

# Die vermeintliche Rückständigkeit Chinas. Erklärungsversuche chinesischer Philosophen des 20. Jahrhunderts

KARL KRAATZ

ABSTRACT · Dieser Artikel nimmt Ausgang von einem verbreiteten Topos der chinesischen Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts: dem der Rückständigkeit Chinas. Es wird beschrieben, wie China mit dieser vermeintlichen, d.h. verspürten Rückständigkeit umgegangen ist. Dabei wird zwischen drei Phasen unterschieden: Zunächst der Forderung nach ‚totaler Verwestlichung‘ (1880–1925), dann einer gemäßigten Version dieser Forderung als ‚westliche Synthese‘ zwischen chinesischem und westlichem Denken (1920–1980) und zuletzt der Phase, in der sich das heutige China immer noch befindet: der Forderung einer ‚chinesischen Synthese‘, bei der der Gedanke einer vermeintlichen Rückständigkeit endgültig überwunden zu sein scheint. Die Hauptthese ist, dass sich die chinesischen Philosophen dabei implizit am westlichen Fortschrittsgedanken orientieren und dass so selbst der Imagewandel des Konfuzius, der für das jetzige China charakteristisch ist, und der relativ junge ‚New Confucianism‘ der Realität eines verwestlichten und kapitalistischen Chinas so sehr angepasst sind, dass vom ‚Alten‘ kaum noch etwas übriggeblieben ist.

KEYWORDS · Interkulturelle Philosophie; Chinesische Philosophie; Verwestlichung; Konfuzius; New Confucianism; 20. Jahrhundert

Das Bild vom *rückständigen* China scheint einer längst vergangenen Zeit anzugehören. Es gehört in die Vergangenheit des 17. Jahrhunderts, als eine sogenannte Sinophilie (Leibniz und Wolff) in eine regelrechte Sinophobie umschlug, die immerhin bis ins 20. Jahrhundert anhielt. Nach diesem Paradigmenwechsel dominierte das Bild vom ‚stagnierenden‘ China oder von China als einer „einbalsamierten Mumie“ (Herder) den chinabezogenen Diskurs. Man denke in diesem Zusammenhang nur an die Bemerkungen Hegels in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. (Sun 1992, 67–77) Doch wer würde heute im Angesicht des so mächtig gewordenen modernen Chinas noch von Rückständigkeit sprechen? Wer Unterschiede zwischen China und dem westeuropäischen Kulturraum gefunden zu haben glaubt, würde vielleicht von *Andersartigkeit* sprechen. Aber nicht von einem *Rückstand* gegenüber dem fortschrittlicheren Westen.

Der chinesische Philosoph Tu Weiming ist in diesem Sinne davon überzeugt, dass Chinesen und Westler nun in der Geschichte einen Punkt erreicht haben, an dem sie über Diversitäten und kulturelle Unterschiede einen Dialog führen könnten und sollten. (vgl. Tu 2001) Chinesen als gleichberechtigte Gesprächspartner? Noch am Anfang des 20. Jahrhunderts war dies kaum vorstellbar. In China folgte Krise auf Krise, das Kaiserreich zerfiel – China stand

vor einer immensen wirtschaftlichen und kulturellen Herausforderung: die der Konfrontation mit der westlichen Zivilisation. Im Verständnis der Chinesen hat man in der Vergangenheit sogar die mongolischen Invasoren mittelfristig besiegen können, indem man sie zivilisiert, d.h. sinifiziert hatte. (Vgl. Link 1994, 193) Konnte das mit den Westlern auch funktionieren? Würden sie sich im Laufe des Jahrhunderts mit der chinesischen Han-Kultur identifizieren und Gebräuche und Sitten der Chinesen annehmen?

Blickt man heute auf das China des 21. Jahrhunderts, wird man mit einer anderen Realität konfrontiert. Man sieht keine sinifizierte Westler, sondern verwestlichte Chinesen. Man könnte behaupten, das Land leide an einer Identitätskrise. So sprach man jedenfalls vor gut 20 Jahren. (Vgl. Link 1994, 189–206) Mittlerweile wundern sich Westler und Chinesen gleichermaßen, dass eine historische chinesische Figur plötzlich wieder auf der Bildfläche aufgetaucht ist und dass in ihrem Namen eine nationale chinesische Essenz (re)konstruiert wird. Die Rede ist von Konfuzius. Sogar außerhalb Chinas entstehen in Konfuzius' Namen Kulturstätten zur Verbreitung der chinesischen Kultur.

