

Indigene Psychologie in China - "Dekolonisierungsbewegung" oder Morgendämmerung einer neuen chinesischen Wissenschaftsdisziplin?

Gild, Gerlinde

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Gild, G. (2010). Indigene Psychologie in China - "Dekolonisierungsbewegung" oder Morgendämmerung einer neuen chinesischen Wissenschaftsdisziplin? *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 34(2), 55-81. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-387369>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Gerlinde Gild

Indigene Psychologie in China –

»Dekolonisierungsbewegung« oder Morgendämmerung einer neuen chinesischen Wissenschaftsdisziplin?

Seit den späten 1990er Jahren widmet sich eine wachsende Zahl chinesischer Wissenschaftler der Sinisierung des Faches Psychologie respektive der Indigenen Psychologie in China. Seither sind in Abgrenzung sowohl zur amerikanischen akademischen Psychologie als auch zur taiwanesischen Indigenen Psychologie (本土心理学 bentu xinlixue) unterschiedliche Forschungsansätze sowie eine eigene Terminologie entstanden. Der folgende Artikel stellt eine erste Bestandsaufnahme des Themas »Indigene Psychologie« in China dar.

Schlüsselbegriffe: Indigenisierungsbewegungen, Sinisierung der Psychologie in China (心理学的中国化 xinlixue de zhongguobua), Internationalisierung versus Überfremdungsgangst

Indigenisierungsbewegungen folgen weltweit in dialektischem Prozess auf dem Fuße der Globalisierung. Dieser Yin-Yang-Effekt ist in China allerdings keine Novität, Retraditionalisierungsbewegungen kamen mehrmals in der Geschichte des Landes im Anschluss an Fremdeinflüsse auf. So rief etwa der aus Indien eingeführte Buddhismus, welcher sich gegen Ende der Han-Dynastie (206 v. bis 220 n. u. Z.) zur größten religiösen Bewegung Chinas entfaltete und damit zur Herausforderung für die diesseitige, eher gesellschaftlich als religiös reglementierte Sozialethik des Konfuzianismus wurde, eine Gegenreaktion durch orthodoxe Literaten hervor. Vor einer »Überfremdung« durch den Buddhismus warnte z. B. der Literat Han Yu (767-824) in seiner *Schrift über den rechten Weg* (原道 *yuandao*).

Konfuzius' Hinterlassenschaft ist das *Lunyu*, die *Gespräche*, eine Sammlung von Aussprüchen, niedergeschrieben von seinen Schülern. Der Meister selbst hat zwar keine systematische Lehre hinterlassen, es war aber sein Verdienst, die kanonischen Schriften für die Nachwelt zu kom-

pilieren (vgl. van Ess, 2003). Sie beinhalten auch dem Daoismus zugeordnetes Schrifttum wie das *Buch der Wandlungen* und bilden das Referenzwerk für die Literatur nachfolgender Generationen. Der Widerstand gegen den Buddhismus als einer außerhalb des chinesischen Kulturkreises entstandenen Religion setzte eine protoarchäologische Suche nach der eigenen Vergangenheit in Gang, in deren Zuge Werke und Enzyklopädien entstanden, in denen altes Wissen gesammelt und der Nachwelt überliefert wurde. Dieser Prozess führte schließlich zu einer geistigen Erneuerung, welche als Neokonfuzianismus im 11. Jh. die Geisteswelt Chinas prägte.

Bis zum Ende der Tang-Dynastie (618-907) nahm China in großem Umfang fremdes Kulturgut in sich auf. Durch den Kontakt zu Fremdvölkern an den Grenzen des Reiches erweiterten sich beispielsweise in der Musik Instrumentarium ebenso wie Melodik und theoretischer Textkorpus stetig. Die »fremden Klänge« bewegten etwa den Dichter Bai Juyi (772-864) dazu, vor einer Überfremdung durch zentralasiatische Einflüsse zu warnen (vgl. Renmin Yinyue Chubanshe, 1981, S. 172). Doch dank ihres hohen Assimilierungsvermögens widersetzte sich die chinesische Kultur der vollständigen Vereinnahmung durch Fremdkulturen. Sie absorbierte neue Elemente, jedoch ohne ihres eigenen Systems verlustig zu gehen. Chinesische Schrift und Schrifttum haben den Makrokosmos des chinesischen Herrschaftssystems aufrecht erhalten, gespiegelt im Mikrokosmos des chinesischen Familiensystems, getragen von der konfuzianischen Sozialethik des Xiao, der Kindespietät, des Li, der Sittlichkeit und vom Ritus, ebenso wie von den Elementen des daoistischen Gegenprinzips: dem Nichteingreifen in kosmologische Vorgänge (*wuwei*) bzw. dem Zulassen derselben, mit einer metaphysischen Interpretation des Dao und mit der nicht mystischen, ethischen Lesung im Sinne der Menschenführung und des Handelns. Beides, konfuzianische Ethik und daoistische Lebensführung, werden heute innerhalb der Indigenen Psychologie neu interpretiert.

Der Altmeister der amerikanischen Sinologie, John King Fairbank, sieht in der historischen Herausforderung durch nomadische Reitervölker den Ursprung des chinesischen Kulturalismus:

[T]hat is, the devotion of the Chinese people to their way of life, an across-the-board sentiment as strong as the political nationalism of recent centuries in Europe. Where European nationalism arose through the example of and contact with other nation states, Chinese culturalism arose from the difference in culture between China and the Inner Asian ›barbarians‹ (2006, S. 25).

Weil die Fremden stärkere Krieger waren, flüchteten sich die Chinesen in die Vorstellung von der Überlegenheit ihrer Kultur und Ästhetik. Die Erfahrung eines »tief verwurzelten Widerstandsvermögens« gegen einen »Einbruch des Fremden« (Osterhammel, 1989, S. 7) machten auch Jesuiten und christliche Missionare. Deren Auftrag scheiterte, obgleich sie es verstanden hatten, die Vermittlung ihrer Lehren so zu gestalten, dass diese nicht mit dem chinesischen ganzheitlichen Weltbild konfligierten.

Auch im 19. Jh. wird die Forderung nach Modernisierung und Stärkung Chinas sogleich von Warnungen vor einer Verwestlichung begleitet. Das Streben nach kultureller Kohärenz setzte sich im 20. Jh., insbesondere nach Gründung der Volksrepublik 1949, fort, wenngleich unter neuen Vorzeichen. Die Einheit des nun marxistisch-leninistisch geprägten Landes sollte auch im Kommunismus – eigentlich ja eine europäische Erfindung – gewahrt bleiben. Der Gestalter des ›neuen China‹, Mao Zedong, hob mehrfach die »fundamentale Besonderheit der chinesischen Revolution« hervor (1968, S. 445). Zwar wurde angesichts der Herausforderungen des 20. Jhs. der Konfuzianismus – tragendes Element chinesischer Geisteswelt und des Staatswesens seit 2000 Jahren – für hoffnungslos überholt und nicht revitalisierbar gehalten (vgl. Levenson, 1958), doch selbst der Revolutionär Mao konnte sich nicht von der Tradition frei machen, sondern integrierte sie zumindest implizit in sein Werk. Denn gerade die von ihm beschworenen »Besonderheiten« wurzeln im traditionellen, von Konfuzianismus und Daoismus geprägten balancezentrierten Denken. Der chinesische Kulturalismus zeigt sich vor allem in dem Wunsch nach »Friede unter dem Himmel«, *tianxia taiping*, wie in den Quellen nachzulesen ist. Auch für die chinesische Regierung in Peking sind Friede im Land und Harmonie in der Gesellschaft bis heute elemen-

tar, denn sie dienen der Aufrechterhaltung ihrer Legitimation. Der redundante Ruf nach einer »harmonischen Gesellschaft« ist fester Bestandteil ideologischer Semantik, vor allem wenn es um die Bewältigung sozialer Probleme geht. Mit dieser Maxime wird die Identität der Chinesen mit ihrer Kultur evoziert, was heute – wie die Eröffnungsfeier der Olympischen Spiele in Peking 2008 zeigte – auch als Ideologieersatz dient.

