

**Universität Witten/Herdecke**

**„Emotionalität und Modernisierung  
als Gegenstand transdisziplinärer  
Erkenntnisgewinnung in der Erforschung Chinas:  
Eine Bemerkung zum Stellenwert  
der Literatur als empirischer Methode  
der Wirtschafts- und Sozialwissenschaft“**

Carsten Herrmann-Pillath\*

Heft Nr. 32

Fakultät für Wirtschaftswissenschaft

Institut für kulturvergleichende Wirtschaftsforschung  
Lehrstuhl für gesamtwirtschaftliche und institutionelle Entwicklung

Mai 1999

ISSN 1435-1676

\*email: [chepi@uni-wh.de](mailto:chepi@uni-wh.de)

## Abstract

In the current debate over globalization and modernization the concept of „culture“ is gaining ground again. However, in many areas like political science or economics the rediscovery of „culture“ goes hand in hand with a resurgence of long-forgotten ideas of national cultures, world civilizations and so on. There is almost no effort to follow the state of the art in disciplines like anthropology or philosophy of language. The paper presents some reflections about a possible „transdisciplinary“ approach toward culture. The starting point is to analyse the self-descriptions and self-observations of subjects in different cultures and to attempt at a translation. The example chosen is the theory of „guanxi“ (connections, networks) in Chinese traditional culture which has been introduced in international social science as a concept that cannot be translated, at least according to some important opinions. This methodological stance is compared with the Taiwanese psychologist's Yang Kuo-shu's concept of a „modularization“ of modern and traditional values which are supposed to co-exist within the very process of modernization in different cultures so that there are different kinds of modernity which, however, rest on some common fundamental principles. I try to demonstrate that the different approaches to the problem lead us back to the question how to deal with „emotions“ in everyday language as well as in science. The traditional Chinese claim that the West somehow cannot grasp the peculiar kind of emotions shaping Chinese social life is then indeed reflected in the recent developments in many areas of research where the Western tradition of focusing on „rationality“ is being strongly criticized. Hence, the issue of emotions can be an important area for transdisciplinary approaches towards „culture“. Within such an approach, literature may turn out to be an important source of data for social science and economics because the researcher can get access to emotions as reflected in language as well as in artistically recreated social environments. Within a transdisciplinary method, this means that it is not literature proper which is to be used as an input for research in other fields, but the data of literary science. One instructive example for this kind of methodology is Ikegami's „Taming of the Samurai“. We conclude, thus, that a closer collaboration is advisable between the humanities and the social sciences.

## Gliederung

1. TRANSDISZIPLINARITÄT UND KULTUR .....	1
2. MODULARISIERUNG VON KULTUR: EINSICHTEN AUS DER CHINESISCHEN PSYCHOLOGIE .....	4
3. EMOTIONALITÄT UND KULTUR: DIE "MENSCHLICHEN GEFÜHLE" .....	7
4. DER WEIßE FLECK WESTLICHER RATIONALITÄT: EMOTIONEN .....	10
5. EINE METHODISCHE KONSEQUENZ: LITERATUR ALS EMPIRISCHE METHODE DER WIRTSCHAFTS- UND SOZIALWISSENSCHAFTEN.....	14
LITERATUR .....	17

## **1. Transdisziplinarität und Kultur**

Der Forschungsgegenstand der "Kultur" gewinnt seit einigen Jahren immer mehr an Bedeutung. Dieser Prozeß hat eine Dynamik erlangt, die inzwischen bereits zu kritischen Reaktionen auf einen "cultural turn" geführt hat (Lackner/Weyer, 1999). Eindeutig erforderlich ist eine systematische Ausarbeitung dieser Entwicklung deshalb, weil sie bislang nur begrenzt von theoretischen Innovationen begleitet wird. Ganz im Gegenteil ist sogar zu beobachten, daß die "Kultur" in verschiedenen Disziplinen wieder entdeckt wird, ohne daß im erforderlichen Maße auf die Entwicklungen in anderen Disziplinen geschaut wird. Dies führt zur Wiedergeburt längst vergessen geglaubter Konzepte wie jenem der "Kulturkreise" in Gestalt von Huntingtons (1996) Konzept der "civilizations". Die Behandlung von "Kulturen" als großräumlichen Mustern gesellschaftlicher Organisation, die sich langfristig nicht ändern (nach dem Archetyp der "Nationalkulturen"), fällt erschreckend weit hinter den Erkenntnisstand in der Anthropologie zurück, wo das Konzept längst de-reifiziert ist und als ein Phänomen dynamischer, interaktiver Konstruktion von Bedeutungen sozialen Handelns betrachtet wird (Wimmer, 1996).

Die Wiederentdeckung der "Kultur" könnte also eigentlich ein Anlaß für intensiven Austausch von Ideen und Konzepten zwischen den Disziplinen sein, doch geschieht dies bislang nur sehr selten. Dies hängt sicherlich auch damit zusammen, daß grundlegende Begriffe nicht klar genug gegeneinander abgegrenzt sind, wie etwa jener der "Kultur" und jener der "sozialen Norm". Nicht übersehen werden kann der Einfluß der verschiedenen Wissenschaftssprachen in den europäischen Ländern und Fachdisziplinen, wo gerade der Begriff der "Kultur" mit ganz unterschiedlichen Konnotationen versehen ist.

Wer nach den Gründen für diesen (Wieder)Aufstieg eines problematischen Konzeptes fragt, wird einerseits fündig bei den eigentümlichen Defiziten der unterschiedlichen Disziplinen, wie etwa der Ökonomie, wo "Kultur" manchmal zur regelrechten "blackbox" wird, um alle Abweichungen der Realität von den Annahmen der reinen Theorie der Wirtschaftspolitik zu erklären (also eigentlich als Wirkung regional spe-

zifischer historischer und gesellschaftlicher Faktoren, die nicht weiter theoretisch reduziert werden können). Andererseits ist dieser Aufstieg eindeutig eng verbunden mit der Globalisierungsdiskussion am Ende dieses Jahrhunderts. Die Globalisierung von Wirtschaft, Gesellschaft und Politik führe zum Niedergang des Nationalstaates und zum Verlust von Identifikationsmechanismen, die an den Nationalstaat gebunden sind. An deren Stelle trete nun die Kultur. Diese These ist insofern bemerkenswert, weil sie eine neue Phase der Modernisierung mit der Idee einer Rekonstruktion der Tradition verbindet: Insofern löst sich der alte Gegensatz von "Tradition und Moderne" wieder auf. Natürlich entstehen bei diesem Bild innere Widersprüche, wenn erneut mit einem Begriff der Tradition operiert wird, der an nationale Kulturen gebunden ist. Überzeugender erscheinen daher die Vorstellungen, daß Globalisierung in dynamischer und flexibler Weise zur Neu-Erfindung von Traditionen insbesondere auf regionaler und lokaler Ebene führt (vgl. Amin, 1994). Dieser Aspekt von "Glokalisierung" läßt sofort bewußt werden, daß es sich bei der Thematisierung von "Kultur" um ein recht kompliziertes Unterfangen handeln muß, das etwa die Beziehung zwischen lokalen, regionalen und nationalen Aktivitäten bei der Schaffung und Kommunikation von "Kultur" beschreiben und erklären muß.

