

Polish Academy of Sciences
Centre for Studies on Non-European Countries

**ACTA ASIATICA
VARSOVIENSIA
NO. 23**

■ IZABELLA ŁABĘDZKA, Beijing Opera, Bertolt Brecht and Contemporary Chinese Drama: from Self-Observation to the Neutral Actor ■ ROMAN SŁAWIŃSKI, Function of the “New” Confucianism in the Countries of East Asia ■ KARIN TOMALA, Der Diskurs über die Bedeutung des Konfuzianismus im 21. Jahrhundert ■ KATARZYNA WAWRZAK, The Influence of Confucianism on the Chinese Corporate Leadership ■ PIOTR KOWNACKI, Chinese Influence on the Globalization Processes during the Continuing Worldwide Economic Crisis ■ NGUYEN AN HA, Vietnamese Intellectuals in Eastern Europe and Vietnam State Policy of Attracting Them Back

ASKON

ACTA ASIATICA VARSOVIENSIA
NO. 23

ACTA ASIATICA VARSOVIENSIA

Editor-in-Chief

MARIA ROMAN SŁAWIŃSKI

Board of Advisory Editors

ANNA MROZEK-DUMANOWSKA

NGUYEN QUANG THUAN

KENNETH OLENIK

ABDULRAHMAN AL-SALIMI

JOLANTA SIERAKOWSKA-DYNDO

BOGDAN SKŁADANEK

STANISŁAW TOKARSKI

KARIN TOMALA

JERZY ZDANOWSKI

ZHANG HAIPENG

Polish Academy of Sciences
Centre for Studies on Non-European Countries

ACTA ASIATICA VARSOVIENSIA
NO. 23

ASKON Publishers
Warsaw 2010

Publication co-financed
by the State Committee for Scientific Research

Secretary
Dorota Dobrzyńska

© Copyright by Polish Academy of Sciences, Centre for Studies on Non-European
Countries, Warsaw 2010

Printed in Poland

This edition prepared, set and published by

Wydawnictwo Naukowe ASKON Sp. z o.o.
Stawki 3/1, 00–193 Warszawa
tel./fax: (48) 22 635 99 37
www.askon.waw.pl
askon@askon.waw.pl

PL ISSN 0860–6102
ISBN 978–83–7452–050–8

ACTA ASIATICA VARSOVIENSIA is abstracted in
The Central European Journal of Social Sciences and Humanities

Contents

ARTICLES

IZABELLA Ł A B Ę D Z K A, Beijing Opera, Bertolt Brecht and Contemporary Chinese Drama: from Self-Observation to the Neutral Actor	7
ROMAN S Ł A W I Ń S K I, Function of the “New” Confucianism in the Countries of East Asia	25
KARIN T O M A L A, Der Diskurs über die Bedeutung des Konfuzianismus im 21. Jahrhundert	45
KATARZYNA W A W R Z A K, The Influence of Confucianism on the Chinese Corporate Leadership	85

ESSAYS

PIOTR K O W N A C K I, Chinese Influence on the Globalization Processes during the Continuing Worldwide Economic Crisis	91
NGUYEN A N H A, Vietnamese Intellectuals in Eastern Europe and Vietnam State Policy of Attracting Them Back	101
Notes on Contributors	107

ARTICLES

ACTA ASIATICA
VARSOVIENSIA
No. 23, 2010
PL ISSN 0860-6102

IZABELLA ŁABĘDZKA

Beijing Opera, Bertolt Brecht and Contemporary Chinese Drama: from Self-Observation to the Neutral Actor

Contemporary Chinese experimenters saw Bertolt Brecht's theatrical concepts as an antidote against old habits restricting creative imagination. Plays by the German playwright began to reappear on Chinese stages in the late 1970s. In subsequent years, Chinese theatres featured *The Life of Galileo* (1979), *Caucasian Chalk Circle* (1984) and *Good Woman of Setzuan* (1984) among others. Brecht's plays were performed by experimental and professional theatre groups in Hong Kong and Taiwan, particularly in the 1980s. Brecht's concept of theatre was so successful largely due to its anti-illusionism which proved to be quite convivial in comparison with local traditional theatre considering conventionality and stylization to be its chief aesthetic guidelines.

A narrow group of Chinese artists got acquainted with the aesthetics of Brechtian theatre in the 1950s. The main propagator of the work by the German playwright in China was Huang Zuolin, a stage director and also a deputy director of Shanghai People's Art Theatre (Shanghai Renmin Yishu Juyuan) in the 1950s. At the beginning of 1951, Huang gave a famous speech to his colleagues, discussing the dramatic and theatrical work of Brecht, with the intention of making them ready to create an epic performance seen as a part of a major propaganda action supporting Korea in the war against the United States.¹ *A Great Live Report of Resisting USA and Assisting Korea* (*Kang Mei yuan Chao da huobao*) created by the script writers from local theatre was composed of eight separate parts with the plot developing in various locations throughout half of the century. The play involved almost two hundred actors. Narrator bound together fifty scenes, directly relating to the external aggression. *A Great Live Report* was considered to be a pioneering attempt to introduce certain concepts present in Brecht's theatre in China. However, the performance of *Mother Courage and Her Children* staged in 1959 in Shanghai by Huang Zuolin affected only a narrow group of specialists. Comments by Gong Bo'an lead to the conclusion that the stage director focused primarily on conveying the anti-illusionist principle of Brechtian theatre, which was manifested in departing from a realistic stage

¹ Adrian Hsia, "Huang Zuolin's Ideal of Drama and Bertolt Brecht", in: *Drama in the People's Republic of China*, Constantine Tung and Colin Mackerras (eds.), Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1987, p. 152.

setting, simplifying the decorations and subordinating them to acting. This left a huge margin of freedom for the imagination of actors and the audience. The stage setting designed for ten scenes was guided by the principle deriving from traditional Chinese painting, described as the impressionistic method (*xieyi*),² according to which the artist aimed at suggesting the main concept of the scene, without getting involved in realistic details. In addition to that, traditional acting techniques were used, including the circular movement which was to signify a change in the place and time of the plot.³

The Life of Galileo staged in Beijing in 1979 by the Chinese Youth Art Theatre (Zhongguo Qingnian Yishu Juyuan) under the direction of Huang Zuolin and Chen Yong, recalled Brecht's potential relationship with the Chinese theatre again. The performance departed from a true imitation of reality by emphasizing the texture of materials of which the stage setting was made and by using small curtains hung at the back of the stage, which were a reference to curtains used in the Beijing opera. The "naturalism" was limited to indispensable furniture and stage props alone.⁴ Chen Yong remarked: "In respect of the style of performance, we adopted the anti-illusionist, stylized, singling-out technique of the Chinese opera, protagonizing the characters".⁵

Huang Zuolin often referred to the aesthetics of Brecht's theatre from the point of view of a critic and stage-director. In his "Discursive Talk on the Ideas of Theatre" ("Mantan xijuguan") of 1962, Huang compared three concepts of theatre: by Konstantin Stanislavsky, by Mei Lanfang and by Bertolt Brecht, devoting much attention to the latter. According to Huang, the fundamental principle of the Brechtian theatre consisted of emphasizing the distance between the actor and his role, the actor and the audience and the audience and the actor's role. The separation of these three modes of existence supported the spectator in retaining a critical attitude throughout the entire performance. While Stanislavsky believed in the existence of the fourth wall, Brecht consistently struggled to demolish it. On the other hand, Mei Lanfang who stood for the Chinese traditional theatre, saw no point in the concept of the fourth wall or the need to break it,

² Faye Chunfang Fei writes: "*Xieyi* is ostensibly a Chinese term, a guarantee of political immunity under the Communist regime. It is often used loosely to characterize traditional Chinese theatre. The term *xieyi* is originally derived from ancient theories of Chinese painting; its antithesis is *gongbi*, meaning 'meticulous depiction'. Two distinct styles, *xieyi* and *gongbi* may co-exist in the same painting. While *gongbi* appears better for detailed human portraits and the depiction of small animals like gold fish and shrimp, and *xieyi* is considered more appropriate for such large subjects as a mountain or a river. Both techniques are executed with traditional Chinese brushes on special white paper. When compared to traditional Western painting, *xieyi* is used to characterize Chinese painting. The term Chinese choose to characterize Western painting is *xieshi*, literally, 'depicting fact', the Chinese translation of realism." [Faye Chunfang Fei, *Huang Zuolin: China's Man of the Theatre*, City University of New York, 1991 (unpublished Ph. D. dissertation), p. 168.]

³ Gong Bo'an, "First Performance of Brecht's Dramatic Work in China – The Production of *Mother Courage* and its Stage Design", in: *Brecht and East Asian Theatre. The Proceedings of a Conference on Brecht in East Asian Theatre*, Antony Tatlow and Tak-Wai Wong (eds.), Hong Kong: Hong Kong University Press, 1982, p. 68–69.

⁴ Xue Dianjie, "Stage Design for Brecht's *Life of Galileo*", in: *Brecht and East Asian Theatre*, Tatlow and Wong (eds.)..., p. 72–85.

⁵ Chen Yong, "The Beijing Production of *Life of Galileo*", in: *Brecht and East Asian Theatre*, Tatlow and Wong (eds.)..., p. 94.

as the Chinese theatre never aimed at providing a detailed imitation of non-theatrical reality on stage. It created its own artistic reality based on the convention.⁶ Problems of the aesthetics of the theatre pointed out by Huang Zuolin, such as the relationship between the actor, the role and the audience, the issue of convention on stage and the problem of the fourth wall, have been considered by the exploratory theatre for more than twenty years. Gao Xingjian, while finishing his linguistic studies in Beijing, also pondered over these problems, as he saw Brecht as an inspiring source of theatrical quest already in the 1960s. His interest led Gao to read *Mother Courage and Her Children* and the *Caucasian Chalk Circle* as well as a theoretical essay *A Short Organum for the Theatre*, they proved to be quite substantial for Gao's later search for his own model of theatre, as they convinced the Chinese playwright that it was possible to develop a theatre alternative to the models proposed by Ibsen and Stanislavsky.⁷

*

The art of theatre is based on acting, but there are many ways to understand acting. According to Gao Xingjian, one of those ways is represented by the Stanislavsky's system which poses questions about how the actor should approach his role as closely as possible, live it and become one with the character. Sources of the other approach may be found, for example, in the traditional theatre of the East which emphasizes the technical aspect of acting, focuses on how to act the part while retaining the identity of the actor. It ignores the question of how to live the role or turn into the character. This model of acting is also close to Brecht who describes the actor as a person who acts a part, at the same time assessing it and keeping a distance.⁸ The aesthetics of Gao Xingjian's theatre has grown from the soil of the traditional Chinese theatre, but it also has many points in common with the theories of Brecht. In fact, it constitutes an interesting, although not unique, example of feedback and artistic paradox: Brecht, who inspired many avant-garde ventures in China at the end of the 20th century, studied and admired the traditional theatre of the Far East.

Let us briefly recall this well-known story, which is also related to the concept of actor as developed by Gao Xingjian. Brecht had the first opportunity to watch the Chinese theatre live in 1935 when Mei Lanfang, the most famous actor of the Beijing opera of the 20th century, began his European tour with a performance in Moscow. In addition to watching the performance starring Mei Lanfang, Brecht also participated in a presentation arranged for a group of specialists, during which Mei performed without make-up and in his everyday clothes. Brecht was considerably impressed by an actor who did not care about creating an illusion of reality and never tried to shield himself from the audience with the fourth wall, while being fully aware that he was under observation. The emphasis placed by the Chinese theatre on the actor and acting techniques was fully compliant with what Brecht was searching for. His fascination with Mei Lanfang's acting found expression in an essay entitled *Alienation Effects in Chinese Acting* (*Verfremdungseffekte in der chinesischen Schauspielkunst*) of 1936.

⁶ Huang Zuolin, "Mantan xijuguan", in: *Xijuguan zhengming ji* (An Anthology of Polemics on the Idea of a Theatre), Beijing: Zhongguo Xiju Chubanshe, 1986, Vol. 1, p. 4 and 7.

⁷ Gao Xingjian, "Wo yu Bulaixite" (I and Brecht), in: Gao Xingjian, *Dui yizhong xiandai xiju de zhuiqiu* (In Search of Modern Theatre), Beijing: Zhongguo Xiju Chubanshe, 1988, p. 53.

⁸ Gao Xingjian, "Juzuofa yu zhongxing yanyuan" (Dramaturgical Method and the Neutral Actor), in: Gao Xingjian, *Meiyou zhuyi* (Without -isms), Xianggang: Cosmos Books Ltd., 1996, p. 253.

The alienation effect in acting consisted – to put it very simply – in preventing the audience from identification with the characters, achieved by the constant self-control of the actor who never identified himself with the role. Brecht was convinced that the traditional Chinese theatre achieved the distance by using varied stage conventions. Symbolic messages were coded in gestures, movements, costumes, make-up and props. The actor in this theatre never behaved like an everyday person, and in order to communicate with the audience he used a comprehensive system of signs developed specially for the stage and understandable both for the senders and the receivers. For instance, it was perfectly natural to bring fragments of the stage setting on stage in the course of the performance. There was no artificial division of space-time continuum by extinguishing lights, and as a result, night scenes were performed in full daylight. Nobody was shocked by the convention which involved actors directly approaching the audience to introduce the acted character, or epic and quite lengthy reporting of events which occurred before the character came in, or describing things that the character intended to do in a moment. Certain things that, according to Western criteria, were killing the essence of drama which consists in action and not storytelling would amplify the sense of theatricality in China, reminding the spectator that he or she was just sitting in the theatre, participating in an event which was clearly conventional in character.

