
Modernen in Ostasien

**Herausgegeben von
Steffi Richter**



Leipziger Universitätsverlag 1998

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Comparativ : Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung / hrsg. im Auftr. der Karl-Lamprecht-Gesellschaft Leipzig e.V. – Leipzig : Leipziger Univ.-Verl.

Früher Schriftenreihe. – Früher außerdem hrsg. vom Interdisziplinären Zentrum zur Vergleichenden Erforschung Gesellschaftlicher Transformationen (IZT) i.G. an der Universität Leipzig.

ISSN 0940-3566

Jg. 8, H. 3. Modernen in Ostasien. – 1998

Modernen in Ostasien / hrsg. von Steffi Richter. – Leipzig : Leipziger Univ.-Verl., 1998

(Comparativ ; Jg. 8, H. 3)

ISBN 3-933240-24-7



© Leipziger Universitätsverlag GmbH, Leipzig 1998

COMPARATIV. Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung 8 (1998) 3

ISSN 0940-3566

ISBN 3-933240-24-7

Inhalt

<i>Steffi Richter</i>	Modernen in Ostasien. Prolog	7
<i>Ralf Moritz</i>	China: Wie modern ist die Tradition?	15
<i>Klaus Birk</i>	Zivilgesellschaft in China? Zur Frage der Autonomie und politischen Partizipation gesellschaftlicher Gruppen	30
<i>Sakai Naoki</i>	Das Problem des „Japanischen Denkens“: Die Herausbildung „Japans“ und das Schema der Kofiguration	45
<i>Olf Lehmann</i>	Wege zur Identität – Eigenes und Fremdes im zeitgenössischen Konfuzianismus	65
<i>Kuraya Mika</i>	Künstler auf Koreareise. Das Fremde in japanischem Blick (1895 und 1945)	82
<i>Jaqueline Berndt</i>	Zeitgenössische asiatische Kunst in Japan. Bericht über einen Lernprozeß	98

Mitteilungen und Berichte

<i>Christopher Beckmann/ Georg Wilhelm</i>	Die Wende 1989/90. Studien in der Region	119
--	--	-----

Buchbesprechungen

Benedikt Stuchtey, W. E. H. Lecky (1838–1903). Historisches Denken und politisches Urteilen eines anglo-irischen Gelehrten, Göttingen 1997 (<i>Eckhardt Fuchs</i>)	124
Clifford Geertz, Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer, München 1997 (<i>Grit Lemke</i>)	126
Erk Volkmar Heyen (Hrsg.), Öffentliche Verwaltung und Wirtschaftskrise, Baden-Baden 1995 (<i>Hans-Martin Moderow</i>)	130
Winfried Speitkamp (Hrsg.), Denkmalsturz. Zur Konfliktgeschichte politischer Symbolik, Göttingen 1997 (<i>Friedemann Scriba</i>)	133
Jörg-Peter Findeisen, Schweden. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Regensburg 1997 (<i>Matthias Middell</i>)	135

Harald Frank, Regionale Entwicklungsdisparitäten im deutschen Industrialisierungsprozeß 1849–1939. Eine empirisch-analytische Untersuchung, Münster 1994 (<i>Werner Branke</i>)	136
Resümees der Aufsätze	138
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	144

Steffi Richter

Modernen in Ostasien. Prolog

„Nach uns die Asiaten?“ schlug „Die Zeit“ noch 1995 mit ihrem 4. Themenheft der Reihe „Zeit-Punkte“ Alarm. Heute hingegen, angesichts der aktuellen wirtschaftlichen und politischen Krisenerscheinungen, fragen die Medien, ob es nun doch kein asiatisch-pazifisches Jahrhundert gebe, und es schwingt darin gewiß ein deutlicher Unterton der Erleichterung mit. Aber auch Sorge ist herauszuhören, das alles greife allzu tief in die ohnehin knirschenden Mechanismen unserer eigenen Gesellschaften und Kulturen ein. Was dann wiederum das Eingeständnis erzwingen könnte, daß das angeschlagene Image *der* Moderne nicht mehr allein durch ihre zeitlich-historische Relativierung als „erste“ zu retten ist, der nun eine „zweite“ folgt („Warum nicht gleich die sechzehnte?“ soll ein Kollege U. Beck ironisch gefragt haben), sondern daß auch räumlich-geographische Zugeständnisse gemacht werden müssen. Etwa dergestalt, daß Moderne sich zwar primär im Westen herausgebildet hat, daß aber später einsetzende Modernisierungsprozesse in anderen Regionen der Welt nicht einfach – dem „westlichen Muster“ folgend – nachgeholt, sondern eigene Wege eingeschlagen und damit zu einem *Geflecht von Modernen* geführt haben, von denen heute keine mehr beanspruchen kann, „idealtypisch“ zu sein.

Aber selbst bei – sich in der Tat ja immer mehr durchsetzender – Anerkennung einer solchen Interdependenz *verschiedener* Modernen wäre es naiv anzunehmen, diese hätten ein symmetrisches, ideologisch ausgedrückt: gleichberechtigtes Dasein geführt und seien demzufolge auch symmetrisch zu beschreiben. Nicht nur hat die erwähnte Primärentwicklung von Moderne im Westen, einschließlich ihrer neuen wissenschaftlichen Strategien und begrifflichen Instrumentarien, zu einem bis in die Gegenwart hinein reichenden Definitionsmonopol geführt, was „Moderne“ (und die diese charakterisierenden Phänomene wie „Demokratie“, „Öffentlichkeit“, „Individuum“ etc.) denn sei. Auch die „anderen“, hier: ostasiatischen, Modernen selbst kamen nicht umhin, sich an diesen gesetzten Kriterien zu messen, in Auseinandersetzung mit dem Westen das „Eigene“ zu bestimmen, um sich als „chinesisch“, „japanisch“ oder „koreanisch“ zu identifizieren.

Gegenseitige Spiegelungen dieser Art und die dabei produzierten Bilder und Selbstbilder stehen im Mittelpunkt dieses Hefies. Zunächst geht Ralf Moritz in seinem Aufsatz der Frage „China: Wie modern ist Tradition?“ nach und zeigt unter anderem, daß „asiatische“ und insbesondere „konfuzianische“ Werte „westlicher Moderne“ längst nicht mehr nur in traditio-

nalistischer oder traditionsbewahrender Manier entgegengestellt werden, sondern als konzeptionelle Basis *eigener* Moderneentwicklung gelten. Die Dringlichkeit, diese Traditionen mit gebotener analytischer Distanz nach ihrer Komplexität und nach ihrer Bedeutung für den gegenwärtig nicht nur in China stattfindenden Modernisierungsschub zu befragen, ergibt sich zugleich auch aus ihrer allgegenwärtig zu beobachtenden Instrumentalisierung als normative Option gegen den „Verfall des Westens“ seitens asiatischer Ideologen sowie ihre Reduktion zu Waffen im „Kampf der Kulturen“ durch deren westliche Kollegen.

Auf der Grundlage neuester amerikanischer und deutscher sozialwissenschaftlicher Publikationen über China setzt Klaus Birk sich damit in seinem Beitrag „Zivilgesellschaft in China? Zur Frage der Autonomie gesellschaftlichen Handels“ mit dem erwähnten Definitionsmonopol auseinander und problematisiert die Normativität solcher Begriffe wie „Zivil-“ oder „bürgerliche Gesellschaft“, „Öffentlichkeit“, „gesellschaftliche Organisationen und Demokratie“. Wie lassen sie sich sinnvoll auf ehinesische Kontexte übertragen, und wie ist ein unreflektierter Eurozentrismus zu vermeiden, der unsere Blicke auf das „Andere“ (noch immer) in einer Weise strukturiert, daß Wesentliches verborgen bleibt und der Spiegel in gewohnt narzibistischer Weise antwortet: „Frau Königin, Ihr seid die Schönste – hier!“? Die Philosophen Sakai Naoki und Olf Lehmann hingegen thematisieren in ihren Beiträgen die Stimmen der „Anderen“, die den Spiegel nach wiederholter Aufforderung, im Kampf um den Superlativ in Sachen Schönheit für die sieggewohnte Königin Stellung zu beziehen, zum einschränkenden Nachsatz bewegen: „Aber hinter den Bergen, bei den sieben Zwergen...“.

Die Schneewittchen-Metapher ist durchaus ernst gemeint: In „Das Problem des ‘Japanischen Denkens’: Die Herausbildung ‘Japans’ und das Schema der Konfiguration“ (Sakai) wie auch in „Wege zur Identität – Eigenes und Fremdes im zeitgenössischen Konfuzianismus“ (Lehmann) wird gezeigt, daß und *wie* die Formation bzw. Konstruktion *moderner* Identitäten in Japan und China auf westliche Vorgaben reagierte, das Eigene daran maß. Entweder es wird bei der Suche nach einer vergleichbaren „Schönheit“ (und dieses Symbol ist variabel: es könnte auch „Demokratie“, „Individuum“, „Ratio“ etc. lauten) irgendwann resigniert festgestellt, daß es sie nicht gibt und respektive „hinter den Bergen, bei den sieben Zwergen“ etwas – zwar nicht tausendmal Schöneres, aber – ganz Anderes gefunden wird. Oder Märchenkolleginnen wie die chinesische „Jadeschwester Cuijie“ oder die japanische „Frau ohne Hände“ werden zu ebenbürtigen Schneewittchen diskutiert.

Drei Asymmetrien im Umgang mit dem „Anderen“

Um Spiegelungen, Bilder und Selbstbilder geht es also, die *erstens* schon deshalb asymmetrisch geraten mußten, weil sie nicht von den ungleichen Kräfteverhältnissen zu trennen sind, unter denen die Länder Ostasiens und die westlichen Großmächte vor allem seit Beginn des 19. Jahrhunderts real, d.h. politisch, ökonomisch und auch militärisch aufeinander trafen. Die diskursive Verarbeitung dieses Aufeinandertreffens zu Topoi wie „Ost“ und „West“, „Orient“ und „Okzident“ spiegelten die sozialen Prozesse jedoch nicht einfach nur wider, sondern prägten sie als kulturelle Deutungsmuster mit. Edward W. Said hat in seinem inzwischen zum Klassiker gewordenen „Orientalism“ diese Art von Ungleichheit als „westliches Schreiben“ und „orientalistisches Schweigen“ charakterisiert: Der Westen (Literaten, Wissenschaftler, Politiker) habe sich den Orient verfügbar gemacht, ihm seine Projektionen auf- und eingeschrieben, ihn „orientalisiert“ und damit zum Schweigen gebracht.¹

Im Unterschied zum „orientalisierten Orient“ hat der „Orient, der ist“² jedoch nie geschwiegen, und schweigt heute weniger denn je. So berühren alle Beiträge dieses Heftes direkt oder indirekt das Thema, wie China und Japan jeweils ihren eigenen „Orient“/„Osten“, ihr „Asien“ erfinden. Wobei auch diese Erfindungen ihre Geschichte haben, in der gewandeltes Realgewicht und Selbstbewußtsein zugleich zum Ausdruck kommen. Eine erste Form, in der „nichtwestliche“ moderne Intellektuelle den „orientalisierten Orient“ zum Sprechen brachten, kann darin gesehen werden, wie sie das vom Westen gezeichnete Bild eines rückständigen, despotischen, barbarischen Asien positiv zu wenden versuchten, und es dem utilitaristischen, materialistischen, wissenschaftlichen Universalismus in seiner spirituellen, ästhetischen oder ethischen Besonderheit trotzig entgegensetzten. Okakura Kakuzō (1862–1913) und sein 1906 ursprünglich in englischer Sprache für westliche Leser verfaßtes „The Book of Tea“³ ist dafür ein beredtes Beispiel. Seine aus japanischer Perspektive verkündeten „Ideals of the East“ (so der Titel eines weiteren, 1904 in New York in englischer Sprache publizierten Werkes⁴) finden in der Kunst ihr einigendes und Anerkennung einforderndes Band, sein ästhetizistischer Asianismus ist gedacht als Kontrast gegen ein seltsames „Netz von Dichtung und Wahrheit, mit dem man uns umspinnen hat. ... Wir werden dargestellt entweder als vom Duft der Lotos lebend oder aber von Mäusen oder Küchenschaben. ... Indiens Gerechtigkeit ist als Einfalt verlacht worden, Chinas Nüchternheit als Dummheit, und die Vaterlandsliebe Japans als Ergebnis eines Fatalismus.“ Und:

1 E. W. Said, Orientalismus, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1981, S. 110/111.

2 Ebenda, S. 121.

3 K. Okakura, Das Buch vom Tee, Frankfurt a. M. 1972.

4 K. Okakura, Die Ideale des Ostens, Leipzig 1923.

„Gern wollen wir Barbaren bleiben, wenn sich unser Anspruch, für zivilisiert zu gelten, nur auf grausigen Kriegsruhm stützen soll. Gern wollen wir die Zeit erwarten, da unserer Kunst und unseren Idealen die gebührende Achtung gezollt wird.“⁵

Die Zeiten solcher „Bescheidenheit“ sind, wie eingangs bereits bemerkt, längst vorbei. Und längst hat der „Orient, der ist“ – also der „moderne Orient“ – seinen eigenen „Orientalismus“, genauer: seine eigenen „Orientalismen“ hervorgebracht. (Denn das „Asien“ eines Okakura und seiner Nachfolger ist mit Sicherheit anderer Gestalt und Funktion, als das „Asien“ eines Sun Yat-sen (1866–1925), eines Lu Xun [1881–1936] oder eines Mou Zongsan [1909–1995].) Womit nun – in aller Kürze – auf zwei weitere Gründe der Asymmetrie in den gegenseitigen Ost-West-Spiegelungen und der dabei hervorgebrachten (Selbst-) Bilder einzugehen ist. Zur Einstimmung darauf zunächst noch einmal Okakura im Zitat:

„Warum solltet ihr euch auch nicht auf unsere Kosten vergnügen? Asien gibt das Kompliment zurück. Wenn ihr wüßtet, wie wir uns euch vorgestellt und was wir über euch geschrieben haben, das gäbe noch mehr Grund zum Lachen.“⁶ Asien hat nicht nur nicht geschwiegen, es hat mit der Produktion seiner eigenen Texte/Bilder zugleich auch seinen eigenen „Westen“ gestaltet – so wie der Westen mit dem Anderen zugleich sich selbst (re)produzierte. Heraus kam in beiden Fällen „Okzidentalismus“, der als Diskurs jüngerer Datums ist als der „Orientalismus“, und der sich durchaus als Kritik an bzw. kritische Ergänzung zu Said versteht. Stellvertretend für jüngste Publikationen zu diesem Thema⁷ sei hier das Buch „Occidentalism“ von der in den USA lebenden chinesischen Literaturwissenschaftlerin Chen Xiaomēi⁸ erwähnt.

Zweitens. – Chen weist an Beispielen aus Literatur und Theater im postmaoistischen China überzeugend nach, daß es bei allen Kritik am Orientalismus nicht um eine pauschale Verurteilung idealer Konstrukte „Ost“ bzw. „West“ an sich gehen kann, sondern daß genau unterschieden werden muß, wer das vor welchem sozialen Hintergrund mit welcher Absicht und in welchem historischen Kontext tut. Ihr geht es nicht mehr oder nicht mehr nur um *internationale* bzw. *inter-(national)kulturelle* Dimensionen von Orientalismus und Okzidentalismus, vielmehr interessiert sie die ideologische Funktion des letzteren bei sozialen, politischen und kulturellen Auseinandersetzungen *innerhalb* eines Landes, seine *intrakulturelle* Dimension. Sie differenziert dabei zwischen einem „offiziellen“ und einem „anti-offiziellen“ Okzidentalismus im gegenwärtigen und darüber

5 K. Okakura, Das Buch vom Tee, Frankfurt a. M. 1972, S. 7.

6 Ebenda.

7 Vgl. auch J. G. Carrier (Hrsg.), Occidentalism: Images of the West, Oxford 1995.

8 X. Chen, Occidentalism. A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China, New York/Oxford 1995.

hinaus im modernen China allgemein und bietet so ein begriffliches Instrumentarium an, mit dem auch Diskussionen auf internationaler Ebene – etwa um Menschenrechte, um Demokratie etc. – behutsamer und differenzierter bewertet werden können.

Ein Beispiel⁹: In dem 1988 im chinesischen TV gelaufenen sechsteiligen Fernseh-drama „He shang“ („Der frühe Tod des Gelben Flusses“) personifizieren die Kreise oppositioneller Intellektueller zugehörigen Produzenten den gewöhnlich die Wiege der chinesischen Zivilisation symbolisierenden Gelben Fluß (Huanghe) mit einem alten Mann, vereinsamt und verkommen, nur noch auf seinen Tod wartend. Der Westen hingegen – als „blauer Ozean der Zivilisation“ – wird von jungen Leuten präsentiert, energisch und neugierig auf technologische Errungenschaften, hoffnungsvoll auf Wissenschaft und Demokratie setzend. Welchen Sinn machte es, den „Westen“ eines solchen poetischen Textes als infantil, historisch unwahr und verklärend, gar als *political incorrect* zu „entlarven“, wenn man weiß, daß er damals insbesondere von jungen chinesischen Intellektuellen begeistert aufgenommen wurde? Wohl nicht zuletzt deshalb, weil sie ihn als Kritik am regierungsoffiziellen Bild vom „Westen“ verstanden, das diesen – losgelöst vom Problem politisch-institutioneller Veränderungen – auf bloßen materiell-technischen Fortschritt reduzierte, ergänzt um einen „orientalistischen“ Nationalismus mit dem Mythos vom Gelben Flusse als Wiege der chinesischen Zivilisation im Mittelpunkt. Doch legen die Ausführungen von Ralf Moritz nahe, diese Kritik wiederum im gesamten Kontext seit jenen ausgehenden achtziger Jahren zu sehen und zu relativieren: Der kleinen Zahl intellektueller Oppositioneller steht ein Großteil der chinesischen Bevölkerung gegenüber, die diesen kulturellen Konservatismus durchaus teile und ihn ihm die Möglichkeit sehe, mit der Öffnung und Marktwirtschaft, mit Konsumwut und „individuellen Lustgewinn“ einhergehende Bedrohlichkeiten und Lebensrisiken zu kompensieren. Die Stimmen der Wenigen mögen westlicherseits angenehmer klingen und daher auch lautstark erscheinen – die der Vielen deshalb zu diffamieren oder zu ignorieren wäre zumindest arrogant, und wissenschaftlich nicht mehr zu rechtfertigen.

Aus dieser und weiteren konkreten Untersuchungen wird nicht nur deutlich, wie eng und kompliziert beide Seiten – der „offizielle“ mit dem „anti-offiziellen“ Okzidentalismus ebenso wie beide je wieder mit Formen des Orientalismus – im gegenwärtigen China verwoben sind. Man entwickelt zudem ein Gespür dafür, daß die vom „offiziellen“ Okzidentalismus Chinas und anderer „Orientalen“ in die Welt gesetzten Bilder vom Selbst und vom Anderen mitunter weniger „uns“ gelten, als „unsere“ Eitelkeit vermuten läßt; daß sie vielmehr Innenpolitische Intentionen verfolgen.

9 Vgl. ebenda, S. 28-48.

Und ganz nebenbei belebt das die Erinnerung, daß einst auch die westliche „Orientalisierung des Orients“ nicht nur und nicht von vornherein dessen vollständige Unterwerfung zum Ziel hatte. Von ebenso großer Bedeutung war die symbolische Funktion nach „innen“, daß die Entdeckung anderer „Rassen“ handelntreibenden und reisenden Bürgerlichen weitere Argumente für ihren sozialen Aufstieg, für die Forderung nach Gleichheit in ihrer eigenen Gesellschaft lieferte.

Auch in bezug auf das moderne Japan ermöglicht uns die von Chen vorgenommene Unterscheidung „okzidentalistischer“ Diskurse in „offizielle“ und „anti-offizielle“, das bislang in Diskursen über Japans Moderne übliche, aber grob gestrickte dichotomische Muster „Traditionalisten/Japanisten/Asianisten“ vs. „Modernisten/Westler“ zu verfeinern und auf diese Weise die enge Verflechtung beider Seiten miteinander zu verfolgen – eine Arbeit, die noch nicht getan, aber dringend notwendig ist. Zum einen, um dem immer noch lebendigen Vorurteil begegnen zu können, moderne, an westlichen Modellen orientierte Philosophie, Kunst, Alltagskultur etc. in Japan sei nichts weiter als „Nachahmung“ und daher für das Verständnis „japanischer“ Gesellschaft und Kultur nicht weiter von Bedeutung. Das Gegenteil ist der Fall: Die zweifellos stark ausgeprägte Heteronomie der genannten und anderer Bereiche konstituiert gerade das „Japanische“ dieser Moderne entscheidend mit – wenn man denn bereit ist, so etwas überhaupt anzuerkennen. Und so geht es weniger darum, daß – um es an einem Beispiel zu veranschaulichen – der *deutsche Idealismus* im philosophischen Lehren *Japans* eine wichtige Rolle spielte, sondern *wie* dieser sich etwa in der Zeit des Militarismus und Faschismus mit der nationalistischen Tennō-Ideologie verzahnte; es geht nicht darum, daß auch *Adorno* oder *John Dewey* in *Japan* rezipiert wurden, sondern *wann* und *wie* der bekannte bürgerbewegte Philosoph Kuno Osamu (geb. 1910) beispielsweise beide erstmals in Japan übersetzte und vorstellte: genau in dieser Zeit der späten dreißiger und frühen vierziger Jahre und damit in einer Zeit, da der (sich zunehmend „amerikanisierende“, d.h. von Massenkultur geprägte) Westen als „anglo-amerikanische Bestie“ titulierte wurde und diese Lektüre an sich schon eine Art Widerstand bedeutete.¹⁰ Nicht die (fiktionalen) Geographisierungen „japanisch“, „westlich“, „deutsch“, „amerikanisch“ an sich, sondern die Frage nach ihrem je konkret-historischen Funktionieren und ihrer Verflechtung als immanente Elemente der Modernisierungsprozesse in Japan steht im Brennpunkt unseres Interesses.

Drittens. – Bleiben wir in dieser Zeit vor und nach 1945, tritt auch ein dritter, für den ostasiatischen Kontext insgesamt bedeutungsvoller Grund

10 O. Kuno, *Erzählte Philosophie der Praxis*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6/1996, S. 1021-1030; vgl. auch Kuno Osamu, Kuno Osamu. Shimin toshite, tetsugakusha toshite [Kuno Osamu. Ein Bürger, ein Philosoph], Mainichi shinbunsha, Tōkyō 1995.

der Asymmetrie in der gegenseitigen Bespiegelung hervor: die Zwitterstellung Japans zwischen „Ost“/„Orient“ und „West“/„Okzident“, oder anders formuliert, die „intra-(ost)asiatische“ Konstellation bei der (Er-)Findung moderner nationalstaatlicher Identitäten. Die amerikanische Japanologin Jennifer Robertson hat in einem im Mai 1997 gehaltenen Vortrag die in der Kriegszeit vom japanischen Staat verfolgte Ideologie und Politik der „Großen Ostasiatischen Wohlstandssphäre“ als „anticolonial colonialism“ bezeichnet – womit das Problem im Kern getroffen ist. Japans Modernisierung bewegte sich von Beginn an, real und diskursiv, nicht – wie die Redeweise „Japan (oder China) und der Westen“ häufig suggeriert – in einem bipolaren, sondern in einem triangulären Spannungsfeld. In diesem wirkten der „Westen“ wie auch „Asien“ immer wieder im doppelten Sinne identitätsstiftend für „Japan“: ersterer zum einen als Ideal, als Ziel, wohin die Reise gehen soll bzw. muß, um ein „reiches und militärisch starkes (nach 1945 zudem ein demokratisches) Land“ zu werden, zum anderen als reale Bedrohung, der „östliche Moral“ und „japanische Seele“ entgegengestellt werden müßten; „Asien“ hingegen als Ursprung, den man einmal, ob seiner – positiv oder negativ verstandenen – Traditionalität, hinter sich zu lassen habe, um überleben, unabhängig bleiben, Kontinuität wahren zu können, auf der man andererseits – bewußt oder unbewußt – sehnsuchtsvoll zurückblickt, der als Teil des Selbst vor dem kalten, häßlichen, kalkulierenden, gewaltsamen (kolonialistischen) Westen „zu beschützen“ ist.

Dieses ambivalente, „orientalistische“ Verhältnis beschreibt die Kunsthistorikerin Kuraya Mika in ihrem Aufsatz „Künstler auf Koreareise. Das Fremde in japanischem Blick (1895 und 1945)“ für die Zeit, da Japan reale Kolonialmacht war und „japanisches“ Schreiben seine Projektionen Asien einschrieb, es damit zum Schweigen brachte. Jaqueline Berndt hingegen fokussiert ihr Interesse auf die gegenwärtige japanische Kunstwelt, die Mitte der neunziger Jahre die moderne und zeitgenössische Bildende Kunst Asiens für sich „entdeckt“. Sie fragt nicht nur nach den kunstspezifischen Motiven dieser Rezeption, sondern auch nach einer möglichen Neuaufgabe von japanischem „Orientalismus“ einerseits, und dem Interesse an dem in der modernen asiatischen Kunst enthaltenen sozialkritischen Potential, „einer in der japanischen Kunst nicht anzutreffenden Gesellschaftlichkeit“ andererseits.¹¹

In der Tat erlebt das Thema „Asien“ auch in Japan seit einigen Jahren einen Boom. Krisen und Strukturumbrüche im „Westen“, zu dem man sich seit der Zeit nach 1945 doch fast einmütig und selbstverständlich zählt, und Aufbruchstimmung in der unmittelbaren Nachbarschaft, der man sich ebenfalls zugehörig fühlt, lassen die einen dafür plädieren, auf den

¹¹ Ich darf hier darauf verweisen, daß die in den Aufsätzen beider Autorinnen aufgearbeitete Materialfülle den deutschsprachigen Lesern erstmals einen Blick auf *moderne Kunst in Asien* eröffnet, wie herkömmliche Darstellungen ihn bislang kaum ermöglichen.

„Orientexpress“ aufzuspringen, da man vom „Westen“ nun nichts mehr zu lernen habe. Andere geben den asiatischen Schwestern und Brüdern den gutgemeinten Rat, das Exempel des zweiten japanischen Modernisierungsschubs nach 1945 zu studieren und die begangenen Fehler (Umweltverschmutzung und -zerstörung, Vernachlässigen von Lebensqualität zugunsten von Wachstumsraten u.a.) nicht zu wiederholen. Vor allem aber spielt „Asien“ in der Frage der Vergangenheitsbewältigung eine wichtige Rolle. In diesem Kontext der Neuformation der politischen, ökonomischen und kulturellen Verhältnisse in der asiatisch-pazifischen Region haben das Jahr 1995 und die Diskussionen um die Art und Weise, wie fünfzig Jahre Nachkriegszeit zu begehen seien, in Japan einen Historikerstreit ausgelöst.¹² Die beiden Historiker Iwasaki Minoru und Nakano Toshio zeigten, daß dieser andauernde und weit über die Zunft der Historiker hinaus in andere Wissenschaften und in breite Kreise der japanischen Öffentlichkeit reichende Streit auch um die Frage nach den Formen und Inhalten bisheriger Identitätskonstrukte kreist.

Hat nicht das Dreigespann „Westen“ – „Asien“ – „Japan“, dessen sich linke *und* rechte, traditionalistische *und* modernistische Denker bedienten und nach wie vor bedienen, lange Zeit zur Verdeckung und Verdrängung *intra*kultureller Differenzen beigetragen? Wird das Aufdecken und Zur-Sprache-Bringen dieser Differenzen, das Sprechen und Schreiben über sozial Schwache, ethnische und andere Minderheiten *in* Japan, in China und anderen (ost-) asiatischen modernen Gesellschaften und Kulturen nicht zu einer wesentlichen Voraussetzung, damit Asymmetrien in der Selbst- und gegenseitigen Wahrnehmung nicht mehr für Hierarchisierungen instrumentalisiert, also „orientalisiert“ bzw. „okzidentalisiert“ werden, sondern zu Kommunikation und Perspektivenwechsel einladen?¹³

¹² Dieser Historikerstreit im Vergleich zum deutschen war Gegenstand eines deutsch-japanischen Kolloquiums an der Universität Leipzig.

¹³ Die Angabe japanischer, chinesischer und koreanischer Namen folgt der in diesen Ländern üblichen Reihung: Familienname vor Vorname.

Ralf Moritz

China: Wie modern ist die Tradition?

Vor nicht allzu langer Zeit saß ich im Hof des Konfuzius-Tempels zu Peking, im Schatten der siebenhundertjährigen Zypressen. Es war still, nur wenige Besucher störten die Idylle. Der weise *Konfuzius*, der „Lehrer der zehntausend Generationen“ – er schien von seinem Volke vergessen zu sein. Draußen schlug der Puls der Weltstadt, hier schien es mir wie ein Friedhof für die verstaubten Reliquien von gestern. Ich fragte einen jungen Chinesen, wieso so wenige seiner Landsleute den Weg zum größten Chinesen im Reich der Kaiser finden. Er antwortete mir, *Konfuzius* sei für die Leute nicht so interessant, leider, sie würden sich vielmehr für *Buddhismus* und *Daoismus* interessieren.

Da fragen wir uns nun: Wie geht das zusammen mit jener These vom *Konfuzianismus* als Triebkraft der Modernisierung Ostasiens, zu der in letzter Zeit so viel geschrieben wurde? Wie harmoniert das mit der Auffassung vom metakonfuzianischen Charakter der heutigen chinesischen Gesellschaft als maßgeblichem Faktor chinesischen Wirtschaftserfolgs? Da kommen Zweifel auf: Hatte der Meister nicht stets gemeinschaftsbezogene Rücksichtnahme gepredigt und ist nicht demgegenüber das Bild des Lebens in China heute mehr denn je durch Rücksichtslosigkeit und Egoismus geprägt?

Und vor allem: Hatte der Meister nicht die ethische Gesinnung über alles gestellt, die Arbeit an der sittlichen Kultivierung des Selbst als Grundlage aller Ordnung bezeichnet? *Mengzi* (lat. Mencius), der zweite große Konfuzianer nach Konfuzius (lebte im 4./3. Jahrhundert v.u.Z.), sagte zum Herrscher des Staates Liang: „Warum unbedingt vom Nutzen sprechen, König? Nur über *ren* und *yi* (Mit-Menschlichkeit und Pflichterfüllung) sollte man reden.“¹ Eine ähnliche Aussage finden wir z.B. im klassischen konfuzianischen Text *Daxue*² („Das große Lernen“), entstanden etwa um die Wende vom 3. zum 2. Jahrhundert v.u.Z. Dieser Text endet mit den Worten: „Ein Land profitiert nicht vom Profit, sondern von der Pflichterfüllung“ – das klingt wie eine Regierungsdevise.

Und dann blicken wir von der ethischen Höhe dieser Sätze auf die heutige chinesische Gesellschaft und sehen, wie stark das Land von der Faszi-

1 Mengzi. Liang Huiwang shang.

2 Daxue. Zitiert nach Liji (Ritualaufzeichnungen). Shisanjing (Die dreizehn Klassiker), Shanghai 1914, S. 233.

nation des Geldes gefangen ist. Erscheint da nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit eher als Kontrastbild zur Vision des großen Weisen?

Andererseits jedoch ist nicht zu bestreiten, daß hinter der publikumswirksam sloganisierten These vom ökonomischen Treibmittel Konfuzianismus durchaus eine wissenschaftliche Fragestellung erspäht werden kann. Eingedenk dessen, daß jede wirtschaftliche Entwicklung in einem definierbaren kulturellen Kontext verläuft, stellt sich die Frage, in welcher Weise Beziehungen bestehen zwischen der wirtschaftlichen Dynamik Ostasiens und spezifisch-kulturellen Konstituenten. Zu diesen Konstituenten gehört ein relatives, funktionelles und internes *a priori*, das die Auswahl aus einer Menge möglicher Handlungsvarianten steuert.

Dieses Problem gewinnt seine Faszination vor dem Hintergrund der dynamischen Entwicklung ostasiatischer Gesellschaften, die zum Begriff des ostasiatischen Mirakels verführt hat. Die Frage, die dahinter steht, die teils erschreckt, teils verzückt, lautet: Geht jenes westlich dominierte Zeitalter, das doch mit der europäischen Renaissance begann, zu Ende? Stehen wir an einer Weltenwende?

So wenig hilfreich die melodramatische Überzeichnung ist, die einseitig von derzeitigen Zuwachsraten ausgeht und die Bedeutung absoluter Größenverhältnisse sowie die realen Schwierigkeiten ostasiatischer Gesellschaften oft dramaturgisch reduziert, so schädlich wäre andererseits das Ignorieren von Fakten. Man muß über keine analytische Virtuosität verfügen, um zu dem Schluß zu gelangen, daß – wie sich dies im einzelnen auch immer darstellen mag – das ökonomische, politische und auch kulturelle Gewicht der ostasiatischen Weltregion weiter wachsen wird. Dabei muß immer die Vielfalt der Bedingungen beachtet werden. Entwicklung ist nie – und die jüngsten Turbulenzen auf den ostasiatischen Finanzmärkten haben dies sehr deutlich gezeigt – die unkonditionierte Fortschreibung gegenwärtiger Trends. Immerhin wissen wir, daß Geschichte kein gleichförmiger Vorgang ist, Entwicklungsabbrüche kennt und auch so manche Überholspur bereithält.

1. Dimensionen der Transformation

Ohne Zweifel gehört die atemberaubende Entwicklung der VR China zu den herausragenden Ereignissen der Menschheitsgeschichte am Ende des 20. Jahrhunderts – ein Umstand, der nach dem Untergang des Sowjetimperiums um so deutlicher hervortritt. Dabei müssen wir uns vor Augen halten, daß es sich um die Existenzbedingungen von 1,2 Mrd. Menschen handelt. Diese Gesellschaft befindet sich seit zwei Jahrzehnten in einem in seiner Dimension beispiellosen Transformationsprozeß.

Das Szenarium des Aufbruchs ist unverkennbar. Ein anhaltendes wirtschaftliches Wachstum auf hohem Niveau ist kennzeichnend: Seit 1980 ist das chinesische Bruttoinlandsprodukt jährlich durchschnittlich um knapp

zehn Prozent gestiegen – eine Quote, die nur wenige andere, meist ostasiatische, Länder (bes. Südkorea und Taiwan) erreichten.³ In der Tat ist Südchina gegenwärtig die dynamischste Wirtschaftsregion der Welt. Es entwickelte sich eine marktwirtschaftliche Parallelökonomie zu den großen Staatsbetrieben.

Korrekturen der politischen Rahmenbedingungen ermöglichten einen Wachstumsschub, der zugleich ein Investitionsschub war. Dabei wurden auslandsfinanzierte Wachstumsinseln implantiert.⁴ Dieser Wachstumsschub wird begleitet von einem relativen – wenn auch zunehmend sich ungleichmäßig darstellenden – Wohlstandsschub.⁵ Es vollzog sich eine Art Entfesselung, die Entfesselung des Strebens nach Erfolg, Aufstieg, Bedürfnisbefriedigung und Geltungskonsum. Das Bild der großen Metropolen wie Peking, Shanghai oder Kanton wird dem Hongkongs immer ähnlicher. So sehr die neuen Triebkraftpotentiale eines strategisch kontrollierenden Rahmens bedürfen, so sehr sind sie erst dadurch entstanden, daß sich der Staat aus den Kapillaren der Gesellschaft weitgehend zurückgezogen hat. Damit verwandelt er sich von einem totalitären in einen autoritären Staat. Dieser Entwicklung komplementär vollzieht sich eine allgemeine soziale Differenzierung und Pluralisierung; es bilden sich in der Tendenz vermögende Zwischenschichten, die bereits heute einen Absatzmarkt für die Luxusgüter dieser Welt darstellen.

Allerdings dürfen wir bei allen Erfolgen nicht den Kontrastreichtum der Entwicklungsprozesse unterschlagen. Gravierende Probleme relativieren Trendextrapolationen. Gerade das Beispiel Japans zeigt, wie Wachstumskurven mit zunehmender Entwicklung auch abflachen. Dazu müssen wir die absoluten Größen sehen: China mit seiner riesigen Bevölkerung erwirtschaftet ein Bruttosozialprodukt, das ein Drittel des deutschen mißt. Obwohl das Land mittlerweile die USA als weltweit führenden Getreidepro-

3 D. Senghaas, *Wie geht es mit China weiter?*, in: *Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage*, hrsg. von G. Paul und C. Y. Robertson-Wensauer, Baden-Baden 1997, S. 189. Vgl. auch C. Hartmann-Pillath/M. Lackner (Hrsg.), *Länderbericht China. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im chinesischen Kulturraum*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 351, Bonn 1998, S. 618.

4 Zwischen 1991 und 1995 floß ausländisches Kapital in Höhe von 114 Mrd. Dollar nach China. D. Senghaas (Anm. 3), S. 190.

5 Der durchschnittliche Reallohn stieg von 2140 Yuan im Jahre 1990 auf 3695 Yuan im Jahre 1996 (Reallohn in Preisen von 1990; C. Hartmann-Pillath/M. Lackner [Anm. 3], S. 616). Dabei betrug das Pro-Kopf-Einkommen der Stadtbewohner im Jahre 1994 das 2,6fache des Pro-Kopf-Einkommens der Bauern, wobei sich die Einkommensschere stetig vergrößert. (Th. Heberer, *Zwischen Krise und Chance: Neue soziale Herausforderungen des ländlichen China*, in: *Länderbericht China* [Anm. 3], S. 386). Im Jahre 1996 besaßen 93,5 (Stadt) bzw. 22,9 (Dorf) von 100 Haushalten einen Farbfernseher. 1988 betrug die Relation 43,9 zu 2,8 (ebenda, S. 621). Auf dem Dorfe entfielen 1996 durchschnittlich 56,3 Prozent aller Konsumausgaben auf Lebensmittel, in der Stadt waren es im gleichen Jahr 48,6 Prozent (ebenda, S. 622).

duzenten abgelöst hat, droht perspektivisch eine dramatische Getreideknappheit, welche die Welternährungslage gravierend beeinflussen kann. Ein weiteres Problem mit ernststen Auswirkungen ist die globale Belastung der Umweh durch China. Was immer im Westen an ökologischen Schäden verhindert wird, wird auf absehbare Zeit zunehmend durch die Entwicklung in China im negativem Sinne überkompensiert.⁶

An zentralen Problemen, denen sich China heute gegenüber sieht und die oft auf widersprüchliche Weise mit dem wirtschaftlichen Wachstum verbunden sind, seien ferner genannt: die wachsenden Ungleichheiten zwischen Küstengebieten und Hinterland (Shanghai hatte im Jahre 1995 ein zehnmal größeres Bruttoinlandsprodukt pro Kopf als die Provinz Guizhou)⁷, wobei auch zunehmend Selbständigkeitstendenzen der Provinzen erkennbar sind, ferner ein riesiges Volumen überflüssiger lebendiger Arbeit (ca. 100 Mill. Arbeitskräfte allein auf dem Lande), ein riesiges Heer von Migranten (Schätzungen schwanken zwischen 40 und 150 Mill.), die fortschreitende Akzentuierung sozialer Ungleichheit – allerdings scheint das gesellschaftliche System diese soziale Ungleichheit so lange auszuhalten, so lange es bei Zunahme der Anzahl von Reichen auch der großen Masse besser geht (*trickle-down-Effekt*)⁸. Die Probleme von heute relativieren sich wiederum dem Betrachter, wenn er China kennt, wie es vor drei oder vier Jahrzehnten war.

2. Wertewandel – Innovation und Tradition

Die Prozesse der Modernisierung haben ohne Zweifel einen Wertewandel in dieser Gesellschaft eingeleitet. Unverkennbar ist die Werteverchiebung zum Individuum, die tendenziell gegen die Prolongierung des traditionellen Wertehorizonts wirkt. Verbunden ist dies mit dem Wunsch nach Verbesserung persönlicher Lebensumstände, mit der Faszination der Idee eines Lebens in Komfort, die durch konsumorientierte Werbung und ausländischen Einfluß promoviert wird.⁹

Soziologische Untersuchungen belegen, wie sich gewachsene soziale Mobilität im Wunsch nach individueller Selbstverwirklichung, nach Ausschöpfung eigener Fähigkeiten reflektiert. Nach den 1993 veröffentlichten Ergebnissen einer in und um Shanghai vorgenommenen Untersuchung hat

6 D. Senghaas (Anm. 3), S. 196.

7 Nach Länderbericht China (Anm. 3), S. 620.

8 D. Senghaas (Anm. 3), S. 197.

9 „Der Wunsch nach einer Verbesserung der persönlichen Lebensbedingungen, insbesondere nach einem merklichen Einkommenszuwachs (41 Prozent) rangierte deutlich vor dem Wunsch nach einem vernünftigen Rechtssystem (20 Prozent) oder nach Demokratie (sechs Prozent), d.h. daß individuell gerichteten Werten eine größere Bedeutung beigegeben wurde als gesellschaftlich gerichteten oder politischen Werten.“ (B. Gransow/Li Hanlin, Chinas neue Werte. Einstellungen zu Modernisierung und Reformpolitik, München 1995, S. 107).

nur ein Drittel der Befragten Unterordnung unter Autorität als kulturellen Wert vermerkt. In ebenso deutlichem Bruch zur Tradition akzeptierte die Mehrheit der befragten Frauen eine Scheidung, falls ein Zusammenleben nicht mehr erträglich ist.¹⁰ Gemäß den 1995 veröffentlichten Ergebnissen einer in 26 Städten von 16 Provinzen durchgeführten Befragung betrachteten über 70 Prozent eigenen Fleiß und eigenes Können als entscheidend für eigenen Lebenserfolg. Über 80 Prozent bezeichneten Vorwärtsstreben und Unternehmungsgeist als besonders fördernde Eigenschaften, nur knapp elf Prozent sahen hierbei nach dem traditionellen Muster Konzessionsbereitschaft und Genügsamkeit als besonders förderlich.¹¹ Interessant ist auch, daß nach diesen Angaben mehr als die Hälfte aller Familienstreitigkeiten als Streit zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter ablaufen, ganz im Gegensatz zur Tradition, wo eine solche Streitkonstellation undenkbar war.¹² Bei aller Problematik solcher Umfragen ist rascher Wertewandel offenkundig, wobei Gruppen verschiedenen Alters und unterschiedlicher Bildung differente Erfahrungen zeigen.

Im Gegensatz zur Tradition, die das Zusammenleben in vier Generationen pries, findet heute etwa die Hälfte der Befragten (aber eben auch nur die Hälfte) das Leben in der Kleinfamilie ideal.¹³ Dennoch zeigen die Untersuchungen, daß die traditionelle Sorge der Kinder um die Eltern nach wie vor ein bedeutender kultureller Wert ist. Der konfuzianische Imperativ vieler Nachkommen kann sich zwar – schon aus Gründen der Geburtenkontrolle – nicht fortsetzen.¹⁴ Aber die Präferenz von Söhnen bleibt unverkennbar, was sich in der Abtreibung weiblicher Föten und sogar in der Aussetzung weiblicher Säuglinge ausdrückte.¹⁵ Nach wie vor tritt Tauschheirat auf – man verheiratet die Tochter in eine andere Familie und erhält von dort eine Schwiegertochter. Untersuchungen weisen aus, daß seit Beginn der achtziger Jahre das Arrangieren von Ehen durch Eltern unter Einschaltung einer Hochzeitsvermittlerin besonders im ländlichen Raum wieder eine größere Rolle spielt. Unter marktwirtschaftlichen Bedingungen hat auch der Brautpreis wieder große Bedeutung gewonnen, der auf dem Lande teilweise das Dreifache des Jahreseinkommens einer normalen Arbeitskraft betragen soll.

Tradition tritt im Kontext reformpolitischer Strukturwandlungen nicht nur zurück – es vollzieht sich zugleich in diesem Kontext in einer sehr widersprüchlichen Verbindung die Affirmation bestimmter Traditionsseg-

10 G. C. Chu/Ju Yanan, *The Great Wall in Ruins – Communication and Cultural Change in China*, New York 1993, S. 284f.

11 B. Gransow/Lin Hanlin (Anm. 9), S. 38, 40.

12 G. C. Chu/Ju Yanan (Anm. 10), S. 74.

13 B. Gransow/Lin Hanlin (Anm. 9), S. 44.

14 Kinder pro Frau. 1962: 6,0; 1992: 1,9 (Th. Scharping, Bevölkerungsentwicklung und -politik, in: Länderbericht China (Anm. 3), S. 366.

15 Ebenda, S. 365.

mente. Wandel der Wertkultur ist kein geradliniger, sondern ein von vielen Tendenzen und Gegentendenzen geprägter Vorgang, bei dem wir zwischen der Sphäre bewußter Einstellung und einem eher unreflektierten Spuren in den Gleisen der Tradition differenzieren müssen. Dabei sind verschiedene interdependente Phänomene zu beschreiben.

3. Ordnungsmuster und politische Kultur

Zunächst fällt auf, daß der Modernisierungskurs ein *Ordnungsmuster* revitalisierte, daß verblüffende Ähnlichkeiten mit Strukturen hat, die wir im traditionellen China vorfinden, der sog. *Zweistöckigkeit* der Gesellschaft. Im alten China bestanden zwei gesellschaftliche Gravitationszentren – der Staat oben, der nicht in die Kapillaren der Gesellschaft eindrang, und die relativ autonomen Basis-Einheiten (Dörfer bzw. Clan-Verbände) unten, wobei beide Ebenen durch eine Normen- und Regelkongruenz verkoppelt waren. Diese wurde sozial getragen durch das *Gentry*-Phänomen¹⁶, institutionell vor allem durch die kaiserlichen Beamtenexamina, geistig durch die Dehnung der Familienethik zur Staatsethik und damit durch den Konfuzianismus. Das Interesse der Basis-Einheiten an der Konfliktfreiheit im Verhältnis zum Staat verband sich innerhalb einer bestimmten Stabilitätsbreite mit dessen Interesse an der Aufrechterhaltung von Ordnung.

Entsprechend stellen wir heute die vom Staat besetzte Ebene umgreifender strategischer Kontrolle fest – als „sozialistisch“ nominiert, und andererseits relativ selbständige Basisprozesse, die mit dem Begriff „Marktwirtschaft“ wiedergegeben werden. Die Komposition „sozialistische Marktwirtschaft“ erscheint nach diesem Interpretationsmuster als Bezeichnung für die moderne Mutante traditioneller gesellschaftlicher Zweistöckigkeit. Sobald die strategische Kontrolle tangiert wird, sieht sich der Staat herausgefordert. Die kulturelle Verfügbarkeit dieses traditionell vorgeprägten Ordnungsmusters sowie die ebenfalls traditionell vorgeprägten Gewohnheiten, sich in diesem Ordnungsmuster zu bewegen, erscheinen als Gründe dafür, daß die gesellschaftliche Ordnung der VR China ohne Bruch weiter funktioniert, während das Sowjetimperium zusammengebrochen ist.

Wie der traditionelle Staat steht die heutige chinesische Führung vor der Frage, wie beide Ebenen zu verkoppeln sind. Dabei wird die Führung von der gleichen Chaosangst getrieben, die bereits für das Kaisertum kenn-

16 Über den Begriff *Gentry* bestehen unterschiedliche Auffassungen. Dabei ist ein enges und ein weites Begriffsfeld zu unterscheiden. Hier sei unter *Gentry* eine Schicht reicher Grundbesitzer-Familien verstanden, aus denen sich – vor allem ab dem 10. Jahrhundert über die kaiserlichen Examina – die Beamten rekrutierten. Der Begriff bringt die Einheit von Grundbesitz bzw. lokaler Elite und Beamtentum sowie das spezielle, Abhängigkeiten gegenüber der dynastischen Spitze reflektierende, Auswahlverfahren zum Ausdruck.

zeichnend war und die sich gerade vor dem Hintergrund relativ autonomer Basis-Einheiten als Angst vor undefinierten Orten aufbaute. Allerdings kann die Verkopplung der beiden Ebenen nicht mehr auf alte Weise geschehen (es gibt weder die *Gentry* noch den traditionellen *Staatskonfuzianismus*); es funktioniert auch nicht – wie die kataklysmischen Erfahrungen volksrepublikanischer Geschichte zeigen – über das Instrumentarium „klassenkämpferischer“ Massenkampagnen, sondern jetzt durch ökonomische Interessenwahrung. Da dies – im Unterschied zu den Anfangsjahren der Volksrepublik – zunehmend als individuell gerichteter bzw. auf die Klein-Gemeinschaft orientierter Prozeß geschieht, entsteht die politische Notwendigkeit der Integration des Divergenten.

Eine kardinale Rolle dabei spielt der Prozeß der Verrechtlichung des gesellschaftlichen Korpus, der wiederum den Ausfall traditioneller Kopplungsinstrumente indiziert; er ist für die Führung ein notwendiges Mittel, um die durch diesen Ausfall entstanden Vakanzen im gesellschaftlichen Integrationspotential auf moderne Weise zu kompensieren. Allerdings bestehen große Schwierigkeiten bei der Durchsetzung des Rechts, die mit der konventionellen, gewohnheitsmäßig verfestigten Auffassung zusammenhängen, wonach das Recht im Verhältnis zur Moral kontingent ist; von der Tradition her gilt es als Durchsetzungshilfe für die moralische Norm und als durch den (ritualisierten) Anstand begrenzt.¹⁷

Wir haben es hier mit einem Spannungsverhältnis zu tun, wo Maßnahmen, die im Vollzug der Modernisierung durch die Reduktion von Tradition notwendig geworden sind, in ihrer Funktionalität eingeschränkt werden durch das verhaltenmäßig evidente Phänomen nach wie vor konservierter Tradition. Die ursprüngliche juristische Kargheit der volksrepublikanischen Gesellschaft hatte ihre traditionelle Wurzel im benannten Phänomen der *Zweistöckigkeit* und damit verbundenen Lebensgewohnheiten. Dabei wächst mit juridischer Regeldichte auch die Rechtssicherheit, und zwar mit den Erfordernissen makroökonomischer Steuerung, so daß von dorthin langfristig Wirkungen auch in bezug auf die Wahrnehmung von Individualrechten ausgehen können.

Im Sinne einer Komplementfunktion zur politischen Wahrung der strategischen Kontrollebene kommt dazu das Mittel des Patriotismus zum Einsatz, der auf neue Weise in die Ideologie des Sozialismus integriert ist. Dabei besteht eine interessante Resonanzbeziehung zwischen den zentripetalen Intentionen des Staates und dem Sachverhalt, daß man heute wieder stolz empfindet, ein Chinese zu sein. Man ist – übrigens mit Recht – stolz auf die eigene Geschichte und den Beitrag Chinas zur Weltzivilisation, ebenso auf die eigene Sprache. So heißt es, das 21. Jahrhundert werde

17 Siehe die weiterführenden Bemerkungen von R. Heuser, Chinesische Rechtskultur im Wandel: Auf dem Wege vom Recht der Modernisierung zur Modernisierung des Rechts, in: Länderbericht China (Anm. 3), S. 412f.

zum Zeitalter, in welchem die chinesische Sprache und Schrift ihre volle Macht entfalten (bereits seit September 1996 wird auf den Pressekonferenzen des chinesischen Außenministeriums kein Englisch mehr verwendet); chinesische Sprache und Schrift werden als das ideale Medium weltweiter Kommunikation im Zeitalter zunehmender Digitalisierung und Informationsvernetzung bezeichnet.¹⁸ Zur Pflege eines kulturell unteretzten nationalen Selbstbewußtseins baut und restauriert der chinesische Staat Tempel – im Umkreis dieser Tempel verbringen die Menschen massenhaft ihre Freizeit, und den hereinströmenden Auslands- und Taiwan-Chinesen wird vorgeführt, wie sehr doch der Staat das gemeinsame kulturelle Erbe pflegt.

In diesem Zusammenhang hat das chinesische Establishment den *Konfuzianismus* in einer selektiven Weise wiederentdeckt. Auf dem Peking Symposium zum 2545. Geburtstag des Konfuzius im Oktober 1994 erklärte *Li Ruihuan*, Mitglied des Ständigen Ausschusses des Politbüros des ZK der KP Chinas: „Der Konfuzianismus ist der Eckpfeiler der traditionellen chinesischen Kultur, Konfuzius ist der Stolz der chinesischen Nation.“¹⁹ Im gleichen Sinne hatte sich der Vorsitzende *Jiang Zemin* bereits anlässlich des 2540. Geburtstages von *Konfuzius* im Jahre 1989 geäußert.²⁰ Als bewahrenswertes Gut werden vor allem bezeichnet das Ideal der Selbstlosigkeit, wobei Pflichterfüllung vor persönlichem Vorteilsgewinn steht, sowie die Identifizierung mit den Interessen von Staat und Gemeinschaft – als Gegensteuerung gegen ideologische Folgen der politisch gewollten Marktwirtschaft.²¹ Es ist der Versuch, jene ethisch-moralischen Vakanzen zu füllen, in denen sich marktwirtschaftliche Egoismen genauso spiegeln wie die geistigen Fernwirkungen der „Kulturrevolution“ und des Untergangs der maoistischen Gleichheitsutopie. Die chinesische Führung behandelt heute das konfuzianische Postulat der Loyalität als eine freie Valenz, die im Sinne von nationaler Geschlossenheit und kultureller Identität neu besetzt wird.

Eine interessante Frage ist in diesem Zusammenhang, inwieweit sich in der politischen Kultur des heutigen China die traditionelle Selbständigkeit des Staates gegenüber dem ständischen Element, der Gesellschaft insgesamt, fortsetzt. Offensichtlich konkurrieren hier zwei gegensätzliche Kräfte: Einmal die traditionelle Komponente, die sich in der Kontrollebene, in einer eingeforderten Extrapolation von Staatsmacht, spiegelt; sie war

18 P. Kupfer, Mit Konfuzius auf der Datenautobahn in die Zukunft? – Chinesischer Traditionalismus im Informationszeitalter, in: Ch. Hammer/B. Führer (Hrsg.), *Tradition und Moderne. Religion, Philosophie und Literatur in China*, Dortmund 1997, S. 242f.

19 Zitiert nach H. von Senger, Vom „Hund“ zum Stolz der chinesischen Nation, *Neue Zürcher Zeitung* vom 4./5. Februar 1995.

20 *Guangming Ribao* vom 9. Oktober 1989.

21 Siehe auch M. Quirin, Vom Horror Vacui. Konfuzianische Tendenzen in der gegenwärtigen chinesischen Moraldiskussion, in: S. Krieger/R. Trauzettel (Hrsg.), *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, Mainz 1990, bes. S. 151ff.

vom Konfuzianismus dahingehend interpretiert worden, daß der Staat nicht nur ein Vertragsrahmen für die Aufrechterhaltung von Ordnung ist, sondern daß er die Menschen, indem er sie regiert, auch erzieht – Regieren im konfuzianischen Sinne heißt, die Menschen richtigzustellen (so sind in der chinesischen Sprache auch „Regieren“ und „Richtigstellen“ Homonyme).