Diese Beobachtung berührt also das Thema der Modernisierung in ganz neuer Weise. In der Vergangenheit konnte die Kultur als "nationale Kultur" und damit notwendig auch als Element von Nationalismus als eine Vorbedingung für größere Mobilität und Offenheit in nationalen Systemen betrachtet werden, also als eine Bedingung von Modernität im 19. und 20. Jhd. (Gellner, 1983). Wird dieses Argument auf die Weltgesellschaft als nächste Stufe des Modernisierungsprozesses übertragen, müßte also eine "Weltkultur" in ähnlicher Weise einen Rahmen bieten, also ein universalisiertes System von Werten, Verhaltenserwartungen und Symbolrepertoires. Tatsächlich ist aber ein wesentlich differenzierteres Bild zu erkennen, bei dem die Verbindung zwischen Nationalkultur und Modernisierung aufgebrochen wird und in scheinbar beliebiger Weise Elemente von perzipierter Moderne und perzipierter Tradition gemischt werden. Die Weltgesellschaft scheint also eine postmoderne Diversität von Kultur mit sich zu bringen: "Anything goes" als Kultur? Offensichtlich wäre dies tatsächlich gleichbedeutend mit der Auflösung dieser analytischen Kategorie. Der "cultural turn" würde sich letzten Endes selbst ad absurdum führen, denn "Kultur" wäre zu reduzieren auf eine Menge von Normen, kon-

kreten Verhaltensmustern, Symbolen oder bedeutungstragenden Artefakten, die in beliebiger Weise mischbar sind: Letzten Endes mit der extremen Möglichkeit einer vollständigen Individualisierung und Singularisierung solcher Muster. Wenn überhaupt, bliebe vom heute wieder reussierenden Konzept der "Kultur" der Gedanke einer Schnittmenge solcher Singularitäten.

Wie wäre aber dann ein methodischer Zugang möglich? Welches Kriterium soll der Bildung von Schnittmengen zugrunde liegen? Wenn "Kultur" zunächst in Atome zerlegt wird, bedeutet dies natürlich, daß die verschiedenen Disziplinen erneut auf sich zurückgeworfen werden. Die Literaturwissenschaft befaßte sich mit literarischen Ausdrucksformen, die Kunstwissenschaft mit ästhetischen Artefakten, die Sozialpsychologie mit der Sozialisation in Primär- und Sekundärgruppen u.s.w. Der Unterschied zum Status quo bestünde nur darin, daß es nicht zulässig wäre, innerhalb der einzelnen Disziplinen die Beobachtungsdaten (also etwa gewisse Regelmäßigkeiten und Trends in der Lyrik) *direkt* durch Bezug auf kulturelle Spezifika zu beschreiben und zu erklären. Vielmehr müßte im Idealfall versucht werden, unter Bezug auf einzelne Individuen und unter Berücksichtigung aller Einzelbeobachtungen der verschiedenen Disziplinen Strukturprinzipien über eine Menge individueller Beobachtungssätze hinweg zu formulieren. Das heißt also, es müßten relativ vollständige Beschreibungen einzelner Personen erstellt werden (also von deren Verhalten im Unternehmen, wo sie arbeiten, von ihren ästhetischen Präferenzen oder ihren religiösen Praktiken), die dann in ihrer *Gesamtheit* nach gemeinsamen Strukturprinzipien bzw. Differenzen untersucht werden. Ein solches Konzept der "Kultur" wäre dann im Sinne von Mittelstraß "transdisziplinär", weil die Beobachtungsdaten zwar innerhalb der einzelnen Disziplinen gewonnen werden, aber anschließend in einen völlig neuen Kontext gestellt werden, der nicht mehr "interdisziplinär" ist, weil die disziplinären Abgrenzungen selbst aufgelöst werden: Die Beobachtungsdaten sind "disziplinär", der Kulturbegriff ist "transdisziplinär".

Welches methodologische Prinzip kann aber einer solchen transdisziplinären Rekonstruktion von "Kultur" zugrunde liegen? Was kann die analytische Klammer zwischen so unterschiedlichen Disziplinen wie der Psychologie, der Literaturwissenschaft oder der Wirtschaftswissenschaft sein? Meines Erachtens besteht ein Weg dies herauszufinden darin, die Art und Weise zu betrachten, wie sich "Kulturen" in der Selbstwahrnehmung gegeneinander abgrenzen, d.h. also die wahrgenomme-

nen Differenzen selbst zum Gegenstand von Wahrnehmung zu machen. Es gibt unterschiedliche Möglichkeiten, solche Selbstbeschreibungen und Selbstabgrenzungen zu beobachten. Eine Möglichkeit ist die kulturvergleichende Psychologie, eine andere die länder- und regionenspezifischen Philologien und Literaturwissenschaften.

