

## ETHNOZENTRISMUS UND DIE RATIONALITÄT TRADITIONALER GESELLSCHAFTEN

Klaus Seeland

### I. SELBSTVERSTÄNDLICHER ETHNOZENTRISMUS

Seit Herodot<sup>1</sup> ist die Beschäftigung der abendländischen Kultur mit fremden Kulturen dokumentiert. Wir finden hier - wie auch in den folgenden Jahrhunderten - Beschreibungen des Fremden in den Denk- und Deutungskategorien des Eigenen, des Selbstverständlichen. Was heute in der sozio-ethnologischen Literatur durchgängig als Ethnozentrismus bezeichnet wird, ist eine Fortführung dieser Tradition. Doch trifft dies nicht nur für die Stellung der abendländischen gegenüber anderen Kulturen zu: Jede Kultur ist in ihrer Betrachtung des Fremden zutiefst ethnozentrisch.

Eine merkwürdige Abweichung von diesem Grundsatz läßt sich erstmals in der europäischen Aufklärung nachweisen und soll daher hier zum Ausgangspunkt des Interesses werden.

Die Unzivilisierten und Heiden der Randgebiete der Hochkulturen waren für die Aufklärung nicht wie vordem nur Gegenstand der Beschreibung, sondern das Interesse für die Fremde hatte in ihr nun erstmals einen rückbezogenen Zweck: die Erkenntnis des Eigenen durch die Wahrnehmung des Fremden. So wie die beginnende Entwicklung der empirischen Naturwissenschaften - vor allem der Zoologie und Botanik - letztlich auch Aufschlüsse über den Menschen erbringen sollte, so sollten die anthropologischen Erkenntnisse zur Legitimation eines neuen Verständnisses von weltveränderndem Handeln dienen. Der Mensch als Gegenstand der anthropozentrischen Fragestellung der Aufklärung mußte dazu in Frage gestellt und neu definiert werden. Dabei wurde das Rousseausche Menschenideal des 'edlen Wilden', den dieser in Europa nur noch in seiner zivilisatorisch deformierten Form vorhanden glaubte, zweifach entzaubert. Erstens in seiner Entdeckung als der Zerstörung einer literarischen exotischen Illusion und zweitens in der skeptischen Untersuchung jener anderen Lebenswelt<sup>2</sup>.

Die empirische Durchdringung der materialen und sozialen Lebenswelten, die im Verlauf des 18. Jahrhunderts für die Aufklärung entdeckt wurden, waren nicht nur für ihre Theoriebildung wichtig, sondern mehr noch für die gesellschaftliche Praxis wie der Verwirklichung der politischen und ökonomischen Ziele des Bürgertums – noch bevor die Epoche des Absolutismus zu Ende gegangen war. Die Entdeckung 'echter Wilder' und ethnographische Beschreibung fremder gesellschaftlicher Verhältnisse beendeten die Vision des 'edlen Wilden', doch wurde in der Benutzung des Fremden als heuristischer Topos weiter fortgefahren.

Die Bedeutung des Fremden für den Diskurs zur Herausbildung einer neuen aufgeklärten Kosmologie läßt sich ganz wesentlich im Werk Montesquieus nachweisen. In seinen Werken 'L'esprit des Lois' und den 'Lettres Persanes' greift er auf das damals zugängliche Material über die Gesellschaftssysteme des Orients zur Fundierung seiner Kritik am späten französischen Absolutismus und an der Physiokratischen Schule zurück<sup>3</sup>. Die in Europa über Reisebeschreibungen und Missionarberichte wahrgenommenen Sozialstrukturen Chinas und Indiens, die von Quesnay, Linguet und Anquetil-Duperron als vorbildliche Beispiele von Staatsfürsorge begriffen wurden, bildeten in den Abhandlungen Montesquieus die Negativbeispiele seiner von ihm propagierten Ideale bürgerlicher Freiheiten.

Auch für die englischen Utilitaristen, für R. Jones, für T. St. Raffles und A. Dow stellte die 'Orientalische Despotie' ein politisch-ökonomisches Feindbild dar. Sie sahen den orientalischen Staat als Kontinuum von Eroberer-Dynastien und erklärten damit den Monopolbesitz an Land durch den Staat. Für sie stand die East India Company damit in der legitimen Tradition von Eroberern<sup>4</sup>.

In der deutschen Philosophie stützen sich vor allem J.G. Herder und G.W.F. Hegel auf Montesquieus Theorien der orientalischen Gesellschaft. Vor allem Hegel entwickelt in seiner Geschichts- und in der Religionsphilosophie eine Theorie der geistigen Unfreiheit des Orients und damit verbunden einer Stagnation auf einem vorzivilisatorischen Entwicklungsniveau<sup>5</sup>. Nach Hegel ist in den außereuropäischen Kulturen freies, reflektierendes Denken unmöglich, der einzelne ist in seiner Naturverhaftetheit gebunden und zur Emanzipation unfähig. Die Vollendung menschlicher Existenz ist nur durch die freie Entfaltung des Geistes, durch die säkulare Freiheit der Reflexion gegeben. Was die Aufklärung als allgemein menschliches Idealbild begründete, das wollte Hegel nur für das Abendland gelten lassen<sup>6</sup>.