According to Brecht, a Chinese actor, in contrast to his Western colleague, was aware that he was not separated from the public by the fourth wall, that he was under observation and should also observe himself:

The actors openly choose those positions which will best show them off to the audience, just as if they were *acrobats*. A further means is that the artist observes himself. Thus if he is representing a cloud, perhaps, showing its unexpected appearance, its soft and strong growth, its rapid yet gradual transformation, he will occasionally look at the audience as if to say: isn't it like that? At the same time he also observes his own arms and legs, adducing them, testing them and perhaps finally approving them. An obvious glance at the floor, so as to judge the space available to him for his act, does not strike him as liable to break the illusion. In this way the artist separates mime (showing observation) from gesture (showing a cloud), but without detracting from the latter, since the body's attitude is reflected in the face and is wholly responsible for its expression. At one moment the expression is of well-managed restraint; at another, of utter triumph. The artist has been using his countenance as a blank sheet, to be inscribed by the gest of the body.⁹

A Chinese actor – as perceived by Brecht – wished to show himself to the audience as someone strange and amazing who was able to elevate everyday things from the level of the obvious and common. Such a manner of acting was often perceived in the West as cold. This does not mean, however, that the Chinese theatre failed to present emotions. Emotions were expressed therein with symbolic signs and conventional gestures which were precise reserved and clearly determined. This coldness resulted from the distance maintained by the actor in relation to the character, and from the actor's efforts to prevent

⁹ Bertolt Brecht, "Alienation Effects in Chinese Acting", in: *Brecht on Theatre. The Development of an Aesthetic*, John Willett (ed.), London: Methuen Drama, 2001, p. 92.

the audience from identifying themselves with the character. In Brecht's view, Western actors strived for a different purpose which was to remove the boundary between the observers and the events and characters presented on stage and between the actor and his role. Brecht appreciated the acting style of the Chinese actor precisely for being cold, controlled and yet not losing its lightness and appeal.

In 1940, in his work *Short Description of a New Technique of Acting which Produces an Alienation Effect* (*Kurze Beschreibung einer neuen Technik der Schauspielkunst, die einen Verfremdungseffekt hervorbringt*) Brecht explained that, "The A-effect consists in turning the object of which one is to be made aware, to which one's attention is to be drawn, from something ordinary, familiar, immediately accessible, into something peculiar, striking and unexpected".¹⁰ The V-effekt aims at purifying theatre from the "magical" and "hypnotic tensions" and to oppose the impression of illusionary reality and any attempts to introduce the audience into a trance. In acting, the concept opposes the technique aiming at empathy.¹¹ It radically changes the mutual relationship between the actor and spectator as well as between the actor and the character, and consequently between the spectator and the character. In the traditional theatre, with the fourth wall separating the stage from the audience, participation of spectators in the performance is practically out of the question. However, the situation changes dramatically in the theatre which uses alienation effects, as nobody there intends to pretend that events on stage are a perfect reflection of reality and actors may appeal to the audience directly. What is more "The first condition for the achievement of the A-effect is that the actor must invest what he has to show with a definite gesture of showing".¹² Although Brecht does not fully remove the element of empathy from the actor's work, he suggests that it should be limited to initial rehearsals and that the actor should even then behave like a reader, that is, somebody maintaining distance and criticism. Brecht gives him an advice to maintain the attitude of astonishment and opposition towards the role, both at rehearsals and afterwards. Such a manner of acting suggests that it is just one of a number of possible variants. The Brechtian actor does not impersonate a character, he just presents it. He does not persuade the audience that he is the character, "he underlines the technical aspect and retains the attitude of someone just making suggestions".¹³ In consequence, the acting embraces a critical evaluation of the character and encourages the audience to provide a similar evaluation, resulting from a conviction that "a critical attitude on the audience's part is a thoroughly artistic one".¹⁴

The concept of quotation seems important in Brecht's discussion on the style of acting supported by the V-effekt:

Standing in a free and direct relationship to it, the actor allows his character to speak and move; he presents a report. He does not have to make us forget that the text isn't spontaneous, but has been memorized, is a fixed quantity; the fact doesn't matter, as

¹⁰ Bertolt Brecht, "Short Description of a New Technique of Acting which Produces an Alienation Effect" (Appendix), in: *Brecht on Theatre*, Willett (ed.)..., p. 143.

¹¹ Ibid., p. 136.

¹² Ibidem.

¹³ Ibid., p. 138.

¹⁴ Ibid., p. 140.

we anyway assume that the report is not about himself but about others. His attitude would be the same if he were simply speaking from his own memory. [He quotes some character, he is a witness in a lawsuit.]¹⁵

The part is treated as a quotation as a result of departure from the style of acting based on impersonating characters. It is nothing but another name for acting based on keeping a distance from the character.

Brecht suggests three techniques to reach such distance, which are: using third person singular ("he"), transferring the plot into the past, and simultaneous presentation of stage directions and comments. Such techniques are also familiar to Gao Xingjian, particularly with respect to the introduction of the third person singular and past tense. In using these techniques they both pursued similar goals. Brecht wrote: "Speaking the stage directions out loud in the third person results in a clash between two tones of voice, alienating the second of them, the text proper. (...) Transposing it into the past gives the speaker a standpoint from which he can look back at his sentence. The sentence too is thereby alienated without the speaker adopting an unreal point of view (...)".¹⁶ The V-effekt helped Brecht to develop in his actors and audience an analytical and critical attitude, assessing the performance against the social and political reality. On the other hand, Gao focused on a single person, using various narrative alienation techniques to present the alienation of an individual, the incoherent identity of a modern man, the "ego split" and its fragmentation. In Gao's plays the distance was kept not only between the audience and the characters but was also maintained by characters observing themselves.

What both reformers of theatre have in common, however, is their attention to conveying elements of alienation not only in linguistic forms and manners of pronouncing the text, but also in gestures, which are an outward expression of emotional states:

The actor has to find a sensibly perceptible outward expression for his character's emotions, preferably some expression for his character's emotion, preferably some action that gives away what is going on inside him. The emotion in question must be brought out, must lose all its restrictions so that it can be treated on a big scale. Special elegance, power and grace of gesture bring about the A-effect.¹⁷

Brecht saw the V-effekt in the masterful body of language of a Chinese actor who observed his own gestures in a way noticeable to his audience. Gao shows great care for gestures as a method of exteriorization emotions. Moreover, he also knows various ways to make gestures shed their trivial character and to make them strange and amazing. In his plays he contrasts everyday gestures with gestures which are highly artificial and theatrical, or he builds the dynamic existence of a character in space only upon precise, repetitive, ritual and ceremonial gestures. For this reason, the realistic *Alarm Signal* uses various acting techniques deriving from the Beijing opera or even a mime show,¹⁸ while absurdist

¹⁵ Ibid., (Appendix), p. 142; the last sentence was omitted in Willett's edition.

¹⁶ Ibid., p. 138.

¹⁷ Ibid., p. 139.

¹⁸ Gao Xingjian, "Dui Juedui xinhao yanchu de jidian jianyi" (Some Remarks about the Stage Production of *Alarm Signal*), in: Gao Xingjian, *Dui yizhong xiandai xiju de zhuiqiu...*, p. 88.

Dialogue and Rebuttal clashes everyday gestures with acrobatic or even circus-like behaviour of the characters.

*

Brecht's reflection on the A-effects in traditional Chinese theatre have been subject to numerous detailed and critical analyses, whose authors convincingly specified all over-interpretations and misinterpretations which resulted from Brecht's superficial knowledge of the Chinese theatre and the false perspective of his approach which made him fit the facts into his own theories.¹⁹ First of all, his critics pointed out that Brecht, analyzing the acting of the Chinese artists, found the alienating effects in the elements of their performance in which they were not present. To illustrate their point, the reviewers referred to the moment when the actor directly approaches the audience introducing himself as a character. It was highlighted that this manoeuvre was by no means intended to disrupt the illusion. Brecht's generalizations concerning the anti-illusionism of the traditional Chinese theatre were also considered doubtful, as were the methods of distancing the audience from events occurring on stage.

Performers convey their sentiments partly by their facial expressions, but largely by conventionalized gestures of their hands and the movements of their long sleeves. (...)” – writes Renata Berg-Pan – “It is important to remember that Chinese audiences know all these gestures or are expected to know them, and hence, they do not really provide an alienation effect. These gestures de-psychologize the art of acting so that the actors no longer need empathy. In fact, they are a substitute for psychology and objectify inner states of mind. They can be taught and developed into a science of acting. This is what Brecht recognized. He did not understand, however, that the Chinese gestures were not intended as alienation devices (...).²⁰

This theatre did not consciously intend to distance anybody from anything, as the audience was expected to know the plot, be familiar with stage conventions and know the symbolism of theatrical signs. The key point was to derive pleasure from contemplating the mastery of actors and not to develop any critical distance to the events on stage.²¹ Brecht

¹⁹ Min Tian, “‘Alienation-Effect’ for Whom? Brecht’s (Mis)interpretation of the Classical Chinese Theatre”, *Asian Theatre Journal*, 1997, Vol. 14, No. 2, p. 200–222.

²⁰ Renata Berg-Pan, *Bertolt Brecht and China*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1979, p. 165 and 166. See also Ronnie Bai, “Dances with Mei Lanfang: Brecht and the Alienation Effect”, *Comparative Drama*, Fall 1998, No. 3, Vol. 32, p. 414. Ronnie Bai makes a comment: “(...) apart from the minor mistakes which Brecht made in interpreting Chinese acting, there are two major aspects in his observation which he got fundamentally wrong. First, he had his eyes only for the self-alienation of the actor – that is, the emotional distance the actor appeared to keep between himself and the character portrayed – but failed to see that the actor needed self-identification from time to time – that is, appropriately getting into the character so that a real or near life-like image was presented in a play that was supposedly not true to real life. Second, he made a wrong interpretation of why the actor should try to be remote from the character, for he believed his object to be ‘appearing strange and even surprising to the audience’. He mistakenly thought that the traditional Chinese theatre also aimed at achieving an alienation effect.”

²¹ Min Tian, “‘Alienation-Effect’ for Whom?”..., p. 205–207. See also Sun Huizhu, “Aesthetics of Stanislavsky, Brecht, and Mei Lanfang”, in: *Chinese Theories of Theater and Performance from*

was clearly mistaken in his interpretation of intentions and goals achieved by the Chinese artists with specific means of expression. The precision, symbolism, compactness and typicality of signs were not intended to establish distance but to create a non-naturalistic stage illusion of a kind which Min Tian described as a

kind of illusion primarily of poetic and emotional atmosphere and artistic realm (*yijing*) which is based, not on objective verisimilitude in physical form, but on subjective likeness in emotion and spirit (*shensi*). This kind of illusion works on the imagination and emotion of the spectator who relishes his aesthetic and empathetic pleasures and sympathies while enjoying the performance. It has nothing in common with the Brechtian A-effect.²²

Critics have also undermined Brecht's theses concerning the alleged coldness of Mei Lanfang's acting. Min Tian referred to numerous examples from the acting practice of Mei Lanfang and other Beijing opera artists to destroy false myths, to which Brecht contributed. They strip Mei's acting of any emotional, intuitive, subconscious, unforeseen and magical elements. Nevertheless, some part of the myth of the Beijing opera actor, developed to confirm Brecht's idea of a theatre, focusing on the rational building of a role, self-reflection and self-observation in acting, was established for good in the aesthetics of the 20th century theatre in the West.

The Brechtian interpretation of the traditional Chinese theatre is a quite common example of misunderstanding and misinterpretation which finally leads to rejuvenating the language of art by focusing on areas and traditions which were ignored or forgotten for a variety of reasons. Similarly, the Chinese perception of Brecht, features a similar story of selective absorption of his concepts, a superficial understanding and their biased age. As a result of the dispute on the condition of theatre and the directions for its future development of the first half of the 1980s, Brecht very quickly turned into a symbol of the opposition against the monopoly of realistic theatre erected on the foundation of mimetism. Brecht was associated in China with selected notions: the epic theatre, V-effekt and conventionality – which were almost automatically associated with Chinese traditional theatre. A fragment of Huang Zuolin's discussion on Brecht's essay concerning the alienation effects in Chinese theatre seems to be a meaningful example of how his ideas were interpreted at that time:

In summary, we could say that the traditional Chinese theatre has much in common with the principles Brecht advocated. It does not have the 'fourth wall'. It frankly admits the fundamental concept, that a performance is acting for a spectator. It is like 'having a third person recount the happening'. It also employs the method of 'self-

Confucius to the Present, Faye Chunfang Fei (ed. and trans.), Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999, p. 177. Sun writes: "On the surface the structure of dramatic action in Chinese traditional theatre seems to resemble that of the Brechtian theatre, with frequent interruptions and various elements not directly related to the through-line of action. There are mainly three types of interruptions: characters' self-introductions; impromptu comic business and humorous remarks; and singing, dancing, acrobatics, and other displays of technical skill. They all seem to create alienation effects, but, again, they are intended to provide immediate aesthetic pleasure for the audience and are not necessarily meant to encourage critical thinking."