## ***2. Modularisierung von Kultur: Einsichten aus der chinesischen Psychologie***

Die Renaissance des Kulturbegriffs hängt natürlich eng mit dem Modernisierungsdiskurs zusammen und geht dort mit konflikthaltigen Überzeugungen über den Inhalt von "Modernisierung" einher. "Kultur" hat intuitiv viel mit Tradition zu tun, denn es muß offensichtlich um in der Zeit tradierte Inhalte gehen. Damit gerät sie natürlich ins Spannungsfeld des Gegensatzes von "Tradition und Moderne". Wird dieser Gegensatz zwar in der Überzeugung aufgehoben, daß die Moderne selbst eine Vielfalt von Traditionen aufweise, treten dennoch atavistische Nebentöne auf, wenn diese Vielfalt selbst wiederum als Ursache von Konflikten betrachtet wird, die offensichtlich nicht mehr als "modern" regulierbar betrachtet werden, wie beim notorischen Fall von Huntington. Der Gegensatz "westlicher" und "asiatischer Werte" würde eigentlich als Gegensatz von zwei gleichberechtigten Formen der Modernität begriffen. Dann stellt sich natürlich die Frage, mit Hilfe welcher Prinzipien zwischen diesen Formen wiederum vermittelt werden kann, zumindest im Sinne einer Übersetzung als gegenseitiger Verständigung (Tu Wei-ming, 1998). Auf dieser Ebene taucht dann vielleicht erneut der Gedanke auf, daß beispielsweise eine abstrakte Konzeption von Menschenrechten ein geeignetes, weil normativ universales Medium sei – nur um dann erneut in die begriffliche Antithese von West und Ost hineingezogen zu werden. Die Diskussion verfällt in ein Kreisen mit zeitweisem Schwindel. Der Umgang mit diesen Fragen ist natürlich besonders schwierig für China, da gerade in China sich nach dem Zusammenprall mit dem Westen die Vorstellung einer unilinearen Modernisierung durchgesetzt hatte, gleichzeitig aber eigentlich nicht akzeptiert wurde, daß Ziel dieser Modernisierung der "Westen" sei. Der Marxismus schien dieses intellektuelle Dilemma aufzulösen. Nach seinem Zusammenbruch ist es also nur verständlich, daß dieses Problem wieder akut wird: Versuchsweise wird

immer wieder die Rückbesinnung auf traditionelle Werte als Lösung des Problems präsentiert.

Der taiwanesischer Psychologe Yang Kuo-Shu (1993, 1996) hat nun in jahrzehntelangen Forschungen versucht, diesem linearen Modernisierungsparadigma eine empirische Grundlage zu bieten, nur um dann letzten Endes bei der Idee einer "indigenous psychology" anzulangen. Ursache dieser Wende ist die Abkehr von der analytischen Dichotomie "Traditionalität-Modernität" und damit die Modularisierung dieser Konzepte. Dies entspricht also exakt der oben formulierten Erwartung, daß "Kultur" sich letzten Endes auflöst in eine Menge individueller Verhaltensmerkmale. In einer der jüngsten Analysen zu dieser Frage vertritt Yang die Auffassung, daß "Traditionalität" und "Modernität" als voneinander unabhängige "psychologische Komplexe" zu betrachten seien, die sich wiederum in eine Fülle von Einzelmerkmalen auflösen lassen. Die relative Gewichtung dieser Komplexe und auch der Einzelmerkmale kann im Lebenszyklus des Individuums ebenso wie zwischen unterschiedlichen Kulturen variieren. Das bedeutet im chinesischen Fall konkret, daß beispielsweise ein traditionelles Verhaltensmerkmal wie "filial piety" mit dem modernen Merkmal der "Social Isolation and Self Reliance" ungestört einhergehen kann und eigentlich kontextspezifisch zum Tragen gelangt. Zwischen Tradition und Moderne besteht demnach nicht zwingend eine im Zeitablauf substitutive Beziehung. Im Verlauf der "Modernisierung" können also bestimmte Werte zurücktreten und neue auftauchen, aber derartige Zustände sind selbst wiederum wandelbar. Der Begriff der "Kultur" scheint bei Yang dann den Zweck zu besitzen, bestimmte Mischungsverhältnisse gegenüber anderen abzugrenzen und spezielle Kategorien zu bestimmen, die nur bei den betrachteten Personen von Bedeutung sind (wie "kindliche Pietät" als besonderer chinesischer Wert).

Was bestimmt nun aber die konkreten Mischungsverhältnisse? Einfach gesagt, erklärt sich dieses Verhältnis durch die umweltbedingten Zwänge von Funktionalität und endogene Mechanismen psychologischer Stabilisierung. Einfachstes Beispiel für das erste sind Zwänge, die von der Technik ausgehen: Wer mit moderner Technik umgehen will, kann nicht gleichzeitig glauben, daß der Strom aus Geisterhand kommt und durch Beschwörungen einschaltbar ist. Doch wird dieses Argument natürlich komplizierter, wenn der Begriff der "Funktionalität" auf die Stabilisierung



sozialer Strukturen bezogen wird, gegebenenfalls auch im Kontext von sozialen Sanktionen: Auch in der Analyse Chinas finden empirische Ansätze der Modernisierungs-Forschung Anwendung, die es letztlich schwer entscheidbar werden lassen, ob die nachgewiesenen "psychologischen" Differenzen nicht eigentlich reine Reflexe veränderter institutioneller Rahmenbedingungen des Verhaltens sind, also eigentlich keine "psychologischen" Merkmale der Persönlichkeit (Inkeles et al., 1997). Letzten Endes tritt das generelle Dilemma aller funktionalistischer Erklärungen auf, eigentlich kein externes Kriterium von Dysfunktionalität zu besitzen. Ein solches Kriterium könnte freilich die individuelle psychologische Stabilität sein: Wie weit sind Individuen in der Lage, eventuell konfligierende Normen und Vorstellungen psychologisch koexistieren zu lassen? Dieses Kriterium ist einerseits durchaus der Beobachtung zugänglich (klassisch ist Durkheims Betrachtung der Selbstmordrate, aber viele Indikatoren kommen zur Hand wie das Gewaltniveau, Scheidungsrate etc.). Andererseits ist natürlich die Bewertung des Beobachteten selbst nicht unabhängig von der Mischung von Traditionalität und Modernität: Offensichtlich gibt es unterschiedliche Einstellungen selbst in der westlichen Welt zur gesellschaftlichen und individuellen Akzeptanz von Gewalt in der Umgebung. Schwieriger ist aber noch das Problem, daß die Art und Weise der psychologischen Stabilisierung selbst von den Mischungsverhältnissen zwischen Modernität und Traditionalität abhängt: Dies gilt etwa für die Standards kognitiver Kohärenz von Einstellungen in unterschiedlichen Lebensbereichen.

Natürlich können und wollen wir diese analytischen Probleme hier nicht lösen. Es wird aber in jedem Fall deutlich, daß in der Konzeption einer "sinisierten Psychologie" eigentlich klar die Position einer Individualisierung des Modernisierungsparadigmas eingenommen wird, ohne die letzten, radikalen methodologischen Konsequenzen zu ziehen. Wird dies noch mit der Problematik überlagert, daß auch in der Geschichte letzten Endes Elemente von Modernität entdeckt werden können, dann scheint letzten Endes der Weg einer "bentu hua" tatsächlich in die Sackgasse des Relativismus führen.