Die von Hegel konstatierte Geschichtslosigkeit orientalischer Gesellschaften wurde in der ethnographischen Forschung und der evolutionistischen Theoriebildung des 19. Jahrhunderts weiter fortgesetzt. Ihr ging es nicht um ein Verständnis fremder Lebenswelten 'an sich', sondern 'für uns', d.h. um die Aggregation von Illustrationsmaterial einer evolutionistischen Theorie, die in der europäischen Zivilisation die am höchsten entwickelte Stufe menschlichen Daseins sieht.

Naturforscher, Weltreisende, Missionare, Händler und später auch Ethnographen dienten der Bereicherung des enzyklopädischen Wissensdurstes der Zeit, wie ihrer eigenen Bereicherung durch Aneignung der Schätze dieser Regionen. W.R.Smith, E.B.Tylor und J.G.Frazer verarbeiteten als 'Lehnstuhl-Ethnologen' Material aus zweiter und dritter Hand, das Produkt kolonialer Penetration war. Die Verfestigung kolonialer Strukturen in den außereuropäischen Regionen und die evolutionistische Kulturtheorie waren Prozesse gegenseitiger Bestätigung. Der Kolonialismus demonstrierte eine höhere Stufe kultureller Entwicklung, die die Evolutionisten durch diese Art des Zugangs zu anderen Kulturen erst herleiten konnten.

Für die Evolutionisten war das Gefundene gleichsam das zu Suchende, das natürlich Unterlegene, weil weniger Entwickelte<sup>7</sup>. Mangelnde Autopsie störte nicht. Wichtig war für sie eine Theoriebildung, in der fremde Gesellschaften nicht als zeitgenössisch lebendige Wirklichkeiten dokumentiert werden, sondern Relikte vergangener Daseinsformen der eigenen Entwicklungsgeschichte darstellen, die man im Verlauf dieser Geschichte überwunden hat. Die außereuropäischen vorindustriellen Gesellschaften waren nach dieser Logik irrational, ignorant und triebgeleitet<sup>8</sup>. Dieser Irrtum wurde zu einem der wichtigsten kolonialen Tatbestände und hatte in Anlehnung an die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie von Darwin und Spencer vor allem Auswirkungen auf eine Theorie der Rangordnungen menschlicher Rassen.

## II. TEILNEHMENDER ETHNOZENTRISMUS

Um die Jahrhundertwende entstanden im englischsprachigen Raum zwei Varianten der Ethnologie, die die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Fremde auf eine empirische und rationale Basis stellten und diese Disziplin noch bis heute methodisch und theoretisch prägen. F.Boas als Begründer der amerikanischen Kulturanthropologie und A.C.Haddon und C.G.Seligman als Väter der englischen Sozialanthropologie waren wesentlich an der Autopsie des Forschungsgegenstandes 'Fremde' durch den Wissenschaftler interessiert. Unter ihnen nahm die Praxis der Feldforschung ihren Anfang, wurde für die Schüler beider Richtungen verpflichtend und bedeutete einen erneuten Ansatz in Theorie und Methode zum Verständnis fremder Gesellschaftssysteme.

Der Grundgedanke, der beide Richtungen der Ethnologie inspirierte, war der, verschwindende und im Prozeß der Zersetzung geglaubte Kulturen zu dokumentieren und somit wissenschaftlich zu konservieren. Ein Anliegen besonders der britischen Sozialanthropologie B.Malinowskis und seiner Schüler war es, der Kolonialadministration eine wissenschaftlich begründete und angemessene Verwaltungshilfe zu geben. Über umfangreiche Detailstudien von Ethnien wurde besonders die Kultur in ihrer angenommenen Funktion als sozialer Garant

für das Überleben untersucht. Malinowski, neben Radcliff-Brown der Begründer dieser funktionalistischen Theorie, wollte durch seine ethnographische Arbeit die Vielfalt der Handlungsprinzipien primitiver Völker darstellen. Die Ergebnisse seiner Forschung zeigten, daß das ökonomische Verhalten primitiver Menschen durchaus rational ist und auf empirischer Kenntnis von Naturzusammenhängen beruht, zwischenmenschliches Verhalten durch Sitte und Recht genau definiert ist. Irrationalität und Unterwerfung unter Magie und Zauber steht der primitiven Weltsicht eher ergänzend als widersprüchlich gegenüber.