²² Ibid., p. 205.

observation' by the actor. All these similarities boil down to one point – the correct handling of the dialectical relationship between the actor, the character and the spectator. It disregards certain mysterious elements in the Western theatre, and lifts the art of performing to the plane of the conscious.²³

Brecht not only became an intermediary in binding the contemporary Chinese theatre with Western theatre but he was also a mediator between contemporary and traditional theatre in China. Largely due to Brecht, or rather to his over-interpretation, the traditional musical drama unexpectedly moved from the *derrier garde* position to the ranks of avant-garde. The avant-garde positions were identified there as seen from the perspective of the *Verfremdungseffekt* theory. Brecht's remarks on acting in general, and on the special characteristics of acting in the traditional Chinese theatre in particular, exerted some influence on shaping the new model of acting preferred by Gao Xingjian, although the Chinese playwright eventually followed his own way. In the late 1980s, he was already discussing the need to go beyond Brecht and to seek a new theatrical form.²⁴

*

According to Gao Xingjian, theories of acting usually emphasize the opposition or unity of the actor (*yanyuan*) and the role (*juese*). However, traditional Chinese theatre has an intermediate stage between the actor and the part, which Gao defines as the state of a neutral actor (*zhongxing yanyuan de zhuangtai*) and which is a stage of self-purification – a special state of concentration, freeing oneself from everyday problems, relaxing the body in order to survey the part and the audience with a cold third eye, in order to remain in control for the whole time and to be able to enter the role and to leave it freely. This distance makes the actor fully aware of his place and purpose in the theatre, and it prevents him from entering the part in favor of creating it.²⁵ The state of a neutral actor is illustrated by an example of *dan* performers in the Beijing opera. In this special situation, an actor is required to step out of his male identity in order to play a female part. It becomes possible by reaching the neutral actor's state, a metamorphosis which is usually performed in the nick of time, which simultaneously serves as a boundary stage between the actor – a man who enters the theatre with the whole bulk of his personal experience, and the actor who acts as a dramatic character.²⁶ Gao's concept of a neutral actor also seems to be inspired both by the aesthetics of traditional theatre of the Far East and Brecht's model of acting. The Chinese playwright sees some similarities between these two models of acting and he is quite explicit about it.²⁷

²³ Huang Zuolin, "A Supplement to Brecht's *Alienation Effects in Chinese Acting*", in: *Brecht and East Asian Theatre*, Tatlow and Wong (eds.)..., p. 109.

²⁴ Gao Xingjian, "Jinghua yetan", in: Gao Xingjian, *Dui yizhong xiandai xiju de zhuiqiu*..., p. 172.

²⁵ Gao Xingjian, "Juzuofa yu zhongxing yanyuan"..., p. 257–258.

²⁶ Gao Xingjian, "Wo de xiju he wo de yaoshi" (My Theatre and My Key), in: Gao Xingjian, *Meiyou zhuyi*..., p. 238.

²⁷ See Gao Xingjian and Denis Bourgeois, *Au plus près du réel. Dialogues sur l'écriture (1994–1997)*, Paris: Éditions de l'Aube, 1997, p. 67: "(...) dans l'école brechtienne, on insiste sur la fonction interprétative de l'acteur: le comédien explique, commente son rôle. Si on s'approche encore, on peut trouver encore un passage entre le comédien et son rôle, un état d'acteur neutre. Ça se voit très clairement dans le théâtre oriental. Par exemple dans les rôles féminins joués par des

The new light on Gao Xingjian's discussion of the neutral actor is shed by Moriake Watanabe who writes:

Occidental theatre, or, at least, modern Occidental theatre, is based on the identification of the individual daily body with the character's fictive body; it is thought, or, at least, it was thought, that these were the only levels which existed. In most traditional Japanese theatre forms, on the contrary, one can easily perceive an intermediate level, a level between the performer's daily body and what we could call the character's imaginary body. Let us consider a simple example. When a Noh actor leaves the stage because to all extents and purposes the performance is over, he has a singular habit: he moves very slowly, as if his exit was an integral part of the performance. He is no longer in character, because the character's action is finished, but neither is he in his daily reality. He is in an intermediate state. In a certain way, he is performing his own absence. But this absence is performance and is therefore a present absence. Expressed in these terms, this technique would seem to be a paradox, but when practiced it is very clear. The same thing occurs in Kabuki: the actor must not fade away, he must show himself in a fictive state.²⁸

Moriake Watanabe calls this phenomenon the *fictive body*, "not a dramatic fiction but a body which commits itself to a certain 'fictive' zone which does not perform a fiction but which simulates a kind of transformation of the daily body at the pre-expressive level".²⁹ This transformation, of which the actor is not always fully aware, also due to the brief duration of the process, seems to be of key importance in Gao Xingjian's theory of tripartition of performance (*biaoyan de sanchongxing*). According to the theory, acting is nothing else but the unceasing quest for equilibrium between the actor as a human being, the neutral actor and the role. The theatre provides an interaction between the neutral actor and the audience and not between the part and the audience. Separation of the actor's ego from the role with the intermediate link of neutral actor determines acting technique, can facilitate acting in a diversity of parts and can also be conducive to developing cold distance. The essence of this theory was clearly explained by Gao in his directions concerning the staging of *The Nether World* (*Mingcheng*, 1987) where he indirectly pointed to its affinity to acting in the traditional Chinese theatre where everything is based on a perfect skill. The tripartition of performance consists of the departure "of the actor from his 'self' through [adopting] an identity of a neutral performer (*banyanzhe*) and storyteller

hommes. Avant d'entrer en scène, l'acteur doit neutraliser son identité d'homme, et devient alors une identité neutre, qui n'est ni homme ni femme, et qui interprétera ensuite ce rôle féminin. Ça se voit aussi dans le jeu de grands comédiens occidentaux. En tant que rôle, il communique. À partir d'une base de neutralité, il peut passer aussi bien à son rôle du moment, qu'à son rôle dans la vie, qu'à son identité propre, qu'à n'importe quoi d'autre. L'acteur, par son jeu, peut alors explorer toutes de gammes de l'écriture théâtrale: il peut devenir un conteur, il peut s'adresser directement au public, il peut revêtir un personnage... sans maquillage, sans éclairage, sans décor, sans toute la mise en scène et les machineries du théâtre, il a déjà ce potentiel."

²⁸ Moriake Watanabe, *Between Orient and Occident*, quoted in "Pre-expressivity", in: Eugenio Barba and Nicola Savarese, *The Dictionary of Theatre Anthropology. The Secret Art of the Performer*, London, New York: Routledge, 1991, p. 195.

²⁹ *Ibid.*, p. 195.

(*xushuzhe*) and ending with his metamorphosis featuring the [acted] part”.³⁰ Setting the “self” aside and introducing utterances in the second and third person can effectively build distance towards characters and events. “As far as the actor is concerned,” – writes Gao – “the sense of reality in acting is absolutely irrelevant; the only important things are the acting technique and conscious control of the part. Naturally, this has nothing in common with the naturalism of acting, so common on stage, but it lends to the performance a character which is truly ceremonial and theatrical”.³¹

The concept of a neutral actor is close to the Brechtian concept of a self-observing actor of the Beijing opera about whom Brecht says that, “The performer’s self observation, an artful and artistic act of self-alienation, stopped the spectator from losing himself in the character completely, i.e. to the point of giving up his own identity, and lent a splendid remoteness to the events. Yet the spectator’s empathy was not entirely rejected. The audience identifies itself with the actor as being an observer, and accordingly develops his attitude of observing or looking on”.³²

The observation of one’s own acting as an estranged process evokes the sense of alienation in the audience, and lends unusual, amazing features to whatever the actor is doing. This constant oscillation between the familiar and the strange, the real and the conventional, the true and the artificial, the thought-up and the actual, the alive and the dead is also identifiable in dramatic works of Gao Xingjian. All his plays still explore new options for acting. Some of them seem to be designed only as a collection of acting exercises and theoretical reflections on acting. Gao prefers strategies of text construction which allow showing the change in the manner of the existence of characters on stage, the “departure” from the part and the transition into the state of narrator or commentator. Such strategies are used, for instance, in *The Bus Stop*. Another effect of alienation occurs when an actor pronounces his utterances in the second or third person singular in circumstances in which the audience expects the first person singular. Gao’s *Between Life and Death* (*Shengsijie*, 1991), *Dialogue and Rebuttal* (*Duihua yu fanjie*, 1992), *Nocturnal Wanderer* (*Yeyoushen*, 1993) develop such techniques of distancing the performer from the dramatic character and the character from itself. The third person singular allows to transgress the boundaries of the dramatic genre and to access areas governed by conventions of narrative prose. Utterances in the second person singular facilitate the development of the internal monologue, which sometimes contributes to creating more complex character structures. Each time the change of person provides a new relationship between the actor and the part, and also the audience which, attacked by constant changes of the person and style of the utterances that disturb the mechanism of passive reception, must keep its intellect and imagination alert throughout the whole performance.

*

Another element of the Brechtian theatre continued by Gao Xingjian, which seems to be important for Gao’s perception of the art of acting, is the relationship between theatre and the art of storytelling. In Gao’s opinion, it was Brecht who reminded his contemporaries

³⁰ Gao Xingjian, “Dui *Mingcheng* yanchu de shuoming” (Explanations of the Staging of *The Nether World*), in: Gao Xingjian, *Dui yizhong xiandai xiju de zhuiqiu...*, p. 149.

³¹ Ibid., p. 149.

³² Brecht, “Alienation Effects in Chinese Acting”..., p. 92–93.

that an actor can also be a storyteller. Acting in its most perfect form always returns to the narrative function, and a good actor can retain a double identity, as an objective narrator and as a performer of a part. He can freely move from commenting upon events to actively participating in them.³³ In search of sources of the double identity of the actor, one should also explore folk storytelling which has had an deep-rooted tradition in China. It has exerted indisputable influence on the shape of dramatic literature and the theatre, which can still be seen in certain conventions and tricks borrowed from narrative prose. They include well-developed epic parts in dramas which describe a broader background of events or just summarize the plot, interspersing fragments recited in prose with singing poetic fragments, following the principle that singing provides a lyrical commentary to the fragments in prose which develop the plot. The first actors in the very early forms of Chinese performing arts were itinerant storytellers who had to narrate their stories in an attractive way, to sing, and if necessary, to play an instrument, to perform elementary acting tasks and to impersonate characters appearing in the story and – after a brief moment – distance themselves from the story and narrate it as an unaffected observer and commentator. According to Gao, Brecht's storyteller and his Chinese counterpart differ in their involvement, as the Brechtian narrator observes the stories and characters from the perspective of a critic and judge.³⁴

For the Chinese avant-garde of today, fascinated with identifying the conventional character of theatre and the theatrical character of life, the introduction of a narrator, commentator and even a narrative choir, seems to be the easiest and most common measure to disturb the illusion. This technique keeps reminding us that the theatre is not about true imitation, impersonation, blurring the boundary between the stage and non-stage reality, but the place where people play and pretend, where an actor does not hesitate before unveiling the secrets of his skill and where truth is reached through artificiality, exaggeration, magnification and the grotesque. In the Chinese theatre of the 1980s the narrator, commentator, the master of ceremonies, singer and sometimes even a choir composed of few persons, appear not only in the *Wild Man (Yeren)*, 1985) by Gao Xingjian but also in the *Magic Cube (Mofang)*, 1985) by Tao Jun and Wang Zhedong and in *WM (We)* [*WM (Women)*, 1985] by Wang Peigong.³⁵ Sometimes, such a technique seems to be derived from the local tradition of oral literature and folk theatre. In other instances it seems to be inspired more by the Brechtian theatre. However, it always heralds a departure from the dominating realistic poetics and from the typical representation strategy. One of the best examples of merging the elements of China's traditional performing arts with Brechtian theatre was the Shanghai Youth Spoken Drama Troupe's *Herr Puntila and His Man Matti* directed by Li Jiayao in the mid-1980s. As Faye Chunfang Fei wrote:

Li made his *Puntila* a 'trial marriage' between Brechtian drama and Chinese *pingtan*. *Pingtan*, literally 'commenting and playing [accompanying music instrument]', is a

³³ Gao Xingjian, "Yao shenmeyang de xiju" (What Kind of Theatre Do We Need?) , in: Gao Xingjian, *Dui yizhong xiandai xiju de zhuiqiu...*, p. 65.

³⁴ Gao Xingjian, "Wo yu Bulaixite"..., p. 54.

³⁵ More about the narrator in Chinese drama of the 1980s in: Ren Chuanlu, *The Reception of Bertolt Brecht in China from 1955 to 1987*, Vanderbilt University, 1992 (unpublished Ph. D. dissertation), p. 158–161.

unique performing art genre popular in some parts of southern China, which combines story-telling and ballad-singing, one of the embryonic forms of Chinese traditional theatre still preserved and alive today. During the performance a performer is once a narrator and commentator of the story, a character or a number of characters in the story, and sometimes also a listener to the story who will ask questions about the story. A *pingtan* performance can be a solo or a duet, with performers sitting at a table, vividly relating the story, constantly alternating between his or her different roles; a performer also plays a string instrument (*pipa* for woman, *sanxian* for men) to accompany the occasional singing. Director Li believed, as Huang [Zuolin] often suggested to him, that the narrative nature of *pingtan* was almost identical to that of Brecht's epic theatre.³⁶

In *A Chronicle of Mulberry Plain* (*Sangshuping jishi*, 1988) directed by Xu Xiaozhong, the choir not only observes events and describes them, but also provides assessments and comments. The songs of the choir encourage reflection, prevent identification with characters and develop the sense of critical distance in the audience. Certainly, the choir is not limited to functioning as an attractive musical interlude which divides the story and marks its internal dynamic. Ewa Partyga, a Polish researcher on the role of choir *persona* in dramatic plays of the 20th century, is right when she perceives the tradition of locating the choir on the border between the stage and the audience. The choir plays a significant role in the process of establishing a new sender-receiver relationship, and consequently, in changing the general communication situation in the theatre; it allows for the intensive experiencing of the common presence of actors and the audience, leads towards a revitalization of communications features "appropriate for the model of a primarily oral culture".³⁷ "It seems, however," says Partyga, "that the collective *persona* as a dramatic character contributes to the revival of values which are characteristic of oral literature and culture, where the 'oral authority' plays a significant role and which promotes thinking fashioned after an open system, which emphasizes existential relations between participants in the act of communication".³⁸ The authoress sees the parts of choir as characterized by the "lack of readiness and by improvisational spontaneity" and by the "supremacy of the voice over writing"³⁹ which is conducive to the development of a dialogue situation and a temporary sense of unity among persons who are involved in a conversation.

