem Rückzug, eingeebnet durch den barbarischen Vorstoß der Segnungen moderner Zivilisation. Und diese Zivilisation ist unlösbar verknüpft mit einer westlichen Kultur, die nicht-westlichen Völkern wesensfremd bleiben muß und ihnen deshalb "spezifische Nachteile" einbringt, nämlich den Verlust der eigenen Art des Denkens und Fühlens.

Gut fünfzig Jahre später entwerfen die beiden Soziologen Ross Mouer und Yoshio Sugimoto eine andere Skizze von der Eigenart japanischer Kultur. Sie stellen fest, daß es in Japan spezifische Formen der Selbstdarstellung gebe, und erläutern ihre These durch ein Porträt der Fahrgäste in einer japanischen U-Bahn (Mouer/Sugimoto 1990:193f):

There are many ways to ride the train. Although the options are crowded out during the rush hours, a ride on any train toward the end of the day on a warm summer evening will reveal two facets of that [i.e. typically Japanese, A.O.] identity: one is the full expression of one's self and the other is obliviousness to others. Someone opens the window; someone else gets on at the next station and closes it. A slightly overweight young woman wears a red T-shirt embossed with green lettering reading 'slippery when wet'. The music from her radio is contained by headphones, but her body wiggles limply and she smiles blandly.

Next to her is a middle-aged businessman; dressed in a high-quality suit, he wipes sweat from his forehead, studies the daily financial newspaper and then takes out a textbook on Japanese chess. Across the aisle another middle-aged salary man chews gum noisily; picking his nose and flicking his diggings onto the floor, he reads a pornographic magazine. The cover-girl is tied in an contorted posture, but the contents seem to arouse the man's sexual fantasies. Another man stands, despite the fact that there are empty seats; actually he half-sways from the hand-belts overhead. In an low but contented voice he sings the refrain to a *karaoke* (melody) he had only half-finished at the last bar. At the far end, four students are dressed for mountain climbing. They talk and joke loudly, joking about events in class earlier in the week.

Part way down the aisle on the other side rides a young boy and his girl friend. Wearing his all-black leather pants and an embroidered shirt with a safari cut, his key holder hanging conspicuously at his side, he is too young to be called a *chinpira* (a young punk) and is probably a *banchō* (head of a gang) at a junior high school. He may feel out of place, but he doesn't flinch and pretends not to notice that his leather pants don't breathe and are the major reason his shirt is soaking with perspiration. If he were older and more confident, he might ignore the no-smoking sign. His arm is propped up on the aluminium reinforcement pipe and he curls his hair with the end of his index finger. His girl friend, in black slacks but a colorful shirt, rocks her ankles back and forth, her high cork sandals serving as a fulcrum. She sits quietly; her fingers dance up and down his smooth arm. They never talked once during the twenty minutes they rode the train.

Mouer und Sugimoto zufolge ist also Tanizakis Prophezeiung nicht eingetreten. Auch inmitten eines von den "Segnungen der Zivilisation" voll erfaßten Alltags im Japan der achtziger Jahre verhalten sich japanische Durchschnittsmenschen auf eine ihnen eigene, typisch japanische Weise: Sie äußern sich ungehemmt in ihrer Körpersprache und ignorieren zugleich ihre Nächsten. Aber interessanter als der Gegensatz in der Einschätzung der Lage sind die Gemeinsamkeiten in den Darstellungen von Tanizaki und Mouer/Sugimoto. In beiden Fällen geht es um die Suche nach dem "Eigentlichen" der japanischen Kultur. In beiden Fällen wird von Einzelbeobachtungen ausgegangen - hier die Ästhetik von Licht und Schatten, dort ein Ausschnitt aus dem Alltagsleben verschiedener Menschen. Und sowohl Tanizaki als auch Mouer/Sugimoto legen diese konkreten Beispiele als Symptome aus. Dahinter erkennen sie einen allgemeineren Sinnzusammenhang, nämlich das, was ihrer Meinung nach "die japanische Kultur" von anderen unterscheidet.

Auf den ersten Blick mögen beide Darstellungen einleuchtend wirken - schließlich beruhen sie auf Beobachtungen, die auch vielen Leserinnen und Lesern so oder ähnlich bekannt vorkommen mögen. Gleichzeitig fallen die Deutungen aber so unterschiedlich aus, daß sie sich kaum in eine sinnvolle Beziehung zueinander setzen lassen. Versucht man, die Irritation aufzulösen, dann tauchen eine Reihe von Fragen auf: Warum ziehen Tanizaki, Sugimoto und Mouer ausgerechnet die von ihnen ausgewählten Beobachtungen heran, warum nicht andere? Und wenn sie symptomatisch sind, dann symptomatisch wofür? Was genau "bezeichnen" sie denn? Ist es wirklich "die japanische Kultur"? Oder sind es vielleicht eher bestimmte Epochen, bestimmte Gruppen, bestimmte Teilbereiche gesellschaftlichen Lebens, bestimmte Regionen - eingeschränkter oder umfassender als die Entität "Japan"?

Im Grunde weichen sowohl Tanizaki als auch Sugimoto/Mouer solchen Schwierigkeiten aus, indem sie bestimmte Eigenschaften ihres Gegenstandes von vorne herein stillschweigend voraussetzen. Es steht für alle drei außer Frage, daß die Sinnzusammenhänge, denen sie auf der Spur sind, sich zu einer national abgegrenzten Kultur zusammenfügen. Und es steht für sie außer Frage, daß diese nationale Kultur sich in den verschiedensten Einzelbeobachtungen manifestiert, so daß es für die Analyse weiter keine Rolle spielt, welche davon zur Untersuchung ausgewählt werden. Die Analyse folgt dann dem einfachen Muster *pars pro toto (nationalis)*. Tanizaki und Sugimoto/Mouer bedienen sich einer essentialistischen Hermeneutik.

Essentialistische Argumentationsweisen haben in der vergleichenden Kulturforschung eine lange Tradition. Ein entsprechendes Forschungsprogramm entwickelte beispielsweise Johann Gottfried Herder in seinen *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791). Er argumentierte dabei noch aus einem relativ unvoreingenommenen Erkenntnisinteresse heraus. In der Folgezeit überlagerten sich allerdings wissenschaftliche mit ideologischen Erörterungen. Essentialistische Auffassungen von "Kultur" entwickelten sich in einem engen Zusammenhang mit der politischen Geschichte der letzten hundertfünfzig Jahre sowohl in Europa und den USA als auch in Japan und anderen Teilen Asiens: Sie dienten als Grundlage für Nationalismus und vor allem für Imperialismus.

Seit der Romantik (19. Jahrhundert) wurde "Asien" in europäischen Diskursen als das "andere Wesen" dargestellt, von dem die "eigene" Kultur abgegrenzt und da-

durch überhaupt erst bezeichnet werden konnte (Said 1978:114). Auch japanische Intellektuelle haben in den letzten einhundert Jahren immer wieder durch Abgrenzungen nach dem Muster "West-Ost", "Morgenland-Abendland" ihre eigene kollektive Identität als "Japaner" zu bestimmen versucht (Mishima 1996). Oswald Spengler benutzte essentialistische Argumentationsweisen für das weltgeschichtliche Bedrohungsszenario, das er in *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922) entwickelte. Auf Spengler bezieht sich in jüngster Zeit ausdrücklich Samuel Huntington mit seiner These vom "Zusammenprall der Kulturen" (s. Huntington 1996). Gleichzeitig argumentieren politische Wortführer in verschiedenen Regionen Asiens essentialistisch, indem sie beispielsweise den wirtschaftlichen Aufschwung der Jahre bis 1997 als Beleg für die kulturelle Überlegenheit einer "asiatischen Gesellschaftsordnung" über die "Dekadenz des Westens" werten (s. dazu Robison 1996, Rodan 1996). Mit dem Hinweis auf kulturelle Eigenheiten "Asiens" wird auch eine bestimmte illiberale politische Ordnung beispielsweise in Singapur, Malaysia oder der VR China gerechtfertigt (s. dazu Bell et al. 1995, Freeman 1996, Lackner 1998).