Kulturanthropologie und Sozialanthropologie tragen viel zur Rehabilitierung der europäisch-amerikanischen Sichtweise primitiver Völker und Lebensformen bei, was nicht zuletzt durch den Anspruch umfassender Dokumentation der beforschten Kulturen erreicht wird. Die so entstehenden Monographien über einzelne Ethnien sind Archivierungen zeitgenössischer Lebensformen und finden in dieser Formwissenschaftlicher Dokumentation ihren Selbstzweck. Die Beantwortung einer eigentlichen anthropologischen Fragestellung findet hier nicht statt. Trotz oder gerade wegen der Vielfalt des vorliegenden ethnologischen Materials kann nichts über den Menschen ausgesagt werden, sieht man in Anthropologie etwas anderes als die Aneinanderreihung von jeweils Kulturspezifischem.

Die Wahrnehmung fremder Kulturen auf ihrer empirisch dokumentierbaren Erscheinungsebene nimmt gemessen an der Zahl der Publikationen ständig zu - ebenso der Kreis der Interessenten. Deshalb kann man mit Recht der Meinung sein, daß die westlich-abendländische Kultur mit Beginn der Aufklärung die wohl am wenigsten ethnozentrische ist, denn keine wirklich ethnozentrische Kultur würde sich ernsthaft mit anderen befassen. Doch hat der Rezipient dieser Wahrnehmung in der euro-amerikanischen Kultur keine Möglichkeiten, Konsequenzen aus dieser Wahrnehmung zu ziehen. Wissen und Verstehen der eigenen und der fremden Kulturen lassen sich nicht vereinbaren; er ist zum Vollzug der Rationalitäten der industriellen Produktionsweise gezwungen. Soziales Handeln bestimmt sich selbst weitgehend durch den Nachvollzug technisch-bürokratischer und ökonomischer Prinzipien. Daher kann Wissenschaft, die sich mit Fremde befaßt, lediglich in der Vermittlung und Bestätigung dieser Fremde bestehen. In diesem Sinn ist Hegel mit seiner Betrachtung der außereuropäischen Welt als "nur an sich und für uns"<sup>9</sup> überaus aktuell.

Die bedingungslose eigengesetzliche Rationalität der westlich-abendländischen Gesellschaft und die Zwanghaftigkeit ihrer Entwicklung nach affirmativen Sachgesetzen, erlaubt es ihren Subjekten nicht, essentielles Wissen anderer Kulturen und anderer Rationalitäten für sich und in der Gesellschaft wirksam werden zu lassen<sup>10</sup>. Sicherlich erlaubt dies auch keine andere (ethnozentrische) Kultur. Was von jeweiligen Kulturkontakten - und so im weitesten Sinn auch dem Kolonialismus und der Entwicklungshilfe - im Rahmen eines induzierten Kulturwandels sedimentierbar ist, ist eine oberflächliche Adaption von Arte-

fakten auf der Erscheinungsebene einer Kultur. So ist Exotik hier das Gleiche wie Modernisierung dort. Ethnozentrismus heißt daher in einem erweiterten Sinn das Fürwahrnehmen der eigenen Deutung fremder Lebenswelten, deren Sinngehalte zwar für Betroffene bedeutsam, für die Gesellschaft aber wirkungslos bleiben müssen.

Andere Lebenswelten sind Gegenstand einer archivierenden Wissenschaftsdisziplin, die vielleicht für den ethnologischen Feldforscher deutlich sind, aufgrund seiner Möglichkeit zur Autopsie. Authentisch sind diese Erfahrungen dennoch auch für ihn nicht, denn er hat die Welt seiner Forschung nur bewohnt, nicht gelebt. Er hat sie durch Forschung lediglich erlebt<sup>11</sup>. Für die Gesellschaft, aus der der Forscher kommt, ist Fremde trotz Forschung nicht Erforschung, sondern die Verfestigung ihres Selbstverständnisses mit anderen Mitteln.

Fremde als materielle Ressource soll hier nicht Gegenstand der Erörterung sein, darüber ist in den Theorien abhängiger Entwicklung der siebziger Jahre genug geschrieben worden. Kolonialismus und Entwicklung sollen hier als unterschiedliche Phasen eines Kontinuums verstanden werden, als materielle Fortsetzung des metropolen Selbstverständnisses gegenüber dem Fremden. Die Analyse von Entwicklungspolitik als Management der Institution Unterentwicklung ist ebenfalls während der siebziger Jahre erfolgt<sup>12</sup>, aber dennoch leiden auch neueste Ansätze<sup>13</sup> an der Vorstellung, es mit Mangelgesellschaften, mit etwas 'zu Entwickelndem' zu tun zu haben, noch immer sind es Entwicklungstheorien, späte Kinder des Evolutionismus. Noch konnte der Gedanke der Existenz einer Kultur nicht Fuß fassen, die ihre Daseinsform jeweils selbst definiert hat. Denn keine außereuropäische Kultur versteht sich als sich-entwickelnde Kultur oder Mangelgesellschaft. Das würde ihrem Ethnozentrismus widersprechen. Worin dokumentiert sich das Selbstverständnis einer traditionellen Kultur, die Erklärung ihres so und nicht anders geformten und gelebten Daseins?