By accenting the vocal nature of the text, one emphasizes the eternal non-readiness, the multi-variant character of the work which acquires its identity for only a moment. Vocal performance, or verbal version even, are just one option from a set. The meaning is born only as a result of an interaction with the listener who takes over joint responsibility for the sense. The presence of the choir particularly emphasizes the

³⁶ Faye Chunfang Fei, *Huang Zuolin: China's Man of the Theatre*, City University of New York, 1991 (unpublished Ph. D. dissertation), p. 183–184.

³⁷ Ewa Partyga, *Chór dramatyczny w poszukiwaniu tożsamości teatralnej* (Dramatic Choir in Search of Theatrical Identity), Kraków: Księgarnia Akademicka, 2005, p. 345.

³⁸ Ibid., p. 345–346.

³⁹ Ibid., p. 346.

fact that the sense of the word comes into light just in the course of human communications and that loneliness is the greatest enemy of sense. Co-presence and joint responsibility of the listener are also two basic benchmarks of the process of literary communication in oral culture.⁴⁰

The choir is a partner in the dialogue but also serves as a guide for the reader and spectator in the art of active listening to others – as Partyga observed. These features, ascribed to choir in a modern theatre, can also be applied to the character of the narrator and commentator, due to his ability to construct situations typical of the dialogue which enhances the sense of community of persons involved in the conversation and which favours considerate listening on the part of the other person. The search for a new sender-receiver relationship based on a perfect mastering of the difficult and fine art of talking and listening, was conducive to introducing such characters in early experimental plays by Chinese playwrights and stage directors. The manner of the stage existence of such characters was quite varied. Wang Peigong, the author of *WM (We)*, a drama which was much discussed in the mid-1980s due to its critical presentation of revolutionary and post-revolutionary reality, introduced the characters of two musicians deriving from folk forms of Chinese theatre who were finely marking their presence as masters of ceremonies as well as observers and neutral commentators. Both were involved in short dialogues with the characters, but without any attempts to become immersed in the world of these characters. The authors of the *Magic Cube*⁴¹, chose yet another manner of using the figure of a commentator. This play, consisting of a series of separate episodes presented

⁴⁰ Ibid., p. 347.

⁴¹ Tao Jun, Wang Zhedong (et al.), “Mofang”, in: *Hong fangjian, bai fangjian, hei fangjian. Tansuo xiju xuancui* (Red Room, White Room, Black Room. A Collection of the Exploratory Theatre Plays), Lan Dizhi and Li Fuwei (eds.), Beijing: Beijing Shifan Daxue Chubanshe, 1992. The *Magic Cube* started with an episode featuring the Star, the Poet and the Stage Director. The three characters, unable to find their way out of a cave, in view of inevitable death approaching, began to examine their conscience and to admit to their earthly sins and infamous actions; they repent, dream and recollect things. But when the Star and the Poet seem to establish an intimate bond, the Stage Director cries: “Light! I want light” and his comment “the longer we perform this play, the more absurd it becomes” (p. 7), effectively breaks the course of the plot. Actors, who left their roles, begin to ask one another whether they are really guilty of things they admitted while acting at the rehearsal. Finally, they sum everything up with a brief “It’s just acting, isn’t it.” But they do it in a way which leaves the spectator not fully convinced by their assurances; the spectator is confused as he does not know whether the actors left their parts for a moment or whether a new play has started. At this stage the actor playing the Poet goes through a metamorphosis again and he becomes a master of ceremonies, a host of the evening in theatre. However, his status in the performance is still ambiguous, and his opaque character is still excessively noticeable. The function of the master of ceremonies may give a privileged position, a distance of an observer whose sober reflection affects also the audience, enforcing their attention and critical receptive attitude. However, some other episodes in the *Magic Cube* undermine the autonomy of the master of ceremonies and his freedom from the rights of theatrical fiction. In an episode called *By-pass (Raodao er xing)*, he decides to carry out an experiment on the rules governing crowd behaviour and he places a sign on stage saying “by-pass”. As expected, none of passers-by has enough courage to violate the prohibition but everybody gets involved in lively discussions about the alleged dangers waiting further on from the sign. The master of ceremonies, who has lost all hope that somebody might rebel and continue in spite of the sign, enters the plot explaining to everybody that he placed the sign in order to perform a scientific experiment. However,

through various means of expression and narrative styles such as dance, mime show, poetical impression and journalistic interview, was tied together by the narrator – master of ceremonies – who was commenting and directing the attention of the audience. He was moving freely across two areas: the stage and the audience and frequently transgressing this border also in space, once as a show host and at other times as an actor performing on stage. However, he was primarily reminding his audience that they were witnessing things which have been invented and may not be an ideal reflection of reality.

The figure of a narrator/commentator appears also in some of Gao Xingjian's plays. Sometimes his dramatic/theatrical status proves to be quite complicated. For example, it is hard to point to the one and only one narrator in *Wild Man*. In the first part of the drama the role of a "multi-vocal" narrator is played by several actors, whose voices intermingle and overlap. The Old Singer and his Assistant singing an old folk song and eight or nine performers/actors making short comments on the devastation of nature and coming flood belong to this specific group of narrators and/or commentators. In *The Story of the Classic of Seas and Mountains* (*Shanhaijing zhuan*, 1989) – as Sy Ren Quah noticed – the narrator "appears in his original capacity as a *shuochang yiren* (a performer of storytelling and ballad singing.)"⁴² According to Sy Ren Quah,

A *shuochang yiren* is different from the more commonly known *shuoshu ren* (a storyteller) in that he or she is not only able to recite stories from history and *yanyi* (historical romances), and to portray the characters dramatically in those stories, but is also able to produce a more sophisticated art form that combines singing and often playing a musical instrument as well as telling a story. More significant, he or she is highly responsive to the reception of the play by the audience and makes changes in performance spontaneously in accord with the situation.⁴³

The introduction of a narrator to the dramatic structure helps Gao Xingjian to create a "dialogue" tension between actors and the audience. As Sy Ren Quah suggests, it proves once more that Gao's theatre is an interactive theatre.

*

Techniques such as the actor's departure from his role, his takeover of the function of a narrator and the return to the identity of an actor representing a character in the play have been favoured and used in various ways during the 1980s by Chinese playwrights, including Gao Xingjian. On the one hand, they are similar to the Brechtian V-effekt which is to remind the audience that they are sitting in a theatre participating in an event conventional in its characters and that actors are just acting characters. On the other hand, the introduction of a narrator and epic elements in the drama seem to suggest willingness to try some techniques

passers-by are so sceptical about his assurances and explanations that there is no need to wait, that they plant the seed of doubt in his mind. To the astonishment of the audience, the master of ceremonies finally joins the scared, submissive crowd. A character who wanted to manipulate others becomes an object of manipulation himself. Once again, the spectator discovers an unnerving affiliation between theatrical acting and the plays acted in everyday life.

⁴² Sy Ren Quah, *Gao Xingjian and Transcultural Chinese Theater*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004, p. 104.

⁴³ *Ibid.*, p. 104.

and conventions in the theatre which are generally reserved for narrative prose. The theatre can also be liberated from all ties which destroy the essence of its theatricality by transgressing the boundaries between literary genres and forms as well as by mixing styles and modes of narration. When Gao says that the theatre will be revived and liberated if it manages to achieve the freedom of literature, he means that it is necessary to try using various models of storytelling in the plays. They may be derived from oral literature, traditional theatre, Western modern literature, or based on techniques inspired by other arts such as music used in polyphonic stories, where numerous plots can coexist, criss-cross, overlap and some get suspended for a while, only to reappear in the appropriate moment.

Such a complex dramatic structure must affect acting. As in modern literature, modern drama and theatre have ceased to be a platform for telling coherent, orderly and complete stories. Consciously or not, both are affected by the contemporary means of expression: film, TV and computer technology which shape the model of our perception of the world. We are surrounded and challenged by a multitude of ever-changing images which have to be analyzed, selected and associated. What is more, the images are not uniform in character. They are constructed of various materials and are arranged in an order corresponding to various criteria which originate from painting, film or music. Their flow rate, simultaneous character and diversity affect our perception abilities and make us familiar with receiving a multitude of styles and conventions. A modern actor, who participates in creating such images in theatre, must possess versatile knowledge on how to achieve them by means of acting techniques. At one point, Stanislavsky's system seemed to be a key to open every door; it was probably satisfactory for staging realistic dramas. However, in the post-dramatic era, the construction of a role by referring to personal experience is not enough. The traditional Chinese theatre offers one of the many available paths of exploration to actors in modern experimental theatres. Whenever special attention is attached to the power and perfection of expression, the role of the acting technique, skills and abilities is increasing immensely. These skills and abilities, which had been once passed from masters to apprentices, were codified and governed by precise rules expressed by signs understandable for the senders and the receivers. Today, there is no need to repeat and recreate the stylized, symbolic gestures of actors in the traditional theatre, but it is necessary to know them and to be able to use them if required. This, in turn, is generated by the heterogenic character of texts used in the contemporary theatre.

Gao Xijngjian's plays allow for the coexistence of very different styles of acting in one performance. For instance, *The Bus Stop* begins in the realistic convention and sometime later the plot turns grotesque. Consequently, the style of acting changes into an exaggerated one, characterized by elements of the absurd. At the end, when the actors "leave" their parts and reappear as observers and commentators of events which they jointly created but a moment ago, the acting style again returns to realism. In the author's comments to *The Bus Stop*, Gao also emphasizes the contrast between dynamic and static acting which at times has to be dominated by vivid gestures and movement, and at other times by verbal expressions. The first type of acting is used whenever the characters are involved in absurd dialogues, while the other – in monologues and quieter fragments when the characters directly approach the audience. The variable character of acting is also emphasized by the stage status of the characters. The characters representing certain human types copied from real life, have to be acted in a different way from the characters such as the Silent Man (*The Bus Stop*) whom the author himself describes as a state of mind and spirit rather than a character. As every

character has something of him, while he has no face of his own, hence his face is a mirror – whoever looks at it, sees his own reflection there.⁴⁴ The acting in *Dialogue and Rebuttal* is also based on the contrast of the realistic and natural with the artificial, non-logical and absurd. At the beginning, two main characters, the Girl and the Man behave in a standard way while the Monk acts in a slightly anachronistic way, following some ceremonial rules known only to himself. At a later stage, however, the proportions change radically; the more strange and more aggressive the behaviour of the Girl and the Man becomes, the more orderly and natural are the gestures of the silent Monk.

The complex relationships between the actor's self, the neutral actor and the part, as well as the differentiation of the manner of storytelling, result in the need to rethink the issues of reality and illusion, the truth and the fiction in the theatre. Gao Xingjian consistently refuses to see things in the categories of binary logic. Both, human life and literary work are combined to create a network made of a special fabric which, in addition to objective facts, consists of subjective impressions, unexpected associations, ambiguous images, misleading reflections and elusive shadows. Therefore, his plays do not offer any opposition between realism and the absurd or between the tragic and the comic, but rather they are permeated with the feeling that reality is lined with strangeness, and the tragic façade hides a jocund and lyrical face of a man, pathetic in his imperfection. In his novel *Soul Mountain (Lingshan)* Gao Xingjian combines various types of poetics and narrative styles and discloses the secrets of his literary workshop showing the mechanisms of the narrative. Similarly, in his plays, he lays open the essence of theatricality and drama, showing how theatre is made, presents theoretical reflection on acting and talks directly to his audience. Although Gao has often openly admitted that he is influenced by Western theatre, he himself thinks that his understanding of the essence of theatricality and drama is rooted in Chinese soil. It is particularly striking whenever Gao ascribes striving for recreating reality on stage and focusing on the psychology of the characters to Western theatre. At the same time Gao emphasizes that the essence of Eastern theatre lies in focusing on the performance and in reminding the audience that they are in theatre and are not observing a cut-out of real life.⁴⁵ According to Gao, the feeling of truth in theatre does not consist of creating an illusion of reality but it is derived from the actor's belief in his own ability to convince his audience. The final benchmark is the authenticity of the performance and not the effort to hide the artificiality of theatre.⁴⁶ While theatre in the West is copying reality and treating the actor as a means to achieve this goal, the theatre in the East is fully satisfied with conventionality and perfect acting technique, Gao says. The theatre which considers acting technique to be the absolute value, gives considerable prominence to persons who are perfect masters of the technique – that is to actors. The actor in such a theatre is the main force showing up the artificiality of things which the audience witnesses and in which it participates. The privileged position of the one who unmasks the stage work and who actually creates it at the same time, results from the very structure of the traditional Chinese theatre with its epic and narrative character. It allows the actor to exist as a character and a storyteller who narrates and shows the audience how theatre is born at the same time.

⁴⁴ Gao Xingjian, "Jinghua yetan"..., p. 187.

⁴⁵ Gao Xingjian, "Wo de xiju he wo de yaoshi"..., p. 239.

⁴⁶ Gao Xingjian, "Juzuofa yu zhongxing yanyuan"..., p. 260.