Aber nicht nur ideologische Verquickungen belasten den Versuch, Kulturen als "Essenzen", als das Wesen eines Volkes, zu beschreiben. Wissenschaftlich schwerer wiegt der Einwand, daß es essentialistischen Interpretationen an Kriterien fehlt, mit denen sie überprüft werden könnten. Essentialistische Hermeneutik besteht im Grunde nur aus zwei Thesen: erstens, daß Kulturen als das Wesen eines Volkes zu begreifen seien, und zweitens, daß dieses Wesen sich in den Schöpfungen und Handlungen der Menschen manifestiere. Aber keine dieser beiden Behauptungen läßt sich beweisen. Sie haben den Wert von mystischen Aussagen - man mag daran glauben; nachweisen (auf eine systematische, allgemein nachvollziehbare, kurz wissenschaftliche Weise) lassen sie sich aber nicht. Insofern ist es auch nicht weiter verwunderlich, daß Mouer/Sugimoto und Tanizaki in ihrer jeweiligen "Wesensschau" der japanischen Kultur zu ganz unterschiedlichen Schlüssen kommen. Beide Darstellungen stützen sich auf mystische Annahmen; und in diesem Duktus spinnen sie jeweils ihre Geschichte von "der japanischen Kultur".

Wie aber kann eine wissenschaftliche Kulturforschung aussehen? Wie lassen sich "Kulturen" abgrenzen und beschreiben, ohne auf essentialistische Vereinfachungen zurückzugreifen? Einige Überlegungen dazu lassen sich formulieren, indem die Definition noch einmal genauer betrachtet wird: Kultur umfaßt alle Schöpfungen menschlicher Handlungen, im Gegensatz zu natürlich entstandenen Phänomenen.

Kultur ist also nicht einfach da. Sie wird von Menschen gemacht. Menschen denken sich etwas aus und schaffen entsprechende soziale Situationen und Werke; sie greifen dabei auf Sinnzusammenhänge zurück, die von anderen Menschen gedacht wurden und ihnen auf die eine oder andere Weise übermittelt worden sind. So gesehen stellt sich Kultur als ein Fluidum von Sinnzusammenhängen dar. Ein Fluidum - etwas, das ständig im Fluß ist - läßt sich durch starre Zuordnungen, wie etwa Tanizaki, Sugimoto und Mouer sie suchen, nicht angemessen beschreiben. Kultur ist ein ständiger Prozeß - ein vielfältiger Prozeß zumal, in dem nicht einfach nur immer gleiche Sinnzusammenhänge wiederholt werden, sondern ein Prozeß, der durch die

Beteiligten auch immer wieder abgewandelt und mit neuen Schöpfungen verändert wird.

Gänzlich ungeordnet verläuft dieser Prozeß namens Kultur aber offensichtlich nicht. Denn er ereignet sich innerhalb von bestimmten sozialen Strukturen, die die Beziehungen zwischen den Beteiligten regeln und damit auch festlegen, wie sie miteinander kommunizieren, wie also Sinnzusammenhänge gesellschaftlich vermittelt werden. Das können Strukturen sein, die durch die Vorstellung von einem nationalen Gemeinwesen geprägt werden, zum Beispiel bestimmte Kulte, das Bildungswesen oder auch die Foren einer nationalen Kulturindustrie. In diesen Fällen ist die Rede von nationaler Kultur bzw. Kultur eines Volkes angemessen. Kultur als Prozeß ist aber nicht auf die Ebene von Völkern und Nationen beschränkt. Sinnzusammenhänge werden auch im Rahmen anderer sozialer Strukturen vermittelt, zum Beispiel in Bünden, Kulten und Religionen, Fachgemeinschaften oder anderen sozialen Gruppen.

Hier ist der Punkt erreicht, an dem es sinnvoll wird, von "Kulturen" im Plural zu sprechen: Ein bestimmtes Gefüge von Sinnzusammenhängen gewinnt an Dauerhaftigkeit dadurch, daß die Mitglieder eines bestimmten Gemeinwesens in ihrem Zusammenleben immer wieder darauf Bezug nehmen - im Sinne von *shared meanings*. Wenn von "Kulturen" oder auch von "interkulturell" die Rede ist, dann werden also bestimmten sozialen Gruppen bestimmte Gefüge von Sinnzusammenhängen zugeordnet. Aber wie diese Zuordnung geschieht, ist eben - aller essentialistischen Deutungsversuchen zum Trotz - nicht selbstverständlich. Im Gegenteil, genau darin liegt eine wesentliche Aufgabe für die vergleichende Kulturforschung. Um eine bestimmte Kultur von anderen abgrenzen, muß die Forschung sehr sorgfältig rekonstruieren, wie bestimmte Sinnzusammenhänge gesellschaftlich vermittelt werden. Solche Vermittlungen stellen soziale Prozesse dar, und sie lassen sich am genauesten erfassen, indem auf die Expertise der Geschichtsforschung und der Soziologie zurückgegriffen wird. Vergleichende Kulturforschung ist damit notwendigerweise eine interdisziplinäre Forschung.

2 Wirkungszusammenhänge

In dem Maße, in dem Kultur durch Strukturen gesellschaftlicher Vermittlung entsteht, sind kulturelle Entwicklungen unmittelbar verknüpft mit sozialen Prozessen. Wie Menschen zusammenleben, in welchen sozialen, politischen, wirtschaftlichen Verhältnissen, beeinflußt das, was an "Schöpfungen menschlichen Handelns" entsteht - und umgekehrt: Die Sinnzusammenhänge, die in diesen Schöpfungen erkennbar werden, legen nahe, wie die Menschen sich in der herrschenden gesellschaftlichen Ordnung verhalten. Besonders dieser letzte Aspekt gehört zu den faszinierendsten Themen in der vergleichenden Kulturforschung. Wie genau wirken "kulturelle Einflüsse" sich auf das Zusammenleben der Menschen aus?

Wenn Kultur essentialistisch aufgefaßt wird, fällt eine Antwort auf solche Fragen nicht schwer. Dann führt nämlich eine eindeutige Kausalkette von der Kultur als dem "Wesen" eines Volkes zu den "Epiphänomenen" - zu den nachgeordneten Erscheinungen, in denen sich dieses Wesen äußert. Die Entwicklung der sozialen,

wirtschaftlichen und politischen Ordnung folgt dann zwangsläufig dem, was durch das "Wesen", durch die Kultur vorgezeichnet ist.

In der Japanforschung sind solche essentialistischen Interpretationen von gesellschaftlichen Entwicklungen eingehend diskutiert worden. Der Fundus an empirischen Ergebnissen dazu ist inzwischen so stark angewachsen wie vielleicht zu keiner anderen Region in Asien; und daraus lassen sich einige Lehren für die allgemeine Debatte um Kultur und ihre Wirkungen ziehen. Zwei Beispiele mögen das illustrieren.

Das erste Beispiel behandelt essentialistische Interpretationen von Eigenarten der Unternehmensführung in Japan. Im Jahre 1956 veröffentlichte James Abegglen dazu eine Untersuchung mit dem Titel *The Japanese Factory: Some Aspects of Its Social Organization* (Abegglen 1973). Darin trägt er eine Reihe von Charakteristika zusammen, die noch heute als typisch für japanische Unternehmen gelten, unter anderem die unternehmensinterne Ausbildung der Angestellten zu vielseitig verwendbaren Generalisten und die Anstellung auf Lebenszeit. Abegglen lieferte auch eine wegweisende Begründung für diese - gemessen an Beschäftigungsverhältnissen in US-amerikanischen Unternehmen - besonderen Formen der Unternehmensorganisation in Japan. Dabei geht er von der Annahme aus, es gebe zwei unterschiedliche historische Typen der Industrialisierung und gesellschaftlichen Modernisierung. Die Industrialisierung in "westlichen" Gesellschaften bildet dabei den originären Typ. Hier habe sich eine unpersönliche und rationalisierte Weltanschauung entwickelt, und dieser geistesgeschichtliche Wandel bilde die Voraussetzung für die Erfindung völlig neuartiger, nämlich industrieller Wirtschaftsformen (Abegglen 1973:158, 161). In Japan dagegen sei ein anderer Typ zu beobachten. Hier sei die Industrialisierung nicht erfunden, sondern aus "dem Westen" übernommen worden. Dabei hätten sich jedoch, anders als "im Westen", die grundlegenden Muster sozialer Beziehungen nicht gewandelt; vielmehr seien die industriellen Wirtschaftsformen auf die vorhandenen Beziehungsmuster aufgesetzt (*superimposed*) worden (162 f.):

Rather than penetrating to the roots of the social system, the changes have been built up from the kind of social relations preexisting in Japan.