### III. ZUR RATIONALITÄT TRADITIONALER GESELLSCHAFTEN - DIE BESTÄTIGUNG VON FREMDE

Im folgenden sollen zwei Bereiche traditionaler Rationalitäten betrachtet werden, die scheinbar völlig verschieden, aber aufgrund ihrer strukturalen Vergleichbarkeit in bezug auf die Einstellung zu 'Entwicklung' sehr aufschlußreich sind: die traditionale chinesische Gesellschaft und die sich mythologisch ableitende Gesellschaft.

Die weitestgehenden Ansätze westlicher Autoren, die chinesische Zivilisation in den ihr zugrundeliegenden Rationalitäten zu verstehen, finden sich bei R.

und H. Wilhelm, D. J. Munro, M. Granet und J. Needham sowie bei dem frühen K. A. Wittfogel. Wittfogel, aber besonders Needham haben in der Verarbeitung gewaltiger Mengen von Quellenmaterial, besonders der chinesischen Technik-, Wissenschafts- und Politikgeschichte, versucht, das Ausbleiben einer modernen Entwicklung auf dem Gebiet der Technik, der Wissenschaft und moderner Gesellschaftsstrukturen zu erklären. Es ist der Versuch, China zunächst einmal 'an sich' und 'in sich' zu verstehen und in der chinesischen Zivilisation keine Form der Unterentwicklung zu sehen, sondern ihr Sosein als imperatives Merkmal ihrer Gestalt zu begreifen. Dieses Vorgehen war dabei wesentlich bestimmt durch eine Rehabilitierung Chinas von der Stigmatisierung durch die englische evolutionistische und die deutsche idealistische Schule des 19. Jahrhunderts in der Betonung der Besonderheit und Angemessenheit einzelner gesellschaftlicher Teilbereiche einer in sich ruhenden und sich selbst genügenden (ethnozentrischen) Kosmologie. Dadurch kommt es zum Verzicht auf einen ganz wesentlichen Topos, der die Wahrnehmung von Fremde in der abendländischen Gesellschaft seit der Aufklärung bestimmte: den 'für uns' Topos. Die Rezeption beschränkt sich - auch soweit sie als Deutung und Übertragung von Quellenmaterial immer noch Fremddeutung ist - auf das 'an sich'.

Donald J. Munro dagegen versucht eine Synthese aus der anthropozentrischen Fragestellung der Aufklärung und der Erarbeitung des Selbstverständnisses der chinesischen Zivilisation, wie sie bei Wittfogel, Needham und auch bei Marcel Granet vorliegt<sup>14</sup>, zu bilden. Damit nimmt er die Frage nach dem 'für uns', nach der Orientierung an diesem neuen Wissen um das Selbstverständnis einer Kultur wieder auf. Was diese Sichtweise und den Munroschen Ansatz so wertvoll macht, ist, daß die anthropozentrische Fragestellung hier nicht in einer Verknüpfung mit einer weltgeschichtlichen Periodisierung oder irgendeiner anderen Form von rassischer oder entwicklungsmaßiger Rangordnungsbildung geprägt ist. Damit sind die Grundlagen gegeben, die integralen Zeugnisse einer Kultur struktural nach ihren stets wiederkehrenden Bedeutungsmustern zu untersuchen und dadurch die Kosmologie dieser Gesellschaft zu verstehen - zu begreifen, was diese 'bewegt'.

Dazu nun einige Gedanken zum 'chinesischen Entwicklungsbegriff'. Wir haben es im Fall Chinas mit einer Kultur zu tun, die nach den Forschungen Needhams<sup>15</sup> bis zum 15. Jh. n. Chr. im Bereich der Wissenschaft und Technik eine stete Entwicklung zu verzeichnen hat, die dann aber nahezu zum Stillstand kommt. Diese Entwicklung war allgemein und harmonisch, d. h. für alle verpflichtend und eingepaßt in die Ökonomie, Philosophie und die Staatskunst. Die Entwicklung dieser Bereiche war den übergeordneten Bedürfnissen agrarischer Nahrungsmittelproduktion unterstellt. Materielle oder gedankliche Entwicklung jenseits der Dienlichkeit gegenüber diesem Versorgungsprimat ergibt in der chinesischen Kosmologie und damit zum Erhalt der chinesischen Zivilisation keinen Sinn. Darauf ist die Homöostase der Gesellschaft gegründet. Dieses Gleichgewicht wird nicht nur von der autokratischen Zentralinstanz in seiner vermittelnden Rolle zwischen Himmel und Erde überwacht, sondern auch von