ROMAN SŁAWIŃSKI

Function of the “New” Confucianism in the Countries of East Asia

Prolegomena

A comment on terminology to begin with. Western subject literature sometimes refers to the present renaissance of Confucianism in the countries of East Asia, with the imprecise name of “neo-Confucianism”. An evident misunderstanding, as the term is used to define the trend present within Confucianism that surfaced in the 11th century. Compared to the “classical” Confucianism from before 2500 years ago, the use of the expression was justified, but it is not so with the present one. In my humble opinion, to avoid misunderstandings, one may not use the same term to define two different trends: the “new” Confucianism present now, and the one that is ten centuries old. This is why it would be best to use “contemporary, new Confucianism” as the term denoting the current attempts at reanimation of Confucianism in the People’s Republic of China. The Chinese do not face such problems with terminology, as today’s efforts to fill up the ideological vacuum left after orthodox Maoism – consisting in nothing else but reaching back to the heritage of Confucianism that was persecuted in the Chinese state for five decades – are known there as *dangdai xin ruxue*, that is literally “new Confucian philosophy of the current period”. In this way, they emphasise very strongly the difference between the 11th-century “new science” (*xin xue*) that originated with Zhu Xi and was continued by Wang Yangming, from the current attempts at instrumental treatment of the entire Confucian doctrine: from its classical form, via the scholastic Confucianism of the Han, neo-Confucianism of the Middle Ages, to the PRC disputes that have continued since mid-1980s. Today, the dispute in China goes even further, towards the ultraconservative, total reconstruction of Confucianism. A representative of that extreme, anti-Western tendency is the philosopher Jiang Qing, who leaves “aside,” both, the earlier concept praising “the Asian values” and “the new Confucianism” as being too pro-Western.

The origin of the “contemporary, new Confucianism”

The phenomenon mentioned in the subtitle above did not appear in a flash of a magic wand. The genesis of using the ancient philosophy to cater for contemporary needs reaches quite far back into the past, and is true not only about China. I believe it possible to propose the following historical periodisation of the phenomenon:

1. the Tokugawa and Meiji periods in Japan, being an attempt to use the Chinese Confucianism to reinforce Japanese imperial power from the 16th to mid 20th century

2. criticism of Confucianism by Chinese intellectuals under the influence of Western philosophy in the first two decades of the 20th century
3. reconstructions of various realms of traditional Chinese culture, with special emphasis on Confucian ethics (*lunli*) in Taiwan after 1950
4. attempts at using Confucianism in the countries of Southeast Asia, especially in Singapore in the latter half of the 20th century
5. “contemporary, new Confucian philosophy” in the PRC, present since mid-1980s.

Each of the periods listed above had its specific features resulting from the uniqueness of the individual lands and regions, the historical background against which attempts at adapting Confucianism to the contemporary were made, and finally the various goals that the minds behind these experiments tried to achieve.

1. The Japanese attempts at adapting Chinese Confucianism to reinforce the imperial power in Japan

Introduction of Confucianism in Japan took place in the 13th century thanks to the monks of the *chan/zen* sect, yet it had not been adapted to the Japanese conditions until the rule of the samurai of the Tokugawa clan, that is between the early 17th century and the Meiji revolution in the 19th. A great role was played here by Hayashi Razan (1583–1657), whose writings concerning Confucianism, and questions of policy and diplomacy gained recognition among the samurai. Adaptation of Zhu Xi’s Confucianism to the Japanese conditions was not an easy matter, as – unlike in China – the country had no system of clerical examinations, which provided the main incentive for studying Confucian classics. Nevertheless, new Confucianism was capable of ensuring social stability so much desired after the time of turmoil during the Warring States Period in Japan. In 1790, Confucianism was awarded the character of an official science, which strongly helped in the development of education based on its Chinese version. Despite limitations assuming the form of a prohibition of political criticism, it gained the support of the *bakufu* authorities towards the end of the Tokugawa period, which meant a ban on preaching other, non-orthodox views. In this comparable situation, Confucianism continued to win partisans in various milieus, primarily among the wealthy. At the same time, its privileged position was accompanied by a sceptic approach to the teaching of the West. The tendency was most fully expressed by Nishii Hakusei (1657–1725), who despite being a supporter of introducing “Western teaching” permitted by the court after 1716 – believed the Western teaching to be only science and technology, while it was the Eastern teaching that was morality. Such an approach must have favoured the continuing isolation of Japan that lasted for 242 years, and meant selective acceptance of the experiences of the West, limited to designs and technology, and to the trade held only in the port of Nagasaki. In turn, Sakuma Syouzan (1811–1864) supported combining Western technology with Eastern morality of primarily Confucian origin. Naturally, extremist positions that tried to juxtapose new Confucianism to the Western teaching were not in short supply. For example, Hashimoto Sauchi (1834–1859) in his *Keihatsuroku* (*Notes on stimulation on learning*), wrote very bluntly: “take your technical tools, and leave humanity to me, justice, loyalty, and filial obedience”.¹ Yet

¹ Wei-fen Chen, *Konfucjanizm w Japonii* (Confucianism in Japan), in: *Kraje konfucjańskie* (Confucian Countries), Roman Ślawiński (ed.), Kraków: Krakowska Akademia, (in print), p. 5.

most Japanese thinkers – even at the time of anti-Christian riots – supported the spreading and using of Western science and technology to buttress Japan.

A new stage in adopting neo-Confucianism by the Japanese followed the Meiji Revolution, i.e. 1867. After a relatively short period of xenophobia, directed especially against Buddhism, a powerful pro-Western tendency, powered by the strenuous ambitions to modernise the country, came to the surface towards the end of the 19th century. During the Meiji Renaissance, Japan was reached by the French ideas of liberty, English utilitarianism, German ideas of state law, and the Catholic ideas of charity coming from America that provided the theoretical grounds for reforms. Yet during the so-called war in the South West of Japan, the Meiji government realised that westernisation, and especially the liberal ideas of natural human rights, constitute a threat to state power. As Wei-fen Chen states, the government “reinforced the promotion of the rational fragments in Spencer’s theory of evolution concerning the society, to oppose the theory of natural human rights; on the other hand, it immediately changed the centre of attention in education, turning it towards the domination of Confucian ideals”.²

A significant role in the promotion of Confucianism in Japan was played by the Tokyo University, which in 1879 expanded by adding the Chair of Sinology. In the same year, the Emperor announced “the educational curriculum” designed by Motoda Eihu (1818–1891), in which the Meiji government supported the religious Confucianism and its ethics without reservations. The government believed that a trend in education that is based on knowledge only, cannot allow defining whether conduct is good and noble, and considered that the essence of education should be based on the cult of the ancestors, and especially on the honing of the virtues of humanity, justice, loyalty, and filial obedience, while the teaching of morality should boil down to the orders of Confucius, while the virtues described above should regulate and rule the relations between the monarch, officials, father, and son”.³ In the 1890s, the “state bushido” was established to reinforce the authority of the emperor, and to distinguish state ceremonies from the religious ceremonies of the Shintoists. Official documents made a clear distinction: Buddhism is the religion, *bushidō* – a trend in education, and Confucianism – a moral science. Finally, the culmination of using Confucianism for the needs of reinforcing the imperial power was the “Imperial edict on enlightenment” of 1890, postulating that the state cares for bringing the citizens up in the cult of the Emperor and his kin. Spelt out on golden paper and framed, this short text was posted in schools, and became an object of cult at the altars of peace, together with the portraits of the Emperor and Empress: a trend that lasted until 1945.

The imperial edict on enlightenment was frequently commented upon. Believed to be the most authoritative and reliable, the comment by Inoue Tetroujirou (1855–1944) emphasised that filial obedience, hierarchic quality, loyalty and trust, and common love of fatherland are unilateral duties of the subject towards the monarch. Presenting how the principles of filial obedience and hierarchy spread from a family to the village, region, and entire country, he concluded that self perfection serves the state, and so does the love of parents and friendly attitude to brothers. Devotion to the country and giving life for the emperor have always – since time immemorial – been the path of glory and praise. Hence,

² Ibid., p. 15.

³ Ibid., p. 17.

the tradition will be continued, as a citizen's duty. Thus, the cardinal principles of Confucianism were turning into an unconditional order in Japan. It is not without reason that the Japanese sinologists are considered accomplices to introducing such a ruthless system that required boundless sacrifices for the Emperor conducting the conquest of East Asia.

There is another extremely important question that surfaces against this background, namely, what is missing in this catalogue of Confucian virtues, whose pedigree reaches to Confucius and Mencius. A significant omission becomes visible here: humanity disappeared. This means that no simple reconstruction of the ideal system transferred from China to Japan to ensure "social harmony" was made, but it was rather a case of selective and instrumental treatment of Confucian values to reinforce the position of the divine emperor. It is, quite naturally, possible to observe also other, lesser differences, including for example the deification of the deceased ancestors: even though the very cult of the spirits of the deceased is obviously transferred from China, it was reinforced even further. The Confucianism itself, or more strictly speaking, the Chinese neo-Confucianism – more rationalist and idealist at the same time – is no longer treated as an alien philosophy, but as a native philosophical system. And even though its roots reach the Chinese Middle Ages, it is to serve the reinforcement of the divinity of the emperor, and ensure the unconditional subordination and commitment of Japanese subjects in modern times.

It is against this background that there finally arises the problem whether – and to what degree – the continental China performing a fundamental turn towards Confucianism, will turn it to a similar, state-supporting functions? Will this be possible at all? What must be considered is not only the efficient use of neo-Confucianism in Japan before 1945, but also its lamentable results, and on the other hand – the painful experience of the people of China with the Orthodox Maoism, a system that also claimed that the citizens of the PRC are "the never rusting screws of Chairman Mao." Whatever may happen, the idea to use Confucianism in continental China has been announced, and discussions are conducted with a great panache.

2. Criticism of Confucianism undertaken by Chinese intellectuals in the first two decades of the 20th century under the influence of Western philosophy

European powers "battered down" the gates of China in 1840s, at the same time induced China's prime minds to reflect upon the reasons behind the catastrophe of the huge Qing empire. The simplest way was to send missions to European countries, the United States, and Japan to learn the reasons behind their military successes. Military confrontation evidently proved that the former "barbarians" surpassed the country that believed itself to be the centre of the civilised world. Naturally, the advantage of the West concerned not only the realm of military technology, but also encompassed most other areas of life, with economy heading the list. What came naturally was the question whether the fossilised Chinese system, being the Manchurian continuation of the Chinese absolutism, was not the reason behind the disasters that the imperial court was incapable of preventing. Moreover, it soon turned out that Japan – a country not unlike China isolated from the rest of the world – managed to achieve such a degree of modernisation (primarily in the army) that it was capable to threaten also China in a surprisingly short time after it had opened up under the pressure from the so-called "black fleet" of Commander Perry.

In line with Confucian ethic, which allows criticising the sovereign and lays on him the obligation to care for the own people, the luminaries of the Chinese civic thought, Kang Youwei (1858–1927), Liang Qichao (1873–1929), Sun Yat-sen (1866–1925) and others sent their memoranda to the throne. Having acquired the favours of the Emperor Daoguang in 1898, for 103 days the reformers racked their brains in the Imperial Palace on the modernisation of the system of government without changing the monarchical system, with an obscure announcement of introducing a constitutional monarchy in some distant future. Yet the daring reforms worried the Empress Cixi, who held actual power and decided to put an end to “the Western innovations” at the Manchurian court, so that they could not threaten her absolute power. Practically, only the reforms reinforcing the army, modelled on the Japanese and German armed forces, were carried out, and not without certain delay. The leading reformers, bitterly regretted the Confucian right to criticising the monarch. Those who did not manage to flee abroad, mostly to Japan, where executed or at best were presented with silken shawls, so as to hang themselves in an honorary manner.

Despite the defeat of the “Hundred Days of Reforms” movement, the discussion initiated by the constitutionalists enlivened the pursuit of ideal solutions. Some, as Kang Youwei, called upon the ancient utopia of “the great unity” (*datong*). Even though the author of *Datongshu* (the book of the great unity), embracing a vision of an egalitarian society, managed to complete his work in 1887, he had not had it published until the Manchurian Dynasty was overthrown. Others, Sun Yat-sen included, strongly distanced themselves from the Manchurian Dynasty, and stood at the helm of the republican movement. They all believed that the reason behind the failure of China in confrontation against the West lay in the absolutist rule of the Manchurian government, which isolated the country from the rest of the world and discriminated the merchant class being the proponents of modernisation. Nevertheless, they did not challenge the traditional Confucian values, which after all provided the grounds of the system defined as “feudal”. It was only the next generation of the young intellectuals returning from studies in the West, who displayed a highly critical attitude to the traditional values and system of education.

This simply begs a small digression concerning the European opinion on the Confucian system of manning the posts, which the candidates who have passed through the three stages of imperial exams applied for. It happened so that when the great French Encyclopaedists were addressing acute criticism of absolutism, it was the “Chinese” argument concerning the “enlightened government with the assistance of educated officials” that owed its power to the direct contrast with the situation in France. Yet whether that praise, addressed to the imperial government in China, was objective, is an entirely different question. Beyond doubt, the Chinese emperor, and the more so, a foreign, Manchurian one, was no worse a despot than the French kings of the time of absolutism. He was served by officials perfectly well versed in the four books of Confucianism and capable to use it as the grounds for writing a dissertation in eight parts on a given subject, yet what was that to serve? As the link intermediating between the power of the monarch and the people, they were turning into a part of the cruel system which sentenced millions of people to the life-long restoration works on the Great Wall of China, mercilessly executed taxes and tributes, ensured drafting ever new recruits to the army, etc. Those who resisted had their place in the code, which was updated by every Dynasty. Under the Manchurian Dynasty, it envisaged 150 different ways of dealing death, with one of the methods applied

most frequently being “dismemberment” known as *lingchi*. Sentences were issued by the local authorities, once the defendant was severely beaten. As corruption blossomed, bribes allowed buying a quick death in the place of a slow one. It was everyday reality in China. What about the territories of the empire, where punitive exhibitions had been sent since the 2nd century BC, and where military settlements were set up to incorporate, at least nominally, ever new lands into the great empire. The Manchurians went even further: the people who attempted longer armed resistance were all simply put to the sword. A fate that was embraced by the Naim tribe from Xinjiang, who were pacified in the second half of the 19th century so that today local historians know nothing about their existence. Thus it was a reign that was not at all worth recommending and applying in the 18th-century Europe. Let us add that today’s continental historiography ceased to regard the attacks of the Mongols and Manchurians on China as raids or aggression, treating them only as internal conflicts within China, while the term “aggression” is reserved only for the foreigners from Europe, America, Russia, and Japan.