Während die herkömmliche westliche psychologische Forschung nach allgemeingültigen Prinzipien und Gesetzen menschlichen Verhaltens sucht, unabhängig vom jeweiligen kulturellen Kontext, stellt Indigene Psychologie die universelle Gültigkeit infrage. So bestehen viele Theoretiker in der VR China auf der Alterität chinesischer Mentalität und Psyche aufgrund der chinesischen Sozialisation, die auf Einordnung des Individuums in die Gruppe, nicht auf Selbstbehauptung beruhe, somit kollektivistisch geprägt sei und solcherart der westlichen Individualprägung entgegensteht, obgleich nicht alle Wissenschaftler diesem dichotomisierenden Ansatz folgen. Peng Kaiping beispielsweise will neben dem konfuzianischen Wertekanon den ebenso einflussreichen Daoismus berücksichtigen, dessen Kernsatz lautet: »Praktiziere das Dao, verstehe das Dao und beherrsche das Dao.« Peng behauptet: »[T]he Tao is considered to be the highest goal of intellectual life and the defining motivation for Chinese thinking and behaviour« (Peng et al., 2006, S. 249). Das daoistische Denken, welches lange vor Konfuzius existierte, widerspricht als eine höchst individualistische Strömung der konfuzianischen Ordnungsliebe sowie der Unterordnung des Einzelnen unter die Bedürfnisse des Kollektivs. Vielmehr befürwortet der Daoismus Spontaneität und intuitives Handeln, wie es die Natur vorgibt. Wichtigstes Werk ist das dem Laozi zugeschriebene *Daodejing*. Es bietet, wie der Begriff *Dao* besagt, einen *Weg* oder eine *Lebensregel* an, die sich allerdings erst im Leben des Einzelnen offenbart, heißt es doch: »Das Dao, das genannt werden kann, ist nicht das Dao.« Es ist der Weg, den der Mensch gehen muss, ohne ihn zu kennen, die Erfahrung, anhand derer er bestehendes Wissen verifiziert oder modifiziert.

Angesichts der gegenwärtigen Konstituierung Indigener Psychologie in China wird nun in der Fachwelt diskutiert, ob es sich dabei um eine

Auswirkung des Globalisierungsprozesses selbst gewählter internationaler Verflechtung und somit auch hier um eine ›Bewegung‹ der Dekolonisierung und Kulturalisierung handelt oder um den Entstehungsprozess einer neuen Disziplin innerhalb der akademischen Psychologie. Doch sind dies m. E. nicht die entscheidenden Fragen – so oder so verlangen die unterschiedlichen Arbeiten nicht nur nach Beachtung, vielmehr ist die Untersuchung ein Desiderat interdisziplinärer Forschung, insbesondere der beiden Fächer Sinologie und Psychologie.

Protopsychologie in China

Lange bevor die westliche Psychologie Eingang fand, existierte in China umfangreiches Schrifttum zur Entwicklung des Menschen und seiner Persönlichkeit – allerdings nicht in einer systematisierten wissenschaftlichen Disziplin im aristotelischen Sinne. Vielmehr wird in konfuzianischen Schlüsseltexten die Aufgabe der Erziehung, der Bildung, des Lernens und der Selbstdisziplin in einem lebenslangen Prozess betont. Demnach hatte der Herrscher als Vorbild zu fungieren, wie es in folgendem Passus der *Großen Lehre (Daxue)* formuliert ist:

Der Weise ordnet zuerst den Staat. Wer den Staat in Ordnung bringen will, ordne zunächst seine Familie. Wer seine Familie ordnen will, der ordne zunächst sich selbst. Wer sich selbst ordnen will, der ordne zunächst seinen Verstand (sein Herz). Wer seinen Verstand/sein Herz ordnen will, der ordne zunächst seine Absichten. Wer seine Absichten ordnen will, der ordne zunächst sein Wissen (vgl. Cai, 1999, eigene Übersetzung).

Vorstellungen chinesischer Denker über angeborene und anerzogene Charaktereigenschaften sowie Überlegungen über die Formung des Charakters wurden anhand historischer sowie mythischer Persönlichkeiten in historiographischen Aufzeichnungen beschrieben und bildeten die Referenz einer nicht standardisierten Charakterkunde ohne allgemeingültiges Theoriengebäude, bestehend aus unzähligen individuellen Anekdoten, persönlichen Beobachtungen und Schriften. Der bekannteste ist Menzius

(ca. 371-288 v. u. Z.), der sich dem Innersten des Menschen bzw. seiner eigentlichen Natur zuwandte und die Frage nach den Beziehungen der Menschen untereinander stellte, die sich nach den »naturgegebenen Unterscheidungen« bzw. altersbedingten Hierarchien richteten: Zwischen Vater und Sohn sei verwandtschaftliche Nähe/Vertrautheit, zwischen Fürst und Untertan sei Rechtlichkeit, zwischen Mann und Frau herrsche Trennung der Sphären, zwischen Alt und Jung sei die rechte Reihenfolge, unter Freunden herrsche Glaubwürdigkeit (vgl. Wilhelm, 1994, S. 97). Menzius beschreibt einen Dualismus zwischen emotionaler Natur und Verstand: Emotionen müssten »kultiviert« und kontrolliert werden, aber nicht unterdrückt, da sie »größte moralische Kraft« besäßen. Auch aus dem Schrifttum anderer Denker geht hervor, dass psychologische und physische Natur des Menschen nicht getrennt betrachtet wurden, sondern als Einheit (vgl. Richards, 1964, S. 5). Aufgrund etymologischer Analyse deutet Ivor A. Richards die Wahrnehmung des menschlichen Charakters, *xing* 性, als »angeboren«, denn das von Menzius verwendete Schriftzeichen setzt sich zusammen aus den Elementen *Herz xin* 心 und *geboren werden sheng* 生. Menzius beschreibt aber auch, wie äußerer Einfluss die Entwicklung des Menschen prägt (ebd., S. 19).

Die Einführung moderner Wissenschaften in China

Die aristotelische Loslösung einzelner Disziplinen aus dem Gebilde philosophischer Ganzheitswissenschaft sollte in China länger auf sich warten lassen. Erstmals konfrontierten Jesuiten im 16./17. Jahrhundert chinesische Gelehrte mit dem europäischen Weltbild und dessen Einzelwissenschaften wie Mathematik, Astronomie, Kartographie und Künste. Ein erneuter Austausch erfolgte im Anschluss an die Opiumkriege (1842) und das gewaltsame Eindringen des Westens. Nachdem die Niederlage Chinas dessen Rückständigkeit respektive die militärische und technische Überlegenheit des Westens offenlegte, bemühten sich chinesische Gelehrte um Modernisierung nach westlichem Vorbild, allerdings unter der Prämisse, die ›chinesische Substanz‹ beizubehalten. Unter dem Leitspruch *zhongxue weiti xixue weiyong* – chinesische Lehren als (geistige) Grund-

lage, westliches Wissen für den (technischen) Gebrauch – wurden zunächst umfangreiche Übersetzungen westlicher Werke vorgenommen, um technische Kenntnisse, mechanische Fertigkeiten sowie westliches philosophisches und politisches Wissen zu erwerben.