der Masse der Bevölkerung, die durch soziale Revolten ebenfalls korrigierend eingreifen kann. Diese Harmonie ist als gesellschaftliches Ziel kongruent mit dem Versorgungsprimat und für die Entwicklung in allen gesellschaftlichen Teilbereichen bindend. Diese staatstragende Statik kann nur wirken, wenn die Säulen, auf denen das Gesellschaftsgebäude ruht, die gleiche Beschaffenheit haben. Eine Entwicklung bedingt in diesem System Bewahrung der Statik des Ganzen - yang bedingt yin. Dieser Ursachenzusammenhang läßt auch die staatliche Despotie (Hausherrschaft) als Entwicklerin und Bremserin aller gesellschaftlichen Aktivitäten erscheinen, die chaotisch gegen diese kosmische Ordnung stehen. Ihre Macht ist nicht unbegrenzt, sondern hat ihre Stellung entsprechend allen anderen Faktoren dieser Ordnung. Die stetigen Tendenzen zur Auflösung dieser Ordnung bedingen die Kontinuität der Macht, und die eine ist so rigoros wie die andere. Das chinesische Denken weiß um die Kontinuität dieses Spannungsverhältnisses und um die Notwendigkeit des staatlichen Beherrungsapparates. Sämtliche Revolten und Revolutionen - selbst die Kulturrevolution im modernen China - haben dies nie in Frage gestellt.

In der chinesischen Kosmologie finden wir keinerlei Ansätze einer anthropozentrischen Fragestellung, die der europäischen Aufklärung vergleichbar wäre. Die Stellung des Menschen in der *ordo naturalis* konnte in China nie zu einem Problem werden, da der Mensch in der taoistischen 'Strukturiertheit des Seins' eine fest definierte Position innehatte; sie definierte ihn und seine Umwelt, sie war universal. Die Möglichkeit bzw. Sinnhaftigkeit der Häresie an diesem Erklärungsgebäude war nicht gegeben, weil es in ihm keinen sinnvollen Widerspruch gab. Yang bedingt Yin und umgekehrt.

So gab es keinen theistischen Schöpfungsgedanken, der in Widerspruch zu einer wissenschaftlich-atheistischen Naturerkenntnis geraten konnte. Eine Aufklärung taoistischer Weltansicht ergibt keinen Sinn: die Eruiierung naturwissenschaftlicher Zusammenhänge kann wohl im Detail mehr erklären, trägt aber dadurch nur mehr zur Bestätigung der taoistischen Kosmologie bei. Diese Weltansicht vermag die jeweils modernsten wissenschaftlichen Erkenntnisse zu integrieren, ohne dabei mit traditionellen Denkvorstellungen brechen zu müssen. Erfindungen und Entdeckungen, wenn sie erst gesellschaftlich sanktioniert und damit erst innovierbar sind, sind Bewegungen im Beziehungsnetz der Dinge, die auch vordem in der kosmischen Ordnung wirkten<sup>16</sup>. Auch gingen die Konfuzianer, die Mohisten und die Logiker von universalen Ordnungsvorstellungen aus, akzentuierten aber einzelne Aspekte wie Sitte, Naturerkenntnis und logisches Handeln jeweils unterschiedlich. Hier gibt es ebenfalls keinen Fortschritt, der aus sich selbst heraus diese universalen Ordnungsprinzipien infragestellen könnte.

Betrachtet man die chinesische Technik und ihre Einbettung in die Zivilisation, so hat man es mit einem Fall der Fortschrittsbewältigung zu tun. Die Kosmologie hat Fortschritt und Entwicklung auf gesellschaftliche Statik beschränkt. Die westlich-entwickelten Gesellschaften mit ihrer notwendigen Dynamik des immer-weiter-Entwickelns ihrer produktiven Fähigkeiten stehen unter einem

Imperativ ständigen Wandels, der längst zum kulturellen Wert geworden ist. Ökonomie, Wissenschaft und Kultur gehen in Fortschritt, Forschung und Wandel auf: sie müssen stets das 'Bessere' suchen, weil sie das 'Gute' in dieser Gesellschaft nicht zu 'leben' vermögen.

Mit der Vorstellung der möglichen Existenz des Guten hat die europäische Aufklärung gebrochen. Einen status quo ('das Gute') zu bewahren, ist ihr seither versagt, sie ist dazu gezwungen, die eigene und natürlich vor allem die fremde Gesellschaft immer komparativ zu bewerten: schneller als ..., langsamer als, mehr produzierend ... weniger produzierend, mehr entwickelt ... weniger entwickelt.