Auf diese Weise erklärt Abegglen die Besonderheiten japanischer Personalführung als unmittelbare Überreste vormoderner Beziehungsmuster (161 f.):

At repeated points in the study of the factory, parallels to an essentially feudal system of organization may be seen - not, to be sure, a replication of the feudal loyalties, commitments, rewards, and methods of leadership but a rephrasing of them in the setting of modern industry.

Die "feudalen Wurzeln" der Unternehmensorganisation in Japan werden von Abegglen noch etwas genauer beschrieben, nämlich als "familienartig" (*familylike*) (141). Er verweist dabei auf entsprechende sozialanthropologische Untersuchungen von Stoetzel und Ruth Benedict und hebt besonders die Tradition der Adoption von Söhnen und die Folgen des Erstgeborenenrechts in japanischen Clan-Strukturen vor der Modernisierung hervor (162-166).

Im Text von 1956 weist Abegglen selbst auf mögliche Grenzen dieses Erklärungsansatzes hin. Er betont die Unzulänglichkeit jeglicher Analogien (142), also auch der Analogie zwischen industriellen Arbeitsbeziehungen und familiären Bindungen.

Zudem seien auch diese "traditionellen" Formen der Personalführung dem allgemeinen sozialen Wandel unterworfen. Möglicherweise ließen sie sich in Zukunft mit dem Erfahrungshorizont des verstädterten und universitär ausgebildeten Führungsnachwuchses und mit wandelnden wirtschaftlichen und politischen Bedingungen nur noch schwer vereinbaren (141-143). In seinem Vorwort zur Neuauflage siebzehn Jahre später allerdings spricht Abegglen schon von der "familienartigen" japanischen Unternehmung als unbestreitbarer Tatsache (vgl. 22 f., 25, 27 f.). Und auch andere Autoren haben in den 70er und 80er Jahren Abegglen's Vorstellung ohne weitere Prüfung übernommen (s. dazu Aoki T. 1996: 80-85; Distelrath 1996: 203 f.; vgl. a. Aoki M. 1992: 142-147; Iwata 1992).

Gestützt wurde Abegglen's Interpretation durch Ergebnisse der japanischen Soziologin Nakane Chie. Ihr Hauptwerk *Tate shakai no ningen kankei - Tanitsu shakai no riron* (Zwischenmenschliche Beziehungen in einer vertikalen Gesellschaft - Theorie einer unilateralen Gesellschaft) wurde 1970 unter dem Titel *Japanese Society* ins Englische übersetzt. Ähnlich wie Abegglen betont Nakane die Kontinuität vormoderner Beziehungsmuster. Sie führt diese Kontinuität darauf zurück, daß gesellschaftlicher Wandel unterschiedliche Geschwindigkeiten aufweise. Formale Muster wandeln sich ihrer Meinung nach schneller als Wertvorstellungen. Infolgedessen seien oberflächlich moderne Gesellschaften oft noch maßgeblich durch vormoderne geistesgeschichtliche Entwicklungen geprägt (Nakane 1970:8):

Certainly industrialization produces a new type of organization, the formal structure of which may be closely akin to that found in modern western societies. However, this does not necessarily accord with changes in the informal structure, in which, as in the case of Japan, the traditional structure persists in large measure.

Auf dieses Beharrungsvermögen (*persistence*) von Wertvorstellungen führt Nakane es zurück, daß Industriegesellschaften außerhalb der "westlichen" Hemisphäre sich anders als ihre "westlichen" Vorbilder entwickelten (ix):

In Japan, India, China and elsewhere, rich and well-integrated economic and social development occurred during the pre-modern period, comparable to the 'post-feudal' era in European history and helped create a unique institutionalization of social ideals. Values that crystallized into definite form during the course of pre-modern history are deeply rooted and aid or hinder, as the case may be, the process of modernization.

Ausgehend von diesen Annahmen stellt Nakane einen Zusammenhang zwischen der traditionellen Struktur japanischer Bauernhaushalte und den Arbeitsbeziehungen in modernen japanischen Industrieunternehmen her. Die empirischen und theoretischen Grundlagen dazu stammen aus ihrer früheren Feldforschung über Familienverhältnisse und Wirtschaftsformen in ländlichen Gegenden Japans (viii). Laut Nakane bilden die japanischen Familienhaushalte, auf japanisch *ie* genannt, eine Lebens- und Arbeitsgemeinschaft (*corporate residential group*). Diese Gemeinschaft spielt die zentrale Rolle im Leben ihrer Mitglieder, wichtiger als alle anderen Beziehungen, sogar wichtiger als Verwandtschaftsbeziehungen (4f). Laut Nakane bildet dieses *ie*-Prinzip auch den Prototyp für die Arbeitsbeziehungen in modernen japanischen Industrieunternehmen. Sein Vorhandensein lasse sich bis in die Frühzeit

der japanischen Industrialisierung zurückverfolgen und sei durch verschiedene historische Einflüsse eher gestärkt als geschwächt worden (14-19).

Abegglen und Nakane argumentieren nach einem ähnlichen Muster. Das, was wie im "Westen" ist, gilt als "modern". Das, was nicht wie im "Westen" ist, bezeichnen sie dagegen als "vormodern", denn es ähnelt bestimmten Formen sozialer Ordnung, die in Japan geherrscht hätten, bevor die "Verwestlichung" einsetzte. Hier erkennen sowohl Abegglen als auch Nakane also eine Art kultureller Substanz, die allen gesellschaftlichen Umwälzungen zum Trotz erhalten geblieben sei und sich in bestimmten Formen der gesellschaftlichen Ordnung nach wie vor äußere. An diesem Punkt wird ihre Argumentation essentialistisch. Denn weder Abegglen noch Nakane halten es für nötig, historisch genau nachzuvollziehen, ob sich die Kontinuität sozialer Formen, die beide unterstellen, tatsächlich belegen lässt. Statt dessen greifen beide auf entsprechende Metaphern zurück. Abegglen spricht von "aufgesetzten Strukturen" (*superimposed structures*), die nicht zu den "Wurzeln des sozialen Systems vorgedrungen seien" (*that did not penetrate to the roots of the social system*). Auch Nakane verweist auf "tief verwurzelte Wertvorstellungen" (*values that are deeply rooted*) und deren "Beharrungsvermögen" (*persistence*).

Tatsächlich sprechen allerdings eine Reihe von historischen Indizien dagegen, daß sich familienartige Arbeitsbeziehungen in Japan aus vormodernen Zeiten erhalten hätten. Solche Arbeitsbeziehungen hatten in Japan, so scheint es, schon im Laufe des 17. Jahrhunderts, also zweihundert Jahre vor der Konfrontation mit den "westlichen" Handelsmächten, an Bedeutung verloren. Statt dessen entstanden im Zuge einer Landvermessungskampagne neue, stärker zentralisierte Abgabensysteme in der Landwirtschaft, die Feudalsystemen im europäischen Mittelalter auffallend ähnlich erscheinen. Bereits im frühen 18. Jahrhundert scheint für landwirtschaftliche Produkte ein nationaler Binnenmarkt einschließlich großer Handelshäuser und Bankiers existiert zu haben. Die Kommerzialisierung erstreckte sich im 18. Jahrhundert auch auf eine wachsende Menge von Manufakturgütern, die überwiegend im Verlagssystem hergestellt wurden (Distelrath 1996: 84f). Insgesamt, so folgert Distelrath, waren "bereits im vorindustriellen Japan die ökonomischen Verhältnisse weitestgehend nicht durch kollektivistisch-patriarchalische Abhängigkeitsbeziehungen, sondern durch Konkurrenzmechanismen geprägt" (1996:87).

Anderen Ergebnissen der historischen Wirtschaftsforschung zufolge bilden die Besonderheiten in den Arbeitsbeziehungen in Japan ein durchaus modernes Phänomen. Entstanden sind sie nämlich in der Frühphase der Industrialisierung in Japan, das heißt etwa von 1900 bis in die zwanziger Jahre hinein. In dieser Zeit entwickelten große Unternehmen wie Mitsui eigene Schulungssysteme und führten spezielle Anreize wie Sozialleistungen und Gewinnbeteiligungen ein. Dahinter stand vor allem der Versuch, die Kosten einzudämmen, die durch Mangel an Facharbeitern und durch eine hohe Fluktuation unter den Beschäftigten entstanden (Dore 1973:391-400).