1899 wird als das Jahr der ersten Begegnung Chinas mit westlicher Psychologie bezeichnet, als eine Übersetzung von Joseph Havens (1816-1874) *Mental Philosophy* erschien. Diese zeigte auf, dass zunächst vor allem sprachliche Schwierigkeiten zu überwinden waren (vgl. Blowers, 2006, S. 94). Allein für den Begriff Psyche war kein adäquater Terminus vorhanden, sodass der Übersetzer Yan auf den Begriff *ling*, Geist, zurückgriff (vgl. Bond, 1996, S. 4), der aber auch andere Konnotationen besitzt, etwa Geister, und solcherart dem wissenschaftlichen einen volksreligiösen Begriff hinzusetzte, so aber gerade nicht verstanden werden wollte. In der weiteren Rezeption konnte allerdings auf Werke zurückgegriffen werden, die bereits in das Japanische übersetzt worden waren, da Japan seit der Meiji-Restauration – von Kaiser Meiji ab 1868 eingeleitete umfassende staatliche und wirtschaftliche Reformen zur Modernisierung des Landes – mit der Übertragung von Texten aus westlichen Sprachen begonnen hatte (vgl. Lackner & Vittinghoff, 2004). Erste Schritte zur Etablierung der Psychologie als neuer Disziplin wurden im Zusammenhang mit der *Vierten-Mai-Bewegung* von 1919 unternommen, einer Protestbewegung gegen die Versailler Verträge, in deren Zuge intellektuelle Eliten die Modernisierung der chinesischen Gesellschaft und die Etablierung eines modernen Bildungssystems forderten.

Aus dem Spektrum von Konservativen, gemäßigten Reformern und radikalen Bilderstürmern noch konfuzianisch ausgebildeter Gelehrter ging Cai Yuanpei (1868-1940) hervor, der in Berlin Deutsche Sprache und in Leipzig u. a. Philosophie, Literatur, Anthropologie sowie Experimentelle Psychologie bei Wilhelm Wundt studiert hatte (vgl. Duiker, 1977, S. 15). Nachdem die Mandschu-Dynastie 1911 abgetreten war, kehrte Cai nach China zurück und bekam von der neuen Regierung den Posten des Bildungsministers angeboten. Schon kurze Zeit später wurde er zum Direktor der neu gegründeten Pekinger Universität ernannt, wo er 1917 ein psychologisches Labor etablierte (vgl. Higgins & Zheng, 2002,

S. 229). 1929 wurde auf seine Anregung hin in der damaligen Republikhauptstadt Nanjing das erste psychologische Institut eingerichtet (vgl. Cai, 1998, S. 328).

Bis zur Gründung der Volksrepublik im Oktober 1949 kehrten weitere junge Gelehrte vom Studium im westlichen Ausland zurück und legten – überwiegend westlich orientiert, d. h. von Behaviourismus und Freudianismus inspiriert – das Fundament der psychologischen Disziplin in China. In dieser Ära entstand auch die wissenschaftliche Terminologie als Grundlage dessen, was heute als *Chinesische Psychologie* 中国心理学 bezeichnet wird (vgl. Ho, 1993). Durch Bürgerkriege und die Revolution wurde die Entwicklung der Disziplin indes unterbrochen und erst nach 1949 weitergeführt, allerdings in der Auslegung des dialektischen Materialismus. Demnach gilt das Bewusstsein als stärkste Kraft, die das menschliche Verhalten prägt, ohne von konkurrierenden Kräften wie dem Vor- oder Unterbewusstsein herausgefordert zu werden. Zeitweise wurde die Psychologie als ›Werkzeug der Bourgeoisie‹ ganz abgeschafft (vgl. Higgins & Zheng, 2002, S. 230).

Einen Neuanfang erlebte die Disziplin zu Beginn der Öffnungsphase ab 1979. Das Fach und seine Vertreter wurden rehabilitiert, Forschung, Lehre und akademische Tätigkeiten in der *Psychologischen Gesellschaft Chinas* (CPS) wieder aufgenommen und internationale Kontakte mitsamt wissenschaftlichem Austausch gepflegt. Der Schwerpunkt liegt traditionsbedingt auf der Entwicklungs- und Erziehungspsychologie und seit der Öffnung des Landes auf kognitiver Verhaltenstherapie als Neuanatz bei psychischen Problemen (vgl. Higgins & Zheng, 2002). Die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung eröffnet dem Fach heute chinaspezifische Tätigkeitsfelder, welche aus der Sicht zahlreicher Wissenschaftler eine ›Psychologie mit chinesischem Charakter‹ erforderlich machen; soll heißen: die auf die Besonderheiten Chinas im Transformationsprozess eingeht. Die Entwicklung der Indigenen Psychologie in China wurde indes bisher weder in der akademischen Psychologie im Westen noch im Fach Sinologie ausreichend zur Kenntnis genommen.

Die Relevanz sinisierter Psychologie in China: »Alter Wein in neuen Schläuchen«?

Die Indigenisierung importierten Wissens birgt häufig die Gefahr in sich, Altes für neu oder Neues für alt zu halten, sofern Termini und Kontext nicht einer genauen philologischen Analyse unterzogen werden. Dies zeigte sich auch während der *13th Biennial Conference of the International Society for Theoretical Psychology* in Nanjing, 15.-19. Mai 2009, anhand der aufgeworfenen Fragen seitens westlicher Psychologen nach Anhörung chinesischer Beiträge: Ob eine chinesische Indigene Psychologie nicht das Gleiche sei wie Kulturpsychologie, ob denn China überhaupt eine eigene Indigene Psychologie benötige und ob deren Therapieformen anders aussähen, etwa wie Therapieformen der Traditionellen Chinesischen Medizin im Vergleich zur westlichen Medizin. Dieser Konferenz war vom 2.-4. August 2004 der *17th International Congress of the International Association of Cross-Cultural Psychology* in Xian vorangegangen.

Eine konkrete Unterscheidung der »drei Psychologien« Kulturpsychologie, Indigene und Kulturvergleichende Psychologie hat Shweder (2000) geliefert. Demnach analysiert Indigene Psychologie Außen- und Innenwahrnehmung von Menschen innerhalb ihres kulturellen Kontextes. Die chinesische Version zielt primär auf Etablierung eines theoretischen Gerüsts, basierend auf epistemologischen Grundlagen sowohl aus eigenen Quellen als auch multipler interdisziplinärer Methoden. Von den beiden anderen genannten Psychologien unterscheidet sie ihr etymologischer Ansatz, was im Folgenden noch genauer zu erläutern sein wird. Kim und Berry definieren Indigene Psychologie »as the scientific study of human behaviour (or the mind) that is native, that is not transported from other regions, and that is designed for its people« (1993, S. 2). Für führende chinesische Vertreter der Indigenen Psychologie besitzt diese Definition Gültigkeit, einige werden mit ihren Ansätzen hier vorgestellt.

Um Fragen nach der Berechtigung bzw. Relevanz dieser eigenen Systeme beantworten zu können, sind sie in ihrer Adaptionsfähigkeit empirisch zu prüfen. Da die antizipierte »neue« Disziplin jedoch ein ganzes

Systemfeld umfasst, ist eine Bestandsaufnahme des inzwischen umfassenden Textkörpers notwendig, um sodann einen Bereich zu selektieren, anhand dessen eine Analyse *pars pro toto* vorgenommen werden kann. Fragen nach der Abgrenzung gegenüber der westlichen Psychologie, etwa in Forschungsprogrammen, werden derzeit ergründet. Doch zuvor soll hier der Fokus auf das bereits bestehende Gerüst sowie die unterschiedlichen Modelle der Indigenen Psychologie gelenkt werden, wie sie derzeit von Psychologen in China entwickelt werden.

Yang Kuo-Shu und die frühe taiwanesische Indigenisierungsbewegung

Indigene chinesische Psychologie entstand zunächst vor allem im westlichen Ausland, vornehmlich in Nordamerika und Kanada, später auch in Taiwan, Hongkong und Singapur. Führenden Einfluss besitzen Hwang Kuang-Kuo, Professor an der *National Taiwan University* und Präsident der *Asian Association of Social Psychology* sowie der in Shandong/China geborene Yang Kuo-Shu (*1932), Direktor des Psychologischen Instituts der *National Taiwan University*. Er gilt als einer der ersten Vertreter Indigener Psychologie, welcher die Forschung in China inspiriert hat (vgl. Zhang, 2008, S. 168). Ein zentrales Thema der Yang'schen Explorationen ist *renjian* 人间, *menschliches Dasein*, auch *mit den Menschen sein*. Unter der Prämisse »nicht das, was mit einem Individuum passiert, sondern was unter Individuen passiert, ist es, was Menschen menschlich macht«, werden indigene Begriffe und Taxonomien im Kontext chinesischer Gesellschaften und gesellschaftlichen Verhaltens sowie dessen Wandel angesichts der Modernisierung untersucht. *Der Charakter der Chinesen*, 中国人的性格 *Zhongguoren de xingge*, lautet auch der Titel eines seiner Werke (vgl. Yang, 2006). Yang beschreibt chinesische normorientierte Verhaltensformen in Abgrenzung zu individualorientierten westlichen Gesellschaften. Dem westlich-europäischen Rationalismus stellt er den chinesischen Relationalismus gegenüber, gekennzeichnet durch soziale Beziehungen und Familienwesen, Implikationen der chinesischen Vorstellung von Schicksal, Werteorientierung, Kindespietät, Lei-

stungsorientierung etc. Er postuliert zwar, dass die chinesische Gesellschaft kollektivistisch orientiert sei, verweist aber zugleich auf den Wandel in Richtung Individualorientierung.