Zum anderen gibt es – wie auch immer reflektiert – die gegenläufige Tendenz der Formierung einer Zivilgesellschaft. In diesem Zusammenhang ist besonders die Analyse der Formen wichtig, in denen sich Gruppeninteressen über ein reflektierendes Selbstbewußtsein artikulieren und in welchen organisatorischen Formen sie wahrgenommen werden können. An der Nahtstelle beider Ansprüche ist – wie das Jahr 1989 gezeigt hat – der Aufbau gesellschaftlicher Konfliktpotentiale möglich. Es ist aber auch denkbar, daß ein anderer historisch-kultureller Hintergrund mit anderen Traditionen der Konfliktlösung zumindest in einem bestimmten Zeitraum zu anderen Formen der Zivilgesellschaft führt, bei denen Gruppeninteressen durch eine Art kooperativer Konzilianz zum Staat hin moderiert werden. Die traditionelle *Idee von der pädagogisch-didaktischen Funktion des Staates*, die über das *Konzept von der Extraposition des Staates* historisch weitergetragen wird, findet heute wieder ihren renovierten Ausdruck in der Orientierung der chinesischen Führung auf den „Aufbau der geistigen Zivilisation des Sozialismus“; sie zeigt sich auch im Straßenbild, in Gestalt von Losungen und Aufschriften. Zu den traditionell vorgeprägten Merkmalen der gegenwärtigen politischen Kultur der VR China gehören ferner die Phänomene von *Korruption* und *Nepotismus*, welche in diesem Kontext aus Platzgründen – unter Verweis auf die Studie von Heberer – nur genannt seien.²²

4. Psychisch-kulturelle Sedimente und Wirtschaftsethik

Das Feld der politischen Kultur ist in einem Interferenzverhältnis zum Phänomen der *psychisch-kulturellen Sedimente*. Traditionelle Sozialisierungsprozesse in der Familien- bzw. Clan-Realität haben in der Vergangenheit die Gewohnheit eines Lebens in sozialen *Netzwerken* verfestigt.²³ Die Alternativlosigkeit dieser Realität hat einen entsprechend hohen Druck von Sanktionen bewirkt, mit denen sozial abweichendes – d. h. autonom bestimmtes – Verhalten beantwortet wurde. Damit verband sich die spezifische Intensität heteronomer Steuerung des Individualverhaltens, die einen hohen Konformitätsdruck erzeugte. Sozialisierung erfolgte als Training von Zurücknahme, Subordination, Dependenz und Bescheidenheit. Dies begründete die große Bedeutung von Funktionserfüllung und Rollen-

22 Th. Heberer, *Korruption in China*, Opladen 1991.

23 A. Yeo-chi King *Kuan-his and Network Building: A Sociological Interpretation*, in: Tu Wei-ming (Hrsg.), *The Living Tree*, Stanford 1994, S. 109ff.

vollzug und zugleich die große Bedeutung, die der Akzeptanz durch den sozialen Kontext zukam, wobei diese Akzeptanz durch den sozialen Kontext auf der Ebene des Einzelverhaltens zu einer selbständigen starken Verhaltensmotivation wurde.

Die traditionelle Bedeutung von Rollenvollzug – der Erfüllung des Namens – zeigt sich z. B. noch heute, u.a. in der Wichtigkeit von Visitenkarten, ebenso in der Bedeutung, die der Wahrung des Gesichts zukommt – will man Harmonie-Konsens, so gibt man Gesicht, man nimmt nicht etwa Gesicht; so ist man höflich und verhält sich richtig. Dies ist ein Grundsatz, dessen Einhaltung auch heute noch über den Erfolg von Kontakten und Verhandlungen mitentscheidet. Es entstand eine entsprechende *Kultur von Diskurs und sozialer Kommunikation* mit dem Bedürfnis nach Nähe und Vertraulichkeit. Dieses Bedürfnis ist im Alltagsverhalten noch überaus spürbar und zeigt sich am Stellenwert des Informellen gegenüber dem Formal-Unpersönlichen, in der Präferenz der Person vor der Institution (s kam es, daß jemand – *Deng Xiaoping* – der mächtigste Mann Chinas war, ohne zuletzt ein offizielles Amt zu haben).

Es entwickelte sich die Bereitschaft zur innerfamiliären Solidargemeinschaft, auf deren Grundlage heute z.B. massenhaft chinesische Unternehmen – in China, wie in der großen weiten Welt – gegründet werden. Und massenhaft gibt es die Erscheinung, daß eine chinesische Familie zugleich ein Kleinunternehmen ist.²⁴ Vor dem Hintergrund jener Bedeutung, die dem Informellen zukommt, ist es sehr wichtig, reziproke Verpflichtungen zu installieren, die bei Rückgriff funktionieren. In diesem Zusammenhang ist Vertrauenskapital zu schaffen, hat man auch Vorleistungen für Vertrauenswürdigkeit zu erbringen. So baut man sich die Partizipation an einer sog. *In-Gruppe* auf.²⁵ Es handelt sich um besondere nichtquantifizierbare affektive Dimensionen zwischenmenschlicher Beziehungen. Auf dieser Grundlage entstehen über informelle Kanäle ökonomische Netzwerke und Verflechtungen, über welche heute z. B. die Wirtschaften Taiwans, Hongkongs und der chinesischen Süd- bzw. Küstenprovinzen sowie die der Auslandschinesen Südostasiens immer mehr znsammenwachsen – eine besondere Form von *internet*.

Der benannte Familismus war auch prägend für die Tugenden Sparsamkeit, Fleiß und Strebsamkeit im Kontext chinesischer Kultur. Dies hängt kulturgeschichtlich wiederum damit zusammen, daß sich der Einzelne als Glied in der Kette der Generationen verstand; sein Leben diente der Überleitung von der vorangegangenen zur naehfolgenden Generation. Ein anderes Verhalten – das hätte bedeutet, sich an den Ahnen zu vergehen, und das hätte wiederum über spirituelle Kräfte Unglück hervorgerufen. Jeder hatte

24 S. G. Redding, *The Spirit of Chinese Capitalism*, Berlin/New York 1993, S. 143ff.

25 M. H. Bond (Hrsg.), *The Psychology of the Chinese People*, Hongkong/Oxford/New York 1986, S. 213ff.

sein Äußerstes zu geben für seinen Aufstieg, wodurch dann aber auch materieller Wohlstand moralisch gerechtfertigt erschien. Es war die traditionelle Auffassung, wonach äußerer Erfolg aus innerer Vollkommenheit erwächst. Traditionell erschien der Faule als jemand, der keine soziale Funktion erfüllt, somit a-sozial, nicht sozial ist – der Faule weigert sich, seinen Platz auszufüllen; er ist wie der Vagabund, sozial nicht verortet.

Über die psychologische Funktion des heteronomen moralischen Urteils hat sich ein Verhaltensmuster verfestigt, daß die Wirtschaftsethik heutiger chinesischer Familienunternehmen im Bereich der Auslandschinesen prägt und offenbar auch zunehmend in der ethischen Ausstattung entsprechender Unternehmen in der VR China wirkt. Unter den Bedingungen marktwirtschaftlicher Anreize kann somit eine modernisierte Remobilisierung diesen traditionellen Tugenden erfolgen, die in einem veränderten Kontext neu funktionalisiert werden.²⁶ In diesem Zusammenhang ist eine weitere psychologische Kondition zu beschreiben, die sich ebenfalls – sofern die politischen Rahmenbedingungen es zulassen – ökonomisch aktualisiert, nämlich die entsprechend vorgeprägte Fähigkeit zu pragmatischer Flexibilität und situativer Achtsamkeit, was die Kapazität zur Anpassung und zur raschen Einstellung auf neue Situationen bedingt.

Dabei zeigen Untersuchungen, daß unter den Bedingungen der Konkurrenz und eines unberechenbaren Makrobereichs intrafamiliäre Solidarität bekräftigt wird, was vor allem für Kleinhändler, Kleingewerbetreibende, für die Familienwirtschaft lebenswichtig ist. Viel stärker als in der vorangegangenen Zeit ist heute ein gut funktionierendes Solidarnetz nötig, um Risiken abzufangen. In Analogie zu früher werden Familienereignisse wie Geburten, Hochzeiten etc. als Interaktionsrituale benutzt, um reziproke Beziehungen zu pflegen. Einerseits verstärken sich also wieder Abhängigkeiten von der Familie²⁷, andererseits kann sich innerhalb der von der Familie gebotenen Möglichkeiten eine Individualisierung des Bedürfnishorizonts (bei Jugendfreizeit, Mode, Hochzeitsreisen, beim Nachgehen eines jugendlichen Drangs zum Spaß etc.) vollziehen, und zwar in jener Sphäre,

26 Siehe dazu die Analyse von G. C. Chu/Ju Yanan (Anm. 10), S. 105ff., bes. S. 123, ferner die Tabelle in B. Gransow/Li Hanlin (Anm. 9), S. 99. Im Zusammenhang mit einer zunehmenden materialistischen Orientierung erweist sich die Bezahlung in bezug auf die subjektive Bewertung einer Tätigkeit wichtiger als jeder andere Faktor (ebenda, S. 126).

27 Während der achtziger Jahre stieg der Anteil derer, die im Rahmen einer Untersuchung in der Provinz Hunan ein glückliches Familienleben als wichtigsten Faktor im Leben betrachten, von 10,27 Prozent auf 39,2 Prozent (C. H. Hui/Chen K. Tan, *Employee Motivation and Attitudes in the Chinese Workforce*, in: M. H. Bond [Hrsg.], *The handbook of Chinese Psychology*, Hongkong/Oxford/New York 1996, S. 367). Individuum und Gemeinschaft/Familie sind in China offensichtlich noch stärker zueinander vermittelt als in westlichen Gesellschaften.

die diesem individuellen Interesse vom jeweiligen gewohnheitsmäßig bestimmten Gruppenzwang zugestanden wird.

Die kulturelle Prägung moderner chinesischer Wirtschaftsentwicklung kann mit dem Begriff der *sinitischen Wirtschaftskultur* wiedergegeben werden – manchmal ist auch vom besonderen „Chinese Capitalism“ die Rede. Oft wird dies in Verbindung gebracht mit der Tradierung konfuzianischer Normen und Werte. Dies ist insofern eine Vereinfachung, als die benannten Verhaltensweisen mit Sicherheit Folge eines *Komplexes* lebensweltlicher Faktoren sind. Sie entspringen komplex verursachten Sozialisierungsprozessen, -erfahrungen und -resultaten, die konfuzianisch *mitgeprägt* waren. Sie sind aber keine monokausal erklärbare Konsequenzen des Konfuzianismus.

Außerdem muß beachtet werden, daß diese Verhaltensweisen eine Potentialität sind, die sich nicht unkontingiert erschließt und unter unterschiedlichen Bedingungen differente Auswirkungen auf Wachstum erzeugt. Wir haben es mit einer kulturellen Disposition zu tun, mit einem spezifischen endogenen kulturellen Kontext, der einerseits im Prozeß der Modernisierung selbst kompensierenden Wandlungen unterworfen ist, andererseits aber in Abhängigkeit namentlich vom politischen Bedingungsgefüge seine Effektivität für den Modernisierungsprozeß zumindest über einem unbestimmten Zeitraum hinweg erweisen kann.

5. Volkskultur und akademische Diskurs-Kultur

In die Wirtschaftskultur wirkt das hinein, was gemeinhin als Volkskultur – *kleine Kultur* – bezeichnet wird. Es leuchtet sofort ein, daß Volkskultur in einem so riesigen Land wie China ein ungeheuer weites Feld ist mit unendlich vielen Facetten und Differenzierungen. In auffälliger Weise zeigt sich dabei die ganze Widersprüchlichkeit gegenwärtiger Abläufe. Auf den ersten Blick sehen wir auch hier die Folgen globaler kultureller Vereinheitlichungstendenzen. Wir sehen sie besonders in der Jugendkultur, in Musik (es wird von einer emanzipatorischen Funktion der Rock-Musik gesprochen, es gibt den sog. Rowdy-Tanz, die Rowdy-Literatur, wo alternativer Lebensstil und eine zynische Distanz zur gesellschaftlichen Realität ausgedrückt werden)²⁸; wir finden die Wirkungen innerhalb des Massenkonsums, in Gestalt von Mc Donalds und Kentucky Fried Chicken, bei Kleidung und Freizeitaktivitäten, in der Präsenz internationaler Marken bei Mode und Sportartikel – Markenartikel als Instrument individueller Selbstdarstellung bei einem, allerdings wachsenden, Teil der Bevölkerung, während andererseits Millionen Menschen nur Beobachter sind.

Diese Aufnahme des Fremden wiederum verbindet sich auf höchst spannende Weise mit der Hinwendung zu den traditionellen Geistern und

28 Siehe dazu B. Geist, Die Modernisierung der chinesischen Kultur, Hamburg 1996, S. 186.

Göttern – Spiritualität als Ausdruck einer instrumentellen Sphäre zur Bewältigung modernen Lebens. Diese Spiritualität bricht in einem Maße hervor, das der Beobachter nach den Jahrzehnten der kommunistischen Indoktrination nicht für möglich gehalten hätte. Das ist wohl der erstanlichste Beweis für die Vitalität und Kombinationsfähigkeit von Traditionssegmenten, für ein Zusammengehen von Tradition und Moderne. Da steht die junge, schick gekleidete chinesische Frau mit ihrem entzückend herausgeputzten kleinen Sohn und verbrennt vor dem Abbild des *Jadekaisers* Weihrauch, um den Segen der Götter zu erbitten. Da wirft der junge Geschäftsmann, bestückt mit Seidenkrawatte und Handy, Geldscheine vor das Bildnis der *Guanyin*, der buddhistischen Göttin der Barmherzigkeit. Dabei war diese so aufregende Kombination in Hongkong immer schon sichtbar gewesen – der kleine daoistische Tempel auf Hongkong Island neben dem riesig dimensionierten Wolkenkratzer mit seiner Glasfassade.

Marktwirtschaft und Öffnung erschaffen neue produktive und konsumtive Möglichkeiten, lassen nicht nur Bedürfnisse befriedigen, sondern schaffen immer wieder neue; sie erzeugen aber auch neue, bislang kaum bekannte Formen von Entfremdung und Bedrohlichkeit sowie neue Lebensrisiken – was unüberschaubar wird, verunsichert – gerade in einer Kultur, in der persönliche Nähe und Vertrautheit so wichtig sind. Unter diesen Umständen erfolgt der Zugriff auf die spirituellen Schutzmechanismen, die man seit langem kennt. Und wer reich ist, spendet der *Guanyin*, um eben noch reicher zu werden. Dabei läßt der politische Rahmen heute zu, daß sich dies offen darstellt.

Wir können so *zwei Schichten* von *Verhaltenssteuerung* unterscheiden, und zwar bei unterschiedlichen sozialen Gruppen in unterschiedlichem Maße:

- eine moderne Oberflächen-Schicht, wo es um vordergründigen Konsum, Selbstdarstellung und individuellen Lustgewinn geht (es gibt das Wort *Happyzhuyi/Happy-ismus* = Streben nach Spaß),
- eine traditionelle Tiefen-Schicht, wo traditionelle Werte wie Vertrauenswürdigkeit und Gemeinschaftsbezogenheit, familiäre Bindungen, Geborgenheit und die Unterstützung durch das soziale Netz (*network-support*) geschätzt werden.

Es mag sein, daß der homo oeconomicus mit seiner modernen Utilitarisierung sozialer Beziehungen eine besondere Vermittlung zwischen beiden Schichten darstellt. Interessant ist, daß mit der Zunahme der Beziehungen eines Individuums zu modernen sozialen Kontexten oft eine Rückbesinnung auf die tradierten Werte der Familie, auf Geborgenheit, Solidarität und Spiritualität erfolgt, was auch die Angst vor Lebensrisiken spiegelt. Die unterschiedlichen Beziehungen beider Schichten innerhalb des Individualverhaltens drücken die vielfältigen Disparitäten des Verhaltens von Individuen und sozialen Gruppen aus, was das Faktum eines rapiden ge-

sellschaftlichen Transformationsprozesses widerspiegelt. Das offensichtliche Faktum einer gegenwärtigen Koexistenz beider Schichten von Verhaltenssteuerung begründet die Möglichkeit der eigenen kulturellen Identität innerhalb der Moderne, wobei die fortgesetzte Komposition von Texten in Schriftzeichen eine überaus wichtige Rolle spielt – das Schriftzeichen als *Psychologismus*.

In dieser widersprüchlichen Mehrdimensionalität des Bezugs der modernen chinesischen Gesellschaft zu ihren Traditionen findet auch die entsprechende intellektuelle Reflexion ihren Platz. Dabei verläuft die akademische Auseinandersetzung mit der Bedeutung dieser Traditionen durchaus konträr. Einerseits wird antitraditionalistische Kulturkritik vorgetragen, meist liberal orientiert. Sie wurde in dem Film „Der frühe Tod des Gelben Flusses“ Ende der achtziger Jahre auf den Punkt gebracht – dort hieß es: „Der Bodensatz der alten Zivilisation verschlickt bereits die Adern unseres Volkes wie der Sand das Bett des Gelben Flusses.“²⁹ Seit Ende der achtziger Jahre jedoch verstärkt sich in der chinesischen Volksrepublik das positive intellektuelle Interesse an Geist und Geschichte des alten China, was den Wunsch nach kultureller Identität spiegelt. Dabei zeigen sich Züge eines kulturellen Konservatismus, was sich u. a. im sog. *Konfuzius-Fieber* ausdrückt.³⁰ Die mit dieser Bezeichnung wiedergegebene Intensität der Beschäftigung mit dem Konfuzianismus dokumentiert sich in einer Vielzahl akademischer Publikationen, in z.T. zentral organisierten Konferenzen und auch in einem umfangreichen Forschungsprogramm zum Phänomen des neuen (modernen) Konfuzianismus, wie es sich in Hongkong, Taiwan und in den USA entwickelt hat. Darüber hinaus wurde in der VR China eine Vielzahl von Organisationen gegründet, die sich dem Konfuzianismus und der chinesischen Tradition widmen. In erster Linie ist dabei die bereits 1984 gegründete halboffizielle „Chinesische Konfuzius-Stiftung“ zu erwähnen, welche die Zeitschrift „Konfuzius-Studien“ herausgibt.

Diese Beschäftigung mit der Tradition gewinnt ihren Spielraum durch die benannte Intention der chinesischen Führung, Traditionselemente zu funktionalisieren. Da aber diese Intention immer nur eine bedingte ist, besteht auch stets der Argwohn, das positive wissenschaftliche Engagement für die Tradition könnte sich gegenüber der Politik verselbständigen und dabei die postulierte Führungsrolle des Marxismus in Frage stellen. Entsprechend finden wir nicht nur eine liberale, sondern eben auch – im Sinne

29 Zitiert nach S. Peschel (Hrsg.), *Die Gelbe Kultur. Der Film Heshang: Traditionskritik in China*, Unkel/Bad Honnef 1991, S. 28.

30 Siehe Lee Ming-huei, *Das „Konfuzianismus-Fieber“ im heutigen China*, Vortrag auf dem Leipziger Symposium „Der Konfuzianismus: Ursprünge – Entwicklungen – Perspektiven“, April 1997 (Konferenzband in Vorbereitung).

einer justierenden Gegenkraft – eine sich als marxistisch darstellende Kritik am Traditionalismus.

Die unterschiedlichen Felder der gesellschaftlichen Wirklichkeit der heutigen chinesischen Volksrepublik zeigen, wie Tradition und Moderne auf sehr unterschiedliche Weise ineinandergreifen. Weder ist China heute eine konfuzianische Gesellschaft, noch handelt es sich um eine Gesellschaft, die sich von ihrer kulturgeschichtlichen Tiefe abgekoppelt hat. Und ebensowenig haben wir es mit einem gleichförmigen Rückzug der Tradition vor der Moderne zu tun. Die Transformationsprozesse sind komplizierter, eben weil sie eine Einheit von Negierung und affirmativer Revitalisierung darstellen. Dabei werden wir daran erinnert, daß Moderne in unterschiedlichen kulturellen Prägungen auftritt – Moderne ist nicht gleich Moderne des Westens. Dies anzuerkennen hat Konsequenzen für die Politik, für die Organisierung wirtschaftlicher Beziehungen, für die Wissenschaften, die sich damit befassen, nicht zuletzt in bezug auf eine pädagogische Vermittlung des Anderen.

Klaus Birk

Zivilgesellschaft in China? Zur Frage der Autonomie und politischen Partizipation gesellschaftlicher Gruppen

I. Habermas und die Debatte über eine Zivilgesellschaft in China

Seit knapp zehn Jahren wird in der westlichen Sinologie intensiv darüber diskutiert, ob in China eine Zivilgesellschaft entsteht, von der eine Demokratisierung des Landes zu erwarten ist. Ausgelöst wurde die Debatte durch die unterschiedlichen Entwicklungen in China und den sozialistischen Ländern des Ostblocks Ende der achtziger Jahre. Besonders amerikanische Wissenschaftler benutzten die 1989 erschienene englische Übersetzung der Habilitationsschrift von Jürgen Habermas „Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft“ als theoretisches Rüstzeug, um zu erklären, warum in Osteuropa ein Übergang zu demokratischen Strukturen erfolgte, während in China die wirtschaftlichen nicht von politischen Reformen begleitet wurden.

Habermas beschreibt, wie in der Frühphase des Kapitalismus die bürgerliche Gesellschaft entstand und wie sie zum Motor der Demokratisierung des Staates wurde. Durch die neuen Wirtschaftsformen wie große Manufakturen, die die alten Dimensionen der Wirtschaft in Form der Handwerkerfamilie sprengten, erhielt die ökonomische Tätigkeit, die bisher zum Bereich des rein Privaten zählte, eine soziale Dimension. Durch neue Handelsströme schrumpfte die Eigenversorgung, und die Abhängigkeit von nationalen und internationalen Märkten stieg. Deshalb erließ der Staat immer mehr Regeln für den Handel, und es kam zu einer Sphäre, um die die neue Bourgeoisie mit dem Staat konkurrierte. Habermas meint nun, daß das Besondere und Neue an der Verhandlung um diese öffentliche Sphäre die Forderung von Seiten der bürgerlichen Klasse sei, daß diese Sphäre dem öffentlichen Raisonement unterliegen müsse, das heißt, daß die Regeln, die hier gelten sollen, vernünftig, nachvollziehbar und allgemein gültig sein müssen. Herrschaft sollte den Maßstäben der Vernunft und den Formen des „Gesetzes“ unterworfen werden. Diese geforderte Vernunft und Argumentation wurde in unpolitischer Form zunächst in kulturellen Zirkeln eingeübt. „Die politische Öffentlichkeit geht aus der literarischen hervor; sie vermittelt durch öffentliche Meinung den Staat mit

Bedürfnissen der Gesellschaft.¹ Es bildeten sich in Europa also verschiedene, nach innen demokratisch aufgebaute Vereine und Zusammenschlüsse, die später mit politischen Forderungen an den Staat herantraten und schließlich forderten, daß der Staat nach denselben Regeln wie diese Vereine funktioniere. Im Vorwort zur Neuauflage von 1990 schreibt Habermas über das Vereinswesen der deutschen Spätaufklärung: „Die Aufklärungsgesellschaften, Bildungsvereinigungen, freimaurerische Geheimbünde und Illuminatorenorden waren Assoziationen, die sich durch die freien, d.h. privaten Entscheidungen ihrer Gründungsmitglieder konstituierten, aus freiwilligen Mitgliedern rekrutierten und im Inneren egalitäre Verkehrsformen, Diskussionsfreiheit, Majoritätsentscheidungen usw. praktizierten. In diesen gewiß noch bürgerlich exklusiv zusammengesetzten Sozietäten konnten die politischen Gleichheitsnormen einer künftigen Gesellschaft eingeübt werden.“²

In den neueren Debatten wird selten von der bürgerlichen Gesellschaft, sondern in allgemeinen von der Zivilgesellschaft gesprochen, die laut Habermas gerade die Sphäre der über den Markt gesteuerten Ökonomie nicht mehr einschließt. „Den institutionellen Kern der ‘Zivilgesellschaft’ bilden jedenfalls nicht-staatliche und nicht-ökonomische Zusammenschlüsse auf freiwilliger Basis, die, um nur unsystematisch einige Beispiele zu nennen, von Kirehen, kulturellen Vereinigungen und Akademien über unabhängige Medien, Sport- und Freizeitvereine, Debattierclubs, Bürgerforen und Bürgerinitiativen bis zu Berufsverbänden, politischen Parteien, Gewerkschaften und alternativen Einrichtungen reichen.“³ In Osteuropa wurde der Begriff Zivilgesellschaft in den achtziger Jahren aufgegriffen, um zum Ausdruck zu bringen, daß die politische Reform eines leninistischen Systems die Entstehung autonomer Vereine als soziale Basis für Pluralismus und für die Trennung von Staat und Gesellschaft erforderte.⁴ Besonders das Beispiel der Solidarnosc in Polen zeigte, daß solche Organisationen nicht nur politischen Druck auf die Regierung ausüben konnten, sondern schließlich auch in der Lage waren, selbst Regierungsverantwortung zu übernehmen.

In der Sinologie führten diese Entwicklungen dazu, auch in China nach den politisch relevanten Funktionen von Vereinen, Klubs, Unternehmerverbänden und anderen Organisationen zu fragen. Die Untersuchungen

1 J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1995, S. 90.

2 Ebenda, S. 14.

3 Ebenda, S. 46; zur Frage, was „zivil“ ist an der Zivilgesellschaft, siehe H. Chamberlain, *On Search for Civil Society in China*, in: *Modern China*, Vol. 19, No. 2 (April 1993), S. 199-215.

4 M. K. Whyte, *Urban China: A Civil Society in the Making*, in: *State and Society in China: The Consequences of Reform*, hrsg. von A. L. Rosenberg, Boulder 1992, S. 78-79.

wurden historisch auf das späte 19. und frühe 20. Jahrhundert ausgedehnt.⁵ Die Meinungen, ob man in China von einer Zivilgesellschaft sprechen kann, sind geteilt.⁶ Besonders in Europa ist die Skepsis stark, ob ein Konzept, das lediglich eine idealtypische Annäherung an Entwicklungen in Europa darstellt, auf China übertragen werden kann. Habermas selbst wollte das Spezifische der europäischen Entwicklung darstellen, keine generelle Theorie der Modernisierung aufstellen. Auf einer grundlegenden Ebene ist zu fragen, ob wir überhaupt von einem Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft in China sprechen können, ohne mit dem Begriff Gesellschaft schon Strukturen und Funktionen aus dem eigenen Kulturkreis zu assoziieren, die das Untersuchungsergebnis vorbestimmen.⁷ Die ganze Auseinandersetzung krankt aber vor allem an Unschärfe und an einer unklaren Verwendung der Begriffe. Nicht nur die sprachliche Distanz zwischen dem Deutschen und dem Chinesischen, sondern auch zwischen dem Deutschen und dem Englischen verstärken dieses Problem.⁸ Insbesondere werden die Begriffe Zivilgesellschaft und bürgerliche Gesellschaft oft als beliebig austauschbar verwendet und selbst der Begriff Öffentlichkeit mit diesen beiden gleichgesetzt. Daß der Begriff „Zivilgesellschaft“ viel weiter zu fassen ist als „bürgerliche Gesellschaft“ wird besonders am Paradebeispiel der erfolgreichen Zivilgesellschaft in Osteuropa, der Solidarnosc in Polen, deutlich. Eine Arbeitergewerkschaft gehört selbstverständlich nicht zur bürgerlichen Gesellschaft im historischen Sinne. (Der Titel von Ha-

-
- 5 Die Arbeiten von M. B. Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865–1911*, Stanford 1986 und W. T. Rowe, *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796–1895*, Stanford 1989 untersuchten bereits vorher die Ausweitung der öffentlichen Sphäre im späten Kaiserreich. Ihre Ergebnisse wurden dann aber unter dem Einfluß von Habermas neu diskutiert.
- 6 Frühe Beiträge zur Debatte, die über Anzeichen einer Zivilgesellschaft in China sprechen sind L. R. Sullivan, „The Emergence of Civil Society in China, spring 1989“, in: *The Chinese People's Movement: Perspectives on Spring 1989*, hrsg. von T. Saich, Armonk 1989, S. 126-144; C. B. Ostergaard, „Citizens, Groups and a Nascent Civil Society in China: Towards an Understanding of the 1989 Student Demonstrations“, in: *China Information*, Vol. 4, No. 2 (Herbst 1989), S. 28-41; K. E. Brødsgaard, „Civil Society and Democratization in China“, in: *From Leninism to Freedom: The Challenges of Democratization*, hrsg. von M. L. Nugent, Boulder 1992, S. 231-257; B. L. McCormick u.a., „The 1989 Democracy Movement: A Review of the Prospects for Civil Society in China“, in: *Pacific Affairs*, Vol. 65, No. 2 (Sommer 1992), S. 182-202. Einen guten Einblick in verschiedene Positionen gibt die Zeitschrift *Modern China*, Vol. 19, No. 2 (April 1993) mit Beiträgen von Frederic Wakeman, William Rowe, Mary Rankin, Richard Madsen, Heath Chamberlain und Philip Huang.
- 7 Siehe hierzu P. Weber-Schäfer, „‘Staat’ und ‘Gesellschaft’ in China. Über die Anwendbarkeit sozialwissenschaftlicher Kategorien“, in: *China: Kultur, Politik, Wirtschaft*, hrsg. von P. Link, P. Limbiger u. W. Kubin, Tübingen 1976, S. 243-260.
- 8 Der zentrale Begriff „public“ ist nicht einmal im Englischen und im Amerikanischen bedeutungsgleich. So ist eine „public school“ in Amerika eine öffentliche Schule, während es in England eine Privatschule ist.

bermas wurde im Englischen auch korrekt mit *bourgeois society*, nicht mit *civil society* übersetzt.)⁹ Entsprechend schwer tut man sich in China mit Übersetzungen. Die chinesischen Termini spiegeln die vielen Bedeutungsinhalte wider: *zichanjiem shehui* (Bourgeois-Gesellschaft), *shimin shehui* (Stadtbevölkerungs-Gesellschaft), *gongmin shehui* (Staatsbürger-Gesellschaft), *wenming shehui* (Zivilisations-Gesellschaft), *minjian shehui* (Volks-Gesellschaft).¹⁰

Für die Anwendung auf China sind diese Unterscheidungen wichtig. Hält man sich eng an Habermas, so fällt der Blick nur auf ganz bestimmte gesellschaftliche Gruppen. Gerade die öffentliche Diskussion über den Umgang mit China nach 1989 war stark von den europäischen Erfahrungen geprägt, die Habermas beschreibt. Das gängige Argument gegen einen Boykott oder eine politische Isolierung Chinas war, daß durch Wirtschaftsverbindungen in China eine Unternehmer- und Mittelschicht entstehen würde, die irgendwann auch politische Mitspracherechte einfordern und somit eine Demokratisierung einleiten würde. Als mögliche Träger der Demokratisierung werden hier also nur die neue Wirtschaftselite und die Intellektuellen betrachtet. Der Begriff Zivilgesellschaft führt eher dazu, den Blick auch auf andere Gruppen zu werfen.

In diesem Artikel soll aber keine Begriffsklärung stattfinden. Meines Erachtens ist die Frage, ob es in China eine Zivilgesellschaft gibt, zu eng gefaßt. Vielmehr müssen wir an den Ursprung der Diskussion zurückkehren und sie unter Fragestellungen neu aufrollen, die das Ergebnis nicht von vornherein durch kulturell geprägte Begriffe vorwegnimmt. Der Ausgangspunkt der Diskussion ist eine stark normativ aufgeladene Frage. Gibt es in China organisierte Gruppen, die die soziale Voraussetzung für eine Demokratisierung bilden? Diese Frage muß aufgespalten und offener formuliert werden.

1. Welche Arten von sozialen Organisationen gibt es in China? Was sind ihre Funktionen? Inwieweit sind sie autonom? In welchem Maß haben sie die Möglichkeit zur Lebensgestaltung und zur politischen Partizipation, und wie ist ihr Verhältnis zum Staat?
2. Von welchen Kräften ist möglicherweise eine Forderung nach politischer Partizipation oder nach einer Demokratisierung Chinas zu erwarten?

9 Als 1989 die englische Übersetzung von Marie-Claire Bergères Buch über die Bourgeoisie der Republikzeit erschien (*The Golden Age of the Chinese Bourgeoisie, 1917–1938*, Cambridge 1989), wurde der Ausdruck „*société civile*“ mit „*autonomous society*“ übersetzt, weil der Herausgeber davon ausging, daß die amerikanischen Leser den Ausdruck *civil society* nicht verstehen würden. Siehe M. C. Bergère, *Civil Society and Urban Change in Republican China*, in: *The China Quarterly*, No. 150 (Juni 1997), S. 321.

10 Das Konzept wurde in China nur vereinzelt aufgegriffen. Von im Exil lebenden Dissidenten wurde es etwas intensiver diskutiert; siehe hierzu Ma Shu-yun, *The Chinese Discourse on Civil Society*, in: *The China Quarterly*, No. 137 (März 1994), S. 180–193.

2. Selbstverwaltung in China vor 1949

Möglichkeiten für autonome Lebensgestaltung und Partizipation an gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen für bestimmte Formen der Organisation gab es im späten Kaiserreich in hohem Maße. Dies lag daran, daß der chinesische Beamtenstaat gegen Ende des 19. Jahrhunderts, als China bereits um die 400 Mio. Einwohner hatte, nur über 28.000 Staatsbeamte verfügte. Viele Aspekte von gesellschaftlicher Relevanz, viele Aufgaben, die wir heute Staatsorganen zuschreiben, konnten damals nur durch außerstaatliche Initiative geleistet werden. Die Organe der Selbstverwaltung auf dem Dorf in der Kaiserzeit waren die Clanorganisation und die Dorfverwaltung; in der Stadt übernahmen Gilden wichtige Aufgaben.

Die Clanorganisation war vor allem in Süchina ausgeprägt. Einen funktionierenden Clan gab es aber nur dort, wo gemeinsamer Besitz vorhanden war. Clanzusammengehörigkeit war auch von der Existenz von Mitgliedern der Bildungselite abhängig. Wichtige Aktivitäten der Clanorganisation waren die Durchführung von Ahnenritualen, Hilfe bei der Erziehung von Clanmitgliedern und Unterstützung von Witwen, Waisen und Armen der Familie. Clans waren in sich hierarchische Gebilde. Die Führungspositionen wurden durch die Genealogie, also Seniorität in der Hauptabstammungslinie, aber auch durch Bildung oder Beamtenrang und durch Reichtum bestimmt. Die besondere Bedeutung der Bildungselite für den Clan zeigt, daß funktionierende große Clanorganisationen eher Nähe zum Staat hatten, weil die Bildung, die Voraussetzung für Staatsamt und Rang innerhalb des Clans war, eine staatstragende Ideologie war. Der Staat benutzte Clans auch als Element der staatlichen Kontrolle. Die Clanorganisation konnte auch kaum je zu einer Bedrohung für den Staat werden, weil die Clangröße notwendig begrenzt und Zusammenarbeit mit anderen Clans selten war.¹¹

Wo ein Dorf nicht ganz von einem Clan beherrscht war, gab es eine Dorfverwaltung, die öffentliche Aufgaben wie Bau von Bewässerungsanlagen und Straßen, teilweise auch Erziehung und Polizeifunktionen regelte, Dorftempel baute und Armenfürsorge übernahm. Die Selbstverwaltung war also in der Kaiserzeit recht ausgeprägt, aber es gab fast keine Zusammenarbeit zwischen Dörfern. Eine Ausnahme bilden größere Bewässerungsbauten, die in Absprache zwischen Verwaltungsbeamten und der dörflichen Elite organisiert wurden.

Einige Autoren sind daher der Ansicht, daß die Dörfer „perfect freedom of industry and trade, of religion, and of everything that concerns the go-

¹¹ Zu sozialen Funktionen des Clans siehe Hsiao Kung-chuan, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*, Seattle 1960, S. 323-370; Hui-chen Wang Liu, *The Traditional Chinese Clan Rules*, Locust Valley 1959.

vernment, regulation, and protection of the locality“ hatten.¹² Die Dorfversammlungen werden auch mit den amerikanischen Stadtversammlungen verglichen.¹³ Dabei wird nicht berücksichtigt, daß es keine rechtliche Absicherung gegen Eingriffe des Staates in dörfliche Angelegenheiten gab. Der Staat überließ der Selbstverwaltung Aufgaben, die er aufgrund fehlenden Personals nicht selbst durchführen konnte. Es gab aber keinen Bereich, der rechtlich der Dorfverwaltung vorbehalten blieb. Der Kreismagistrat konnte sich in alle Angelegenheiten einmischen. Von daher war das Verhältnis der Selbstverwaltung zum Staat ein ganz anderes als das der freien Stadt in Europa.

Wichtig ist auch, daß nur die Lokalelite, also die Bildungsschicht, als Vermittler zwischen Staat und Dorf auftreten konnte. Die Lokalelite und die Beamten waren aber insofern Teil derselben Gruppe, weil beide ihren Status dem Bildungs- und Prüfungssystem und somit demselben Wertesystem verdankten. Viele Personen gehörten tatsächlich beiden Gruppen an: sie waren Beamte als öffentliche Personen und Lokalelite als Privatpersonen an ihren Heimatort (in dem sie keine Beamtenposition einnehmen durften). Dies ist ein anderes Oppositionsverhältnis als das des Bürgertums in Europa, das zunächst außerhalb der Staatsmacht stand und Beteiligung daran erst erkämpfen mußte. Reiche Händler, die man wohl als erste mit der Bourgeoisie im Westen vergleichen möchte, hatten kaum direkte Zugangs- und Einflußmöglichkeiten auf politische Entscheidungen. Sie waren fast bis zum Ende der Kaiserzeit von sozialen Aufgaben wie der Leitung von öffentlichen Arbeiten ausgeschlossen. Sie bemühten sich auch eher um individuelle Kontakte zur Beamtenschaft als um eine solidarische Organisation, die als Interessenvertretung hätte auftreten können.¹⁴

In den Städten übernahmen Gilden Aufgaben der Stadtverwaltung. Zu den Berufsgilden kamen noch Landsmannschaften hinzu, in denen sich Händler nach Herkunftsort organisierten. Sie fühlten sich im allgemeinen lediglich ihren Mitgliedern und Wohnvierteln gegenüber verantwortlich. Sie vertraten auch gegenüber der staatlichen Verwaltung die Interessen ihrer Einzelgilde, nicht die der Händler oder Handwerker als Klasse. Wie die Lokalelite auf dem Lande bemühten sich die Gilden eher um konstruktive Zusammenarbeit mit der Verwaltung als um eine verbindliche rechtliche Regelung der gegenseitigen Ansprüche. So versuchten sie auch, sich

12 Y. K. Leong, L. K. Tao, *Village and Town Life in China*, London 1915, S. 5 (dies gilt als die erste soziologische Darstellung des chinesischen Dorflebens von chinesischen Autoren), zitiert nach Hsiao Kung-chuan (Anm. 11), S. 262.

13 H. B. Morse; siehe Hsiao Kung-chuan (Anm. 11), S. 262.

14 Zur Dorfverwaltung siehe ebenda, S. 261-322; Ch'ü Tung-tsu, *Local Government in China under the Ch'ing*, Stanford 1962.

bei der Verwaltung registrieren zu lassen, aber es gab kein kodifiziertes Recht für die Gilden.¹⁵

Schon Max Weber schrieb, daß aus den Gilden und Verbänden in den chinesischen Städte keine ständischen Gemeinschaften entstanden waren und daß in den Städten auch keine wirkliche Selbstverwaltung geherrscht hatte. In jüngster Zeit hat William Rowe versucht, dies zu widerlegen. Aber seine Beschreibung einer einzigen Stadt über einen Zeitraum weniger Jahrzehnte, die noch dazu keinesfalls als repräsentativ gelten kann, ist hierfür eine zu dünne Grundlage. Auch er schreibt, daß die Selbstverwaltung nicht rechtlich abgesichert war und der Staat lediglich aus personellen und finanziellen Gründen Aufgaben an soziale Träger übertrug.¹⁶

Im ausgehenden 19. Jahrhundert nahm die Rolle der Gilden und Landsmannschaften in einigen Städten stark zu, weil der Staat durch mehrere Aufstände und Kriege stark geschwächt war. Der Nationalismus und die Unfähigkeit der Qing-Regierung, China gegen den Imperialismus zu schützen, führten schließlich dazu, daß die außerstaatlichen Eliten ihre Handlungen und Forderungen als im Interesse des ganzen Volkes liegend sahen. Hinzu kam, daß durch die Veränderung des Wirtschaftslebens infolge des Aufbaus einer Industrie und des verstärkten Außenhandels ein Bereich neuer Aktivitäten für lokale Eliten entstand. Besonders nach 1895 fanden öffentliche Aktivitäten der Eliten nicht mehr vornehmlich wie bisher im Bereich der Wohlfahrt und der traditionellen Erziehung statt, sondern im Bereich der Industrie- und Handelsinstitutionen und der westlichen Schulen. Mary Rankin spricht im Zusammenhang mit der Ausweitung der Tätigkeiten der lokalen Eliten von der Ausdehnung der „public sphere“.¹⁷ Wichtige Hilfe lieferte dabei – wie in Europa – die Presse. Die Eliten, die zunehmend soziale Aufgaben wahrnahmen, waren frustriert über mangelnden politischen Einfluß und forderten daher politische Reformen. Es entwickelte sich eine oppositionelle öffentliche Meinung.

Ein Beispiel für das neue Bewußtsein, das in dieser Zeit entstand, sind die Eisenbahngesellschaften: Die neu gegründeten Bahngesellschaften sahen sich als autonom organisierte, am öffentlichen Interesse orientierte Unternehmen. Als der Kaiserhof einen Vertrag mit England über den Bau einer Eisenbahnlinie abschloß, brachte es die Bahngesellschaften in offene Opposition zum Staat, die nicht nur ihre finanziellen Interessen, sondern auch das nationale Interesse verraten sahen.¹⁸ Die Ausweitung gesellschaftlich relevanter Aktivitäten auf lokaler Ebene wurde aber überwiegend als Teil der Stärkung des Staates von unten gesehen. Über einen

15 W. T. Rowe (Anm. 5), S. 256; H. B. Morse, *The Gilds of China: With an Account of the Gild Merchant or Co-Hong of Canton*, London 1933, S. 24-25.

16 W. T. Rowe (Anm. 5), S. 38.

17 M. B. Rankin (Anm. 5), S. 27.

18 Ebenda, S. 263-268.

wichtigen Aktivisten aus Zhejiang schreibt Mary Rankin: „[Sun Yirang] showed no tendency to divide or limit governmental powers or to carve out specific spheres of autonomous activity – even when he proposed institutions that had been used for such purposes in some Western countries. Instead, he turned the flow of authority upside down and used the Rites of Zhou to justify social mobilization.“¹⁹

Eine Institutionalisierung der Forderungen nach politischen Reformen und Mitbestimmung fand schließlich im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts durch die Errichtung der lokalen Volksversammlungen und der Provinzversammlungen statt. Der Grad der Zusammenarbeit verschiedener Organisationen blieb aber gering. Nur in extremen Krisensituationen wie der Revolution von 1911 kam es in Städten wie Hankou vorübergehend zu einer übergreifenden Organisation der Gilden. „... [T]his represented an almost complete assumption of governmental powers by a confederation of private commercial groups that had become responsive to and responsible for the wider urban community ... Their collective action at this time of dynastic collapse revealed them as the true repository, at least for the moment, of legitimate governmental authority in Hankou.“²⁰

Der Konkurrenzkampf zwischen Staatsorganen und privaten Organisationen um die Gestaltung eines öffentlichen Bereiches nahm also deutlich zu, führte aber nicht zu formaler Autonomie mit abgegrenzten Rechten dieser Organisationen. „Just as the late imperial state was not completely autonomous in its relation to society, public management was not as independent of the central bureaucracy as is local civic activity in pluralistic Western societies.“²¹

Die frühe Republikzeit wurde auch als „goldenes Zeitalter der chinesischen Bourgeoisie“ bezeichnet (Marie-Claire Bergère). Es entstand eine chinesische Unternehmerschicht, die sich in wichtigen Küstenstädten in Handelskammern organisierte. Es gab Parteien, Wahlen, eine relativ freie Presse und zahlreiche Organisationen, die sich um soziale Belange kümmerten sowie um Beeinflussung der öffentlichen Meinung bemühten. Ein Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft läßt sich aber für die Zeit von 1917 bis 1927 kaum bestimmen, weil die politische Macht so stark aufgesplittert war, daß man kaum von einem Staat sprechen kann. Die Machtübernahme der Guomindang im Jahre 1928 führte dann dazu, daß alle Organisationen wieder unter Kontrolle des Staates kamen, in dem sie registriert und nach Vorgaben des Staates neu strukturiert werden mußten.²² Boykotte, Demonstrationen und die Ausweitung des Lesepublikums durch neue Zeitschriften und die Einführung der Umgangssprache als Schrift-

19 Ebenda, S. 188.

20 W. T. Rowe (Anm. 5), S. 334.

21 M. B. Rankin (Anm. 5), S. 18.

22 M. C. Bergère (Anm. 9), S. 327.

sprache können als Ausweitung der Öffentlichkeit interpretiert werden. Als Grundlage von Organisationen dienten aber weiterhin vorrangig Beruf, Herkunft oder Nachbarschaft, nicht politische Überzeugungen oder Klassenbewußtsein. Einige Autoren sind daher der Meinung, daß die Existenz so zahlreicher sozialer Organisationen die Fragmentierung der Gesellschaft erhöhte und nicht geeignet war, ein Gegengewicht gegen die Regierung zu bilden.²³

3. Soziale Organisationen in der Volksrepublik

Mit der Gründung der Volksrepublik war eine ganz neue Situation geschaffen, weil zum ersten Mal der Staatsapparat alle Bereiche des Lebens kontrollieren konnte und weder auf außerstaatliche Initiative angewiesen war wie die Selbstverwaltung der Kaiserzeit noch autonome Organisationen zuließ. Politische Opposition konnte erfolgreich verhindert werden. Politisch motivierte Opposition nahm unpolitische Formen wie den Bummelstreik an oder schürte gewaltsame Aktivitäten gegen lokale Beamte. Oppositionelle Öffentlichkeit war mit Ausnahme weniger kurzer Phasen nicht möglich. Aber ein wesentliches Element der bürgerlichen Gesellschaft, wie Habermas sie darstellt, gilt auch in der Volksrepublik, daß nämlich politische Entscheidungen sich auf öffentliche Meinung und allgemeine Anerkennung ihrer Begründung stützen sollen.²⁴ In China wird diese öffentliche Meinung und Anerkennung aber vom Staat und durch Propaganda geschaffen, nicht durch einen freien Diskurs. Partizipation war daher bis 1978 nur als mobilisierte Partizipation, also als von Staat und Partei organisierte Meinungsäußerungen in Form von Massenbewegungen möglich.

Durch die Auflösung der Volkskommunen und die teilweise Auflösung der Danweis, die wesentlich für die Ausdehnung der Kontrolle des Staates bis in die Familien- und Privatsphäre zuständig waren, wurde ab den achtziger Jahren die beständige Mobilisierung der Bevölkerung stark eingeschränkt, und der Freiraum der Gestaltung des Privatlebens nahm deutlich zu. Diese Freiräume wurden auch zur Gründung zahlreicher neuer Organisationen wie Berufsverbänden, literarischen Klubs, Religionsgemeinschaften, Wushu- und anderen Vereinen genutzt. Auf dem Land blühte die Clanorganisation wieder auf. Allein bis Mitte der neunziger Jahre waren über 1800 Verbände auf nationaler Ebene und über 200.000 Vereine auf Provinz- und Kreisebene gemeldet.²⁵ Einige Autoren sprechen daher von einem Wiederaufleben einer chinesischen Zivilgesellschaft. Die neuesten

23 F. Wakeman, Yeh Wen-hsin (Hrsg.), *Shanghai Sojourners*, Berkeley 1992, S. 5.

24 Vgl. auch Hegel: „Das Prinzip der modernen Welt fordert, daß, was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein berechtigtes zeige.“ Zitiert nach Habermas (Anm. 1), S. 195.

25 Ch. Hellweg, Staat und Wirtschaftsverbände in der VR China, in: *China Aktuell*, Januar 1997, S. 51.

Arbeiten kommen aber überwiegend zu dem Schluß, daß eine Autonomie dieser Verbände, die das Wesen der westlichen Zivilgesellschaft ausmacht, nicht gegeben ist. Alle Vereine unterliegen staatlicher Kontrolle; viele wurden vom Staat selbst gegründet – besonders die Wirtschaftsverbände –, um wie in der Kaiserzeit zunehmend komplexe Verwaltungsaufgaben an soziale Träger abzugeben, ohne jedoch die Kontrolle über sie aufzugeben. Dafür erhalten sie ein gewisses Vertretungsmonopol.²⁶ Gerade die große Zahl kleiner Privatunternehmen soll durch die Eingliederung in Verbände den Weisungen des Staates zugänglich gemacht werden. Da sie jedoch auch Dienstleistungen anbieten, handeln sie vielfach durchaus im Interesse der Unternehmer. Neuere Arbeiten kommen deshalb immer mehr überein, daß in China nicht von einer Zivilgesellschaft, sondern von einem korporatistischen System die Rede sein muß.²⁷ Wichtig ist, daß die Regierung selbst an einer kontrollierten Zunahme der Autonomie der Wirtschaft interessiert war, um einerseits die Effizienz zu steigern und andererseits zu verhindern, daß neue Freiräume für oppositionelle Tätigkeiten genutzt werden. Obgleich diese neuen Organisationen also keine unabhängigen Organe mit rechtlich abgesicherter Interessenvertretung für ihre Mitglieder sind, bieten sie dennoch die Möglichkeit, in Verhandlungen mit dem Staat einzutreten. Insofern es sich um wirtschaftliche Belange handelt, ist der Staat auch an der Artikulation der Interessen und Wünsche der neuen Wirtschaftselite interessiert. Der Gedanke, der im Konzept der Zivilgesellschaft oft mitschwingt, daß Reformen von der Gesellschaft gegen einen reformfeindlichen Staat durchgesetzt werden müssen, trifft in China in bezug auf die Wirtschaft ohnehin nicht zu. Es wurden in den letzten 20 Jahren mehr Provinzgouverneure entlassen, die nicht reformfreudig genug waren, als solche, die zu weit gingen. Das korporatistische System von Organisationen als Transmissionsriemen zwischen Staat und Gesellschaft wird ergänzt und überlagert durch persönliche Beziehungsnetze. Um ihre Interessen durchzusetzen, versuchen die Wirtschaftshandelnden persönliche Bindungen mit amtlichen Stellungen herzustellen. Die grassierende Kor-

26 Es kann also auf einer Verwaltungseinheit beispielsweise nicht mehrere Unternehmerverbände geben.

27 Als klassische Definition des Korporatismus gilt: „Corporatism can be defined as a system of interest representation in which the constituent units are organized into a limited number of singular, compulsory, noncompetitive, hierarchically ordered and functionally differentiated categories, recognized or licensed (if not created) by the state and granted a deliberate representational monopoly within their respective categories in exchange for observing certain controls on their selection of leaders and articulation of demands and supports.“ Ph. Schmitter, zit. nach M. Pearson, *China's New Business Elite: The Political Consequences of Economic Reform*, Berkeley 1997, S. 36. Siehe zu diesem Standpunkt auch G. White, J. Howell u. Shang Xiaoyuan, *In Search of Civil Society: Market Reform and Social Change in Contemporary China*, Oxford 1996; Ch. Hellweg (Anm. 25); M. B. Frolic, *State-led Civil Society*, in: *Civil Society in China*, Hrsg. von T. Brook und B. M. Frolic, Armonk 1997, S. 46-67.

ruption verläuft daher unter anderem frei nach dem Motto: „Kleine (besser noch große) Geschenke erhalten die Freundschaft“. Die Verbände dienen auch dem Anknüpfen solcher Verbindungen. Umgekehrt bemüht sich auch der Staat darum, die neue Elite zu kooptieren, indem er etwa besonders erfolgreiche Unternehmer zu Repräsentanten im Nationalen Volkskongreß oder der Politischen Konsultativkonferenz des Chinesischen Volkes ernannt.

4. Zum Verhältnis von Autonomie und Partizipation

Da das Konzept der Zivilgesellschaft von einer autonomen Sphäre gesellschaftlichen Handelns ausgeht, wurde der Frage der Unabhängigkeit der neueren Organisationen viel Aufmerksamkeit geschenkt. Da sich nun gezeigt hat, daß in China der Grad der Verflechtung mit dem Staat viel größer war und ist als in Europa, ist zu fragen, ob daraus folgt, daß somit die soziale Basis für eine Demokratisierung (noch) nicht gegeben ist. Hierzu ist zunächst zu sagen, daß die in der westlichen Presse wie eine magische Formel wiederholte Behauptung, freie Wirtschaft führe notwendig zur Forderung nach Autonomie und in der Folge Demokratisierung, auf dünnem Eis steht. Sie übersieht, daß ein großer Teil der neuen Wirtschaftselite ihren Reichtum den persönlichen Verbindungen zu politischen Entscheidungsträgern verdanken. Die hohe Anzahl von Kindern von hohen Kadern unter den Neureichen ist dafür nur das herausragendste Beispiel. Da gute Beziehungen für viele die Grundlage des Erfolges sind, ist die Ablösung der herrschenden Kreise keineswegs notwendig im Interesse der Unternehmer. Es ist auch fragwürdig, ob ein Shanghaier Bauunternehmer, der seinen Aufstieg persönlichen Beziehungen verdankt und der in den Unternehmerverbänden Einfluß auf wirtschaftliche Entscheidungen der Stadtregierung nehmen kann, sein Interesse besser dadurch vertreten sehen sollte, daß etwa Wanderarbeiter aus dem Binnenland oder die Bauern in Sichuan wählen können. Hier sind zusätzliche Untersuchungen nötig, um zu überprüfen, ob man für die Schicht der neuen Elite von einer zunehmenden Partizipation ohne Demokratisierung sprechen kann.²⁸ Die Frage, inwieweit diese Schicht auf Autonomie drängen wird, hängt nämlich davon ab, in welchem Maße sie das Gefühl hat, durch persönliche Beziehungen und Lobbyismus Entscheidungen bereits beeinflussen zu können.²⁹ In Krisenzeiten können sich die Verhältnisse aber schnell ändern, wenn die Beamten nicht mehr in der Lage sind, etwas für ihre „Klienten“ zu tun.

28 Der Ausdruck „consultative authoritarianism“ von Harry Harding deutet in diese Richtung; siehe H. Harding, *Political Development in Post-Mao China*, in: *Modernizing China: Post-Mao Reform and Development*, hrsg. von A. D. Barnett u. R. N. Clough, Boulder 1986, S. 13-37.

29 Siehe hierzu auch S. Heilmann, *Das politische System der VR China im Wandel*, Hamburg 1997, S. 98.

Die einseitige Diskussion um die Autonomie der Vereine führt aber vor allem dazu, daß das Reformpotential nicht-autonomer Vereine überschern wird. Eine organisatorische Grundlage für politische Opposition, Partizipation und öffentliche Meinungsbildung könnte sich durchaus auch in den von Staat und Partei zur Kontrolle der Bevölkerung gegründeten Organisationen wie staatlichen Gewerkschaften und Danweis finden. Die Bewegung von 1989 hat gezeigt, daß es keine ideologische Einheit innerhalb der Partei gibt und daß im Fall eines Führungskonfliktes in der Parteispitze die Kontrolle über diese Organisationen verloren gehen kann. Die staatliche Gewerkschaft etwa unterstützte die Studenten 1989 finanziell; Arbeiter haben nicht nur als Individuen, sondern auch von ihrer Danwei aus organisiert an Demonstrationen teilgenommen. Die Reporter marschierten nicht einfach unter Bannern, die Pressefreiheit forderten, sondern immer auch geschlossen unter Bannern, die ihre Zeitschrift und somit ihre Arbeitseinheit nannten. Da die Ideologie des Marxismus-Leninismus und die Ideen Mao Zedongs nicht mehr einheitsstiftend sind und die beständige Mobilisierung der Bevölkerung aufgegeben wurde, könnten unter den entsprechenden äußeren Umständen diese Organe möglicherweise zur organisatorischen Grundlage politischer Opposition werden.