### **3. Emotionalität und Kultur: Die „menschlichen Gefühle“**

Wenn wir nun freilich die „traditionellen“ Diskurse über die Abgrenzung der Kulturen in China und über China betrachten, dann fällt auf, daß ein Thema ohne Zweifel im Vordergrund steht: Die Behauptung, die chinesische Kultur sei „emotionaler“ als die westliche. Damit ist konkret gemeint, daß in sozialen Interaktionen keine scharfe Kompartementalisierung zwischen „emotionalen“ Beziehungen auf der einen und „funktionalen“ auf der anderen Seite stattfindet, die dem westlichen Rationalitätsdenken innezuwohnen scheint. Vielmehr sind beide stets in einer Einheit zu betrachten, sei es daß die „Emotion“ den Träger der „Funktion“ benötigt, sei es daß die „Funktion“ nicht ohne „Emotion“ hinreichend erfüllt werden kann. Wirklich greifbar wird diese Unterscheidung in der Abgrenzung bestimmter Klassen sozialer Interaktionen oder bei der Thematisierung der Beziehung zwischen Emotion und Funktion. Ein Beispiel für das letztere ist der Diskurs über Liebe als „romantische“ Emotion und Ehe als sozialer Funktion, bei dem in allen chinesischen Gesellschaften eine komplizierte und komplexe Neuordnung erfolgt ist und noch erfolgt, ohne daß dieses Phänomen in die einfachen Kategorien von „Kultur“ oder „Modernisierung“ zu pressen ist.

Ein einfacheres und übersichtlicheres Beispiel ist die These, daß es eine eigene Klasse von „Netz“-Beziehungen gäbe, die einer bestimmten Ethik der Reziprozität gehorchen. Der Hongkonger Soziologe Ambrose King (1994) hat in einer kurzen Darstellung die Essenz dieses Argumentes präsentiert, die auch gleichzeitig das zentrale methodologische Problem hervortreten läßt: King behauptet, daß der chinesische Begriff der „guanxi“ zwar durchaus dem Begriff des „personal network“ eng verwandt, gleichzeitig aber hinreichend eigentümlich sei, um eine unübersetzte Übernahme dieses Begriffs in die Soziologie zu rechtfertigen. Ausschlaggebend sind zwei Merkmale:

- Ein besonderes Verfahren der Klassifikation von Interaktionspartnern bzw. der Konstruktion von gemeinsamen Klassenmerkmalen („tong xiang“, „tong xue“ etc. als „fen lei“)
- Eine eindeutige Differenzierung von zwei unterschiedlichen Typen der Emotionalität, wobei für den Aufbau der „guanxi“ sozial kodierte und vergegenständ-

lichte Emotionen entscheidend sind, nämlich "menschliche Gefühle" ("renqing").

Hinzu kommt, daß seit langem in der Literatur anerkannt ist, daß "guanxi" von den Beteiligten durchaus eindeutig separiert werden von rein funktionalen Beziehungen, insbesondere ökonomischen. Daher sind sie besonders wichtig in Bereichen, die unsicher, langfristig ausgerichtet, und schwer steuerbar sind. "Menschliche Gefühle" sind insofern reifiziert, als sie traditionell eng mit dem Konzept der "Etikette" ("li") verknüpft sind, d.h. also daß klare Vorstellungen darüber bestehen, welche Formen der Ausdrucksweise von "renqing" sozial angemessen sind.

Bei dieser Beziehung zwischen "renqing" und "guanxi" treffen wir also genau jene enge Verschmelzung von Emotionalität und Funktionalität an, die vordergründig eine chinesische Besonderheit darstellt, weil – zugespitzt gesagt – die westliche Vorstellung von "Emotionalität" eigentlich damit verbunden ist, daß eine Funktionalisierung der Emotion diese in Frage stellt oder gar erstickt.

Diese besondere Thematisierung der Emotionen nicht nur in der chinesischen Selbstdarstellung, sondern auch in ihrer wissenschaftlichen Aufarbeitung ist nun in der Tat in verschiedener Hinsicht bedeutsam. Dies wird sofort durch einen Blick auf neuere anthropologische Untersuchungen chinesischer Dörfer evident, von denen sicherlich gesagt werden kann, daß sie der sozialen Realität durch teilnehmende Beobachtung, datenmäßige Erfassung von Interaktionen und diskursive Reflektion der Beobachtung besonders nah kommen. Beispielhaft sei Yan Yunxing's (1996) Analyse der "guanxi" in der ländlichen Gesellschaft betrachtet (vgl. auch Kipnis, 1996 oder Hu Biliang, 1996). Auch Yan vertritt nämlich die Auffassung, daß "guanxi" und "renqing" originäre Konzepte der chinesischen Kultur sind, die analytischen Status in der theoretischen Beschreibung durch den Beobachter erhalten müssen: Die chinesischen Alltagsbegriffe werden also in die Wissenschaftssprache überführt, wobei der Unterschied zwischen beiden Verwendungen im Wesentlichen darin besteht, daß in der Wissenschaftssprache klare Definitionen gegeben und Abgrenzungen zu anderen Begriffen vollzogen werden. Wir könnten also von einer "emischen" Rekonstruktion sprechen (vgl. Headland, 1990; Yang Kuo-shu, 1993, S. 485).

Yan befaßt sich nun mit einer besonderen Form der Vergegenständlichung von "renqing", nämlich dem Geschenk. Ritual, Gefühl und Geschenk sind durch den

Gedanken angemessener Reziprozität miteinander verbunden, wobei "Reziprozität" hier konkret bestimmt ist durch die hierarchischen Positionen zwischen den Interagierenden. Das heißt, ein Geschenk an einen Übergeordneten braucht nicht durch ein entsprechendes Geschenk ausgeglichen werden, weil im Gegenzug etwa schlichtes Wohlwollen gezeigt wird. Wir brauchen uns hier nicht mit den Einzelheiten befassen: Wichtig ist nur, daß die eindeutige Einbindung der Gefühle in soziale Strukturen gleichbedeutend mit ihrer Moralisierung ist. Das Geschenk ist Ausdruck einer moralischen Verpflichtung und hat insofern keinen privaten Charakter. (In Parenthese sei angemerkt, daß genau aus diesem Grunde die Grauzone zwischen persönlicher Beziehung und Korruption so groß ist, vgl. Gransow, 1991.) Yan greift in diesem Zusammenhang den oft angesprochenen Unterschied zwischen "mianzi" und "lian" auf (übersetzt mit "social" und "moral face") und weist darauf hin, daß der Strom von Geschenken zwar auf das Bestreben zurückgeht, "mianzi" zu gewinnen, daß aber Richtung und Intensität durch die Normen des "lian" geregelt werden. Daher ist Yan auch der Auffassung, daß "renqing" ein komplexes Konzept ist, das eine Überlappung mit "ganqing" ("Gefühl") insofern aufweist, als ohne jede Emotion keine "renqing" möglich sind, "ganqing" jedoch nur in Verbindung mit Reziprozität und moralischer Bindung zu "renqing" werden.