Yang, der 1969 an der *University of Illinois* in Sozialpsychologie promovierte, erklärte nach seiner Rückkehr nach Taiwan in den 1970er Jahren die chinesische Persönlichkeitsforschung für vollkommen verwestlicht und arbeitet seither gemeinsam mit Forschern aus Taiwan, Hongkong und China an der ›Indigenisierung der psychologischen Forschung‹: Theorien und Methoden sollen natürliche Strukturen und Prozesse psychologischer und verhaltensbezogener Phänomene innerhalb ihres ursprünglichen, historischen, kulturellen und gesellschaftlichen Kontextes repräsentieren.

Ein zweiter Schlüsselbegriff ist 仁 *ren*, oft mit Humanität übersetzt, welcher die Verantwortung und Achtsamkeit gegenüber den Mitmenschen meint. Menzius spielt mit dem Homonym *ren*, das mit unterschiedlichen Schriftzeichen einmal Mensch heißt und einmal das ›menschliche Verhalten‹ im positiven Sinne:

Menschlichkeit entspricht des Menschen Sinn; Rechtmäßigkeit ist sein natürlicher Weg. Ach, wie sehr ist es zu bedauern, wenn er den Weg verlässt und ihm nicht folgt, den Sinn zu verlieren und ihn nicht wieder zu finden? Wenn der Mensch seine Vögel oder Hunde verliert, weiß er sie zu suchen. Doch wenn er seinen Sinn verliert, so weiß er nicht, ihn wieder zu finden. Der Sinn des steten Lernens ist nichts anderes, als den verlorengegangenen Sinn wieder zu finden (Wilhelm, 1994, S. 167).

Das normative Muster, das Soll sozialen Handelns, soll der Wahrung der Harmonie und der Konfliktvermeidung dienen. Darunter werden weitere Schlüsseltermini subsumiert, wie der relationale Terminus 人情 *renqing*, in den Konnotationen *einen Gefallen tun, Geschenk, Empfindung, Beziehungen* und *Güte*, der in allen konfuzianisch geprägten Gesellschaften einen hohen Stellenwert besitzt, weil das einzelne Menschenleben als unvollkommen gilt und erst durch die Koexistenz mit anderen Individuen seinen Sinn erhält. Auch die Vorstellung von Reziprozität, *bao*, Vergel-

tung sowohl im positiven als auch im negativen Sinne, kommt einem Imperativ gleich und besitzt in China einen höheren Stellenwert als im Westen (vgl. Ho, 1993). Dies lässt sich unschwer an der redundanten Verwendung des Begriffes im aktuellen Tagesgeschehen festmachen.

Ein dritter in der Indigenen Psychologie häufig analysierter Schlüsselbegriff ist 礼 *li*, welcher die Gesetze der Höflichkeit, im traditionellen Kanon die Riten bezeichnet. Begriffe wie *xiao*, *ren* und *li* werden im Sinne der Aufrechterhaltung der Harmonie und der Einheit als Fundamente chinesischer Kultur interpretiert. Konfuzius verstand die Gesellschaft hierarchisch, in der jeder Mensch einen Anteil besitzt. Jeder Anteil ist an Rollen gebunden, die erfüllt werden müssen, um soziale Ordnung und Harmonie aufrecht zu erhalten.

Seit den 1990er Jahren erforschen chinesische Wissenschaftler nach dem Vorbild Yangs und in Abgrenzungsbemühungen zum Westen das lange Zeit als ›feudalistisch‹ gebrandmarkte oder ignorierte klassische Schrifttum. Im Zusammenhang mit dem Identitätsdiskurs ist auch das Interesse an der eigenen Mentalität neu entbrannt. Im Fokus stehen die Charakteristika des Chinesischseins, die so genannte *Chineseness* 中国民族性, 中国人的性, der im Konfuzianismus wurzelnde Volkscharakter, dominiert durch die Wertnorm Kindespietät – die Verpflichtung zur Ahnenverehrung, die Sorge um Wohlergehen und Fortbestand der Familie, Erfüllung zeremonieller Pflichten gegenüber Ahnen und Eltern – sowie eine ehrenvolle Lebensführung.

Frühe Repräsentanten der chinesischen Indigenisierungsidee

Als Vorläufer kann Liang Shuming (1893-1988), ein einflussreicher chinesischer Denker des vergangenen Jahrhunderts, betrachtet werden. In seinem während der Kulturrevolution verfassten Werk 人心与人生 *renxin yu rensheng* – engl. *Mind, Heart and Life* – (Liang, 1987), das erst anschließend erscheinen konnte, bezeichnet Liang die Psychologie nicht nur als wissenschaftliche Disziplin, sondern als Philosophie, um sie aus der eingeschränkten akademischen Atmosphäre herauszulösen. Mehr

noch, Liang wollte die Psychologie als Zentrum aller Wissenschaften, als »Psychologie des Lebens« (Zhang, 2008, S. 150), verstanden wissen.

In den 1980er Jahren bemühte sich Pan Shu (1897-1988), langjähriger Vorsitzender der CPS, um eine »Psychologie mit chinesischem Charakter«. Damit begonnen hatte er bereits in den 1920er- und 30er Jahren; seine Arbeit wurde allerdings durch die soziopolitische Entwicklung Chinas unterbrochen. Als überzeugter Marxist schrieb Pan, dass »die Psychologie mit chinesischem Charakter den sozialistischen Aufbau und die Modernisierung Chinas stützen kann«; dazu solle sie den »reichen Schatz psychologischen Gedankengutes aus dem chinesischen Altertum heben und in den Dienst der Gegenwart stellen« (zit. nach Zhang, 2008, S. 152). Pan betrachtete die Psychologie als Zwischenglied zwischen Wahrnehmung und Wille im Sinne der Einheit von Geist und Körper. Unter seiner Ägide begannen sich junge chinesische Wissenschaftler wie Gao Juefu, Yan Guocai und Yang Xinhui dem klassischen Schrifttum zuzuwenden und dessen psychologisches Gedankengut zu explorieren.

Zhu Zhixian (1908-1991), Psychologieprofessor an der *Pädagogischen Hochschule Peking* und langjähriger Ständiger Direktor der CPS, spezialisierte sich zunächst auf die Psychologie des Kindes aus der Sicht des dialektischen Materialismus. In späteren Jahren wandte er sich von der rein marxistischen Psychologie ab und gestand den Einfluss genetischer Faktoren in der Kindesentwicklung zu. Außerdem betonte er die Notwendigkeit eines ganzheitlichen Ansatzes mit der Begründung, dass Erziehung und mentale Eigenheiten chinesischer Kinder eine sinisierte psychologische Forschung erforderten. Zhu hat zahlreiche Werke zur chinesischen Entwicklungspsychologie hinterlassen (vgl. Zhang, 2008, S. 154).