Wir haben es mit einem Imagewandel des Konfuzius und des Konfuzianismus zu tun. Wie kann man diesen verstehen? Steht Konfuzius dem Kommunismus näher, als man denkt? Handelt es sich noch um den ‚chinesischen‘ Kong Qiu aus Qufu und um seine Philosophie oder um die nun nicht mehr nur latinisierte, sondern verwestlichte und globalisierte Form eines auf die moderne Zeit und die Bedürfnisse des chinesischen Staates angepassten Konfuzius? Dann hätte sich ‚seine Philosophie‘, der Konfuzianismus, nicht dem Anspruch der Modernisierung erwehren können. In der Konsequenz hieße das, dass sich unter dem Paradigma des Fortschritts, zu dem das Bild vom ‚fortschrittlichen Westen‘ und vom ‚rückschrittlichen Rest der Welt‘ gehört, auch Konfuzius (und mit ihm das *Reich der Mitte*) den westlichen Ansprüchen hat anpassen müssen.

Indem so gefragt wird, blickt man vom heutigen Zeitpunkt einer globalisierten chinesischen Wirklichkeit zurück auf die Entwicklung der chinesischen Geschichte im 20. Jahrhundert und wie diese von maßgebenden chinesischen Philosophen reflektiert wurde. In diesem Text geht es um die ‚vermeintliche Rückständigkeit‘ Chinas. ‚Rückständigkeit‘ wird hierbei nicht als irgendwie geartete ‚faktische Rückständigkeit‘ verstanden – sei es in Hinsicht auf Wirtschaft, Wissenschaft oder Philosophie, sondern allgemeiner in Hinblick auf die chinesische Selbstwahrnehmung als *verspürte* Rückständigkeit. Sie nimmt die Form einer Überzeugung an und findet so als Selbstbewertung Einzug in die Systeme chinesischer Philosophen, die versuchen, diese Rückständigkeit zu erklären und zu begründen. Meine Hauptthese lautet daher wie folgt: Trotz des unbestimmten und diffusen Charakters der Überzeugung von der Rückständigkeit Chinas, welche auf unterschiedlichste Art begründet wird, bestimmt sie maßgeblich die Richtung, die das chinesische Denken im Laufe des 20. Jahrhunderts eingeschlagen hat. Als ‚vermeintlich‘ wird die Rückständigkeit aus zwei Gründen bezeichnet: Zum einen, weil sie inhaltlich weitestgehend unbestimmt bleibt und immer noch zur Debatte steht (sie ist vor allem Überzeugung) und zum anderen, weil sie spätestens bei den chinesischen Philosophen nach 1980 überwunden zu sein scheint.

Gezeigt wird in diesem Text, wie sich chinesische Intellektuelle mit der Frage der ‚vermeintlichen‘ Rückständigkeit Chinas auseinandergesetzt haben. Je nach Bewertung der Rückständigkeit kann ein Standpunktwechsel beobachtet werden, der mit dem Imagewandel des Konfuzius eng in Verbindung steht. Dieser Imagewandel kann als Transformation des Selbstverständnisses Chinas interpretiert werden, wie ich im Folgenden zu zeigen versuche: Fühlte man sich am Anfang des 20. Jahrhunderts dem Westen noch in unterschiedlichsten Bereichen unterlegen und meinte, nur durch Aneignung westlicher Kultur und Verdrängung von all dem, was für das damalige China stand, ‚hinterher‘ kommen zu können, blicken wir am Ende desselben Jahrhunderts auf ein erstarktes chinesisches Reich, zu dessen nationaler Identität nicht nur die durch die kommunistische Partei Chinas vorangetriebene, zunächst rigorose, sich aber nun langsam abschwächende Ablehnung des westlichen Imperialismus und Kapitalismus gehörte, sondern zu dem auch neuerdings, seit den 1980er Jahren, der Konfuzianismus gezählt werden kann. Sah man am Anfang des 20. Jahrhunderts in den großen Städten Chinas die Studenten noch mit Rufen wie ‚Nieder mit dem Konfuzianismus‘ auf die Straße gehen, bemüht sich die chinesische Regierung am Ende desselben Jahrhunderts um die Errichtung immer neuer Konfuzius-Institute zur Verbreitung der chinesischen Kultur.

Bezeichnenderweise findet die Bewertung der Stellung Chinas auch bei einer Umkehr ihrer Vorzeichen (negativ wird zu positiv) immer innerhalb eines ursprünglich ‚westlichen‘ Settings statt: Fortschritt und Rückschritt. Der Fortschrittsglaube wird so als Bewertungsmaßstab zum bleibenden Bezugspunkt für die Entwicklung der chinesischen Philosophie im 20. Jahrhundert.