Noch aus einer anderen Richtung lassen sich Einwände gegen die Auffassung von Wertvorstellungen als "tief verwurzelt" formulieren, nämlich aus der Sicht der empirischen Sozialforschung. Aufbauend auf kleineren Umfragen aus der Vorkriegszeit werden in Japan seit 1953 alle fünf Jahre Befragungen zum "japani-

schen Nationalcharakter" durchgeführt (*tōkei sūri kenkyū-sho kokuminsei chōsa*); seit den siebziger Jahren sind eine Vielzahl weiterer Untersuchungsreihen hinzugekommen (Ölschleger et al. 1994:62-66). Befragungen dieser Art lassen sich nur sehr vorsichtig interpretieren, weil es schwierig ist, wirklich neutrale Fragen zu formulieren, und weil es wahrscheinlich ist, daß die Befragten in ihre Antworten auch eine Beurteilung darüber einfließen lassen, was die Fragesteller ihrer Meinung nach wohl gerne hören würden. Trotzdem ist ein Ergebnis deutlich: Zumindest in der Nachkriegszeit haben sich Wertvorstellungen in Japan sehr viel dynamischer entwickelt, als die These von "verwurzelten Einstellungen" erwarten lassen würde. Beispielsweise hat sich die Gewichtung autoritärer Wertvorstellungen in den Antworten in den fünfziger Jahren und noch einmal Ende der sechziger Jahre drastisch verändert (vgl. ebd.:45 f.). Außerdem favorisierten die Befragten unterschiedliche Wertvorstellungen, je nachdem auf welchen Lebensbereich sich die Fragen bezogen (ebd.:1994:59 f.). Interessant wäre es, einmal genauer zu untersuchen, inwieweit solche Ergebnisse mit dem Vordringen von Massenmedien und anderen Kommunikationstechnologien zusammenhängen, die die Vermittlung von Sinnzusammenhängen dramatisch beschleunigen und vervielfältigen.

Das zweite Beispiel, anhand dessen hier der Werdegang essentialistischer Interpretationen in der Japanforschung nachvollzogen werden soll, betrifft die These, daß die Rolle des Staates in Japan auch in der Moderne von bestimmten konfuzianistischen Vorstellungen geprägt sei. Die sorgfältigste Untersuchung über den Einfluß "vormoderner" Vorstellungen von sozialer, politischer und wirtschaftlicher Ordnung auf die Modernisierung in Japan stammt von Robert Bellah. In seinem Werk *Tokugawa Religion - The Cultural Roots of Modernization* (1985) untersucht er die soziale und politische Hierarchie während der Tokugawa-Herrschaft (1603-1868) in Japan und führt sie auf entsprechende Rechtfertigungen dafür in religiösen und philosophischen Abhandlungen dieser Zeit zurück. In einem kurzen Schlußkapitel wird außerdem skizziert, wie sich diese Ordnungsvorstellungen auch in den politischen Umwälzungen nach 1968 wiederfinden. Bellah hebt dabei besonders die Rolle konfuzianischer Vorstellungen hervor (z.B. 108). Er kommt zu dem Schluß (188):

We may say that the central value system which was found to be present in the Tokugawa period remained determining in the modern period, in perhaps even more intense and rationalized form.

Bellah bezeichnet dieses Ergebnis allerdings als vorläufig und betont, daß es durch genauere historische Studien überprüft werden müßte (183). Diese Einschränkungen erscheinen rückblickend mehr als angemessen. Denn im Lichte der historischen Forschung zu Japan in den letzten vierzig Jahren erscheint die Rolle des Konfuzianismus als erheblich geringer als von Bellah angenommen, und auch gegen seine These von der Kontinuität bestimmter Ordnungsvorstellungen im Zuge der japanischen Modernisierung lassen sich eine Reihe von Einwänden formulieren.

Schon in der Tokugawa-Zeit wirkten sich konfuzianische Ideen nur gering auf die politische und wirtschaftliche Ordnung Japans aus (Hall 1959:290; vgl.a. Smith 1975:229-232). Die höheren Regierungssämter im Shogunat wurden nach einem fein differenzierten System von erblichen Adelsrängen besetzt; öffentliche Prüfungen

spielten dabei keine Rolle (Spaulding 1967:14-17). Im 17. und 18. Jahrhundert blieben konfuzianische Gelehrte in Japan gesellschaftliche Außenseiter (Kurozumi 1994:340f). Anderslautende Berichte in zeitgenössischen Chroniken, die von der bedeutenden Stellung des konfuzianischen Gelehrten Hayashi Razan am Hofe des ersten Shogun berichten, sind als kunstvolle Erfindungen entlarvt worden (Ooms 1984:28-35). Konfuzianische Akademien wurden erst im Jahre 1797 vom Shogunat offiziell anerkannt, und selbst dann spielten entsprechende Studien im Lehrplan nur eine untergeordnete Rolle gegenüber der militärischen Ausbildung (Hall 1959:296f). Die Epoche erscheint geprägt von einem intellektuellen Eklektizismus, in dem konfuzianische Elemente nur insoweit aufgenommen wurden, wie es den jeweiligen Interpreten der zeitgenössischen Verhältnisse sinnvoll erschien (vgl. Ooms 1984:49; vgl. a. Pfulb 1993:195f). Teilweise erwecken die Diskussionen unter neokonfuzianischen Gelehrten in Japan sogar den Eindruck, als seien sie vor allem darum bemüht, unter dem Druck einer gesellschaftlichen Realität, die ihren theoretischen Überzeugungen widersprach, die eigenen Ordnungsvorstellungen an die zeitgenössische Wirklichkeit anzupassen und nicht umgekehrt (vgl. Distelrath 1996:63-79; s.a. Pfulb 1993:196-199).

1868 wurde der Tokugawa-Clan in einem Staatsstreich entmachtet, das feudalistische System aufgelöst und eine neue Form autoritärer Herrschaft im Namen des Tennō eingerichtet. Aber auch in diesen Umwälzungen spielten konfuzianische Vorstellungen keine wegweisende Rolle. Im Gegenteil, konfuzianische Gelehrsamkeit galt als Teil des veralteten Regimes, das den Herausforderungen durch die Handels- und Kolonialpolitik der USA, Hollands, Frankreichs, Großbritanniens und auch Rußlands nicht gewachsen gewesen war (vgl. Hall 1959:301; s.a. Smith 1975:41-45).

Das zeigt sich beispielsweise in der Gestaltung der modernen staatlichen Bürokratie in Japan. In den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts wurden öffentliche Prüfungen für alle Positionen in den nationalen Behörden und im Rechtswesen eingeführt. Dahinter stand aber kein meritokratischer Idealismus im konfuzianischen Sinne, sondern eine konkrete Forderung westlicher Regierungen. Sie verlangten ein solches Prüfungswesen als Voraussetzung für Verhandlungen über die Aufhebung der sogenannten ungleichen Verträge (Spaulding 1967:56-63). Ähnlich pragmatisch erklärt sich die hohe Professionalisierung der nationalen Beamten. Sie geht zurück auf zwei kaiserliche Erlasses von 1899, die von dem damaligen Premierminister Yamagata Aritomo angeregt worden waren. Darin wurde festgelegt, daß nur Personen, welche die Prüfungen für den öffentlichen Dienst bestanden hatten, Positionen in den nationalen Ministerien übernehmen könnten. Yamagata wollte damit vor allem den Einfluß von Parteipolitikern zurückdrängen, die seit der Eröffnung eines Parlaments im Jahre 1890 Anspruch auf Kabinettsränge erhoben und versuchten, wichtige Positionen in den Ministerien nach eigenem Gutdünken zu besetzen (Gluck 1985:55f).

Ein weiteres Beispiel bildet das berühmte Erziehungsedikt von 1890, dessen Loyalitätsbekenntnis Generationen von Schulkindern auswendig zu lernen hatten. Das Edikt enthielt durchaus einige Begriffe aus der konfuzianischen Morallehre. Gerade diese Begriffe waren aber in Regierungskreisen sehr umstritten (Gluck 1985:105-

109,121-127; Smith 1975: 68-88). Und in der öffentlichen Debatte wurde das Edikt vor allem deshalb begrüßt, weil es den Vorstellungen von sittlicher Bildung entsprach, die damals von dem deutschen Pädagogen Herbart und anderen in Japan rezipierten westlichen Autoren vertreten wurden (Gluck 1985:109f). Ähnliches wiederholte sich in der Debatte um die absolute Legitimität des Tennō. Die hierarchische Beziehung zwischen dem Herrscher und seinen Untertanen rechtfertigten japanische Autoren der Meiji-Zeit (1868-1912) unter anderem damit, daß diese Konzept "aktuellen" westlichen Theorien entspreche, vor allem der organistischen Soziologie Herbert Spencers (Ishida 1992: 67-104).