Das größte Hindernis für die Entstehung eines Gegengewichtes zur KP liegt wohl in der mangelnden organisatorischen Verbindung zwischen verschiedenen Vereinen. Dieser Punkt wurde in der Diskussion lange vernachlässigt und rückt erst in jüngster Zeit stärker ins Bewußtsein. Die Existenz vieler Organisationen – auch wenn sie autonom wären – bedeutet eben noch nicht, daß es *eine* Zivilgesellschaft gibt. Dazu muß es ein einigendes Band geben. Dies war jedoch weder in der Republikzeit noch heute gegeben. Die Verbindung für eine Idee oder ein Programm, Loyalitäten, die über die enge Organisation von Beruf, Herkunftsort oder Arbeitsstelle hinausgehen, sind äußerst selten. Daß dies nicht nur der Fall ist, weil die KP es zu verhindern weiß, wird dadurch belegt, daß auch die beiden wichtigsten Exilorganisationen von Dissidenten, die jeweils nach den Demokratiebewegungen von 1979 und 1989 im Ausland gegründet wurden, sich nicht zusammenschließen konnten, obwohl beide 1993 die Absicht dazu bekundeten.

Die neuen Freiräume, die die Reformen mit sich brachten, führten außerdem zu einem verstärkten Regionalismus, der sich auch fernab der Heimat zeigt. Untersuchungen über Migration zeigen, daß an vielen Orten bestimmte Tätigkeiten vornehmlich von Personen aus bestimmten Gebieten ausgeführt werden und daß Baustellen oft fast ausschließlich mit Arbeitern aus einer Provinz besetzt sind. Dies hängt eng mit der Bedeutung persönlicher Netzwerke zusammen und steht einer Entstehung einer geeinten Opposition entgegen. Solange aber mit den Freiräumen auch die

Fragmentierung wächst, ist Demokratisierung von unten bestenfalls ein sehr langwieriger Prozeß.

5. Welche Einsichten hat die Debatte über die Zivilgesellschaft gebracht?

Die Debatte über eine Zivilgesellschaft in China hat sicher den Blick auf Personengruppen gelenkt, denen die Forschung vorher weniger Aufmerksamkeit schenkte. Bestimmte Phänomene und Kräfte hat sie aber eher verdeckt. Sie hat gezeigt, daß von der Entstehung einer autonomen Sphäre gesellschaftlichen Handelns, die zur Entstehung einer organisierten politischen Opposition führt, bisher nicht die Rede sein kann. Das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft in China wird eher geprägt von Korporatismus und persönlichen Netzwerken. Die chinesische Gesellschaft gleicht dem S-Bahn-System europäischer Großstädte. Sternförmig gehen alle Kommunikationslinien ins Zentrum; Querverbindungen sind auch zwischen nahegelegenen Gemeinschaften selten.

Diese Gegenüberstellung zwischen China und dem Westen entspricht weitgehend den Ergebnissen der Kulturvergleiche, die in China bereits in der Republikzeit angestellt wurden. Schon Sun Yat-sen (1866–1925), der „Vater der Republik“ und Begründer der Guomindang, verglich China mit einer Schale losen Sandes, weil es zwischen den Dörfern und Städten kein einigendes Band gab. Zahlreiche Autoren dieser Zeit sahen den zentralen Grund für die Stärke des Westens und die Schwäche Chinas in der Tatsache begründet, daß der Westen über solide Organisationen verfügte, während sie den Chinesen die Fähigkeit zur Zusammenarbeit absprachen und den Mangel an Verantwortungsgefühl gegenüber der Öffentlichkeit bedauerten. Das organisierte Gruppenleben – vom Verein bis zum Staat –, der Individualismus und die Betonung der Rechte des Einzelnen wurden als untrennbar verbundene Elemente der neuzeitlichen westlichen Kultur gesehen.³⁰ Chinas bekanntester Soziologe, Fei Xiaotong, veröffentlichte 1948 eine idealtypische Charakterisierung der chinesischen Gesellschaft, die den grundlegenden Unterschied zwischen dem Westen und China in diesen Prinzipien der gesellschaftlichen Organisation sah. Im Gegensatz zur Sozialstruktur im Westen, die auf Vereinen und Gruppen mit klaren Grenzen basiere, werde die chinesische Gesellschaft durch unzählige hierarchische, in ihrer Ausdehnung offene, persönliche Netzwerke geprägt.³¹ Die Debatte über die Zivilgesellschaft legt somit die Vermutung nahe, daß die unterschiedlichen politischen Strukturen nicht nur auf Unterschiede des Systems, sondern auch auf tieferliegende kulturelle Differenzen zurückzuführen

30 Siehe hierzu besonders Liang Shuming, *Zhongguo wenhua yaoyi* (Die Essenz der chinesischen Kultur), in: Liang Shuming *quanji* (Die gesammelten Schriften von Liang Shuming), Bd. 3, Jinan 1990, S. 49–82 u. S. 240–256.

31 Fei Xiaotong, *From the Soil: The Foundations of Chinese Society*, Oxford 1992.

ren sind. Die gesellschaftlichen Verhältnisse ergeben sich aus dem Überlagern rationalen Handelns in gegebenen (aber sich wandelnden) Strukturen und tiefer sitzenden kulturellen Mustern, die den Personen Entscheidungshilfen geben, wie sie sich in bestimmten Situationen zu verhalten haben. Diese Überlagerung macht die beiden extremen Alternativen unwahrscheinlich:

1. daß die Chinesen einfach dem westlichen Weg folgen, weil sie im Prozeß einer universellen Modernisierung vor ähnlichen Situationen stehen, und
2. daß die Entwicklung in China durch kulturelle Faktoren so weitgehend determiniert ist, daß sie in keinem Fall mit der westlichen verglichen werden kann.

Daß trotz der Gendarstellung in diesem Aufsatz die Entstehung regional- und berufsübergreifender Organisationen, die eine politische Opposition darstellen und schließlich auch die Macht ergreifen können, auch in China möglich ist, wird schließlich durch die Guomindang und die KP Chinas anschaulich bewiesen.

Im Ergebnis kann man sagen, daß die Debatte über die Zivilgesellschaft vor allem eine Bestätigung älterer chinesischer Analysen in neuen Worten geliefert hat. Die Neuformulierung in einer dem westlichen Leser bekannten Terminologie erleichtert sicher das Verständnis für die mit der chinesischen Kultur wenig Vertrauten. Aber als Sinologe muß man sich fragen lassen, ob Theoriebildungen von Seiten chinesischer Wissenschaftler nicht zu sehr vernachlässigt werden.

6. Ausblick: Wer folgt wem?

Die Debatte ging von der Frage aus, ob China in den Fußstapfen Europas wandelt; hier wäre ohnehin zu fragen, in wessen Fußstapfen, weist doch Habermas schon darauf hin, daß die Entwicklung in Europa recht unterschiedlich verlief und es zum Beispiel in Deutschland zu einer längeren Phase der Bildung eines Rechtsstaates ohne Demokratisierung kam, eine Entwicklung, die auch in China denkbar wäre. Es reicht aber nicht, diese Vermutung zu verneinen. Wir müssen noch einen Schritt weitergehen und uns fragen, ob wir in China nicht in einigen Punkten soziale Strukturen erkennen, die uns noch bevorstehen. Mit der europäischen Einigung entsteht ein Gebilde, in dem lokale Beziehungen zumindest auf absehbare Zeit stärker sein werden als überregionale Interessenkongruenz von Arbeitern und anderen gesellschaftlichen Gruppen. Auch die Versuche der politischen Einflußnahme werden andere sein. Arbeiter in Portugal und Schweden, Akademiker in Deutschland und Griechenland werden nicht notwendigerweise oder nicht so bald Gemeinsamkeiten ihrer Interessen erkennen und als Einheit auftreten. In einem politisch vereinten Europa ist die Existenz einer überregionalen Gemeinschaft autonomer Verbände, die

eine Kontrolle der Regierung und eine durch Öffentlichkeit bestimmte Partizipation ausübt, unwahrscheinlich. Man kann das als einen Verfall der Zivilgesellschaft, aber auch als Rückkehr zur ursprünglichen bürgerlichen Gesellschaft interpretieren, weil nur international agierende Konzerne und Wirtschaftsverbände ein gemeinsames Interesse gegenüber einer europäischen Regierung vertreten werden. Andere Gruppen werden versuchen, ihre Interessen durch Lobbyismus bei ihren Landesregierungen (jede Provinz in China entspricht ja in Größe und Bevölkerung ungefähr einem europäischen Staat) durchzusetzen. Der Erhalt demokratischer Verfahren verdeckt hier, daß es zu einem deutlichen Wandel von Öffentlichkeit, Kontrolle und Partizipationsformen kommen wird. Wenn man diese Probleme für Europa erkennt, wird vielleicht deutlicher, daß die Entwicklung einer Zivilgesellschaft kein universeller Selbstläufer der Modernisierung ist.

Sakai Naoki

Das Problem des „Japanischen Denkens“: Die Herausbildung „Japans“ und das Schema der Koffiguration¹

1. Fragestellung

Warum müssen wir „japanisches“ Denken oder japanisches „Denken“ in Frage stellen? Warum müssen wir das Vorhandensein von japanischem Denken als fragwürdig erachten? Welche Art von Wissen verfolgen wir im Namen von „japanischem Denken“? Und was läßt sich in erster Linie als „japanisches Denken“ bezeichnen?

Diese Fragen können wir nicht beantworten, indem wir zunächst konkrete Beispiele von „japanischem Denken“ zusammentragen und von diesen gemeinsame Merkmale abstrahieren, da wir dann von vornherein wissen müßten, was oder was nicht unter „japanischem Denken“ verstanden wird.

Das gleiche gilt für diskursive Positivitäten, die von schulischen und wissenschaftlichen Institutionen unterhalten werden, das heißt von Fächern wie „Japanische Literatur“ und „Japanische Geschichte“. Nicht ein mutmaßlicher Gegenstand des Wissens, sondern die Existenz akademischer Disziplinen erlauben uns, „Japanische Literatur“, „Japanische Geschichte“ und selbstverständlich auch „Japanisches Denken“ zu thematisieren. Erinnern wir uns an eine Einsicht Foucaults: Nicht, weil die Gegenstände des Wissens vorweg gegeben sind, werden bestimmte Disziplinen gebildet, um diese zu untersuchen, sondern, im Gegenteil, die Gegenstände werden erzeugt, weil die Disziplinen vorhanden sind. Demzufolge können wir argumentieren, daß mit der Herausbildung des Diskurses der *kokubungaku* oder der „Nationalen Literatur“ auch „Japanische Literatur“ entstand; daß die „Japanische Sprache“ zu der Zeit aufkam, als eine Disziplin institutionalisiert wurde, um diesen mutmaßlichen Gegenstand zu untersuchen. Das heißt, nicht die mutmaßliche Existenz des Gegenstandes japanisches Denken bestimmt die Disziplin der Geschichte des japanischen Denkens, sondern die Existenz der Disziplin ermöglicht den Gegenstand. Dies soll selbstverständlich nicht heißen, daß „japanisches Denken“ niemals außerhalb der Grenzen akademischer Spezialisierung diskutiert wird. Aber die

¹ Die englischsprachige Version dieses gekürzten Aufsatzes wurde veröffentlicht in: Translation & Subjectivity – On 'Japan' and Cultural Nationalism. Minneapolis/London, 1997, S. 40-71

zuverlässigste Antwort auf die eingangs gestellten Fragen kann wohl am ehesten in dem Feld gefunden werden, wo Sachkenntnis besteht, japanisches Denken zu untersuchen.

Auf diesem Feld findet sich jedoch kaum eine Arbeit, die eindeutig das Wesen des japanischen Denkens aufzeigt, während die Frage „Was ist japanisches Denken?“ sehr häufig gestellt wird. Weiterhin fällt auf, wie unsicher dieses Feld in Schule und Wissenschaft institutionalisiert ist, etwa im Vergleich zu Japanischer Literatur und Japanischer Geschichte, die im System der nationalen Ausbildung sehr viel fester etabliert sind. Als spezialisiertes Wissen findet die Geschichte des japanischen Denkens zwar unzweifelhaft ihre Legitimität in einem bestimmten Verständnis von dem, was „japanisches Denken“ ist, jedoch fehlt eine explizite Definition, auf der diese angebliche Sachkenntnis aufbaut. So schrieb beispielsweise der Sinologe Kaji Nobuyuki folgendes: „Wir können nicht annehmen, daß japanisches Denken bereits irgendwo existiert. Noch können wir davon ausgehen, daß japanisches Denken bereits eine Form angenommen hätte. Es existiert lediglich in unserem beständigen Fragen und Untersuchen, was es sei und was seine Geschichte sein könnte.“² Demzufolge ist die Geschichte des japanischen Denkens ein akademisches Feld, das von der beständigen Frage „Was ist japanisches Denken?“ bewegt wird. Geleitet von einer vagen Vorstellung dessen, was sie verfolgen, beteiligen sich Forscher an der Aufgabe der Entzifferung des japanischen Denkens und streben nach dessen genauerer Definition. Es scheint sich um eine hermeneutische Fragestellung zu handeln, ein ekstatisches oder selbsttranszendierendes Projekt, welches auf die Bedeutung des eigenen Fragens gerichtet ist. Formal ausgedrückt, ist also die Geschichte des japanischen Denkens ein Feld des Wissens, das von dem Verlangen nach der Bedeutung des „japanischen Denkens“ aufrechterhalten wird. Jedoch wird dieses Wissensgebiet nur solange existieren, wie dieses Verlangen unstillbar bleibt. Der Diskurs darüber, was japanisches Denken sei, würde sofort aufhören, wenn auf diese Frage eine Antwort zu finden wäre. Die Existenz des japanischen Denkens wird also hypostasiert, seine esoterische Essenz in die Vergangenheit hinein projiziert, und bleibt doch der Erkenntnis verborgen.

Das heißt, daß wir das Problem des japanischen Denkens aus Perspektiven entwickeln müssen, die nicht vollkommen mit diesem Verlangen in Einklang stehen, welches von der Suche nach japanischem Denken entfacht wird; statt uns diesem Verlangen zu ergeben, sollten wir besser den Apparat analysieren, der das Verlangen produziert, und zwar, indem wir uns von ihm weg bewegen. Kurzum, wir müssen die Komponenten des Verlangens wie „Japan“ und „Denken“ ableiten und aufhören, diese „ernst

2 Kaji Nobuyuki, *Chūgoku kenkyū kara mita nihon shisōshi kenkyū* [Die Forschung der Geschichte des japanischen Denkens vom Standpunkt der Chinaforschung aus gesehen]. Tōkyō, 1985, S. 1

zu nehmen“. Um das Verlangen aufzulösen, ist eine bestimmte Kunst der Unterbrechung erforderlich, damit die Frage, „Was ist japanisches Denken?“, nicht zu einer Konsolidierung der Geschichte des japanischen Denkens als Disziplin führt. Diese Kunst würde ioh gern als eine solche Geschichte oder Historiographie bezeichnen, die die Bedingungen der Möglichkeiten der Geschichte des japanischen Denkens selbst historisiert.

„Japanisches Denken“ ist den Forschern weder unmittelbar erfahrbar noch bekannt, aber dennoch scheint es ihnen möglich, es zu erforschen. Dagegen erscheint es weder wahrscheinlich, daß etwa „Marssches Denken“, das genauso wenig erfahrbar und bekannt ist, erforscht werden sollte, noch, daß seine Geschichte ein Wissensgebiet bilden könnte. Während das japanische Denken also den „Japanern“ oder der „japanischen Kultur“ sozusagen als deren Umgebung zugeschrieben wird, existiert nichts Vergleichbares, das dem „Marsschen Denken“ zugeschrieben werden kann. Wir setzen damit voraus, daß es eine spezifische Denkweise der einheitlichen ethnischen Gemeinschaft namens „Japaner“ gibt, die das geographische Territorium namens „Japan“ heutzutage bewohnt. Wir fühlen uns so lange berechtigt zu fragen, was japanisches Denken sei, wie es uns nicht gelingt, das Vorhandensein der „Japaner“, der „japanischen Kultur“, oder irgendeine vage Vorstellung von „Japan“ in Frage zu stellen.

Der Nachweis, daß ein Name immer schon vorhanden war, um damit eine Vorstellung von einer abgeschlossenen geographischen Region zu bezeichnen, setzt nicht notwendig die Existenz einer einheitlichen ethnischen Gemeinschaft voraus, die eine Region mit diesem Namen bewohnt. Das heißt, aus der historischen Genealogie des Namens „Japan“ – bzw. *Na* oder *Wa* im Altertum – können wir nicht die vergangene Existenz einer geschlossenen sozialen Gruppe namens „Japan“ herleiten. Es sind diskursive Formationen von sehr viel höherer Komplexität erforderlich, damit eine einheitliche Gruppe, die so genannt wird, eine soziale Realität bildet, bzw. damit sich die Mitglieder der Bevölkerung selbst über das Medium des Namens mit der Einheit identifizieren. Der geographische Eigenname „Amerika“ bedeutet keineswegs, daß es auch eine Gemeinschaft namens „Amerika“ gibt. Eine Vielzahl von Völkern bewohnt die Region, die als Amerika bezeichnet wird, vom Norden Alaskas bis zum südlichen Feuerland, aber – es sei denn, man verwechselt Amerika mit den Vereinigten Staaten von Amerika – diese bilden nicht eine einzige Gemeinschaft.

Indem die esoterische Unzugänglichkeit des japanischen Denkens offen zugegeben wurde, gilt es in der Geschichte des japanischen Denken bislang als unproblematisch, Zweifel und offensichtliche Unstimmigkeiten über die Annahmen von den „Japanern“ und „Japan“ zu umgehen, als ob die Existenz der „Japaner“ in der Vergangenheit eine Belanglosigkeit sei, die angesichts der schweren problematischen Natur des japanischen Denkens selbst im Grunde vernachlässigt werden könne. Beispielsweise argu-

mentierte Watsuji Tetsurō³ in seiner Diskussion des „japanischen Geistes“ (ein Äquivalent für japanisches Denken) folgendermaßen: „Solange wir nicht eigens befragt werden, was der japanische Geist ist, nehmen wir an, zu wissen, was er sei. Aber sobald die Frage gestellt wird, werden wir zunehmend unsicher. Schließlich stellen wir fest, daß niemand von uns weiß, was er sei. Da ich mich gezwungen sah, über den japanischen Geist zu schreiben, muß ich nun zumindest zugeben, daß ich mir tatsächlich im Unklaren bin, worüber ich schreiben soll.“⁴

Aber unmittelbar im Anschluß an diese Feststellung schweift Watsuji's Argumentation ab und gleitet zu einem anderen Thema über, nämlich, daß der japanische Geist nicht unbedingt reaktionär sei, sondern auch fortschrittlichen Zwecken dienen könne. Obgleich er also die Historizität der Idee von dem „Selbstbewußtsein als Nation“, ohne das „weder der moderne Staat, der auf dem Selbstbewußtsein als Nation ruht, noch Nationalismus möglich sei“, eingesteht, fängt Watsuji plötzlich und ohne ersichtlichen Grund an, die Geschichte des japanischen Geistes seit dem Altertum zu erzählen. Mit anderen Worten, er behauptet entgegen allen Ungereimtheiten, daß „die japanische Nation als Volksgemeinschaft“ potentiell bereits im Altertum existierte. Ferner fällt auf, daß Watsuji die Begriffe „Japan“, „japanisches Volk“ und „nationales Subjekt“ als Synonyma gebraucht und „Japan“ als geographische Einheit immer wieder mit dem nationalen Subjekt „Japan“ gleichsetzt.“ Seine Argumentation folgt also einer relativ simplen Überlegung: Die „Japaner“ muß es gegeben haben, weil die geographische Region „Japan“ existierte. Andererseits gesteht Watsuji ein, daß die Idee von den „Japanern“ als „nationales Subjekt“ unbekannt und unerkennbar ist. Das heißt, „wir“, die Erforscher der Geschichte des japanischen Denkens allgemein, wissen zwar nicht, was „japanisches Denken“ ist, können aber sicher sein, daß es einmal existierte.

Mit diesem bohrenden Nachfragen in bezug auf ein Verständnis von *unserer* Geschichte haben nicht nur Watsuji, sondern auch andere Forscher der japanischen Ideen- und Kulturgeschichte, wie z.B. Tsuda Sōkichi⁵, das Verlangen nach „japanischem Denken, das vom japanischen Volk selbst

3 Watsuji Tetsurō (1889–1960), Universitätsprofessor und wichtiger Repräsentant für philosophische Ethik, japanische Geistesgeschichte und komparative Philosophiegeschichte in Japan. In deutscher Übersetzung liegt vor: *Fudo – Wind und Erde : der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*, Darmstadt 1992 (Anm. d. Ü.).

4 Watsuji Tetsurō, *Zoku Nihon seishin kenkyū* [Studien über den japanischen Geist. Fortsetzung]. In: Watsuji Tetsurō *Zenshū*. Bd. 4. Tōkyō, 1965 (Originalversion von 1935), S. 281.

5 Tsuda Sōkichi (1873–1961), Universitätsprofessor und wichtiger Repräsentant für japanische Geistesgeschichte. Zahlreiche Studien in westlichen Sprachen (Anm. d. Ü.).

hervorgebracht wurde“⁶, immer wieder reproduziert. Indem „die Japaner als Volk“ oder „nationales Subjekt“ in die Vergangenheit hinein verlegt werden, sind wir aufgefordert, nicht die „Quiddität“, sondern „das Wesen oder das Sein“ des japanischen Denkens anzunehmen, wobei diese Annahme den Verständnishorizont konstituieren hilft, vor dem historische Dokumente der Vergangenheit auf der Suche nach dem, was japanisches Denken ist, gelesen werden. Wir wissen nicht, was japanisches Denken ist, aber da wir zumindest wissen, daß es existierte, können wir fortfahren, es zu untersuchen.

Die Untersuchung des japanischen Denkens erzeugt Kanäle tautologischer Fragen und Antworten, innerhalb derer man die Existenz des japanischen Denkens prinzipiell nicht in Frage stellen darf; innerhalb derer es einem untersagt ist, zu fragen, ob „die Japaner“ oder „das nationale Subjekt“ überhaupt in der Vergangenheit existierten. Beteiligte man sich also an einer Geschichte des japanischen Denkens, ohne die Entstehung der Disziplin selbst kritisch zu hinterfragen, führte dies zu einer Reproduktion dessen, was Tosaka Jun einmal die „Erkenntnis der Nationalgeschichte“ nannte: „Das bequemste Argument ist das, welches die Schlussfolgerung von vornherein zur Voraussetzung macht.“⁷

2. Die Forscher der Geschichte des japanischen Denkens und die Aussage-Positionalität

Es ist notwendig festzuhalten, daß Annahmen wie die „Japaner“ und „das nationale Subjekt des japanische Volkes“, ohne die „japanisches Denken“ jeglichen Sinnes entbehre, als selbstverständlich erachtet worden sind, ohne diese einer Argumentation auszusetzen. Aber es genügt nicht, dies festzustellen, da wir nicht nur darauf aus sind zu konstatieren, wie die Vergangenheit in der Historiographie angemessen zu repräsentieren ist, sondern auch darauf, zu beschreiben, was der Forscher *tut*, wenn er „japanisches Denken“ untersticht. Blicke unser Interesse auf das beschränkt, was in der Vergangenheit geschah und gedacht wurde, blieben Postulate wie „die Japaner“ und „die Volksgemeinschaft“ lediglich eine hypothetische Angelegenheit. Der andere, bisher vernachlässigte Aspekt der Geschichte des japanischen Denkens heißt meiner Ansicht nach, daß wir auch danach fragen müssen, was der Forscher der Geschichte des japanischen Denkens *glaubte zu tun*, wenn er sie erforscht. Das ist unweiger-

6 Tsuda Sôkichi, *Nihon shisô keisei no katei* [Der Prozeß der Entstehung des japanischen Denkens]. In: Tsuda Sôkichi *Zenshû*, Bd. 21, Tôkyô, 1977, S. 151 (Originalversion von 1934).

7 Tosaka Jun (1900–1945), Philosoph und Universitätsprofessor; *Studien über Marx und Theorie des Materialismus* (Anm. d. Ü.). Tosaka Jun, *Nihon ideologii-ron* [Zur japanischen Ideologie]. Tôkyô: Iwanami Shoten, 1977, S. 27. (Das Original erschien 1935).

lich mit der Art und Weise der Identifikation des Forschers verbunden. Gleichzeitig ist es ein Problem der diskursiven Formation, innerhalb derer die Aussage-Position der Forscher konstruiert wird.

2.1. Aussagen innerhalb oder außerhalb des „japanischen Denkens“

Die Frage, ob das Adjektiv „japanisch“ bei den Erforschern der Geschichte des japanischen Denkens eine starke gefühlsmäßige Beteiligung auslöst, hängt im wesentlichen davon ab, welche Aussage-Position sie einnehmen: Die Forscher sprechen von einer Position aus, die entweder ein kontinuierliches oder ein diskontinuierliches Verhältnis zum japanischen Denken einnimmt. Je nachdem, mit welcher Position sich der Forscher identifiziert, wird er japanisches Denken als ein eigenes oder als Problem eines anderen diskutieren. Das heißt, auch wenn der Forscher eingesteht, daß die Japaner als „Nation“ eine eigentlich moderne Erfindung sind, wird der Forscher, der „Japaner“ ist, historische Dokumente mit der Erwartung einer gewissen Vertrautheit und Nähe lesen, da diese Dokumente unter dem Titel „japanisches Denken“ klassifiziert sind. Was damit jedoch stillschweigend vorausgesetzt wird, ist die Tatsache, daß, da der Forscher und der Autor dieser Dokumente beide zu „demselben“ Japan gehören, es eine gemeinsame Basis des Verstehens geben muß, die ausländische Forscher niemals teilen können. Es liegt, so können wir festhalten, im performativen Aspekt akademischer Disziplinen wie japanische Geschichte und japanische Literatur, daß „Nation“ (*kokumin*) und „Volk/Ethnie“ (*minzoku*) voneinander unterschieden *und* miteinander vermengt werden, als ob sie synonym seien. Diesen Disziplinen scheint häufig ein elementares historisches Gespür für die Tatsache abzugehen, daß, „so paradox es scheinen mag, die alten Ideen, die in Japans Vergangenheit existierten, aus der Sicht des gegenwärtigen japanischen Lebens sehr fremdartig klingen sollten“⁸. Ein recht berühmter japanischer Wissenschaftler gab einmal ein pathetisches Bekenntnis ab: Er hatte sich in seiner Jugendzeit lange mit den Werken europäischer Philosophen wie Platon und Hegel abgemüht, bis ihm das *Sankyô Giryû* von Prinz Shôtoku (ein in klassischem Chinesisch verfaßtes buddhistisches Traktat aus dem 7. Jahrhundert) in die Hände fiel und er erkannte, daß er die Abhandlung von Prinz Shôtoku sehr viel besser verstand als die der europäischen Philosophen, da er und Prinz Shôtoku als Japaner „dieselben“ seien. Es ist fraglich, ob wir diese Worte ernst nehmen dürfen, ohne unsere eigene Ernsthaftigkeit aufs Spiel zu setzen, aber die Emotion, die aus diesem Bekenntnis spricht, rührt zweifellos aus der Identifikation mit der kontinuierlichen Position her.

Die meisten historischen Dokumente Japans, die aus der Zeit vor dem 20. Jahrhundert stammen, sind in Sprachen verfaßt, die nach heutigem

8 Tsuda, *Nihon shisô keisei no katei*, S. 157.

Standard fremd sind, und die sprachliche Verschiedenartigkeit von frühneuzeitlichen und vormodernen Dokumenten ist geradezu erstaunlich im Vergleich zur relativen Ähnlichkeit von mittelalterlichem und modernem Englisch. Aus diesem Grund ist die Mehrheit der heutigen japanischen Bevölkerung nicht in der Lage, diese zu lesen. Mit anderen Worten, zumindest was diese Dokumente betrifft, sind die meisten der heute lebenden Japaner für diese Ausländer, bzw. umgekehrt, die Vorstellungen und Gefühle, die in diesen Dokumenten zum Ausdruck gebracht werden, sind den gegenwärtigen Japanern unleugbar fremd. Dennoch erlaubt die angenommene Kontinuität der „Japaner“ den heutigen Japanern nicht, vergangenes japanisches Denken eigentlich als Denken von „Fremden“ aufzufassen.

Beim Lesen historischer Dokumente und beim Erörtern des japanischen Denkens der Vergangenheit gebrauchen Forscher die historische Vergangenheit als Vorwand, um *in der Gegenwart* die Unterscheidung zwischen „Japanern“ und „Fremden“ zu reproduzieren, eine Unterscheidung, die außerhalb des Kontextes von moderner und gegenwärtiger Zeit eigentlich irrelevant sein sollte. Forscher, die sich mit der diskontinuierlichen Position zum „japanischen Denken“ identifizieren oder „verknüpfen“, werden dazu vermutlich eine entgegengesetzte Position einnehmen.

Ich möchte diejenigen, die eine diskontinuierliche Position einnehmen, als „Anti-Japaner“ bezeichnen, nicht wegen einer Feindseligkeit gegen das mutmaßliche Objekt namens „Japan“, sondern aufgrund ihrer Identifikationsweise. Denn ein Forscher mit einer „anti-japanischen“ Position kann im Prinzip eine extrem pro-japanische Einstellung besitzen. In der Mehrzahl der Fälle jedoch scheint die Wahl der Aussage-Position vorherzubestimmen, was aus den historischen Dokumenten gelesen wird. Dies fällt insbesondere unter Forschern auf, die in Japan gelebt haben und die ausgrenzenden Seiten der gegenwärtigen japanischen Gesellschaft kennengelernt haben; sie glauben oft, in den historischen Dokumenten der Vergangenheit dieselben Eigenschaften entdecken zu können wie in der Gegenwart, „weil sie von denselben Japanern geschrieben wurden!“

In der Geschichte des japanischen Denkens als Ensemble institutionalisierter Äußerungen läßt sich sofort eine Regel entdecken, nach der Sprecher und Adressat dazu gebracht werden, an ihre jeweiligen Positionen anzuknüpfen. Selbstverständlich können die individuellen Sprecher unterschiedliche subjektive Positionen einnehmen, wie etwa Universitätsdozent, Hausfrau, Kommunalpolitiker usw., aber zumindest in bezug auf Äußerungen in der Geschichte des japanischen Denkens müssen die Forscher eine zäsurale Position behaupten, also entweder „japanisch“/„nicht-japanisch“ oder „anti-japanisch“/„nicht-japanisch“ sein, und müssen sich als „Japaner“ oder „Anti-Japaner“ äußern, da sie eine ambivalente und gesplattene Position eingenommen haben. Damit die Wahl des „Anknüpfens“ besteht, muß es auch die Möglichkeit geben, eine von diesen Positionen

distanzierte Nichtidentifikation einzugehen, also weder japanisch noch anti-japanisch, sondern nicht-japanisch zu sein. Die Möglichkeit, nicht-japanisch zu sein, erzeugt eine metaleptische Distanz bzw. das Heraustreten aus der vorherigen narrativen Ebene, ohne die eine nachfolgende Verknüpfung oder Identifikation unmöglich wäre. Der Forscher gehört gleichzeitig der Ebene an, auf der „Japan“ objektiviert wird, und einer anderen Ebene, auf der die Opposition des „Japan“ und „Anti-Japan“ bedeutsam ist. Damit der Forscher sich selbst als „Japaner“ oder „Anti-Japaner“ ansprechen kann, bedarf es dieser Zäsur der Aussage-Positionalität und ihrer dualen Modalität.

Aus dieser Beobachtung können zwei Thesen abgeleitet werden. Erstens, solange man sich mit der kontinuierlichen Position des „japanischen Denkens“ „verknüpft“, kann man als Japaner sprechen, unabhängig davon, ob man in Afrika, Nordamerika oder China aufgewachsen ist, denn obwohl diese Aussage-Position in den meisten Fällen mit der eigenen nationalen Identität zusammenfällt, müssen beide voneinander differenziert werden. „Japanisch“ ist kein natürliches Attribut eines Individuums, sondern eine Identität, die sich jeweils in der Relation und innerhalb eines bestimmten Diskurses konstituiert. Zweitens besteht der eigentlich moderne Charakter dieser Disziplin aus einem historischen Zufall, aufgrund dessen die biiäre Opposition, sowohl die der „Japaner“ gegenüber „Anti-Japanern“ als auch die der „Japaner“/„Anti-Japaner“ gegenüber „Nicht-Japanern“, von der Opposition Westen und Nicht-Westen bestimmt wurde. Japan wurde in diesem Fall dazu bestimmt, die Rolle des Partikularen zu spielen, und verkörperte damit den Nicht-Westen. Dies zeigt sich am deutlichsten darin, daß auf dem Gebiet der japanischen Ideengeschichte seit der Meiji-Zeit (1868–1912) nur wenige Arbeiten geschrieben worden sind, die keinen expliziten oder impliziten Bezug zur Geschichte des westlichen Denkens nehmen. Die Geschichte des japanischen Denkens wurde als ein symmetrisches Äquivalent zur westlichen Ideengeschichte oder westlichen Philosophie geschaffen, so daß dieses Gebiet von vornherein vom Anspruch auf Symmetrie und Gleichheit dominiert wurde.⁹ Die gesamte Disziplin wurde

9 Rey Chow schreibt in ihrer Analyse einer vergleichbaren Situation der chinesischen Moderne: „Die Identifikation mit einer ethnischen oder ‚nationalen‘ Geschichte, und der Genuß und das Leiden, die damit verbunden sind, können nicht einfach als ‚Nativismus‘ verstanden werden. Die Zuschauerin ist nicht einfach ethnisch, sondern *ethnisiert*: das Erkennen ihres ‚Chinesisch-Seins‘ ist bereits Teil des Prozesses einer wechselseitigen kulturellen Durchdringung, die in weiten Räumen der modernen Geschichte wirksam ist.“ (Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading between West and East. Minneapolis 1991, S. 25, Hervorhebung im Original). „Der Punkt muß betont werden, insbesondere vom Standpunkt derer aus, die feminisiert und ethnisiert sind: diese identifikatorischen Akte sind Orte produktiver Beziehungen, die mit dem entsprechenden Maß an Komplexität neu gelesen werden sollten. Diese Komplexität liegt nicht nur in der Identifikation mit der ethnischen Kultur, sondern auch in dem starken Sinn einer Kom-

auf der Prämisse aufgebaut, daß, wenn es Denken im Westen gibt, es dazu ein Äquivalent in Japan geben müsse. Aber dieser Anspruch führte notwendigerweise zu einer Wahrnehmung des Mangels, wie am besten durch die häufig bekannte bittere Erkenntnis bezeugt wird, daß es in Japan nichts gäbe, was wert sei, Philosophie genannt zu werden. Aufgrund dieses mimetischen Verlangens haben Intellektuelle seit Nishi Amane¹⁰ wiederholt die Abwesenheit von logischem Argumentieren und philosophischem Denken in Japan beklagt. Ich werde später darauf zurückkommen, daß durch dieses mimetische Verlangen der selbstreferentielle Charakter in der Geschichte des japanischen Denkens verankert wurde.

2.2. Der Westen als idealisierte Leserschaft

Unter den Fachleuten der Geschichte des japanischen Denkens, als einer derer der Staatsphilosoph Inoue Tetsujirō (1855–1944) sehr bekannt ist, gibt es nur wenige, die sich nicht zu dem einen oder andern Zeitpunkt ihrer Laufbahn in das Studium der westlichen Philosophie vertieft haben. Obwohl die überwältigende Mehrheit der Arbeiten in der japanischen Ideengeschichte in japanischer Sprache geschrieben wurde und wohl kaum eine Leserschaft außerhalb Japans finden wird, scheint dieses Gebiet von dem Bedürfnis diktiert zu sein, „japanisches Denken“ einer westlichen Leserschaft verständlich machen zu wollen. Außer den wenigen Forschern, die nicht die japanische Nationalität besitzen, richten sich die Forscher der japanischen Ideengeschichte im allgemeinen an „die Japaner“, entweder in Vorwegnahme oder in Widerlegung zu dem, was mutmaßlich „westliche Leser“ von ihnen erwarten, die wiederum in dieser Beziehung insbesondere keine Japaner sind. Das heißt, die Wahl des Forschers, als Japaner zu sprechen und an die kontinuierliche Position des „japanischen Denkens“ anzuknüpfen, stellt bereits eine Art Unterwerfung (*subjection*) dar, die ihn oder sie dazu bringt, der mutmaßlichen Erwartung der „Leser“ entsprechen zu wollen, eben indem man die Erwartung „des Westens“ antizipiert.

plizenschaft mit dem ‚verkenntlichmachenden‘ Prozeß, den diese Struktur in erster Linie vermittelt. Zum Beispiel muß eine chinesische Person, die an China emotional gebunden ist, sich nicht notwendigerweise auf chinesische Weise ernähren und kleiden, wie jegliche oberflächliche Bekanntschaft mit einem ‚verwestlichten‘ Chinesen vermuten ließe. Im Gegensatz zu dem, was östliche Dinge den meisten Europäern und Amerikanern bedeuten, stellen ‚westliche Dinge‘ für eine chinesische Person keineswegs nur verzichtbare Ausschmückungen dar; ihr Vorhandensein repräsentierte im vergangenen Jahrhundert die Notwendigkeit einer fundamentalen Anpassung und Übernahme. Es ist die Dauerhaftigkeit der Spuren des Kontakts mit dem Westen, die, auch in einer Bindung einer ethnischen Kultur an ‚sich selbst‘, erkannt werden sollte.“ (S. 27.)

¹⁰ Nishi Amane (1829–1897), Sozialphilosoph und Enzyklopädist; bedeutender Vertreter des aufklärerischen Denkens im Japan der frühen Meiji-Zeit, der sich für die Einführung der westlichen Philosophie nach Japan einsetzte; Begründer des japanischen Übersetzungswortes *tetsugaku* für ‚Philosophie‘ (Anm. d. Ü.)

Selbstverständlich ist die „westliche Leserschaft“, die hier vorausgesetzt wird, ein ideales Postulat und hat sehr wenig mit den Lesern zu tun, die tatsächlich in Westeuropa oder Nordamerika leben. Doch innerhalb dieses Konfigurations-, oder besser Kofigurationsschemas ist die Geschichte des japanischen Denkens nur als ein übertragenes Äquivalent zum westlichen Denken möglich gewesen. Da aber der Westen als eine von vielen möglichen „anti-japanischen“ Positionen beständig mit dem Westen als der Allgemeinheit der „nicht-japanischen“ Positionalität verwechselt wurde, wurden die Leser des „westlichen Denkens“ häufig als „westliche Leser“ universellen Denkens im allgemeinen betrachtet.

Zusätzlich werden „westliche Leser“ als ein Äquivalent zu den Lesern positioniert, die sich mit der kontinuierlichen Position des „japanischen Denkens“ identifizieren, womit ihnen zugleich unterstellt wird, sie verstünden „von innen heraus“ die „Gesamtheit des westlichen Denkens“ von Heraklit bis Eriugines, von Leibniz über Poincaré bis hin zu Sartre und Habermas. Demzufolge wären die „westlichen Leser“ ein die kontinuierliche Geschichte des Westens hindurch einheitlich bestehendes „Subjekt“.

Es ist jedoch wichtig festzuhalten, daß die durch das Verlangen nach einer eigenen kulturellen und nationalen Authentizität entstandene Unterwerfung (*subjection*) der Japaner unter den mutmaßlichen Westen nicht unmittelbar als eine zwischenmenschliche Unterwerfung (*subjugation*) unter das sogenannte westliche Individuum verstanden werden kann. Denn Geschichte des japanischen Denkens als Disziplin schließt auch solche ein, die sich nicht mit der kontinuierlichen Position des „japanischen Denkens“ verknüpfen, und einige von diesen betrachten sich selbst als „dem Westen zugehörig“. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß diejenigen, die sich selbst als „westliche Menschen“ ansprechen, durch das Schema der Kofiguration in gleicher Weise dem Westen unterworfen sind. Nur zu häufig sind wir solchen begegnet, die aus dem sogenannten Westen (dessen geographische, wenn nicht gar rassische Identität äußerst obskur ist) stammen und die durch das „Verknüpfen“ mit der Position des „westlichen Denkens“ sich selbst vortäuschen, daß die Gesamtheit des „westlichen Denkens“ tatsächlich in ihnen vorhanden sei. Es versteht sich aber von selbst, daß ihr Bestehen auf einer westlichen Identität, als gegensätzlich zur japanischen, und auf „unserer“ Perspektive, als unterschiedlich zur „ihrigen“, eine symptomatische Geste der narzißtisch Form einer doppelten Unterwerfung ist, mit der sie sich dem Verlangen ergeben, in Vorwegnahme dessen, was „die Japaner“ mutmaßlich von ihnen erwarten, die Rolle des „westlichen Menschen“ zu spielen.

Dieses Schicksal, in das die Geschichte des japanischen Denkens verstrickt ist, darf weder im Sinne einer Rückständigkeit verstanden werden, noch als ein Mangel an Authentizität. Diese unvermeidbaren Konsequenzen der Kofiguration sind Zeichen der Historizität bzw. der eigentlichen

Modernität der Geschichte des japanischen Denkens als Disziplin. So, wie die mutmaßlichen Leser die idealisierten westlichen Leser sind, ist auch das westliche Denken, welches in der Geschichte des japanischen Denkens behauptet wird, eine Idee. Und „japanisches Denken“ und „Japan“ sind Ideen, die symmetrisch zu den Ideen des „westlichen Denkens“ und dem mutmaßlichen Westen aufrechterhalten werden müssen. Auf diese Weise ist ein epistemologisches Arrangement entstanden, demzufolge auf der Partikularität und Autonomie Japans zu insistieren paradoxerweise heißt, die mutmaßliche Allgemeinheit des idealisierten Westens zu preisen.

Der Versuch, die eigene ethnische oder nationale Identität entsprechend der Kluft zwischen dieser und dem angenommenen Westen zu positionieren, d.h. die Geschichte der eigenen Nation durch die Dynamik von Anziehung und Abstoßung des Westens zu kreieren, ist beinahe ausnahmslos von nicht-westlichen Intellektuellen als eine historische Mission angenommen worden. Der für die Moderne charakteristische Eurozentrismus ist in den Erzählungen der nicht-westlichen Intellektuellen überaus deutlich. Mit Bezug auf diese Dynamik müssen die angenommenen Subjekte des „japanischen Denkens“ wie „Nation“ oder „das Volk als nationale Gemeinschaft“ neu überdacht werden.

Sofern sich Forscher mit der subjektiven Position des „Japaner-Seins“ identifizieren, erweist sich „japanisches Denken“ als „mein“ oder „unser“ Denken. Aber die starke Bindung an die eigene Ethnizität oder Nationalität würde ohne die Beziehung zu einem Gegensatz nicht viel Sinn machen. Der kontrastierende Gegensatz könnte ebenso gut China oder Indien sein, doch war das, was als „anti-japanisch“ oder auch „nicht-japanisch“ angenommen wurde, ausnahmslos der „Westen“ oder die „euro-amerikanische“ Zivilisation; denn Indien oder China könnten zwar als mögliche „anti-japanische“ Positionen betrachtet werden, niemals aber, nicht einmal in der kulturvergleichenden Forschung, als „nicht-japanische“ Positionalität. Die Versuche eines Tsuda Sôkichi oder eines Watsuji Tetsurô, die alten Dokumente Japans als Ausdruck „unseres nationalen Denkens“ (*waga kokumin shisô*)¹¹ oder des „japanischen nationalen Selbstbewußtseins“ (*nihonjin no kokuminteki jikaku*) zu lesen, in denen Japan beständig mit seinen minderwertigen Gegnern wie Indien und China verglichen wird, erhielten ihre Legitimität von der hierarchischen Ordnung der modernen Welt und der Dynamik der Anziehung und Abstoßung des Westens, der sich die Autoren nicht entziehen konnten.

Der Vergleich ist also nicht nur auf der Ebene des Satz-Subjekts (*shugo*) wirksam, wo der Gegenstand des Subjekts thematisch diskutiert wird, sondern auch auf der der institutionalisierten Prädikation, was Michel

11 „Waga kokumin shisô“ ist Teil des Titels der populären Geschichte Tsuda Sôkichis, *Bungaku ni arawaretaru waga kokumin shisô no kenkyû* [Die Erforschung unseres nationalen Denkens, wie es in der Literatur zum Ausdruck kommt]; eigene Hervorhebung.

Foucault „Aussage-Modalitäten“ nannte. Die Forscher hatten keine andere Wahl als ihre Aussagen in einer vergleichenden Konstellation zu machen, und so konnte das Gebiet weder Geschichte des Denkens noch Geschichte der Philosophie heißen, sondern es mußte Geschichte des *japanischen* Denkens lauten.

3. Die Geschichte des japanischen Denkens als Subjektivierungstechnologie

3.1. Japanisches Denken als existentieller Zwang

Forscher beteiligen sich an der Konstellation der Geschichte des japanischen Denkens, indem sie sich mit der kontinuierlichen Position des japanischen Denkens in erster Linie deshalb verknüpfen, um die existentiellen Zwänge zu objektivieren und zu problematisieren, denen sie unbewußt unterworfen sind. Während ihnen die aus alter Zeit überlieferten Denkweisen und Traditionen bewußt werden können, indem sie sie von der „nicht-japanischen“ Position aus betrachten, müssen sie diese dennoch als ihr eigenes Schicksal, als unentrinnbare Zwänge für ihr eigenes Denken akzeptieren, da sie ebenso dazu angehalten sind, sich mit der kontinuierlichen Position des japanischen Denkens zu identifizieren. Aus diesem Grund stehen ihnen zwei Möglichkeiten offen.

Die erste Möglichkeit ist, die existentiellen Zwänge zu objektivieren, indem sie als günstiges Geschick verherrlicht werden, und sogar dankbar für eine solche Vergangenheit zu sein („Wir sind stolz, Japaner zu sein!“). Es versteht sich von selbst, daß dies der Spiegel von dem ist, was als „Narzißmus des Westens“¹² gilt, eine Haltung, in der man ewig dankbar dafür ist, ein westlicher Mensch zu sein. (Doch – wie wir allzu gut wissen – trägt eine solche Erklärung des eigenen Vertrauens über das, was man ist, immer schon die Verleugnung der Angst um die eigene Identität in sich, und vermag umgehend in ausgrenzende Gewalt umzuschlagen, wie die Geschichte des Kolonialismus und Imperialismus hinreichend belegt.) Es läßt sich mühelos beobachten, daß, wie im Fali von Watsuji Tetsurōs Kulturalismus, die erste Wahl fast immer der narzißtischen Verherrlichung der nationalen Kultur gilt.

Die zweite Möglichkeit ist, das kulturelle Erbe zu objektivieren, indem es als Hindernis betrachtet wird, das von innen heraus überwunden werden muß. Es ist unbedingt festzuhalten, daß die Geschichte des japanischen Denkens eine wichtige Rolle gespielt hat, indem sie auf diese Weise die Politik und Kultur Japans „von innen her“ kritisierte. Aber um diese kritische Funktion beibehalten zu können, mußte die Geschichte des japani-

12 Zum Begriff „Narzißmus des Westens“ vgl. R. Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, London/New York 1990.

schen Denkens das Schema der Konfiguration konservieren, mit dem japanisches Denken als ein Gegenstand des mimetischen Verlangens positioniert wurde.

Für diese zweite Möglichkeit ist Maruyama Masaos¹³ Arbeit an der Geschichte des japanischen Denkens von monumentaler Bedeutung, da sie deutlich die Bedingungen der Möglichkeiten der Geschichte des japanischen Denkens aufzeigt.

In den *Studien zur politischen Ideengeschichte Japans* geht Maruyama auf das zentrale Problem der historischen Transformation vom japanischen Volk (*minzoku*) zur japanischen Nation (*kokumin*) ein, und seine Argumentation in dieser Anthologie wird geleitet von einer Untersuchung darüber, welche notwendigen politischen Technologien etabliert werden müssen, um eine Nation mit einem „politischen Nationalbewußtsein“ zu erzeugen, welches sich mit einer freiwillig gebildeten nationalen Gemeinschaft identifiziert, die sich ihrer gemeinsamen kulturellen Merkmale (*bunkateki ittaisei*) bewußt ist.¹⁴ „Bevor ein Volk zu einer Nation werden kann, muß es aktiv danach verlangen, einer gemeinsamen Gemeinschaft anzugehören und an gemeinsamen Institutionen teilzuhaben, oder zumindest eine derartige Situation als wünschenswert betrachten.“¹⁵ Hier definiert Maruyama das Hauptthema seiner Untersuchung, welches eben auch eine Analyse der Mechanismen ist, mit denen das Verlangen nach japanischem Denken in der Geschichte des japanischen Denkens produziert wird. Ferner ist bemerkenswert, daß die Nation, die über die Identifikation mit einer nationalen Gemeinschaft entsteht, ihre Einheit bereits als Gemeinschaft einer nationalen Kultur, als Gemeinschaft, deren kulturelle Identität schon hergestellt ist, besitzt. Und das Sein der Nation wird wie folgt definiert: „Mit anderen Worten, eine Nation existiert nur dann, wenn die Mitglieder einer bestimmten menschlichen Gemeinschaft sich ihrer gemeinsamen Merkmale, die sie miteinander teilen, und die sie von einer anderen Nation als besondere Nation unterscheiden, bewußt sind, und wenn sie das Verlangen besitzen, diese Gemeinschaft zu erhalten und zu fördern.“¹⁶ Folglich wird die Geschichte des japanischen Denkens als eine Entwicklung vom Denken des japanischen Volkes zum Denken der japanischen Nation erzählt, während die Japaner als das dauerhafte Subjekt des Denkens durch die gesamte Entwicklung hindurch angenommen werden müssen. Maruyama be-

13 Maruyama Masao (1914-1996), Universitätsprofessor. Seit dem letzten Krieg der bedeutendste Vertreter für die Geschichte des politischen Denkens in Japan. Zahlreiche Studien in westlichen Sprachen. Auf Deutsch liegen u. a. vor: *Denken in Japan*, (Frankfurt/M. 1988), und *Loyalität und Rebellion*, München 1996 (Anm. d. Ü.)

14 Maruyama Masao, *Nihon seiji shisōshi kenkyū*, Tokyo 1952. Zit wird nach der englischen Übersetzung von M. Hane, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Tokyo/Princeton 1974, S. 323.

15 Ebenda.

16 Ebenda.

hauptet, daß das nationale Bewußtsein gleichzeitig mit dem vergleichenden Bewußtsein, daß die Japaner von anderen Nationen unterscheidet, entsteht. Am Ende richtet sich sein kritisches Interesse auf die Frage, weshalb es den Japanern nicht gelang, den „dezisionistischen“ Zusammenschluß zu einer Nation, das Bewußtsein einer nationalen Gemeinschaft zu erreichen, und sucht die historischen Gründe für dieses Mißlingen. Auch in einer so kursorischen Zusammenfassung wie dieser wird deutlich, daß Maruyamas Analyse dem Verlangen nach dem japanischen Denken entsprechend dem Schema der Konfiguration gilt.

Nachdem er in den *Studien zur politischen Ideengeschichte Japans* die Trennung der sozialen von der natürlichen Ordnung als Bedingung für die Entstehung der modernen japanischen „Nation“ als Subjekt der Erfindung behauptet hat, setzt Maruyama den konfuzianischen „Weg der Weisen“ innerhalb Ogyû Sorais¹⁷ System mit der Transzendenz des „Wegs“ über das menschliche Verstehen gleich. „Für Sorai ist der Weg der Weisen absolut und deshalb keineswegs anderen Denkweisen entgegengesetzt, sondern schließt diese alle mit ein.“¹⁸ Dennoch sind die Weisen keine abstrakten Ideen, sondern konkrete Personen, mit denen man in eine dialogische Beziehung treten kann. Auch kann der „Weg der Weisen“ nicht mit bestimmten existierenden Institutionen verglichen werden. Er ist über jegliche anfechtbare Position der Parteilichkeit erhaben und entspricht damit der sozialen Totalität der Gemeinschaft. Es ist die Totalität, in der die Teile sowohl in ein organisches Ganzes synthetisiert als auch für sich selbst sind. („Ein Teil ist nur dann ein Teil des Ganzen, wenn es seine *Partikularität* behält.“)¹⁹ Doch ist der Weg der Weisen inhaltlich keine Idee, die als Norm für die Taten der Individuen dient: es ist die konkrete Realität der „Riten und Musik, Gesetzgebung und staatlichen Verwaltung“.

Demzufolge sollten die Weisen als so etwas wie eine idealisierte Leserschaft angesehen werden. Dennoch behauptet Maruyama, daß der Weg der Weisen „historisch und geographisch begrenzt“²⁰, gleichzeitig aber absolut und über Zeit und Raum hinweg universal gültig sei. Mit der Darstellung der Weisen und dem Alten China in Sorais System beschreibt Maruyama sehr genau die Position des Westens und seiner idealisierten Leserschaft, die gleichzeitig „anti-japanisch“ und „nicht-japanisch“, partikular und universell ist. Maruyama fällt eine politische Entscheidung, dem Westen einen Status zuzuerkennen, der dem des Alten China bei Sorai entspricht.

17 Ogyû Sorai (1666–1728), konfuzianischer Gelehrter, der unter japanischen Fachleuten sowohl als bedeutender Vertreter des politischen Denkens als auch der historisch-philologischen Forschung gilt (Anm. d. Ü.).

18 Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, S. 84.

19 Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, S. 89, Hervorhebung im Original.

20 Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, S. 92.

Und so, wie es Sorai vermutlich mit der Politik des Tokugawa-Hauses (1603–1867) und China in seiner „Schule der alten Schriften und Worte“ (*Kobunjigaku*) getan hat, hat er politisch und absolut entschieden, Japan zu objektivieren und damit die Universalität des „Westens“ als „nicht-japanische Position“ zu postulieren. Ich würde gern hinzufügen, daß, obwohl Maruyama auf diesen Punkt nicht eingegangen ist, Ogyû Sorais „Schule der alten Schriften und Worte“ die multisprachliche Koexistenz von Sprachen zurückwies und auf der Voraussetzung aufbaute, daß hybride Sprachen wie das „Japanische Lesen des Chinesischen“ (*wakun*) oder die japanischen Methoden, das Chinesische zu annotieren, vollkommen auszuschließen seien. Ogyû Sorai mußte kontrastierende Sprachformen, die er ineinander übersetzen wollte, voneinander trennen, um das Schema der Koffiguration einzuführen. Diese Trennung konnte nicht geschehen, ohne zunächst die hybride Mixtur der heterogenen sprachlichen Medien auszuschließen.²¹ Zumindest in der Theorie verursachte die Einführung des Schemas der Koffiguration die Möglichkeit, es negativ zu bewerten, wenn ein Individuum mehreren verschiedenen sprachlichen Gemeinschaften angehört, und sich zwischen diesen hin und her bewegt. Damit entstand die Norm, daß die wahrhaft authentische Sprache eines Individuums weder hybrid noch alternierend sein sollte. Wie sich jedoch an der Position des Übersetzers zeigen läßt, die es unmöglich macht, sich ausschließlich nur der persönlichen Beziehung zwischen Sprecher und Adressat oder der vollkommen indifferenten Haltung des Beobachters zuzuwenden, kann die wahrhaft authentische Sprache erst durch das ständige Oszillieren zwischen dem Innen und dem Außen der Übersetzungsszene, dem metaleptischen Einstieg in und Ausstieg aus der persönlichen Beziehung mit dem Sprecher und dem Adressaten im Prozeß der Übersetzung erkannt werden. Erst durch die essentiell sprachliche Hybridität, die der Position des Übersetzers innewohnt, erfährt man die Authentizität der eigenen Sprache. Im Unterschied dazu negiert das Schema der Koffiguration den essentiell heterogenen Charakter einer Sprache. Ebenso geht Maruyama davon aus, daß die Wahrnehmung einer authentischen Sprache den Japanern durch das Erlernen des alten Chinesisch, der Fremdsprache der „nicht-japanischen“ Weisen, also durch das Schema der Koffiguration, vermittelt wurde.