Die 1990er Jahre stehen für eine erweiterte wirtschaftliche Öffnung gegenüber dem Westen bei gleichzeitiger Marginalisierung der kommunistischen Ideologie. In den Wissenschaften wirkte sich dies durch regen Austausch und Kooperationsprojekte in Forschung und Lehre aus, die in den einzelnen Disziplinen sehr heterogene Ergebnisse zeitigten: von starker Anlehnung an westliche Konzepte bis hin zu »emanzipatorischer Selbstbestimmung« (vgl. Lackner, 2008). Die akademische Psychologie entwickelte sich aus der Sicht der Anhänger Indigener Psychologie zur

»Mathematik, indem sie ihre Forschung überwiegend auf Erhebungen und quantitative Auswertungen stützte, westliche Forschungsmethoden simulierend« (Zhang, 2008, S. 155). Forscher Theoretischer Psychologie empfanden in diesem Zeitraum eine starke Benachteiligung, die auf die »Hegemonie des Editionskomitees der Acta Psychologica Sinica zurückzuführen ist, welche in diesem Zeitraum überwiegend die positivistisch geprägte akademische Psychologie förderte« (ebd., S. 157). Hier wirkt sich sicherlich das aus dem frühen 20. Jh. stammende argumentative ›Wissenschaftlichkeitsdiktat‹ aus, das ein Substitut für alle anderen Referenzsysteme, die sich auf der chinesischen Tradition gründeten, darstellt. Innerhalb der chinesischen Gesellschaft wurde es zu einem Wertkriterium und das Adjektiv 科学 *kexue*, wissenschaftlich, zu einem Synonym für zuverlässig.

Yan Guocai (*1931) Professor an der *Shanghaier Pädagogischen Hochschule*, Ständiger Direktor der CPS und Chefverleger der Fachzeitschrift *Xinli Kexue* (Psychologische Wissenschaft), hat mehrere Werke zur Geschichte der Psychologie in China verfasst und zudem ein chinesisches Konzept für *Non-Intelligence-Faktoren* (*fei zhili yinsu*) im Rahmen ganzheitlicher Erziehung entwickelt, was im bildungs- und erziehungsbetonten China als höchst innovativ betrachtet werden darf. Humanismus und Wissenschaftlichkeit verbindend, nennt er drei für China relevante Ebenen: theoretische, allgemeine und angewandte Psychologie. Er stimmt mit der westlichen Sicht überein, dass Psychologie sowohl Metatheorien (Themen und Methoden) als auch Existenztheorien (generelle und konkrete Theorien) vereinen muss. Yan Guocais Konzept der »Qualitätsbildung wurde von der chinesischen Regierung sowie vielen Pädagogen des Landes adaptiert« (Zhang, 2008, S. 156). Dem Bildungswesen in China kommt, offiziellen Verlautbarungen zufolge, die Aufgabe zu, die Qualität der Bevölkerung (*renmin de suzhi*) in intellektueller, moralischer, körperlicher und ästhetischer Hinsicht zu heben.

Einer der bekanntesten Vertreter und radikaler Theoretiker der neuen Strömung ist der Sozialpsychologe Ge Lujia (*1956). Er vertritt die Ansicht, in China habe sich keine eigene Psychologie herausgebildet und Wissenschaftler hätten bislang lediglich westliche Konzepte nachgeahmt,

die jedoch auf den chinesischen Menschen nicht passten. Angesichts der schnellen Entwicklung in China sei nun eine Situation entstanden, die auf vielen Ebenen den Mangel einer emischen Theorie transparent mache, denn für die chinesische Psyche seien Probleme entstanden, die mit westlichen Konzepten nicht zu lösen seien. China brauche also eine eigene – Indigene – Psychologie, die Ge mit einer »Erhöhung des psychologischen Lebensstandards« in Verbindung bringt. Diese neue Disziplin aber benötige vor allem ein Theoriengebäude, das die soziokulturellen Hintergründe Chinas berücksichtigt (vgl. Ge, 2005, S. 140ff.). Ge Lujia setzt der Empirischen Psychologie ein von ihm entwickeltes System entgegen, das in der englischsprachigen Literatur als *New Heartmind Psychology* bezeichnet wird, deren Botschaft lautet: Im System der westlichen Psychologie werden Vorstellungen der chinesischen Psychologie als ›unsystematisch‹ wahrgenommen, obgleich ein chinesisches System existiert, sofern man sich des westlichen Systems als Referenzrahmen entledigt (vgl. ebd.).

Aus den stark polarisierenden Aussagen Ges lässt sich ein Selbstbehauptungsanspruch unschwer herauslesen, ebenso wie die dezidierte Absicht, die ›Bewegung‹ Indigene Psychologie in eine neue Disziplin münden zu lassen. Dazu sei es allerdings notwendig, so Ge, dass sie systematisch weiterentwickelt wird. Forschungsobjekte sollen aus dem geistigen Leben der Menschen herausgegriffen und nicht auf mentale Phänomene beschränkt werden. Während die westliche, positivistisch ausgerichtete Psychologie objektive Forschung betone, basiere die chinesische Indigene Psychologie auf subjektiver Introspektion und Kultivierung des Menschen. Nicht die Unterscheidung von Objekt und Subjekt, sondern die traditionelle konfuzianistische, daoistische und buddhistische Vorstellung der Einheit von Mensch und Universum solle den Referenzrahmen bilden (vgl. Zhang, 2008, S. 158).

Ob sich dieses System durchsetzen und der Indigenen Psychologie in China als theoretisches Gerüst und Grundlage einer neuen Systematik dienen kann, ist davon abhängig, wie stark Indigene Psychologie rezipiert wird und welche Akzeptanz sie erfährt. Sie bietet chinesischen Wissenschaftlern die Möglichkeit, das klassische chinesische Schrifttum für die Gegenwart neu zu interpretieren und für Themen der Gegenwart wie

Wirtschaftsethik und Umwelt zu erschließen, denn, wie es Chad Hansen trefflich formuliert hat, die Stärke der chinesischen Philosophie liegt in der außergewöhnlichen »Moralpsychologie«, welche auf der Theorie des Heart-Mind beruht (vgl. 1991, S. 75). Genau das könnte das kommunistisch entideologisierte China gebrauchen, denn für das Ziel, Einheit und Harmonie zu wahren, gibt es bislang keine adäquate neue Lehre, die als einigendes Band fungieren könnte. Unterdessen läuft das chinesische Volk seinen Herrschern davon und wendet sich den Religionen zu – darunter auch dem individualzentrierten Christentum.

Shen Heyong (*1959), Professor an der *Pädagogischen Hochschule Kanton* mit den Spezialgebieten Psychoanalyse, C. G. Jung und chinesische Kulturpsychologie, trug mit seiner etymologischen Analyse und Neuinterpretation von Schlüsselbegriffen chinesischer Tradition wesentlich zur Entwicklung der Indigenen Psychologie bei. Viele chinesische Wissenschaftler – ohnehin durch C. G. Jung inspiriert – griffen seine Theorie auf.

Bevor ich ihn weiter vorstelle, möchte ich zunächst am Begriff 心 *xin*, *Herz* bzw. *Verstand*, (Englisch: heart/mind), das eigentliche Problem der westlichen Rezeption Indigener Psychologie in China *pars pro toto* vorführen. Dabei handelt es sich um ein grundsätzliches Problem transkulturellen Arbeitens: die Übertragung eines Terminus aus der Quellsprache in die Zielsprache. Chinesische Schriftzeichen allerdings besitzen im Allgemeinen nicht nur eine Bedeutung, sondern gleichen eher einem Bedeutungsfeld. Ivor A. Richards hat darauf hingewiesen:

As we shall see, Chinese thinking often gives no attention to distinctions which for Western minds are so traditional and so firmly established in thought and language, that we neither question them nor even become aware of them as distinctions. [...] We forget that these distinctions have been made and maintained as part of one tradition of thinking; and that another tradition of thinking might neither find use for them nor (being committed to other courses) be able to admit them (1964, S. 3f.).