Methodologisch ist für unser Thema nun wichtig, daß Yan der herkömmlichen Analyse der "gift economy" vorwirft, von einer "Euro-American ideology" geprägt zu sein, die scharf zwischen Emotion und Funktionalität trenne und das Geschenk entweder als reinen Ausdruck persönlicher Gefühle betrachte oder rein funktional ökonomisch reduziere, im Sinne sich gegenseitig ausschließender Sichtweisen. Vor allem bei der Selbstthematization von Geschenken (etwa in der Familie) werde an einer Fassade "reiner" Emotionalität festgehalten, die aber gar nicht den tatsächlich auch kalkulatorischen Charakter der Geschenke offenlege. Insofern muß der chinesische Fall gar nicht substantiell verschieden sein, ist es aber eindeutig hinsichtlich der symbolischen und sprachlichen Spiegelung der Interaktionen. Das Geschenk als solches ist also einerseits ein Symbol für gegenseitige moralische Verpflichtungen und emotionale Bindungen, hat aber andererseits selbstverständlich auch konkreten Nutzwert in einer "gift economy".

Das Beispiel der "guanxi" zeigt nun deutlich, in welcher Weise Traditionalität und Modernität als komplexe Module in Elemente aufgelöst werden müssen und kön-

nen. Denn die Beziehung zwischen traditioneller Reziprozität und anonymer Markt-Rationalität als reiner Funktionalität war auch in der Vergangenheit stets vorhanden und fand in Abhängigkeit von den Rahmenbedingungen und nach strategischen Interessen der Akteure Ausdruck (King, 1994). In genau derselben Weise diskutiert Mayfair Yang (1994) in ihrer vielzitierten Analyse der "Lehre von den guanxi" ("guanxi xue"), wie die traditionellen Kategorien und Verhaltensmuster in unterschiedlichen Kontexten (geschlechterspezifische Positionierung in der Gesellschaft, städtische und ländliche Umgebungen etc.) je verschieden gehandhabt werden; Yan unterscheidet daher klar zwischen den "guanxi" als exogenem Faktor der Einbettung sozialer Interaktionen und ihrer expliziten Instrumentalisierung (letzteres als "guanxi xue", als "guanxi practice"). Es ist die konkrete Form der Instrumentalisierung, die sich mit sozialem Wandel ebenfalls verändert, was jedoch nicht bedeutet, daß dieser Zusammenhang nicht selbst kulturell determiniert ist, denn er bestand traditionell ja durchaus auch (insofern ist ein Rückgang der Bedeutung von "guanxi" in der heutigen Geschäftspraxis kein "modernes", sondern durchaus ein "traditionelles" Phänomen, vgl. aber Guthrie 1998). So wird letzten Endes in allen diesen Analysen nicht darauf verzichtet, die chinesische Terminologie zu verwenden.

Obgleich also gerade die Anpassungsfähigkeit der "guanxi" eigentlich zeigt, daß der Gegensatz von Tradition und Moderne irrelevant ist, wird an einer kulturspezifischen Beschreibung der beobachteten Muster festgehalten. Warum? Was kann mit den chinesischen Begriffen ausgedrückt werden, was in einfachen Übersetzungen verschwindet? Warum erfordert auch die Auseinandersetzung mit der Modernisierung eine "indigenous psychology" zumindest – wie Yang Kuo-shu meint – im Sinne einer ausdrücklichen Berücksichtigung der Perspektive der beobachteten Subjekte, freilich auf der Grundlage einer universellen psychologischen Theorie?

#### ***4. Der weiße Fleck westlicher Rationalität: Emotionen***

Bekanntlich haben konfuzianische Philosophen immer wieder auf die besondere Rolle der "Menschlichkeit" in China hingewiesen und zum Teil sogar den Anspruch erhoben, daß genau hier auch die langfristige Überlegenheit der chinesischen Zivili-

sation im damals tatsächlich erlebten "Kampf der Kulturen" liege, etwa weil diese Gefühlslage mit dem Wert der Toleranz einher ginge (vgl. Alitto, 1979). Natürlich treffen wir hier wieder den Fehler der Reifizierung des Kultur-Konzeptes an. Dennoch wollen wir den Vorwurf einen Moment methodologisch Ernst nehmen, daß im Westen Gefühle eine unangemessene Behandlung in der Beschreibung von Gesellschaft erführen.

Gehen wir nämlich auf die Ebene der Humanwissenschaften, dann fällt tatsächlich auf, daß jede ihrer Teildisziplinen im "Westen" einen kognitivistischen bias aufweist in dem Sinne, daß "Emotionen" keinen zentralen Erklärungswert besitzen bzw. eigentlich nicht Gegenstand der Theoriebildung sind. Dieser bias wird neuerdings in ganz unterschiedlichen Disziplinen thematisiert und es werden Wege gesucht, ihn zu korrigieren – bis hin zur Gehirnforschung (LeDoux, 1996). In den hier zunächst relevanten Disziplinen der Soziologie und Wirtschaftswissenschaft fällt eindeutig auf, daß die Wirtschaftswissenschaft Emotionen methodisch ausklammert, weil ein reines Paradigma der rationalen Wahl etabliert ist, und die Soziologie wiederum allerhöchstens sozial kodierte und strukturierte Ausdrucksweisen von Emotionalität berücksichtigt. In der Wirtschaftswissenschaft werden sogar Emotionen als "subjektive Präferenzen" ganz bewußt aus den Erklärungsmodellen eliminiert. Diese Haltung kann vor allem am geistigen Giganten Max Weber illustriert werden, dessen Einfluß auf die sozialwissenschaftliche China-Forschung erheblich gewesen ist und in dessen Denken noch eine enge Verbindung zwischen Ökonomie und Soziologie besteht.