Betrachten wir die Rationalitäten traditionaler Gesellschaften einmal nicht unter dem Aspekt ihrer Stigmatisierung als Gesellschaften von Mangel und Unvermögen, dann zeigt sich in ihnen der Versuch, die Ergebnisse gesellschaftlichen Bemühens, das 'Gute', zu bewahren, im Prozeß menschlichen Wirkens eine kulturelle Identität zu schaffen und trotz der naturhaften Vergänglichkeit durch ihr soziales Beharrungsvermögen eine relativ dauerhafte und selbstbestimmte Existenz ab. In der Sicherung ihres Subsistenzvermögens haben traditionale Gesellschaften ihre Identität gebildet. Ihre Sinnwelt und das gegebene Paradigma lassen dann kein sinnvolles 'Mehr' an Entwicklung zu<sup>17</sup>.

Mag diese Sichtweise auch für viele westliche Wachstumsapologeten nur eine absurde Umkehrung der Vorstellung von metropoler Entwicklung sein, so ist es doch als wichtiger Erkenntnisschritt zu sehen, daß sich menschliche Existenz gegen Entwicklung zu behaupten vermag. Das Beispiel der sehr differenzierten traditionellen Gesellschaft China zeigt, wie hier im 15. Jahrhundert n. Chr. eine Emanzipation von der Zwanghaftigkeit technischen und dynamischen Gesellschaftswandels möglich war. Staat und Gesellschaftsordnung sind der Garant kultureller Persistenz, wogegen Wandel als Dämon der Subversion, als das treibende, das auflösende Moment der Homöostase der Gesellschaft gilt. Die streng formalisierte Gesellschaftsordnung und die feste Hierarchie in Familie und Sippe bieten Schutz gegen das Chaos und die Unsicherheit von Mobilität und Veränderung. Die Aufhebung dieser die Überdauerung sichernden Normen ist nicht nur in der traditionellen chinesischen Gesellschaft undenkbar. Auch in gegenwärtigen traditionellen Gesellschaften sind diese stabilisierenden Normen nachzuweisen. Ebenso geht hier die Elaborierung der Arbeitskraft vor der Erfindung ihrer technischen Substitution. Freude, Leid und Mühe der Produktion durch Technik zu ersetzen, bedeutete die Herauslösung des Menschen aus seiner Kosmologie, seine Verstümmelung zu einem überflüssigen Wesen. Aus dieser Anerkennung des Menschen als einer Ganzheit und seiner Kosmologie, in der er wiederum ein Teil einer Ganzheit ist, ist Handeln immer sinngeladene Handeln. Grundsätze dieses Handelns werden geleitet durch die Billigkeit der Aufrechterhaltung einer festgefügteten Lebenswelt, in der endlichen Perpetuierung der Selbsterhaltung<sup>18</sup>. Dies wird aus westlicher Sicht als Unterentwicklung stigmatisiert.



Ich will nun dem chinesischen Beispiel noch ein weiteres hinzufügen, wobei ich der Meinung bin, daß sich hier ähnliches in anderen Formen erkennen läßt. Nehmen wir die Bedeutung des Mythos für den Menschen. Im homerischen Griechenland, in der vedischen Zeit Indiens, bis hin zu den zeitgenössisch lebendigen Mythen der archaisch lebenden Ethnien sind die Mythen gleichsam soziale Kosmologien. Ihre Stigmatisierung zur 'unwahren Geschichte' erfolgt z. B. im klassischen Griechenland erst durch Platon<sup>19</sup>. Seitdem in der Geschichte des nacharistotelischen Denkens der Logos, der Versuch der subjektiven verstandesmäßigen Erfassung von Sein an die Stelle des Mythos getreten war, behielt der Begriff des Mythos diese Konnotation. Erst mit der Mythenforschung des 19. Jahrhunderts, in der man sich für die Weltsicht primitiver Völker zu interessieren begann, wurde den Mythen als sozialen Fakten wieder mehr Aufmerksamkeit geschenkt<sup>20</sup>. Doch erst die strukturelle Anthropologie von C. Lévi-Strauss vollbrachte letztlich die Rehabilitierung des 'wilden Denkens' als soziale Kosmologie.

Betrachtet man Mythen unter dem Aspekt, welche Aussagen sie über Entwicklung machen, so spricht man damit ein Kernproblem an: die Frage nach den sozialen Strukturen und geistigen Ordnungsvorstellungen, die den Zustand einer Kultur aus dem Selbstverständnis ihrer Abgrenzung gegen Natur und andere fremdstämmige Lebenswelten zu klären versucht. Der Mythos gibt allgemein Aufschluß über soziale Genese und Identität nicht nur der jeweiligen Sozialstruktur, sondern gibt auch Denk- und Handlungsmuster in Analogie zu den im Mythos definierten Mustern vor. Entwicklung ist hier keine unbekannte oder unberechenbare Entwicklung zum 'Möglichen', sondern Entwicklung in Wiederholung oder Analogie zu diesen Vorgaben. Diese Mythologien sind geschlossene Kosmologien, die universalen Erklärungscharakter haben, und alle Formen von Entwicklung innerhalb dieser Kosmologien sind Etappen zur Erfüllung einer im Mythos vorgegebenen Dimension. So enden beispielsweise die den sozialen Status zuweisenden Entwicklungsschritte mit den Übergangsriten als fest definierter anderer Sozialstatus.