Alternative Lesarten ein und desselben Schriftzeichens verdeutlichen häufig die grundsätzliche kulturelle Differenz. So wird im Chinesischen, anders als etwa im Deutschen, eben nicht zwischen *Herz* und *Bewusstsein* unterschieden. Das holistische Verständnis von dergleichen Schlüsseltermini stellt aber nicht nur für westliche Wissenschaftler, sondern auch für die dem Wissenschaftlichkeitsgebot unterworfenen chinesischen Psychologen ein Problem dar – war es doch das gesamte letzte Jahrhundert hindurch das Bestreben chinesischer Intellektueller, die sprachliche Vagheit, Unkonkretheit und somit Unwissenschaftlichkeit ihrer Wissenssysteme zu überwinden, die der Gelehrte Hu Shih für die Schwäche Chinas gegenüber dem differenzierenden und somit wissenschaftlich orientierten Westen verantwortlich machte (vgl. Teng & Fairbank, 1954, S. 252).

Shen Heyong betrachtet nun *xin* in den Konnotationen *Herz*, *Verstand*, *Geist* oder auch *Seele* als Kern der chinesischen Kultur. Er stellt bedauernd fest, dass in der Vergangenheit in China ausschließlich westliche Psychologie (und deren Terminologie) gelehrt wurde, nicht aber die chinesische »Lehre des Herzens«. Shen hat in vielen Schriften auf die Rezeption chinesischer Philosophie im Westen verwiesen und bedient sich zur Verstärkung seiner Argumente gern der Referenz in Werken westlicher Psychoanalytiker, wie C. G. Jung, welcher Weisheiten des Daoismus und Konfuzianismus nicht nur hervorgehoben, sondern in seine eigenen Theorien integriert hat. Shen folgert, dass westliche Psychologen China als die erste Heimat der Psychologie ansehen müssten (vgl. Zhang, 2008, S. 161). Eine besondere Rolle spielt etwa die Rezeption des *Buchs der Wandlungen* (*Yijing*) als einem Grundlagenwerk chinesischen Denkens, »a text regarded by many Chinese and some foreigners as well as providing access to the deepest recesses of the ›Chinese mind‹ and embodying the very essence of Chinese culture« (Schwartz, 1985, S. 390). Das *Yijing* wird von Daoisten, Konfuzianern und Denkern der Gegenwart gleichermaßen herangezogen, wenn das Wandlungsparadigma »Wandel wird stattfinden, wenn der bestehende Weg nicht mehr weiterführt. Nur Wandel schafft neue Wege« (Wang, 1991, S. 149f.) aktualisiert oder zwecks Durchsetzung innovativer Ideen ins Gedächtnis gerufen wird.

Die C. G. Jung-Rezeption in China könnte auch als genuin chinesische Taktik verstanden werden, das *Buch der Wandlungen*, seit Jahrtausenden Grundlagenwerk für chinesische Divination und Prognostik, zu rehabilitieren, denn ihm haftete im so genannten Aufklärungsjahrhundert lange Zeit der Vorwurf ›feudalistischen Aberglaubens‹ an, ja es war die Verkörperung des ›Unwissenschaftlichen‹. In der China eigenen impliziten Kommunikation wird es nun, den ›westlichen‹ C. G. Jung zitierend, wieder herbeigeholt, um seinen Wert für die indigene Forschung hervorzuheben. Der Daoismus wurde bislang nur zaghaft als Referenzsystem kulturspezifischer Phänomene von chinesischen Psychologen untersucht, obgleich gerade er das mentale Leben in China beherrscht – im Gegensatz zur dominanten Rolle des Konfuzianismus im sozialen Leben. Es ist zu erwarten, dass Vertreter der Indigenen Psychologie sich mehr auch dem Volksdaoismus zuwenden werden, der die »Grundlagen impliziter Theorien des Wissens enthält« und das geistige Leben Chinas in seinem »natürlichen Dialektizismus« bzw. seiner dialektischen Essenz bestimmt (vgl. Yang Chung-Fang, 2006, S. 247ff.). Für das Thema *Literarische Identität* als Teilbereich indigener Forschung bieten sprachliche Repräsentationen des Daoismus ein weites Feld. Ähnlich wie bei der Traditionellen Chinesischen Medizin, welche, zunächst skeptisch beobachtet, verzögert von der westlichen Wissenschaft akzeptiert wurde, müsste nun ebenso die Frage gestellt werden, welchen Beitrag die chinesische Indigene Psychologie zur allgemeinen akademischen Psychologie leisten kann.

So sucht etwa Ye Haosheng (*1955), Vertreter der Theoretischen Psychologie in Nanjing, die Integration westlicher und chinesischer Ansätze. Der Schwerpunkt seiner Schriften gehört zwar der Kulturpsychologie an, doch steht Ye der Indigenen Psychologie durchaus affin gegenüber, war er doch der Organisator einer Konferenz der *Internationalen Gesellschaft für Theoretische Psychologie* (ISTP) 2009 in Nanjing, welche ein nicht unerhebliches Potenzial – wenn auch nicht verwirklichter – Vorträge von Forschern der Indigenen Psychologie aufwies. Viele der angekündigten chinesischen Beiträge zur Indigenen Psychologie wurden während der Konferenz abgesagt. Ye benannte als Hauptunterschied der chinesischen Indigenen Psychologie zur westlichen deren Aufgabe, idio-

synkratische Eigenschaften zu betonen und die indigene Kultur als Quelle der Epistemologie und des psychologischen Wissens zu betrachten, um fruchtbare Beiträge zum internationalen Diskurs liefern zu können.

Diese Auffassung vertritt auch der Nanjinger Forscher Wang Fengyan. In seinem Konferenzbeitrag *Über Konnotation, Klassifikation und Kultivierung von Methoden der Weisheit* stellte Wang heraus, Weisheit sei eines der wichtigsten Themen psychologischer Forschung der Gegenwart, was er anhand der Weisheitsbegriffe in Piagets *Psychologie der Intelligenz*, Eriksons *Identität und Lebenszyklus*, Paul Baltés *Berliner Modell* und schließlich Sternbergs Vorstellungen einer praktischen Intelligenz diskutiert. Jedem Ansatz stellte er Zitate chinesischer Denker entgegen, die ihre Vorstellungen von Weisheit mit ähnlichen Worten beschrieben, aber »lange vorher« lebten (vgl. Wang & Zheng, 2009). Wang weist in seiner etymologischen Analyse des Begriffes 智 *zhi* nach, dass in der klassischen chinesischen Weisheitstheorie Bewusstsein und Klugheit integriert verstanden wird. Eine wesentliche Vorstellung ist, »Weisheit entsteht aus Wissen«. Inkludiert sind erworbenes Wissen, gesunder Menschenverstand, wissenschaftsexplizites Wissen und praktische Intelligenz. »Weisheit, die aus Wissen entsteht, bedeutet, dass ein Mensch in der Lage ist, Weisheit zu erlangen, indem er Wissen kontinuierlich in kreativer Form transformiert« (Wang & Zheng, 2008, S. 268f.), mit anderen Worten, dass er Wissen und Tun integriert, was dem Sternbergschen Modell sehr nahe kommt.

Die klassischen Quellen kommentierend, macht Wang allerdings auch auf den komprimierten Stil der Textkörper aufmerksam, die »nicht in Zusammenhang gestellt und nicht diskutiert werden«, und verweist auf die hohe Bedeutungsvarianz chinesischer Schriftzeichen (Wang & Zheng, 2009). Auch Richards vermerkt, »we must remember that the Works of Mencius consist of brief reported discussions probably widely separated in time and not arranged in any very clear system« (1964, S. 18).

Das was hier nur kurz angedeutet ist, stellt aber genau das Problem des ›Schwerverständlichen‹ dar, welches dem Chinesischen anhaftet. Wir kommen um eingehende Analysen der chinesischen Termini nicht herum, wollen wir die komplexen Zusammenhänge der Indigenen Psychologie

verstehen. Eine weitere Schwierigkeit ist die innerchinesische Kluft zwischen traditionellem und modernem Schrifttum, die sich im letzten Jahrhundert aufgetan hat. Westliches Wissen ist mittlerweile so stark adaptiert worden, dass höchste Aufmerksamkeit geboten ist. Ein ständiges Zurückführen auf autochthone Quellen im Sinne wissenschaftlicher Korrektheit sowohl des chinesischen als auch des westlichen philosophischen Textkorpus erscheint ohne interdisziplinäre Erforschung fast unmöglich.