Max Weber (1985, S. 2f.) drückt exakt und klar die methodologische Position aus, die zur Ausklammerung der Emotionen in den westlichen Humanwissenschaften geführt hat: Wissenschaft als rationales Unterfangen muß menschliches Verhalten idealtypisch rational erklären, wobei "Erklären" hier heißt, daß durch ein am Rationalitätskonzept orientiertes "Verstehen" eine rationale Rekonstruktion des Verhaltens erlaubt. Alle anderen Faktoren werden zu mehr oder weniger zufälligen Störungen: Ihre Rolle läßt sich nur durch Stärke und Richtung der Abweichungen vom rationalen Idealtyp bestimmen, aber auch nicht weiter analysieren, da sie gewissermaßen naturgemäß nicht rational und damit "wissenschaftlich" gedacht werden können. Obgleich eindeutig festgestellt werden kann, daß die in der China-Forschung einflußreichen Konzepte Max Webers wie die "Protestantismus-

Hypothese“, vor allem aber die Begriffe der „Spannung“ oder der „innerweltlichen Transzendenz“ im wesentlichen gesellschaftlich gebundene emotionale Zustände beschreiben, hat dennoch keine theoretische Klärung stattgefunden, obgleich ganz offensichtlich eine enge, jedoch verdeckte Beziehung zwischen Emotionen und Webers Typisierung von Gesellschaften nach Herrschaftsformen und ähnlichen Kriterien besteht (Gerhards, 1989). Gerade in Metzgers (1977) Rekonstruktion der politischen Kultur des späten Kaiserreiches wird deutlich, wie eng die Funktionsweise von Staat und Gesellschaft mit bestimmten emotionalen Zuständen ihrer Mitglieder verbunden war.

Insofern muß den chinesischen Reflektionen über die „Andersheit“ der eigenen Kultur in emotionaler Hinsicht in jedem Fall zugestanden werden, daß die westliche Wirtschafts- und Sozialwissenschaft aufgrund einer kognitivistischen Methodologie mit diesem Anspruch und den dahinter stehenden Phänomenen schlecht umgehen und daher eigentlich auch nicht bestimmen kann, ob der Anspruch auf Sonderheit von „guanxi“ haltbar ist oder nicht. Bei Max Weber wird deutlich, daß der Grund in der Unangemessenheit der Erkenntnismethode liegen könnte. Das zentrale Problem ist offensichtlich, daß Emotionen zwar eindeutig eine biologische Basis besitzen und zwischen den Kulturen auf dem Wege der direkten Beobachtung direkt kommunizierbar sind: Wir verstehen ein lachendes Gesicht oder ein zorniges durch unmittelbare Anschauung (Ekman, 1992). Dennoch werden Emotionen aber in unterschiedlicher Weise sprachlich verarbeitet und bezeichnet, wobei hinzu kommt, daß es komplexe Wechselwirkungen zwischen Emotionen gibt, die dann oft sehr differenziert beschrieben werden (für den chinesischen Fall Russell/Yik, 1996). Dies betrifft aber nicht nur die Beschreibung *ex post*, sondern auch die kognitive Anbindung: Im Gegensatz zum reinen Trieb nimmt die Emotion auf eine perzipierte Situation Bezug und wird kognitiv verarbeitet. Das bedeutet natürlich, daß sie äußerst eng mit sozialen Kodierungen verflochten ist. Gleichzeitig bedeutet ihre kognitive Spiegelung auch, daß sie zumindest teilweise rational gehandhabt werden kann: Eindeutig ist das der Fall, wenn Individuen strategisch emotionale Zustände „aufsuchen“ oder bei anderen gezielt verursachen.

In den Wirtschaftswissenschaften deutet sich erst in der allerneuesten Zeit an, wie ein Perspektivenwechsel erfolgen könnte (Elster, 1998; vgl. schon Frank, 1988). Natürlich können wir diese besondere Entwicklung hier nicht diskutieren. Aber ein

Punkt sei betont: Emotionen sind deshalb so entscheidend für die Koordination sozialer Interaktionen, weil sie glaubhafte Selbstbindung ermöglichen. Wut etwa wegen eines Fehlverhaltens des Partners bedeutet, daß in der Interaktion zumindest zu diesem Zeitpunkt keine rationale Verhandlung möglich ist; gerade deshalb kann aber der Wütende Reaktionen des Gegenübers erzeugen, die letzten Endes zur Stabilisierung einer für beide Seiten vorteilhaften Interaktion führen. Die glaubhafte Wut bricht also ein andernfalls fatales strategisches Wechselspiel nach dem Muster "Wenn Du denkst, daß ich denke, daß Du denkst..." ab und erzeugt Verhaltens- und Erwartungssicherheit. Emotionen gewährleisten also, daß soziale Strukturen stabilisiert werden, obgleich rationale Gründe bestünden, sie durch individuelles Verhalten zu destabilisieren, und es daher nicht möglich ist, rational zu signalisieren, daß man bereit ist, die Struktur aufrechtzuerhalten. Daher sind Emotionen und soziale Strukturen so eng miteinander verflochten, daß die Auflösung ein individuell schwieriger, oft sogar schmerzhafter Prozeß ist.

Es gibt noch eine Fülle weiterer Funktionen von Emotionen, die einfach auf den Punkt gebracht werden können, daß Rationalität häufig keine individuell optimale Verhaltensweise ist: Irrationalität rational zu wählen, wäre aber ein Paradox. Die Evolution der Psychobiologie des Menschen hat dieses Paradox in Gestalt der Emotion gelöst. Die wissenschaftliche Analyse dieses Phänomens kann daher nicht über das Webersche Rationalitäts-Paradigma erfolgen, sondern nur im Rahmen einer evolutionstheoretischen Betrachtung, bei der die allgemeine menschliche Neigung und Befähigung zu Emotionen psychobiologisch und phylogenetisch erklärt wird, die besondere Verkoppelung spezieller Emotionen und sozialer Strukturen jedoch durch eine Untersuchung der gesellschaftlichen Entwicklung analysiert wird, also Gegenstand der historischen Sozialanthropologie und verwandter Disziplinen ist (Herrmann-Pillath, 1994).

Vor diesem Hintergrund läßt sich dann natürlich die ratio der "Indigenisierung" der chinesischen Psychologie erkennen: Emotionen sind als sozial kodierte Irrationalität notwendig nicht durch ein universalisiertes und rational durchkonstruiertes theoretisches System zugänglich, sondern erfordern zumindest teilweise einen Zugang, der die Besonderheiten der strategischen sozialen Strukturen erkennen läßt, an die sie gekoppelt sind. Über diese Koppelung weisen Emotionen auch auf die besondere Geschichte hin, die zur Entstehung solcher Strukturen geführt hat. Insofern ist ihre



Beschreibung selbst eine historische Reflektion. Wenn die etablierte Theorie also konsequent die Emotionen ins Zentrum ihrer Aufmerksamkeit rückte, würde auch der Diskurs zwischen den "sinisierten" Soziologien bzw. Psychologien und der allgemeinen Theorie leichter. Bei der Untersuchung Chinas haben beispielsweise in der älteren Literatur "psycho-ökologische" Überlegungen eine Rolle gespielt, die bestimmte "kulturelle" Merkmale von Werten und Verhalten auf die konkreten Lebens- und Umweltbedingungen zu reduzieren versuchten (Wilhelm 1930; Eberhard, 1971; Stover, 1974). Solche später lange Zeit als "unwissenschaftlich" diffamierten Zugänge zu China ließen sich in einer Theorie, die Emotionen an den rechten Platz rückt, erneut suchen und in den Kontext einer exakten Analyse der Interdependenz sozial chiffrierter Emotionen und sozialer Strukturen stellen.