Die politische Philosophie des Ogyû Sorai trägt für Maruyama bereits Züge modernen Denkens, und er sieht in ihr die Aussage-Positionalität der Modernität repräsentiert. Ferner können darin die Umrisse eines Systems ausgemacht werden, innerhalb dessen der Forscher sich durch das Verlangen nach „japanischem Denken“ in der Geschichte japanischen Denkens selbst diszipliniert. Geht man davon aus, daß „eine Nation etwas ist, das

21 Sakai Naoki, *Voices of the Past: The Status of Language in Eighteenth-Century Japanese Discourse*, Ithaca N.Y. 1991, S. 95.

eine Nation sein will“²², darf man bei der Frage, wie „die Nation“ herzustellen ist, nicht das Problem der politischen (oder subjektiven) *techné* umgehen, wie das Verlangen, „eine Nation werden zu wollen“, herzustellen und effektiv zu institutionalisieren ist. Außerdem kann keine Nation entstehen, wenn es der Bevölkerung an einer eigentlich irrationalen Mentalität fehlt, aus der die „aktive Spontaneität des Ego“ entsteht. Von Fukuzawa Yukichi²³ übernahm Maruyama die Auffassung, daß die Nation ein aktives Subjekt sein müsse („Kann man von einem ‘niut- und kraftlosen’ Volk, welches nicht zur Rebellion fähig ist, wirklich Loyalität zur Nation [nation] erwarten?“)²⁴. Das Subjekt ist also demnach das Subjekt der Erfindung, ein Subjekt, welches sich selbst hervorbringt, indem es sich repräsentiert. Wie die Weisen von Ogyū Sorai dargestellt wurden („über rationales Verständnis und Werturteil erhaben“)²⁵, muß das „absolute Andere“ postuliert werden; das Subjekt bringt sich selbst durch nachahmende Identifikation mit dem „absoluten Anderen“ hervor, indem es die unüberwindbare Distanz zwischen diesem Anderen und sich selbst anerkennt; das heißt, das Subjekt konstituiert sich selbst in dem starken Verlangen danach, vom Anderen „zu lernen“ und zu „imitieren“.

Damit ferner das Verlangen nachahmend ist, darf das, wovon das Subjekt zu lernen wünscht, keine „Idee“, sondern muß eine „Person“ sein.²⁶ Es ist also die imitative Beziehung zum „Westen“, durch die der Forscher der Geschichte des japanischen Denkens die Möglichkeit erhält, sowohl „Japan“ als auch Japan als ein Objekt der *persönlichen* Identifikation gleichzeitig zu repräsentieren.

Was Maruyama von der Geschichte des japanischen Denkens erwartet, ist die Herstellung (*poiesis*) der Nation als ein Subjekt. Seine gesamte Arbeit ist der Untersuchung der Subjektivierungstechnologie gewidmet, mit Hilfe derer die „japanische Nation“ hergestellt wird.

3.2. Die moderne Welt und der Narzißmus des Westens

Maruyamas Analyse des japanischen Ultrationalismus in seinem „Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics“ steht nicht im Widerspruch zu dem vergleichenden Rahmen, der von dem Schema der Ko-

22 Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, S. 323.

23 Fukuzawa Yukichi (1834–1901), Sozialphilosoph und Publizist; bedeutendster Vertreter des aufklärerischen Denkens im Japan der frühen Meiji-Zeit. Setzte auf die Initiative selbständiger Individuen zur Schaffung einer unabhängigen Nation (Anm. d. Ü.).

24 Maruyama, „Chūsei to Hangyaku.“ Tōkyō, 1992. Zitiert wird nach der deutschen Übersetzung: *Loyalität und Rebellion*, hrsg., übers. u. annot. von W. Schamoni und W. Seifert. München 1996, S. 70.

25 Maruyama, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, S. 241.

26 Ebenda, S. 206-73.

figuration diktiert wird.²⁷ Er unterscheidet sorgfältig den Westen als die „nicht-japanische“ Position und den Westen als die „anti-japanische“ Position, und äußert seine beinahe existentielle Verpflichtung gegenüber dem Wesen des modernen Westens. Er weigert sich, den modernen „Westen“, insofern er in seinem absoluten Wesen begriffen wird, auf „den Westen“ in seiner zufälligen Erscheinungsform zu reduzieren. Dennoch wird der Westen nicht als eine eher allgemeine oder ubiquitäre „Idee“ aufgefaßt: er muß in seiner historischen Einzigartigkeit verstanden werden, die nicht mit Universalität zu verwechseln ist. Daher schließt seine Verpflichtung gegenüber dem Westen, die als etwas wie der „Weg“, der von einer „Person“ erfunden wird, dargestellt werden kann, keineswegs eine Wahrnehmung der Gefahren aus, die dem Westen inhärent sind. Im Unterschied zu vielen mittelmäßigen und opportunistischen Modernitätsbegriffen ist sich sein Verständnis von Moderne vollkommen darüber klar, wie bodenlos die Nation als modernes Subjekt ist, das sich ohne ein metaphysisches Sicherheitsnetz hervorbringt.

Maruyamas Sicht auf „den Westen“ als „Person“ enthält eine fundamentale Kritik am theologischen Universalismus, für den die Welt von einem einzigen Zentrum aus entsteht. Es ist allgemein bekannt, daß dieser theologische Universalismus von Missionaren und Kolonialherren vertreten wurde und dazu diente, den Glauben in die Universalität der westlichen Zivilisation zu stärken und dem Kolonialismus (sowie Postkolonialismus) seit „der Eroberung Amerikas“ seine Macht zu verleihen. Es ist ein Universalismus der Selbst-Vergewisserung, dem jeglicher Sinn für die uranfängliche Spaltung zwischen dem „Selbst“ und dem „Anderen“ fehlt. Maruyamas Verständnis vom „Westen“ als „Person“ macht uns eine moderne internationale Ordnung vorstellbar, die frei vom theologischen Universalismus ist, der fast immer das Zentrum der Zivilisation gegen die Peripherie der Wildheit stellt, und vom Geist der zivilisierenden Mission beseelt ist.

„Nationalismus, das führende Prinzip des modernen Nationalstaats, und seine essentielle Triebkraft, das Konzept der „Souveränität“ basieren auf der Voraussetzung, daß souveräne Nationalstaaten *auf derselben Ebene als Gleiche koexistieren*, auch wenn dies unter Umständen ungehinderte Übergriffe von Staaten zuläßt: Sie ist unter keinen Umständen mit dem Zentrismus vereinbar, der das Zentrum der Zivilisation gegen die Peripherie der Wildheit stellt (*chūka ūteki-kan*), der das wahre Zentrum der Welt nur für sich selbst zuläßt.“²⁸

27 Maruyama, *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*, hrsg. von I. Morris, Oxford 1969. (Jap. Originalversion 1946–1949).

28 Maruyama, *Kindai Nihon ni okeru kokka risei no mondai* [Das Problem der Staatsvernunft im modernen Japan]. In: *Chūsei to Hangyaku*, S. 205 (Jap. Originalversion 1949).

Das Bild der modernen internationalen Welt, das hier entworfen wird, mag der Grund dafür sein, daß Maruyamas Begriff der Modernität von jenen wenig geschätzt wird, die der Mentalität des missionarischen Universalismus erlegen sind – aus seiner Sicht eine Mentalität der Vormoderne.

Aber ist dieses moderne „Schema“, mit dem internationale Beziehungen begriffen werden können und welches die gleiche und horizontale Koexistenz von Nationalstaaten voraussetzt, mit kolonialistischer Universalität wirklich unvereinbar? Wie wir gesehen haben, erkennt Maruyama in Ogyū Sorais politischer Philosophie die Wahrnehmung des Unterschieds zwischen „dem Selbst“ und „dem Anderen“ und die Möglichkeit, die kontinuierliche Weltauffassung und den optimistischen Universalismus des Neokonfuzianismus zu erschüttern, der die Welt als „von einem einzigen Zentrum ausgehend“ betrachtet. Dennoch ist für ihn die Spaltung zwischen dem Selbst und dem Anderen symmetrisch und vergleichbar mit der zwischen „Japan“ und „Anti-Japan“, und das Andere ist nichts weiter als ein symmetrisches Anderes, das die Identität Japans absichert. Es ist ein Anderes, das benötigt wird, um die Selbstreferentialität der Japaner abzusichern.

Für Maruyama ist der Westen sicher kein anderer Nationalstaat, der mit Japan auf derselben Ebene existiert. Also kann Japans Verhältnis zum Westen nicht entsprechend dem „Schema, mit dem internationale Beziehungen begriffen werden können“, vorgestellt werden. Selbstverständlich besteht er die Unvergleichbarkeit mit dem Westen als „Nicht-Japan“ ein, so daß er den Westen nicht nur als ein Objekt der Erkenntnis postulieren kann, sondern auch als das Andere, mit dem man eine persönliche Beziehung eingehen kann. Der Westen als ein empirisches „Anti-Japan“ und der Westen als ein Ideal oder eine partikuläre Idee (obwohl er definitiv auch eine Person ist) des „Nicht-Japan“ sind gleichzeitig und einander überdeckend gegeben. Als „Anti-Japan“ trägt der Westen zahlreiche Mängel und Unzulänglichkeiten in sich, die als Kluft zwischen dem, was der Westen sein sollte, und dem, was er tatsächlich ist, objektiviert und kritisiert werden können. Als „Nicht-Japan“ gilt er als ein transzendierendes Subjekt, aus dessen Perspektive sich auch Japaner auf gleicher Ebene an der Kritik am Westen beteiligen können. So verstanden, scheint die Universalität des Westens offen und nicht ausschließend dem gegenüber, die außerhalb des Westens stehen. Das ist es wohl, was Maruyamas Einsatz für die Moderne trägt.

Aber entspricht die ekstatische Bewegung der Selbsttranszendenz des aktuellen Westen in Richtung auf den idealen Westen, die von der Vorstellung einer Kluft zwischen dem, was er ist, und dem, was er sein sollte, vorangetrieben wird, tatsächlich dem Prozeß der Selbst-Konstituierung des Subjekts namens Westen? Als ein Anderes des Westens würden die Japaner dann lediglich zum Prozeß der Selbst-Konstituierung des Westens beitragen, der wiederum ein Prozeß der Ausschließung des Nicht-Westens ist,

um der westlichen Identität willen, die in der Tat schwer bestimmbar ist. Deshalb muß Maruyama sorgfältig die Frage nach der Identität des Westens und danach, was in dieser Bewegung der Selbst-Transzendenz ausgeschlossen oder unterdrückt wird, vermeiden.

Es ist unübersehbar, daß das von Maruyama vorgestellte Verhältnis zwischen dem „Westen“ und „Japan“ vollkommen dem entspricht, was Robert Young den „Narzißmus des Westens“ nannte, demzufolge alle Anderen essentiell als „homogen verschieden“ und in symmetrischem Kontrast zum Zentrum des mutmaßlichen Westens aufgefaßt werden. Auch in seiner Wertschätzung der „außergewöhnlichen kulturellen Leistungen anderer Zivilisationen“ sucht der Narzißmus des Westens lediglich das, was den Westen vom Rest der Welt unterscheidet, und erwartet von den Anderen die Anerkennung dieses narzißtische Bedürfnisses nach Unterscheidung. Da dieser Narzißmus strukturell eine einfache Umkehrung paranoiden Wahns ist, verwandelt er sich in eine paranoide Angst vor den Anderen, falls dieses narzißtische Bedürfnis nicht befriedigt werden kann (wie in den letzten Jahrzehnten global geschehen). In diesem Sinne ist Maruyamas Arbeit vielleicht unbewußt eine Antwort auf dieses Bedürfnis (und wir müssen berücksichtigen, daß es Zeiten gab, in denen nicht-westliche und japanische Intellektuelle keine andere Wahl hatten).

Was in dieser wechselseitigen Übertragung von Bedürfnissen zwischen dem Westen und dem Nicht-Westen um jeden Preis vermieden wird, ist jegliche Unterbrechung, jegliche Infragestellung eben dieser Unterscheidung zwischen diesen zwei Gebieten der Welt. Hybridität, Übermaß oder die Andersartigkeit des Anderen als solche, die in den bestehenden Strukturen der Repräsentation und Übersetzung unvorstellbar und unvergleichbar sind, müssen diesem Schema entsprechend zunächst ausgeschlossen werden.

Weder der kolonialistische Universalismus noch „das Prinzip der Gleichheit moderner souveräner Staaten“ duldet „das Andere“. Das Schema der Koexistenz von Nationalstaaten dient dazu, die Komplizenschaft des Westens mit Japan im Prozeß der jeweiligen Identitätsbildung zu verschleiern; aufgrund dieser Komplizenschaft rechtfertigt die Obsession mit dem Westen die Selbstreferentialität der Japaner.

4. Eine Geschichte des japanischen Denkens, die „japanisches Denken“ in Frage stellt

In der Geschichte des japanischen Denkens ist unbedingt danach zu fragen, wie „Japan“ konstruiert wird und wie das Verlangen nach „japanischem Denken“, das diese Disziplin aufrechterhält, hervorgerufen wird. Erst diese Frage veranlaßt uns dazu, zu untersuchen, wie die Produktion von Wissen in der Geschichte des japanischen Denkens die Politik beeinflußt hat. Es bleibt zu hoffen, das dadurch die alte Frage nach der Verbindung zwischen

Wissen und Praxis wiederbelebt werden kann. Zum einen geht es also um die Frage nach den Bedingungen, unter denen Wissen als Expertenwissen möglich wird, zum anderen geht es um den historischen Versuch, die Bedeutung der Geschichte des japanischen Denkens für die Reproduktion des Nationalstaates und des äußerst problematischen Subjekts namens Westen zu untersuchen. Möglicherweise können wir auf diese Weise die Untersuchung der Praxis wissenschaftlicher Arbeit und die Kunst namens Geschichte miteinander verbinden.

Aus dem Englischen von Annette Schad-Seifert
(Ostasiatisches Institut, Japanologie, Universität Leipzig)

Olf Lehmann

Wege zur Identität – Eigenes und Fremdes im zeitgenössischen Konfuzianismus

Darstellung und Wertung interkultureller Differenz erscheinen hochgradig präformiert durch die begrifflichen Modelle, auf die zurückgegriffen wird, und die Auswahl ist hier nicht sehr groß. Gewöhnlich kommen die gleichermaßen dichotomischen Schemen von „Tradition“ und „Moderne“ oder/und jenes des „Eigenen“ und des „Fremden“ zum Einsatz, um die Thematik zu organisieren, wobei sich insbesondere ersteres in der Vergangenheit dem Eurozentrismus-Verdacht aussetzte. Denn es mutet vor dem Hintergrund des historischen Materials wie auch des hohen Abstraktionsniveaus abendländischer Moderne-Theorien schwierig an, so etwas wie eine nichtwestliche Modernisierung zu identifizieren oder auch nur zu denken, die sich *nicht* wesentlich dem Eingriff der „westlichen Kultur“ verdankt, also gewissermaßen deren Normativität bestätigt. Bereits im gängigen Begriff der Moderne liegt, daß sie tendenziell unspezifisch ist, nationale und kulturelle Schranken nivelliert. Der modernekritische Zeitgeist verstärkt den Eindruck der Unhaltbarkeit eines monolinearen Geschichtsbildes, dessen grobes Raster lediglich Vormodernes und Modernes zu unterscheiden erlaubt, und worin 'andere' unterwegs zu 'unserem' Status quo sind. Freilich ändert auch die präventive Ausblendung der zeitlichen Dimension, etwa im Konzept der „Globalisierung“ versus „endogene Potentiale“¹ (sprich: jeweils Eigenes), nichts an der binären Struktur der Problematisierung, denn unabhängig davon, welcher Seite man den Vorzug gibt, etwa der kulturellen Vielfalt gegen den allgemeinen 'Verdrängungswettbewerb' oder einem allgemeinen Regelsystem gegen regionale, aber weltpolitisch gefährliche 'Ungleichzeitigkeiten' – mit der Präferenzentscheidung geht ein gewisser Reduktionismus einher. In der Konsequenz dieses Befundes steht die wenig spektakuläre Vermutung, daß anstelle der suggerierten Alternative die Aufgabe eher in der Vermittlung beider Momente liegt. Sind dabei das Durchhalten einer dritten Perspektive sowie die Entkopplung von Beschreibung und Wertung bereits für den 'westlichen' Regional- bzw. Kulturwissenschaftler eine permanente Herausforderung, so gestaltet sich die Auseinandersetzung für konfuzianische Kulturphilosophen noch weit schwieriger. Hier nämlich – man verzeihe die

1 Ich beziehe mich hier auf eine aktuelle interdisziplinäre Diskussion an der Leipziger Universität, die sich an diesen beiden Kategorien entlang organisiert.

zu weit gehende Pauschalisierung – entfällt der Luxus reflexiver Distanz zum Gegenstand: Chinesische Kulturgeschichte ist ihm Selbstverdingung, kulturwissenschaftliche Analyse vollzieht sich als Selbstdiagnose, die Möglichkeit kulturellen Beharrungsvermögens betrifft die der Selbstverteidigung. Die Komplexität der konfuzianischen Mission, die maßgeblich in der Geschichte verortete kulturelle Identität in der Gegenwart zu beheimaten, soll im folgenden etwas näher illustriert werden.

1. Zur Geschichte der Wahrnehmung einer ‘fremden Moderne’

In der chinesischen Diskussion begegnet die gemeinte Frontstellung von vornherein als die des kulturellen Paradigmas konfuzianischer Denk- und Lebensformen vs. „Verwestlichung“. Damit ist bereits eine Besonderung des Themas verbunden – kultureller Widerstand in China (d.h. jener von seiten der Intellektuellen) speist sich aus dem noch lebendigen Selbstbewußtsein einer Hochkultur, die den Konflikt stets im Schema des „Inneren und Äußeren“ dachte, wobei das „Äußere“ als „Barbarei“ bzw. Noeh-zu-Kultivierendes verstanden wurde. *Tianxia* – das Reich – repräsentierte das kulturelle All „unter dem Himmel“, das *zhong* in *Zhongguo* – China – die stark normativ befrachtete „Mitte“. Das enorme Assimilierungspotential des „Inneren“ zeigte sich historisch als derart zuverlässig, daß beispielsweise keine der beiden prominenteren Fremddynastien – weder die mongolische Yuan (1271–1368), noch die Mandschu-Dynastie der Qing (1644–1911) – die kulturelle Kontinuität bzw. Identität wirklich in Frage zu stellen vermochte. Die entsprechende Reflexionshaltung der Kulturträger ist mit „Sinozentrismus“ durchaus treffend benannt. Daß heftige Abwehrreaktionen und Fremdenfeindlichkeit in China eine vergleichsweise arme Geschichte haben, läßt sich, abgesehen von einer entwickelten sozialtechnologischen Tradition, beherrscht von pragmatischen Imperativ der Integration, auch maßgeblich auf den Mangel an Herausforderung zurückführen. Im wesentlichen sind es wohl zwei historische Zäsuren, die den Konfuzianern radikale ideologische Opposition unter Präzisierung eines ‘feindlichen’ Weltbildes als notwendig erscheinen ließen: Zum einen die Situation gegen Ende des buddhistischen Zeitalters (ausgehende Tang im 8./9. Jahrhundert), zum anderen die militärische, ökonomische und vor allem auch die zunehmende weltanschauliche Präsenz des „Westens“ seit Mitte des 19. Jahrhundert, insbesondere während der letzten Jahrzehnte der Qing (frühere Christenverfolgungen des 17. und 18. Jahrhunderts folgten m.E. keiner konfuzianischen Programmatik). Für unser Thema interessiert das sogenannte „Jahrhundert der Revolutionen“, das vermutlich besonders infolge der extremen Prozeßdichte eine in sich zerrissene, teils regelrecht traumatisierte Intelligenz hinterließ, deren Diskurs um die Zukunft der „chinesischen Zivilisation“ nach wie vor kein Ende gefunden hat. Ereignisse wie der Zusammenbruch der letzten Dynastie unter Aufständen und

den Schlägen der Intervention zu Beginn dieses Jahrhunderts, das kurze und traurige Dasein einer impotenten chinesischen Republik (de facto bereits 1913 nicht mehr existent), der chinesisch-japanische Krieg (ab 1931), der Bürgerkrieg (im Grunde Normalzustand seit Mitte der zwanziger Jahre), der 1949 in die Gründung der maoistischen 'Dynastie' mündete, die beiden entwicklungspolitischen und übrigens sehr chinesischen Großexperimente des „Großen Sprunges“ (1958) sowie der „Großen Proletarischen Kulturrevolution“ (1966) und die schwierige, von Pragmatismus geprägte Neuorientierung nach Ausschaltung der „Viererhande“ (1976) – die meisten dieser Ereignisse treffen unmittelbar oder mittelbar über einhundert Millionen Menschen und konzentrieren sich auf ganze 80 der fast 2900 Jahre datierter chinesischer Geschichte. Verarbeitung und Bewertung dieser Zeit permanenter Umwälzungen waren im wesentlichen das Problem zweier (akademischer) Generationen. Und: Keines dieser Ereignisse vollstreckte die Lösung eines 'rein *intern* gereiften' Konflikts.

Die Erwähnung dieser Erschütterungen soll hier nur die Intensität des Geschichtsverlaufs erinnern, der den Hintergrund für einen von vornherein zweisinnigen Rezeptionsprozeß bildete – bewußt oder unbewußt bezogen die „Denker der Zwischenwelten“ die neuen Orientierungen wie Individualismus, Liberalismus, Evolutionismus, Anerkennung ökonomischer Eigendynamik usw. oder eben auch die konstitutiven Theoreme westlicher Philosophie auf die eigene, zweckmäßig reinterpretierte Tradition. Die wechselvolle Geschichte dieses zunächst durch westliche Artillerie nahegelegten kulturellen Lernens sei nur in ihren wichtigsten Phasen skizziert:

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts zeugt die experimentelle, diffuse und quellentheoretisch kaum rekonstruierbare Aufnahme insbesondere von praktisch-technischen und politischen Momenten „westlicher“ Bildung davon, daß man generell noch an die Reformierbarkeit der Dynastie glaubte. Grundsätzlich sollte sich nicht nur die moralontologisch legitimierte Hybris des chinesischen Beamtenliteraten erhalten, sondern auch die institutionelle Verfassung des Reiches. Die ersten schmerzhaften Niederlagen gegen die militärisch artikulierten Interessen von Briten, Franzosen und Japanern führten lediglich zur Einsicht, daß man den westlichen Sekundärgütern, im Zentrum der Militärtechnologie, einige Aufmerksamkeit zu schenken habe. Selbst frühe Anhänger einer Modernisierung, repräsentiert etwa durch Feng Güifen (1809–1874), meinten die Effektivität in der Verfolgung 'chinesischer Zwecke' durch die Übernahme westlicher Technik und selektive, westlich inspirierte Reformen der Verwaltung, des Bildungswesens und der Finanzwirtschaft hinreichend erhöhen zu können, um sowohl der westlichen Herausforderung als auch den inneren Eruptionen (Taiping-Aufstände) zu begegnen. Die etwas weitergehende Reformbewegung im Ende des 19. Jahrhunderts, bekannt als die „Reform der Hundert Tage“ (1898), blieb eine Episode. Aber bereits diese ersten, sehr

oberflächlichen Verwestlichungsimpulse, waren gekoppelt an eine eklektisch angereicherte und recht gewagte Reinterpretation konfuzianischer Lehrinhalte. Der Gedanke einer noch äußerst kontingent bzw. willkürlich anmutenden kulturellen Synthese findet sich etwa in Kang Youweis (1858–1927) Sozialutopie des „Datongshu“ und seiner phantasievollen Deutung des „Konfuzius als Reformier“.

Mit der Jahrhundertwende verschärfen sich Unterlegenheitserfahrung und Anpassungsdruck ins Existentielle. Die Frage nach den Ursachen der „nationalen Schande“ wird in den Jahren bis 1911 immer grundsätzlicher gestellt. Beamtenliteraten traditioneller Bildung beschäftigen sich auf der Suche nach ausbaufähigen Affinitäten zwischen beiden Welten zunehmend mit dem angeblich paradigmatischen Bereich der analog zum konfuzianischen Bildungsuniversum vorgestellten „westlichen Kultur“ – mit Philosophie nämlich. Waren es bislang nur sporadische und stark vermittelte Kontakte zum angelsächsischen Neorealismus, Darwinismus und Pragmatismus, zum französischen Positivismus und Vitalismus, sowie zur deutschen Lebensphilosophie, so profiliert sich nun ein breiteres Interesse an der klassisch-deutschen Systemphilosophie und ihren Totalitätswürfen, zunächst gebrochen durch neukantianische Einführungsliteratur und japanische Übersetzungen. Die Synthese bzw. der Konflikt zwischen derart verschiedenen weltanschaulichen Grundannahmen spielt sich zumeist noch innerhalb derselben Person ab, wie sich in vielen intellektuellen Biographien abbildet, etwa jenen Cai Yuanpei (1868–1940), Liang Qichao (1873–1929) und Wang Guowei (1877–1927). In entwicklungspolitischer Hinsicht orientierte man sich vorzugsweise am japanischen Modell, das die Überlebensfähigkeit eines in gewisser Hinsicht traditionalistischen Konzepts versprach.

Etwa ab 1915 verändert sich die Diskussion sowohl in bezug auf ihre Träger als auch in ihrem Charakter. Relativ klar erkennbare Fraktionen stehen sich unversöhnlich gegenüber, und die angebracht scheinende politische Radikalität findet ihre Entsprechung in der Radikalisierung des Kulturstreits. Zugleich kommt es zu einem Generationswechsel innerhalb der chinesischen Intelligenz. Unter den Protagonisten der Debatte finden sich viele zurückgekehrte Auslandsstudenten bzw. Produkte des reformierten Schulsystems, etwa Hu Shi (1891–1962), der nach Yan Fu (1853–1921) zur Inkarnation des liberalistisch-szientizistischen Feindbildes der Konfuzianer wird, und Chen Duxiu (1880–1940), 1921 Gründungsmitglied der KP Chinas. Der bis dahin noch für möglich gehaltene Konsens, wonach der Gegenstand unabweisbar notwendiger, revolutionärer Veränderungen eine Gesellschaft sei, die eine gewisse Kontinuität zum traditionellen China bzw. gar dessen „Wesen“ behalten sollte, ist verloren. Nach der weitgehend unkritischen Übernahme all jenen Ideengutes, das den Vorzug hatte, westlichen Ursprungs zu sein, macht die „Bewegung des 4.

Mai“ 1919 zum Programm, gemeinsam mit dem diskreditierten Panmoralismus und ausgehöhlten Konformismus der Konfuzianer, dem lähmenden Moderierungs- und Ordnungsdenken im politisch-institutionellen Bereich sowie dem erstarrten Formalismus im Stil der klassischen Literatur und Philosophie kompromißlos alles zu verabschieden, was auch nur entfernt an traditionellen Ballast erinnerte. Der Ikonoklasmus dieser „Kultur-erneuerungsbewegung“ wird nur noch von jenem der „Kulturrevolution“ übertroffen. Aus den frühen zwanziger Jahren resultiert auch die Polarisierung in „Kulturkonservative“ bzw. „konfuzianische Humanisten“ einerseits und die „Liberalisten“ bzw. „Szientizisten“ andererseits, die sich bis heute erhalten hat.

Nach Ende des Ersten Weltkrieges, der China eine gewisse Atempause in den Verteilungskämpfen der Westmächte brachte, beginnen jene Entwicklungen, die mehr oder weniger direkt zur gegenwärtigen Konstellation innerhalb der chinesischen Intelligenz führen – die Popularisierung und „Sinisierung“ des Sowjetmarxismus, die prononciert historische Beschäftigung mit der chinesischen Tradition, die in gewisser Weise das Erbe der philologisch-textkritischen Schule antritt, aber auch die ehrgeizigen Interpretationsprojekte der „modernen Konfuzianer“, die der feindlichen Welt einen dynamisierten Idealismus entgegenhalten und den westlich anfergühten Konfuzianismus als weltanschauliche Basis einer künftigen chinesischen Gesellschaft zu retten versuchen, die sich nach dem kommunistischen ‘Unfall’ wieder einstellen werde. Schließlich sei noch eine weitere Zäsur erwähnt, die sich nur schwer zeitlich fixieren läßt, m.E. aber einige Bedeutung besitzt:

Etwa Mitte der achtziger Jahre läßt sich das Erstarren einer neokonservativen, nationalistischen Bewegung vor dem Hintergrund der ökonomischen und politischen Offensive Chinas in Asien beobachten. Seitdem sich in der Parteispitze die Pragmatiker durchgesetzt haben und deren moderater Reformkurs die Kommunikation mit den „Overseas Chinese“ und der ostasiatisch-chinesischen Gemeinde außerhalb der Volksrepublik (insbesondere in Taiwan, Hongkong und Singapur) erleichtert, besteht ein für westliche Beobachter schwer einzuordnender Kontakt auf verschiedensten Ebenen, der zunehmend den Charakter eines strategischen Bündnisses annimmt. Dies äußert sich nicht nur in der Investitionspolitik des chinesischen Auslandskapitals, in der finanzwirtschaftlichen Beratung der VR durch die Chefs ostasiatischer Familienunternehmen oder die Arbeit von chinesisch-taiwanesischen Kommissionen zur Wiedervereinigung, sondern auch in Form internationaler Konfuzianismus-Konferenzen in Taiwan, Südkorea, Singapur, Hongkong und den USA unter wachsender volkrepublikanischer Beteiligung, einer stark intensivierten Forschung zum „modernen Konfuzianismus“ in der VR und einer entsprechenden Publikationsflut. In welcher Gewichtung diese konfuzianische Renaissance ei-

nen Akt kultureller Gegenwehr mit einem eher prosaischen Akt der politischen Instrumentalisierung von (sich unpolitisch wählenden) Akademikern kombiniert, welcher letzterer auch kulturell unspezifische chinesische Interessen: am ehinesischen Markt verrät, ist noch nicht zu entscheiden. Klar scheint mir allerdings, daß das allchinesische Zweckbündnis unter der Fahne des „asiatischen Jahrhunderts“, welches die Front der hier schon immer nach eigenen Regeln vollzogenen Systemauseinandersetzung aufzuweichen scheint, verschiedensten Ambitionen förderlich ist.

2. Prämissen der Rezeption und die Profilierung „moderner Konfuzianer“

Die Bemühungen der chinesischen Intellektuellen um die Kulturgüter des „Westens“ zeigen in allen diesen Phasen einer mehr oder weniger forcierten Rezeption allgemeine Charakteristika, die vielleicht folgendermaßen resümiert werden könnten:

- a) Von Anfang an bildet der Wunsch nach Erhalt oder Wiedergewinnung nationaler Identität den kleinsten gemeinsamen Nenner, d.h. das populäre Schema des „Inneren und Äußeren“ funktionierte auch dort, wo die Frage der kulturellen Identität zur Disposition stand.
- b) Zu jeder Zeit fand sich ein chinesisches Kriterium, das den Eigenwert „westlicher“ Technik, Demokratie, Wissenschaft oder Philosophie relativierte. Oder anders formuliert: die sogenannte „westliche Kultur“ besaß zu keiner Zeit Eigenwert, sondern lediglich einen grenzbestimmten Wert für die chinesische Modernisierung. Was immer an entwicklungs- und bildungspolitischen Konzeptionen nachhaltigeren Einfluß gewann, unterlag einer chinesischen Evaluierung und ‘Weiterentwicklung’.
- c) Der Diskurs um das Verhältnis von „Chinesischem“ und „Westlichem“ war von vornherein an die Erörterung des Verhältnisses von „Altem“ und „Neuem“ bzw. „Tradition“ und „Moderne“ gekoppelt. Die Entflechtung beider Problemkreise scheint nahezu unmöglich. Zudem sind viele Problemlagen, u.a. die von den Kulturkonservativen beklagte Selbstentfremdung der chinesischen Bildungsschicht, im Kontext der chinesischen Moderne m.E. besser aufgehoben als in der stark ideologisierungsgefährdeten Opposition des Eigenen und des Fremden mit nationalistischem Vorzeichen.
- d) Die Moderne- bzw. Verwestlichungsdiskussion in China, wo immer sie sich von tagespolitischen Dringlichkeiten emanzipieren konnte, insbesondere infolge ihrer Akademisierung während der fünfziger Jahre, blieb stets eine Auseinandersetzung um Normative, die lange Zeit einer analytischen Grundlage entbehrte. Auf konservativer Seite spielte die empirische Konstitution der chinesischen Gesellschaft stets eine äußerst stark vermittelte Rolle, während subjektive Befindlichkeiten häufig als unmittelbar bedeutsam eingeführt wurden. Aber die traditionelle Nei-

gung zur Problematisierung von Idealen läßt sich ebenso für die entwicklungspolitischen Profilierungskämpfe innerhalb der KP Chinas nachweisen (die wiederholten Niederlagen der „Experten“ und „Orthodoxen“ in initiierten Kampagnen kann auch in diesem Zusammenhang gesehen werden). Im Resultat findet sich eine extreme (und sehr moderne) Isolierung von pragmatisch, professionell und leidenschaftslos geführten Diskursen in den Bereichen der Struktur- und Naturwissenschaften, Technik, Ökonomie und Politikmanagement gegenüber sehr empfindlichen, esoterischen und persönlichen Disputen um Moralphilosophie und Literatur (zwei traditionell einander sehr nahestehende Disziplinen klassischer Bildung), Kultur- und Religionsgeschichte. Die Kommunikation zwischen beiden Diskursuniversen gestaltet sich schwierig, was abgesehen von der Historiographie besonders in solchen Kontakt disziplinen wie Philosophie und Philosophiegeschichte deutlich wird. Der Riß in der akademischen Landschaft manifestiert sich auch institutionell: Auf dem Gelände der Academia Sinica, dem taiwanesischen Forschungszentrum in Taipei, existieren mehrere sozialwissenschaftliche und philosophische Institute nebeneinander, ohne publizistisch oder informell so eng zusammenzuarbeiten, wie der gemeinsame Gegenstandsbereich es nahelegen würde. Und dies dürfte wesentlich auf verschiedene Forschungsinteressen und Reflexionshaltungen zurückzuführen sein.

Mit jener Gruppe „moderner Konfuzianer“ nun handelt es sich keineswegs um eine politisch oder philosophisch-methodologisch homogene Schule: Vor allem seit man von einer Modeströmung sprechen kann, d.h. nach der sozialen und ökonomischen Konsolidierung, wird der Titel zunehmend inflationär gebraucht und bezeichnet inzwischen neben dem intimen Kreis konservativer konfuzianischer Kulturphilosophen, die während der fünfziger und sechziger Jahre an Bildungseinrichtungen in Taiwan und Hongkong gegen den Trend dachten, auch in den Vereinigten Staaten lehrende Konfuzianer und volksrepublikanische Philosophiehistoriker. Und dies mit einigem Recht, sofern man als Kriterium der Zuordnung die grundsätzliche Affirmation der konfuzianischen Tradition als Basis und limitierendes oder korrigierendes Moment der chinesischen Modernisierung ansetzt. Diese nur scheinbar klare Bestimmung findet freilich ihre Grenze bereits am jeweiligen Verständnis dessen, was „Tradition“ und „Moderne“ im konfuzianischen Diskurs bedeuten sollen. Generell läßt sich sagen, daß „moderner Konfuzianismus“ Einspruch erhebt gegen eine rein historische oder philologische Beschäftigung mit der geistesgeschichtlichen Tradition. Vielmehr wird die Selbstverständlichkeit eines philosophisch und religiös argumentierten Konfuzianismus als „Kern“ der „chinesischen Kultur“ zugrundegelegt, wobei letztere wiederum als ein selbstidentisches bzw. organisches Ganzes und Subjekt der Geschichte funktioniert. Diese konfuzianisch ge-

prägte Kultur lebe und zeige eine Entwicklung im Sinne der fortschreitenden Manifestation ihrer ursprünglichen Anlage, auch unter modernen Bedingungen. Das Neue an dieser Position ist, daß die Normativität des Präzedens bzw. der Tradition durch die Normativität der – ‘guten’ – Moderne ergänzt wurde. Hieraus resultiert das Problem, welches in vielen Texten die entweder überhaupt nicht oder nur widerwillig eingestandene Struktur eines Dilemmas gewinnt.

Der neuzeitliche Ausgangspunkt dieses Konfuzianismus ist, wie schon angedeutet, derselbe, wie jener der chinesischen Kommunisten – Auslandsstudenten bzw. Forschungsreisende, die das Schicksal der Nation als ihr eigenes beklagen und sich zunächst an westlichen Importen orientieren, entwickeln allmählich eine kritische Distanz gegenüber den neuen Standards. Die primären Zweifel an der inneren Gesundheit jener anderen Kultur und ihrer Botschaft für die chinesische verstärken sich angesichts des Ersten Weltkrieges. Und so vermutete man die dringend gesuchten Rezepte entweder in der Revitalisierung des Vertrauten, oder man baute eben auf die als Selbstheilungsverfahren und Universaltherapie rezipierten Revolutionskonzepte des „Westens“. Dies führte in der Folge einerseits zu einem moralisierenden und voluntaristischen „Maoismus“, dem die analytisch-theoretische Seite des europäischen Marxismus (welche freilich bereits durch die sowjetische Vorverdauung stark reduziert war) völlig abhanden kam. Andererseits profilierten sich im Anschluß an Liang Qichao (1873–1929), den buddhistisch inspirierten Metaphysiker Xiong Shili (1885–1968) und Liang Shuming (1893–1988), der eine ins Absurde schematisierte Kulturtypologie² entwarf, vielseitig gebildete Traditionalisten, die die Flucht nach vorn antraten. Sie versuchten, konfuzianische Modelle unter Einsatz abstrakt-buddhistischer sowie vor- bzw. nichtmarxistisch-deutscher Philosophie nicht nur gegen die aufgezwungene Moderne zu immunisieren, sondern in unterschiedlichem Maße die Modernisierung in einer wunschgemäß gedrosselten Form als intendiertes Resultat bzw. Leistung konfuzianischer Subjektivität erscheinen zu lassen. Dabei wurden etwa Kant, Fichte und Hegel einer sehr ähnlichen „Sinisierung“ unterworfen wie Marx in der Rezeption der Kommunisten.

3. Zum Reglement des Diskurses

Um Intention und interpretative Strategien der „modernen Konfuzianer“ nachvollziehen zu können, sind einige Bedingungen konfuzianischer Diskurse zu berücksichtigen, die aus dem Erbgut der Tradition stammen und

2 Als prototypisch für eine ganze Reihe ähnlicher Darstellungen gilt Liangs bereits 1921 veröffentlichtes Werk *Dongxi wenhua ji qi zhexue*. Vgl. Liang Shuming *quanji*, Jinan 1990, Bd. 1.

teils als allgemeine Merkmale einer Klassikerkultur, teils als konfuzianische Paradigmen beschrieben werden können:

a) Im Anfang steht das Bekenntnis! Man versichert sich zunächst eines geteilten Anliegens, daß auf den ersten Blick wie eine simpel konstruierte Kulturapologetik anmutet. Freilich gestattet der positive Bezug auf die konfuzianische Überlieferung sehr verschiedene, in vielen Hinsichten dia-metrale Anknüpfungen, so daß das präjudizierende Moment dieser formalen Bedingung begrenzt bleibt. Die spezifische Positionierung erfolgt ge-wöhnlich mittels einer eingeschränkten Traditionswahl, der je verschie-denen oder verschieden akzentuierten Bestimmung der „Orthodoxie“.

b) Eine generelle Voraussetzung liegt in der Annahme, daß der konfuzi-anische Intellektuelle unmittelbare Verantwortung für den Zustand des ‘Reiches’ trägt. Die sich über eine apriorische Moralität definierende, kon-fuzianische Subjektivität gilt auch im Kontext modern arbeitsteiliger Strukturen, nach der historischen Trennung von Herrschaft und Lehre, d.h. auch nach dem Verschwinden der realen Personafusion von Denker, Lehr-er, Dichter, Militärführer und Herrscher (Mao Zedong war vielleicht der letzte Chinese, der dieses traditionelle Ideal verkörperte) als entscheidende Instanz, Gegenstand der Kultivierungspraxis und also Adresse der Argu-mentation. Von dieser Verantwortung fühlen sich Konfuzianer betroffen – das „Mit-Leiden“ ist nicht nur ein abstraktes Existential, sondern sehr per-sönliche Empfindung.

c) Auch unter modernen Bedingungen besteht das strategische Ziel in der Metamorphose des konfuzianischen Standpunktes von einer Partei in-nerhalb des allgemeinen philosophischen bzw. religiösen Diskurses hin zum Rahmen dieses Diskurses. Dessen Integration in eine der besonderen Positionen kann als effektive ideologische Strategie betrachtet werden, primär freilich als einsinnig gerichtete. Sie vermag die Regenerierung der Glaubensgemeinschaft zu unterstützen, ist gültig für jene, die *bereits* Mit-glieder der Gemeinschaft *sind*. Diese tragen sich gewöhnlich nicht mit Konsistenzermägungen oder Zweifeln an der Legitimität von Generalisie-rungen, denn sie stehen, denken und handeln innerhalb des durch die Para-digmen abgesteckten Rahmens. Das stärkere Bedürfnis ist gerichtet auf die Zuversicht, daß (zumindest potentiell) nichts von einem Wert ausge-schlossen bleibt und daß es (zumindest prinzipiell) einen ‘eigenen’ Weg der Kontingenzbewältigung bzw. Sinnstiftung gibt.

d) Diesem Programm zur Reproduktion des moralischen und religiösen Konsenses, präziser zur Rekonstruktion des konfuzianischen Wertehori-zontes, wird die ideologische Verteidigung gegen ‘Häresie’, z.B. gegen die folgenreiche Verwendung von Instrumentarien der westlichen Philosophie, tendenziell untergeordnet. D.h.: Der Widerstand etwa gegen kantianische oder hegelianische Explikationen des „orthodoxen“ Konfuzianismus, der meinem Eindruck nach weniger aus Überfremdungsangst oder der Be-

fürchtung der Entstellung resultiert, als aus dem Unbehagen der Unkenntnis, bleibt moderat, solange entsprechende Kommentierungen 'der Sache dienen', solange also die Schlußfolgerungen stimmen. Interpretative Gewaltanwendung, gegenüber der eigenen wie gegenüber fremden Traditionen, ist kein Ausschließungskriterium. Dies widerspricht dem Reglement einer Klassikerkultur nur auf den ersten Blick, denn wenn eine radikal andere Traditionswahl keine Option darstellt (man entscheidet sich eben nicht gegen Kongzi, also Konfuzius), dann finden die Problematisierungen den nötigen Spielraum in der Subtilität der Deutung. Ein scharfer Begriff vom 'Eigenen' bzw. von der Tradition wäre vor diesem Hintergrund kontraproduktiv. So ist von seiten prominenter Konfuzianer gelegentlich von „capture“ die Rede, um die Instrumentalisierung (und Verzeichnung) Kants durch Mou Zongsan (1909–1995) – für seine Anhänger *der* „Philosoph unter den Konfuzianern wie auch der Konfuzianer unter den Philosophen“³ – zu charakterisieren, aber damit verbinden sich keine grundsätzlichen Einwände.

Die Prioritäten der vielen Kulturvergleiche und philosophischen Synthesversuche kommen besonders deutlich im „Manifest“ von 1958 zum Ausdruck, worin sich die Gruppe der „modernen Konfuzianer“ im engeren Sinne ihr Programm gab. Dort wird eine adäquate Beschäftigung mit der chinesischen Kultur u.a. von den Bemühungen westlicher Sinologen dadurch unterschieden, daß es letzteren in ihrer unterkühlten (wissenschaftlichen) Einstellung zum Gegenstand an „Sympathie“ und „Respekt“ mangle.⁴ Die Konfuzianer selbst legitimieren den ihrerseits gelegentlich 'respektlos' wirkenden Umgang mit chinesischen und westlichen Klassikern unter Hinweis auf die methodische Eigenständigkeit der sogenannten „philosophischen“, „dynamischen“ bzw. „kreativen“ vs. „historischen“ Interpretation. Dieser Unterschied entspricht etwa dem zwischen der historischen und der systematischen Auseinandersetzung mit einer Quelle im Rahmen der westlichen Schulphilosophie, geht aber sicher auf verschiedene Strömungen der traditionell-chinesischen Geschichtsschreibung und Klassikerkommentierung zurück – sagen wir: der philologischen und der interpretativen Tradition. Letztere sieht den Erhalt der Authentizität des Geschehens bzw. des Textes als untergeordnete Aufgabe an, während im Zentrum der Transport einer sittlichen Botschaft bzw. die Selbstausslegung am historischen Werk steht.

Ein weiteres Moment, daß die freizügig erscheinende Deutung der Quellen begünstigt, liegt in der Tatsache, daß die konfuzianischen Klassiker nicht oder kaum auf systematische Geschlossenheit und exoterische Argumentation, statt dessen auf die Ermöglichung intuitiver Erschließung

3 Cai Renhou, Zhaxuejia zhong de luzhe, in: Zhongyang Ribao, Ausgabe vom 14.4.1995.

4 Vgl. Mou Zongsan, Xu Fuguan, Zhang Junmai, Tang Junyi, Zhongguo wenhua yu shijie, in: Tang Junyi quanji, Bd. 4, S. 11-13.

mittels Beispiel, Metapher, Anspielung und der häufigen Verwendung nicht definierter, sondern relational bestimmter Begriffe zielten. Dies bringt – in Verbindung mit den Spezifika der klassischen Schriftsprache, z.B. relativ amorphe Struktur, große semantische Räume von Bedeutungsträgern usw. – einen gewaltigen Interpretationsraum. Der Rohstoff philosophischer Begründung war der klassische Text, und zur Artikulation einer bestimmten philosophischen Position genügte häufig eine veränderte Anordnung von Zitaten.

e) Schließlich sei auf der Seite der Diskursbedingungen nochmals der inhaltliche Konsens erwähnt, der dem Selbstbild der „modernen Konfuzianer“ entspricht, und der von ihren führenden Theoretikern Tang Junyi (1909–1978) und Mou Zongsan als „moralischer Idealismus“⁵ bezeichnet wird. Den Wortstamm bildet freilich – ein Vorzug der semantischen Übersetzung philosophischer Terminologie ins Chinesische – nicht die „Idee“, was auf die Konstellation der abendländisch-philosophischen Grundfrage verweisen und lediglich die Gegnerschaft zu realistischen oder materialistischen Positionen signalisieren würde. Statt dessen findet sich vor dem „-ismus“ das „Ideal“, womit die Intention und der Grundbaustein der konfuzianischen Moralontologie benannt ist. Der augenfällige Unterschied zu westlichen Philosophien besteht weniger darin, daß die Begründungsarbeit letztlich auf ethische Imperative zielt, als eher in der konsequent realitäts-abstinenten Konstruktion. Empirische Befunde sind *nicht nur* im Sinne der rationalistisch-idealistischen Tradition, etwa der deutschen Klassik, untauglich als Ausgangspunkt philosophischer Argumentation, sondern sie kommen in solcher konfuzianischen Philosophie schlechterdings nicht vor, schon gar nicht als Korrektive metaphysischer Spekulation. Größtens charakterisiert könnte man sagen, es geht *wesentlich nicht* um Erkenntnis oder Beschreibung des Status Quo, sondern darum, das als wünschenswert Empfundene, das Sein-Sollende, als möglichst absolut und allgemein verbindlich denken zu können, und dies impliziert letztlich: als Seiendes. Es ist das Denken eines idealisierten Handelns, das primär moralisches ist, d.h. hier: Werte realisiert, und insofern als ontologisch kreativ verstanden wird, als man es als absolut allgemeine Anlage unterstellt – als Wesen des Menschen, dem sich das Wesen der sinnhaft interpretierten, natürlichen Welt verdankt. In der Konsequenz ergibt sich die Reformulierung des traditionellen Ideals einer natürlichen Moral in Einheit mit einer moralischen bzw. moralisch gedeuteten Natur – der Einheit von Himmel und Mensch – als Produkt einer Praxis der Selbstkultivierung, dies freilich unter Abstraktion von aller objektiven Bedingtheit. Die Voraussetzung einer solchen Moralontologie ist ein omnipotentes, absolut allgemeines, entindividualisiertes, entmaterialisiertes, beharrliches, selbstidentisches und – in

5 Zur Einführung des Begriffs vgl. Mou Zongsan, *Daode de lixiangzhuyi*, Taipei 1992, Vorwort S. 4f., 13ff.

einem nichtempirischen und dennoch unmittelbar gewissen Sinne – seiendes Subjekt: der konfuzianische Weise nämlich.

Das Kriterium einer immanenten Kritik an derartigen Entwürfen kann nur in der Einlösung expliziter Ansprüche durch die angebotene Argumentation gesucht werden. Als weiteres, äußeres Kriterium könnte sicherlich die Funktionalität moderner konfuzianischer Philosophie gelten, und zwar im Verhältnis zu den veränderten Gegebenheiten, z.B. der gesellschaftlichen Kommunikation. Ausweitung ethischer Diskurse durch die Institutionalisierung von Öffentlichkeiten, massenhaftes kritisches Potential durch Anhebung des allgemeinen Bildungsniveaus, Artikulation individueller Glücksansprüche, zunehmende Mediatisierung sozialer Beziehungen usw. haben die Diskurssituation der Konfuzianer nachhaltig verändert. Wie so oft stellt sich auch in Hinsicht auf die Bewertung des „modernen Konfuzianismus“ die Unterscheidung von Not und Tugend als Frage der Interpretation heraus.

4. Versuch einer Einschätzung

Zunächst ist ein unbestrittenes Verdienst „moderner Konfuzianer“ generell darin zu sehen, daß sie – in herausragendem Maße jener Mou Zongsan – einen bidirektionalen Übersetzungsprozeß initiierten, von dem sowohl moderne ethische und philosophische Debatten in China als auch die um ein tieferes Verständnis bemühten Sinologen profitieren. Dabei ist nicht in erster Linie die Übertragung ins Chinesische gemeint (Mou Zongsan etwa gilt als der weltweit erste Übersetzer und Kommentator aller drei Kantischen „Kritiken“), sondern die im Vergleich zu früheren Ansätzen bei Cai Yuanpei, Wang Guowei oder Feng Youlan stark erweiterte und differenzierte Explikationssprache, die es einerseits Chinesen ohne klassische Bildung erlaubt, über die eigene geistesgeschichtliche Tradition zu verfügen, die andererseits gestattet, unwiderruflich implementierte Motive aus den philosophischen und sozialwissenschaftlichen Theorien des Westens mit den konfuzianischen Verweis- und Kategoriensystemen in Beziehung zu setzen. Es wird z.B. meines Wissens seit Jahrzehnten keine Philosophiegeschichte mehr mit Aussicht auf Breitenwirkung publiziert, die ohne den Einsatz westlicher Philosophiesprachen auskommt. Diese immense Vorarbeit ermöglicht den qualifizierten Zugriff, der die Voraussetzung auch für jede kritische Positionierung jenseits schlichter Ignoranz darstellt.

Damit im Zusammenhang steht die Erschließung argumentativer Ressourcen, die in jener veränderten Diskurssituation verwertbar sind. Man stellt sich zumindest auf technischer Ebene darauf ein, problembezogene Auseinandersetzungen zu führen, und zwar hinausgehend über den Bereich jener, die die eigenen Voraussetzungen ohne weiteres akzeptieren (etwa mit Liberalisten, analytischen Philosophen, christlichen Theologen usw.). Was zunächst eher ein dumpfes Gefühl war, das sich in esoterischer bud-

dhistischer oder mingkonfuzianischer Terminologie artikuliert, läßt sich nach der Etablierung jener Metasprache sehr offensiv formulieren. Hierzu gehören die plausiblen Grundüberzeugungen, daß sich das traditionelle Wertesystem, das insbesondere im mikrosozialen Bereich weiterwirkt, nicht ohne weiteres substituieren läßt, daß Vorbehalte gegen eine besinnungslose Moderne ihren Ursprung nicht ausschließlich in Unterentwicklung und im trotzigen Traditionalismus der Unbelehrbaren haben, daß die als „westlich“ rezipierte Lebenshaltung und Weltsicht ebenso legitimationspflichtig ist wie der pauschal verdächtigte Konfuzianismus in seinen Gestaltungen als Elementarethik, Religionspraxis und philosophisches Prinzip, daß absoluter Relativismus keine Alternative zum moralischen Absolutismus ist, daß schließlich das, was im Grunde längst geschieht, als möglich – d.h. auch: in zu präzisierendem Sinne *als wünschenswert* – begründbar ist. Die „modernen Konfuzianer“ verteidigen in ihrer Mehrzahl keine simplen Rückkehrmodelle mehr, sondern suchen unter Rückgriff auf die Reflexionserfahrungen beider Traditionen nach Vermittlungskonzepten. Wesentliche Momente des konfuzianischen Programms (etwa die interne und möglichst „sanfte“ Konfliktlösung in Richtung der Harmonie, die starke Beanspruchung moralischer Subjektivität, Ordnung als Wert und der traditionelle altruistische Impuls) bleiben dabei weitgehend erhalten.

Andererseits sind Bedenken angesichts der äußerst ehrgeizigen Ansprüche anzumelden, die von seiten der Protagonisten vorgetragen werden. In mancher Hinsicht fordern „moderne Konfuzianer“ psychologisierende Kommentare heraus, deren Tenor etwa lautet: Was immer sich an philosophischer Konstruktion in den Texten findet, verdankt sich der Rezeption westlicher philosophischer Theorien und ist motiviert durch einen auf die Jahrhundertwende zurückgehenden Minderwertigkeitskomplex der chinesischen Intellektuellen. Wieder sollen – ganz traditionell – importierte Instrumente zur Waffe im Abwehrkampf gegen eine Fremdkultur werden (analog zur ‘Abwehr’ des Buddhismus zu Beginn der Song-Zeit). Auf dem Wege dieser Instrumentalisierung fällt die Authentizität des Rezeptionsgutes wie auch der eigenen Tradition. Demzufolge werden alle zeit- bzw. kulturdiagnostischen Erwartungen in eine Philosophie oder die Hoffnung auf Erkenntnisgewinn notwendig enttäuscht.