Die von chinesischen Wissenschaftlern in der jüngeren Vergangenheit internalisierte kritische Haltung gegenüber dem eigenen traditionellen Schrifttum hat vielfach zu einer ideologisch begründeten Selektion desselben geführt. Demgegenüber steht der große Korpus lebendiger Formen des Volksglaubens, die in allen Schichten zu finden sind – auch den intellektuellen – und die als chinesische implizite Theorien des Wissens verstanden werden können. In vielen Schriften, Vorträgen und Äußerungen chinesischer Wissenschaftler wird die ambivalente Haltung deutlich, obgleich doch die Antinomie von Wandel, Widerspruch und Einheit der interagierenden Gegensätze Yin und Yang eine urchinesische Überzeugung ist.

Ein Beispiel dieser auch in der Psychologie zu findenden Ambivalenz sind Wangs Ausführungen zum Begriff der Persönlichkeit, *zuoren*, in Verbindung mit Wissen, *zhi*:

Während chinesische Denker des Altertums Persönlichkeit mit Weisheit in Verbindung brachten, die sie als eine Art Wahrnehmung höchster Erleuchtung verstanden und die sie befähigte, das höchste Prinzip der Beziehung zwischen Universum (göttlicher Natur) und Leben zu ergründen, wurden in der Bildungspraxis des modernen China die Naturwissenschaften als weisheitsgenerierendes Wissen überbetont, was sich im Wortschatz des modernen Wörterbuches nachweisen lässt. Die chinesische Überzeugung von naturwissenschaftlich basierter Weisheit ist aber westlichen psychologischen Theorien entnommen und nicht etwa dem klassischen chinesischen Schrifttum. In der chinesischen Psycholo-

gie der Gegenwart wird Weisheit mit Intelligenz gleichgesetzt (Wang & Zheng, 2008, S. 264).

Dem aber setzt Wang die klassische chinesische Vorstellung der Kontinuität von Weisheit entgegen, welche »derjenigen Sternbergs von prozessorientiertem Wissen gleicht« (ebd., S. 267). Wäre dies als eine von vielen Beobachtungen tatsächlich korrekt – was eingehend zu prüfen ist –, würde es bedeuten, dass die chinesische Psychologie einen ›Umweg‹ über die westliche Psychologie gegangen ist. Um zu ihren Wurzeln zurückzukehren, von denen sie zwischenzeitlich abgeschnitten war, muss sie sich ihrer eigenen Tradition über deren Rezeption im Westen, z. B. durch C. G. Jung, nähern.

Westliche Rezeption chinesischer Indigener Psychologie

Angesichts der Erfahrung aus wissenschaftlichen Begegnungen auch anderer Disziplinen zwischen nicht Chinesisch sprechenden westlichen und ungenügend Englisch sprechenden chinesischen Wissenschaftlern wird ein grundsätzliches Problem transparent, welches rezent von Doris Weidemann (2009) beschrieben wurde. Jenseits der Sprachbarriere wird deutlich, dass wechselseitiges Superioritätsdenken keineswegs durch unzählige Beiträge interkultureller Forschung und Kommunikation vermindert wurde, von denen ein Großteil auch in Chinesisch vorliegt und unzählige Regale chinesischer Buchhandlungen füllt. Wie im Westen handelt es sich dabei überwiegend um wirtschaftsfokussierte Studien und Handbücher zum Thema *Management*. Interkulturelle Fragen der Wissenschaft rücken indes ebenfalls immer mehr in den Vordergrund, denke man nur an die Schwierigkeiten nicht weniger Studierender aus Ostasien in Deutschland (vgl. Gild, 2008). Indigene Psychologie in China könnte hier als Beispiel für die Marginalisierung lokaler wissenschaftlicher Traditionen aufgeführt werden (vgl. Staeuble, 2006).

Der auf die sozialwissenschaftliche Forschung bezogene Eurozentrismus lässt sich ohne Weiteres auf die Psychologie übertragen. Indigene Psychologie in China ist, trotz schnell wachsender Tendenz seit den

1990er Jahren, von der westlichen akademischen Psychologie kaum zur Kenntnis genommen worden. Ein Prozess, der durchaus als wissenschaftliche Dekolonisierung verstanden werden kann, wird erfahrungsgemäß in der Sinologie kritisch als Orientalismus oder Selbstorientalisierung bezeichnet. Dass sich chinesische Wissenschaftler um die Austragung eines internationalen Kongresses zur Theoretischen Psychologie bemühen (ISTP, 2009), offenbart den Wunsch, die internationale psychologische Forschung für die Ergebnisse chinesischer Forscher zu gewinnen oder zumindest Aufmerksamkeit zu erlangen, um späterhin Integrationsbemühungen oder gar Verständnis für die unterbrochenen Wissenstraditionen in China zu erwirken (vgl. Weidemann, 2009, S. 363).

Despite some benevolent interest in ›indigenous‹ social sciences the pattern of ignorance is still more or less in place today. As a result, in stark contrast to scholars from emerging communities who are usually well informed about ›Western‹ science traditions and culture, representatives of the established social science communities often still lack basic knowledge of other communities' potential, goals and scientific contributions (ebd., S. 364).

Die Trefflichkeit dieser Beobachtung von Doris Weidemann lässt sich leicht am Beispiel kontroverser Diskussionen während Internationaler Konferenzen in China aufzeigen.

Die hier vorgenommene selektive Wiedergabe des komplexen Diskurses zur Indigenen Psychologie in China, welche auf einer großen Zahl unterschiedlicher Themen und Ansätze beruht, kommt lediglich einem groben Überblick gleich. Das Thema aber verdient unter mehreren Aspekten Aufmerksamkeit. Chinesische Intellektuelle haben einflussreiche Werke geschrieben und die Entwicklung Chinas gelenkt, oft in Doppelfunktion als Politiker und akademische Lehrer. Cai Yuanpei ist ein prominentes Beispiel. Seit den 1990er Jahren – also dem Zeitpunkt der Herausbildung unterschiedlicher Ansätze, die Psychologie in China zu sinisieren – ist ein Wandel eingetreten, in dem sich »Intellektuelle der Partei und dem Dienst am Staat entzogen und sich als professionelle Wissenschaftler in Universitäten oder Experten auf dem offenen Markt eta-

blierten« (Cheek, 2007, S. 271). Die Sinologie kann sich mittels ihrer Sprachkompetenz der Aufgabe widmen, diese neuen *science communities* zu ergründen und die neuen kulturellen und akademischen Entwicklungen in detaillierten Fakten, Textkritik und Darstellung von Alterität zu verfolgen und in interdisziplinärer Kooperation zu analysieren. Es wäre unachtsam und widerspräche dem Forschungscredo westlicher Provenienz, diese Entwicklung im Rahmen chinesischer Indigenisierungsbestrebungen als Anthropologie abzutun.

Interdisziplinäre Forschung, etwa die philologische Aufschlüsselung der Texte seitens der Sinologie und teilnehmendes Interesse an der chinesischen Indigenen Psychologie seitens der Sozialwissenschaften, der Psychologie, der Lebens- oder Kulturwissenschaften, kann zum m. E. dringend benötigten tieferen Verständnis chinesischer Mentalität beitragen. Zumindest muss anhand des chinesischen Schrifttums Sinn und Nutzen der neuen Strömung gründlich geprüft werden.

Indigene Psychologie in China zeigt anhand von Wertnormen und zentralen Begriffen in ihren Denotationen wie Konnotationen psychologische Zusammenhänge. Sie sieht darin die Aufgabe, die ›chinesische Seele‹ zu zeigen und verständlich zu machen. Shweder stellt berechtigt die Frage, ob es denn nicht hilfreich sei, wenn das Wissen dieser Logik und dieser Prozesse transparent gemacht wird (2000, S. 220), auch wenn Indigene Psychologie noch kein institutionalisiertes, theoretisch systematisiertes Fach ist.