Auch Ursprungsmythen enden in festen Definitionen dessen, was sich in der Entstehung - und gerade dies erzählt und erklärt der Mythos - entwickelt hat. Die Schöpfung kommt noch im Mythos selbst zu ihrem Ende und gibt damit vor, was in der Wiederholung der mythischen Vorgaben nachgebildet werden soll. Der Mensch ergeht sich im Nachbilden, in der Paraphrase der Schöpfung<sup>21</sup>. Nur so ist die Kongruenz kultureller Identität durch den Mythos und der materialen Kultur als deren Manifestation möglich. Auch hier ist die Sinnhaftigkeit des sich im Mythos Entwickelnden direkt mit der Subsistenz und deren Perpetuierung verbunden. Der Mythos erklärt das Sosein des Daseins und nennt gleichsam die Mittel zum steten Selbstvollzug an diesem Muster.

Eine Transzendierung von Entwicklungszielen wäre somit einer kulturellen Selbstverleugnung gleichzusetzen. Eine Kritik oder ein Infragestellen des Mythos wäre identisch mit Selbstmord. Der Ethnozentrismus einer mythologisch

begründeten Kultur setzt den Eigennamen mit dem Gattungsnamen 'Mensch' gleich, die Rationalität ihrer Handlungen ist die 'wahre', weil vom Mythos vorgegebene; andere Handlungen und konkurrierende Systeme können zwar 'wirklich' im Sinn einer profanen Evidenz sein, aber nie im ontologischen Sinn 'wahr', d.h. sinn- und identitätsstiftend.

Im Zuge des Kolonialismus, des Imperialismus und der Internationalisierung der Arbeitsteilung kommt es scheinbar zur Zerrüttung dieser traditionellen Ethnozentrismen, indem die traditionellen Gesellschaften mit dem westlich-abendländischen Entwicklungsparadigma konfrontiert werden. Dieses Entwicklungsparadigma, das sich den außereuropäischen Ländern im wesentlichen in der technologischen Umsetzung optimaler Kapitalverwertung präsentiert, kann nur deformiert in traditionale Paradigmata eingefügt werden. Mit seiner überwältigenden Fähigkeit zur Erreichung profaner Ziele und der Evidenz des strategischen Erfolgs vermag es zwar die jeweils designierten Eliten einer traditionellen Gesellschaft zu faszinieren, aber nicht in die traditionale Sinnwelt einzudringen. Dazu fehlt dem Entwicklungsparadigma die ontologische Dimension: die Erklärung und Bewältigung des Daseins im Sosein. Die ihm eigene Transzendierung eines jeweiligen Ist-Zustands wird ihm zum Verhängnis.

Die ökonomistische Rationalität einer Wirklichkeit als 'zu entwickelnde' ist eine reduzierte. Sie hebt sich im Vollzug des Wandels auf, und ihre Ergebnisse müssen vorläufig, selbst wandelbar sein, um den Anforderungen der ökonomistischen Rationalität zu genügen. Das Entwicklungsdenken ist ein profaner Angriff auf die ethnozentrische Identität einer Kultur und ihrer absichtsvollen Nicht-Entwicklung. Da die Kollisionsebenen nicht kompatibel sind, sind solange keine Schädigungen der Kultur möglich, wie eine traditionale Gesellschaft sich nicht selbst dem Prozeß der Aufklärung aussetzt, ihre Paralyse von innen her betreibt.

Die Anzeichen der Modernisierung, wie auch die konstatierte Zerstörung traditionaler Kulturen sind Deutungen 'für uns', die wir die Macht zweckrationalen Handelns und Veränderens höher einzuschätzen gelernt haben, da Wandel für uns zum kulturellen Wert geworden ist. Die seit der Aufklärung vorangeschrittene Auflösung des westlich-abendländischen Ethnozentrismus macht sich darum Illusionen um die Wandelbarkeit traditionaler Rationalitäten, wie man sich vorder Entdeckung 'echter Wilder' Illusionen über deren Lebenswelt hingab. Solange die Rationalitäten traditionaler Gesellschaften als Ausdruck ihres begründeten Soseins existieren, haben sie ontologischen Charakter; sind umfassender 'wahr' als die zweckrationalen Handlungsvorgaben eines zwangsweise adaptierten Entwicklungsparadigmas 'wirklich' sind. Die Aufklärung von außen findet hier nicht statt.