Die Kürze des Textes erlaubt es, lediglich die maßgebenden Strömungen und Tendenzen in dem Selbstverständnis chinesischer Philosophen und Intellektuellen zu skizzieren. Unterschieden werden drei aufeinanderfolgende Phasen: I. Verwestlichung (ca. 1880–1925), II. Westliche Synthese (ca. 1920–1980), III. Chinesische Synthese (ca. 1980–heute).

Zur ersten Phase, die nicht fest, sondern lediglich annäherungsweise zeitlich bestimmt werden kann als die Zeit zwischen 1880 und 1925, gehörten Politiker, die sich um Reformen zur Restauration des alten Chinas bemühten; hauptsächlich jedoch Intellektuelle, die darum kämpften, China nach westlichem Vorbild zu modernisieren. Für diese erste Phase steht der Anti-Konfuzianismus, der mit der 4.-Mai-Bewegung, der ersten chinesischen politischen Massenbewegung, in Verbindung gebracht werden kann.

Zur zweiten Phase gehören jene, die auf Englisch als *Western-Synthesizer* bezeichnet werden. Charakteristisch für diese Zeit ist, dass die Intellektuellen eine moderatere und neutralere (und nicht mehr überwiegend negative) Haltung gegenüber dem Eigenen eingenommen haben: gegenüber der chinesischen Tradition und der fremden westlichen Kultur. Leitend für den Versuch, Ost und West zu ‚synthetisieren‘, war jedoch stets das westliche Wertesystem, die abendländische Rationalität und die neuzeitliche Fortschrittsgläubigkeit.

Der dritten Phase, die mit dem Tod Mao Zedongs und der erneuten und stetigen Öffnung Chinas in den 1980er Jahren begann, liegt der Gedanke einer chinesischen Synthese zugrunde. Assoziiert mit dieser wird das Aufkommen des ‚New Confucianism‘ und der späteren Verbreitung des Konfuzianismus durch Konfuzius-Institute in der ganzen Welt.

Noch einmal zusammengefasst: Der Anti-Konfuzianismus der 4.-Mai-Bewegung (‚Verwestlichung‘) wandelte sich zunächst in eine Mischform aus konfuzianischem und westlichem System (‚westliche Synthese‘) und in den frühen 1980er Jahren in die Bewegung des ‚New Confucianism‘ (‚Chinesische Synthese‘<sup>1</sup>). Die uns interessierende Frage ist: Handelt es sich noch um eine *Veränderung* der konfuzianischen Tradition oder doch eher um eine *Verwandlung* in einen „tailor-made Confucianism“ (Ai 2008, S. 51–52)? Problematisiert werden muss, was von der chinesischen Philosophie bleibt, wenn man ihren Wert nur daran misst, ob sie dem Fortschritt dienlich ist oder nicht.

## I. Verwestlichung (1880–1925)

In den 1860er Jahren hat sich in China die Überzeugung verbreitet, dass China mit dem Westen nur dann mithalten könne, wenn es sich an der Wissenschaft des Westens orientieren würde. In dieser Zeit begann mit dem ‚Self-Strengthening Movement‘ (1861–1895) eine erste Phase der Modernisierung, die zunächst den wirtschaftlichen Bereich betraf, die aber bald auf die gesamte Gesellschaft ausgeweitet worden ist.

Das Bild eines China als Mittelpunkt der Welt löste sich in den 1840er Jahren mit dem außenpolitischen Wechsel vom Tributsystem zum Vertragssystem endgültig auf. (Vgl. Yü 1994, 135) Andere Länder richteten sich nicht länger nach China, sondern umgekehrt: China musste sich fortan mit den westlichen Mächten auseinandersetzen, welche die Rahmenbedingungen für diese Auseinandersetzung nicht selten selbst diktierten.<sup>2</sup> China wurde dazu gezwungen, sich in einer geschichtlichen Wirklichkeit neu zu orientieren, die nicht mehr sino-zentristisch war, sondern eurozentristisch und imperialistisch. Die Konfrontation mit dem Westen war keine allmähliche Annäherung. Im Gegenteil: Der kulturelle ‚Austausch‘ zwischen West und Ost wurde vom Westen dirigiert, der seine militärische Überlegenheit durch Kanonenboote in chinesischen Häfen offen zur Schau stellte.