Daß autoritäre Staatsauffassungen im modernen Japan nicht unbedingt auf konfuzianische Überlieferungen zurückzuführen sind, wird an der Debatte um die erste japanische Verfassung von 1889 besonders deutlich. In dieser Debatte spielten konfuzianistische Vorstellungen bezeichnenderweise überhaupt keine Rolle (vgl. Pittau 1969:37-72). Die entscheidenden Ideen für den autoritären Staatsaufbau, den die Verfassung schließlich vorschrieb, stammten vielmehr von den konservativen deutschen Rechtsgelehrten Lorenz von Stein, Rudolph Gneist und Hermann Roesler, die vor einer hochrangigen japanischen Delegation in Berlin und Wien Privatvorlesungen hielten bzw. an der Universität Tōkyō als Gastwissenschaftler arbeiteten (Pittau 1969:131-157). Darin spiegelt sich nach Pittau eben nicht das Festhalten an traditionellen Auffassungen von Herrschaft wider, sondern eine realistische Einschätzung der Risiken gesellschaftlichen Wandels (1969:35):

To define all authoritarian aspects of the Meiji leaders as deriving from old traditions does not take into account the fact that there are also modern forms of authoritarian governments. The formation of a new nation is such a complex phenomenon that to effect real change, such as large-scale social and political reforms ..., a high degree of governmental control is necessary lest society disintegrate into anarchy. This was the basic assumption of the Meiji leaders. When they were asking for a strong central government ..., essentially they were applying the principles of modernization in a rapidly changing society.

Insgesamt spricht die Fülle der empirischen Details, die die Japanforschung in den letzten Jahrzehnten zusammengetragen hat, eine deutliche Sprache. Letztlich konnten weder die These von "traditionellen" Formen der Unternehmensführung noch die These von "traditionellen" Auffassungen von der Rolle des Staates in Japan empirisch belegt werden. Aus diesen Ergebnissen lassen sich drei Schlüsse für die vergleichende Kulturforschung im allgemeinen ziehen:

Erstens: Essentialistische Hypothesen sind offensichtlich wenig geeignet, um die Wirkungen kultureller Entwicklungen auf die soziale, politische und wirtschaftliche Ordnung eines Gemeinwesens zu erfassen. Kultur bleibt nicht unberührt von Veränderungen in dieser Ordnung; sie verändert sich mit.

Zweitens: Eine Schlüsselrolle in der Analyse von Wirkungen "kultureller Einflüsse" spielt die Art und Weise, wie Sinnzusammenhänge in einem Gemeinwesen gesellschaftlich vermittelt werden. Diese Vermittlungsprozesse müssen einfach sehr sorgfältig rekonstruiert werden. Etwas salopp formuliert: Das Heil steckt im Detail.

Und drittens: Die schiere geographische Reichweite von Vermittlungsprozessen hat in den letzten hundertfünfzig Jahren dramatisch zugenommen. Teils ermöglicht durch neue Technologien von Verkehr und Kommunikation, teils erzwungen durch ungleiche Handelsbeziehungen, Kolonialisierung und Krieg, hat sich der Austausch von Ideen und Vorstellungen zwischen Europa und den USA einerseits und der übrigen Welt andererseits vervielfacht. Allerdings ist das nicht offen, umfassend und gleichgewichtig geschehen. Es vollzog sich vielmehr (und vollzieht sich auch heute noch) punktuell und selektiv, oft auch verzerrend. Diesen Veränderungen sollte auch die vergleichende Kulturforschung Rechnung tragen. Es kann nicht mehr selbstverständlich davon ausgegangen werden, daß Kulturen sich in bestimmten Räumen autochthon, also weitgehend unbeeinflußt von Ereignissen anderswo entwickeln.

3 Normen und Deutungen

Im Dezember 1810 veröffentlichte Heinrich von Kleist in den von ihm selbst herausgegebenen *Berliner Abendblättern* das kurze Prosastück "Über das Marionetten-theater". Darin läßt er den Ich-Erzähler folgende Begebenheit schildern (Kleist 1996:805f):

"Ich badete mich", erzählte ich, "vor etwa drei Jahren mit einem jungen Mann, über dessen Bildung damals eine wunderbare Anmut verbreitet war. Er mochte ohngefähr in seinem sechzehnten Jahre stehen, und nur ganz von fern ließen sich, von der Gunst der Frauen herbeigerufen, die ersten Spuren von Eitelkeit erblicken. Es traf sich, daß wir gerade kurz zuvor in Paris den Jüngling gesehen hatten, der sich einen Splitter aus dem Fuße zieht; der Abguß der Statue ist bekannt und befindet sich in den meisten deutschen Sammlungen. Ein Blick, den er in dem Augenblick, da er den Fuß auf den Schemel setzte, um ihn abzutrocknen, in einen großen Spiegel warf, erinnerte ihn daran; er lächelte und sagte mir, Welch eine Entdeckung er gemacht habe. In der Tat hatte ich, in eben diesem Augenblick, dieselbe gemacht; doch sei es, um die Sicherheit der Grazie, die ihm beiwohnte, zu prüfen, sei es, um seiner Eitelkeit ein wenig heilsam zu begegnen: ich lachte und erwiderte — er sähe wohl Geister! Er errötete und hob den Fuß zum zweitenmal, um es mir zu zeigen; doch der Versuch, wie sich leicht hätte voraussehen lassen, mißglückte. Er hob verwirrt den Fuß zum dritten und vierten, er hob ihn wohl noch zehnmal: umsonst! er war außerstand, dieselbe Bewegung wieder hervorzubringen — was sag ich? die Bewegungen, die er machte, hatten ein so komisches Element, daß ich Mühe hatte, das Gelächter zurückzuhalten."

Die vergleichende Kulturforschung befindet sich derzeit in einer ähnlichen Lage wie der Jüngling in Kleists Erzählung. Die Erkenntnis über das eigene (wissenschaftliche) Tun hat sich so weit entwickelt, daß dieses Tun (nämlich Kultur und "Kulturen" nachzuvollziehen) nicht mehr möglich ist, ohne daß die Forschenden sich ihrer eigenen Rolle darin bewußt wären. Das aber wirft schwierige Fragen auf - Fragen, die den Jüngling seiner Grazie berauben und die der Kulturforschung ihren Gegenstand zu zersetzen drohen. Kann die Kulturforschung eine bestimmte Kultur überhaupt authentisch wiedergeben, das heißt ohne Verzerrungen durch die interpretierenden Forschenden? Nein, sagen (wie viele andere auch) die beiden

Germanisten Helmut Brackert und Fritz Wefelmeier. Sie sprechen von einem "Bannspruch der Immanenz": Weil alle Forschenden selbst aus bestimmten "Kulturen" stammen, ist ihr Blick von vorne herein voreingenommen. Alle Deutungen sind demnach zwangsläufig in dem Code der Kultur gehalten, aus der die Forschenden kommen. So ist "jede Form der Kulturkritik ihrerseits wieder Kultur" (Brackert/Wefelmeier 1990:9).

Teilweise wird in der Forschung versucht, diesem Bannspruch zu entkommen, indem für die Forschenden eine Doppelkompetenz reklamiert wird: Die Forschenden werden bildlich gesprochen auf der Grenze zwischen zwei Kulturen postiert, blicken wie durch einen Januskopf mal in die eine, mal in die andere Richtung und "vermitteln" auf diese Weise zwischen den beiden Gefügen. Die Metapher wirkt elegant; allein das Problem wird dadurch noch nicht gelöst. Denn im Dunkeln bleibt dabei, mit welchen Mitteln es die "Vermittler" denn schaffen, Sinnzusammenhänge aus der einen Kultur in der anderen Kultur verständlich zu machen (vgl. Befu 1989:336). Auf ähnliche Schwierigkeiten stößt auch die in der Ethnologie formulierte Forderung, die "Forschung über" durch eine "Forschung mit" zu ersetzen, also durch einen "Dialog" zwischen den Kulturen (vgl. Berg/Fuchs 1995:77-82). Noch ist nämlich unklar, nach welchen Regeln eine solche "dialogische" Forschung denn vorgehen könnte. Etwas zugespitzt formuliert: Daß sie über eine "interkulturelle Kompetenz" verfügen, können viele behaupten. Wissenschaftlich wird sich eine solche Kompetenz erst dann nennen können, wenn auch systematische und allgemein nachvollziehbare Regeln für das "Vermitteln", für den "Dialog" formuliert werden.