Die Rationalitäten der traditionellen chinesischen Gesellschaft und die Rationalität von mythologisch sich ableitenden Gesellschaften verdeutlichen bei-

spielhaft, wie stark die kulturelle Identität des Menschen in die sozialen Kosmologien traditionaler Gesellschaften eingebunden ist, zu deren Wesen die Überwindung von 'Fortschreiten' und 'Entwickeln' gehört.

#### Anmerkungen:

- 1) K.E. Müller weist zudem noch auf zwei wichtige Vorläufer Herodots in der ionischen Ethnographie hin: Skylax von Karyanda und Hekataios von Milet. Siehe dazu: Müller, K.E., Geschichte der Antiken Ethnographie und Ethnologischen Theoriebildung. Wiesbaden: Steiner, 1972, 2 vol., vol.1, pp. 67 ff.
- 2) Japp, U., Aufgeklärtes Europa und natürliche Südsee. G. Forsters 'Reise um die Welt'. In: Laermann, K. et al. (Hrsg.), Reise und Utopie. Zur Literatur der Spätaufklärung. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976, pp.10-56.
- 3) Sawyer, M., Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production. The Hague: Nijhoff, 1977, pp. 12 ff.
- 4) ibid. pp. 29 ff.
- 5) ibid. pp. 25-29.
- 6) Song, D.Y., Die Bedeutung der Asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber. Diss., Frankfurt/M. 1972.
- 7) Vgl. dazu Kramer, F., Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts. Frankfurt/M.: Syndikat, 1977.
- 8) Vgl. dazu die angenommenen 'Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker' in S. Freuds 'Totem und Tabu', Frankfurt/M.: Fischer, 1976.
- 9) Song, D.Y., A.a.O., S.25, Zit.1.
- 10) Siehe dazu: Duerr, H.P. (Hrsg.), Der Wissenschaftler und das Irrationale. Bd.1 Frankfurt/M.: Syndikat, 1981 sowie Duala-M' Bedy, M., Xenologie. Freiburg: Alber, 1977.
- 11) Kohl, K.H., Exotik als Beruf. Wiesbaden: Heymann, 1979.
- 12) Siehe dazu vor allem die Arbeiten von Senghass, D., von Bosse, H. und die Gruppe der lateinamerikanischen dependencia-Theoretiker Furtado, C., Cardoso, F.H., Sunkel, O., Dos Santos, T.
- 13) Siehe dazu: Dennhardt, J./Pater, S. (Hrsg.), Entwicklung muß von unten kommen. Reinbek: Rowohlt, 1980.

- 14) Munro, D.J., *The Concept of Man in Early China*. Stanford: Stanford University Press, 1969 und ders., *The Concept of Man in Contemporary China*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1979<sup>2</sup>.
- 15) Vgl. dazu Spengler, T. (Hrsg.), *Joseph Needham - Über Bedeutung und Besonderheit der chinesischen Wissenschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979.
- 16) Needham, J. in Spengler, T. (Hrsg.), a.a.O., p.281: "Das Buch Chi Ni Tzu lehnt ausdrücklich die Vorstellung von einem übernatürlichen 'Entwirrer' oder einem überpersönlichen Gesetzgeber ab. Es behauptet, daß die großen Schwankungen in der Natur, wie katastrophal sie auch immer für den unvorbereiteten Menschen sein mögen, nur Teile des normalen Verlaufs von Yin und Yang im Tao aller Dinge sind; alles ist in Bewegung, aber es besteht kein Bedarf nach einem Beweger. Dieses Tao ist spontan und ungeschaffen, von keinem himmlischen König beherrscht, den Gebete oder Opfer bewegen könnten. Achte auf deine Deiche, wird dem König befohlen, sammle Getreide in Speichern für Tage der Not, verschwende nicht den Lebensunterhalt des Volkes und untersuche so weitgehend wie möglich das Wirken der Natur, um künftiges vor auszusehen. So könnten die Mitglieder der Gesellschaft Freiheit von den Fesseln ihrer Umwelt erlangen."
- 17) Vgl. dazu Bohle, H.G., *Bewässerung und Gesellschaft im Cauvery-Delta (Südindien)*. Wiesbaden: Steiner, 1982, pp. 91 ff., 95 und 105 ff.
- 18) Vgl. dazu Seeland, K., *Ein nicht zu entwickelndes Tal*. Diessenhofen: Rügger, 1980, pp.134 ff.
- 19) Grassi, E., *Die Theorie des Schönen in der Antike*. Köln: Dumont, 1980<sup>2</sup>, pp. 162 ff.
- 20) Siehe dazu: Oppitz, M., *Notwendige Beziehungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975, Kap.V.
- 21) Siehe dazu: Gusdorf, G., *Mythe et Métaphysique*. Paris: Flammarion, 1953; Gulian, C.I., *Mythos und Kultur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981 und Griaule, M., *Schwarze Genesis*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980.