Was eine solche Wertung provoziert, liegt vor allem in der teilweise naiv anmutenden Apologetik, wie sie uns in den vielfältigen kulturtypologischen Entwürfen begegnet, die durch Kontrastierung von Klischees und offensichtlich interessiert-selektive Quellenbeanspruchung gestützt werden sollen und sämtlich zu der Schlußfolgerung kommen, daß es letztlich doch wieder nur eine *konfuzianische* Zukunft – und zwar nicht nur für China, sondern für die Welt – geben kann. Entsprechende Darstellungen, die in ihren differenzierteren Varianten vage Bezüge auf die Geschichtsphilosophie Hegels und ein stark reduziertes Verständnis des

„Idealtyps“ Max Webers sowie der Kulturmorphologie eines Oswald Spengler verraten, können wohl vor allem dazu dienen, „modernen Konfuzianismus“ als Krisenbewußtsein zu erörtern. Dennoch zeugen sie vom Versuch einer Rationalisierung der ‘Katastrophe’, vom Denken gegen die Ohnmacht. Auch die frühen Modernisierungstheorien der Konfuzianer leiden noch unter enormem Legitimationsdruck, und versuchen, was immer Wert und Bedeutung zu haben scheint, insbesondere eben die neuen Ideale von „Wissenschaft“ und „Demokratie“, der chinesischen Geschichte und Geistesgeschichte zuzueignen. In diesem Punkt freilich vollzog sich eine gewaltige Entwicklung vom Aufsuchen der Silbenzeichenfolge De, Mo, Ke, Lai und Xi (‘De-mo-kra-tie’) in alten Texten bis zu den subtilen Untersuchungen jener Momente der Tradition, die als mögliche Ansatz- oder Stützpunkte für eine konfuzianisch sanktionierte Moderne in Frage kommen können.

Die philosophisch-systematische Anerkennung eines Gegensatzverhältnisses und der Versuch seiner Vermittlung in der Modernisierungskonzeption Mou Zongsans darf als eine Revolution im konfuzianischen Denken aufgefaßt werden. Es geht nicht mehr nur um die arbiträre Ausdeutung etwa der egalitären Momente im traditionellen System der Beamtenprüfung, der Konnotation des „himmlischen Mandats“ durch den Volkswillen als dessen Medium oder der Option auf Beendigung unmoralischer Herrschaft als inhärente „Keime“ der „Demokratie“. Vielmehr werden verschiedene – unter nur bedingt legitimer Berufung auf Kants Kritizismus – ‘wirklichkeitskonstituierende’ Subjektkompetenzen in verschiedenen Sphären des „Vernunftgebrauchs“ verortet und prinzipiell entgegengesetzt. Den Geltungsanspruch konfuzianischer „Moralphilosophie“ restringiert Mou auf den Bereich „noumenaler“ Rede, welchen die erfahrungswissenschaftlich geschulte Kritik nicht zu treffen vermag. Allerdings soll derart nicht nur die Rede vom Idealen bzw. ihre Sinnhaftigkeit geschützt werden, sondern ein autarker und avancierter Bereich des *Seins* über der profanen, empirischen Realität. Im Ergebnis dieser Ontologisierung idealer ‘Gegenstände’ steht nicht mehr der konkrete Mensch, der sein Vernunftvermögen praktisch und theoretisch gebraucht, sondern ein absolutes Moralsubjekt, daß im Streben um vollkommene Manifestation seiner apriorischen Anlage einen „Umweg“ über die Gegenständigkeit nimmt, d.h. seine ursprüngliche Unendlichkeit zur Endlichkeit einschränkt, sich selbst aufhebt, um zu erkennen bzw. eine ‘adäquate’ politische Organisation zu schaffen. Diese Konstruktion einer „Selbstnegation“ des „unendlichen Geistes“ (offensichtlich weit stärker an Fichtes „Grundsätzen zur Wissenschaftslehre“ orientiert als an Hegels Entäußerungsdialektik) prägt nun die Darstellung jener universellen Vermittlung zwischen verschiedenen Seinsweisen des je unterstellten Subjekts (der Moral einerseits, der Erkenntnis andererseits), zwischen Vergangenheit und

Zukunft der chinesischen „Kulturnation“ wie auch zwischen der eigenen und der fremden Kultur. Derart soll mittels metaphysischer Modellierung sehr verschiedenes geleistet werden: Mou sucht dem offenbaren Gegensatz begrifflich zu entsprechen, das Primat bzw. die Dominanz in diesem Verhältnis (konfuzianisch über eine Art Ursprungskausalität) zu sichern und den Imperativ der Identität zu verteidigen.

Die nach den oben formulierten Kriterien zu markierenden Grenzen des Erklärungs- und Begründungspotentials, die auch der philosophische Vermittlungsversuch Mous aufweist, und die in der chinesischen Diskussion längst bestätigt wurden⁶, hängen zusammen mit dem universalen Anspruch, der metaphysischen Verfassung, der normativen Grundanlage (Werturteile als Ableitungsbasis limitieren die Reichweite der Argumentation) und der Heterogenität des importierten Instrumentariums⁷. Eine zentrale Rolle spielt dabei, daß der Konfuzianer grundsätzliche Vorbehalte gegen eine konstatierbare, außersubjektive Bezugsebene pflegt, welche ihn veranlassen, Empirie nur als schlechte Empirie zu sehen. Er bejaht die Wissenschaft, aber ist kein Wissenschaftler. In gewisser Weise werden die komplexen Phänomene der Entfremdung konstatiert: Sinn-, Wert- und Identitätsverlust, schwindender Respekt vor Autorität und Hierarchie, eine Welt, die sukzessive die Physiognomie konfuzianischer Subjektivität verliert. Dies entspricht durchaus wesentlichen Punkten des westlichen Modernebegriffs. Dieser faßt Modernisierung als Differenzierungs- und Fragmentierungsprozeß, in dessen Verlauf traditionell homogene 'Lebenswelten' zerfallen. In bezug auf philosophische Argumentation ist interessant, daß der scheinbar unwiederbringlich verlorene moralisch-religiöse Konsens seinen Ort von den Voraussetzungen und letzten Imperativen hin zur Begründungsaufgabe gewechselt hat. Er wurde zum bleibenden philosophischen Problem selbst

6 Vgl. z.B. Kuang Zhiren, „Wuzhishen“, „zhi de zhijue“ yu „xinwaiwang“. In: Dangdai Xinruxue lunwenji, Waiwang pian, Taipei 1991, S. 325-382.

7 Gemeint sind etwa gewisse Abstoßungsreaktionen zwischen dem Autonomieprinzip der Kantischen Ethik, durch welches konfuzianische Orthodoxie charakterisiert werden soll, der ebenfalls am Kantischen Muster orientierten Vermögensstrukturanalyse (die entgegen der Position Kants eine Art „intellektueller Anschauung“ als positives Basisvermögen des potentiell absoluten, menschlichen Subjekts „findet“) und dem ursprünglich genetisch-dialektisch konzipierten Motiv der „Selbstnegation“ als Brückenkonstrukt zur endlichen Existenz und zur Moderne. Die Funktionen dieser Anleihen innerhalb der „Moralmetaphysik“ sind nachvollziehbar, führen in ihrer Gemeinschaft allerdings zu Argumentationsproblemen, z.B.: Was meint die Autonomie eines absoluten Subjekts? Was motiviert seine „bewußte Selbstnegation“, wenn es in keiner Weise bedingt und ontologisch vollkommen ist? Was ist das Schicksal der Moralität nach der Negation ihres Seinsgrundes, d.h. auf seiten der „endlichen Manifestationen der Substanz“? Die wesentlichen Konstruktionschritte zur „Moralmetaphysik“ finden sich in: Mou Zongsan: Xinti yu xingt, Bd. 1, Taipei 1991, S. 87-189; ders., Zhi de zhijue yu Zhongguo zhaxue, Taipei 1993, S. 131-202, 346-367; ders., Xianxiang yu wuzhishen, Taipei 1980.

und steht zur Disposition. Mou konstatiert einerseits die „Unzulänglichkeit“ der chinesischen Tradition in Hinsicht auf die moderne „Mission“ des Konfuzianismus. Zugleich beklagt er auf seiten der heutigen Chinesen das „Fehlen von Ideen und Gedanken“ aufgrund des Mangels an „existentieller Übereinstimmung“ mit der Tradition, die nachhaltige Störung im Überlieferungsgeschehen zwischen den Generationen⁸ usw. Freilich birgt weder Mous Kulturtypologie noch seine „Moralmetaphysik“ einen *deskriptiven* Begriff der Moderne. Der Modernisierungsprozeß ist unter der Hand bereits idealtypisch zerlegt in seine ‘guten’ und ‘bösen’ Momente. Erstere – „Demokratie“ und „Wissenschaft“ – gelten als intendierte Resultate der „Selbstmanifestation“ einer absoluten Moralvernunft durch ihre „Selbstnegation“. Letztere seien schlicht auszuschließen durch Besinnung auf die zugrundeliegende Identität der „Substanz“. Der ‘positive’ Modernebegriff wird ein normativer, selbst ein Ideal, und solche ‘Modernität’ kann natürlich nicht das antithetische bzw. negierende Moment in seinem als dialektisch deklarierten Modell bilden, wie sie es könnte, wenn sie den objektiven Sinn der Vorfindlichkeit behielte. Dadurch wird seine Argumentation verwundbar, denn sie muß sich – statt die Allgemeingültigkeit konfuzianischer Imperative zu rekonstruieren – wieder auf die vorausgesetzte Allgemeingültigkeit von Idealisierungen zurückziehen, die durchaus nicht oder nicht mehr, auch nicht unter Konfuzianern, selbstverständlich sind. Das Verhältnis zwischen dem Supersubjekt moralischer Kompetenz und den Subjekten, die innerhalb moderner Lebenswelten ‘sekundäre’ Zwecke verfolgen, behält aus der Sicht informierter Kritiker der „Moralmetaphysik“ bzw. „doppelten Ontologie“ Mou Zongsans etwas äußerliches, ja ausschließend alternatives. Es ergibt sich der Eindruck einer ‘Oszillation’ zwischen beiden Identitäten, wo die Möglichkeit ihrer Vermittlung plausibel werden sollte.

Fragen, die sich in der konfuzianischen Diskussion wie auch in der Terminologie eines „clash of cultures“ kaum stellen lassen, wären beispielsweise: Ist die moderne chinesische ‘Zwitterkultur’ hinsichtlich ihrer Problemlagen tatsächlich so verschieden von der modernen deutschen oder englischen Zwitterkultur? Repräsentieren die genannten Entfremdungsphänomene tatsächlich den Kulturkonflikt, oder nicht vielmehr schon längst einen inneren Konflikt der chinesischen Gesellschaft, die einen eigenen „Diskurs der Moderne“ führt?! Ist schließlich die sogenannte „kulturelle Identität“, gar manifestiert in einem möglichst autarken Sozialverband, tatsächlich wünschenswert, oder programmieren entsprechende Ideologien nicht neue Katastrophen? Wenn es gelingt, dieser ‘Identität’

8 Vgl. Mou Zongsan, *Zhengdao yu zhidao, Cong rujia de dangqian shiming shuo Zhongguo wenhua de xiandai yiyi*, Taibei 1991, S. 11, 19, 26; ders., *Zhongxi zhexue zhi hui-tong shisi jiang*, Taibei 1990, S. 28; ders., *Zhongguo zhexue shijiu jiang*, Taibei 1995, S. 436.

ihren Fetischcharakter zu nehmen (und auszuschließen, daß sie weit profiliertere Interessen transportiert als die einer diffusen Kulturregion), dann ergibt sie vielleicht einen dynamischen Standard, der die Kritik aushält. Entsprechende Fragen erfordern m.E. eine sehr differenzierte Sicht auf die mehrheitlich begrüßten „endogenen Potentiale“. „Globalisierungsimpulse“, dies dürfte unstrittig sein, haben nicht nur westliche Ursprünge, wie auch die chinesische Geschichte und Geistesgeschichte belegt. Der Imperativ der Verallgemeinerung, der manchmal als Nivellierungsgebot erscheint, hat doch eine etwas breitere Basis – nicht erst in der Allmacht des allgemeinen Zahlungsäquivalents oder im ideologischen Sendungsbewußtsein, sondern bereits in jeder Art von Sozialisierung, erfolgreicher Verständigung, eigentlich schon in elementarer Sprachverwendung und im menschlichen Abstraktionsvermögen selbst. „Domestizierung“ des Fremden und „symbiotische Kultur“ erscheinen mir als fruchtbarere Begriffe. In bezug auf das aktuelle China ist m.E. weniger die wiederkehrende sinologische Illustration eines Kulturtyps gefragt, die sich – darin dem Programm chinesischer Kulturphilosophie ähnlich – auf die Kontinuität zur Tradition konzentriert, sondern die Analyse der widersprüchlichen Entwicklung einer Kultur, die zunehmend bedeutsam *für uns* wird. Es bedarf noch nicht einmal der Solidarität mit ihr, um einzusehen, daß Ostasien die europäische Vorgabe unmöglich nachvollziehen kann, und daß Mitteleuropa betroffen ist, wenn diese Region ihre demographischen, ökonomischen, ökologischen oder politischen Probleme nicht bewältigt. Vor diesem Hintergrund ist Globalisierung eher Chance als Verhängnis. Aus dem Eindruck, daß in modernen asiatischen Gesellschaften sehr ähnliche Probleme verhandelt werden, wie wir sie aus der europäischen Modernediskussion kennen, folgt nicht notwendig die Illusion, daß europäische Modelle auch dort verbindlich sind oder werden. Vielmehr kann er helfen, Verantwortung wahrzunehmen, der die Europäer auch durch poststrukturalistische Modephilosophien oder den gelehrten Beifall für romantische Kapitalismuskritik nicht entkommen werden.

Kuraya Mika

Künstler auf Koreareise. Das Fremde in japanischem Blick (1895 und 1945)

Vorbemerkung

Im Dezember 1997 veranstaltete das Nationale Forschungsinstitut für Kulturgüter Tōkyō eine Konferenz unter dem Titel „The Present, and the Discipline of Art History in Japan“.¹ Im Zentrum stand, wie sich der historische Rahmen, der das Blickfeld der heute mit der japanischen Kunstgeschichte Befassten gewollt oder ungewollt bestimmt, während der letzten 130 Jahre herausgebildet hat. Und fast alle Teilnehmenden zeigten ein Problembewußtsein dafür, was der Titel des zweiten Teils „East Asia as Internal Other“ (*Uchinaru tasha toshite no higashi ajia*) nannte.

Dem japanischen Verständnis der modernen Geschichte unterliegt generell ein (un)bewußtes Schweigen über die ehemaligen, vorwiegend ostasiatischen Kolonien Taiwan, Kurilen, Korea und Mandschurei, auch nach 1945. Erst in letzter Zeit ändert sich das allmählich durch neuere Studien der Geschichtswissenschaft, Soziologie und Literaturgeschichte.² Auf dem Gebiet der Kunstgeschichte gibt es jedoch nur vereinzelte Ansätze, die zahlreichen Werke und Essays, in denen die Kolonien geschildert werden, auf die Einstellung ihrer Schöpfer hin zu befragen. Gemeinhin behandelt man die Kunstwerke in bezug auf das Œuvre des jeweiligen Künstlers, ohne die künstlerische Erfahrung der Kolonien zu problematisieren, die ja nicht nur eine individuelle, sondern auch eine gesellschaftlich geteilte war. Wie Yamanashi Emiko im Rahmen der genannten Konferenz zeigte, werden einige der in Taiwan und China entstandenen Gemälde als Meisterwerke der modernen japanischen Kunst betrachtet und noch heute in einer Sprache gewürdigt, die den gelungenen Pinselstrich, die schönen Farben und die hervorragende Komposition betont, ohne nach dem damaligen

1 Dai 21-kai bunkazai no hozon ni kansuru kokusai kenkyū shūkai: Ima, nihon no bi-jutsushigaku wo furikaeru [The 21st International Symposium on the Preservation of Cultural Property: The Present, and the Discipline of Art History in Japan], 3.-5.12.1997, National Museum of Modern Art Tōkyō.

2 Vgl. u.a. M. R. Peattie, *Shokuminchi. Teikoku 50-nen no kōhō* [Kolonien. Aufstieg und Fall eines 50jährigen Reichs], Tōkyō: Yominri shinbunsha 1996; Oguma Eiji, *Tan'itsu minzoku shinwa no kigen* [Der Ursprung des Mythos vom einen Volk], Tōkyō: Shin'yōsha 1995; Kawamura Minato, *Ikyō no shōwa bungaku* [Die fremde Literatur der Shōwa-Ära], Tōkyō: Iwanami shoten 1990; Nishizawa Yasuhiko, *Umi wo watatta nihonjin kenchikuka* [Japanische Architekten jenseits des Meers], Tōkyō: Shōkokusha 1996.

Zeitkontext zu fragen.³ Als konkretes Beispiel zitierte sie die Erläuterungen von Tomiyama Hideo zu der Serie, die Umehara Ryūsaburō in China gemalt hatte: „Man übertreibt nicht, wenn man feststellt, daß sich Umehara hier erfolgreich an einen ihm eigenen Typ malerischer Schönheit herangetastet hat, der auf der japanischen Auffassung vom Dekorativen beruht. Daher ist es kein Wunder, daß man die Zeit in Peking allgemein als den Höhepunkt seines Schaffens versteht. Anders gesagt, die Begeisterung für diese Malweise ist das Ergebnis eines wunderbaren Übereinstimmens, ja Gleichklangs zwischen Peking und dem Gespür des Malers.“⁴ Im Unterschied zu einer solchen Position, die sich ausschließlich auf den werkimmanenten, stilistischen Wandel des Künstlers konzentriert, griff die Konferenz das allmählich ins Blickfeld geratene Problem der Kolonien institutionenkritisch auf: Warum blieb es von der japanischen Kunstgeschichte so lange unbeachtet, welche Mechanismen begünstigten, sich davor zu verschanzen?

Bei der Suche nach Antworten ist zu bedenken, daß „schöne Kunst“ (*bijutsu*) seit der Implantierung des Wortes gegen Ende des 19. Jahrhunderts im modernen Japan als ein Begriff wirkte, der etwas von jeglicher gesellschaftlicher Wirklichkeit Abgehobenes bezeichnet.⁵ Dieser spezifische Rahment hat auch Themen, die eng mit dem „wirklichen“ Verhältnis von Künstler und Kolonie zusammenhängen, verdunkelt. Mir geht es nicht darum, alle Elemente eines Kunstwerks auf dessen sozialen und historischen Hintergrund zurückgeführt wissen zu wollen, sondern vielmehr um das Potential einer Kunst, das sich aus solchen Besonderheiten ergibt. Versteht man Künstler als professionelle Betrachter eines Gegenstands des Fremden, dann kann man den Wert ihrer Schöpfungen in den Spuren eines aufregenden Kampfes finden: Denn in den Werken hat sich abgelagert, wie sich im Ringen mit dem Fremden ihr Blick formierte. Um dieses Potential freizusetzen, muß man die historischen Umstände der Beziehung zum Fremden – in diesem Fall Korea – sorgfältig in das eigene Blickfeld einbeziehen. Wie zu zeigen sein wird, tritt in den dreißiger Jahren als reife Form des Kunstbegriffs ein Topos namens „Gemälde“ (*kaiga*) auf, und weitaus präziser als die „Kunst“ an sich hemmt das „Gemälde“ jenen Blick, der die in den Kolonien gemalten Bilder in einen Zusammenhang mit ihrem Zeit- hintergrund setzen könnte.

3 Yamanashi Emiko, *Nihon kindai yōga ni okeru orientarizumu* [How Oriental Images Had Been Depicted in Japanese Oil Paintings 1880s–1930s] (Vortragstext), vgl. Anm. 1.

4 Tomiyama Hideo, *Umehara Ryūsaburō no geijutsu* [The Art of Umehara Ryūsaburō], in: *Umehara Ryūsaburō isaku-ten* [Umehara Ryūsaburō Retrospective] (Ausstellungskatalog, im folgenden: *Ausst.kat.*), The National Museum of Modern Art Tōkyō 1988, S. 14.

5 Zur Herausbildung von „Kunst“ in Japan vgl. Kuraya Mika: *Kunst durch Grenzen. Der Maler Kuroda Seiki und die Aktbilddebatte*, in: *JAPAN Lesebuch III. „Intelli“*, hrsg. von S. Richter, Tübingen 1998, S. 55–69.

Ausgehend davon soll im folgenden anhand der Koreareisen von Malern zwischen den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts und 1945 der mehrfach verdeckte Blick japanischer Künstler auf Korea freigelegt werden. Dabei interessieren selbstverständlich zum einen die Bilder, die sie malten, zum anderen aber auch die Worte, die sie in ihren vorrangig für Kunstzeitschriften entstandenen Reisebeschreibungen verwendeten. Bild und Wort – manchmal im Einklang, manchmal in merkwürdiger Dissonanz – formten zusammen das Koreaverständnis des jeweiligen Künstlers. Die einzelnen Sichten wiederum beeinflussten und wiederholten einander und trugen zur Herausbildung eines gemeinsamen Koreabilds unter breiteren Schichten bei. Nach einer Betrachtung von Werken und Reiseberichten im genannten Zeitraum unter dem Aspekt der Haltungen zu Korea, die sich ihnen ablesen lassen, soll vor allem der Maler Fujishima Takeji (1867–1943) interessieren, und zwar hinsichtlich der Dynamik eines Blicks, der seinen Koreaaufenthalt von 1913/14 mit einem von ihm eingebrachten Motiv unterschwellig verbindet.

1. Blicke auf Korea

1.1. Landschaften

Nur acht Jahre, nachdem Japan seine Meiji-Regierung eingesetzt und sich auf den Weg zu einem modernen Staat begeben hatte, verursachte es 1875 bereits den *Kanghwa-do*-Zwischenfall und mischte sich in die inneren Angelegenheiten Koreas ein, um sich nach seinen Siegen im Chinesisch-Japanischen (1895) und im Russisch-Japanischen Krieg (1905) das Nachbarland 1910 schließlich einzuverleiben. Koreareisen japanischer Maler begannen eigentlich erst 1894, mit dem Chinesisch-Japanischen Krieg und den seiner Dokumentation dienenden Recherchen. So besuchten beispielsweise Kubota Beisen (1852–1906) und Kubota Beisho (genaue Lebensdaten unbekannt) das Land im Auftrag einer japanischen Zeitschrift, und Koyama Shôtârô (1857–1916) begab sich wegen seines Panoramabilds „Die Schlacht von Pjongjang“ dorthin. Um 1910, als Korea bereits halb Inland (*naichi*), halb Ausland (*gaichi*) war, erfreute es sich unter Malern zunehmender Beliebtheit als ein Reiseziel, das neue Sujets bot. Heute nahezu vergessen, war damals das „location hunting“ ein wichtiges Schaffensmotiv: Man suchte sich einen bildwürdigen Ort und reiste dorthin, um sich von ihm anregen zu lassen. Man machte sich also auf, um mit dem eigenen Blick „pittoreske Szenerien“ aus dem Fremden herauszuschneiden, weshalb Reisebeschreibungen, die oft auch touristische Hinweise enthielten, in den Kunstzeitschriften eine Blüte erlebten.

Die Künstleressays verdeutlichen, was allgemein als Sehenswürdigkeit galt. Aus der insgesamt recht beschränkten Zahl sollen hier der Berg *Kumgang-san*, die Museen in Seoul (von den Japanern „Keijô“ genannt) sowie

die hochkultivierten Frauen, die im eigenen Haus Unterhaltung bei Banketten boten (*jap.: gisei no ie*), herausgegriffen werden.

Der *Kumgang-san* ist ein Hauptgipfel des *Taebaek*-Gebirges, welches das Rückgrat der koreanischen Halbinsel bildet, und ein von altersher berühmter Berg mit steilen Felswänden. Diese recht unzugängliche Gegend war bereits vor 1945 japanischen Touristen bekannt, denn die Mandschurische Eisenbahn hatte dort ein Hotel, und der Straßenbau war mit japanischem Kapital vorangetrieben worden. Der Aquarellmaler Maruyama Banka (1867–1942) kam 1917 hierher. Ein passionierter Bergsteiger und Kenner von Hochgebirgspflanzen, beschrieb er die Gegend in seiner achteiligen Zeitschriftenserie „Die Landschaft des *Kumgang-san*“ (*Kongô no sansui*) folgendermaßen: „Ich erstieg einen Gebirgssattel und gelangte von dort aus zum Dach, dem Gipfel. Der Fuß des Berges lag in tiefem Grün, aber von seiner halben Höhe an sah ich Schneereste, und am oberen Drittel blühten Azaleen in einer Frühlingsszenerie. [...] Der Gipfel war nicht ungewöhnlich, ein Plateau von etwa zwei Li im Quadrat, und dort wucherten Haselsträucher, weiße Rhododendren, Bergkiefern, Azaleen und vieles mehr.“⁶

Maruyama hatte um die Jahrhundertwende zusammen mit seinen Künstlerfreunden Ôshita Tôjirô (1870–1911) und Miyake Kokki (1874–1945) der Aquarellmalerei zu einer regelrechten Mode verholfen. Anstelle der überkommenen „berühmten Stätten“ (*meisho*) – alter Tempel, Burgtürme oder des Bergs *Fuji* – griffen sie mit Vorliebe die gewöhnlichen Felder und Berge draußen vor der Stadt auf und vermittelten damit, neben der sich allmählich verbreitenden Kamera, vielen jugendlichen Amateuren die Technik eines neuen Blicks auf die Natur.⁷ Aus diesem präzisen, sachlichen Blick speisen sich Maruyamas hier zitierte Sätze, die ähnlich in seinen Illustrierten Pflanzenlexika wiederkehren, ebenso wie seine fotografieartigen Zeichnungen, die den Illustrationen einer Enzyklopädie gleichen.⁸ Schaut man sich seine Bilder jedoch genauer an, so zeigt sich, daß in ihnen außerdem die Kompositionswelse des traditionellen *sansuiga*-Landschaftsbilds zur Anwendung kam, denn Vorder-, Mittel- und Hintergrund sind vertikal geschichtet. Maruyamas Zeichnungen verschmelzen den Blick des Botanikers mit jenem, der seinen Gegenstand im Rahmen der traditionellen „Landschaft“ erfäßt.⁹

6 Maruyama Banka, *Kongô no sansui* [Die Landschaft des *Kumgang-san*] 4. Teil, Mizue (1918) 155, S. 194.

7 Vgl. dazu Iizawa Kôtarô, *Geijutsu shashin to sono jidai* [Art Photographie in Japan 1900–1930], Tôkyô: Chikuma shobô 1986.

8 Aus drucktechnischen Gründen mußte leider auf die Wiedergabe der von der Autorin zur Verfügung gestellten Bildvorlagen verzichtet werden. D. Red.

9 Zum Wandel von *sansui* und Blick vgl. Kitazawa Noriaki, „Fûkei“ to „sansui“ [„Landschaft“ und „Landschaft“], Mizue (1985) 936, S. 31–43.

Der *Kumgang-san* war eigentlich mehr als ein Berg. Seine Name stand auch für die Mönche der *Koguryo*-Zeit (1.–7. Jahrhundert), die hier einst meditierten, für Sutren und alte Tempel, für unzählige Bedeutungen und Geschichten. Mit dem gleichen Eifer, mit dem Maruyama die Namen der Gebirgspflanzen verzeichnet, erzählt er von einem berühmten Felsen, dem Wasserfall der Neun Drachen oder dem *Kwannon*-Gipfel, die „je nach Sichtweise verschiedenste Seiten offenbaren“¹⁰, also durch den auf sie fallenden Blick Bedeutungen freisetzen. Den von Geschichten und Bedeutungen durchtränkten konventionellen „berühmten Stätten“ zwar trotzend, verfügte dieser Maler doch zugleich über ein Wissen, das hauptsächlich auf chinesischer Bildung beruhte und auf die dem *Kumgang-san* eingewobenen Namen und Bedeutungen ansprach. Es ist das merkwürdige Nebeneinander dieser beiden Einstellungen, das sich hinter dem Doppelcharakter seiner Zeichnungen verbirgt.

Auch sein Koreabild, wie es aus den *Kumgang-san*-Schilderungen hervorgeht, zeigt zwei Seiten. Einerseits ist es sehr sachlich und unterliegt einem Blick, der alle Berge auf der Welt, ob koreanische oder europäische, gleichwertig betrachten würde. Andererseits nimmt Maruyama das Land noch durch ein Wissen wahr, das dem gesamten chinesischen Kulturkreis gemein war und das Japan und Korea von altersher teilten: die *sansui*-Landschaft, altchinesische Schriften, Sutren. Erst etwas später, als sich der sachliche Blick nicht mehr mit dem in der chinesischen Kultur verankerten, wie er noch Maruyama möglich war, verschränkte, trat die Kolonie Korea als unbekannte Fremde vor japanische Augen. Gleichzeitig sollte dann mit der Formierung einer neuen Blicktechnik begonnen werden, die diese Fremde ein wenig vertrauter erscheinen ließ. In Maruyamas Gefolge besuchten während der zwanziger und dreißiger Jahre viele Maler den *Kumgang-san*. Daß für sie Maruyamas Blick bereits der Vergangenheit angehörte, belegen die Worte von Ishikawa Kin'ichirō (1871–1945), der 1934 Korea bereiste: „Ein Maler dürfte vom *Kumgang-san* kaum angetan sein. Diese Gegend ist sicher unbeschreiblich schön, aber es genügt, sie zu betrachten, für ein Bild hingegen eignet sie sich nicht. [...] Schließlich hat ja die Malerei, wie man so schön sagt, ihr ureigenes Gebiet so wie die Dichtkunst das ihre.“¹¹

1.2. Schöne Stagnation, schöner Niedergang

Was ist nun eigentlich diese neue Blicktechnik, wie bildete sie sich heraus? Das soll im folgenden anhand jener Künstler aufgezeigt werden, die

¹⁰ Maruyama Banka, *Kongō no sansui* [Die Landschaft des *Kumgang-san*] 3. Teil, Mizue (1917) 154, S. 19.

¹¹ Ishikawa Kin'ichirō, *Chōsen to taiwan no fūkei* [Koreanische und Taiwanische Landschaften, *Chūō bijutsu* (1934) 13, S. 67.

die Museen von Seoul sowie die Unterhaltungsdamen der verschiedenen Regionen besuchten.

In Seoul gab es damals einige Stätten, die japanische Künstler bevorzugt aufsuchten, um traditionelle koreanische Kunstgegenstände zu besichtigen, z.B. das Museum der Yi-Dynastie im *Changdokkung*-Palast (seit 1909) und das Museum des Japanischen Generalgouvernements, das direkt hinter dem Verwaltungsgebäude in einem Hof des *Kyongbokkung*-Palasts lag (seit 1915). Ein besonders häufiger Besucher der Königlichen Sammlung war der Dichter und Kunsthistoriker Kinoshita Mokutarô (1885–1945), der deren berühmte *Kwannon*-Statue aus der *Silla*-Zeit (7.–10. Jahrhundert) und das Seladon der *Koryo*-Zeit (10./11. Jahrhundert) rühmte. Über letzteres äußert er: „Auch wenn es der Form an Symmetrie fehlt, die Blütenmuster schlecht und die Linien verbogen sind, so ist doch im Ergebnis etwas entstanden, das einem die Sprache verschlägt, [...] es entfaltet in seiner Großzügigkeit eine merkwürdige Wirkung.“¹² Mit diesen Worten, die gerade im Unausgereiften und technisch Ungeschickten Geschmack antdecken, ähnelte Kinoshita seinem Freund Yanagi Sôetsu (1889–1961), der sich ebenfalls für koreanisches Kunsthandwerk begeisterte und der seine Überlegungen – davon wie auch von japanischem Kunsthandwerk ausgehend – in den späten zwanziger Jahren auf den Begriff *mingei* (Volkskunst) brachte. Angesichts der zahlreichen Fachliteratur muß hier auf dieses Konzept nicht eingegangen werden. Verwiesen sei hier nur darauf, daß es auf der neuen Blicktechnik fußte¹³, denn es bezog sich auf die Entdeckung gewöhnlicher und billiger Dinge aus der Hand namenloser Handwerker, die bis dahin geringgeschätzt worden waren. Mit regelrechtem *mingei*-Vokabular fanden Yanagi und Kinoshita in Korea Schönheit: „eine in Tränen gebadete Verlassenheit“¹⁴, „unbeholfen, großzügig, etwas komisch“¹⁵. Unbewußte Voraussetzung ihres Blicks war ein in Japan geformtes Bild von Korea und den dort lebenden Menschen.

Großen Einfluß darauf, wie japanische Künstler und Kunstliebhaber Koreas alte Kunst wahrnahmen, hatte Sekino Tadashi (1868–1935), ein Architekturhistoriker der Kaiserlichen Universität Tôkyô, der ab 1902 fünfzehnmal nach Korea reiste, um alte Gebäude und Hügelgräber zu untersuchen – von einem bestimmten Zeitpunkt an im Auftrag des Japanischen

12 Kinoshita Mokutarô, *Keijô no hakubutsukan* [Die Museen von Seoul], *Chûdo bijutsu* 7 (1921) 3, S. 141f.

13 Vgl. Kuraya Mika, Nojima Yasuzô no shashin no me [Yasuzô Nojima's Eye for Photography], in: *Arufureddo Sutigurittsu to Nojima Yasuzô* [Alfred Stieglitz and Yasuzô Nojima] (Ausst.kat.), The National Museum of Modern Art Tôkyô 1997, S. 14-19.

14 Yanagi Sôetsu, *Chôsen no tomo ni okuru sho* [Brief an einen Freund in Korea], in: *ders., Mingei 40-nen* [40 Jahre Volkskunst], Tôkyô: Iwanami shoten 1984, S. 32.

15 Kinoshita Mokutarô (Anm. 12), S. 141.

Generalgouvernements.¹⁶ Viele seiner Vorträge darüber wurden in Kunstzeitschriften abgedruckt. 1910 antwortete er einem Journalisten der Zeitschrift „Bijutsu shinpō“ auf die Frage zum Verhältnis von Korea und Kunsterziehung: „Die gegenwärtige Kunst Koreas ist am Pol ihres Niedergangs angelangt. [...] Wie man an der Geschichte der Vergangenheit und den Hinterlassenschaften des Altertums sieht, hat sie durchaus treffliche Werke hervorgebracht und auch eine Zeit erlebt, in der sie weder Japan noch China nachstand, so daß, je nachdem, wie sich die Erziehung entwickeln wird, es in einigen Jahren Künstler geben könnte, die Japanern und Chinesen ebenbürtig sind, aber unter den augenblicklichen Umständen, wo die Nützlichkeit im Mittelpunkt steht, fehlt der Spielraum, der es erlauben würde, sich an Kunst zu erfreuen.“¹⁷

Als führender Wissenschaftler auf dem Gebiet der alten koreanischen Kunst war Sekino mit seinen Äußerungen daran beteiligt, das Gegensatzmuster von vergangener Größe und gegenwärtigem Niedergang zu verankern, eine Perspektive, die sich nicht nur auf die Kunst, sondern auf die gesamte koreanische Geschichte bezog. Und diese – ob als Lobpreis oder Geringschätzung – bereitete im Verborgenen den gemeinsamen Boden für den Blick vieler Künstler auf die Fremde.

Eine Erfahrung, die die Maler in Korea nicht inissen mochten, war – wie eingangs erwähnt – ein Bankett bei den Unterhaltungsdamen. Diese Frauen übten einen mit den hochrangigen japanischen *maiko* vergleichbaren Beruf aus und hatten eine strenge Ausbildung in Gesang, Tanz und Kalligraphie zu absolvieren, so daß man ihre Vorführungen auch bei Hofe schätzte, was sich jedoch im Zuge der Modernisierung ändern sollte. Der Ölmaler Nakazawa Hiromitsu (1874–1964) hörte anlässlich eines Aufenthalts in Kyongju 1917 ihren Gesang und schuf daraufhin das Bild „Koreanische Hoftänzerinnen“ (*Chôsen no kangî*). In einem Gespräch darüber beschrieb er ihre mit Handtrommeln und dem Saiteninstrument *koto* dargebotene Musik als „angenehme Töne in einer ruhigen, versunkenen Stimmlage, von Trauer über den Untergang ihres Landes durchzogen“¹⁸. Und Taguchi Shôgo (1897–1943), ebenfalls Maler im westlichen Stil, schilderte die ihren Gästen alles abnehmenden fürsorglichen Damen so: „Wenn man diese Art der Unterhaltung sieht, die nur Faulenzer erfreuen kann, dann zeigt sich selbst

16 Vgl. Saotome Masahiro, Sekino Tadashi no chôsen koseki chôsa [Die Erforschung historischer Stätten Koreas durch Sekino Tadashi], in: Gakumon no kako genzai mirai. Tôkyô daigaku sôritsu 120-shûnen kinen tôkyô daigaku-ten II: Seishin no ekusupedishon [Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft der Wissenschaft. Ausstellung anlässlich des 120jährigen Bestehens der Universität Tôkyô, Teil II: Expeditionen des Geistes] (Ausst.kat.), Tôkyô: Tôkyô daigaku shuppan 1997, S. 55-72.

17 Sekino Tadashi, Chôsen to bijutsu kyôiku [Korea und die Kunsterziehung], Bijutsu shinpô 9 (1910) 12, S. 10.

18 Nakazawa Hiromitsu, Chôsen no kangî [Koreanische Hoftänzerinnen], Mizue (1917) 150, S. 33.

an solch geringfügiger Stelle ein Grund dafür, warum das Schicksal des Landesuntergangs die koreanische Rasse geradezu ereilen mußte.“¹⁹ Nimmt ersterer auch eine positive und letzterer eine negative Haltung ein, so ist ihr Standpunkt doch gleich, denn in der Beurteilung der Frauen setzen beide ohne einen Anflug von Zweifel das Bild eines schicksalhaft seinem Untergang entgegentreibenden Korea voraus.

Dieser Diskurs war nicht nur im Bereich der Kunst, sondern insgesamt in Politik, Wirtschaft und Kultur weit verbreitet, um die Herrschaft über Korea zu legitimieren: Das Land, das unausweichlich verfiel, mußte von Japan vor sich selbst geschützt werden. Den Künstlern trat der Niedergang im Rahmen des Schönen entgegen. Die in ein weißes Leinengewand gehüllte, halb sitzende, halb knieende Unterhaltungsdame mit ihrem straff zusammengebundenen Haar ist eines der beliebtesten Sujets der Maler, in der traditionellen Malrichtung *nihonga* ebenso wie in der am westlichen Vorbild orientierten Ölmalerei *yōga*. Weil sie die Melancholie des Untergangs verkörpert, erscheint sie den auf „Kunst“ fixierten Malern als schön. Den Blick in den Anderen, den man als den Schwächeren versteht, zu versenken und in ihm dann Schönheit zu entdecken, ist ein Mechanismus, der letztlich auch Yanagis und Kinoshitas Huldigungen der koreanischen Kunst kennzeichnet.

Typisch für den Diskurs vom untergehenden Korea sind ebenso die Schilderungen des *nihonga*-Malers Maeda Seison (1885–1977), der sich 1915 zum erstenmal dort aufhielt: „Die koreanische Stimmung, die uns erfreut, [...] ist der Hauch von Schönheit, der sich durch den Verfall zieht“²⁰ Betrachten wir demgegenüber seine Bilder: die vor Ort entstandene „Korea-Bildrolle“ (*Chōsen no maki*) oder die „Fünf Koreanischen Szenen“ (*Chōsen godai*) von 1939. Zwar äußert er wörtlich über die Koreaner: „Sie sind größtenteils wohl schwer von Begriff“²¹ und „leider hohl im Kopf“²², aber der für ihn typische weiche Pinselstrich behandelt sie humorvoll und erschwert es, die kaltherzigen Worte in den Bildern wiederzufinden.

Wie kam es dazu, daß sich die aus ein und derselben Erfahrung hervorgegangenen Worte und Bilder dermaßen voneinander unterschieden? Durch den Malprozeß. In dem Moment, da Maeda das Gesehene in seinen Stil einband und auf die Bildfläche brachte, also den wirklichen Gegenstand auf Elemente reduzierte, die sich komponieren ließen, verbannte er dessen Unreinheit aus seinem Blickfeld. Die gleiche visuelle Strategie, die

19 Taguchi Shōgo, *Kisan to karubo* [Unterhaltungsdamen und Freudenmädchen], *Chūō bijutsu* (1936) 36, S. 59.

20 Maeda Seison, *Chōsen no kankō* [Was an Korea fasziniert], *Chūō bijutsu* 1 (1915) 3, S. 32.

21 Ebenda, S. 33.

22 Ebenda, S. 36.

Bewohner der unverständlichen Fremde unter Absehung von überflüssigen Elementen ins eigene Verstehen zu integrieren, indem man sie nicht als Menschen, sondern als Bild betrachtete, zeigt sich auch in den Worten des *nihonga*-Malers Araki Jippo (1872–1944): „Als Menschen sind sie wertlos, aber als Figuren in einem Bild viel interessanter als Japaner. Der weißbärtige Alte auf seinem Esel, geradezu wie von Sesshū, paßt durch seine Gemächlichkeit auf jeden Fall in ein Bild.“²³

2. Fujishima Takeji und das Bild der *Tenpyō*-Zeit: Wo die Fremden zusammenfinden

2.1. Das Fremde als eigene Vergangenheit

Der Maler Fujishima Takeji besuchte Korea erstmals 1913, für genau zwei Monate vom 25. November bis zum 25. Januar, und er schrieb darüber den kurzen Essay „Eindrücke von einer Koreareise“ (*Chōsen kankō shokan*)²⁴, der im folgenden als Anhaltspunkt dienen soll, ein in den damaligen Künstlerkreisen weit verbreitetes Motiv und dessen subtilen Zusammenhang mit den Koreareisen der Maler aufzuzeigen. Der Blick auf Korea beginnt komplexer zu werden.

Elf Jahre zuvor, 1902, stellte Fujishima sein erstes repräsentatives Werk „Ein Bild der *Tenpyō*-Zeit“ (*Tenpyō no omokage*) aus. Es zeigt auf Goldgrund eine Frau in der Kleidung der *Tenpyō*-Zeit, jener etwa achtzig Jahre des 8. Jahrhunderts, die man kunsthistorisch der späten Nara-Zeit zuordnet und in deren Zentrum die Regierung des japanischen Kaisers Shōmu (724–749) steht. Um dessen Gemahlin Kōmyō (710–760) soll es sich, neueren Forschungen zufolge, bei der von Fujishima Dargestellten handeln.²⁵ Als Modell für die Harfe, die sie in der Hand hält, diente ihm ein Instrument aus dem Besitz des Kaiserlichen Schatzhauses *Shōsōin* des Tempels *Tōdaiji* in Nara, den er im Jahr zuvor besucht hatte. Im *Shōsōin* lagern vor allem Stücke, die Kōmyō aus Anlaß des siebten Todestags ihres Gatten dem Tempel stiftete, und die über Jahrhunderte hinweg wie in einer Zeitkapsel versiegelt waren. Nach der ersten staatlichen Bestandsaufnahme im Jahre 1872 aber wurde ab 1889 bestimmten Personen während der regulären Lüftungszeit die Besichtigung gestattet. Fujishimas Gemälde, das als

23 Araki Jippo, *Kankoku kenbunden* [Erfahrungen in Korea], *Bijutsu shinpō* 4 (1905) 12, S. 3.

24 Fujishima Takeji, *Chōsen kankō shokan* [Eindrücke von einer Koreareise], *Bijutsu shinpō* 13 (1913) 3, S. 11–13.

25 Vgl. Nakata Hiroko, Fujishima Takeji „*Tenpyō no omokage*“, „*kaichō*“ *soshite* „*chō*“ ni *hyōshō* saretā *gagaku to seiyō ongaku* 4. *Sōshokuga wo megutte* [Repräsentationen von Gagaku und westlicher Musik in Fujishima Takejis „Ein Bild der *Tenpyō*-Zeit“, „Melodie“ und „Schmetterling“ 4. Zum dekorativen Bild], in: *Burijisuton bijutsukan ishibashi bijutsukan nenpō* [Bridgestone Museum of Art and Ishibashi Museum of Art Annual Report] (1990) 39, S. 44–59.

Beispiel der japanischen Romantik gilt, ging auf die Anregung durch diese gerade erst wiederentdeckte Vergangenheit zurück und rief in den Kunstkreisen ein so großes Echo hervor, daß das Motiv der *Tenpyô*-Frau, welches bislang ausschließlich in der *nihonga*-Malerei behandelt worden war, nun auch von zahlreichen Malern der *yôga*-Richtung aufgegriffen und zum Bestandteil ihres Repertoires gemacht wurde.²⁶

Vor diesem Hintergrund sei nun zu Fujishimas Koreareise von 1913 zurückgekehrt. „Man hat stets das Gefühl, als haftete der koreanischen Landschaft irgendeine Bedeutung an“, schreibt er in seinem Essay und äußert sich dann vor allem über die koreanischen Frauen: „Da Korea in jeglicher Hinsicht nie einen bedeutenden Wandel und Fortschritt erfahren hat, scheint in seiner Kleidung selbst heute noch das Altertum bewahrt. Wie die grünen Jäckchen und blaßfarbenen Röcke der Frauen im Winde flattern, ist von unsäglicher Schönheit. Es ist als sähe man eine Bildrolle aus Japans höfischem Zeitalter vor sich.“²⁷

Fujishima spricht vom „höfischen Zeitalter“, womit er wohl die *Heian*-Zeit (8.–12. Jahrhundert) meint, bzw. vom „Altertum“. Andere Maler fanden damals in den Reiseschilderungen nahezu klischeehaft das Bild der von ihm gemalten *Nara*- und *Tenpyô*-Zeit in der koreanischen Landschaft wieder. So schreibt der Maler Kawashima Riichirô: „Beim Betrachten von Land und Leuten in Korea fühlt man sich an die Kaiserstadt Nara erinnert. Auch die einfachen Wohnhäuser [...] scheinen dem alten Japan zum Verwechseln gleich. [...] Ein jeder wird die Eleganz der Kleidung spüren, vor allem das Graziöse in Gewand und Schmuck der Frauen.“²⁸ Und der proletarische Schriftsteller Nakanishi Inosuke findet: „Ihre Erscheinung ist von der Schönheit einer gemalten Himmelsfee – zum scharlachroten Jäckchen tragen sie einen violetten Rock und darüber [sic] Hosen aus zartem Leinen und das Haar genau wie die Göttin Sarasvati.“²⁹ Kubota Beisho, der 1935, 41 Jahre nach den erwähnten Recherchen im Zuge des Chinesisch-Japanischen Kriegs, noch einmal Korea bereiste, hat nach seiner Rückkehr „unverzüglich einen Antrag zur Besichtigung des *Shôsôin* gestellt, solange die Eindrücke noch recht frisch sind“³⁰. Fujishima selbst hat nie eine direkte Linie zwischen der *Tenpyô*-Zeit und Korea gezogen, aber insofern er

26 Vgl. Hori Motoaki, *Shiron meiji 30-nendai no yôga to nihonga*. Fujishima Takeji „Tenpyô no omokage“ wo megutte [Versuch zur Yôga- und Nihonga-Malerei der Jahrhundertwende. Über Fujishima Takejis „Ein Bild der Tenpyô-Zeit“]. Sansai (1990) 514, S. 90-98.

27 Fujishima Takeji (Anm. 24), S. 11.

28 Kawashima Riichirô, *Chôsen gaki* [Aufzeichnungen beim Malen in Korea], *Atorie* 7 (1930) 5, S. 122.

29 Nakanishi Inosuke, *Chôsen oyobi chôsen fujin no bi* [Die Schönheit Koreas und der koreanischen Frauen], *Chûô bijutsu* 9 (1923) 5, S. 144.

30 Kubota Beisho, *Chôsen wo megurikite* [Aus Korea zurück], *Chûô bijutsu* (1936) 30, S. 37.

den geistigen Strömungen seiner Gegenwart nahestand, darf man annehmen, daß er während seiner Reise elf Jahre nach dem berühmt gewordenen Gemälde in Korea die *Tenpyō*-Zeit als „Altertum“ wiederfand. Es gibt von ihm zwei Bilder mit dem Titel „Zwei Koreanische Frauen“ (*Chōsen fujin midai*), die nach 1913 entstanden sein müssen, auch wenn man sie nicht genau datieren kann. Dabei handelt es sich um Entwürfe für die Rückseiten der Flügel eines schließlich nicht ausgeführten Triptychon. Innen sollte es reitende Chinesinnen der *Tang*-Zeit (618–906) zeigen und außen zwei koreanisch gekleidete Frauen, die beide einen Schatz halten und ähnrlich posieren wie die Kaiserin auf dem Gemälde von 1902³¹.

Warum überzog man Korea ausgerechnet mit dem Bild der *Tenpyō*-Zeit bzw. des *Shōsōin*? Zunächst einmal, weil Japan in jener Vergangenheit einen regen Austausch mit Korea und China, aber auch so fernen Ländern wie Persien und Indien pflegte, was die Kulturgüter, die im *Shōsōin* schlummern, bezeugen: Gläser im byzantinischen Stil und Keramiken in chinesischer Technik. Im 8. Jahrhundert betrieb Japan zur Stärkung der Staatsmacht eine aktive Aufnahme kontinentaler Kultur, allem voran des Buddhismus. Dieses weltoffene Zeitalter wird beispielsweise in dem 1919 erschienenen Bestseller von Watsuji Tetsurō (1889–1960) „Pilgerschaft zu alten Tempeln“ (*Koji junrei*) so geschildert, daß indische Mönche Sutren rezitierten und mittelasiatische Mädchen Tänze vorführten, was zur Verbreitung eines exotischen Bilds der *Tenpyō*-Ära beitrug.

Das Korea aber, auf das die Maler während ihrer Reisen zu Beginn des 20. Jahrhunderts stießen, war selbstverständlich alles andere als das Japan des 8. Jahrhunderts, so sehr die Kleidung der Frauen, ihre kurzen Jacken und langen Röcke, ihm dem Anschein nach auch ähneln mochte. Daß ihr Blick dort dennoch nach dem Japan der Vergangenheit suchte, war nur möglich aufgrund des oben betrachteten Diskurses: Korea als eine Kultur im Niedergang, stagnierend in einem Zeitalter, das Japan längst hinter sich gelassen hatte. So empfahl der *nihonga*-Maler Matsuoka Eikyū (1881–1938) seinem älteren Bruder, dem Volkskundler Yanagita Kunio (1875–1962): „Du mußt Dir unbedingt Korea ansehen. Dort läuft das ‘Manyōshū’ herum!“³² Mit letzterem meinte er die Anthologie altjapanischer Dichtung, deren älteste Bestandteile bis ins 7. Jahrhundert zurückreichen. Yanagita ging damals verschiedenen alten Bräuchen nach, die unter der Modernisierungswelle rasch zu verschwinden drohten, um so etwas wie einen Arche-

31 Nakata Hiroko, Fujishima Takeji to „yō“ to „chūō ajia bijutsu“. „Tōyō sanbusaku“ wo chūshin toshite [Fujishima Takeji und „Eine Keramikfigur“ und die „Mittelasiatische Kunst“. Zum Tang-Zeit-Triptychon], in: Burijisuton bijutsukan ishībashi bijutsukan nenpō [Bridgestone Museum of Art and Ishibashi Museum of Art Annual Report], Nr. 41 (1993), S. 46–58.

32 Yanagida Kunio, Hikaku minzokugaku no mondai [Probleme einer vergleichenden Volkskunde], in: Yanagida Kunio zenshū [Gesammelte Werke von Yanagida Kunio] Bd. 27, Tōkyō: Chikuma shobō 1990, S. 563.

typus der Japaner ausfindig zu machen. Sein Bruder legte ihm nahe, daß gerade im gegenwärtigen Korea das Erscheinungsbild des einstigen Japan wie in einer Zeitkapsel (also nicht anders als im *Shōsōin*) noch erhalten sei und man dort Japans Vergangenheit studieren könne.

Es wird deutlich, wie man Korea, die unheimliche Fremde, die sich gegen ein Verständnis sperrte, in die Zeit zu holen versuchte, der man selbst zugehörte. Paradoxerweise muß man ein Land zuerst auf die gleiche Zeit, die eigene Entwicklungsstufe beziehen, um es dann als „zurückgeblieben“ abstempeln zu können. Und die eigene Zeit war nichts anderes als die westliche Moderne, in die Japan seit 1867 einbezogen worden war. Indem nun Korea der Vergangenheit, Japan der Gegenwart und Zukunft zugeordnet wurden, verwandelte sich ersteres von etwas vollkommen Verschiedenem zum „einstigen Japan“, verbanden sich beide zu einer zeitlichen Kontinuität: Ihr seid keine unbekannt Fremden, sondern unsere Vergangenheit, wir beide sind eigentlich eins. Damit war die *Tenpyō*-Ära als Goldenes Zeitalter des fruchtbaren Austauschs zwischen Japan, Korea und China der Ort, an dem Japan und Korea zusammenfinden konnten. Dort entdeckte man zu Beginn des 20. Jahrhunderts, nicht zuletzt durch die vorausgegangene Öffnung des *Shōsōin*, den Ausgangspunkt einer beide integrierenden Zeitachse, die auch China aufzunehmen vermochte.

2.2. Der Ort der Koreanischen Kunstausstellung

Einen Ort, an dem die einander Fremden mit gleicher Zeit und gleichem Maß gemessen wurden, institutionalisierte auch die Kunstwelt. Es ist die 1922 erstmals und dann alljährlich abgehaltene Koreanische Kunstausstellung (*Chōsen bijutsu tenrankai*; kurz: *SenTen*), die binnen kurzem zur prestigeträchtigsten Präsentationsmöglichkeit im Land aufstieg.³³ Organisatorisch wie stilistisch folgte sie der japanischen Ausstellung der Kaiserlichen Kunstakademie (*Teikoku bijutsuin tenrankai*; kurz: *Teiten*). Die *Teiten* selbst war 1907 durch das japanische Kultusministerium, das sich dabei am französischen „Salon“ orientierte, als *Bunten* begonnen und 1919 mit neuem Namen der Kaiserlichen Kunstakademie (*Teikoku bijutsuin*) übertragen worden. Aus Sicht der Kulturpolitik diente sie von Anfang an dazu, die Künstler verschiedener Gruppen zu integrieren und ihre Werke den einheitlichen Kriterien einer staatlichen Beurteilung zu unterziehen. Die Koreanische Kunstausstellung, die bis 1942 21mal abgehalten wurde, unterschied sich von ihrem Vorbild nicht und bestand, trotz geringfügiger zwischenzeitlicher Änderungen, im wesentlichen aus den Sektionen östliche Malerei (*tōyōga*), westliche Malerei (*seiyōga*), Skulptur und Kunsthandwerk. In die Auswahlkommission berief man nicht nur Koreaner und

33 Vgl. Nakamura Giichi, *Taiten, senten to teiten* [Die Taiwanesische Kunstausstellung, die Koreanische Kunstausstellung und die Ausstellung der Kaiserlichen Kunstakademie], in: *Kyōto kyōiku daigaku kiyō* (1989) 75, S. 259-276.

in Korea lebende Japaner, sondern auch namhafte Künstler aus Japan. So waren neben anderen hier erwähnten Malern Fujishima Takeji (1925 für die 3., 1935 für die 14. Ausstellung), Matsuoka Eikyû (1933 für die 12.) und Maeda Seison (1935 für die 14., 1936 für die 15.) als Juroren eingeladen.