In der Kleistschen Erzählung deutet der Gesprächspartner des Ich-Erzählers, ein gewisser Herr C., zumindest theoretisch eine Lösung für das Problem des Jünglings an. Er vergleicht die Entwicklung von Erkenntnis damit, wie ein Abbild durch einen Hohlspiegel wandert (Kleist 1996:807):

"so, wie ... das Bild des Hohlspiegels, nachdem es sich in das Unendliche entfernt hat, plötzlich wieder dicht vor uns tritt: so findet sich auch, wenn die Erkenntnis gleichsam durch ein Unendliches gegangen ist, die Grazie wieder ein."

Mit anderen Worten, der Ratschlag des Herrn C. an die Kulturforschung lautet, die Reflexion über das eigene Tun nicht an der Stelle aufzugeben, wo die Bedingtheit dieses Tuns erstmals bewußt wird. Nein, jetzt gilt es erst recht, diese Reflexion weiterzutreiben. Das eigentlich Erstaunliche liegt ja nicht darin, daß die Forschenden in ihrer Arbeit bestimmten Einflüssen unterliegen. Wirklich erstaunlich ist, daß die Forschenden in der Lage sind, sich solcher Beeinflussungen bewußt zu werden. Hier blitzt eine Fähigkeit auf, deren Potential für die vergleichende Kulturforschung noch gar nicht systematisch erschlossen worden ist: die Fähigkeit, darüber zu reflektieren, wie überhaupt der eigene Erkenntnisvorgang abläuft, wie ich als Forschende(r) also zu bestimmten Deutungen gelange.

Diese Reflexion über das eigene Tun läßt sich in der vergleichenden Kulturforschung vor allem durch zwei Schritte erreichen. Zum einen können die Fragestellungen entsprechend sorgfältig formuliert werden. Erörtert werden sollten dabei Fragen wie: Welche Begriffe verwenden wir eigentlich? Warum diese, warum nicht

andere? Welche Vorstellungen verbinden wir damit? Anders ausgedrückt: Eine stärker reflektierende Kulturforschung legt die Normen offen, die sie für eine bestimmte Deutung einsetzt.

Zum anderen können diese Normen ihrerseits reflektiert, das heißt, systematisch kritisiert werden. Worauf gründen sich denn die verwendeten Vorstellungen? Erscheinen diese Begründungen logisch haltbar? Finden sich darin Widersprüche? Oder enthalten sie Aussagen, die sich nicht beweisen lassen? Hier können Erkenntnisse entstehen, die in der Tat nicht mehr das Stigma "kulturell kontingen" tragen, die also nicht einfach nur deshalb gültig erscheinen, weil sie in einer bestimmten Kultur zum *common sense* gehören. Durch systematische, kritische Überprüfungen kann ein Kontingent von Normen, Begriffen und Vorstellungen zusammengetragen werden, die nach Maßgabe menschlicher Vernunft gültig erscheinen - unabhängig von kulturellen Kontexten, aber vorbehaltlich weiterer Überprüfungen.

Besonders der zweite Schritt stellt die vergleichende Kulturforschung vor ganz neuartige Herausforderungen. Denn damit würde der Erörterung von Werturteilen eine herausragende Bedeutung in der Forschung eingeräumt werden - in viel stärkerem Maße als derzeit üblich. Es mag schwerfallen, sich vorzustellen, wie das aussehen könnte. Immerhin beruht die europäische Wissenschaftsgeschichte der letzten hundert Jahre gerade auf der Annahme, daß Werturteile aus wissenschaftlichen Erörterungen herausgehalten werden sollten. Für die Geistes- und Kulturwissenschaften haben Wilhelm Dilthey und Max Weber die Wertfreiheit als wissenschaftstheoretisches Programm etabliert (vgl. Scholtz 1997:19 f., 39f) - Dilthey in der 1883 erschienenen *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, und Max Weber vor allem in dem 1904 erschienenen Aufsatz "Die 'Objectivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis". In den Sozialwissenschaften wirkt außerdem bis heute die Tradition des Positivismus nach - eine nominalistische Tradition, der zufolge "wissenschaftliches" Erkennen sich darauf beschränken muß, nach bestimmten Regeln Tatsachenbehauptungen aufzustellen (s. dazu kritisch Habermas 1994, Bayertz 1980). Darüber hinaus mag es sogar gefährlich erscheinen, Werturteile in der vergleichenden Kulturforschung zuzulassen. Denn damit würden doch die ideologischen Wertungen aus dem Zeitalter des Imperialismus wieder eingeführt, die gerade überwunden werden sollten, oder? - Um solche Vorbehalte auszuräumen, soll im folgenden noch etwas deutlicher dafür geworben werden, die vergleichende Kulturforschung im Sinne einer stärkeren Reflexivität weiterzuentwickeln.

Es geht hier nicht darum, ideologischen Verzerrungen Tür und Tor zu öffnen - ganz im Gegenteil; es geht um Versachlichung. Was macht denn vergleichende Kulturforschung zu einer Wissenschaft? Bösartig ließe sich urteilen: Deuten kann man viel, wenn der Tag lang ist und die Phantasie blüht. - Was steckt denn mehr darin als mehr oder weniger kunstvoll verknüpfte Assoziationen? Handelt es sich nicht doch im Grunde um eine akademische Spielart der Essayistik? Was, um es genauer zu fassen, hebt denn die vergleichende Kulturforschung über den Vorwurf der Beliebigkeit hinaus?

Die Antwort lautet einfach: Regeln. Regeln der Darstellung, die sicherstellen, daß die Argumentation von anderen nachvollzogen werden kann, so daß eine Auseinandersetzung darüber auf einer gemeinsamen Grundlage und mit sachlichen Argu-

menten möglich ist. Daraus besteht schließlich das Projekt "Wissenschaft": Wissen systematisch zu schaffen, indem durch Kritik die "Spreu" vom "Weizen" getrennt wird. Deshalb sollten die Forschenden bemüht sein, verdeckte Wertungen zum Vorschein zu bringen. Und deshalb sollten die Normen, die für eine bestimmte Deutung eingesetzt werden, nicht einfach beliebig gewählt werden. Sie sollten zunächst daraufhin überprüft werden, ob sie allgemeinen Ansprüchen an eine wissenschaftliche Argumentation genügen: Sie sollen sich systematisch und allgemein nachvollziehbar begründen lassen.

Übrigens ist es kein Zufall, daß die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten, die derzeit in der vergleichenden Kulturforschung diskutiert werden, sich ausgerechnet durch den Text von Kleist so treffend veranschaulichen lassen. Sie sind nämlich nicht neu. Kleist skizziert gleichsam miniaturistisch ein Erkenntnisinteresse, das sich durch weite Teile der Debatten in der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts zieht. Den Fluchtpunkt dieser Debatten bildet das Bewußtsein, daß *ich* als Subjekt am Erkenntnisprozeß beteiligt bin. Davon ausgehend, wurde darüber diskutiert, wie sich der Vorgang des Erkennens denn nun genau vollzieht - und wie weit die menschliche Fähigkeit zu erkennen dabei tatsächlich reicht. Diese Fragen bilden beispielsweise ein Leitmotiv in den Diskussionen rund um das gigantische (und dabei übrigens durchaus subversive) Projekt der französischen Enzyklopädisten (s. dazu Mensching 1989a,b). Und sie bilden auch den Dreh- und Angelpunkt für die erkenntnistheoretischen Erörterungen von Immanuel Kant. Hier wird das Problem der Subjektivität im Erkenntnisprozeß so konsequent diskutiert wie kaum anderswo in der gesamten europäischen Philosophiegeschichte (s. dazu Baumanns 1997:8). Deshalb - und nicht aus Nostalgie für eine Epoche, in der die Hoffnung auf Fortschritt und Völkerverständigung noch ungebrochener möglich erschien - mag es sich lohnen, heute noch einmal auf diese Debatten zurückzugreifen und in den Auseinandersetzungen, die Kant, Diderot, d'Alembert und andere führten, nach Anregungen dafür zu suchen, wie eine stärker reflektierende vergleichende Kulturforschung konzipiert sein könnte.