Nach der *Xinhai Revolution*, in der das chinesische Kaiserreich zu Fall gebracht worden ist, begann man, dem Konfuzianismus für die Rückständigkeit Chinas verantwortlich zu machen. Der Sinologe O. Briere beschreibt diese Entwicklungen in seinem Buch *Fifty Years of Chinese Philosophy 1898–1950* wie folgt:

---

<sup>1</sup> Die Bezeichnungen sind angelehnt an Cheng Chung-Yings Periodisierung der zeitgenössischen chinesischen Philosophie. (Vgl. Cheng & Bunnin 2002, 365–404)

<sup>2</sup> Vgl. Tu 2010: “It was the Western civilization behind the gunboats and gunfire that truly impressed Confucian literati. For them, the West symbolized the effectiveness and efficiency of soldiers and traders.”

Two slogans then [1911] occupied the field of thought: Science, and Democracy. The fermentation of ideas provoked by these two terms which seemed the panacea for modern times, ended by bringing about an extremely violent campaign against Confucianism. For the partisans of the republic the fate of Confucianism was tied in with the Empire. Its moral and political philosophy was the firmest ideological support of the old regime, and because of this fact it shared in the general reprobation involving the fallen dynasty. Furthermore, 'Confucianism' was synonymous with conservative, backward, stereotyped thought; it was an enemy of progress and anti-scientific. Therefore it was necessary in the name of science and democracy to destroy this emblem of obscurantism and despotism. (Briere 1956, 19–20)

Die Forderung war nicht die nach einer schrittweisen Annäherung, sondern nach einem radikalen Bruch mit der Tradition und mit dem eigenen kulturellen Erbe.<sup>3</sup> Gefordert wurde die „totale Verwestlichung“. (Fang 2011) Man dachte dabei vor allem an die neuzeitliche Wissenschaft, die stellvertretend für die Fortschrittlichkeit des Westens stand (vgl. Schwarcz 1986, 97–106). Der Sinologe und Philosoph Cheng Chung-ying beschreibt diese Zeit wie folgt:

It was not just the decline of Confucianism, but a recession and breakdown of a tradition that sustained culture as a living force. Although the Chinese people did not become enslaved, Chinese tradition lost its confidence and freedom and became a prisoner of Western ideology and values. (Cheng 2002, 366)

Die Forderung nach einem Umbruch der chinesischen Gesellschaft kann als Ikonoklasmus beschrieben werden. Dabei wurde der Konfuzianismus zum Sinnbild der Rückschrittlichkeit Chinas. Ihm gegenübergestellt wurde der okzidentale Rationalismus, welchen man in der neuzeitlichen Wissenschaft und ihrer Methode verkörpert fand. In der Retrospektive wird denjenigen, die für diesen radikalen Bruch mit der Tradition eintraten, vorgeworfen, sie hätten wie selbstverständlich Modernisierung mit Verwestlichung gleichgesetzt. (Vgl. Tu 2001)

Ein sehr gutes Beispiel für die Einseitigkeit dieser Forderungen nach Modernisierung sind die Äußerungen des chinesischen Intellektuellen Qian Xuantong. Dieser habe dafür plädiert, Esperanto in China einzuführen und die chinesische Schriftsprache gänzlich abzuschaffen. (Fang 2011)

In der Philosophie dominierten vom Ende des 19. Jahrhunderts bis hinein in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts sozialdarwinistische Theorien. Großen Einfluss übten Huxleys *Evolution and Ethics* (1898 in Übersetzung erschienen) und Darwins *On the Origin of Species* (eine chinesische Übersetzung wird 1920 publiziert), vor allem dank ihrer raschen Übersetzung, aus, wobei letzterer später durch Anleihen bei Kropotkin auf die Gesellschaft angewandt wurde. (Vgl. Briere 1956, 19–20) John Deweys zweijährige Vortragsreisen stellten der Wirkung nach selbst Bertrand Russels China-Vorträge in den Schatten. (Vgl. ebd. 24–26) Am prominentesten war innerhalb der chinesischen Philosophie der Pragmatismus, der als Initiator für die

---

<sup>3</sup> Vgl. Lin 1994, 172: "What is of paramount importance today, is nothing less than the remaking of China's soul."

Ausbildung einer moderneren Wissenschaft galt. Die Wissenschaft selber galt nahezu unangefochten als das, worauf die Fortschrittlichkeit des Westens zurückzuführen sei, sowie in negativer Perspektive: in ihrem Fehlen zeigte sie sich als das, worin sich die Rückschrittlichkeit Chinas ausdrückte.