### ***5. Eine methodische Konsequenz: Literatur als empirische Methode der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften***

Nun stellt sich aber die Frage, wie Emotionen empirisch beschrieben werden können, ohne einem hermeneutischen Zirkel zu verfallen. Denn es ist evident, daß der Tatbestand sozialer Kodierung sie nur durch eine Übersetzung der Zeichen und Symbole erfaßbar werden läßt, mit denen sie von den Fühlenden selbst beschrieben werden. Emotionen sind bedeutungsvoll: Im weitesten Sinne kommt also weder die Psychologie noch die Sozialwissenschaft an dieser Stelle ohne einen hermeneutischen Ansatz aus.

Dann sind also alle einschlägigen hermeneutischen Disziplinen relevant. Unter anderem betrifft dies natürlich die Literaturwissenschaft. Literaturwissenschaftliche Erkenntnisse können daher von Bedeutung für die wirtschafts- und sozialwissenschaftliche Analyse sein, weil die Befassung mit Literatur es erlaubt, semantische Felder und Konnotationen von sprachlichen Verweisen auf Emotionen zu erkennen, indem auf imaginierte Interaktionen Bezug genommen wird. Über die Literatur werden erheblich mehr Interaktionen zugänglich, als dies durch konventionelle empirische Forschung denkbar wäre; gleichzeitig besteht der unschätzbare Vorteil, daß sprachmächtige Menschen Interaktionen reflektieren, die sie selbst erlebt haben. Vor allem gilt dies für Extremsituationen, die in keinem Fall quantitativ erforscht oder getestet werden können. Die Auseinandersetzung etwa mit der Tod in Gestalt

der Emotion der Trauer kann nur über sehr wenige empirische Verfahren angemessen untersucht werden, wie etwa die anthropologische Feldstudie, die hohe Investitionen in die Schaffung vertrauensvoller Beziehungen zu den untersuchten Menschen voraussetzt. Die Betrachtung von Literatur ist eine andere Methode des Zugangs zu Emotionen, die den Vorteil eines hohen Reflektionsgrades besitzt beim gleichzeitigen Verzicht auf Rationalisierung. Das heißt, die Literatur umgeht das entscheidende Problem, das bei allen Interviews auftritt: Daß nämlich die Befragten selbst einen kognitivistischen Bias einschalten und rationale Erklärungen ihrer Gefühle bieten. Indem Literatur sich gerade auch auf indirekte Darstellungen konzentriert (wie die Spiegelung einer Emotion in der Beschreibung eines Ambiente), eröffnet sie also eine alternative Quelle empirischer Informationen über Gefühle.

Hier ist zu betonen: Es geht nicht nur darum, literarische Dokumente als Daten für die Sozialwissenschaft zu verwenden. Vielmehr ist die Literatur selbst eine Erkenntnismethode der Subjekte, die auf diese Weise sich unter anderem mit der eigenen Emotionalität befassen: Beispielsweise, wenn sie den Schmerz beschreiben, der in ihnen durch die individuelle Auflehnung gegen eine bestimmte gesellschaftliche Strukturierung ihrer Handlungen aufbricht. Das Ergebnis dieser Befassung kann nicht unmittelbar als "Datum" in die sozialwissenschaftliche Analyse eingeführt werden, da zunächst wiederum ein hermeneutischer Zugang zum Text gefunden werden muß. Wie dies wiederum möglich ist, wird zur wissenschaftlichen Fragestellung *sui generis*, also der Literaturwissenschaft. Insofern ist ein "Datum" für die Sozialwissenschaft nicht schon der literarische Text, sondern seine literaturwissenschaftliche Verarbeitung. Erst muß die hermeneutische Leistung der "Übersetzung" erbracht werden, bevor weitergehende Analysen mit Hilfe anderer Theorien erfolgen können.

Somit ergibt sich eine klare Begründung für Transdisziplinarität bzw. nachgerade eine Definition anhand eines Beispiels. Das Konzept der Emotion spielt offenbar die Rolle eines Brückenbegriffs. Eine hermeneutisch analysierte literarische Beschreibung von Emotionen wird zu einem Datum für die Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung. Eines der beeindruckendsten Beispiele für einen solchen Ansatz ist Ikegami (1995) Untersuchung des Konzeptes der "Ehre" in der japanischen Geschichte: "Ehre" ist einerseits eine gesellschaftliche Chiffre, die eng an die hierarchische Ausdifferenzierung der Samurai-Klasse gebunden war, andererseits bezieht

sich diese Chiffre auf komplexe Emotionen wie Scham und Aggression; das Wechselspiel beider tritt etwa in der typischen Situation des Kampfes zur Verteidigung der Ehre zu Tage. Verändert sich die gesellschaftliche Struktur, wandeln sich auch die Regulierungen von Emotionen. Die gesellschaftliche Entwicklung läßt sich also ausgehend von beiden Perspektiven betrachten. Ikegami greift zur Analyse der emotionalen Seite unter anderem auf den literarischen Text über die Rache der 47 Samurai zurück (Chûshingura) und die Sammlung von Samurai-Geschichten Hakagure, um Einblicke in die "ethnomentality" zu gewinnen. Interpretationen setzen jedoch voraus, daß die literaturwissenschaftliche Einordnung solcher Texte möglich ist (etwa hinsichtlich der Rezeptionsgeschichte).

Aus der Sicht einer transdisziplinären Analyse ist aufgrund der historischen Dimension der sozialen Kodierung von Emotionalität notwendig davon auszugehen, daß kein einfacher Gegensatz von Tradition und Moderne besteht, und daß es auch nicht vorstellbar ist, "Kulturen" als zeit- und raumübergreifende Entitäten zu behandeln. Sozial kodierte Emotionen nehmen auf konkrete Interaktionen Bezug, und entscheidend ist also die Frage, welche Arten und Situationen von Interaktionen gegeben sind und wie sich diese ändern. Damit ist per se eine Modularisierung der Konzepte von "Kultur" angelegt, wie sie auch Yang Kuo-shu sich vorstellt. Die Literaturwissenschaft ist ebenfalls ein Mechanismus, diese Modularisierung erkennbar werden zu lassen, denn sie erlaubt es in einzigartiger Weise, singuläre (also persönliche) Formen der Emotionalität zu betrachten, und damit aufgrund einer vergleichenden Analyse unterschiedlicher Texte ein ungefähres Bild von der Art und Weise der Modularisierung zu erlangen.