Chinesische Forscher sind bemüht, vom Westen zur Kenntnis genommen und verstanden zu werden, dennoch stellen Sprachbarrieren nach wie vor ein großes Hindernis dar. Die Frage einer ›nationalen‹ Psychologie und die politische Einflussnahme dürfte eher in den Hintergrund geraten sein (vgl. Cheek, 2007). Vielmehr suchen chinesische Wissenschaftler die Zusammenarbeit mit westlichen Institutionen. Nicht etwa weil es Chinesen an forschendem Streben oder an innovativem Gedankengut mangelt, sondern weil, wie ich meine, hier ein Distanzproblem vorliegt. Es ist sinnvoll, beide Kulturen und ihre Sprachen zu kennen, um Unterschiede benennen zu können. Dies bleibt eine Aufgabe der Zukunft (vgl. Staeuble, 2006, S. 183). Das grundsätzliche Missverständ-

nis scheint mir auf die Tatsache zurückzuführen zu sein, dass chinesische Psychologen auf normorientierten ethischen Ansätzen beharren, während ihre westlichen Kollegen möglichst wertfrei forschen und urteilen. Ob kulturbedingt oder nicht, zumindest steht das Problem der Sprache vor demjenigen der kulturellen oder einer – wie auch immer gearteten – wissenschaftlichen Superiorität.

► Literatur

- Blowers, Geoffrey (Ed.). (2006). *Internationalizing the History of Psychology*. New York: New York University Press.
- Bond, Michael Harris (Ed.). (1996). *The Handbook of Chinese Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Cai, Jianguo (1998). *Cai Yuanpei: Gelehrter und Mittler zwischen Ost und West*. Hamburg: Lit Verlag.
- Cai, Xilei (Ed.). (1999). *Daxue zhongyong. The Great Learning. The Doctrine of The Mean*. Beijing (蔡希勒, 大学中庸. 北京, 话语教学出版社).
- Cheek, Timothy (2007). The New Chinese Intellectual. Globalized, Disoriented, Reoriented. In Lionel M. Jensen & Timothy Weston (Eds.), *China's Transformation* (pp. 265-284). Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Duiker, William J. (1977). *Ts'ai Yuan-p'ei. Educator of Modern China*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Ess, Hans van (2003). *Der Konfuzianismus*. München: Beck.
- Fairbank, John King (2006). *China. A New History*. London: Harvard University Press.
- Ge, Lujia (2005). Xin xinxing xinlixue de lilun jiangou. *Jilin daxue shehui kexue xuebao*, 45 (5), 140-149.
- Gild, Gerlinde (2008). 从学术上来看跨文化问题。论中国留学生在德国大学的学习情况 *Cong xueshu lai kan kua wenhua wenti. Lun zhongguo liuxuesheng zai deguo daxue de xuexi qingkuang* (Fragen der Interkulturalität im universitären Umfeld. Zur Performance chinesischer Studierender an deutschen Universitäten). In 蔡建国, (主编), 中华文化传播. 任务与方法. (Sammelband anlässlich des 10-jährigen Bestehens der International School der Tongji Universität). Shanghai: Renmin Chubanshe.
- Hansen, Chad (1991). Language in the Heart-Mind. In Robert E. Allinson (Ed.), *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots* (pp. 75-123). Oxford: Oxford University Press.

- Higgins, Louise T. & Zheng, Mo (2002). An Introduction to Chinese Psychology – its historical roots until the present day. *The Journal of Psychology*, 136 (2), 225-238.
- Ho, David Yau-Fai (1993). Relational Orientation in Asian Social Psychology. In Uichol Kim & John W. Berry (Eds.), *Indigenous Psychologies. Research and experience in Cultural Context* (pp. 240-259). London: Sage Publications.
- Kim, Uichol & Berry, John W. (Eds.). (1993). *Indigenous Psychologies. Research and experience in Cultural Context*. London: Sage.
- Lackner, Michael (Hrsg.). (2008). *Zwischen Selbstbestimmung und Selbstbehauptung: Ostasiatische Diskurse des 20. und 21. Jahrhunderts*. Baden-Baden: Nomos.
- Lackner, Michael & Vittinghoff, Natascha (2004). *Mapping meanings*. Leyden: Brill.
- Levenson, Joseph (1958). *Confucian China and its modern fate*. Berkeley: University of California Press.
- Liang, Shuming (1987). *Renxin yu rensheng*. Shanghai. (梁漱溟, 人心与人生, 上海, 上海学林出版社)
- Mao, Zedong (1968). *Ausgewählte Werke*, Bd. 2. Peking: Waiwen Chubanshe.
- Osterhammel, Jürgen (1989). *China und die Weltgesellschaft*. München: Beck.
- Peng, Kaiping, Spencer-Rodgers, Julie & Nian, Zhong (2006). Naive dialecticism and the Tao of Chinese Thought. In Uichol Kim, Kuo-Shu Yang & Kwang-Kuo Hwang (Eds.), *Indigenous and Cultural Psychology. Understanding People in Context* (S. 249-262). New York: Springer.
- Renmin Yinyue Chubanshe (Ed.). (1981). *Zhongguo gudai yuelun*. Beijing. (人民音乐出版社 (主编), 中国古代乐论, 北京)
- Richards, Ivor A. (1964). *Mencius on the Mind*. London: Routledge & Kegan.
- Schwartz, Benjamin (1985). *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shen, Heyong (1997). Xinlixue yu zhongguo wenhua, Guangming Ribao. In Zhang Haizhong, *Xinli jiankang yu xinli suzhi* (p. 161). Lanzhou: Dunhuang Wenyi Chubanshe. (申荷永, 心理学与中国文化。光明日报 1.3.1997. In 张海钟, 心里健康与心里素质, 兰州, 敦煌文艺出版社。)
- Shweder, Richard A. (2000). The psychology of practice and the practice of the three psychologies. *Asian Journal of Social Psychology*, 3, 207-222.
- Staeuble, Irmingard (2006). Psychology in the Eurocentric Order of the Social Sciences: Colonial Constitution, Cultural Imperialist Expansion, Postcolonial

- Critique. In Adrian C. Brock (Ed.), *Internationalizing the History of Psychology* (pp. 183-207). New York & London: New York University Press.
- Teng, Ssu-Yu & Fairbank, John King (1954). *Chinas Response to the West*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wang, Fengyan & Zheng, Hong (2008). *Zhongguo wenhua xinlixue*. Guangzhou: Jinan University Press. (汪凤炎&郑红, 中国文化心理学, 广州暨南大学出版社)
- Wang, Fengyan & Zheng, Hong (2009). On the Connotation, Classification and Cultivating Methods of Wisdom. *13th Biennial Conference of the International Society for Theoretical Psychology*, Konferenzbeitrag, Nanjing Normal University, 15.-19. Mai.
- Wang, Gongwu (1991). *The Chineseness of China*. New York: Oxford University Press.
- Weidemann, Doris (2009). Challenges of International Collaboration in the Social Sciences. In Michael Kuhn & Doris Weidemann (Eds.), *Internationalization of the Social Sciences* (pp. 353-378). Bielefeld: transcript.
- Wilhelm, Richard (1994). *Mong Dsi. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*. München: Eugen Diederichs Verlag.
- Yang, Chung-Fang (2006). The Chinese Conception of the Self: Towards a Person-Making Perspective. In Uichol Kim, Kuo-Shu Yang & Kwang-Kuo Hwang (Eds.), *Indigenous and Cultural Psychology. Understanding People in Context* (pp. 247-262). New York: Springer.
- Yang, Kuo-Shu (2006). Indigenous Personality Research: The Chinese Case. In Uichol Kim, Kuo-Shu Yang & Kwang-Kuo Hwang (Eds.), *Indigenous and Cultural Psychology* (pp. 285-314). New York: Springer.
- Zhang, Haizhong et.al. (2008). *Xinli jiankang yu xinli suzhi*. Lanzhou: Dunhuang Wenyi Chibanshe. (张海钟, 心里健康与心里素质, 兰州, 敦煌文艺出版社)