Ein Philosoph, der diese Zeit wie kein anderer versinnbildlicht, ist Hu Shi (胡适, 1891–1962). Hu Shi war eine der wichtigsten Personen in der chinesischen *Neuen-Kultur-Bewegung*. (Vgl. Hu 2012, 82) Auch Liang Qichao, Sun Yatsen, Kang Youwei oder Chen Duxiu können genannt werden als Intellektuelle, die versucht haben, China nach westlichem Vorbild zu reformieren und umzustrukturieren. Jene waren zwar wie Hu Shi um Modernisierung und Reformen bemüht, doch anders als bei Hu Shi spielte bei ihnen der Gedanke der *Restauration* des alten Chinas noch eine größere Rolle.

## II. Westliche Synthese (1920–1980)

Die Zeit nach der 4.-Mai-Bewegung (1919) war eine Zeit der Bürgerkriege. Sie war geprägt durch den Kampf um die politische Führung nach der *Xinhai Revolution* (1911–12). Sie war gekennzeichnet durch Kriege, Gewalt und Terror zwischen pro-japanischen und durch von anglo-amerikanischen Interessensvertretern unterstützte Warlords. In den Jahren zwischen 1923 und 1927 wurde die erste Einheitsfront gegen nördliche Warlords und gegen Japan zwischen der nationalistisch orientierten GMD (Guómíndǎng, die nationale Volkspartei Chinas) und der KPCh (die kommunistische Partei Chinas), die im Jahr 1921 gegründet worden war, gebildet. Einen Höhepunkt erreichte diese Zeit der Gewalt 1925, als demonstrierende Studenten und Arbeiter gewaltsam niedergeschlagen wurden (*30.-Mai-Bewegung*). Chinesische Intellektuelle sahen sich mit einer historischen Wirklichkeit konfrontiert, die nicht im mindesten ihren Vorstellungen einer ‚Aufklärung‘ im Gefolge der *4.-Mai-Bewegung* entsprach. Ihre Ziele und Ansprüche wurden gemessen und Neubewertet angesichts einer Zeit des Schreckens und der politischen Gewalt. Auf die erste Phase, für die die Forderung nach einer ‚totalen Verwestlichung‘ charakteristisch war, folgte eine Zeit der Mäßigung, die folglich mit zwei großen Enttäuschungen einsetzte:

Einerseits sahen chinesische Intellektuelle ihre idealistischen Bemühungen um eine grundlegende Veränderung und Anpassung Chinas in den Aufständen und Kriegen der Zeit untergehen. Andererseits wandte sich ihre Kritik nun auch verstärkt nach außen. Die Auseinandersetzung mit Werken westlicher Denker wurde intensiver und kritischer, was dadurch begünstigt wurde, dass mehr und mehr ausländische Bücher auf Chinesisch veröffentlicht wurden und auch innerhalb Chinas verfügbar waren. Die dadurch ermöglichte Kritik erlaubte eine Art Neuorientierung chinesischer Philosophen im Hinblick auf Chinas Verhältnis zur westlichen Welt – auf Tradition und Moderne und die stets bestimmenden Bewertungsmaßstäbe Rückschrittlichkeit und Fortschrittlichkeit.

Aware of the limitations of May Fourth anti-feudalism, they tried to appear more moderate in

their criticism of tradition. Zhang Shenfu's writings in 1937 reflect this need to create a *synthetic* modern culture, one that would combine elements of both Western and Chinese traditions. Unlike conservative nationalists, he believed that 'modernity' could not be *either* Chinese or Western, but had to be *both*. (Schwarcz 1986, 228)

In der Konsequenz forderte Zhang Shenfu, dem alten Slogan „Nieder mit dem Konfuzianismus“, der während der 4.-Mai-Bewegung auf den Straßen und in den Köpfen der Studenten präsent war, einen anderen hinzuzufügen: „Rettet Konfuzius.“ (Vgl. Schwarcz 1986, 228) Die Trennung zwischen Konfuzianismus und Konfuzius ermöglichte eine erneute und weniger durch Vorurteile geprägte Beschäftigung mit der chinesischen Tradition. Dennoch war diese Beschäftigung insofern westlich geprägt, als dass man versuchte, die wissenschaftlichen Methoden des Westens auf die chinesische Philosophie anzuwenden.

Die ‚Western-Synthesizers‘ rückten das chinesische Denken (d.h.: chinesische Begriffe) in den Mittelpunkt ihrer philosophischen Systeme, waren jedoch der Auffassung, dass es nötig sei, westliche Methodik auf chinesische Denkmodelle anzuwenden, um sie zu ‚rekonstruieren‘ und sie damit auf eine für einen rational denkenden Menschen – und unter diesem Anspruch standen Westler wie auch Chinesen – verständliche Formel zu bringen. Zu dieser Kategorie können auch Denker des chinesischen Marxismus gezählt werden, die versucht haben, die chinesische Geschichte marxistisch zu rekonstruieren. Mit ihnen gelang eine partielle Revitalisierung des Konfuzianismus.