Die Angaben zu den zugelassenen, preisgekrönten sowie aufgrund vorheriger Preisverleihungen ungeprüft durchgehenden Werke wurden jährlich in der vom Japanischen Generalgouvernement herausgegebenen Zeitschrift „Chôsen“ publiziert, so daß man sich noch heute ein relativ vollständiges Bild machen kann. Einmal abgesehen davon, was sich hinter den Kulissen abspielte, waren Japan und Korea hier den gleichen Wertungskriterien unterstellt: Die Jury bestand aus Koreanern und Japanern, und auch die Zahl der zugelassenen, preisgekrönten sowie ungeprüft passierenden Werke hielt sich die Waage. Für die 18. Ausstellung 1939 resümierte allerdings Ihara Usaburô (1894–1976), Professor an der Kunsthochschule Tôkyô und damals in der Jury für die Ölmalerei zuständig: „Von der Gesamttendenz her war in der Malweise der direkte Einfluß Tôkyôs zu stark, und außer bei den Materialien gab es nur sehr wenige Werke, die die Eigenart der Region Korea künstlerisch zur Geltung brachten, woran sich wohl erst einmal nichts ändern läßt. Es wäre allerdings zu begrüßen, wenn in Korea, das sich in Klima, Landschaft, Lebensweise und jeder anderen Hinsicht vom Mutterland (*naichi*) unterscheidet, künftig eine typisch koreanische Kunst entstehen würde.“³⁴

Es wundert nicht, daß die Malweise der *Teiten* in den Exponaten der Koreanischen Kunstausstellung wiederkehrte, bestand zwischen den beiden Institutionen doch ein enger Austausch. Koreanische Künstler bewarben sich von Korea aus um eine Teilnahme an der *Teiten* und wurden dort gezeigt oder hielten ohnehin in Japan Kunst studiert.³⁵ Außerdem konnten sie sich in Seoul über den neuesten Stand der – von der *Teiten* angeführten – japanischen Kunstwelt informieren. Das im Steingebäude des *Toksugun*-Palasts gelegene *Museum der Yi-Dynastie* zeigte 1933 140 moderne japanische Exponate aus den Bereichen *nihonga*, *yôga*, Skulptur und Kunsthandwerk, und seit es 1938 in „Kunstmuseum“ unbenannt worden war, veranstaltete es sogar jährlich Japan-Ausstellungen. Auf deren zweiter 1939 war das im Besitz der *Königlichen Sammlung* befindliche Bild „Ein Tanzhaus“ (*Gisei no ie*) (1936) des *nihonga*-Malers Tsuchida Bakusen (1887–1936) zu sehen, welches sich mit dem im Vorjahr auf der Koreani-

34 Ihara Usaburô, *Kenjitsuna sakufû no mono ôshi* [Viel solide Gemaltes], Chôsen (1939) 290, S. 12.

35 Vgl. zum Kunststudium in Japan: *Yôga no dôran shôwa 10-nen. Teiten kaiso to yôgadan – nihon, kankoku, taiwan* [The Reorganisation of the Imperial Academy of Fine Arts in 1935. Western-Style Painting of the Era in Japan, Korea, and Taiwan] (Ausst.kat.), Tôkyô Metropolitan Teien Art Museum, 1992.

schen Kunstausstellung ausgezeichneten Werk von Kim Ki-yung „Sommertag“ (*Natsubi*, 1938) vergleichen läßt. Beide zeigen den in der traditionellen Malrichtung der dreißiger Jahre verbreiteten Neoklassizismus, bevorzugen feine, klare Konturlinien und eine äußerst zurückhaltende Farbgebung. Oder man betrachte für die Ölmalerei das auf der 12. Koreanischen Kunstausstellung gezeigte Bild „Frühlingsfeld“ (*Haru no no*) (1933) von Kim Jung-hyun und vergleiche es mit „Frühlingsmelodien“ (*Haru no shirabe*) (1942) von Kim In-sung. In einer für den *Teiten*-Stil typischen Weise arbeiteten beide die Figuren über Schattierungen heraus und schufen ausstellungswirksame Gruppenbilder von monumentalem Format.

Tsuchida berichtete von der Reise, die er zur Vorbereitung des genannten Bilds unternahm: „Japans alte Sitten, die man im Mutterland (*naichi*) nicht mehr zu sehen bekommt, findet man in Korea auf Schritt und Tritt.“³⁶ Auch dieses Werk konnte sich offensichtlich der bislang dargestellten Dynamik der Blicke nicht entziehen. Kim Ki-yung wiederum, der eine ebensolche Schönheit auf seine Bildfläche brachte, muß gelernt haben, mit Tsuchidas Blick auf das Fremde das Eigene zu betrachten und zu ästhetisieren.

An dem gemeinsamen Ort der Ausstellungen *Teiten* und *Senten*, wo die Künstler beider Länder den gleichen Blick zu teilen begonnen haben, tut sich nun ein bestimmter Mechanismus auf. Die Japaner verwenden den Diskurs vom Untergang, Verfall, vergangenen Eigenen, um das unergründliche Andere auf der Leinwand willkommen zu heißen, und passen es in ihren ästhetischen Rahmen ein. Die Koreaner verinnerlichen diese Blicktechnik ebenfalls. Und in dem Moment, da das vom Ausgießen Überiggebliebene malend arrangiert wird, offenbart sich auf der Leinwand der Mechanismus des „Gemäldes“. Selbiges zeichnet sich dadurch aus, daß es den Blick auf das von der Bildfläche Verbannte, dessen Ausgrenzung ja gerade seine Entstehungsbedingung war, verwehrt. Es verlangt vom Maler wie vom Betrachter, sich ausschließlich auf bildimmanente Elemente wie die Farben oder die Komposition zu konzentrieren. An diesem Ort versammeln sich die Künstler und die Ausstellungsbesucher beider Länder unter dem Banner des Schönen als einzigem Kriterium. Tun sie, was das „Gemälde“ von ihnen verlangt, dann entgleiten Fragen an die Welt außerhalb der Leinwand – was der gemalte Gegenstand eigentlich ist und unter welchen Umständen er das Interesse auf sich zog – ihrem Blickfeld.³⁷

36 Tsuchida Bakusen, *Suketchi no tabi. Naichi ni mirarenu nihon no furui fūzoku chōsen ni wa ikuramo aru* [Reisen und Zeichnen. Japans alte Sitten, die man im Mutterland nicht mehr zu sehen bekommt, findet man in Korea auf Schritt und Tritt], *Ōsaka asahi shinbun* vom 13. November 1935.

37 Vgl. Tanaka Atsushi, *Joron* [Introduction], in: *Shajitsu no keifu IV: „Kaiga“ no seikyo – 1930-nendai no nihonga to yōga* [Realistic Representation IV: Master Paintings in Ja-

Wie Nakamura Giichi ausführte, verfolgte man mit der Einrichtung der Koreanischen Kunstausstellung nicht zuletzt den „beschwichtigenden Zweck, das politische Interesse in ein kulturelles zu verkehren“³⁸. Einen ähnlichen Hort bildete inmitten der angespannten inneren und äußeren Lage der dreißiger Jahre das Ausstellungssystem in Japan mit seinem Flaggschiff *Teiten*, was einen Künstler zu der Feststellung veranlaßte: „Man kann ohnehin nichts tun. Nichts tun, als eben weiterzumalen.“³⁹ Somit wirkte in beiden Ausstellungen der Mechanismus des „Gemäldes“, gesellschaftliche Vorgänge dem Blickfeld fernzuhalten, oder anders gesagt: Beide waren auf das „Gemälde“ angewiesen, damit diese Bereinigung möglich wurde. Und was sich damals manifestierte, behindert als unsichtbarer Mechanismus bis in die Gegenwart hinein den Blick auf den Außenraum der Bilder – auf die Kolonie.

Schlußbemerkung

Hier wurde nachvollzogen, wie japanische Künstler zwischen 1890 und 1945 Korea begegneten und in der Auseinandersetzung mit dessen Fremdheit einen neuen Blick ausbildeten. Dieser fand seinen Ort in den genannten Ausstellungen, wo er das „Gemälde“ hervorbringen half. Das Vokabular jedoch, welches damals entwickelt wurde, wirkt unreflektiert bis heute in der gestaltzentrierten Analyse von Werken der modernen japanischen Kunst fort. Wie notwendig diese auch sein und welche Möglichkeiten das autonome „Gemälde“ auch eröffnen mag, es darf uns nicht davon entbinden, zugleich nach den Grundlagen seines Diskurses zu fragen. Dessen historische Prüfung für die Zeit vor 1945 wird auch für die Zeit danach zu leisten sein.

Gegen Ende der siebziger Jahre begann man in Japan, die koreanische Gegenwartskunst verstärkt zur Kenntnis zu nehmen, und diese Tendenz hält ungebrochen an. Aber in den zwei Jahrzehnten nach Kriegsende hatten japanische Museen hauptsächlich die alte Kunst des Nachbarlands thematisiert und damit gewissermaßen den vorkriegszeitlichen Hang zur „schönen Vergangenheit“ beerbt. Welche bahnbrechende Bedeutung der Wandel hin zur „zeitgleichen Kunst“ des anderen hat, wird man im Licht der Koreanischen Kunstausstellung ermessen können, wo die schöne Vergangenheit und die zeitgleiche Kunst zwei Seiten einer Medaille bildeten. Im vorliegenden Aufsatz wurde der Aspekt der kolonialen Kunst gewählt, um einen neuen Zugang zur modernen japanischen Malerei insgesamt und

pan in the 1930s] (Ausst.kat.), The National Museum of Modern Art Tōkyō 1994, S. 11-21.

38 Nakamura Giichi (Anm. 33), S. 266.

39 Kobayashi Kokei, Sensō to gaka [Der Krieg und die Maler], Bijutsu hyōron 6 (1937) 5, S. 19.

zu den damaligen Werken zu finden. Ihr Wert liegt in den Spuren jener Auseinandersetzung, die sich an den Leinwandrändern zwischen dem Innerhalb und Außerhalb der Bildfläche zutrug.

Aus dem Japanischen von Jaqueline Berndt

Jaqueline Berndt

Zeitgenössische asiatische Kunst in Japan. Bericht über einen Lernprozeß

1. Vorbemerkung: Schnittpunkt Kunstvermittler

In seinem Katalogbeitrag zur Berliner Ausstellung „Die anderen Modernen“ geht Alfons Hug davon aus, daß die außereuroamerikanische Bildende Kunst international (d.h. in den westlichen Zentren) noch lange nicht als gleichberechtigter Partner gelte. Und das liege „weder an den Idiosynkrasien der modernen Kunst noch an den Vorlieben des Publikums und der Sammler, sondern an den Vermittlern zwischen beiden, also den Administratoren der Moderne in Museen, Universitätsinstituten, Feuilletons und Kunstgalerien“¹. Selbstkritisch ist von westlicher Ignoranz die Rede. Wie aber verhält sich Japan, das Hug als Ausnahme bezeichnet, zu den anderen Modernen?

Hier interessiert natürlich zu allererst Asien, die „nahe Fremde“². Deren Kunst des 20. Jahrhunderts wird seit Ende der siebziger Jahre (siehe Zeittafel im Anhang³) durch japanische Kunstinstitutionen in einem Maße rezipiert, das internationale Beachtung findet, zumindest die der entsprechenden Fachwelt und spätestens in den neunziger Jahren. Das westliche Interesse an der asiatischen Gegenwartskunst ist gestiegen – symptomatisch dafür die „Asia Pacific Triennial“ in Brisbane, Australien seit 1993, die Biennale von Venedig 1995 mit ihren Schauen „TransCulture“ (finanziert von der japanischen Benesse-Stiftung), „Asiana“ und „Tiger’s Tail“ sowie „Traditions/Tensions: Contemporary Art in Asia“ der Asia Society in New York 1996. Japan gehörte zu den Wegbereitern, was der in Australien tätige John Clark anerkennend resümiert: „It is to the great credit of various Japanese institutions that whilst exhibitions based on such perspectives have been envisioned elsewhere they were first concretely realized in ex-

1 A. Hug, Die anderen Modernen, in: Die anderen Modernen. Zeitgenössische Kunst aus Afrika, Asien und Lateinamerika, hrsg. von Haus der Kulturen der Welt, Heidelberg 1997, S. 7.

2 Kuroda Raiji, Tasha no naka no tasha. Ôbei no ajia sakka nitsuite [On the Other Side of the Other: On Asian Artists in the West], in: Gendai bijutsu shinpojiumu 1994 „Ajia shichô no potensharu“ hôkokusho [Contemporary Art Symposium 1994 „The Potential of Asian Thought“, Konferenzbericht], hrsg. von Furuichi Yasuko/Kobayashi Izumi, Tôkyô: The Japan Foundation Asia Culture Center 1994, S. 71-80.

3 Englische Titel, so durch Veranstalter angegeben, sowie erster Veranstaltungsort bei Wanderausstellungen; mit * gekennzeichnete in „Bijutsu Techô“/BT besprochen.

hibitions in Japan“⁴. Zugleich wird dieses Land kritisch in die Pflicht genommen. Denn Euroamerikaner näherten sich der Kunst Asiens durch die Brille Japans, betont der Thailänder Apinan Poshyananda.⁵ Es seien Präsentationen aktueller japanischer Kunst gewesen⁶, die in den USA um 1990 eine neue Aufmerksamkeit für China, Südkorea und später Südostasien weckten. Im Unterschied zu den meisten asiatischen Ländern verfüge Japan allerdings sowohl über die Finanzkraft als auch über die organisationalen Strukturen, die es erlauben, Künstler international zu lancieren.

Apinan spricht von „Japan“. Der folgende Bericht aber beschäftigt sich nicht mit der Haltung Japans zu Asien im allgemeinen, sondern mit der seiner Kunstvermittler zur asiatischen Kunst des 20. Jahrhunderts und noch enger: mit dem Wandel der Sichtweisen jener, die seit 1979 als Kuratoren und/oder Publizisten an deren Vorstellung in Japan beteiligt sind. Sie kanalisieren, was davon ins Blickfeld gerät und wie, wirken als Initiatoren des innerasiatischen Austauschs ebenso wie als Schaltstelle zwischen dem asiatischen und dem euroamerikanischen Ausland, besetzen eine inländische Schlüsselposition zwischen akademischer Forschung und nichtspezialistischem Publikum. Insbesondere der Diskurs von Kuratoren staatlicher Museen gewährt Einblicke in japanische Asien- und Selbstbilder – sie unterstehen der jeweiligen öffentlichen Verwaltung, die ihre Interessen direkter als in westlichen Ländern durchsetzt⁷, und dokumentieren ihren Wissensstand tendenziell gründlicher als private Museen oder Galerien. Der folgende Bericht stützt sich auf ihre Ausstellungskataloge (die wiederum vorwiegend von ihresgleichen gelesen werden), die Symposien der Japan Foundation 1994 und 1997⁸ sowie die asienbezogenen Beiträge⁹ in den Jahrgängen 1978–1997 der monatlich erscheinenden Kunstzeitschrift „Bijutsu Techō“ (seit 1988 auch offiziell nur noch kurz: BT). Letztere entstand 1948, als zeitgenössische Kunst in Japan endlich institutionelle Relevanz zu gewinnen begann, und war mit ihrer Ausrichtung auf die

4 J. Clark, *Modern Asian Art. Its Construction and Reception*, in: Shinpojiumu „Saikō: Ajia gendai bijutsu“ [Symposium: „Asian Contemporary Art Reconsidered“], hrsg. von Furuichi Yasuko/Hoashi Aki, Tōkyō: The Japan Foundation Asia Center 1997, S. 100.

5 Vgl. Apinan Poshyananda, *Taikoku hakenshugi ikō no ajia bijutsu* [Asian Art in the Posthegemonic World], in: Furuichi/Kobayashi (Hrsg.) (Anm. 2), S. 81-90; ders., *Nihon wa ajia no geijutsu to dō kakawaru beki ka* [Wie sollte sich Japan zur asiatischen Kunst verhalten? Interview], in: *ArtEXPRESS* 2 (1995) 2, S. 20-27.

6 Vgl. A. Munroc (Hrsg.), *Japanese Art after 1945. scream against the sky*, New York 1994, S. 400.

7 „Staatliche Museen“: nationale [kokuritsu bijutsukan] sowie öffentliche in der Trägerschaft von Präfekturen und Kommunen [kōritsu bijutsukan]. Vgl. J. Berndt, *Kunstgehäuse. Über den musealen Ort moderner Kunst in Japan*, in: *Japanstudien* 9, hrsg. vom Deutschen Institut für Japanstudien der Philipp Franz von Siebold Stiftung, München 1997, S. 175-197.

8 Furuichi/Kobayashi (Hrsg.) (Anm. 2); Furuichi/Hoashi (Hrsg.) (Anm. 4).

9 Aus Platzgründen können nur die zitierten Artikel angegeben werden.

internationale, d.h. vornehmlich euroamerikanische Szene an jenem Prozeß beteiligt, der seit den frühen fünfziger Jahren zur Eröffnung von Museen für moderne Kunst führte.

Fünfzehn Jahre vergingen seit der ersten Ausstellung moderner asiatischer Kunst durch das Fukuoka Art Museum 1979, bis selbst die zentralen Tōkyōter Medien, auch BT, das Thema für sich entdeckten. Während dieser Zeit durchliefen die Kunstvermittler einen Lernprozeß, den der Kurator Ushiroshōji Masahiro, von Anfang an in Fukuoka dabei, als Weg „vom Exotismus zum zeitgleichen Ausdruck“ [ekizochizumu kara dōjidai no hyōgen he] beschreibt.¹⁰ Was als japanischer Exotismus (selbst)kritisch reflektiert und wie die japanischen Leistungen gewertet werden, soll anhand der Überblicksschauen asiatischer Kunst des 20. Jahrhunderts das Zentrum des folgenden Abrisses bilden. Daß Japan zu Asien zählt, steht in Japan außer Frage; in welchem Sinne, nicht. Der japanische Wortgebrauch, der hier wiedergegeben wird, suggeriert oft eine Trennung zwischen beiden – besonders wenn euphorisch von der Erschließung asiatischer Kunst die Rede ist und die zahlreichen Präsentationen eigener dabei nicht zählen. Zumindest die vier Asienausstellungen von Fukuoka schließen Japan ein.

2. Vom „Freundschaftsgesellschaftengeist“ zur Kunst

1979 eröffnete die dem asiatischen Festland am nächsten gelegene Stadt Fukuoka ihr Kunstmuseum. Aus diesem Anlaß wurde die Ausstellung „Moderne Asiatische Kunst – Indien, China, Japan“¹¹ gezeigt, der ein Jahr später ein zweiter Teil zur asiatischen Kunst der Gegenwart folgte, was rückblickend als Beginn der Profilierung dieses Museums zu einem Zentrum für die zeitgenössische Kunst Asiens gilt.

Wenn hier wie im folgenden mit den Bezeichnungen „moderne“ und „Gegenwartskunst“ operiert wird, dann im japanischen Sinne von *kindai* und *gendai*, die rein zeitlich zwei Perioden am Jahr 1945 scheiden, sich darin aber nicht erschöpfen. Satō Dōshin¹² hat für Japans Kunstgeschichte demonstriert, daß erstere die Einbindung in den nationalen Rahmen und die nur darin mächtigen konservativen Kunstverbände konnotiert, während letztere sich schon in der Vorkriegszeit an der internationalen Avantgarde orientierte und seit den fünfziger Jahren explizit „Zeitgleichheit“

10 Ushiroshōji Masahiro, *Ajia Bijutsukan ga dekiru made* [Wie es zum Museum für Asiatische Kunst kam], in: *POSI* (1997) 8, S. 26; vgl. außerdem ders., *Ajia bijutsukan no tanjō he mukete* [Auf dem Weg zur Schaffung des Museums für Asiatische Kunst], in: *Furuichi/Hoashi* (Hrsg.) (Anm. 4), S. 30-32.

11 Aus Platzgründen erscheinen die japanischen Titel nur in der Zeittafel.

12 Satō Dōshin, *Nihon bijutsu no tanjō. Kindai nihon no „kotoba“ to senryaku* [Die Geburt der „japanischen Kunst“. „Worte“ und Strategien im modernen Japan]. Tōkyō: Kōdansha 1996.

(*dōjidaisei*) anstrebte – mit Euroamerika. Fukuoka änderte ab 1980 zunächst nur die Blickrichtung. Dank der Erfahrungen seitdem kann andert-halb Jahrzehnte später am Beispiel der südostasiatischen Kunst zwischen vier gegenwärtigen Formen differenziert werden: der vom Ästhetik wie Techniken her „traditionellen Kunst“ (*dentō bijutsu*), der dem westlichen Vorbild verpflichteten, akademistischen „modernen Kunst“ (*kindai bi-jutsu*), der „Gegenwartskunst“ (*gendai bijutsu*), die sich über einen experimentellen Ausdruck ihrer jeweiligen soziokulturellen Wirklichkeit stellt, und der „Volkskunst“ (*minshū bijutsu*) von „folk“ bis „kitsch“.¹³ Die japanische Rezeption der asiatischen Kunst des 20. Jahrhunderts, wie sie sich beispielhaft am Fukuoka Art Museum und ab 1990 der Japan Foundation zeigt, beginnt mit einer Abkehr vom Traditionellen, dem Gegenstand orientalistischer Sehnsucht, entdeckt eine moderne asiatische Gemeinsamkeit in der Konfrontation mit der Kunst des hegemonialen Westens und verlagert seit der zweiten Hälfte der achtziger Jahre den Schwerpunkt immer mehr auf die sozial- wie kunstkritischen Arbeiten der unmittelbaren Gegenwart, wobei sie sich auch der Außenwelt des Museumsraums zuwendet – von Performances bis zu „volkskünstlerischen“ Formen. Ab Mitte der neunziger Jahre wendet sie sich erneut den historischen Modernismen der Region zu.

Fukuoka veranstaltete vier große, zunehmend „gegenwärtige“ Asienausstellungen. Diese ergänzte es seit 1988 u.a. um zehn vertiefende Einzelpräsentationen („Asian Artist Today – Fukuoka Annual“), betrieb Studien und legte eine Sammlung an, die mit rund 800 Objekten aus 18 asiatischen Ländern die Grundlage für ein neues Museum bildet: die im Frühjahr 1999 zu eröffnende Asian Art Gallery. Deren Schwerpunkt soll auf sozial engagierter Kunst seit den achtziger Jahren liegen, darunter einer Vielzahl von Installationen.

Daß Asien und zumal dessen Gegenwartskunst einmal im Mittelpunkt stehen würden, war zunächst gar nicht so klar. Yasunaga Kōichi nannte 1979 drei Zielvorstellungen für das neue Museum: Man wolle erstens strikt zwischen ständiger Ausstellung und Leihgalerie trennen, sich zweitens beim Aufbau der Sammlung auf Künstler aus Kyūshū seit Ende des 19. Jahrhunderts sowie die westliche Avantgarde des 20. Jahrhunderts konzentrieren und im übrigen drittens den internationalen Austausch mit

13 Shioda Jun'ichi, *Tōnan ajia kara. Kitaru beki bijutsu no tame ni* [Glimpses into the Future of Southeast Asian Art: A Vision of What Art Should Be], in: *Tōnan ajia 1997. Kitaru beki bijutsu no tame ni* [Art in Southeast Asia 1997: Glimpses into the Future] (Ausst.kat.), hrsg. von Ishida Tetsurō, Shioda Jun'ichi u.a., Museum of Contemporary Art, Tōkyō, Hiroshima City Museum of Contemporary Art, The Japan Foundation Asia Center 1997, S. 17.

den asiatischen Ländern fördern.¹⁴ Ushiroshōji, der nun die Asian Art Gallery vorbereitet, formuliert es 1997 teleologischer: Inmitten der damaligen Gründungswelle öffentlicher Kunstmuseen, die sich alle mehr oder weniger der westlichen Kunst seit dem Impressionismus, der des modernen Japan sowie den jeweiligen lokalen Schöpfungen verschrieben, habe man eine unverwechselbare Ausrichtung in Asien entdeckt, war doch bereits eine Sammlung alter östlicher Kunst vorhanden. Zudem habe die einsetzende postmoderne Relativierung des westlichen Vorbilds den Blickwechsel begünstigt.¹⁵ Andere betonen das Zusammenspiel von politischer und kunstspezifischer Initiative, z.B. Haryū Ichirō, der die eigenen Aktivitäten zur Überwindung des Eurozentrismus im japanischen Kunstbetrieb hervorzuheben sucht und die bereits seit 1978 zweijährlich im Kunstmuseum von Tōkyō abgehaltenen Ausstellungen „Die Dritte Welt und Wir“ (*Daisan sekai to wareware*) in Erinnerung ruft.¹⁶ Bürgermeister Shintō Kazuma, der Fukuoka zu einem Informationszentrum Asiens ausbauen wollte, positionierte dessen Kunst 1979 als diplomatisches Mittel.¹⁷

Die politische Motivation zeigte sich im absichtsvoll unpolitischen Gestus der Ersten Asienausstellung, wie man die beiden Teile von 1979 und 1980 im Nachhinein zusammenfassend nennen sollte. Zunächst wurde moderne Kunst aus Indien (mit 100 Exponaten), China (mit 80) und Japan (mit 73) vorgestellt. Im Katalog begründet die japanische Seite die Ähnlichkeit der drei Länder über deren historisches Verhältnis zum Buddhismus und deren moderne Begegnung mit der westlichen Kunst. Auch der indische und der chinesische Katalogessay beschränken sich darauf. Daß Japan sich von den beiden anderen nicht nur durch die „Mehrschichtigkeit“ (*jūsōsei*) seiner modernen Malerei in Gestalt einer westlichen Richtung (*yōga*) und einer japanischen (*nihonga*) unterscheidet¹⁸, sondern daß der die Rezeption westlicher Kunst in all diesen Ländern be-

14 Yasunaga Kōichi, Wadai: Ajia bijutsu-ten. Fukuoka-shi bijutsukan kaikau kinen [Gesprächsthema: Ausstellung asiatischer Kunst anlässlich der Eröffnung des Fukuoka Art Museum], in: *Bijutsu Techō* (1979) 11, S.24-25

15 Ushiroshōji, Ajia Bijutsukan ga dekiru made (Anm. 10), S. 25. „Sowohl hinsichtlich des Ausstellungsumfangs als auch der akkumulierten Sammelbestände haben wir das meiste geleistet auf den Gebieten Asien, Heimatkunst und alte Kunst.“ Kuroda Raiji, Museum Report: Fukuoka-shi bijutsukan [Fukuoka Art Museum], in: *BT* (1992) 5, S. 228f). Letztere ging mit der Eröffnung des allgemeinen Museums von Fukuoka [Fukuoka-shi hakubutsukan] 1990 an dieses über.

16 Haryū Ichirō, Naze ajia bijutsu ni chūmoku suru ka [Warum Aufmerksamkeit für die asiatische Kunst?], in: *POSI* (1997) 8, S. 14.

17 Ajia bijutsu-ten dai I-bu: Kindai ajia ni bijutsu – indo, chūgoku, nihon [Asian Art Exhibition Part I: „Modern Asian Art – India, China & Japan“] (Ausst.kat.), Fukuoka Art Museum 1979, S. 3.

18 Koike Shinji, Ajia bijutsu-ten dai I-bu „Kindai ajia no bijutsu – indo, chūgoku, nihon“ kōsei [Asian Artists Exhibition Part I: „Modern Asian Art – Indien, China & Japan“], in: Fukuoka Art Museum (Anm. 17), S. 10.

gleitende Nationalismus dort in antikolonialen Bewegungen aufkam, hier aber eine Kolonialmacht stützte, blieb im Zeichen der Ästhetisierung ausgeblendet. Erst mit der erneuten Hinwendung zur modernen Kunst Asiens – seit der Ausstellung „Asian Modernism“ 1995 – begann eine über kritische Appelle hinausgehende Auseinandersetzung mit dieser Seite der Kunstgeschichte.¹⁹ 1979 in Fukuoka jedoch erfuhr japanische Kunst der dreißiger, vierziger Jahre, deren Autonomieanspruch vor dem Hintergrund der militärischen Expansion gerade in einer solchen Ausstellung hätte fragwürdig werden müssen, eine verharmlosende Bestätigung, beispielsweise das 1940 in Peking entstandene Landschaftsbild „Forbidden City of Peking“ (*Shikinjō*) von Umehara Ryūsaburō (1888–1986), zu dessen Biographie es heißt: „Reiste von 1933 bis 1943 auf der Suche nach Themen durch Formosa und China. Schuf einen faszinierenden dekorativen Stil“.²⁰ Und über Fujita Tsuguharu (fürs Ausland: Léonard Foujita, 1886–1968), der aufgrund seiner exponierten Stellung während des Militarismus nach 1945 in Japan zu einem der wenigen Sündenböcke gestempelt wurde, mit denen sich die Vergangenheit verabschieden ließ, schreibt man: „Schuf viele dokumentarische Kriegsbilder. Ging nach dem Krieg über Amerika nach Frankreich. Wurde 1955 französischer Staatsbürger.“²¹

Auch 1980 fungierte Fukuoka nur als Organisator. Die Auswahl der nun neueren Künstler – und damit auch die Definition „Asiens“ – blieb den Repräsentanten der diesmal dreizehn Teilnehmerländer überlassen.²² Abgesehen davon, daß man auf Quantität setzte und sich an die klassischen Museumsgattungen Gemälde, Graphik, Skulptur hielt – anstatt mit dem Verweis auf eine Besonderheit asiatischer Modernen, etwa die Rolle des Kunsthandwerks, neue Wege zu beschreiten²³ –, führte das gleichberechtigte Verfahren zu folgendem Ergebnis: „Hier stellte die Seniorenklasse all der Länder aus [...], insgesamt war nur Nachahmung sowie asiatische Vielfalt entdecken, und man konnte sich des Eindrucks eines Wirrwarrs nicht

19 Vgl. *Ajia no modanizumu. Sono tayōna tenkai: Indonesia, firipin, tai* [Asian Modernism: Diverse Development in Indonesia, the Philippines and Thailand] (Ausst.kat.), hrsg. von Furuichi Yasuko/Nakamoto Kazumi, Tōkyō: The Japan Foundation Asia Center 1995; *Tōnan ajia – kindai bijutsu no tanjō* [The Birth of Modern Art in Southeast Asia: Artists and Movements] (Ausst.kat.), hrsg. von Fukuoka Art Museum/Ushiroshōji Masahiro/Toshiko Rawanchaikul, 1997.

20 Fukuoka Art Museum (Anm. 17), S. 268.

21 Ehenda, S. 267.

22 Sri Lanka, Indien, Pakistan, Nepal, Thailand, Malaysia, Bangladesh, China, Indonesien, Korea, Philippinen, Singapur, Japan; insgesamt 471 Künstler mit je einem Werk, davon 163 Japaner.

23 Endō Nozomi, „Ajia bijutsu-ten“. *Ajia gendai bijutsu kikaku no fukumu mondai* [„Asian Art Show“ – Probleme bei Projekten zur asiatischen Gegenwartskunst], in: *Dai 4-kai ajia bijutsuten, Tōkyō* [The 4th Asian Art Show, Tōkyō] (Ausst.kat.), hrsg. von Setagaya bijutsukan/Endō Nozomi, Tōkyō: Setagaya Art Museum 1995, S. 53.

erwehren.²⁴ Im japanischen Kunstbetrieb verkörperte das Fukuoka-Projekt dennoch eine Neuerung, denn es durchtrennte die trotz steigenden Gegenwartsinteresses auch nach 1945 vorherrschende Praxis, asiatische Kunstgegenstände nur als Zeugnisse einer großen Vergangenheit auszustellen.²⁵

Fukuokas Zweite „Asian Art Show“ 1985²⁶ praktizierte noch einmal die konzeptionelle Gleichberechtigung der Nationen. Die damit einhergehende lexikonartige Bestandsaufnahme, die Fülle der Exponate und die Einbindung der Schau in ein Asienfestival verstellten den Blick für Änderungen. Zumindest die Auswahl des japanischen Beitrags oblag diesmal nicht mehr den autoritären Kunstverbänden, sondern einer unabhängigen Kommission, was sich in der Präsentation jüngerer Künstler, u.a. aus den Bereichen von Video-Art und Fotografie, niederschlug. In einem Sonderteil zeigte man neuere Balinesische Kunst. Gestützt auf die Studienreisen und Sammelerfahrungen seit 1978, war das Museum schließlich selbstbewußt genug, sich von der Dritten Asienausstellung 1989 an das letzte Entscheidungsrecht vorzubehalten. Apinans harsche Kritik, daß Japan sich nur in seiner Führungsrolle als Teil Asiens verstehe, was sich beispielsweise daran zeige, daß es anders als Australien für die „Asia Pacific Triennial“ nicht die gleichberechtigte konzeptionelle Kooperation mit Asiaten und also außerjapanische Perspektiven suche²⁷, trifft nur teilweise zu. Um nicht im „Freundschaftsgesellschaftengeist“ zu wirken, sondern künstlerisch innovative und als solche gerade in Asien auch sozialkritische Arbeiten ausstellen zu können, mußte Fukuoka auf seiner Unabhängigkeit bestehen. Denn die Partner, mit denen es bis dahin zu tun hatte, waren vorwiegend an ebensolcher Kunst nicht interessierte staatliche Institutionen.²⁸ Sollten diplomatische Trübungen vermieden werden, dann blieb nur, in den asiatischen Ländern das Gespräch mit Künstlern, Publizisten und Kuratoren zu suchen und die institutionelle Verantwortung selbst zu tragen, die jene oft noch nicht übernehmen konnten. Für Singapur, das schon 1976 eine modern ausgerichtete National Museum Art Gallery einrichtete, ab 1993 das

24 Yasunaga Kôichi, *Ajia gendai bijutsu to no 15-nen* [15 Jahre mit asiatischer Gegenwartskunst], in: *Uchûju wo sagase – ajia gendai bijutsu he no tabi* [Looking for Tree of Life. A Journey to Asian Contemporary Art] (Ausst.kat.), hrsg. vom Saitama Museum of Contemporary Art 1992, S. 12.

25 Asano Shôichirô, *Sengo bijutsu-en ryakushi 1945–1990* [Kurze Geschichte der Kunstausstellungen 1945-90], Tôkyô: Kyûryûdô 1997.

26 Dreizehn Länder (ohne Burma, mit Pakistan), 268 Künstler, 368 Exponate, davon 68 japanische.

27 Bei der Zweiten „Asia Pacific Triennial“ (September 1996-Januar 1997) war Apinan die Auswahl des australischen Beitrags übertragen. Vgl. Apinan (Anm. 5), S. 94; Caroline Turner, *Enriching Encounters*, in: *Furuichi/Hoashi* (Hrsg.) (Anm. 4), S. 67-71. Japan verfügt außerdem nicht über eine Zeitschrift wie die australische „Art AsiaPacific“ (seit März 1993).

28 Haryû (Anm. 16), S. 15-16.

Singapore Art Museum aufbaute und 1996 eröffnete, stellt dessen Direktor fest: „Asian modern and contemporary art scholarship is still relatively young and most curatorial staff, being recent graduates of Western post-graduate schools, are trained in Western art historical methodology.“²⁹

Wenn Fukuoka 1989³⁰ sein Entscheidungsrecht auch nur gegen sieben der fünfzehn beteiligten Länder tatsächlich durchsetzte, so stellte es sich doch bereits damit gegen den Brauch, im Unterschied zu den subjektiveren Ausstellungen westlicher Kunst für die asiatische stets nationale Kuratorenteams heranzuziehen. Die Dritte „Asian Art Show“ wies zwei weitere Neuerungen auf. Es fand ein Graphik-Workshop statt, zu dem aus jedem Land ein Künstler eingeladen war, und es gab erstmals ein Thema: „Symbolic Visions in Contemporary Asian Life“. Im Grußwort zum Katalog wird es erläutert: „Die asiatischen Künstler streben danach, eine vom Westen verschiedene, spezifisch östliche Kunst, die die Eigenart ihrer Kultur erfasst und belebt, zu schaffen, indem sie Gott im alltäglichen Leben, das reiche Wirken der Natur sowie eine einzigartige Kosmologie verfolgen.“³¹ Wenn der Orientalismusvorwurf, daß „Japaner versuchen, das Fremde in Eigenes zu verwandeln“³², greift, dann hier. Die Entdeckung des „Asiatischen“ (*ajiarashisa*) in Vielfalt, Spiritualität und Mythen erweist sich als japanische Sehnsucht nach einer verlorenen Vergangenheit³³ und offenbart ihren eigentlichen Adressaten, ein japanisches Publikum. In der Betonung östlicher Spezifik tritt ein dualistisches Denkmuster zutage, das den westlichen Exotismus wiederholt, wo es sich des „Asiatischen“ zur Auffüllung des Leerts bedienen will, das durch die abnehmende Vorbildlichkeit des Westens entstand. Und auch wenn es Gegenwartskunst ist, die das „Asiatische“ nun belegen soll, leistet die Einseitigkeit des auf sie gerichteten Blicks einer romantischen Ästhetisierung Vorschub, die die „Unreinheit“ ebendieser Kunst schlichtweg übergeht.

Das Interesse am Kosmologischen und Spirituellen kennzeichnete einige weitere Asienausstellungen der frühen neunziger Jahre: „Looking for Tree of Life – A Journey to Asian Contemporary Art“, „Narrative Visions in Contemporary ASEAN Art“ sowie „New Art from South East Asia 1992“. Die beiden letzteren veranstaltete das 1990 geschaffene ASEAN Culture Center der Japan Foundation. Ansässig in Tôkyô, wo man Fukuokas Dritte

29 Kwok Kian Chow, SAM is not a Foreign Name, in: Furuichi/Hoashi (Hrsg.) (Anm. 4), S. 88.

30 Ohne Burma, dafür mit Mongolei, Brunei, Pakistan; 104 Künstler, 233 Werke.

31 Dai 3-kai ajia bijutsu-ten: Nichijô no naka no shôchôsei [3rd Asian Art Show: Symbolic Visions in Contemporary Asian Life] (Ausst.kat.), Fukuoka Art Museum 1989, S. 4.

32 Apinan (Anm. 5), S. 89.

33 Shinkawa Takashi, Sayonara, „ajia bijutsu“ [Lebwohl, „asiatische Kunst“], in: BT (1995) 11, S. 162.

„Asian Art Show“ damals kaum zur Kenntnis genommen hatte³⁴, ergänzte das Zentrum die hauptstädtische Beschränkung auf China und Korea durch seinen Einsatz für die unterrepräsentierte südostasiatische Kunst, im engeren Sinne die der sechs ASEAN-Länder. Seine Recherchen vor Ort zielten auf die neue Generation, die in den späten achtziger Jahren neben die Vertreter der Hochkunst – ob traditionalistisch oder westlich-akademistisch – getreten war.

Tani Arata äußerte auf einem Symposium 1994: „Den heutigen Ausstellungen asiatischer Gegenwartskunst mangelt es an einer ‚Perspektive, die den im Ästhetischen enthaltenen Problemen nachgeht‘.“³⁵ Wollte er den Zugang zum Andersartigen vor allem um eine breitere Berücksichtigung geistiger Traditionen ergänzen, so weitete die Vierte „Asian Art Show“ 1994³⁶ das Blickfeld sozial. Mit ihrer thematischen Frage nach „Realism as an Attitude“ wandte sie sich gegen die eigene Ausrichtung auf den „Symbolismus“ fünf Jahre zuvor und ersetzte „Stilistik“ durch „Haltung“, die Gestaltungen motiviert, bevor überhaupt von Kunst die Rede ist. So wurden die Exponate, unter denen nun Installationen dominierten, jenseits aller nationalen Herkunft in sechs Abteilungen gruppiert: „Society as Reality“ (*Shakai to iu genjitsu*), „Nation, Nationality, History“ (*Kokka, minzoku, rekishi*), „The City and Consumption“ (*Toshi, shōhisareru yokubō*), „Images of Communities“ (*Kyōdōtai no imēji*), „The Natural Environment“ (*Kankyō toshite no shizen*) sowie „Intimations of Violence“ (*Bōryoku no aimaina araware*). Gleichzeitig durchsetzte man das als „Kunst“ Identifizierbare mit der koreanischen *Minjoong*-Kunst (Volkskunst) der achtziger Jahre, mit Rikscha-Bemalungen aus Bangladesh und chinesischen Neujahrsbildern (*Nianhua*). Wieder lud man aus jedem Land einen Künstler ein, stellte aber nun den Gästen drei Workshop-Formen zur Wahl: öffentliche Produktion, Performance und Künstlergespräch.

Das neue Konzept schien einen Ausweg aus dem Dilemma zu bieten, welches der Hang zum ungebrochen traditionellen Geist sichtbar gemacht hatte: daß die japanischen Arbeiten in einem solchen Bezugsrahmen „unasiatisch“ wirkten. Deren Ausnahmestellung bestätigte indirekt Fukunaga Osamu, als er für die fast zeitgleich in Hiroshima stattfindende Schau „Creativity in Asia: Asian Art Now“³⁷ das Besondere asiatischer Kunst in

34 BT berichtete zwar von der großen Peking Ausstellung „China/Avant-Garde“ – (Cai Guo Qiang, *From Peking*, in: BT [1989] 5, S. 130-132), nahm aber Fukuoka nicht wahr.

35 Tani Arata, *Rekishi kara genzai he* [Von der Geschichte zur Gegenwart], in: Furuichi/Kobayashi (Hrsg.) (Anm. 2), S. 23. Vgl. auch ders., *Hokujō suru nanpū. Tōnan ajia gendai bijutsu* [Südwind auf Nordkurs. Die zeitgenössische Kunst Südasiens], Tōkyō: Gendai kikakushitsu, 1993.

36 18 Länder, einschließlich Burma, Vietnam, Laos; 48 Künstler, 124 Exponate.

37 Mit antiorientalistischer Intention zeigte Hiroshima 1994 a) gegenwärtige Volkskunst (Mithala-Malerei, Balinesische Malerei, *Nianhua*), b) zeitgenössische „autonome“ Mu-

sechs Merkmalen verallgemeinerte: dem religiös geprägten Denken und der sich daraus speisenden symbolistischen Narrativität, dem engen Zusammenhang von Kunst und Alltag, dem Aufgreifen sozialer Probleme, den unverwechselbaren Farben und Formen, der Bevorzugung eines direkten gegenüber einem ästhetisch elabornierten Ausdruck und der selbst westlich durchsetzten „Volkskunst“. Die Suche nach asiatischen Gemeinsamkeiten als solche stimmt verdächtig. Fukuoka und Hiroshima aber fanden 1994 regionale Berührungspunkte in den Widersprüchen einer liberalen Modernisierung, und auch wenn die japanische Verantwortung dafür implizit blieb, führten sie doch vor Augen, daß künstlerische Innovation sich mit sozialkritischem Engagement verbindet und das wiederum mit der Relativierung eines institutionell abgesicherten Kunstbegriffs.

In leicht veränderter Gestalt wurde die Asienschau anschließend im Setagaya Art Museum, Tôkyô gezeigt. Dessen Katalog erklärt zum Anliegen: „Wir müssen aufhören, asiatische Werke von einer Einheit wie Staat bzw. Volk oder Religion her zu behandeln. Vielmehr sollten wir zum Nullpunkt des Ausstellens zurückkehren: die einzelnen Werke zunächst im Zustand der Tabula Rasa präsentieren, aus jedem einzelnen seinen Hintergrund herauslesen, ernst nehmen, was das Bewußtsein des Betrachters anspricht, und von daher einen Austausch mit dem Künstler bzw. dem Werk entwickeln.“³⁸ Was wie das Plädoyer für einen Ästhetizismus klingen mag, ist der Vorschlag, sich von jenem Denken zu lösen, welches Individualität ignoriert und die Exponate orientalistisch einem Ursprung – ob national oder spirituell – zuzuordnen sucht, was gerade neuere Installationen verwehren. Statt dessen wird verlangt, ihnen als künstlerischen Äußerungen zu begegnen, im Bewußtsein ihres konkreten Entstehungskontextes, aber ohne auf dessen pure Spiegelung abzuheben. Ans Ende seiner Version der Ausstellung setzte das Setagaya Art Museum eine lange weiße Wand. Damit deutete es auf die „Leerstellen“: Keiner möge sich der Illusion hingeben, daß es japanischen Kuratoren bereits gelungen sei, ein über Datenerhebungen hinausgehendes Interpretationskonzept zu entwerfen³⁹, oder daß asiatische Kunst nur sei, was Japanern asiatisch vorkomme.⁴⁰ Im Oktober 1995 benannte die Japan Foundation ihr ASEAN Culture Center programmatisch in Asia Center um.

seumskunst, c) Installationen, Performances. Im Gegensatz zu „Magiciens de la Terre“ (Centre Georges Pompidou, 1989) versuchte man eine Ordnung, um panasiatischen Eindrücken vorzubeugen. Vgl. Obigane Akio, *Ajia no sôzôryoku* [Creativity in Asian Art Now], in: *Ajia no sôzôryoku* [Creativity in Asia: Asian Art Now] (Ausst.kat.), hrsg. von Fukunaga Osamu/Miyatake Hiroshi u.a., Tôkyô: Asahi Shinbunsha 1994, S. 13-17.

38 Endô (Anm. 23), S. 51.

39 Kritik durch Apinan (Anm. 5), S. 84; Selbstkritik durch Endô (Anm. 23), S. 53.

40 (Selbst)kritische Vermerke, daß eine Berücksichtigung der westasiatischen Länder ebenso fehle wie Neuseelands und Australiens (Tani [Anm. 35]).

Was 1980 – zu einem im internationalen Vergleich relativ frühen Zeitpunkt⁴¹ – mit der ersten Gegenwartsschau des Fukuoka Art Museum begann, wurde erst ein Jahrzehnt später national wahrgenommen. Das lag zum einen am Tôkyôzentrismus, und so gesehen müßte es sich verbieten, „Japan“ für die Pionierarbeit zu loben. Zum anderen lag es an den künstlerischen Angeboten vieler asiatischer Länder selbst. Sie trugen dazu bei, ein vornehmlich politisches oder historisches Interesse zu wecken. Erst seit den achtziger Jahren machte sich dort eine nicht nur im zeitlichen Sinne gemeinte Gegenwartskunst bemerkbar, die eine kritische Aktualität in bezug auf ihre Kultur und Gesellschaft entfaltete, indem sie tradierte wie moderne Symbole ästhetisch innovativ aufgriff. Eine solche Einschätzung mag mit dem Verdikt des westlich-modernistischen Ästhetizismus belegt werden. Realistisch betrachtet, ist allerdings der Blickwinkel japanischer Ausstellungsmacher und -besucher durch ursprünglich westliche Hochkunst-Institutionen (mit) geprägt, und bei aller moralischen Gutwilligkeit gegenüber dem von der international dominanten Kunstszene Ausgegrenzten braucht dieses doch auch Qualitäten, die über seinen konkreten Entstehungskontext hinaus eine kunstspezifische Kommunikation initiieren. Man kann der Frage nach „Qualität“ gegenüber nichtwestlicher Kunst als solcher orientalistische Motive unterstellen, wie es die Wissenschaftlerin Hagiwara Hiroko in der BT-Diskussionsrunde von 1995 tut, um die uneingestandene Hegemonialität des japanischen Kunstbetriebs zu kritisieren und für eine Vielfalt von Wertungskriterien zu plädieren, die soziale Hintergründe stärker gewichten, und man kann wie der seit 1985 am Fukuoka Art Museum tätige Kurator Kuroda Raiji dagegenhalten, daß dennoch nach „Qualität“ zu suchen sei – und zwar in Form konkreter Ausstellungserfahrungen und des Dialogs mit Fachleuten anderer asiatischer Länder –, um die Eigenart künstlerischen Ausdrucks vor dessen Einengung auf einen Spiegel jeweiliger nationaler bzw. regionaler Problemlagen zu bewahren.⁴² Sein Kollege Ushiroshôji unterstützt das, wenn er es im Rückblick auf die Fukuoka-Ausstellung von 1980 als Exotismus wertet, daß man einer möglichen „Qualität“ dieser Kunst skeptisch gegenüberstand und sich auf die häufig gestellte Frage, ob es denn in Asien überhaupt Gegenwartskunst

41 Seit 1968 „Triennale India“, seit 1981 ausschließlich auf Asien konzentrierte „Asian Art Biennale Bangladesh“. Obwohl japanische Künstler an beiden von Anfang an beteiligt waren, berichtet die Zeitschrift „Bijutsu Techô“/BT im hier untersuchten Zeitraum nur sporadisch darüber. Nakamura Hideki, Kaigai repôto indo: Dai 6-kai indo triennaire [Auslandsbericht Indien: 6. Triennale India], in: Bijutsu Techô (1986) 5, S. 113-117; ders., Kaigai repôto banguradeshu: Ajia âto biennaire banguradeshu [Auslandsbericht Bangladesh: Asian Art Biennale Bangladesh], in: Bijutsu Techô (1986) 6, S. 151-155.

42 Zadankai: Ajia no bijutsu no mikata [Gesprächsrunde: Sichtweisen auf die Kunst Asiens – Hagiwara Hiroko, Kuroda Raiji, Tadokoro Masae, Sanda Haruo], in: BT (1995) 2, S. 147f.

gebe, die Antwort zurechtgelegt hatte: „Als Stil vielleicht nicht, aber als ernsthaften Ausdruck unserer Nachbarn, die im gleichen Zeitalter leben.“⁴³ Diesem Argument habe ein Schema der Verspätung unterlegen – ganz vorn die westliche Kunst, dahinter die japanische, noch weiter zurück die asiatische – und damit ein egoistisches Asienbild, das seine künstlerischen Kriterien aus dem Westen bezog. Wenn Ushiroshōji den Wandel seitdem als einen „vom Exotismus zum zeitgleichen Ausdruck“ charakterisiert, dann ist dieser nicht nur als zeitlicher zu verstehen, sondern auch als Zuwendung zu einem Dialog zwischen Gleichen, zwischen künstlerisch Gleichrangigen.

3. Orientalismus⁴⁴: Asiatische Kunst für Japan

Mitte der neunziger Jahre sehen die Vermittler asiatischer Gegenwartskunst ihr Thema plötzlich in den zentralen Medien „boomen“. Ihren Ausstellungen wird eine erstaunliche Aufmerksamkeit zuteil, obwohl die Besucherzahlen bei Präsentationen westlicher Kunst nach wie vor um einiges höher liegen. Selbstkritisch genug, befürchten sie allerdings, daß der Journalismus den wirtschaftlichen Aufschwung Chinas und Südostasiens, die dortige Liberalisierung sowie die historischen Jahrestage – 50 Jahre Kriegsende und Unabhängigkeit Koreas, 25 Jahre diplomatische Beziehungen zu China, die nahende Rückgabe Hongkongs – nur als Anlaß benutzt, ein kulturelles Asien-Fieber zu schüren, das sich in einer modischen Aufwärmung von Klischees erschöpft.

Das Ausstellungspublikum berausche sich, so Knroda, an der Traditionalität, den spontanen Energien, der Gesellschaftlichkeit dieser Kunst, und ein Großteil der Kunstwelt entdecke darin eine Alternative zum viel belangloser wirkenden japanischen wie euroamerikanischen Schaffen.⁴⁵ Solange man jedoch die Gesamtheit der jeweiligen künstlerischen Praktiken und die Funktionen der Kunstwerke im Kontext der jeweiligen gesellschaftlichen Modernisierung standhaft ignoriere, bleibe man auf den Westen fixiert: Vielen japanischen Vermittlern sei nur an Arbeiten gelegen, die vom Westen unvergiftet scheinen, es aber zugleich mit dessen Avantgardismus aufnehmen können. Wie habe man sich denn bislang beispielsweise mit der koreanischen Kunst beschäftigt? „[...] minimalistische Gemälde und überwiegend 'ästhetisch' wirkende Werke, die sich natürlicher Materialien bedienen, also immer nur 'östliche' Werke ohne deutlich poli-

43 Ushiroshōji, *Ajia Bijutsukan ga dekiru made* (Anm. 10), S. 26.

44 E. W. Said, *Orientalism*, New York 1978; japanische Übersetzung Tōkyō: Heibonsha, 1986.

45 Kuroda (Anm. 2); ders, *Ajia gendai bijutsu: „Būmu“ no omote to ura* [Asiatische Gegenwartskunst: Vorder- und Rückseite des „Booms“], in: *ArtEXPRESS* 2 (1995) 2, S. 33.

tischen Charakter wurden rezipiert und historisiert“, meint Kuroda⁴⁶ und erinnert zugleich daran, daß chinesische Kunst ja gemeinhin die Erwartung von philosophischer Tiefe, kosmischem Format und ein wenig Gewalttätigkeit zu erfüllen habe. Hatte man dafür noch klassische Museumsgattungen vor Augen, so pries man später die Installationen als „asiatisch“.⁴⁷

Sicher ließ sich schon 1994 anführen, daß eine Abkehr vom „stilistischen Asien“ nicht nur in Fukuoka einsetzte und die Präsentation einer Kunst mit sozialen Botschaften als Chance begriffen wurde, das Eigene, in seiner Verquickung mit westlichen Wertungskriterien, zu problematisieren.⁴⁸ Aber noch Jahre später moniert der Koreakenner Robert Fouser anlässlich der Ausstellung „An Aspect of Korean Art in the 1990s“ eine Unentschlossenheit der Kuratoren, die dem BT-Rezensenten⁴⁹ offenbar nicht auffiel. Erstmals bot das Nationalmuseum für Moderne Kunst Tōkyō 1996 in Zusammenarbeit mit dem National Museum of Contemporary Art, Korea eine aktuelle Überblicksschau.⁵⁰ Man zeigte angeblich jüngere und in Japan vergleichsweise unbekannte Künstler/innen von hohem Standard, in Wirklichkeit jedoch – so Fouser – Installationen, Kunsthandwerkliches sowie monochrome Malerei, von denen nur erstere als gegenwartstypisch gelten können. Die *Minjoong*-Bewegung fehlte ebenso wie die Verarbeitung von Technologieentwicklung oder Konsumkultur, und die japanischen Katalogbeiträge ergingen sich in Hinweisen auf „koreanische Materialien“ (Holzkohle, Bettücher), „koreanische Techniken“ (Tuschmalerei, Kalligraphie), „koreanische Motive“ (Kiefern, Lotusblüten), so daß der Rezensent schlußfolgert: „By keeping Korea ambiguous, the organisers kept it safe – and weak.“⁵¹

Kuroda beobachtet eine Tendenz, die sich nicht nur auf den Hang zum rein Ästhetischen, sondern auch die diesem entgegengesetzte Betonung der Gesellschaftlichkeit beziehen läßt: „Innerhalb der geographischen wie politischen Grenzen des heutigen Japan werden sie [die asiatischen Künstler] nicht als von der herrschenden Kultur Unterdrückte und Marginalisierte, also nicht als den japanischen kulturellen Mainstream herausfordernde, uns unangenehme ‘Fremde’ bewundert, sondern als ‘nahe’ Fremde, die die Erwartungen der Japaner erfüllen“.⁵² Ähnlich muß es sich mit den Ausstellungen japanischer Kunst in den USA um 1990 verhalten haben, die

46 Kuroda (Anm. 2), S. 72.

47 Obigane (Anm. 37), S. 17; Kritik durch Tatchata Akira, Maruchikaruchurazumu no wana [Die Falle des Multikulturalismus], in: Furuichi/Hoashi (Hrsg.) (Anm. 4), S. 39f.

48 Z. B. Nakamura Hideki, Shinpojiumu he no yōbō [Vorschläge für das Symposium], in: Furuichi/Kobayashi (Hrsg.) (Anm. 2), S. 9.

49 Nakashima Naoyuki, Exhibition Review: Hanshizenshugi no teiryū [Unterschwelliger Pannaturalismus], in: BT (1997) 1, S. 130.