The 18th-century Europe did not lack raptures over the “common” availability of clerical exams in China. Indeed, everyone could stand up to the competition, even those from the “bottoms” of the society. Yet to be properly prepared to the exam, you needed spending many years at a private studio, which hardly anyone could afford, as in the times of the empire there was yet no general education. What such a studio looked like can be learnt from a reconstruction made at the Wuchieh Culture Centre in the Yilan county in Taiwan. In a smallish room, there was one teacher, an altar venerating Confucius, a blackboard, and a table for the student, who knelt before the teacher. On the wall, there were two vertical scrolls with maxims calling upon the virtue of Confucius’s “humanity” (*ren*) and Mencius’s “justice” (*yi*).⁴ Moreover, from what we know, the same source also included the admirable list of classics of Confucianism that a 7-to-11-year-old disciple was to master.

Obviously, the learning in a private, traditional studio mostly meant reciting the texts until they were remembered, hence the old-school Chinese scholars treat lightly all the Western novelties, e.g. the indexes – after all, they know the texts by heart. Thus, the entire three levels of examination to the clerical posts: civil and military in parallel, was a huge nightmare, and not a democratic institution that opened the path to the career before the most talented. The Chinese belles-lettres is full of examples of talented wretches who failed at the exams because they were incapable of expressing material gratitude to appropriate people. It was from among these rejected and frustrated talented people that leaders of peasant rebellions and secret and anti-monarchy societies, arose. So did, for example Hong Xiuquan, the leader of the great Taiping Rebellion in 1851–1864.

Interestingly, the Jesuits had a certain share in the unearned glorification of Confucian education. Beginning their hard work in China, they initially believed that they should follow the Buddhist monks in their clothing and conduct. It was so, as they perceived in Buddhism certain similarities to Christianity, which could be emphasised in a missionary activity focused on Chinese elites. Yet the brilliant Mateo Ricci (1552–1610) realised that the era of popularity of Buddhism in China had already been gone at the time. It was no

⁴ Photographs of a recreated Confucian studio can be found in Roman Sławiński, *Contemporary Chinese Historiography, with Special Emphasis on Taiwanese Historiography. Part One*, Kraków: *Krakowskie Studia Międzynarodowe*, No. I (III), 2006, p. 97–114, photos 5–7.

longer the religion of the elites but of people, and the sects of Sinicised *chan* (Japanese: *zen*) Buddhism no longer enjoyed great respect, and consequently Jesuits were perceived just as monks of one of the Buddhist sects, mostly thanks to the robes that they borrowed from them. The Confucians commanded a much greater respect in the Chinese populace, and therefore in 1594 Matteo Ricci changed the way of his operation, bringing the robes of his missionaries closer to those of the respected Confucian scholars.⁵ A very successful move, the more so as the Western knowledge opened numerous doors before the missionaries thanks to their erudition.

Little wonder that having returned to the country, young Chinese intellectuals became ardent supporters of “learning from the West,” as they – having participated in imperial missions first, and in the days of the Republic in visits by groups of students to England, France, Germany, USA, and Japan – had an opportunity to brush shoulders with the Western system of education, technology and science, and philosophy. Naturally, they never ceased to be ardent patriots, and the concept of “using the knowledge of the West with benefit for China” (*Xi wei Zhong yong*), or in more learned form: “Chinese thought as the core, western thought as a tool for implementation” (*zhong xue wei ti, xi xue wei yong*)⁶ found support among the new social strata connected to the early industry and internal trade. At the same time, these young Chinese intellectuals stood up with harsh criticism of not only the mouldered system of government but also, once it had been overthrown, of the entire former system of education, and principally against the Confucian education.

The role models for modernising the country came not only from Western countries, which in successive wars proved the superiority of their military. Their number was joined by Japan, which did not save its Chinese Confucian teacher the numerous insults in the form of wars, contributions, and territorial annexations. Little wonder that many standards of modernisation that China acquired in shockingly brief time came from no other place but Japan. Yuan Shikai (1859–1916) modernised the army to the model of Japan. It was in Tokyo with that Sun Yat-sen established his first modern political party: the United League, the predecessor of the Kuomintang, which – thanks to the League – boasts already more than a century of existence. Kuomintang has survived to this day, even though limited to Taiwan only, where in 2008 it regained power remaining for eight years in the hands of the Democrats. In 1915, the so-called New Culture Movement surfaced. Its pillars were a young philosopher of rightist orientation Hu Shi (1891–1962), and Chen Duxiu (1879–1942) – a Marxist and a later cofounder of the Communist Party of China. The reviews were broadly popularised among others thanks to such magazines as *Xin Qingnian* (literally: the new youth), *Xiangdao* (literally: the guide), and *Dongfang zazhi* with the subtitle *Miscellanea*. Among the subjects of disputes, there were the cardinal questions concerning the further path to be followed by the Republican China. Sharp criticism was addressed towards the entire cultural heritage, Confucianism included, its ethics, and the morality of the or patriarchal society. There was no shortage of unconditional condemnation of the position of women in the Confucian society, as first of all they were kept in isolated gynaeceae, had their feet

⁵ See: Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris: Gallimard, 1994.

⁶ Karin Tomala, “Attempts at Modernising Chinese Economy under the Manchus – the Advantages and Disadvantages of Modernisation under Western Influence”, in: *The Modern History of China*, Roman Sławiński (ed.), Kraków: Księgarnia Akademicka, 2005, p. 36.

and breasts bound, and were devoid of access to education, etc. Following this criticism, the said practices were at least formally prohibited in Republican China, even though still in 1950s you could see in the street elderly Chinese women finding it very difficult to walk precariously on their 10-centimetre feet, believed most beautiful in their youth. Finally, a network of schools modelled on the Western was established to include higher education, where the first representatives of the fair sex began to receive education.

In this way, the monopoly of Confucianism was naturally broken. New subjects, primarily the sciences, entered the schools. What helped the success of the New Culture Movement was also the political May Fourth Movement (1919). The mass student action known later under that name forced the Chinese government to withdraw from signing the Treaty of Versailles, as it envisaged solving the question of the post-German estates in Shandong in a way that favoured Japan and was unfavourable for China. At the same time, the mass student, and later also worker, strikes in more than 100 Chinese cities contributed to the popularity of the press, which had to begin printing texts in the colloquial language (*baihua*) rather than the hardly communicative, fossilised classical language (*wenyan*). Even though it was quite a slow success, and even today the press is not free from classical intrusions, which are there most probably to prove the erudition of the author – yet a breach was made. The significance of that protest for the widespread presence of press among the broad ranks of the Chinese populace seems not lesser than the transition to the simplified hieroglyphs in continental China in the 1950s.

A proof to the sharpness of the contemporary criticism of Confucianism can be the statement by the writer Lu Xun (1881–1936), who bluntly described Confucianism as the people destroying “cannibal”. Thus the total rejection of Confucianism by Maoism in the 1950s had its predecessors in the 1920s and 1930s. Without their criticism, especially concerning the traditional education, its content, and all-binding and hypocritical Confucian ethics, placing the form of expression above its content – the brisk modernisation of the Republican China would have never begun. Unfortunately, the process was interrupted by the Anti-Japanese War and the civil wars between Kuomintang and the CPC.

3. Reconstruction of various realms of traditional Chinese culture, with special focus on Confucian ethics (*lunli*) in Taiwan after 1950

There were probably different reasons why it was Taiwan that became the leader in reconstructing the Confucian culture. A following attempt at their presentation can be made:

1. After the loss of power on the continent and the exodus of the Kuomintang authorities from the Chinese continent to Taiwan, a large share of Chinese intelligentsia found themselves on the island. Together with them, their institutions, including the Academia Sinica, i.e. the Chinese Academy of Sciences established in 1929, found themselves moved to Taipei. Its expansion was motivated, both, by the ideas of developing the Chinese knowledge and education, so very necessary for the modernisation of Taiwan, and also the eagerness to examine the true reasons for the defeat suffered on the continent.

2. For quite a long time, Taiwan supported the geo-political claim that it represents China, hence – despite its relatively small size (in comparison to continental China) – it had to have all the institutions necessary in the Chinese state. The tradition insisted on the maintenance of a five-chamber parliament, with the original chambers known as the Control Yuan and the Examination Yuan, making reference to the system of nominating civil servants, Confucian in its essence.

3. In a way, an additional reason for the increased Taiwanese reverence in the attitude towards the past, could also be the ideological and political actions conducted in the continent mostly against the intelligentsia, for example in the form of “fight against the right wing” (*fanyou*), sending of students and teachers to the country (*xiaxiang*), elimination of “the four old things” (*chusijiu*), and primarily the infamous “Cultural Revolution” (*wenge*) in 1966–1976, which meant instrumental treatment of individual groups of youth to achieve the destruction and humiliation of the party apparatus disobedient to Mao Zedong, and to denigrate the intelligentsia – being the expression of extreme nihilism of Chairman Mao towards this social class. The high position of the intelligentsia in Taiwan, provided at the time a stark contrast.

As a result of the presence of at least these three evident reasons, the authorities of Taiwan undertook a great effort not only to animate the sciences, develop scientific institutions, and elevate all levels of education, but also undertook special actions concerning reconstruction of Chinese culture. In the course of centuries, Chinese culture and Confucianism developed a symbiosis. Thus, quite naturally, reconstruction of culture meant also the reconstruction of Confucianism.

The actions were multi-channel indeed. Their visible signs were not only editions of Confucian classics. While – after the wave of persecution and destruction during the five decades of Japanese reign in Taiwan – the Buddhist and Taoist shrines were reconstructed and built from the contributions of the faithful, the shrines of Confucius known as *wenmiao* regained their former splendour from public funds. They are usually devoted not only to Confucius but usually to a number of the most prominent representatives of Chinese culture, which also includes the God of War Guan Yu and other luminaries of Confucian culture. An important place among the ceremonies connected to Confucius was the observation of his birthday on 28th September. His special role, as the forerunner of teaching was recognised by considering the date of his birth, the Day of the Teacher. In the courtyard of the Kongmiao, the main Confucian shrine in Taipei, the offering of sacrifices to honour his spirit was recreated in a highly spectacular manner. In colourful clothes from the period, the participants not only make symbolic offerings (in the days of Confucius made from five animals), but also perform reconstructed ancient ritual dances to the rhythm of the ancient music of gongs and bells. Leaving the accuracy of the reconstruction aside – after all the sixth Confucian Classic, namely *Yuejing* (*Classic of Music*), has not been preserved – it is an imposing ceremony, of high importance for the prestige of Taiwan. It lays emphasis on the vitality of traditional culture, elevates the importance of Taiwan in the capacity of the place where it is cherished best, and signals the social significance of Confucian ideas also in the days of intensive, Western-style modernisation of Taiwan.

Of probably most crucial social significance, besides the research works and the reconstruction of rituals from the days of Confucius, was the extensive promulgation of Confucian ethics. Defined by the generalising term *lunli*, it concerns both the observance of Confucian norms of conduct, where hierarchy, ritual and etiquette have their place (even though increasingly weak), and also – if not primarily – the practical application of the cardinal Confucian notions in social life.

The most important among them is the notion of humanity (*ren*). In European literature, it used to be translated as “humanism”, “humanitarianism” (in the sense of treating others in a humanitarian manner), etc. Thus “humanity” seems to be the most adequate translation,

and one that is most common. If one should judge from the fragments of Confucius's utterances contained in *Analects of Confucius*, written down after the death of the master by his disciples, what he meant by the term was humanitarian conduct in the family, towards other neighbours, and also from the position of the minister or ruler. Such a behaviour (even though it still did not find understanding in Confucius's lifetime) was to bring about the termination of the incessant fights between princedoms, and armed riots against the ruling royal court of the Zhou, and to ensure peace and social harmony. It is thus a recipe for "civil peace", reinforced by ritual and etiquette, prescribing submissiveness, loyalty, and sincerity.

In the past, Taiwan experienced many periods of fierce fighting: between the settlers and aborigines, between the refugees from Fujian, known as Fulao, and the immigrants from Guangdong, mostly the Hakka, later with the Japanese occupant, and finally the repressions of the local Taiwanese (*benshengren*) by the post-war immigrants (*waishengren*). For this reason, returning civil peace was of significant importance for bringing the island out from an economic crisis and achieving quick progress and an increased share in the international economic life. A task that Taiwan completed excellently, despite the situation in the international arena not always been favourable, with the exceptions being the potential provided by the Korean War and the war in Vietnam. Today, Taiwan is safe, and social conflicts are defused through disputes. Even the social tensions that accompanied the anti-presidential actions towards the end of Chen Shuibian's term did not lead to brawls and repressions, despite the street demonstrations that lasted for a month. For these reasons, we can speak about a specific example of putting Confucianism efficiently to practice in a society.