\* \* \*

Transdisziplinäre Forschung ist freilich kein leichtes Unterfangen. Dies liegt oft weniger an der theoretischen Problematik, als vielmehr an den unterschiedlichen Diskurs-Stilen der Menschen, die zum Zwecke solcher Anstrengungen kooperieren müssen. Eine Möglichkeit besteht, wie im Falle von Ikegamis Arbeit, in der Zusammenführung der Disziplinen aus einer Hand. Eine andere besteht in der Bildung von Projektgruppen (Martin/Herrmann-Pillath, 1998). Im letzten Fall ist es entscheidend, möglichst konkrete gemeinsame Fragen zu finden. Selbst wenn dann die verschiedenen Disziplinen dieselben Fragen höchst unterschiedlich angehen, wird sich zu

irgendeinem Zeitpunkt durch deren integrierende Kraft die Möglichkeit zur transdisziplinären Synthese eröffnen. Allzu oft mangelt es aber schon an der Bereitschaft, überhaupt zu akzeptieren, daß es gemeinsame Fragen geben könnte.

## *Literatur*

- Alitto, Guy S. (1979): *The Last Confucian. Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*, Berkeley et al.: California UP.
- Amin, Ash/Thrift, Nigel (1994): *Living in the Global*, in: Amin/Thrift (1994), S. 1-22.
- Amin, Ash/Thrift, Nigel, Hrsg. (1994): *Globalization, Institutions, and Regional Development in Europe*, Oxford et al.: Oxford UP.
- Bond, Michael Harris, Hrsg. (1996): *The Handbook of Chinese Psychology*, Hong Kong: Oxford University Press.
- Eberhard, Wolfram (1971): *Moral and Social Values of the Chinese*, Taipei: Chinese Materials and Research Aids Center.
- Ekman, Paul (1992): *Telling Lies. Clues to Deceit in the Marketplace, Politics, and Marriage*, New York/London: Norton.
- Elster, Jon (1998): *Emotions and Economic Theory*, in: *Journal of Economic Literature*, Vol. XXXVI, S. 47-74.
- Frank, Robert H. (1988): *Passions Within Reason*, New York/London: Norton.
- Gellner, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell.
- Gerhards, Jürgen (1989): *Affektueller Handeln – Der Stellenwert von Emotionen in der Soziologie Max Webers*, in: Weiß (1989), S. 335-357.
- Gransow, Bettina (1991): *Die Gabe und die Korruption: Form und Funktionswandel des Tausches in China*, in: *Internationales Asienforum*, Nr. 22, S. 343-360.
- Guthrie, Doug (1998): *The Declining Significance of Guanxi in China's Economic Transition*, in: *The China Quarterly*, No. 154, S. 254-282.
- Headland, Thomas et al., Hrsg. (1990): *Emics and Etics. The Insider/Outsider Debate*, Newbury Park et al.: Sage.
- Herrmann-Pillath, Carsten (1994): *Evolutionary Rationality, 'Homo Economicus' and the Foundations of Social Order*, in: *Journal of Social and Evolutionary Systems*, Vol. 17, No. 1, S. 41-70.
- Hu Biliang (1996): *"Guanxi" guize yu ziyuan peizhi - dui Hubei, Shanxi, Shaanxi, Guangdong, Zhejiang wu sheng xiangzhen qiye fazhan de dianxing diaocha yanjiu*, in: *Chinese Social Sciences Quarterly* No. 16, S. 15-26.
- Huntington, Samuel P. (1996): *Kampf der Kulturen*, Wien: Europa-Verlag.
- Ikegami, Eiko (1995): *The Taming of the Samurai. Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*, Cambridge/London: Harvard UP.

- King, Ambrose Yeo-chi (1994): Kuan-hsi and Network Building: A Sociological Interpretation, in: Tu Wei-ming (1994), S. 109-127.
- Kipnis, Andrew B. (1996): The Language of Gifts. Managing Guanxi in a North China Village, in: *Modern China*, Vol. 22, No. 3, S. 285-314.
- Lackner, Michael/Werner, Michael (1999): Der Cultural Turn in den Humanwissenschaften. Area Studies im Auf- oder Abwind des Kulturalismus? Schriftenreihe Suchprozesse für innovative Fragestellungen in der Wissenschaft, Heft 2, Bad Homburg: Werner Reimers Stiftung.
- LeDoux, Joseph (1996): *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, New York: Simon & Schuster.
- Martin, Helmut; Herrmann-Pillath, Carsten (1998): *Vernetzungen. Wirtschaftlicher und kultureller Wandel in China: Entwicklungen, Strukturen, Protagonisten*, Dortmund: Projekt.
- Metzger, Thomas (1977): *Escape from Predicament. Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*. Ne York: Columbia UP.
- Moritz, Ralf/Lee Ming-hui, Hrsg. (1998): *Der Konfuzianismus. Ursprünge – Entwicklungen – Perspektive*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Russell, James A./Yik, Michelle S.M. (1996): Emotions Among the Chinese, in: Bond (1996), S. 166-188.
- Stover, Leon (1974): *The Cultural Ecology of Chinese Civilization*, New York: Pica.
- Tu Wei-ming (1998): Eine konfuzianische Sicht auf die Grundwerte der globalen Gemeinschaft, in: Moritz/Lee (1998), S. 249-262.
- Tu Wei-ming, Hrsg. (1994): *The Living Tree. The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Stanford: Stanford UP.
- Weber, Max (1985): *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl. Studienausgabe, Tübingen: Mohr.
- Weiß, Johannes, Hrsg. (1989): *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Wilhelm, Richard (1930): *Chinesische Wirtschaftspsychologie*, Leipzig: Deutsche Wissenschaftliche Buchhandlung.
- Wimmer, Andreas (1996): Kultur: Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 48, Nr. 3, 1996, S. 401-425.
- Yan Yunxiang (1996): *The Flow of Gifts. Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*, Stanford: Stanford UP.
- Yang Kuo-Shu (1989): *Zhongguo ren de tuibian*, Taipei: Guiguan tushu gongsi.
- Yang Kuo-Shu (1996): Psychological Transformation of the Chinese People as a Result of Societal Modernization, in: Bond (1996), S. 479-498.
- Yang, Mayfair Mei-hui (1994): *Gifts, Favours, and Banquets. The Art of Social Relationships in China*, Ithaca & London: Cornell UP.