Für diese Zeit steht wie kein anderer Feng Youlan (冯友兰, 1895-1990). Feng Youlan erlangte über die Landesgrenzen Chinas hinaus große Bekanntheit durch sein Werk *A History of Chinese Philosophy* (1931), welches Derk Bodde ins Englische übersetzte (1937). Die von Feng angestrebte Synthese hatte eine Aufwertung des chinesischen Denkens zu ‚chinesischer Philosophie‘ im Sinn. Es ging ihm nicht nur darum, zu zeigen, dass China auf eine ähnliche (philosophische) Tradition wie der Westen zurückgreifen könne, sondern auch, dass die ‚chinesische Philosophie‘ weiter zurückreicht und zugleich systematischer ist als die westliche. (vgl. Cheng 2005, 178) Den (problematischen) Implikationen einer Anwendung der westlichen Methodik auf den Neokonfuzianismus ungeachtet, gelang Feng Youlan so eine Revitalisierung des Konfuzianismus. Fengs Erfolg führt Umberto Bresciani auf dessen wissenschaftlichen Ansatz zurück: ”One has the impression that if his philosophy was so well received in Chinese intellectual circles, it was due to the widely felt need to westernize China and to take the road of science.“ (Bresciani 2001, 204)

### III. Chinesische Synthese: 1980 – heute

Mit dem Tod Mao Zedongs 1976 und der Machtübernahme Deng Xiaopings vollzog sich in China ein grundlegender Richtungswechsel in der Politik. Die Forderung und die Romantisierung des Klassenkampfes, die Rhetorik einer notwendigen Revolution wurden abgelöst durch eine Rhetorik der Reform.<sup>4</sup> 1978 begann mit Deng Xiaoping ein stetiger Öffnungsprozess, eine Open-Door-Politik.

Betrachtet man die Zeit der Regierung der KPCh und noch weiter bis zum ersten Opiumkrieg 1842, kann man festhalten, dass China in Abständen von zehn Jahren mit Ereignissen katastrophalen Ausmaßes zu kämpfen hatte. Ein 150 Jahre andauernder Leidensweg lag hinter dem chinesischen Volk und ließ nach der Kulturrevolution ein spirituelles Vakuum zurück, welches in den 1980er Jahren in einen "culture craze" sowie in den 1990er Jahren in einen "national studies craze" (Makeham 2003, 5) mündete. Mit der Öffnung des Landes weitete sich der Blick, man schaute erneut auf den Westen und nahm wie am Anfang des Jahrhunderts einen scharfen Kontrast wahr. Diesmal aber war es einer zwischen auf Marktwirtschaft aufgebaute Demokratie und den Hinterlassenschaften des Regimes Mao Zedongs. Wahrnehmbar vor allem am Misserfolg des *Großen Sprungs nach Vorn* und an dessen katastrophalen Folgen. Der *Große Sprung nach Vorn* war eine von Mao Zedong initiierte Kampagne, mit der die Erfolge des zweiten Fünfjahresplans noch übertroffen werden sollten. Überschwemmungen und Dürren, aber vor allem die Zwangskollektivierung der Landwirtschaft führten zu einer der größten Hungersnöte in der Geschichte der Menschheit in den Jahren zwischen 1959 und 1961.

Man befand sich an einer Weggabelung: Wenn man mit dem Westen mithalten wollte, schien es notwendig, zumindest teilweise Strukturen der Marktwirtschaft zu adaptieren. Ging man diesen Weg, verlor auf einen Schlag die kommunistische Partei ihre ideologische Untermauerung. Sie legitimierte sich schließlich durch eine Abgrenzung gegen bürgerlichen Kapitalismus und Imperialismus. (vgl. Tu 1994, XX–XXI) Diese Abgrenzung bildete auch das Selbstverständnis und die Identität der chinesischen Intellektuellen zwischen 1950 und 1980. (Vgl. Cheng 2002, 383)

Die Reformpolitik Deng Xiaopings "Socialism with Chinese characteristics" wurde als ein Durchbruch verstanden, denn erstmals wurden kulturelle und nationale Partikularität in den Blick genommen. (vgl. Song 2003, 88) Diese neue Politik kann als Reaktion auf die Bedürfnisse der Zeit und als Anfangspunkt einer Beschäftigung mit der kulturellen und nationalen Identität Chinas gedeutet werden.