4. Attempts at applying Confucianism in Southeast Asia, with focus on Singapore in the 2nd half of the 20th century

Despite the difficulty in defining the so-called "Asian values" promoted mostly in Southeast Asia, Karin Tomala, an author specialising in the subject, believes that "in the material sense, this means awarding the society primacy over the desires of an individual, and placing the social order before individual freedom, emphasising the need for regular hard work to achieve success and happiness. At the same time, one should save the gains, and not to consume too much. An important element is the recognition of the political authority of the management who do not necessarily have to rely on advisers. This is true also about the authority of the forces managing economy. Of special importance is the position and the role of the family in society, and the loyalty of the individual towards the people standing higher in the hierarchy of responsibility. The role of education and upbringing is similarly emphasised, and so is the learning of self-discipline and pragmatism. These values, with their source being primarily the system of Confucian values, are incessantly preached by such personalities of the political world as former prime minister of Singapore Lee Kuan Yew, and the Prime Minister of Malaysia, Mahathir Mohamad".⁷

Beyond doubt, the practical values of Confucian ethics in the organisation of the highly disciplined society of Singapore, and even in the establishment of a single nation with Chinese domination (as they have a 70% share in the population of Singapore) showed

⁷ Karin Tomala, "Zagadnienie 'wartości azjatyckich'" (The Issue of 'Asiatic Values'), in: *Kraje konfucjańskie*, Sławiński (ed.)..., p. 1–2.

themselves in full bloom. Probably also throughout the entire Chinese diaspora, foundation of business on honest and thorough economic information coming from compatriots in different parts of the world is of vast significance for the successes of Chinese trade and investments worldwide. It seems, however, that the justified admiration for Confucian ethics based on sincerity and loyalty should not overshadow the fact that Confucius and his continuators addressed the Confucian values only to “noble individuals” (*junren*), and not to the people, and even less so – to barbarians remaining beyond the realm of Chinese culture, even if due to conquests they had found themselves within the area of *tianxia*, i.e. “everything there is under the sky.” Cheating a fellow countryman in the past and today would without a doubt result in disapproval, “loss of the face” (*diulian*), and general ostracism, yet the books of the Confucian canon say nothing about barbarians.

Let us add that accepting the usually highly excessive starting prize in negotiations without hard haggling, would discredit the negotiator. What we pass over here is the entire realm connected to the operation of the so-called secretive associations that, like e.g. the Triads, have survived to our days. Even though they also have their internal codes, it would be hard to count their operations, connected to the narcobusiness and arms trading, among operations following the principles of Confucian ethics.

Generally, however – despite the circumspection of the continental China speaking more eagerly about “Confucian” than “Asian values” – the positive example of Singapore might have influenced the 180-degree turn in the Communist Party of China in the treatment of Confucianism: from condemnation and elimination to appreciation and attempts at efficient application that give reason to hope.

Thus, today in the realm of Chinese culture there is no longer the question whether to use Confucian values in the contemporary society. The doubt, however, boils down to the question of choosing values and their appropriate situation in the hierarchy of importance.

A proof that it is a cardinal question is e.g. the history of adaptation and use of Confucian values in Japan. In 1882, Motoda Eihu (1818–1891), a luminary of introducing Confucianism in Japan listed among Confucian virtues “humanity” next to “justice, loyalty, and filial obedience” as the values that allow the moral evaluation of conduct, which cannot be acquired from knowledge only, for which reason he believed that the Confucian values, together with the cult of the predecessors, should dominate teaching.⁸ In 1890, the *Imperial Rescript on Education* was published. Among the numerous comments to it, the text by Inoue Tetsujirō (1855–1944) is recognised as being the most representative. The commentator claims that the Rescript “recommends moral behaviour based on the virtues of filial obedience, hierarchisation, loyalty and trust, which reinforce the foundations of the state, while promotion of the common duty towards fatherland should not be subject to any, even smallest changes”. He emphasised that “filial obedience, hierarchisation, and loyalty and trust” and “shared love of fatherland” are a one-sided duty of the subjects towards their ruler. He wrote that

the words of the Rescript are moral principles, which are used as general practice guidance in Japan. First the family observes the rules of filial obedience and hierarchy, then the family spread them throughout the village, villages in turn carry them to

⁸ Chen, *Konfucjanizm w Japonii...*, p. 17.

the entire county, and in this way, everyone expresses the love of the country. Self-perfection serves the state, and the same is achieved through love of parents and friendliness for brothers. Devotion for the country, giving up your life for the emperor, since the ancient times have always been the path of glory. From now on, we shall continue this tradition as a citizen's obligation.⁹

As we see – besides the omission of the “humanity” usually listed as first, significantly redundant in determining the attitudes of people participating in conquests in East Asia – a hierarchy of values, expressed through the strict order of individual constituents was set up. Thus, first came the “virtue of filial obedience,” second – “the hierarchic character,” third “loyalty,” and eventually – the “trust” that, together with the shared love of fatherland posed a duty towards the ruler. This order is not insignificant, as it was the very underscoring of the “*xiao* virtue”, i.e. the fundamental virtue emphasising both the obedience towards the head of the family and the ruler, that was of cardinal significance for the patriarchal system and the hierarchical society. As expected, the divine cult of the person of the emperor, absent in the imperial China, was added to the list in Japan.

It seems that to foresee the future of the Chinese (continental) attempts to adapt Confucianism to the needs of contemporary China with the maximum probability, one must at least account for the following factors: first, examine the past interpretations of basic Confucian notions; secondly, account for the known results of the Japanese experiment; and thirdly, turn attention to the fact that the total domination of the single ideology as implemented by the Orthodox Maoism ended in its disparagement and the triumph of the private sector over the collective one. Besides, on top of that one should add the influence of the West and the general decline in the interest in actions for the benefit of the state or a broadly understood society.

Let us now then have a closer look at the individual factors listed above. Usually placed first is the cardinal Confucian virtue known as *ren*, i.e. humanity, understood as the humane attitude to the neighbour, naturally with all the reservations resulting from the hierarchy in the family and in the state. The content of this notion is portrayed by the most characteristic questions from *Analects of Confucius*. The Chapter 4 states: “He who has no humanitarian attitude to the neighbours (*ren*), will not manage to survive long in poverty, nor can he live in wealth long. For the humanitarian man (*ren*) finds peace in humanity, and the wise man can also draw profits from it.” (IV, 2). And further: “who truly came to love humanity, he will consider it above everything else, and will not allow people who do not to be connected to him.” (IV, 6).¹⁰ Yet it must be remembered that while writing this, Confucius thought about the nobility and not about the simple people, even though, with time, the positive model of behaviour reached “the cottages.” An example can be a highwayman epic poem, known in the Polish translation as “Tales from the riverbanks,” in which peasant mutineers from the estuary rebel against the rulers, yet – even though highwaymen themselves – they have their knightly code of conduct.

Confucius realised the frailty of the human nature, and felt that he demanded a lot from his disciples. This is why he not only encouraged to “learn and repeat” but he also required

⁹ Ibid., p. 18.

¹⁰ Here and further, the quotations from *Analects of Confucius*, were translated from the Polish version by Krystyna Czyżewska-Madajewicz, Mieczysław Jerzy Künstler and Tadeusz Tłumski [Żbikowski], Warszawa, 1972.

that his followers practised self-perfection and self-limitation. He preached: “if for one day, you were capable of restraining yourself and observation customs, the whole world would recognise your humanity.” “Thus, humanity towards people (*ren*) must be born in you yourself.” (XII, 1). Which he later explained: “Do not look at anything that is untowardly, do not say anything that is untowardly, do nothing that is untowardly (...) once you have passed the gate of your homestead, treat people as eminent guests in your home. Giving orders to the underlings, do it with such a solemnity as if you participated in a grand ceremony. (...) do not do unto others what you do not desire for yourself. Then in the entire country and in the family no one will be reluctant towards you.” (XII, 1-2). And further: “if a noblemen seeks not to go astray and observes the customs (*li*), everyone between the four seas is his brother.” (XII, 5). Virtue must naturally be multiplied, that is “faithfulness (*zhong*) and sincerity (*xin*) are to be valued highest, and justice (*yi*) should always be aimed at.” (XII, 10).

The second cardinal virtue, that is justice (*yi*), is sometimes interpreted by the translators as “righteousness.” Yet this interpretation seems to be too narrow. In the Chinese understanding, the term refers to a broader range of notions, encompassing also, if not predominantly, “justice” in the sense of behaviour in line with the law, right of state, etc., which in the contemporary language is rendered by the term *zhengyi*, denoting a legal, law-abiding action. Those who died at war, whoever they fought against, are described as “the just.” This is the word featuring in the name of the grand cemetery near Taipei. At war, as the case is with wars, especially civil ones – things were different, yet everything was legal. Possibly, the more idealistic interpretations of the term originated from the interpretation by Mencius, who nevertheless commenced from assuming the good nature of the human. The premises of other philosophers were different, yet Confucianism was dominated by the assumption originating with Confucius himself that the natural predilection to do good must be reinforced primarily by teaching, rituals, and following the un-imitable ancient role models, also by self-perfection, or more strictly speaking – by self-limitation (*keji*).

The remaining crucial virtues, i.e. loyalty *zhong* and sincerity *xin*, are as if the complementation of the first two, and also actually their interpretation in the spirit of loyalty towards the superiors and in the sense of admonishing the superiors.

It may be worth a while to consider which of these cardinal values, or more strictly speaking moral orders, could be used in the general practice of the 21st-century China. Naturally, one can imagine that the authorities accept entering all the cardinal notions into the canon of the contemporary ethics, eagerly juxtaposed to the “Western,” ergo alien, “human rights.” Yet what is the most important is how they will be embraced by the society. Will they be considered the regained “forbidden fruit” that you accept “with trust” or as a suspicious manipulation. For it must be remembered that participants of the in the infamous “Cultural Revolution,” who with their very eyes saw (if not themselves participated in) the denigrating practices towards the majority of intelligentsia, participated in the excesses that have nothing to do with humanity, are today forty or over. This means that there are among the decision-makers at all levels. Will they find such an ideal a value in itself?

Another Confucian virtue in the understanding of classical Confucianism is the virtue of filial obedience, known as *xiao*. The term was and sometimes still is differently interpreted by Europeans, mostly due to the early Jesuit missionaries from China, who translated the

term as “filial piety.” Naturally, looking for points of convergence between Christianity and Confucianism, especially when the first was entering the realm of an alien culture, should be no reason to wonder. The more so as the Confucian cult of the predecessor, and more strictly speaking of the souls of the deceased ancestors, was the core of the religious Confucianism (*rujiao*), although some interpreters attempted denying that Confucianism ever existed as a religion. What must have been the reason, was avoiding, on the part of Confucius, claims concerning deities and spirits, indifference concerning ontological questions, forming no religious organisation, etc.

With time, and especially after the emergence of new Confucianism, to maintain the hierarchical, patriarchal social system, and to ensure its exceptional longevity, the Chinese “feudalism” sprouted such social practice that in its essence was far from the classical values, even though the names continued to be repeated like a mantra. In essence, it was an inhuman system, especially unbearable for women. Would it be possible today – after the reconstruction of market economy and introduction of monogamy – to return to a system where in line with “the virtue of filial obedience,” the two interested families would decide about matrimony, without respect to the desires of the young? This also seems dubious. What then can be accepted by the people and the “competent individuals” as useful on the road to the construction of the “harmonious society” (*hexie shehui*)? A certain relevant hint comes, both, in the speeches of the “official” philosophers, and in the content of the disputes conducted in the academic milieu that have found reflection in book publications.

5. Chinese philosopher, Wang Deyou on contemporary Confucianism

Wang Deyou, a scientist from the Chinese Academy of Social Sciences, presented in Warsaw a paper presenting his understanding of the social value of Confucianism in the 21st century. The starting point for this consideration was the periodisation of history of Confucianism, encompassing four stages:

1. The late 6th and early 5th century BC, when the concept of humanity (*ren*), being the core of the philosophical system, was established to be later developed by disciples of Confucius.
2. The late 4th and early 3rd century BC: the heyday of Mencius’s philosophy, emphasising the ideas of humanity and justice (*ren yi*), whose complementation are rituals and knowledge (*li zhi*). The ideas from that stage were also immortalised by disciples.
3. The period of independent domination of Confucianism, which – since Dong Zhongshu ensured it the dominant position – lasted for 2000 years.
4. The period of “returning to people”, initiated in the first half of the 20th century and still continuing, when Confucianism was repeatedly destroyed but reappeared and “became the object of careful studies, in whose consequence it was accepted partially, and selectively developed”.¹¹

The main obstacle in proceeding in line with humanity and justice is the private advantage (*si li*), the reason why Confucianists promoted “achieving benefits while retaining justice” (*qu li shou yi*). Should a controversy occur between “justice” and “benefit” – one should

¹¹ Wang Deyou, *Spoleczna wartość konfucjanizmu w XXI wieku* (The Social Value of Confucianism in the XXIst Century), manuscript (*Ruxue zai 21 shiji de shehui jiazhi*), transl. into Polish by Roman Ślawiński.

turn down the “benefit” and retain “justice”. For the group, and for the community, one should sacrifice one’s life.¹²

We focus on this fragment, as it seems most important for the “selective” returning of Confucianism in continental China initiated in the second half of the 1980s. The process was awarded a state rank, by celebrating the anniversary of Confucius’s birth with participation of high-ranking state officials every five years, beginning with 1989, and establishment of the Confucian Foundation and numerous Confucius Institutes abroad among others. It seems that the mention of the principle of “achieving benefits while retaining justice,” could be aimed at initial legitimisation of actions referring to the sense of duty of the middle class – composed already of 400 million people and continuing to get richer – towards social needs, and in case of those who live from hand to mouth – at least to the Confucian sense of loyalty towards the state.