Nebenbei bemerkt: Sehr aktuell wirkt auch, wie in den Debatten in der europäischen Aufklärung erkenntnistheoretische Fragen mit ethischen und politischen Fragen verknüpft worden sind. Damals mußte der Anspruch auf universell gültige Menschenrechte überhaupt erst im Widerspruch gegen die Räson real existierender feudalistischer Regime formuliert werden. Das schärfte die Argumente - und das macht die Diskussionsbeiträge von damals heute so ergiebig, wenn es darum geht, wie Manfred Brocker fordert, akute "Begründungsnoten" in der aktuellen Debatte um die Universalität der Menschenrechte zu überwinden (Brocker 1997:223f).

4 Statt eines Schlußwortes: Thesen zum "interkulturellen Dialog"

Der Begriff "interkultureller Dialog" ist in Mode, verheiße er doch einen Brückenschlag, eine Verständigung über vermutete Unterschiede in Wertvorstellungen hinweg. Fragwürdig erscheint es jedoch, wenn gerade dieser Begriff dazu benutzt wird, großartige Dichotomisierungen zwischen vermeintlich gegensätzlichen Weltsichten zu konstruieren. Davor warnt beispielsweise Amartya Sen, Nobelpreisträger für

Ökonomie, der lange an der Harvard Universität lehrte und jetzt am Trinity College in Cambridge unterrichtet (Sen 1996:4):

I do not doubt the correctness of affirming the basic relevance of values, nor of noting the wide variability of values. But I am very deeply sceptical of the usefulness of trying to see value differences in terms of a grand Asia-Europe dichotomy. It is, I believe, too static an approach, and also too aggregative, and we need, I would argue, much more dynamic and discriminating analyses.

Dieser Appell von Sen, nämlich mit Unterschieden in Wertvorstellungen differenzierter umzugehen, soll abschließend aufgegriffen und konkretisiert werden. Wie könnte denn ein sinnvoller "interkultureller Dialog" gestaltet werden? Dazu lassen sich vor dem Hintergrund der in diesem Aufsatz entwickelten Überlegungen folgende Thesen formulieren.

Erstens Interkultureller Dialog setzt voraus, daß zunächst einmal geklärt wird, von welchen Kulturen dabei überhaupt die Rede ist.

Das klingt vielleicht selbstverständlich, ist es aber nicht. Im Gegenteil, hier liegt gerade der beschwerlichste Teil eines Dialogversuches. Es kann ja nicht darum gehen, die Mystik bestimmter kollektiver Identitäten fortzuschreiben und gar noch zu verfestigen. Mit Zuschreibungen der Art *pars pro toto (nationalis)* ist es nicht getan, und auch nicht damit, eine Kultur einfach durch den Verweis auf bestimmte "Traditionen" zu beschreiben - also durch eine Art *post hoc ergo propter hoc*. Statt dessen gilt es, historisch und soziologisch genau zu erfassen, unter welchen Bedingungen bestimmte Sinnzusammenhänge gesellschaftlich vermittelt wurden (bzw. werden), um sagen zu können: "Diese und jene Vorstellungen sind in diesem und jenem Gemeinwesen verbreitet." Und es gilt, solche Vorstellungen nicht einfach nur nach Gutdünken zu beschreiben, sondern sie möglichst nach allgemeinen Regeln - wissenschaftlich eben - zu deuten.

Zweitens: Interkultureller Dialog setzt Regeln voraus - Regeln dafür, wie Wertvorstellungen systematisch reflektiert werden können.

Es ist ja nichts gewonnen, wenn der "Dialog" sich darin erschöpft, daß unterschiedliche, womöglich einander sogar widersprechende Positionen vorgestellt werden und das war's dann. Wenn überhaupt, dann geht es an diesem Punkt erst richtig los. Es geht darum nachzufragen; zu untersuchen, ob vielleicht Unterschiede in den Umständen die unterschiedliche Bewertung erklären; zu prüfen, ob die vorgetragenen Begründungen als widersprüchlich oder nicht beweisbar ausgeklammert werden müssen; und an ihrer Stelle nach anderen zu suchen, die nach Maßgabe menschlicher Vernunft stichhaltig erscheinen. Schicht um Schicht wird auf diese Weise der Zierat abzutragen, der kulturell kontingente *common sense*", der die verschiedenen Vorstellungen umgibt, bis schließlich der Kern der

sense, der die verschiedenen Vorstellungen umgibt, bis schließlich der Kern der ethischen Aussage zum Vorschein kommt. Mit anderen Worten: Ein Dialog über unterschiedliche Wertvorstellungen ist ein Suchprozeß. Er kann um so besser gelingen, je systematischer er gestaltet wird. Und er fällt um so leichter, je konkreter die Fragestellung dabei formuliert ist.

Drittens: *Interkultureller Dialog sollte ausdrücklich dem Ziel dienen, neue Sinnzusammenhänge zu (er-)finden.*

Kulturen bestehen aus den Schöpfungen menschlichen Handelns; sie sind Prozesse - versuchen wir einmal, diese Vorstellung ernst zu nehmen. Das heißt doch: Die Kulturen, die wir als Forschende untersuchen, verändern sich laufend - ebenso wie die Kulturen, in denen wir selbst leben. Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit, von legitimer politischer Ordnung, von der ethischen Verantwortung der einzelnen und ähnliche Fragen sind nicht einfach gegeben; sie formen sich aktuell weiter, angeregt durch bestimmte historische und intellektuelle Erfahrungen. Das erlaubt es auch, den Dialog selbst als kulturellen Prozeß zu begreifen. Daß die Beteiligten aus unterschiedlichen Sinnzusammenhängen kommen, bildet nur den Ausgangspunkt. Ziel sollte es dagegen sein, über die Zufälligkeiten dieses Ausgangspunktes hinaus zu gelangen. In der Auseinandersetzung mit anderen Standpunkten können neue, nämlich umfassender und besser begründete Wertvorstellungen entwickelt werden.

Wie kläglich der Versuch eines interkulturellen Dialogs scheitern kann, zeigt die eingangs geschilderte Begegnung zwischen japanischen Funktionären und Würdenträgern und dem russischen Gesandten Resanoff. In diesem Fall überwog ganz offensichtlich das gegenseitige Befremden. Keinem der Beteiligten gelang es, sich das "Andere" begreiflich zu machen - darin mehr zu erkennen als einfach nur das Nicht-Eigene, also den Gegensatz zu dem, was im Rahmen der im eigenen Gemeinwesen vermittelten Sinnzusammenhänge als *common sense* einleuchtet. Was fehlte, waren Verfahren, die über den *common sense* hinausgreifen; was fehlte, waren eine Hermeneutik, die es erlaubt hätte, Sinnzusammenhänge systematisch und nach allgemein nachvollziehbaren Regeln zu deuten, und eine Theorie, mit der es möglich gewesen wäre, das gesellschaftliche Wirken dieser Sinnzusammenhänge zu erfassen. Es bleibt zu hoffen, daß die vergleichende Kulturforschung den Resanoffs unserer Tage darin weiter helfen kann, das Andere zu erfassen.