At a time of drastic social, cultural, and, most of all, economic change, to reestablish the notion of social order after the chaos of the cultural revolution undoubtedly served the interests of a

---

<sup>4</sup> Vgl. Ai, 2008, Jiawen Ai weist darauf hin, dass die konfuzianisch angehauchte Rhetorik der KPCh zu Widersprüchen führt: Das ehemalige Leitbild des Klassenkampfes (階級鬥爭, jieji douzheng) ist unvereinbar mit dem neuen Leitbild social harmony (社會和諧, shehui hexie).

government desperately in need of a stable social environment to push for economic reform. Confucianism as a Chinese ideology could help to provide the people with some sort of national identity. National Confucianism could serve as a bulwark against the ideological impacts from the west following rapid modernization. (Song 2003, 97)

Die Lösung für das Problem, wie man mit dem spirituellen und ideologischen Vakuum umzugehen hatte, war auf der politischen Ebene die Propagierung eines starken Nationalismus mit dem Konfuzianismus als seiner Essenz. Für diese Zwecke wurden ‚positive Aspekte‘ des Konfuzianismus, die mit der Modernisierung vereinbar waren, zur Herstellung einer kulturellen Identität bemüht.

1986 wurde innerhalb des Fünfjahresplans der Sozialwissenschaft ein Projekt über den Neokonfuzianismus ins Leben gerufen. Über 50 Gelehrte beschäftigten sich im Auftrag der Regierung mit den Ursprüngen des Neo-Konfuzianismus und seiner Definition. "With official support, in a matter of ten years Confucius and Confucianism were transformed from feudal evils to the locus of Chinese national essence. As a result, Confucius and Confucianism became homogenized to stand for the mainstay of traditional Chinese culture." (Song 2003, 87)

Charakteristisch für die Philosophen dieser Zeit, die u.a. als *Neue Neokonfuzianer* (ein beabsichtigter Pleonasmus) bezeichnet werden, ist ein neu entstandenes starkes (nationales) Selbstbewusstsein und eine damit einhergehende positive Ausrichtung auf die Tradition. Philosophen wie Tu Weiming sind davon überzeugt, dass die westliche Zivilisation in einer Sackgasse stecke, dass sich das abendländische Projekt der Aufklärung festgefahren habe und sich aus eigener Kraft nicht mehr losmachen könne. Hier könne nur eines helfen, den Blick zu öffnen auf Fernost, auf den Konfuzianismus und die ‚Asiatischen Werte‘. Fortschrittlicher und aufgeklärter könne die Welt nur werden, davon sind viele chinesische Philosophen überzeugt, wenn man sich auf eine Auseinandersetzung mit China und der chinesischen Kultur einlasse.

#### IV. Implikationen des Wandels

Was hier dargestellt und kenntlich gemacht werden sollte, war zum einen, dass das Paradigma vom *Fortschritt* ständiger Bezugspunkt blieb für das Selbstverständnis chinesischer Philosophen. Man kann in dieser Hinsicht eine Neu-Positionierung beobachten vom Anti-Konfuzianismus am Anfang des Jahrhunderts, über die verwestlichte ‚chinesische Philosophie‘ in der Mitte des Jahrhunderts, bis hin zu den ‚neuen Neokonfuzianern‘, die den Konfuzianismus in manchen Aspekten für fortschrittlicher halten als westliche Philosophien. So betrachtet, scheint das Bild von der ‚vermeintlichen Rückständigkeit‘ Chinas endgültig überwunden zu sein.

Zwar wendet man sich ab vom Bild des rückschrittlichen Chinas und es kommt sogar vor, dass behauptet wird, die Welt könne nur durch den Konfuzianismus weiter voranschreiten. Doch das ‚Wohin‘ dieses Fortschritts scheint immer noch das ‚Wohin‘ zu sein, das schon am Anfang des Jahrhunderts Anlass war, „Nieder mit dem Konfuzianismus!“ zu schreiben. Es ist das unbestimmte ‚Wohin‘ des Fortschritts und der Globalisierung und hat damit einen westlichen (eurozentristischen) Ursprung. Die Revitalisierung des Konfuzianismus gelingt, indem gezeigt

wird, dass in ihm Möglichkeiten angelegt sind, wie man den Fortschritt in China noch weiter beschleunigen und vorantreiben könnte. Argumentiert wird mit dem Gedanken des Nationalismus. Für den Konfuzianismus ist wesentlich, dass in ihm die Reziprozität des menschlichen Miteinanders betont wird: Loyalität gegenüber der eigenen Familie und im Weiteren auch gegenüber der eigenen Gesellschaft ist eine der wichtigsten konfuzianischen Werte, der nun umgewertet wird in eine Forderung von Loyalität gegenüber dem (kommunistischen) Staat.