50 Gegenausstellung in Seoul 1997: „Japanese Contemporary Art Exhibition“.

51 R. J. Fouser, Canned ambiguity, in: Art AsiaPacific 5 (1997) 16, S. 37.

52 Kuroda (Anm. 2), S. 72.

nicht durch Bezüge auf den Zweiten Weltkrieg oder die neueren Wirtschaftskonflikte zwischen beiden Ländern störten.⁵³ Mancher Japaner führt die sozialkritische Kunst Asiens gegen die eigene Szene ins Feld, wo eine Auseinandersetzung mit dem Tennō-System, Paria-Diskriminierung, neu-religiösen Sekten oder in Japan ansässigen Koreanern kaum stattfindet.⁵⁴ Für Kuroda jedoch verbirgt sich selbst darin oft eine immer noch japan-zentrische Kompensation: „Südostasiatische Werke, die Japans expansive Handlungen in Asien aufgreifen oder gegen die Zerstörung von Natur und Gemeinschaften in Asien durch japanische Unternehmen protestieren, werden gleichsam als ‘zeitgenössische Kunstwerke mit einer in der japanischen Kunst nicht anzutreffenden Gesellschaftlichkeit’ gepriesen, also nur als ‘Kultur’ von Ländern, deren Geschichte in keiner Beziehung zu Japan steht.“⁵⁵ Das läßt sich als Seitenhieb auf einen gern gepflegten intellektuellen Gestus verstehen, der das Eigene gegenüber dem beeindruckenden Anderen – früher Europa, nun Asien – fatalistisch herabsetzt und in Defensivhaltung dessen Affirmation befördert.

Japan bewegt sich zwischen Ost und West. Es gehört zu den anderen Modernen, aber anders – aus westlicher wie eigener Sicht. Seit dem späten 19. Jahrhundert grenzte es sich einerseits von den Nachbarn und ihrer zeitgenössischen Kultur ab, stützte sich aber andererseits auf deren entthronierend vereinheitlichte Vergangenheit, um sich gegenüber Euroamerika zu behaupten. Dabei läßt sich „Kultur“ durch „Kunst“ ersetzen – die asiatische, die man sich vorrangig über in Japan befindliche Objekte aneignete, war Element der eigenen Kunstgeschichte und für die Gegenwart weniger von Belang als die westliche. „Art was important in defining space in at least two ways: it defined Japan’s historical relation (and debt) to Asia and in doing so re-presented a notion of *tōyō* [Orient]; and second, the distinction between Japan and Asia facilitated the redefinition of Japan from an archipelago with much regional and individual differentiation to a nation-state of like-people.“⁵⁶ Asien für Japan – das war Reduktion der Vielfalt auf eine Einheit aus nun globalem Blickwinkel und ästhetisierte Vergangenheit unter Ausschluß politischer wie wirtschaftlicher Beziehungen. Gerade deshalb konnte Asien auf der Gegenwartsebene in die Position des chaotischen, mystischen, stagnierenden Objekts, des politisch wie wirtschaftlich traktierbaren Fremden gerückt werden.

Für diese Vorgeschichte sind die genannten Kunstvermittler sensibilisiert. Man wagt es beispielsweise 1994 kaum, nach asiatischen Universalien zu fragen, weil sich vom berühmten ersten Satz aus Okakura Tenshins

53 Apinan (Anm. 5), S. 83.

54 Nakamura, *Shinpojiumu he no yōbō* [Vorschläge für das Symposium], in: Furuichi/Kobayashi (Hrsg.) (Anm. 2).

55 Kuroda (Anm. 2), S. 72.

56 S. Tanaka, *Japan’s Orient: Rendering the Past into History*, Berkeley 1993, S. 38.

„The Ideals of the East“ (1901/03): „Asia is one“⁵⁷ eine direkte Linie zur expansiven Politik der „Großostasiatischen Ko-Prosperitätssphäre“ ziehen lasse.⁵⁸ Demgegenüber konnte sich Kawakita Michiaki, damals Direktor des Nationalmuseums für Moderne Kunst Kyôto, 1979 für die Begründung des Veranstaltungsorts noch auf Okakura beziehen.⁵⁹ Dieser hatte Japan als Museum Asiens definiert: Hier seien über die Jahrhunderte hinweg alle Einflüsse bewahrt worden, hier habe die asiatische Vielfalt zur Synthese gefunden. Notehelfer⁶⁰ verdeutlicht, wie sich bei Okakura der Nachweis von Japans Führerschaft mit seiner Verantwortung für Asien, die Kritik am Westen mit der Kritiklosigkeit gegenüber dem eigenen Land verband. Er bemerkt einen Wandel dort, wo dieser um 1905 der Unvereinbarkeit der Kriegertradition mit den beschworenen asiatischen Werten friedlicher Kooperation und religiöser Toleranz den Triumph des Ästhetisch-Spirituellen über die rohe Gewalt entgegensetzen suchte. Bis zur Begründung einer solchen Rolle der Kunst als Gegengewicht zum militärischen Expansionismus seiner Zeit sei er allerdings nicht vorgestoßen, hätte es dazu doch eines menschheitlichen Universalismus bedurft.

Vor diesem Hintergrund versteht beispielsweise Kuroda die in den Medien gefeierte „Vielfalt Asiens“, welche die neuere Kunst belege, als bloßes Pendant zur früheren Vereinheitlichung. Er wehrt sich gegen „Asien“ als romantischen Begriff, der auf die kulturelle Dimension beschränkt, was in einem politischen und wirtschaftlichen Rahmen als Dritte Welt zu begreifen wäre, und schlägt etwas vor, das für die Gegenwart dem von Notehelfer bei Okakura vermißten Universalismus entspricht: „Wir müßten das Wort ‘Asien’ als einen Begriff verwenden, dem selbstverständlich Asien selbst und Euroamerika, aber auch Afrika und Lateinamerika, die unter dem Aspekt der Dritten Welt viele Probleme mit Asien gemein haben, sowie Australien, das seinen Eintritt in die asiatische Welt anstrebt, zustimmen würden.“⁶¹ In eine ähnliche Richtung hatte bereits Nakamura gedeutet, als er 1986 von der Kunstbiennale Bangladesch berichtete. Er forderte, über die zeitgenössische japanische Kunst auch aus asiatischem Blickwinkel nachzudenken, und warnte zugleich – in Abwandlung des japanischen Sprichworts von der Geborgenheit des Froschs, der die Welt nicht kennt –

57 Okakura Tenshin, *The Ideals of the East*, Rutland, Vt./Tôkyô 1970 (dt.: *Die Ideale des Ostens*, Leipzig: 1923). Vgl. S. Richter/M. Waligora, *Die Erfindung Asiens*. Tagore und Okakura auf der Suche nach Identität, in: *asien afrika lateinamerika*, (1996) 24, S. 17-31

58 Fukunaga Osamu, *Ajia no kanôsei* [Possibility in Asian Art Now], in: Fukunaga/Miyatake u.a. (Hrsg.) (Anm. 37), S. 24.

59 Kawakita Michiaki, *Kindai nihon no bijutsu* [Japanese Art in the Modern Age], in: *Fukuoka Art Museum* (Anm. 17), S. 35-37.

60 F. G. Notehelfer, *On Idealism and Realism in the Thought of Okakura Tenshin*, in: *The Journal of Japanese Studies* 16 (1990) 2, S. 309-355.

61 Kuroda (Anm. 2), S. 71.

vor „Asien im Brunnen“, denn ihm war ein panasiatisch motiviertes Unverständnis gegenüber den japanischen Beiträgen beggnet.⁶²

Die internationale Strategie der Kwangju Biennale (seit 1995) scheint ihm recht zu geben. Shimizu Toshio, Kurator am Art Tower Mito, rückt das dortige Übergewicht westlicher Ausstellungsmacher 1997 in eine realistische Perspektive: „Wählt man diese Methode, so kann man die Informationen wieder in euroamerikanische Kanäle einspeisen. Die Informationen aus Indien (Triennale) und Bangladesh (Biennale) gehen nicht über die Region hinaus. Denn dort verfügt man nicht über Berührungspunkte, die mit der Außenwelt verbinden.“⁶³ Die Wirkung auf Euroamerika sei Kwangjus Anliegen und zu akzeptieren, da Korea international freier agieren könne als Japan mit der Last seiner Geschichte. Das deutet an, warum Japan bislang keine „Großereignisse asiatischer Gegenwartskunst“⁶⁴ organisierte, was sich ab 1999 in Fukuoka mit einer „Asian Art Triennial“ ändern soll.

Die Vergangenheit erlegt den Kunstvermittlern Selbstkritik am japanischen Orientalismus wie Eurozentrismus auf und verbietet ihnen die Schärfe eines Apinan gegenüber ähnlichen Phänomenen bei anderen Asiaten. Solche werden, wenn überhaupt, von Ausländern angesprochen. Vishakha N. Desai stieß durch die Wahl eines asiatischen Kurators – Apinans – für die amerikanische „Traditions/Tensions“-Ausstellung auf Unverständnis bei asiatischen Partnern und schlußfolgert: „The desire for the validation by Western critics and artists continues to play an important part of the psyche of the contemporary art world elsewhere.“⁶⁵ Der auch in Japan publizierende chinesische Kunstkritiker Fei Dawei bestätigt: „Eurozentrismus: Er geht keineswegs nur auf die Europäer zurück [...]. Wenn asiatische Kunstkreise sich immer wieder über den westlichen Kulturhegemonismus beschweren, so hauptsächlich deshalb, weil der Westen zu seinen internationalen Ausstellungen nicht genügend asiatische Künstler einlädt.“⁶⁶ Japan darf man in diesem Zusammenhang zum „Westen“ zählen.

62 Nakamura, Kaigai repōto banguradeshu (Anm. 41), S. 151.

63 Shimizu Toshio, „Ajia“ no naka no ikkoku, kankoku ga totta sentaku to wa? [Welche Strategie wählte Korea, ein Land in „Asien“?], in: BT (1997) 11, S. 199.

64 Apinan (Anm. 5), S. 84.

65 Vishakha N. Desai, East in the West. Presentations of Contemporary Asian Art in the U.S., in: Furuichi/Hoashi (Hrsg.) (Anm. 4), S. 62.

66 Fei Dawei, Asien und Europa. Stichworte zum interkulturellen Austausch, in: Haus der Kulturen der Welt (Hrsg.), (Anm. 1), S. 27. Vgl. auch ders., Hijōguchi [Exceptional Passage], in: BT (1992) 2, S. 142-157.

4. Fazit

Nach zwanzigjähriger Erfahrung zeichnen sich drei Aufgaben ab.

Erstens eine über Ausstellungen hinausgehende Unterstützung asiatischer Künstler. Japanische Kunstvermittler haben zwar Öffentlichkeit geboten und den innerasiatischen Austausch häufig erst initiiert, laden aber kaum zu längeren Aufenthalten ein.⁶⁷ „Artist in Residence“-Programme entstehen hier ohnehin erst seit den neunziger Jahren⁶⁸, und auch Fukuoka will eins aufbauen. Apinan schlägt darüber hinaus eine finanzielle Kooperation zwischen Museen, der Japan Foundation, den Kunst- und Kulturprogrammen der ASEAN und dem Australian Art Council vor, die asiatischen Künstlern die Teilnahme an Megausstellungen außerhalb der Region ermöglicht.⁶⁹

Zweitens sollen dualistische Vorstellungen – das Asiatische vs. das Westliche – entkräftet werden, aus der historischen Perspektive über eine differenzierte Beschäftigung mit den Modernismen der Region⁷⁰, aus der heutigen über die Berücksichtigung weiterer Identitäten, sowohl geschlechtlicher als auch der von asiatischen Künstlern in der Diaspora.⁷¹ Damit verbindet sich die Forderung, die Auseinandersetzung mit Individuen stärker zu gewichten – richtungsweisend die Ausstellungen von Fang Lijun und Hanh Thi Pham.⁷²

Drittens geht es um eine Kritik der eigenen Institution. Praktisch heißt das, der stets exotismusträchtigen Ästhetisierung im Ausstellungsraum mit dem Konzept eines „schwachen Museums“ zu begegnen⁷³, welches seine Monopolisierung von Wissen zurücknimmt, um sich dem Dialog zu öffnen, vor allem indem es bei seinen Ausstellungen verdeutlicht, wer für wen aus welcher Perspektive spricht, aber auch indem es seine Besitzstände wandern läßt. Wissenschaftlich ist angeraten, die selten zahlreichen Re-

67 Haryû (Anm. 16), S. 16.

68 Murata Makoto, *Nihon no âtisuto in rejidensu no jittai* [Zur Situation von „artist in residence“-Programmen in Japan], in: BT (1998) 3, S. 70-77.

69 Apinan Poshyananda, *Cultural Sentinels at the Crossroads*, in: Furuichi/Hoashi (Hrsg.) (Anm. 4), S. 110.

70 Vgl. insbesondere: J. Clark (Hrsg.), *Modernity in Asian Art*. Sydney 1993; Jim Supangkat, *The Emergence of Indonesian Modernism and its Background*, in: Furuichi/Nakamoto (Hrsg.) (Anm. 19), S. 204-213.

71 Kuroda (Anm. 2); bei den Asienausstellungen Fukuokas waren durchschnittlich 10 Prozent Frauen vertreten. Ders., *Tômeina busô – ajia x amerika x nihon* [The Transparent Armor: Asia x America x Japan], in: *Ajia gendai sakka shirîzu X: Betonamu x amerika waga mi wo dakkan seyo* [Asian Artist Today – Fukuoka Annual X: Hanh Thi Pham, A Vietnamese: Her Body in Revolt (Ausst.kat.)], Fukuoka Art Museum.

72 Fukunaga Osamu, *Tônan ajia – bijutsu no gendai* [The Art of the Present in Southeast Asia], in: Ishida, Shioda u.a. (Hrsg.), *Tônan ajia kara* (Anm. 13), S. 19-24, hier S. 23.

73 Muroi Hisashi, *21-seiki no hakubutsukan bunka wa dô naru no ka* [Wie wird die Museumskultur des 21. Jahrhunderts?], in: *Asian Center News* (1998) 8, S. 9-11.

sümées zu den Asienausstellungen mit den neueren kritischen Studien zur Spezifik der japanischen Institution „Kunst“ zu verbinden. All das jedoch mit einem Realismus, wie Clark ihn anregt: „Perhaps one should not be too critical of exoticizing processes in inter-cultural relations because these are often neither simplistic nor an outward sign of inner false consciousness, but rather part of a contested learning process compromised as it must be in the world by mutual ignorance and by power relations.“⁷⁴

Anhang

Ausgewählte japanische Ausstellungen zeitgenössischer Kunst Asiens

- 1 Contemporary Korean Painting [Kankoku gendai kaiga-ten], National Museum of Modern Art Tôkyô, 1968.
- 2 Indische Malerei der Gegenwart [Gendai indo kaiga-ten], National Museum of Modern Art Tôkyô, 1970.
- 3 Zeitgenössische Malerei aus China [Chûgoku gendai kaiga-ten], Yamatane Museum Tôkyô, 1979*.
- 4 (1st Asian Art Show, Part 1:) Modern Asian Art [Ajia bijutsu-ten dai 1-bu: Kindai ajia no bijutsu – indo, chûgoku, nihon], Fukuoka Art Museum, 1979*.
- 5 (1st Asian Art Show, Part 2:) Festival: Contemporary Asian Art Show [Ajia bijutsu-ten dai 2-bu: Gendai ajia bijutsu-ten], Fukuoka Art Museum, 1980.
- 6 Chinesische Druckgraphik der Gegenwart [Chûgoku gendai hanga-ten], Museum of Modern Art Kanagawa, 1982*.
- 7 Aspects of Contemporary Korean Art [Kankoku gendai bijutsu no isô], Kyôto City Art Museum, 1982*.
- 8 Zeitgenössische Kunst aus Korea [Kankoku gendai bijutsu-ten], Tôkyô Metropolitan Art Museum, 1983.
- 9 Nam Jun Paik, Tôkyô Metropolitan Art Museum, 1984.
- 10 Korea-Japan Contemporary Sculpture Exhibition [Kannichi gendai bijutsu kôryû-ten], Fukuoka Art Museum, 1984.
- 11 Begegnungen mit asiatischer Malerei [Ajia kaiga to no deai], Fukuoka Art Museum, 1984.
- 12 2nd Asian Art Show [Dai 2-kai ajia bijutsu-ten], Fukuoka Art Museum, 1985.
- 13 Asian Artist Today – Fukuoka Annual I: Roberto Feleo (The Philippines) [Ajia gendai sakka shirîzu I: Tamashii no jigazô], Fukuoka Art Museum, 1988.
- 14 Asian Artist Today – Fukuoka Annual II: He Duo-Ling, China – The Depth of Realism [Ajia gendai sakka shirîzu II: Riarizumu no shinsô], Fukuoka Art Museum, 1988.

74 Clark (Anm. 4), S. 96.

- 15 Indische Gegenwarts Kunst [Indo gendai bijutsu-ten], Art Museum Meguro, Tôkyô, 1988.
- 16 3rd Asian Art Show – Symbolic Visions in Contemporary Asian Life [Dai 3-kai ajia bijutsu-ten: Nichijô no naka no shôchôsei], Fukuoka Art Museum, 1989.
- 17 Narrative Visions in Contemporary ASEAN Art [Monogatari no sumu mori – ASEAN no gendai bijutsu], The Japan Foundation ASEAN Culture Center, 1990.
- 18 The New Generation in Contemporary Singaporean Art [Henbô suru shakai no shinsedai – shingapôru gendai bijutsu futari-ten], The Japan Foundation ASEAN Culture Center, 1990*.
- 19 Tradition, the Source of Inspiration [Dentô, insupirêshon no gensen], Fukuoka Art Museum, 1990.
- 20 Asian Artist Today – Fukuoka Annual III: Thawan Duchanee, Thailand – In Quest of the Ultimate Sacredness [Ajia gendai sakka shirizu III: Kyûkyoku no seisei he no kikyû], Fukuoka Art Museum, 1990.
- 21 Asian Artist Today – Fukuoka Annual IV: Tan Chin-Kuan, Malaysia – Stage-Art of Tragedy [Ajia gendai sakka shirizu IV: Higeiki no butai – bijutsu], Fukuoka Art Museum, 1990.
- 22 Contemporary Asian Art Show. Masterpieces of Asian Art from the Fukuoka Art Museum Collection [Fukuoka-shi bijutsukan shozô ni yoru ajia gendai bijutsu-ten], Naha Civic Gallery, 1991.
- 23 Asian Artist Today – Fukuoka Annual V: Tang Da-Wu (Singapore) [Ajia gendai sakka shirizu V: Minzoku to shizen no hazama: de], Fukuoka Art Museum, 1991.
- 24 Montien Boonma – The Pagoda & Cosmos Drawn with Earth [Montien Boonma – tsuchi de egakareta pagoda to kosumosu], The Japan Foundation ASEAN Culture Center, 1991.
- 25 Looking for Tree of Life – A Journey to Asian Contemporary Art [Uchûju wo sagase – ajia gendai bijutsu he no tabi], Saitama Museum of Modern Art, 1992.
- 26 New Art from Southeast Asia 1992 [Bijutsu zensen hokujôchû – tônan ajia no nyû âto], Fukuoka Art Museum, 1992*.
- 27 Contemporary Malaysian Art – Today's Malaysia Seen Through Art [Bijutsu ni miru marêshia no ima – marêshia gendai bijutsu-ten], Japan Foundation ASEAN Culture Center, 1992.
- 28 Beyond the Border – Contemporary Thai/Japanese Art Exhibition [Biyondo za bôdâ – nihon tai gendai bijutsu-ten], Japan Foundation ASEAN Culture Center, 1993*.
- 29 Facing the Infinite Space – Contemporary Paintings from Singapore and Japan [Kaosu to mukiau kaiga no shosô – nihon shingapôru gendai bijutsu-ten], The Japan Foundation ASEAN Culture Center, 1993.

- 30 Asian Artist Today – Fukuoka Annual VI: Rasheed Araeen – Strife and/or Structure (Pakistan, U. K.) [Ajia gendai sakka shirîzu VI: Kôsdô/kôzô], Fukuoka Art Museum, 1993.
- 31 12 Contemporary Artists from Korea [Kankoku – gendai bijutsu no 12-nin], Miyagi Museum of Art, 1993*.
- 32 4th Asian Art Show – Realism as an Attitude [Dai 4-kai ajia bijutsuten: Jidai wo mitsumeru me – tayôna genjitsu no shosô], Fukuoka Art Museum, 1994.
- 33 Asian Artist Today – Fukuoka Annual VII: Dhruva Mistry (India, U.K.) [Ajia gendai sakka shirîzu VII: Kamigami no ei'en no toki], Fukuoka Art Museum, 1994.
- 34 Creativity in Asia – Asian Art Now [Ajia no sôzôryoku], Hiroshima City Museum of Contemporary Art, 1994*.
- 35 The 30th „Artists Today“ Exhibition: Asia Pacific Universe – Contemporary Art from Australia, Canada, China, India, Japan, Philippines [Yôjô no uchû – ajia taiheiyô no gendai âto], Yokohama Citizens' Gallery, 1995.
- 36 Visions of Happiness – Ten Asian Contemporary Artists [Kôfuku gensô], The Japan Foundation ASEAN Culture Center, 1995*.
- 37 Asian Modernism – Diverse Developments in Indonesia, the Philippines and Thailand [Ajia no modanizumu – sono tayôna tenkai. Indonesia, firipin, tai], The Japan Foundation Asia Center, 1995*.
- 38 Asian Artist Today – Fukuoka Annual VIII: Mokoh: Peeping into „Paradise“ (Bali, Indonesia) [Ajia gendai sakka shirîzu VIII: „paradaisu“ no sesshi], Fukuoka Art Museum, 1995.
- 39 Asian Artist Today – Fukuoka Annual IX: Kim Young-ji (South Korea) [Ajia gendai sakka shirîzu XI: Kankoku no tekunoroji âtisuto], Fukuoka Art Museum, 1995.
- 40 Territory of Mind: Korean Art of the 1990s [Kokoro no ryôiki – 1990-nendai no kankoku bijutsu], Contemporary Art Gallery, Art Tower Mito, 1995*.
- 41 Circulating Currents – Japanese and Korean Contemporary Art [Kanryû – nikkandai bijutsu-ten], Aichi Art Museum, Nagoya City Art Museum, 1995*.
- 42 Fang Lijun – Human Images in an Uncertain Age [Monogatari naki jidai no ningenzô], The Japan Foundation Asia Center, 1996*.
- 43 Origins and Myths of Fire – New Art from Japan, China and Korea [Hi no kigen to shinwa – chûkannichi gendai bijutsu-ten], Museum of Modern Art Saitama, 1996*.
- 44 An Aspect of Korean Art in the 1990s [90-nendai no kankoku bijutsu kara – tôshindai no monogatari], National Museum of Modern Art Tôkyô, 1996*.

- 45 asian view – Asia in Transition [Eijian byû – yakudô suru ajia], Tôkyô Metropolitan Museum of Photography, 1996.
- 46 Kunst aus dem gegenwärtigen China – Preisgekrönte Werke der 8. Nationalen Kunstausstellung Chinas [Chûgoku dai 8-kai zenkoku bijutsuten jushô yûshô sakuhin ni yoru gendai chûgoku no bijutsu-ten], National Museum of Art Ôsaka, 1996.
- 47 The Birth of Modern Art in Southeast Asia: Artists and Movements [Tônan ajia – kindai bijutsu no tanjô], Fukuoka Art Museum, 1997*.
- 48 Asian Artist Today – Fukuoka Annual X: Hanh Thi Pham, A Vietnamese: Her Body in Revolt [Betonamu x amerika: Waga mi wo dakkan seyo], Fukuoka Art Museum, 1997.
- 49 Art in Southeast Asia 1997: Glimpses into the Future [Tônan ajia 1997 – kitarubeki bijutsu no tame ni], Museum of Contemporary Art Tôkyô, 1997*.
- 52 Chinese Contemporary Art 1997 [Chûgoku gendai bijutsu-ten], Watari-um, Tôkyô, 1997*.

Mitteilungen und Berichte

Die Wende 1989/90. Studien in der Region

Workshop vom 29.-31. Januar 1998 in Leipzig

Ziel der von *Günther Heydemann* (Leipzig), *Gunther Mai* (Erfurt) und *Werner Müller* (Rostock) veranstalteten und von der Volkswagenstiftung geförderten Tagung war es, eine Bestandsaufnahme der bisherigen Forschung zu leisten, Perspektiven zukünftiger Arbeit aufzuzeigen und nach Möglichkeiten der Kooperation zu suchen. *G. Heydemann* wies einleitend darauf hin, daß es nicht „die Wende“, sondern vielmehr zahlreiche, nach Bedingungen, Verlauf, Akteuren und Ergebnissen verschiedene Prozesse gegeben habe. Diese Feststellung sollte im Verlauf der Konferenz eine eindrucksvolle Bestätigung erfahren.

Die ersten beiden Referate dienten der Einführung. *Hubertus Knabe* (Berlin) zeichnete den „langen Weg zur Opposition“ in der DDR nach, die, legt man organisatorische und programmatische Stringenz als Maßstab an, eigentlich erst im Herbst 1989 vorhanden gewesen sei. Sie habe aber zumindest z. T. an vorherige Entwicklungen anknüpfen können. So sei das in den achtziger Jahren unter dem Dach der Kirche entstandene „unabhängige kommunikative Netzwerk“ eine wichtige Voraussetzung für die Entwicklung der Protestbewegung gewesen. Der Erfurter Soziologe *Frank Etrich* referierte über den „ostdeutschen Transformationsprozeß in der sozialwissenschaftlichen Transitionsdebatte“, beschränkte sich allerdings weitgehend auf in der Diskussion Geläufiges, etwa die Forderung nach einem „multifaktoriellen Erklärungsansatz“ bei der Auseinandersetzung mit dem Umbruch in der DDR und Osteuropa. Den Abschluß des ersten Tages bildeten Überblicke über den

Stand der Forschung in den einzelnen Bundesländern. *Werner Müller* und *Kai Langer* (Rostock) berichteten über Mecklenburg-Vorpommern, *Hermann-Josef Rupieper* (Halle) über Sachsen-Anhalt, *Günther Heydemann* und *Gunther Mai* über Thüringen. Zu Berlin-Brandenburg war kein Berichterstatter anwesend, aus dem Plenum erfolgte aber der Hinweis auf ein laufendes Projekt zum „Reformdiskurs“ in der SED vor 1989. Es wurde deutlich, daß die friedliche Revolution in der Tat regional und lokal sehr unterschiedlich verlief.

Am Freitagvormittag referierte zunächst *Klaus Krakat* (Berlin) weitgehend Bekanntes über „Bestimmungsfaktoren der Wirtschaftsentwicklung zwischen 1985 und 1989“. Er verwies auf die zentralistische, von einer schwerfälligen Bürokratie gekennzeichnete Entscheidungsstruktur, die wachsenden Außenhandelsdefizite, die abnehmende Arbeitsproduktivität und den damit einhergehenden Währungsverfall. Die Planwirtschaft der DDR sei mit der Lösung dieser Probleme überfordert gewesen und steuerte daher im Sommer 1989 auf eine Finalkrise zu. *Francesca Weil* (Leipzig) berichtete über ihre Forschungen zum sozialen Wandel in einem Leipziger Arzneimittelwerk. Die „Wende“ habe sich für die Beschäftigten eher als politische Demonstration „nach Feierabend“ denn als innerbetrieblicher Vorgang dargestellt. Neben die Euphorie über die politischen Veränderungen sei die Angst um den Erhalt des Arbeitsplatzes getreten, was zur Abnahme des ursprünglich starken Zusammenhalts innerhalb der Belegschaft führte. *Anne*

Kaminsky (Berlin) befaßte sich anhand von Berichten des Instituts für Marktforschung in der DDR mit den zunehmenden Versorgungslücken in den achtziger Jahren. Die Probleme seien von den Forschern in ihrer systemsprengenden Kraft als „Politikum ersten Ranges“ erkannt worden, ihre Warnungen auf der politischen Ebene aber ohne Folgerungen geblieben. *Oliver Werner* (Leipzig) behandelte die Krise um das SPUTNIK-Verbot vom November/Dezember 1988 anhand der aus Protest gegen diese Entscheidung im Bezirk Leipzig erfolgten Eingaben an die SED aus der Bevölkerung und stellte sie als wichtige Etappe auf dem Weg zur finalen Krise in der DDR dar.

In einem zweiten Schwerpunkt sollte das Verhältnis von Kirchen und Gruppen beleuchtet werden. *Josef Schmid* (Hamburg) stellte die Dresdner Entwicklung dar, wo Ende der siebziger Jahre aus der offenen Jugendarbeit der evangelischen Kirche übergemeindliche Gruppen entstanden, die sich seit 1982 ausdifferenzierten und u. a. ökologischen Themen zuwandten. Zugleich habe sich eine begrenzte Politisierung vollzogen, was zu Konfrontationen mit der Staatsmacht, aber auch zu Reibungen mit der Kirchenleitung führte. Seit 1987 sei es dann zur „Eskalation des Protests“ gekommen.

Am Nachmittag wurde in zwei Gruppen gearbeitet. In der Arbeitsgruppe I ging es um „Oppositionelle Gruppen, neue Parteien, Regionalstudien zu ‘Runden Tischen’“. *Claudia Baum* (Leipzig) zeigte anhand der Auseinandersetzungen um den Bau eines Reinstilixiumwerkes in Dresden-Gittersee, wie unter den sich ändernden politischen Bedingungen ein ursprünglich ökologisch motivierter Protest an Intensität und Publizität gewinnen, sich mit politischen Motiven verbinden und letztlich zum Erfolg, d. h. zur Aufgabe des Projektes führen konnte. Im konkreten Fall habe dabei sowohl die höhere Sensibilität der Bevölkerung nach Tschernobyl

eine Rolle gespielt als auch der Umstand, daß zwei an der Planung beteiligte Ingenieure ihre Bedenken und Proteste mit Hilfe des Informationsnetzes der Kirche öffentlich machten. *Erich Sobaslavsky* (Dresden) skizzierte Entwicklung und Bedeutung der „Gruppe der 20“ in Dresden. Am 8. Oktober 1989 aus auf der Straße sitzenden Demonstranten ausgewählt, habe sie in einer Art Plebiszit durch symbolische Überweisungen aus der Bevölkerung auf ein Sonderkonto weitere Legitimation erhalten. Die konkrete Arbeit bestand in der Kooperation mit der bestehenden Stadtverwaltung zur Ausfüllung des entstehenden Machtvakuum sowie der Organisation von Demonstrationen. *Torsten Moritz* (Berlin) verglich die Ostberliner Gruppen der „Umweltbibliothek“, der „Initiative Frieden und Menschenrechte“ und der „Initiative Absage gegen Praxis und Prinzip der Abgrenzung“, die er als Teile einer vor 1989 bereits bestehenden Opposition von der Bürgerbewegung der „Wende“-Zeit deutlich abgrenzte. Ihre Opposition sei aus weltanschaulicher Dissidenz heraus entstanden, die in der Sozialisation in alternativen sozialistischen Milieus wurzelte. Mit der Entwicklung der Friedensgebete in der Leipziger Nikolaikirche befaßte sich *Uwe Schwabe* (Leipzig). Durch die Einbeziehung von Ausreisewilligen sowie verschiedener Basisgruppen habe der Protest eine breitere Öffentlichkeit erhalten und zudem eine Politisierung erfahren, was auch hier zu Konflikten mit der Kirchenleitung führte. Mit Blick auf seinen Vorredner stellte Schwabe die These auf, daß sich das Zentrum des Protests 1989 von Berlin nach Leipzig verlagert habe.

Ein kritisches Bild der Arbeit des Runden Tisches in Wismar zeichnete *Sven Abrokat* (Rostock). Das je zur Hälfte aus Vertretern der Stadtverwaltung und der Bürgerbewegung bestehende Gremium sei weitgehend überfordert gewesen und habe in vielen Bereichen

„Chaos“ produziert. Von einer „Schule der Demokratie“ könne daher nicht gesprochen werden. *Hermann-Josef Rupieper* trug die Ergebnisse einer Tagung zu Runden Tischen in Sachsen-Anhalt vor. Er betonte u.a. deren Eigenständigkeit gegenüber der Entwicklung in Berlin und ihre Rolle bei der Kanalisierung des „Wende“-Prozesses. Sie seien allerdings trotz mancher Professionalisierungstendenzen oft mit der Lösung drängender Probleme überfordert gewesen und bildeten wegen fehlender Transparenz kein Beispiel für einen herrschaftsfreien Diskurs. *Karsten Timmer* (Bielefeld) bemühte sich um den Nachweis, daß das in oppositionellen Zirkeln in Polen und der CSSR entwickelte Konzept der Zivilgesellschaft vor den Oppositionsgruppen der DDR auch ohne expliziter Bezug rezipiert worden sei. Er verwies auf Forderungen wie Basisdemokratie, programmatische Offenheit, dezentrale Organisation und gesellschaftlichen Dialog. *Jens Walter* (Ludwigshafen) stellte das Exposé einer geplanten Arbeit zur Geschichte der Sozialdemokratischen Partei in der DDR (SDP) vor.

In der Arbeitsgruppe 2 ging es um „Staatliche Ebenen und Organe, Regionalstudien zu Kommunen, Kreisen und Bezirken“. *Walter Süß* (Berlin) referierte Zwischenergebnisse eines Forschungsprojektes zum MfS in der Phase des Umbruchs 1989/90. Es gebe keinen Beleg für ein frühzeitiges Wissen der Stasi um den bevorstehenden Untergang der DDR. Vielmehr habe der Zerfall der SED zur Desintegration einzelner Teile des Machtapparates geführt. Er betonte, daß das MfS zwar eine wichtige Rolle als *Gegner* der Revolution spielte, diese aber keineswegs aktiv mitgestaltete und verwies damit Vermutungen, die „Wende“ sei das Werk der Stasi gewesen, nachdrücklich ins Reich der Fabel. *Tobias Hollitzer* (Leipzig) schilderte Vorgeschichte und letztendlich friedlichen Verlauf des 9. Oktober 1989 in Leipzig. Die Sicherheitsorgane hätten

dezidiert die gewaltsame Auflösung der Montagsdemonstration geplant, was sich allerdings angesichts der großen Zahl von Demonstranten als nicht durchführbar erwiesen habe. Diese Entscheidung sei von den Verantwortlichen vor Ort getroffen und von der SED-Führung lediglich nachträglich gebilligt worden.

Cornelia Liebold (Leipzig) berichtete über den Weg vom „Demokratischen Zentralismus“ zur kommunalen Selbstverwaltung in Leipzig 1989/90, der erheblich dadurch erleichtert wurde, daß sich das Stadtparlament selbst auflöste und so ein Vakuum entstand, das die am Runden Tisch vertretenen neuen Kräfte auszufüllen verstanden. *Erich Sobeslavsky* behandelte frühzeitige Versuche von Dresdener SED-Funktionären, sich unter Ausnutzung der fehlenden ökonomischen Kompetenz der Bürgergruppen gute Positionen im gesamtdeutschen wirtschaftlichen Vereinigungsprozeß zu sichern. Erst ab Januar 1990 konnten die basisdemokratischen Bewegungen sukzessive in die Entscheidungsprozesse eingreifen. *Michael Richter* (Dresden) schilderte das Verhältnis von Runden Tisch und Rat des Bezirkes Dresden. Nachdem Versuche der Regierung Modrow, zwecks „Erhaltung der Staatlichkeit“ den Einfluß der staatlichen Institutionen zu sichern, gescheitert waren, sei seit Januar 1990 ein Bedeutungsverlust der Räte und ein steigender Einfluß der Runden Tische auf allen Ebenen zu verzeichnen gewesen. *Guido Vetter* (Stuttgart) befaßte sich mit dem Verlauf der Revolution in den Bezirken Magdeburg und Halle. Während die SED in Magdeburg aufgrund einer regelrechten Austrittswelle in wachsendem Maße handlungsunfähig wurde, war ihr Verfall in Halle weniger dramatisch. War die Entwicklung in Magdeburg weitgehend friedlich und nur vereinzelt ein gewaltsames Vorgehen der Sicherheitsorgane zu verzeichnen, so kam es in Halle zu massiven Unruhen und rigiden Polizeieinsätzen.

Heinz Mestrup (Münster) und *Dietmar Remy* (Jena) stellten Ergebnisse ihrer Forschungen zu Nordthüringen vor. Remy berichtete u.a. über interessante Besonderheiten der „Wende“ in Mühlhausen, wo sich seit Mitte 1988 ein konspirativer Oppositionszirkel innerhalb der SED um den Bürgermeister gebildet habe, der sich am 22. Oktober 1989 an die Spitze der Demonstranten stellte und die Kreisleitung der Partei zum Rücktritt aufforderte. Mestrup referierte Ergebnisse seiner Dissertation über die SED im Bezirk Erfurt in der Ära Honecker, verzichtete aber leider darauf, Zusammenhänge mit der „Wende“ von 1989/90 herzustellen. *Fred Mrotzek* (Rostock) behandelte in einem eindrucksvollen Vortrag den Verlauf der Revolution in den Kommunen der Nordbezirke. Hier seien Gruppen mit lokalspezifischer Programmatik entstanden, die sich um eine Zusammenarbeit mit den örtlichen Parteiorganisationen bemühten und dort frühzeitig auf Resonanz stießen. Die Erosion der staatlichen Macht sei daher nicht verspätet, sondern anders erfolgt, der Umgestaltungsprozeß eher kooperativ als konfrontativ verlaufen.

Der Samstag schließlich war der Auseinandersetzung mit einigert Transformationsprozessen gewidmet. *Klaus Krakat* beschrieb am Beispiel einiger Berliner Betriebe aus der den von der Treuhandanstalt begleiteten Sanierungs- und Privatisierungsprozeß. *Friedemann Neuhaus* (Braunschweig) befaßte sich mit der Transformation des Geschichtsunterrichts in und nach der „Wende“. Er betonte das „Dilemma der Gleichzeitigkeit von rascher institutioneller Umwälzung einerseits und einem sehr viel langsameren Mentalitätswandel andererseits“. Im Plenum wurde danach heftig diskutiert, inwieweit Geschichtslehrer aus der DDR generell belastet sind und ihre Weiterbeschäftigung demnach verantwortlich war und ist. *Robert Grünbaum* (Bayreuth) behandelte die Rolle der Schriftsteller als politische Akteure

1989/90. Die Leitungen von Schriftstellerverband und PEN-Zentrum stützten das Regime fast bis zuletzt. Stefan Heym oder Christa Wolf, die mit Sozialismusutopien an die Öffentlichkeit traten, konnten damit kaum noch Zustimmung erzielen und verloren aufgrund ihres Festhaltens am Wunschbild einer sozialistischen DDR rapide an Ansehen. *Johannes Raschka* (Dresden) setzte sich mit dem in den achtziger Jahren postulierten Begriff des „Sozialistischen Rechtsstaats“ auseinander. „Rechtssicherheit“ meinte in diesem Zusammenhang v. a. Aufrechterhaltung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung, geringe Kriminalität sowie soziale Sicherheit, bedeutete aber, in grundlegendem Unterschied zum westlichen Verständnis, nicht die prinzipielle Bindung des Staates an das Recht. *Annette Weinke* (Berlin) zog eine ernüchternde Bilanz der Rolle der DDR-Justiz zur Zeit der „Wende“. Unter der Regierung Modrow hätten dem alten Regime verpflichtete Juristen nahezu alle strategisch wichtigen Positionen besetzt gehalten, weshalb die Reformdebatte über rhetorische Bekenntnisse zum demokratischen Erneuerungsprozeß nicht hinausgekommen sei. Die Aufarbeitung der justiziellen Vergangenheit sei bis heute allenfalls halbherzig erfolgt.

In ihren Resümées hoben *Gunther Mai* und *Werner Müller* (Rostock) hervor, daß es trotz aller Besonderheiten doch strukturelle Gemeinsamkeiten des „Wende“-Prozesses gegeben habe. So seien aus der Erosion der Legitimität des SED-Staates die Runden Tische als Garanten des friedlichen Übergangs entstanden, aus denen große Teile der neuen Funktionseliten hervorgingen. Ferner sei die „Modrow-Strategie“ der Domestizierung, Pazifizierung und Machterhaltung auch in den Bezirken verfolgt worden. Die „Wende“ sei aber auch die „Stunde der Region“ gewesen, da die Bürgergruppen vielfältige lokal- und regionalspezifische Besonderheiten aufwiesen.

Als Forschungsdesiderate nannte *Müller* die Untersuchung kleiner Städte und ländlicher Gebiete, der Entwicklung in den Betrieben, des Zerfalls- und Differenzierungsprozesses der Staatspartei sowie des Verhaltens der Sicherheitsorgane.

Die Zahl der Vorträge und das dichte Programm verlangten den Teilnehmern ein hohes Maß an Ausdauer ab. Sie wur-

den aber durch eine Vielzahl anregender Darstellungen und neuer Perspektiven zum Umbruch von 1989/90 belohnt. Daher wurde es besonders begrüßt, daß die Publikation der Beiträge und vom Leipziger Lehrstuhl für Neuere und Zeitgeschichte eine regelmäßige Wiederholung der Veranstaltung geplant ist.

Christopher Beckmann/Georg Wilhelm

Buchbesprechungen

Benedikt Stuchtey, W. E. H. Lecky (1838–1903). Historisches Denken und politisches Urteilen eines anglo-irischen Gelehrten, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1997 (= Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London, 41), 385 S.

William Edward Hartpole Lecky gehörte zu den einflußreichsten Intellektuellen im England des ausgehenden 19. Jh.s. Im Unterschied zu seiner zeitgenössischen Popularität ist der aus Irland stammende Historiker und Staatsmann heute weitgehend unbekannt, seine einst weit verbreiteten Schriften werden nur noch von Spezialisten gelesen.

B. Stuchtey unternimmt daher in der vorliegenden Studie, die aus einer im Wintersemester 1994/95 an der Universität Freiburg eingereichten Dissertation hervorgegangen ist, den Versuch, Lecky nicht nur dem Vergessen zu entreißen, sondern zugleich an dessen Beispiel einen Beitrag zur Erforschung der politischen Rolle viktorianischer Gelehrter und Intellektueller zu leisten. Lecky nahm unter diesen insofern eine besondere Stellung ein, als ihn sein protestantischer Hintergrund und seine elitären Sozialauffassungen von der katholischen Bevölkerung Irlands entfremdeten, seine irische Herkunft ihm aber unter den englischen Intellektuellen zunächst zum Außenseiter machte. Leckys Versuche, zwischen irischer Nationalbewegung und britischem Imperialismus zu vermitteln, korrespondierten mit einer pragmatischen Geschichtsauffassung, die historische Erfahrung für politische Entscheidungen nutzbar zu machen suchte.

Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Während sich der Verf. in der Einleitung

auf einen knappen biographischen Abriss beschränkt, befaßt sich der erste Teil vorwiegend mit dem 1861 veröffentlichten Buch „The Leaders of Public Opinion in Ireland“, das Lecky bis an sein Lebensende immer wieder überarbeitet hat. Anhand dieser Schrift kann Stuchtey überzeugend die Verknüpfung von Geschichte und Politik im Denken Leckys nachzeichnen und dessen politisches Hauptkonzept, nämlich die Gewährleistung der Harmonie zwischen Staat und Gesellschaft durch die Berücksichtigung der öffentlichen Meinung einer intellektuellen Elite, herausarbeiten. Im zweiten und längsten Teil werden die Geschichtsschreibung und das historische Denken Leckys untersucht. Stuchteys Analyse der wichtigsten historischen Werke konzentriert sich nicht nur auf die wesentlichen geschichtstheoretischen Prämissen Leckys und dessen Geschichtsbild, sondern er ordnet sie durch die Darstellung der jeweiligen Rezeptiongeschichte und historiographiegeschichtliche Exkurse in die zeitgenössische englische und irische Geschichtsschreibung ein. Überzeugend vermag der Autor daher zu zeigen, inwieweit Leckys Geschichtsauffassung von den Werken solcher Historiker wie Buckle, den sogenannten „Anglican Liberals“, Carlyle und Froude beeinflusst war. Insbesondere Buckles nomothetische und fortschrittsorientierte Zivilisationsgeschichte mit ihrer aufklärerischen und liberalen Stoßrichtung übte einen großen Reiz auf Lecky aus, auch wenn er sich in späteren Jahren zunehmend von dessen geschichtstheoretischen Determinismus distanzierte.

Leckys Hautwerk, die achtbändige „History of England in the Eighteenth Century“, bildet das Hauptgerüst dieses

zweiten Teiles. Der Verf. macht deutlich, wie sich, so der Autor in Anlehnung an Koselleck, das „Verlierer-Sieger-Modell“ als roter Faden durch Leckys Interpretation der irischen Geschichte zieht. Lecky versuchte, durch die Berücksichtigung der „Verliererperspektive“ seine Interpretation der irischen und englischen Geschichte als Vermittlung zwischen Irland und England praktisch wirksam zu machen, ohne sie jedoch politisch zu funktionalisieren. Die „History of England“ in ihrer objektiven, komparatistischen und auf breiter Quellenbasis beruhenden Darstellung gehört ohne Zweifel zu den herausragenden Werken viktorianischer Geschichtsschreibung. Lecky nimmt damit einen wichtigen Platz in der Übergangsphase von der literarischen zur wissenschaftlichen Geschichtsschreibung in England ein.

Im dritten Teil wendet sich *Stuchtey* dem Wechselverhältnis von historischem Urteil und politischer Kritik zu, indem er Leckys politisches Engagement, insbesondere in der irischen Home-Rule-Bewegung, als „public moralist“ reflektiert. Unter Berücksichtigung der kontroversen Debatten der britischen Intellektuellen und Politiker in der Irland-Frage zeigt der Verf. anhand der zahlreichen Publikationen Leckys dessen ambivalente Rolle zwischen Home-Rulern und Unionisten. Lecky engagierte sich auf Seiten der Unionisten vor allem wegen seiner sozialen Stellung als Landlord, zog doch die irische Problematik praktische Konsequenzen in der Agrarfrage nach sich. Er nahm dabei zwar eine gemäßigte Reformhaltung ein, die einen Ausgleich zwischen Landlords und Pächtern anstrebte. Im Unterschied zu anderen Intellektuellen trennte er aber nicht zwischen den politischen Forderungen der Home-Rule-Bewegung und den ökonomischen der „Land League“ in der Agrarfrage. Entsprechend scharf war seine Ablehnung der Politik Gladstones und dessen Landgesetzgebung. Sicherung der Besitzrechte, Respektierung von Gesetz und liberalen Freiheiten sowie Loyalität gegenüber England, d. h. die

Verteidigung des zentralistischen Prinzips der „integrity of the Empire“, bildeten die Grundpfeiler seiner Propaganda im In- und Ausland. Diese außergewöhnliche Position des Iren Lecky als Gegner der Home-Ruler in den öffentlichen Debatten erscheint, wie *Stuchtey* zeigt, kaum paradox, wenn man seine soziale Stellung, seine moralischen Auffassungen und den politischen Konservatismus des „old liberalism“ in der Kontinuität des whiggistischen Denkens bei den Moralisten berücksichtigt. Hier schließt sich auch der Kreis von „Historiker“ und „Politiker“: politische Entscheidungen müssen nach Lecky nicht aufgrund tagespolitischer Ereignisse, sondern auf der Basis bestimmter, durch die Geschichte bestätigter moralischer Werte gefällt werden. Zu Leckys großer Enttäuschung ist aber gerade sein Abriß der irischen Geschichte in der „History of England“ vielleicht als Verteidigung der Home-Ruler interpretiert worden.

Das Buch schließt mit Leckys letzten Lebensjahren und seiner Funktion als Abgeordneter, in der er sich vor allem mit der irischen Landfrage, Steuerproblemen, der lokalen Selbstverwaltung und Universitätsproblemen beschäftigte.

Stuchtey ist es gelungen, ein beeindruckendes Bild vom Historiker und Politiker Lecky zu zeichnen. Die klare Struktur und der flüssige Stil erleichtern die Lektüre selbst sehr theoretischer Abschnitte beträchtlich. Exkurse zur irischen und englischen Historiographiegeschichte und zu den politischen Verhältnissen in beiden Ländern ermöglichen eine ausgewogene Bewertung Leckys. Durch die Konzentration auf die Textanalyse fällt die biographische Komponente hingegen etwas knapp aus, Lecky bleibt dem Leser daher als historische Figur zuweilen fremd. Auch wenn der Autor bewußt keine Biographie vorlegen wollte, läßt gerade die umfangreiche Quellenbasis, auf die sich das Buch stützt, vermuten, daß eine stärkere Einbeziehung der Person Leckys die Abhandlung noch bereichert hätte. Ange-

sichts der immensen, wenn auch unterschiedlichen Wirkung, die Historiker wie Carlyle, Macaulay oder Buckle in Deutschland hatten, wäre ein kurzer Exkurs zur deutschen Rezeption von Leckys Werken interessant gewesen. Insgesamt jedoch bietet das Buch eine überzeugende Untersuchung der Wechselbeziehung von historischer Meinungs- und politischer Willensbildung am Beispiel Leckys und leistet zugleich einen wichtigen Beitrag zur englischen und irischen Historiographiegeschichte des 19. Jh.s.

Eckhardt Fuchs

Clifford Geertz, Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer, Beck, München 1997, 220 S.

Wer heute unter „Anthropologie“ in einem Nachschlagewerk sucht, findet häufig als ersten Eintrag: „Anthropologie, Krise der“. Darauf bezieht sich auch *Clifford Geertz* in seinem neuen Werk und bietet der vielbeschworenen Krise ein fulminantes Paroli. Mit ihm meldet sich eine der bedeutendsten, umstrittensten und schillerndsten Persönlichkeiten dieser Wissenschaft und wahrscheinlich der Wissenschaft überhaupt zu Wort. Der 1926 geborene *Harold F. Lindner*, Professor am Institute for Advanced Study in Princeton, erweist sich nunmehr zudem als Denker mit universalistischem Anspruch sowie einmal mehr als brillanter Autor.

„After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist“ lautet der Titel im Original und beschreibt damit sehr genau, worum es *Geertz* geht: „die Bewegung einer Disziplin zu verfolgen, indem man die eigene Erfahrung in sinnbildliche Einheiten packt.“ (S. 125) Das Buch verfolgt die Herausbildung einer Theorie aus einer bewegten Biographie, ein Forscherleben wird – gestützt auf 4000 Seiten Feldnotizen und einen schier

unerschöpflichen Erinnerungsschatz – im wahrsten Sinne des Wortes erzählt: Anekdoten, Gleichnisse, Geschichten, die immer die Figur des Erzählers erkennen lassen. Dennoch sind dies keine Memoiren, sondern ein vehementes Credo für das, was Anthropologie als Gesellschaftswissenschaft in dieser Zeit bedeutet.

Angesichts dessen erscheint der deutsche Titel der vorliegenden Ausgabe völlig verfehlt – was leider auf große Teile der Übersetzung zutrifft. Das betrifft Grundregeln der deutschen Sprache (z. B. von Relativ-Konstruktionen) ebenso wie Grundbegriffe der Geertzsehen Theorie (Wenn er von „meaning“ spricht, meint er „Bedeutung“ und nicht „Sinn“. Dieser Terminus wird in seinem System völlig anders verwendet.) So erfährt das deutsche „Spurenlesen“ nur einen Teilaspekt des englischen Titels, und „After the Fact“ ist mehr als nur das „Entgleiten der Fakten“. Denn der Titel ist programmatisch für das gesamte Werk. Zum einen bezeichnet er die Tatsache, daß der Ethnologe hinter den Fakten her ist, ihnen nachspürt. Auf diese Phase der reinen Empirie folgt das für *Geertz* wichtigste Verfahren der Ethnologie, die „Interpretation ex post“, also das Stattfinden der Ethnologie „im Nachhinein“ (was auch eine Übersetzung sein könnte).¹ Gleichzeitig heißt „after the fact“ aber auch, daß der Begriff des Faktums an sich mit der neueren Diskussion heikel und obsolet geworden ist, also Ausdruck *Geertz'* „post-positivistischer Kritik der empirischen Realität“ (S. 190).

Zentrale Figur der Darstellung von vier Jahrzehnten Ethnologie ist „der Wandel“ und „das Gefühl, daß man ständig geordnete Bilder zusammensetzt und sie genau in dem Augenblick auseinanderfallen, in dem man es mehr oder weniger geschafft hat, sie zusammenzusetzen“ (S. 25). Ein Zustand der allgemeinen Veränderung, der die Welt und das Selbst des Ethnologen erfährt hat – „Heraklit hoch drei und noch schlimmer“ (S. 8). Es fließt nicht einfach, „die Kontexte explodieren“ (S. 110). Tntz Aner-

kennung eines gewissen unauflösbaren, chaotischen Selbstlaufs der Dinge kapituliert *Geertz* nicht, sondern versucht zu ordnen, indem er sich von der globalen Gesamtschau herab in die Niederungen lokaler Einheiten begibt (das einzige Verfahren, wie er in seinen Wiener Vorlesungen bemerkte, mit dem globale Zusammenhänge letztlich noch verstanden und bewältigt werden könnten).²

Folgerichtig beginnt er mit „Städten“, konkret das indonesische Pare und das marokkanische Sefrou, zwei islamische Kommunen in sehr unterschiedlichen Kulturen. An diese beiden Orte ist er im Verlauf seines Forscherlebens immer wieder zurückgekehrt und hat dabei sein Verfahren einer „vergleichenden Ethnologie“ entwickelt, das er mittlerweile „instinktiv“ nennt: ein „ausgeglichener Kontrast für einen Vergleich nach beiden Seiten“ (S. 132). Mit dieser Methode hat er in verschiedenen Monographien über die genannten Städte die Vielschichtigkeit des Islam und seiner Ausprägungen und damit ein Beispiel religiösen Wandels beschreiben können.³

Die zentrale Bedeutung von Orten für den Ethnologen zieht sich durch die gesamte Erzählung, so sieht *Geertz* auch seine spezifische Art, Anthropologie zu betreiben, produziert durch „die unteilbare Erfahrung des Versuchs, mich an allen möglichen Orten zurechtzufinden und die Erfahrung der Orte selbst.“ (S. 154) Damit rückt er auch die Kategorie der Erfahrung in den Mittelpunkt, die seit der „New Ethnography“ das alte Feldforschungsparadigma mit der Übermacht der Ethnologen-Autorität aufzulösen begann. Die Darstellung des „Anderen“ speist sich aus der persönlichen Erfahrung des Ethnologen, aus der Interaktion mit dem Gegenüber. So stellt auch *Geertz* gleich eingangs fest, daß diese Darstellung aus der vorhandenen kulturellen Ausrüstung des Forschenden und weniger aus dem Forschungsgegenstand heraus fabriziert, daß Wert hinzugefügt und nicht extrahiert wird. *Geertz* geht noch weiter, er spricht den ersten Eindrücken, die der Ethnologe von einem

neuen Ort gewinnt, eine für die weitere Forschung entscheidende Rolle zu. Sie stecken den Rahmen ab für Wahrnehmung und Verständigung, die später nicht mehr aufgegeben, sondern nur noch ausgefüllt werde (S. 20). Seine ersten Eindrücke vermag er denn auch überaus sinnlich zu beschreiben. Dabei geht es ihm, wie er immer wieder betont, darum, eine Art Gefühl für den Ort und die Situation zu erzeugen, „die Stimmung, das Temperament, die Farbe der Erfahrung“ (S. 12) wiederzugeben. Daß die „großen“ Kategorien der Ethnologie (z. B. Verwandtschaft, Wirtschaftssysteme, religiöse Systeme) angesichts des prallen Lebens „stumpf und verfehlt“ erscheinen, wird schnell klar. Über die Jahre hinweg, schreibt *Geertz*, sah er sich durch Strudel und Zusammenflüsse ungeschickt stolpern, und sieht seine Aufgabe (und die der Ethnologie) darin, ein Diskurssystem zu suchen – Repräsentationsstrukturen, die all dem im Nachhinein „eine Art Sinn“ abgewinnen können (S. 28).