Literaturverzeichnis

- Abegglen, James C. 1973: *Management and Worker - The Japanese Solution*, Tōkyō (Sophia University, Kodansha International) [enthält: ders: *The Japanese Factory: Aspects of its Social Organization*, 1956]
- Aoki Masahiko 1992: "Decentralization-Centralization in Japanese Organization: A Duality Principle", *The Political Economy of Japan - Volume 3: Cultural and Social Dynamics*, hrsg. von Kumon Shumpei und Henry Rosovsky, Stanford/CA. (Stanford University Press), 142-169
- Aoki Tamotsu 1996: *Der Japandiskurs im historischen Wandel - Zur Kultur und Identität einer Nation*, (Monographien aus dem Deutschen Institut für Japanstudien 14), München (iudicium) [Original: 'Nihon bunkaron' no henryō - Sengō nihon no bunka to aidentiti, Tōkyō (Chūō Kōron) 1990]
- Baumanns, Peter 1997: *Kants Philosophie der Erkenntnis - Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der "Kritik der reinen Vernunft"*, Würzburg (Königshausen und Neumann)
- Bayertz, Kurt 1980: *Wissenschaft als historischer Prozeß - Die antipositivistische Wende in der Wissenschaftstheorie*, München (Wilhelm Fink)
- Befu Harumi 1989: "The Emic-Etic Distinction and Its Significance for Japanese Studies", *Constructs for Understanding Japan*, hrsg. von Yoshio Sugimoto und Ross Mouer, London/ New York (Kegan Paul), 323-343
- Bell et al. 1995: Daniel Bell, David Brown, Kanishka Jayasuriya, David Martin Jones: *Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia*, London (Macmillan)
- Bellah, Robert N. 1985: *Tokugawa Religion - The Cultural Roots of Modern Japan*, Neuauflage mit einem neuen Vorwort London (Free Press) [Original 1957]

- Berg, Eberhard/ Fuchs, Martin 1995: "Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation", *Kultur, soziale Praxis, Text - Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, hrsg. von denselben, 2.A. Frankfurt/M. (Suhrkamp), 11-108
- Brackert, Helmut/ Wefelmeier, Fritz 1990: "Einleitung der Herausgeber", *Kultur - Bestimmungen im 20. Jahrhundert*, hg. von denselben, Frankfurt/Main (Suhrkamp), 7-13
- Brocke, Manfred 1997: "Einleitung [zum Teil C: Politische Wissenschaft]", *Ethnozentrismus- Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, hrsg. von demselben und Heino Nau, Darmstadt (Primus), 217-224
- Distelrath, Günther 1996: *Die japanische Produktionsweise - Zur wissenschaftlichen Genese einer stereotypen Sicht der japanischen Wirtschaft*, (Monographien aus dem Deutschen Institut für Japanstudien 18), München (iudicium)
- Dore, Ronald 1973: *British Factory - Japanese Factory: The Origins of National Diversity in Industrial Relations*. Berkeley (University of California Press)
- Döring, Ole/ Osiander, Anja 1999: *Zur Modernisierung der Ostasienforschung in Deutschland - Konzepte, Strukturen, Empfehlungen*, (Mitteilungen des Instituts für Asienkunde; 305), Hamburg (Institut für Asienkunde)
- Freeman, Michael 1996: "Human rights, democracy and 'Asian values'", *The Pacific Review*, 9 (1996) 3, 352-366
- Frühwald et al. 1996: Wolfgang Frühwald, Hans Robert Jauß, Reinhart Koselleck, Jürgen Mittelstraß, Burkhardt Steinwachs: *Geisteswissenschaften heute - eine Denkschrift*, Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1991, 2. Aufl. 1996
- Gluck, Carol 1985: *Japan's Modern Myths - Ideology in the late Meiji Period*, Princeton/N.J. (Princeton University Press)
- Habermas, Jürgen 1994: *Erkenntnis und Interesse*, mit einem neuen Nachwort, 11. Aufl. Frankfurt/Main (Suhrkamp) [Original 1968]
- Hall, John Whitney 1959: "The Confucian Teacher in Tokugawa Japan", *Confucianism in Action*, hg. von David S. Nivison und Arthur F. Wright, Stanford/CA (Stanford University Press), 268-301
- Huntington, Samuel P. 1996: *Kampf der Kulturen*, München [Original: *The Clash of Civilizations*, New York 1996]
- Ishida Takeshi 1992: *Meiji seiji shisōshi (Geschichte des politischen Denkens in der Meiji-Zeit)*, Neuauflage Tōkyō (Miza) [Original 1954]
- Iwata Ryushi 1992: "The Japanese Enterprise as a Unified Body of Employees: Origins and Development", *The Political Economy of Japan - Volume 3: Cultural and Social Dynamics*, hg. von Ku-mon Shumpei und Henry Rosovsky, Stanford/CA. (Stanford University Press), 170-197
- Kleist, Heinrich von 1996: *Werke in einem Band*, 6. Aufl. München (Hanser) [Die Schrift "Über das Marionettentheater" erschien erstmals in den *Berliner Abendblättern*, 12.-15. Dezember 1810]
- Kurozumi Makoto 1994: "The Nature of Early Tokugawa Confucianism", *Journal of Japanese Studies*, 20 (Frühjahr 1994) 2, 337-375
- Lackner, Michael 1998: "Konfuzianismus von oben? Tradition als Legitimation politischer Herrschaft in der VR China", *Länderbericht China: Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im chinesischen Kulturräum*, hg. von Herrmann-Pillath, Carsten und Lackner, Michael, (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung Bd. 351), Bonn: 425-448
- Menschling, Günther 1989a,b: a:"Kurze Geschichte der Enzyklopädie"; b:"Die Enzyklopädie und das Subjekt der Geschichte"; beide in: Jean LeRond d'Alembert: *Einleitung zur >Enzyklopädie<*, hg. und mit einem Essay von Günther Mensching, Frankfurt/Main (Fischer), a:133-137, b:138-171
- Mouer, Ross/ Sugimoto, Yoshio 1990: *Images of Japanese Society - A Study in the Social Construction of Reality*, London und New York (Kegan Paul International) (paperback edition) [Original 1986]
- Nakane Chie 1970: *Japanese Society*, London (Weidenfeld) 1970. [Original: *Tate shakai no ningen kansei - Tanitsu shakai no riron (Zwischenmenschliche Beziehungen in der vertikalen Gesellschaft - Theorie einer unilateralen Gesellschaft)*, Tōkyō (Kōdansha) 1967]
- Ölschleger et al. 1994: Hans Dieter Ölschleger, Helmut Demes, Heinrich Menkhaus, Ulrich Möhwald, Annelie Ortmanns, Bettina Post-Kobayashi: *Individualität und Egalität im gegenwärtigen Japan. Untersuchungen zu Wertemustern in bezug auf Familie und Arbeitswelt*. (Monographien aus dem Deutschen Institut für Japanstudien 7), München (iudicium)
- Ooms, Herman 1984: "Neo-Confucianism and the Formation of Early Tokugawa Ideology: Contours of a Problem", *Confucianism and Tokugawa Culture*, hg. von Peter Nosco, Princeton/N.J. (Princeton University Press), 27-60
- Pfulb, Gerhard 1993: *Soziale Ordnung als Problem - Auffassungen über soziale Ordnung im japanischen Konfuzianismus, 1660-1750*, Bochum (Universitätsverlag Brockmeyer)
- Pittau, Joseph 1969: *Political Thought in Early Meiji Japan 1868-1889*, (Harvard East Asian Series 24), 2. Aufl. Cambridge/Mass. (Harvard University Press)

- Reisen in Nippon 1990: *Reisen in Nippon - Berichte deutscher Forschender des 17. und 19. Jahrhunderts aus Japan*, ausgewählt und eingeleitet von Herbert Scurla, 6. Aufl. Berlin (Verlag der Nationen)
- Robison, Richard 1996: "The politics of 'Asian values'", *The Pacific Review*, 9 (1996) 3, 309-327
- Rodan, Gary 1996: "The internationalization of ideological conflict: Asia's new significance", *The Pacific Review*, 9 (1996) 3, 328-351
- Said, Edward 1978: *Orientalism - Western Conceptions of the Orient*, London (Penguin Books)
- Scholtz, Gunter 1997: "Zum Strukturwandel in den Grundlagen kulturwissenschaftlichen Denkens (1880-1945)", *Geschichtsdiskurs - Bd.4: Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrung und Innovationen 1880-1945*, hrsg. von Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulin in Verbindung mit Gangolf Hübinger, Jürgen Osterhammel und Lutz Raphael, Frankfurt/Main (Fischer), 19-50
- Sen, Amartya 1996: "Europe and Asia: Political Economy and Value System", Talk given at the Plenary Session of the 7th Engelberg Forum on 26th March 1996, Mimeograph
- Smith, Warren W. Jr. 1975: *Confucianism in Modern Japan - A Study of Conservatism in Japanese Intellectual History*, 2. Aufl. Tōkyō (Hokuseido) [Original 1958]
- Spaulding, Robert M. Jr. 1967: *Imperial Japan's Higher Civil Service Examinations*, Princeton/N.J. (Princeton University Press)
- Tanizaki Jun'ichiro 1990: *Lob des Schattens*, aus dem Japanischen übertragen von Eduard Klopfenstein, 5. Aufl. Zürich (Manesse) [Original: "In'ei raisan", Tōkyō (Chūō Kōron) 1933]