Aber was ist mit der Frage nach den Implikationen dieses Wandels? Muss nicht problematisiert werden, um was für einen Konfuzius es sich handelt, in dessen Namen versucht wird, eine neue chinesische Identität zusammenzubasteln? Handelt es sich um Kong Qiu aus Qufu? Um eine re-importierte lateinische Version? Oder hat man das Paradigma des Fortschritts nun so verinnerlicht, dass Unterschiede zwischen Außen und Innen gar nicht mehr wahrgenommen werden können? Letztlich wird behauptet, die Quintessenz des Konfuzianismus sei dessen Fortschrittlichkeit – aber ist dem so?

Was bleibt von der chinesischen Philosophie, wenn man ihren Wert nur daran misst, ob sie dem Fortschritt dienlich ist oder nicht? Diese Frage bleibt offen. Offen bleibt auch die Frage, ob die Vereinbarkeit der chinesischen Philosophie mit dem abendländischen Fortschrittsgedanken überhaupt erstrebenswert ist.

## BIBLIOGRAPHIE

- Ai, J. 2008. The Refunctioning of Confucianism: The Mainland Chinese Intellectual Response to Confucianism since the 1980s. *Issues & Studies* 44 (2), 29–78. Im Internet abrufbar unter: <http://140.119.170.32/attachments/journal/add/4/44-2-29-78.pdf> (abgerufen am 04.03.2012).
- Bauer, W. 2001. *Geschichte der chinesischen Philosophie*, hrsg. v. Hans von Ess. (1. Auflage in der Beck'schen Reihe 2006). München: Verlag C.H. Beck oHG.
- Briere, O. 1956. *Fifty Years of Chinese Philosophy 1898-1950*, übers. v. Laurence G. Thompson. London: George Allen and Unwin.
- Bresciani, U. 2001. *Reinventing Confucianism. The New Confucian Movement*. Taipei, Taiwan: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies.
- Cheng, A. 2005. The Problem with 'Chinese Philosophy'. *Revue Internationale de Philosophie, La philosophie chinoise moderne*. 232 (2-2005), Band 59, 175–180.
- Cheng, C-Y. & Bunnin, N. 2002. *Contemporary Chinese Philosophy*. Blackwell Publishers.
- Fang, W. 2011. „Über die Sprachreform und den Geist des klassischen Chinesisch“. Der Text beruht auf einem Vortrag, den Prof. Dr. Fang Weigui (方维规) am 10. April 2011 im Rahmen der Salon-Reihe Aufklärung im Dialog der Mercator Stiftung in Peking gehalten hat. Übersetzung: Julia Buddeberg. Abrufbar im Internet unter: <http://www.de-cn.net/dis/auf/de7637682.htm> (abgerufen am 20.02.2012).
- Lin, T. 1994. "A Search for China's Soul". In *China in Transformation*, hrsg. v. Tu Weiming, 171–188. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Link, P. 1994. "China's 'Core' Problem". In *China in Transformation*, hrsg. v. Tu Weiming, 189–206. Cambridge, London: Harvard University Press.

- Makeham, J. 2003. *New Confucianism: A Critical Examination*. New York: Palgrave Macmillan.
- Schwarcz, V. 1986. *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley: University of California Press.
- Song, X. 2003. "Reconstructing the Confucian Ideal in 1980s China: The 'Culture Craze' and New Confucianism". In *New Confucianism: A Critical Examination*, hrsg. v. John Makeham, 81–104. New York: Palgrave Macmillan.
- Sun, L. 2012. *Das Chinabild der protestantischen Missionare des 19. Jahrhunderts*. Marburg: Tectum Verlag.
- Tu Weiming. 1994. *China in Transformation*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- . 2001. "The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications for China and the World". <http://www.amacad.org/publications/fall2001/weiming.aspx> (abgerufen am 03.03.2012).
- . 2010. "Confucius and East Asian modernity ethic". *China Daily* vom 29.09.2010. Im Internet abrufbar unter: [http://www.chinadaily.com.cn/usa/2010-09/29/content\\_11366379.htm](http://www.chinadaily.com.cn/usa/2010-09/29/content_11366379.htm) (abgerufen am 25.02.2012).
- Yü, Ying-shih. 1994. "The Radicalization of China in the Twentieth Century". In *China in Transformation*, hrsg. v. Tu Weiming, 125–150. Cambridge, London: Harvard Univ. Press.