Zunächst jedoch müht er sich weiter mit vorhandenen Kategorien und begibt sich im zweiten Kapitel, „Länder“, auf die Ebene der Politik. Auch hier verwirft er diese Kategorien (wie „Nationalismus“) als unbrauchbar für den Versuch, das nicht Zusammenfaßbare zusammenzufassen. Er plädiert dafür, Politik nicht von den Bedingungen ihrer Erzeugung oder Anwendung loszulösen, sie in lokale und kulturelle Kontexte zurückzuführen und damit ihre Analyse möglich zu machen.⁴ Nachdem er vor Jahren vorschlug, Kulturen zu „lesen“ wie einen Text,⁵ dehnt er dies nun auf politische Gebilde aus (Staaten seien „so lokal konstruiert und so eigenständig wie Literaturen“, S. 36).

Im Kapitel „Kulturen“ geht es *Geertz* in erster Linie darum, wie deren Beschreibungen zustande kommen: als Konstrukte, die aus dem Erlebais und der Darstellung des Ethnologen erwachsen, aus Begegnungen (vor allem mit Informanten!) und aus Zufällen. Dabei läge es in der Verantwortung des Ethnologen, so *Geertz*, „Figur und Hintergrund, das

flüchtige Ereignis und die lange Geschichte in eine übereinstimmende Sicht zu bringen“ (S. 63). Geschichte nähert sich für *Geertz* nicht ihrem Ende, sondern ist ein Gewebe aus sich überlagernden Fasern – wovon der Ethnologe jeweils nur Flecken bearbeiten kann.

Die persönliche Verantwortung des Ethnologen führt auf die nächste Ebene: „Hegemonien“. In anekdotischen Porträts von sich selbst als Ethnologen in verschiedenen Lebensaltern und an verschiedenen Orten erinnert *Geertz* daran, daß er – wann auch immer, wo auch immer – eines stets blieb: Bürger einer Supermacht, die weltpolitisch kräftig mitmischte. So vertraut dem Anthropologen sein Feld auch ist, er hat sich gleichzeitig immer im weniger vertrauten Feld der Politik zu bewegen und sollte sich dessen bewußt sein.

Dies ist einer der wenigen Sätze über die Anthropologie, die feststehen dürften. Ansonsten, schreibt *Geertz* im Abschnitt über „Disziplinen“, sei sie eher keine solche, sie sei „undiszipliniert“ mangels fester Umrisse und definierter Ziele. Diesen Hang der Anthropologie zu ständiger Befragung und Selbstreflexion kennzeichnet er als „Skandal“ und Stärke zugleich. Die Krise der Anthropologie rühre nur aus dem Fehler, sie als Wissenschaftszweig neben anderen zu behandeln und in ihr etwas anderes zu sehen „als eine lose Ansammlung intellektueller Karrieren“ (S. 113). Das ist nichts weniger als Koketterie – *Geertz* zeigt am eigenen Beispiel, wie Karriere-Faktoren (Lehrstühle, Forschungsgelder, Projekte und die darin Mitarbeitenden) zur Bildung von Mustern führen. Daß es dabei eigentlich chaotisch, zufällig und nur bedingt planbar zugeht (mit köstlicher Selbstironie von *Geertz* beschrieben), ist eine Wahrheit, die in der Scientific Community mit ihrem absoluten Rationalitätsanspruch zwar bekannt ist, aber kaum ausgesprochen wird. *Geertz* liefert die theoretische Begründung gleich dazu, wenn er sagt, daß das Verstehen sozialen Lebens nicht geradlinig auf eine Art Schlußpunkt, Wahrheit oder

Realität hinauslaufen könne. „Sich hineinstürzen und sehen, was passiert.“ (S. 134) Was lax klingt, ist dennoch mit einem hohen Anspruch an Wissenschaft verbunden, der u. a. auf Max Weber, Simmel, Marx und Freud basiert. Als Student am Social Relations Department der Harvard University geriet der junge Clifford *Geertz* in den fünfziger Jahren in einen Aufbruch (u. a. mit Talcott Parsons). Es ging um einen interdisziplinären Ansatz, der nichts weniger als eine allgemeine Wissenschaft vom Menschen mit dem Ziel einer praktischen Technologie zur Verwaltung menschlicher Angelegenheiten verwirklichen sollte. Für *Geertz* blieb davon als „Lebensziel bis heute“ (S. 120): die Suche nach anderen Konzepten von Wissenschaft und Erkenntnis.

Mit der Entwicklung der „symbolischen Anthropologie“, die kein zusätzlicher Zweig der Anthropologie, sondern eine andere Auffassung von ihr ist, näherte er sich diesem Ziel an. Indem er „meaning“, die Bedeutung, ihre Träger und ihr Verstehen in den Mittelpunkt des Interesses stellte, machte er die Ethnologie zur hermeneutischen Wissenschaft – weit davon entfernt, Antworten zu liefern. Wie *Geertz* sie am liebsten sähe: in einer „marginalen und fragenden Position: wachsam, ruhelos und unangepaßt“ (S. 146).

Keine Antworten auch im abschließenden Kapitel „Modernitäten“. In der Zerrissenheit der Welt konstatiert *Geertz* eine allgegenwärtige Ikonographie des Traditionell-Modernen und des Modern-Traditionellen – die Verkörperung eines Gegensatzes, den er schon früher als „essentialism“ und „epochalism“ benannt hatte.⁶ Wie er diese widerstreitenden und einander bedingenden Tendenzen für den Islam am Beispiel einer javanischen religiösen Veranstaltung (das „kinästhetische Java“) und eines marokkanischen Architektur-Streits (das „architektonische Marokko“) darstellt, ist lehrbuchreif und höchst lesenswert (S. 159ff.). Wer über aktuelle Entwicklungen des Islam redet, sollte ab und an auch *Geertz* zur Hand

nehmen. Der Ausgang bleibt unbestimmt, bleibt Suche. Die einzige Gewißheit: Das, was kommt, wird die Anthropologie beschreiben. Dieses Bekenntnis ist viel – in einer Disziplin, die sich zuweilen in Selbstreflexion zu verlieren droht. So schließt *Geertz* mit einer Kampfansage an den Rückzug in Dekonstruktion und Attitüden (S. 189).

So legitim und schlüssig die Argumentation im Ganzen erscheint – in den Kontext neuerer anthropologischer und ethnologischer Diskussionen⁷ gestellt, kann man sich eines gewissen Befremdens nicht erwehren. Die Methode, die er vorgibt zu verfolgen – die Entwicklung einer Theorie aus der Biographie heraus zu erklären – blendet einen Teil der Realität bewußt aus. Vieles, was *Geertz* hier im Brustton der Überzeugung als ureigene Erkenntnis beschreibt, klang vor ein paar Jahren bei ihm noch etwas anders (z. B. die Tatsache, daß Bedeutung den Dingen nicht innewohnt, sondern quasi in der ethnologischen Darstellung erst produziert wird). Zwar war *Geertz* einer der ersten, der eine Diskussion über Repräsentationsmodi, deren ethische und erkenntnistheoretische Implikationen anregte. Er erscheint jedoch wie der Lehrling, der die herbeigerufenen Geister nicht mehr los wird – und sie deshalb gleich ignoriert. Im vorliegenden Werk spielt die berechtigte Debatte kaum eine Rolle bzw. wird als „Zergrübeln“ abgetan, als eine Art Zeitverschwendung. Alles, was *Geertz* dafür übrig hat, ist eine Fußnote (S. 208), in der er allerdings auch zugibt, daß dieses Buch seine Antwort auf all die aufgeworfenen Fragen sein soll. Kritik an seiner eigenen Theorie,⁸ die im Laufe der Diskussion ankam, greift er nur indirekt auf – aber in der ihm eigenen Schlitzohrigkeit. So, wenn er Schwächen seines Verfahrens als die des Kulturbegriffs der Anthropologie überhaupt deklariert (wie die Reduktion einer Vielzahl individueller Akteure und vor allem Akteurinnen auf z. B. 'die Balinesen', S. 59). Noch peinlicher wird es, wenn er in einer Fußnote (die man bei ihm sehr genau studieren sollte!) beiläufig

anmerkt, daß das „Ich“, von dem er ständig spricht, in Wahrheit ein „Wir“ ist (S. 202) – er hat Feldforschung nie ohne seine Ehefrau betrieben (und sähe sich, wie er sagt, dazu auch nicht in der Lage, S. 131). Tendenzen, autobiographisch über Feldforschungserfahrungen zu schreiben, sind für ihn die „Interiorisierung“ einer öffentlichen Angelegenheit (S. 137). Die „New Ethnography“ hat mit diesen Methoden experimentiert, um den „Anderen“ im Schreiben nicht auszulöschen. Etwas mehr autobiographische Ehrlichkeit hätte *Geertz* an dieser Stelle gut getan.

Dahinter verbirgt sich natürlich die Befürchtung eines in die Jahre gekommenen Wissenschaftlers, daß alles umsonst gewesen sei, daß sich die Anthropologie durch fortwährende Selbstreflexion und -zerfleischung selbst unmöglich mache. Das Buch ist letztendlich ein Credo für die Erhaltung der Handlungsfähigkeit im Sinne kritischer Wissenschaft. Nach *Geertz* sollte der Ethnologe „sich an einem Brennpunkt der Kontroverse einrichten, der mit Fleiß so konstruiert ist, daß er Zufriedenheit schwierig macht“ (S. 152).

Was *Geertz* der New Ethnography und ihren Schreibexperimenten voraus hat: Er ist ein begnadeter Autor. Sein berechtigter Einwand „Es scheint ein Genre zu fehlen“ (S. 137) könnte sich mit diesem Buch selbst entkräften. So könnte sie – mit Abstrichen – aussehen, die neue Ethnographie: die literarisch und wissenschaftlich zugleich ist, die die Konstruktion als solche kenntlich macht, indem sie das Gesicht des Autors immer offen zeigt und seine Allmacht damit zumindest begrenzt. Vielleicht funktioniert das aber nur in einem Fall wie diesem, wenn der Autor die siebzig überschritten hat, über „pc“ und jeden Zweifel weit erhaben ist und eigentlich nichts wirklich Neues verkündet. Clifford Geertz erfindet das Fahrrad noch einmal, aber was für ein Fahrrad!

Pflichtlektüre für alle, die wissenschaftlich schreiben (lernen) wollen. Und für die, welche Wissenschaft zu ihrem

Beruf machen. Denn Geertz hält hier ein Plädoyer für – in Deutschland schier undenkbar! – eine lustvolle Wissenschaft: „interessant, erschreckend, nützlich und amüsant, um ein Leben darauf zu verwenden“ (S. 190).

Grit Lemke

- 1 Den Unterschied von „Dort-Sein“ und „Hier-Sein“ und seine Bedeutung für die ethnographische Produktion beschrieb Geertz in: Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller, Frankfurt a. M. 1993. Damit war er einer der Begründer der „literarischen Wende“ in der Ethnologie (die daraufhin wieder *Ethnographie* wurde).
- 2 C. Geertz, Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts, Wien 1996.
- 3 Neben einer Vielzahl von Aufsätzen das Standardwerk dazu: C. Geertz, Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia, Chicago 1968, in deutscher Übersetzung: Religiöse Entwicklungen im Islam, beobachtet in Marokko und Tunesien, Frankfurt a. M. 1988.
- 4 Ausführlich dazu in: C. Geertz, Welt in Stücken (Anm. 2).
- 5 C. Geertz, Deep play. Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf, in: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1991.
- 6 C. Geertz, After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States, in: C. Geertz, The Interpretation of Cultures, Boston 1973.
- 7 Einen Überblick darüber gibt: E. Berg und M. Fuchs (Hrsg.), Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt a. M. 1995.
- 8 Zur Kritik an Geertz: W. Habermeyer, Schreiben über fremde Lebenswelten – Das postmoderne Ethos einer kommunikativ handelnden Ethnologie, Köln 1995.

Erk Volkmar Heyen (Hrsg.), Öffentliche Verwaltung und Wirtschaftskrise, Nomos, Baden-Baden 1995 (= Jahrbuch für Europäische Verwaltungsgeschichte 7), XI, 388 S.

Zum Thema Wirtschaftskrise und Verwaltung hat der Hrsg. wieder eine internationale Schar von Autoren, diesmal aus Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Dänemark, den Niederlanden, Italien, Griechenland und Finnland, versammelt. Schon angesichts der Titel der einzelnen Beiträge stellt sich die Frage nach dem Begriff der Krise: Der Band umfaßt Arbeiten, die sich einerseits längerfristigen Problemen widmen, wie etwa der Aufsatz von C. Zimmermann über das Verwaltungshandeln zur Hungerbekämpfung in Württemberg 1770–1847. Zum zweiten bietet der Band Untersuchungen zu einzelnen Fallbeispielen, wie etwa Krieg und Besetzung. Einen dritten Schwerpunkt bildet die staatliche Einflußnahme auf den Markt, sei es als Unternehmer oder als Regulator. Gegen Ende folgen zwei Texte zur Transformation nach dem Ende des Kommunismus und, neben dem Hauptthema, ein verdienstvoller Beitrag über die Literatur zur finnischen Verwaltungsgeschichte sowie eine Bestandsaufnahme über die unveröffentlichten Diplomarbeiten von DDR-Archivaren.

Das Editorial versucht nicht, einen Überblick über die Verwendung des Begriffs Krise zu geben. Die Aufsätze sind daher eher locker um ihn herum angeordnet, „der Blick ... wandert“ (S. VIII). Neben der Konstatierung der großen Rolle der Verwaltung in der Wirtschaft steht die Betonung der Schwierigkeiten des Themenfeldes. Daß eine europäisch-komparatistische Perspektive hilfreich sei, ist sicher richtig, bleibt aber in bezug auf einen reflektierten Vergleich, zu dem nur aufgerufen wird, leider ohne Folgen.

Inwieweit die vorgeschlagene Unterscheidung der Staatsaktivitäten in Improvisation, inkrementelle Anpassung und Innovation von heuristischem Wert sein kann, muß dahingestellt bleiben.

Der Beitrag von *François Hincker*

über das Handeln des französischen Staats gegenüber ökonomischen Krisen 1750–1850 bietet Hinweise auf das zeitgenössische Denken über öffentliches Engagement und einen Überblick über das Problem der Nahrungsmittelversorgung einerseits und der Gewerbeförderung andererseits.

Der schon erwähnte Aufsatz von *Clemens Zimmermann* zum Hunger als administrative Herausforderung in Württemberg 1770–1847 betont die Improvisation der staatlichen Reaktionen. Es handelt sich um eine sehr detaillierte Falluntersuchung, die aus Quellen gearbeitet ist und sowohl Ursachen der Hungerkrisen als auch das staatliche Krisenmanagement betrachtet. Das Schwergewicht liegt auf den Hungersnöten von 1770/72, 1816/18 und 1846/47. Instrumente der Bekämpfung des Hungers waren Kontrolle und Beeinflussung des Handels, Armenpolitik und schließlich auch die Schaffung von Arbeitsgelegenheiten. Die einzelnen Verwaltungsebenen, der soziale Protest und die Rolle der öffentlichen Meinung und der politischen Repräsentation werden gesondert gewürdigt.

Margrit Grabas vertritt in ihrem Text über die Rolle des Staates bei der Überwindung des Holzenergiemangels die These, daß der Wechsel vom Holz (als dem bis weit in das 19. Jh. hinein wichtigsten Energieträger in Deutschland) zur Steinkohle den Übergang von einer durch Normen gesteuerten zu einer durch den Markt gesteuerten Wirtschaft auslöste und gleichzeitig zur Voraussetzung hatte. Damit betont sie gegenüber denen, die diesen Wandel mit technologischen Neuerungen begründen, das Gewicht der Knappheit für die mit einem kollektiven Lernvorgang verbundene Transformation zum Kapitalismus. Die kameralistische Verwaltung versuchte einerseits, neue Energieträger nutzbar zu machen, andererseits durch die Entwicklung des Forstwesens den Holzsaufstoß zu vergrößern. So schuf der (preußische) Staat die Voraussetzungen für die Konkurrenzfähigkeit alternativer Energiequellen nach

einer späteren Liberalisierung des Marktes.

Um die Bewältigung der finanziellen Krise infolge des Kriegs 1870/71 auf lokaler Ebene in Frankreich geht es in dem Beitrag von *Vincent Wright*. W. konstatiert, daß die Umstände und die orthodoxe Finanzpolitik der provisorischen Regierung eine effektive lokale Problemlösung unmöglich machten, aber andererseits den Notabeln die Zusammenarbeit mit der Republik schmackhafter erscheinen ließen. Geldbedarf entstand nicht nur durch die kriegführende Regierung, sondern auch durch die steigenden Ausgaben für Bedürftige. Die Mittel waren durch Departemente und Kommunen aufzubringen, die die benötigten Summen oft durch Anleihen beschafften, die in nicht wenigen Fällen einen größeren Umfang als die gesetzlichen Verpflichtungen hatten – in vielen Fällen aber kaum den Pflichtteil erreichten.

Flemming Justs kürzere Arbeit über das dänische Krisenmanagement der dreißiger Jahre dieses Jh.s untersucht die nach der Aufgabe des Goldstandards und eine Absatzkrise notwendig gewordenen Behörden zur Kontrolle des Außenhandels mit Agrarerzeugnissen. Dabei wuchsen nicht nur die Bürokratien, sondern auch die Interessenverbände.

Frankreich sah sich zwischen 1930 und 1945 wirtschaftlich der doppelten Herausforderung der Wirtschaftskrise und der Okkupation gegenüber. *Michel Margairaz* präsentiert die Folgen für die Strukturen, für das Instrumentarium der Wirtschaftspolitik und für die handelnden Personen und fragt nach Innovationen, die aus der Krise entstanden.

Noch stärker auf den Kriegsaspekt orientiert sich *Ina Zweiniger-Bargielowska*, indem sie die Nahrungsmittelversorgung Großbritanniens im Zweiten Weltkrieg untersucht. Die Politik der britischen Verwaltung war nicht nur auf Einsparungen (das Land war weitgehend von Auslandslieferungen abhängig) ausgerichtet, sondern strebte auch einerseits nach Gleichheit der Bevölkerungsgrup-

pen in der Versorgung und andererseits, als Folge entsprechender Diskussionen der Vorkriegszeit, nach Hebung der allgemeinen Gesundheit. Sie konnte gleichzeitig die Schwierigkeiten vor der Öffentlichkeit verbergen. *Zweiniger-Bargielowska* kann hier neue Einsichten erarbeiten, die inzwischen auch in Buchform vorliegen.

Der „wandernde Blick“ erreicht die Nachkriegszeit: *George Politakis* stellt die Rolle der Verwaltung im Wiederaufbau Griechenlands bis 1950 dar. Er unterscheidet dabei zwischen kurz- und langfristiger Politik, die gleichzeitig aufeinander bezogen waren. Alle Schritte wurden eng mit den westlichen Alliierten, besonders Großbritannien, abgestimmt, ja *Politakis* spricht von ökonomischer Vormundschaft. Als die USA als Schutzmacht an die Stelle des vereinigten Königreichs traten, erreichten sie weitgehende wirtschaftspolitische Vollmachten für eine amerikanische Mission im Lande. Die Athener Regierung drängte die Vereinigten Staaten zu einem stärkeren Engagement und erwartete nicht nur Rat, sondern Entscheidungen. Die Wirtschaftspolitik der Umstrukturierung sei gescheitert, weil die USA dem Sieg im griechischen Bürgerkrieg Vorrang einräumten.

Frits M. van der Meer wendet sich in seinem Beitrag dem Zusammenhang zwischen Krise und Innovation in der Verwaltung in den Niederlanden zu.

Interessanter ist *Gerold Ambrosius'* Versuch einer Synthese zu öffentlicher Verwaltung, öffentlichen Unternehmungen und wirtschaftlicher Krise in Deutschland seit dem 19. Jh. Zunächst systematisiert er das Verhältnis zwischen öffentlichen Wirtschaftsunternehmen und Verwaltung, um dann die historischen Formen dieses Verhältnisses zu präsentieren. In einem weiteren Schritt untersucht der Verf. die Bereitschaft, die öffentlichen Unternehmen zur Überwindung von Krisen antizyklisch einzusetzen und illustriert dies dann am Beispiel einiger Betriebe.

Ambrosius bezieht sich weitgehend

auf kommunale Unternehmungen, *Igor Pellicciari* stellt den Beginn der Munizipalisierung von Unternehmen in Italien 1903–1925 dar. Er skizziert zunächst den politischen und ökonomischen Kontext, dann das Wachstum der Städte. Daraus wuchs eine „spontane Munizipalisierung“ im Gegensatz zum „Gemeinde-sozialismus“, der die nationale Politik herausforderte. 1903 wurde mit einem Gesetz der Rahmen für das wirtschaftliche Handeln der Kommunen geschaffen. Ein Akt von 1925 ist die Frucht bürokratischer Überlegungen unter Verwendungen der Erfahrungen der Zwischenzeit, die d. Verf. skizziert. Er brachte allerdings keine wesentlichen Neuerungen.

Eine ganz andere Perspektive behandelt *Assunta Luisa Perrotti*, die die Politik der Europäischen Gemeinschaft in der Stahlkrise 1974–1994 darstellt. Sie betont den strukturellen Charakter der Stahlkrise, die auf einem unvollkommenen Markt beruht habe, in dem Nachfrage und Preise nicht übereinstimmen. Die Verf. unterscheidet mehrere Phasen der europäischen Stahlpolitik, die von der Selbstregulierung des Marktes ausging, dann intervenierend steuerte, um in jüngster Zeit zu einer kontrollierten Liberalisierung überzugehen.

Die transnationale Telekommunikationsindustrie ist Ausdruck und Motor der Globalisierung zugleich. *Mark Thatcher* will zeigen, wie sich in diesem Spannungsfeld die nationalen institutionellen Strukturen in Frankreich und Großbritannien seit den fünfziger Jahren änderten. Er betont dabei die Rolle transnationaler Entwicklungen und Strukturen wie der Europäischen Union. Der chronologische Vergleich beider Länder soll diese These belegen.

Roland Czada versucht, so läßt sein Titel erwarten, eine Bilanz der radikalen Massenprivatisierung durch die Treuhand in den neuen Bundesländern. In der Tat bietet er aber anderes: die Ausgangslage, die Vorgeschichte, die Personalkräftigung und Organisation der Treuhandanstalt, ihre Refinanzierung. Der Verf. problematisiert auch die ord-

nungspolitische Rolle und die demokratische Kontrolle der Treuhänder.

Einen weiteren Horizont nimmt *Klaus H. Goetz* in den Blick, wenn er die postkommunistischen Verwaltungen in Ostdeutschland und Ost- bzw. Ostmitteleuropa vergleicht. Seine These besteht darin, daß die östlichen Staaten den neuen Bundesländern in absehbarer Zeit nicht auf dem Weg zu einer Verwaltung westlichen demokratischen Typs folgen werden. Gründe liegen einerseits in den Konstellationen von Akteuren und Situationen, andererseits in der größeren Rolle von Suchprozessen gegenüber dem Institutionentransfer.

Im Forum gibt, wie schon erwähnt, *Seppo Tiihonen* Hinweise zur Literatur über die finnische Verwaltungsgeschichte, die, wie er konstatiert, noch weitgehend Behördengeschichte ist.

Wissenschaftsgeschichtlich interessant ist die Auswertung der Diplomarbeiten von DDR-Archivaren im Hinblick auf deutsche Verwaltungsgeschichte, die *Erk Volkmar Heyen* und *Mathias Rautenberg* vornehmen. Zunächst konstatieren die Verf. die Erinnerungsversuche der Archivare der DDR, um sie dann an den Texten zu messen. Immerhin rund die Hälfte der 354 Diplomarbeiten widmete sich der Verwaltungsgeschichte. Die Spitzen liegen in den fünfziger und achtziger Jahren. Die Verf. spezifizieren dies anhand der Titel der Arbeiten noch genauer, konstatieren aber, daß erst eine inhaltliche Analyse genaue Aufschlüsse bringen könne. Inzwischen bleibt es bei der Beobachtung, daß sich die Diplomanden von ideologisch sensiblen Themen fernhielten und das archivarische Handwerk im Vordergrund stand.

Hans-Martin Moderow

Winfried Speitkamp (Hrsg.), Denkmalsturz. Zur Konfliktgeschichte politischer Symbolik, Vandenhoock und Ruprecht, Göttingen 1997 (= Kleine Vandenhoock-Reihe 1581), 155 S.

In den dreißig Jahren seit Thomas Nipperdeys Impuls, das Nationaldenkmal in der deutschen Geschichte seit dem ausgehenden 18. Jh. zu untersuchen, und seit dem sog. „linguistic turn“ auch in der Geschichtswissenschaft sind zahlreiche Untersuchungen zu politischen Denkmälern und zu Strategien zur Kontrolle des öffentlichen Raumes erschienen. Die Umbenennungen von Straßen und Plätzen sowie die Demontage von Denkmälern in postsocialistischen Ländern seit 1989/90 haben das historische Interesse zusätzlich auf den Sturz von Denkmälern gelenkt. Speitkamp füllt die bestehende Forschungslücke durch exemplarische Sondierungen zu Denkmalstürzen seit der Französischen Revolution, v. a. in Deutschland. Es werden herausgearbeitet die jeweilige Spezifik in der Morphologie des Denkmalsturzes, die unterschiedlichen Formen der Einprägung in die öffentliche Gedächtniskultur sowie Überschneidungen und Unterschiede zum Denkmal-Setzen.

In seiner Einleitung schlägt der Herausgeber Kriterien zur Systematisierung vor:

1. Merkmale auf der Bedeutungsebene: übertragene Bedeutung, Überhöhung, Verdichtung, explizite und implizite Appelle an die Öffentlichkeit,
2. Symbolträger verschiedener Grade je nach Explizität ihrer Symbolbedeutung,
3. Homogenität und Vielfalt des Zeichensystems als Indikator gesellschaftlicher Pluralität, Wandlungen und Ungleichzeitigkeiten (S. 7f.).

In der Praxis können Denkmalstürze durch Traditionsbruch Geschichte „entsorgen“ oder durch Neubelegung bzw. Umschöpfung der Geschichte Zeichen für eine neue Tradition stiften oder erfinden. Denkmalstürze können in der strukturell immer konflikthafte Ge-

schichte der politisch-kulturellen Zeichen nicht nur Protestmittel der Opposition sein, sondern auch Herrschaftsinstrument der Sieger werden (S. 9). Auch wenn es *damnationes memoriae* (hier wird auch der Begriff „Memorizid“ verwendet) seit der Antike gegeben hat, gewinnt das Phänomen seit Ende des 18. Jh.s. eine neue Qualität, bedingt durch die säkularen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Transformationsprozesse: v. a. im 20. Jh. unterliegen Zeichen und Denkmäler einem Prozeß der Vermassung und Profanisierung bzw. der Egalisierung und Demokratisierung (S. 10).

Vier Leitfragen strukturieren die in Gegenstand und Fragestellung natürlicherweise heterogenen Beiträge und die faßbaren Befunde:

1. nach den angegriffenen Objekten (Denkmäler Ziel von Attacken dort, wo sie klare Identitätszuordnung ermöglichen, v. a. in nationalen Konflikten),

2. nach den Zielen (Denkmalsturz nicht nur zur Zerschlagung hergebrachter Identität, sondern Stiftung neuer Identität durch den Akt selbst),

3. nach den Formen (Denkmalsturz nicht von amorphen Menschenmengen vollzogen, sondern von genau isolierbaren sozialen Trägern organisiert und inszeniert) und

4. nach den Funktionen von Denkmalstürzen (nicht unbedingt Leugnung von Geschichte, sondern i. d. R. eine Form der Auseinandersetzung mit Geschichte als eine Erscheinungsweise symbolischer Politik) (S. 12-19).

In seinem Beitrag über die Französische Revolution arbeitet *Lottes* heraus, welche Formen der Auseinandersetzung mit Geschichte die verschiedenen Denkmalstürze in den diversen Phasen annehmen: *Renovatio memoriae* als Bemühen um die Integration der tradierten monarchischen Symbolsprache 1789/90, *damnatio memoriae* v. a. 1792/93, 1793/94 als *damnatio historiae* eine teilweise pathologische Entroyalisierung- und Entchristianisierungskampagne und unterm Direktorium die Musealisierung

und Dekontaminierung von Geschichte (S. 26-44).

Für die Übergangsgesellschaft in Deutschland zwischen 1800 und 1848 untersucht *Speitkamp* Proteste, die sich in Symbolkonflikten widerspiegeln. Als Tendenz wird dabei deutlich, daß die deutsche Opposition keine eigenen Denkmäler errichtet, sondern den Denkmalssturz und Verbrennungen von Symbolen und Schriften betrieben habe. Parallel zu seiner Domestizierung in Richtung auf eine Tendenz, Monarchie und Nation zu harmonisieren, habe der bürgerliche Liberalismus die Wendung vom Denkmalsturz zum Denkmalbau vollzogen. Die politische und vor allem soziale Zersplitterung Deutschlands habe die Konzentration der revolutionären Bewegung auf ein Symbol des Despotismus (etwa nach Art der französischen Bastille) nicht zugelassen. In Deutschland habe die Attacke auf Symbole vor allem mobilisierend gewirkt: Sie habe Teilhabe ermöglicht und Wirkungschancen aufgezeigt (S. 49-78).

Am Beispiel der Denkmalstürze und Umdeutung der nationalen Erinnerungslandschaft im elsäß-lothringischen Metz nach dem Ersten Weltkrieg zeigt *Annette Maas* auf, wie die französische Symbolpolitik nach 1918 die deutsche Zeit als „Parenthese“ interpretierte und Denkmäler der Hohenzollern stürzte und deren Standort durch neue Statuen und Inschriften zukunftsgerichtet (statt vergangenheitsorientiert) umdeutete (S. 79-108).

Die Zeit des „Dritten Reiches“ sowie die anschließende Entnazifizierung von Denkmälern untersucht *Hans-Ulrich Thamer*, differenzierend nach Phasen von den ersten Beseitigungen von Denkmälern der Weimarer Zeit bis hin zu den Denkmalseinschmelzungen zwecks Metallspende in den Kriegsjahren. Darüber hinaus verweist *Thamer* auf die ideologische Umdeutung und Umgestaltung von Sakralräumen wie beispielsweise dem Braunschweiger Dom. In der Nachkriegszeit fand dann – als Kontrast zur NS-Monumentalisierung – ein Verdrän-

gen von Geschichte statt, indem in der BRD v. a. Kriegerdenkmäler durch Einordnung in eine Erinnerung an konservative Soldatentraditionen entnazifiziert wurden (S. 109-136).

Am Beispiel der beiden Phasen der Straßenumbenennungen in Ost-Berlin zwischen 1990 und 1994 kommt *Maoz Azaryahu* zu folgendem Ergebnis: „... beleuchteten die tatsächlich vorgenommenen, aber auch die nur diskutierten Umbenennungen die verschiedenen Einstellungen zum historischen Erbe des wiedervereinigten Deutschland und zur Neubewertung der historischen Traditionen, die insbesondere mit der DDR in Verbindung gebracht wurden. In diesem Sinn waren sie Teil der Debatte um die nationale Wiedervereinigung.“

... Im Vergleich zu anderen ehemals ostdeutschen Städten ... entschieden sich die Ost-Berliner Bezirke bei den Umbenennungen für ein moderat-minimalistisches Vorgehen. Dies hatte zur Folge, daß Ost-Berlin wesentliche Elemente des historischen Erbes des deutschen Kommunismus bewahrte, die zuvor zu den ideologischen Grundfesten des ostdeutschen Staatsgebildes gehört hatten.

Die zweite Phase des Umbenennungsprozesses, die sich de facto weniger auf die lokale Toponymie auswirkte, wurde vom Senat initiiert. Ziel war es, Berlins historisches Zentrum, das vorgesehene Regierungsviertel, von symbolischen Anspielungen auf die DDR-Vergangenheit zu befreien. ... Im Zuge der Übersiedlung der Bundesregierung nach Berlin ist mit weiteren Versuchen zu rechnen, auch die letzten Überbleibsel der DDR-Vergangenheit von den Straßenschildern des Berliner Zentrums verschwinden zu lassen ...“ (S. 137-154, Zitate S. 151f.)

Die Beiträge des Bandes lenken die Aufmerksamkeit auf ein Nischenhema, das bisher leicht übersehen wurde und füllen insofern eine Lücke. Doch bleibt v. a. angesichts des Befundes, daß Denkmalstürze bewußt organisiert wurden, an verschiedenen Stellen offen, wel-

ches Verhältnis die Diskurse um den Sturz von Denkmälern und Symbolen zu den Diskursen von Denkmalsetzung und Ikonographie im öffentlichen Raum haben. So bleibt stellenweise der gesamt-historische Erklärungswert dieses Forschungsfeldes unklar.

Friedemann Scriba

Jörg-Peter Findeisen, Schweden. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Pustet, Regensburg 1997, 296 S.

Der Verf., von 1988 bis 1993 Professor für Allgemeine Geschichte der Neuzeit an der Friedrich-Schiller-Universität Jena und jetzt freischaffender Publizist in Trier sowie Honorarprofessor in Sundvall, legt eine handliche Gesamtgeschichte Schwedens vor, die von den Wikingerzügen im 9. Jahrhundert bis zum EU-Beitritt 1995 reicht. Eine chronologische Erzählung, die sich an ein breites Publikum wendet und emphatische Aufrufe zur Kenntnisnahme unserer nördlichen Nachbarn mitsamt der historischen Prägung ihrer Mentalität nicht scheut, folgt in der Schwerpunktsetzung dem jeweiligen Forschungsstand für einzelne Epochen. Der Mut zur Synthese und ein Überblick zu den einschlägigen Arbeiten von der Mediävistik bis zur Zeitgeschichte beeindrucken an diesem Buch. Das politische System einschließlich der außenpolitischen Bündnis- und Konfrontationssituationen bildet in den zwei Mittelalterkapitel (zur Zentralisierung der Königsmacht und zur Kalmarer Union von 1397), in den fünf Frühneuzeitkapiteln (die Lage um 1500; der Kampf um die Ostseevorherrschaft; als europäische Großmacht am Anfang des 18. Jh.s; der Zerfall des außenpolitischen Einflusses; die Zeit des aufgeklärten Absolutismus und der 'Revolution von oben') sowie in den fünf Kapiteln zum 19. Jh. (politische Strömungen; Industrialisierungsgeschichte; schwedische Arbeiterbewegung; Ablösung Norwegens sowie der Nationalismus in Schweden

vor 1914) jeweils den Anfang, während für das 20. Jh. in sieben Kapiteln das Modell des Wohlfahrtsstaates in den Mittelpunkt gerückt wird. Die sozioökonomischen Grundlagen der politischen Entwicklung werden dort ausführlicher dargestellt, wo Untersuchungen verfügbar sind, und der Alltag wird vor allem anhand schnell greifbarer ausländischer Reiseberichte rekonstruiert. Die Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Literatur wird allerdings durchweg anonym und ohne Anmerkungen geführt, wofür die dreiseitige Auswahlbibliographie denjenigen Leser nicht entschädigen kann, der sich nicht mit den unstrittigen Feststellungen zufrieden geben will.

Findeisens Darstellung ist verständlicherweise dort am stärksten, wo er sich mit eigenen Forschungen bis zum Niveau der Informationen aus erster Hand durcharbeiten konnte: die Periode zwischen 1770 und 1809. Hier ist er mit zahlreichen Aufsätzen hervorgetreten, die den besonderen schwedischen Weg in die Moderne untersuchen haben. Die komparatistischen Potenzen der früheren Arbeiten sind allerdings in diesem Band nicht weiter entfaltet. Dabei böte es sich gerade an, bei den jetzt allerorten in Gang kommenden Austreibungen um eine europäische Geschichte, die durch vergleichende Analysen zu mehr als einer bloßen Addition der Nationalgeschichten gemacht werden soll, die nördliche Komponente über lauter Ost-West-Vergleichen nicht aus dem Auge zu verlieren, oder anders herum gesagt: die Blindheit der Historiographie auf diesem Auge durch heftiges Insistieren zu mäßigen.

Der Tatsache, daß der Autor sich nach seiner Nichtwiedereinstellung an der Jencnser Universität nicht in den Schmolllwinkel wissenschaftlicher Unproduktivität zurückgezogen hat oder zum Versicherungsvertreter wurde, verdanken wir eine populäre Zusammenfassung, die gleich zehn Jahrhunderte weiter ausgreift, als es deru spezialisierten Ordinarius früher möglich schien. Die Präsentation dieses Bandes als Auftakt einer

Reihe zur Geschichte der Länder Skandinaviens läßt erwarten, daß der Verf. diesen Weg weitergehen will. Die Studierenden und ein allgemeiner interessiertes Publikum werden es zu danken wissen.

Matthias Middall

Harald Frank, Regionale Entwicklungsdisparitäten im deutschen Industrialisierungsprozeß 1849–1939. Eine empirisch-analytische Untersuchung, Lit, Münster 1994 (= Münsteraner Beiträge zur Cliometrie und quantitativen Wirtschaftsgeschichte 1), 291 S.

Die auf Anregung von Richard Tilly erarbeitete Dissertation hat den Vorteil eines zeitlich langen Untersuchungszeitraumes, der die Bewertung langer wirtschaftlicher Entwicklungstrends ermöglicht. Daß dabei auch in der Literatur der Bundesrepublik die aus verschiedenen Gründen vernachlässigten Regionen Ostdeutschlands und darunter auch ostelbische Berücksichtigung finden, ist ein weiterer Vorzug, nicht zuletzt auch deshalb, weil sie in modernisierungstheoretischen Diskussionen vergleichsweise wenig Berücksichtigung finden.

Zu sensationell neuen Ergebnissen gelangt *Frank* nicht, denn daß die Industrialisierung beträchtliche regionale Differenzierungen produzierte und daß es auch schwierig ist, diese Divergenzen – z. B. über eine gezielte Strukturpolitik – abzubauen, ist bekannt. Trotzdem lohnt es vor allem unter methodischen Gesichtspunkten, die Studie zur Hand zu nehmen. Das betrifft sowohl den ersten, den Entwicklungstendenzen in deutschen Regionen wie den zweiten, dem interregionalen Gütertausch gewidmeten Teil. Die Auseinandersetzung etwa mit der Exportbasistheorie von North oder mit der Divergenzthese von Myrdal wird dem so mit der quantifizierenden regionalwirtschaftlichen Diskussion nicht vertrauten Wirtschaftshistoriker zwar eine sperrige Lektüre sein, aber doch einen Gewinn vor allem unter der Frage-

stellung abwerfen, inwieweit diese Theorien bei der Auswertung historischer Daten genutzt werden können, und da sind Vorbehalte abzubauen. Erwähnenswert ist auch, daß *Frank* herausarbeitet – was in der Diskussion um die Moderni-

sierung häufig vernachlässigt wird – daß wirtschaftlich „moderne“ Regionen keinesfalls eine Garantie für Wohlstand bieten und weniger industrialisierte Gebiete diesbezüglich Vorteile haben können.

Werner Branke

Resümees

Ralf Moritz

China: Wie modern ist die Tradition?

Die atemberaubende Entwicklung der VR China gehört zu den herausragenden Ereignissen der Menschheitsgeschichte am Ende des 20. Jahrhunderts. Im Zusammenhang mit der Korrektur politischer Rahmenbedingungen entwickeln sich im – kontrastreich verlaufenden – Prozeß der Modernisierung neue Triebkraftpotentiale. Dieser Vorgang ist begleitet von einem Wertewandel, der sich in der Werteververschiebung zum Individuum ausdrückt und tendenziell gegen die Prolongierung des traditionellen Werthehorizonts wirkt. Dabei ist der Wandel der Wertkultur kein geradliniger, sondern ein von vielen Tendenzen und Gegentendenzen geprägter Vorgang, bei dem wir zwischen der Sphäre bewußter Einstellung und einem eher unreflektierten in den Gleisen der Tradition differenzieren müssen.

Die kulturelle Verfügbarkeit eines traditionell vorgeprägten Ordnungsmusters, das in der Komposition der sozialistischen Marktwirtschaft eine moderne Mutante erhält, sowie die entsprechenden Gewohnheiten des Bewegens in diesem Ordnungsmuster erscheinen als ein Grund dafür, daß die gesellschaftliche Ordnung der VR China – im Unterschied zum Sowjetimperium – ohne Bruch weiter funktioniert.

Im Zusammenhang mit in traditionellen Sozialisierungsprozessen begründeten psychisch-kulturellen Sedimenten gewinnt die Frage nach der kulturellen Prägung wirtschaftlicher Entwicklung ihre Bedeutung, die mit dem Begriff der sinitischen Wirtschaftskultur wiedergegeben werden kann.

Die unterschiedlichen Felder der gesellschaftlichen Wirklichkeit der VR China zeigen, daß bei allem Wertewandel zugleich eine Reaffirmierung von Traditionssegmenten geschieht – die Perspektive einer dichotomischen Trennung von Tradition und Moderne ist inadäquat.

Klaus Birk

Zivilgesellschaft in China?

Zur Frage der Autonomie und politischen Partizipation gesellschaftlicher Gruppen

Die Umbrüche in Osteuropa im Jahr 1989 und der Machterhalt der KP Chinas haben insbesondere in der amerikanischen Sinologie eine Welle von Untersuchungen über das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft in China ausgelöst, deren theoretische Grundlage Habermas' Werk „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ war, das 1988 zum ersten Mal in englischer Übersetzung erschien. Der vorliegende Artikel diskutiert die Ergebnisse verschiedener Arbeiten über die Existenz einer Zivilgesellschaft vom späten 19. Jahrhundert bis heute. Die Übertragung dieses westlichen Konzepts hat zwar den Blick auf soziale Schichten geöffnet, die zuvor wenig beachtet wurden, aber sie hat durch die Betonung der Autonomie sozialer Organisationen auch Möglichkeiten politischer Partizipation und Einflußnahme in China verdeckt. Die Besonderheiten der Beziehungen zwischen Staat und Gesellschaft müssen dort eher in einer Überlagerung korpo-

ratistischer Strukturen und persönlicher Netzwerke gesehen werden, in der horizontale Verbindungen gesellschaftlicher Organisationen nur mangelhaft ausgeprägt sind.

Sakai Naoki

Das Problem des „Japanischen Denkens“

Seit Beginn der modernen Geschichte Japans in der Meiji-Zeit wurde die Geschichte des japanischen Denkens als ein symmetrisches Äquivalent zur westlichen Ideengeschichte oder westlichen Philosophie geschaffen. Um zu verstehen, woher das Bedürfnis nach einer eigenen japanischen Denktradition stammt, ist es wichtig, die artikulierende Position zu betrachten, in der sich die Forscher befinden. Zum einen setzen sie voraus, daß es, ungeachtet der tatsächlichen historischen, geographischen und sprachlichen Heterogenität Japans, ein historisch kontinuierliches Subjekt namens „Japan“ gibt, welches deckungsgleich mit dem modernen Nationalstaat und der ethnischen Gemeinschaft der Japaner ist. Zum anderen wird dieses „Japan“ einem universalen „Westen“ gegenübergestellt, der die Richtschnur für allgemein philosophisches oder theoretisch-logisches Denken abgibt. Es ist ein epistemologisches Arrangement entstanden, welches hier Schema der Konfiguration genannt wird, innerhalb dessen die Produktion von Wissen in der Geschichte des japanischen Denkens dem Einfluß der Politik und dem Bedürfnis nach nationaler Ausgrenzung und Abgrenzung unterliegt.

Kuraya Mika

Künstler auf Koreareise. Das Fremde im japanischen Blick (1895 und 1945)

Anhand von Koreareisen japanischer Maler wird untersucht, was die japanische Kunstwissenschaft bislang kaum thematisiert hat: der künstlerische Blick auf die Kolonien. Texte wie Bilder von Maruyama Banka, Kinoshita Mokutarou und Maeda Seison zeigen, wie an die Stelle der klassisch-chinesisch geprägten Sicht zunächst das Bild des unheimlichen Fremden trat und Kotea in seiner „Zurückgebliebenheit“ ästherisiert wurde. Fujishima Takeji dient als ein Beispiel für die Integration von „Korea als schöner japanischer Vergangenheit“ in die eigene Geschichte. Schließlich wird auf die vom japanischen Generalgouvernement veranstaltete, reguläre akademistische Kunstausstellung eingegangen und gezeigt, daß koreanische Künstler an diesem Ort den japanischen Blick auf das Fremde übernahmen. Damit offenbart sich ein Mechanismus autonomer Kunst, der bis heute den wissenschaftlichen Zugang zum Verhältnis von Malerei und Kolonie verstellt: die Ausblendung sozialer und politischer Probleme zugunsten der Konzentration auf die Binnenfläche der Leinwand.

Olf Lehmann

„Wege zur Identität“ – Eigenes und Fremdes im zeitgenössischen Konfuzianismus

Mit dem Eindringen der Westmächte in China seit Mitte des vorigen Jahrhunderts verliert die Hochkultur an Integrationspotential. Die Möglichkeit der Assimilation kultureller Fremdeinflüsse steht prinzipiell in Frage, der moralisch-religiöse Konsens der konfuzianischen Gesellschaft ist nicht länger Voraussetzung, sondern nunmehr Aufga-

be. Getrieben von einem „außer Kontrolle geratenen“ historischen Prozeß kommt es zur quasi „unchinesischen“ Konfrontation von Extrempositionen, zu Grundsatzdebatten um Werte und Perspektiven der „chinesischen Zivilisation“, um das Verhältnis von Tradition und Moderne, Eigenem und Fremdem. Für die Verwalter des kulturellen Selbstbewußtseins wird die Verteidigung der über die Tradition definierten Identität gegen neue Effektivitätskriterien und Rationalisierungskonzepte zum akuten philosophischen Problem. Der Artikel versucht, das Phänomen des „Modernen Konfuzianismus“, dessen Intentionen, Diskursbedingungen und Legitimationsstrategie aus einer Skizze dieser Situation heraus vorzustellen. Verstehbar als Projekt einer Modernisierung der Extreme, demonstriert solcher Kulturkonservatismus selbst in Positionen seines Scheiterns, daß das interkulturelle Verhältnis mittels dichotomischer Idealtypen nicht mehr zu fassen ist.

Jaqueline Berndt

Zeitgenössische asiatische Kunst in Japan. Bericht über einen Lernprozeß

Gegenwärtige japanische Asienbilder werden am Beispiel der Rezeption zeitgenössischer asiatischer Kunst demonstriert. Im Mittelpunkt steht der Diskurs derjenigen japanischen Kunstvermittler, die entsprechende Ausstellungen organisierten. Nach 1945 aufgrund des kolonialistischen Erbes unterbrochen, zeigt die erneute Zuwendung zur zeitgleichen Kunst anderer asiatischer Länder seit 1979 einen Wandel vom Exotismus, bei dem sich politische Motivationen ästhetisierend-unpolitisch geben, über die Entdeckung asiatischer Besonderheiten in Mythen und Stilistik hin zur Auseinandersetzung mit einer im qualitativen Sinne zeitgenössischen Kunst, bei der sich ästhetische Innovation und sozialkritisches Engagement verbinden. Neben der Vorstellung der Aktivitäten des Fukuoka Art Museum und der Japan Foundation wird auf orientalistische Haltungen sowie deren Kritik und Selbstkritik eingegangen.

Abstracts

China: How modern is tradition?

By Ralf Moritz

The breathtaking development of the People's Republic of China has been one of the most outstanding historical events at the end of the 20th century. Within the context of correcting the conditions of the political framework, new driving forces have developed in the process of modernisation, which is itself full of contrasts. This process has been accompanied by changing values expressed in a shift towards the individual and tending towards a prolongation of the traditional value horizon. This change in value culture is not a linear process but a process determined by numerous tendencies and counter-tendencies, in which the sphere of conscious attitudes has to be distinguished from one of unreflected patterns of traditional thinking.

The cultural availability of a traditionally predetermined ordering pattern containing a modern mutant in the framework of social market economy, as well as the resulting habits of moving about inside this ordering pattern, appear to be the cause for the unbroken functioning of the social order in the People's Republic of China – in contrast to the former Soviet empire.

In the context of psychological-cultural sediments from the traditional socialisation process, the question becomes relevant of how the economic development can be culturally determined, so that we could speak of a 'Sinitic economic culture'.

The various fields of social reality in the People's Republic of China show that a re-affirmation of certain traditional segments goes along with all these changes in values, while the perspective of a dichotomic separation of tradition and modernism would be inadequate.

A Civil Society in China?

The Problem of Autonomy and Political Participation by Social Groups.

By Klaus Birk

The changes in eastern Europe in 1989, and the fact that the Communist Party stayed in power in China, triggered a wave of investigations into the relationship between state and society in China, the theoretical foundation of which had been Habermas's „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ which had appeared for the first time in an English translation in 1988. This article deals with the results of various papers discussing the existence of a civil society that has existed from the late 19th century to the present. Transferring the western concept to Chinese conditions has opened up a view of social strata that had received little attention before, but it has also obscured opportunities for political participation and influence in China by emphasising the autonomy of social organisations. The characteristics of the relationship between state and society will rather have to be seen as an intertwining of corporate structures and personal networks in which horizontal relationships of social organisations have not been developed to the full.

The Problem of „Japanese Thought“.

By Sakai Naoki

Ever since the beginning of modern Japanese history of the Meiji period (1868–1912) the history of Japanese thought has been created as a symmetrical equivalent to that of western thought or philosophy. In order to understand where this need for a tradition of Japanese thought comes from, it is important to consider the position of the researcher articulating it. On the one hand, researchers assume that, in spite of the actual historic, geographic and linguistic heterogeneity of Japan, there is a historically continuous subject called „Japan“, equivalent to the modern nation state and ethnic community of the Japanese. On the other hand, this „Japan“ has been juxtaposed with a universal „West“ setting the direction for general philosophical or theoretical-logical thinking. An epistemological arrangement has emerged called *the schema of configuration* in this paper, within which the production of knowledge in the history of Japanese thought is subject to the influence of politics and to the need for national exclusion and demarcation.

Artists on a trip through Korea. The Other in the Japanese view (1895 and 1945).

By Kuraya Mika

Japanese painters' trips to Korea are studied for what Japanese cultural studies have so far barely thematised: artists views of the colonies. Texts and pictures by Maruyama Banka, Kinoshita Mokutarou und Maeda Seisou show how at first the picture of the weird stranger took the place of the classical Chinese view and Korea was portrayed in its „backwardness“. Fujishima Takeji then serves as an example of Korea's integration into their own history as „the beautiful Japanese past“. Finally, the regular Academy-of-Art-exhibitions organised by the Japanese Governor General are dealt with, along with Korean artists adopting the Japanese view of the foreign element. The paper reveals a mechanism of autonomy in art that prevents us from a scientific access to the relationship between painting and the colonial country: the elimination of social and political problems in favour of concentrating on what is on the canvas.

Ways to an Identity – the Self and the Other in Contemporary Confucianism.

By Olf Lehmann

With the invasion of Western powers in China in the middle of the last century, the „high culture“ lost its integrating potential. The possibility of assimilating foreign cultural influences is principally questioned, with the moral-religious consensus by the Confucian society no longer being a prerequisite but a duty. Driven by a historic process that has got out of control, a quasi „un-Chinese“ confrontation of extreme positions emerged, along with fundamental debates about values and perspectives of Chinese civilisation, the relationship between the traditional and the modern, the self and the other.

For the administrators of a cultural self-confidence, the defence of an identity defined by tradition against new criteria of effectivity and rationalisation concepts has become an acute philosophical problem.

From a sketch of this situation, the paper attempts to present the phenomenon of „modern Confucianism“, its intentions, conditions of discourse, and strategy of legitimisation. This kind of cultural conservatism, which can be understood as a projection of modernising the extremes, demonstrates – even in positions of its failure – that intercultural relationship cannot be described by means of dichotomic ideal types.

Contemporary Asian Art in Japan. Report on a Learning Process.

By Jaqueline Berndt

Contemporary Japanese pictures of Asia are viewed in the light of the reception of contemporary Asian art. The paper focuses on the discourse of those Japanese mediators of art who organise exhibitions in the field. Interrupted after 1945 because of the colonial legacy, the renewed attention given to contemporary art works of other Asian countries shows a change occurring after 1979: from exotism, in which political motivations are presented in an aestheticising, unpolitical manner, through the discovery of particularly Asian characteristics in myths and style, to the discussion of contemporary art in a qualitative sense, in which aesthetic innovation, social criticism, and commitment are combined.

Apart from discussing the activities of the Fukuoka Art Museum and the Japan Foundation, the paper deals with orientalist approaches as well as with their criticism and self-criticism.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

- Christopher Beckmann*, M.A., Konrad-Adenauer-Stiftung, St. Augustin
- Jaqueline Berndt*, Dr. phil., Associate Professor, College of Social Sciences, Ritsumeikan University Kyôto
- Klaus Birk*, Dr. phil., Universität Leipzig, Ostasiatisches Institut – Sinologie
- Werner Bramke*, Prof. Dr., Universität Leipzig, Historisches Seminar
- Eckhardt Fuchs*, Dr. phil., Deutsches Historisches Institut Washington
- Grit Lemke*, M.A., freie Autorin, Doktorandin am Institut für Europäische Ethnologie, Humboldt-Universität zu Berlin
- Olf Lehmann*, M.A., Universität Leipzig, Ostasiatisches Institut – Sinologie
- Matthias Middell*, Dr. phil., Universität Leipzig, Zentrum für Höhere Studien
- Kuraya Mika*, Wissenschaftliche Mitarbeiterin, National Museum of Modern Art Tôkyô
- Hans-Martin Moderow*, M.A., Universität Leipzig, Zentrum für Höhere Studien
- Ralf Moritz*, Prof. Dr. phil. habil., Universität Leipzig, Ostasiatisches Institut – Sinologie
- Sakai Naoki*, Prof. Dr., Department of Asian Studies, Cornell University, Ithaca N.Y.
- Steffi Richter*, Prof. Dr. phil. habil., Universität Leipzig, Ostasiatisches Institut – Japanologie
- Friedemann Scriba*, Dr. phil., Evangelisches Schulzentrum, Leipzig
- Georg Wilhelm*, M.A., Kommission für Zeitgeschichte, Bonn

« BIBLIOTHÈQUE ALBIN MICHEL
IDÉES »

○ Centre international de synthèse ○

Henri Beir et la culture du XII^e siècle

Sous la direction de
Agnès Biard, Dominique Bourel, Eric Brian



○ *Bibliothèque ALBIN MICHEL Idées* ○

Albin Michel

1997

Aus dem Inhalt

<i>Steffi Richter</i>	Modernen in Ostasien. Prolog
<i>Ralf Moritz</i>	China: Wie modern ist die Tradition?
<i>Klaus Birk</i>	Zivilgesellschaft in China? Zur Frage der Autonomie und politischen Partizipation gesellschaftlicher Gruppen
<i>Sakai Naoki</i>	Das Problem des „Japanischen Den- kens“: Die Herausbildung „Japans“ und das Schema der Kofiguratiön
<i>Olf Lehmann</i>	Wege zur Identität – Eigenes und Fremdes im zeitgenössischen Konfuzianismus
<i>Kuraya Mika</i>	Künstler auf Koreareise. Das Fremde in ja- panischem Blick (1895 und 1945)
<i>Jaqueline Berndt</i>	Zeitgenössische asiatische Kunst in Japan. Bericht über einen Lernprozeß