Wang Deyou defined the place of Confucianism in the society in the following manner: “1) in China, among the Chinese nation, and in the countries which Confucianism exerted influence on – it enjoys great authority; 2) in China, it is not the leading ideology but a precious cultural heritage, which is subjected to critical continuation and selective development.”

Today, however, the problem hinges on the fact that radical contemporary Confucianists do not want to make do with the “selective continuation” but aim at a total return of Confucianism, not only in its capacity of the most important section of Chinese culture but also ideology that they themselves define as political Confucianism.

6. Contemporary discussion about the cardinal questions of contemporary Confucianism in China

Obviously, it is not yet time to recapitulate the discussion that is well under way. Yet, I believe that a selected example of a certain discussion concerning the Confucian society conducted with the Chinese philosopher Jiang Qing, a supporter of reconstructing Confucianism not only in ethics, which hardly anyone denies, but the downright reconstruction of the “political Confucianism,” may serve as a guideline for defining the main tendency presented in the movement whose significance may influence the future history of continental China.

Despite the spelling in transcription from Chinese being identical with the full name of Mao Zedong’s widow, Jiang Qing has nothing in common with her, but is a controversial philosopher and author of a number of books on Confucianism.¹³ Fan Ruiping, editor and one of the authors of the latest collection of disputes with Jiang Qing¹⁴ recollects the harsh discussions with Jiang Qing in 2004 in the “Introduction.” A true storm followed the

¹² Ibid., p. 10.

¹³ *Gongyang xue yinlun* (Introduction to the Teaching of the Gongyang School), Shenyang: Liaoning Jiaoyu publishers, 1995; *Zhengzhi ruxue: dangdai ruxue de zhuangxiang, tezhi yu fazhan* (Political Confucianism: Its Direction, Features, and Development), Beijing: Sanlian Shudian publishers, 2003 and *Shengming xinyang yu wangao zhengzhi. Rujia wenhua de xiandai jiazhi* (Vital Beliefs and the Policy of the “Kingly Way”. Contemporary Values of Confucian Culture), Taipei: Yangzhengtang Wenhua publishers, 2004.

¹⁴ Fan Ruiping (ed.), *Rujia shehui yu daotong fuxing. Yu Jiang Qing duihua* (Confucian Dao and the Contemporary Society. Dialogue with Jiang Qing), Shanghai: Huadong Daxue publishers, 2008.

coursebook for youth published in 2004 by Jiang Qing – who earned the doubtlessly well-earned title of the leading conservative – devoted to the classical foundations of the Chinese culture, obviously promoting the renaissance of the Confucian “kingly way” (*wangdao*), the idea of the Mandate of Heaven (*tianming*), learning, teaching, repetition, etc. Scoffers asked the author if he realised what year it was.¹⁵ Knowing about his activity, including among others seclusion in the mountains where he conducted his study of Confucianism, and establishment of a Confucius school, he could be considered an eccentric, who mistook periods. Yet thanks to Fan Ruiping, it is known that Jiang Qing worked physically, was in the army after the “Cultural Revolution,” and completed legal studies, therefore he knows life and is an erudite. Fan Ruiping believes that he asks numerous crucial questions that are worth considering, and – let us add – even the opinion of his opponents, include numerous points of convergence. For example, Jiang Qing asks the following questions: What are the political goals in the process of reconstructing Chinese culture? Should the parliamentary system with Chinese characteristics be democratic or Confucian? Does a just social system necessarily require the division between the state and religions (not to say churches, which are simply absent from majority of creeds present in China – R.S.)? Is an egalitarian society an ideal society? Do we want equality of men and women? Should a contemporary state have a state religion? How should we refer to global ethics and universal human rights? Should Confucian universities (*rujia shuyuan*) be rebuilt? What should be the relationships between the political Confucianism (*zhengzhi ruxue*) and the Confucianism promoted abroad as the new Confucianism (*xin ruxue*)?¹⁶

The entire discussion, which brought about the collection of polemics (see the biographic data in the footnote 12) pursued the following pattern: its participants had eight months to prepare their positions, to which Jiang Qing took his stance in writing, providing numerous detailed comments, in some cases even longer than the original texts. It was only later that the disputants met face-to-face. The number of participants included also a Canadian, Professor Daniel A. Bell, who did not spare arguments in defence of Western democracy, rejected for the – excessively idealised, beyond doubt – government of a ruler following Confucianism.

One of the basic views of Jiang Qing is the claim about [seeming – R.S.] hegemony of the Western science in today’s research on the history of China. It obviously concerns the research conducted in China. The teaching of “six arts” and “the four books” [i.e. Confucianism – R.S.] was divided according to the Western scientific methodology into philosophy, political sciences, and legal sciences, while some parts were included into ethics, and others – counted as history, etc.¹⁷ As a result, Confucianism lost its leading position. Jiang Qing, in turn, would like to do away with the hegemonic position of Western science and return the autonomous and rational structure of Chinese Confucianism and the system of its interpretation.¹⁸ Luckily, that view encountered criticism from many

¹⁵ NB: Jiang Qing himself dates some texts with the years of the Confucian era, where the year 2009 of the “Western era” (*xiyuan*) is the year 2448 of the Confucian era (*kongyuan*).

¹⁶ Ibid., p. 2–3.

¹⁷ Ibid., p. 4–5.

¹⁸ The text entitled *Yi Zhongguo jieshi Zhongguo* (To Explain China the Chinese Way) is an opportunity to study this stance better: <http://www.yuandao.com>

scientists who delicately stated that Jiang Qing “has still done too little in the field of separating facts from values”.¹⁹ In fact, Jiang Qing aims at evaluating other sciences from the point of view of the moral and political Confucianism, which D. A. Bella believes “not to be a mistake.”

Yet Jiang Qing goes further. He not only aims at evaluating the fields of knowledge from the point of view of the political Confucianism, but also wants to secure its dominant position. He defines the leading position as the “royal science” (*wangguanxue*), which will guarantee “plurality in unity” (*yitong xia duoyuan*). It would therefore ensure freedom of religion, yet with the privileged position of Confucianism treated as state religion. This naturally causes anxiety among other philosophers about the freedom of speech, including the freedom of criticising Confucianism in the media, dominance of Confucianism in the field of education, legislation, etc.²⁰ To achieve that, Jiang Qing’s concept assumes the establishment of other Chamber (Yuan) of Confucian Sages (Tongruiyuan) in the tri-cameral Chinese parliament, by which the political Confucianism should acquire a position stronger than state religions in the West.

Before Jiang Qing, Confucian authorities preached that – as it was written down in the Hong Kong Manifesto of 1958 – “the traditional Chinese ideas and practice are not contrary to the spirit of democracy, and the postulated ‘moral government’ (*wei zheng yi de*) and the ‘Will of the Heavens’ (*tianming*) may be the expression of the ‘will of the people’ (*mingyi*). Yet Jiang Qing, goes further, and in the comments to one of the texts critical towards his concept,²¹ he plainly stated that “Confucianism has its own value, which does not depend on conformity with the spirit of democracy,” and even that “the equality of the people and the governing is a western fairy tale concerning democratic government, which was born from the empty concept of ‘the reign of the people’”.²²

Daniel A. Bell and Joseph Chan perceived that in the democratic system there is a potential significant role for the concept of governing the country by the sages, for example by selecting political talents through a system of examinations. Similarly, earlier the Confucian Manifesto of 1958 envisaged an opportunity of reconciling Confucianism with democracy, even though Albert Chan charged it with an excessive emphasis on the subjectivity of morality, with the lack of development of the idea of subjectivity of knowledge and politics. Despite that, in a comment to his position, Jiang Qing stated that “from the point of view of Confucianism, the liberal democratic constitutional government favours the installation of a system for ‘simpletons’ (*xiaoren*), objectively unfavourable for ‘sages’ (*shenxian*) and ‘noble people’ (*junzi*)”.²³ Opposing the claim of “equalisation” (*pingmianhua*) in the democratic system, Albert Chan justly noticed that Lincoln, Roosevelt, de Gaulle, and Churchill all provide excellent examples of eminent leaders who were nonetheless appointed through a democratic system.

¹⁹ *Rujia shehui yu daotong fuxin*, Ruiping (ed.)..., p. 4.

²⁰ Joseph Chan [Chen Zuwei of Hong Kong], *Zhengzhi ruxue zuowei yizhong xiandai xueshuo suo mianling de tiaozhan yu kunnan* (Challenges and Difficulties Facing the Political Confucianism Treated as a Contemporary Doctrine), in: *Rujia shehui yu daotong fuxin*, Ruiping (ed.)..., p. 40–42.

²¹ Albert Chan [Chen Hongyi of Hong Kong], *Rujia yu minzhu xianzheng* (Confucianism and Constitutional Rule), in: *Rujia shehui yu daotong fuxin*, Ruiping (ed.)..., p. 4.

²² *Ibid.*, p. 5.

²³ *Ibid.*, p. 53.

In 2009 another book by Jiang Qing was published.²⁴ It is a collection of papers attempting to elucidate the meaning of individual terms connected to Confucianism, and also explaining the notions of practical Confucianism (*shengming ruxue*), political Confucianism (*zhengzhi ruxue*), people's Confucianism (*minjian ruxue*), and religious Confucianism (*zongjiao ruxue*).

The first term *shengming ruxue* – literally “Confucianism that comes from life,” which I would rather call “practical,” comes from Confucius himself and was established by Zhang Zai and Mencius to achieve perfection under Wang Yangming, who is now considered the most representative. Jiang Qing uses this opportunity to criticise “the new, contemporary Confucianism” (*dangdai xin ruxue*), which from the point of view of the tradition is also a Confucianism, but it is a new “dissent” (*qichu*).²⁵

The second term, namely *zhengzhi ruxue*, being the political Confucianism, is more keen on the state than on the life of an individual, yet the two are connected to each other. Confucius's *Spring and Autumn Annals* containing the grand concept of royal rule is considered the base text here, together with the comments of the Gongyang school, which are believed to be relevant universally and timelessly. Here, Jiang Qing puts forth three charges against the “contemporary, new Confucianism” namely that: 1) it boils down the entire Confucianism to emotions, ignores political Confucianism; speaking of Confucianism, representatives of this current mean the texts of *Analects of Confucius*, Mencius, *Great Learning*, and *Commentaries to I Ching*, while they dismiss the texts that are representative for Confucianism, namely *Spring and Autumn Annals*, *The Book of Songs*, *The Book of Documents*, and *The Book of Rites*; 2) the new Confucianism does not make use of the political Confucianism in the face of contemporary challenges, and 3) it believes democracy to be the political ideal and model for Confucianism, and therefore cannot follow in the footsteps of the traditional Confucianism and develop the concept of government with features characteristic for the Confucian culture.²⁶

The third term, *minjian ruxue* or the people's Confucianism refers to a certain maxim that – as not quite obvious – required the author's comment, that one should “study among people” (i.e. not while holding a post) and “achieve perfection among mountains and forests” (i.e. not in the cities). Here, he himself gave the example, moving from Shenzhen to a distant mountain town.

The fourth term, *zongjiao ruxue* or the religious Confucianism, denotes the cult of Heavens, including the Mandate of Heaven, acquisition of good knowledge, doing good deeds, and cherishing “filial obligation”.²⁷

The work includes also unmitigated criticism of contemporary education in China and Hong Kong, as it is modelled on Western education and features the seemingly excessive technologization, digitalisation, etc. It is a form of education that treats the students “as a flock of sheep” and incapacitates their creativity. This relentless criticism is the “fire testing” for the promotion of the idea of reviving the system of education in Confucian schools known as *shuyuan*, abolished in 1905.

²⁴ Jiang Qing, *Ruxue de shidai jiazhi* (Epoch-Making Significance of Confucian Teaching), Sichuan Renmin publishers, 2009.

²⁵ Ibid., p. 53.

²⁶ One of the latest Chinese works concerning the new, contemporary Confucianism is Zhu Ruikai, *Dangdai xinruxue* (Contemporary, New Confucianism), Shanghai: Xuelin publishers, 2006.

²⁷ Jiang Qing, *Ruxue...*, p. 54–56.

With all the anti-Western rhetoric, Jiang Qing refers to the definition of conservatism by Russel Kirk and Hugh Cecil,²⁸ only to draw from their complex descriptions of conservatism, all those elements that refer to the strong emphasis on the cult of cultural heritage.

7. Conclusions

1. Even though the dispute concerning the renaissance of Confucianism, or more strictly speaking, the possibility of its reintroduction to the political system of China, is still well under way, one may try to guess its direction. Today – despite criticism from many philosophers – the following themes are brought to the fore:
 - a. denial of Western democracy, human rights, etc., with parallel desire to emphasise and then apply political Confucianism in the social and political life of China
 - b. independent of the specific solutions, whether the Chamber of Confucian Sages will be established, and whether the Confucian schools will grow “like bamboo after a spring rain,” with the favourable attitude of the authorities that would like to find something to fill the ideological vacuum after Maoism, the involved ultraconservative Confucianists, whose eminent representative is Jiang Qing, will persistently support the renaissance of Confucianism in the People’s Republic of China in the possibly broadest scope.
2. The postulated renaissance of Confucianism would encompass not only the spreading of Confucian ethics, as it also aims at returning the “kingly way” (*wangdao*), i.e. the moral government based on the Mandate of Heaven (*tianming*). Ancient institution of “admonishing the ruler” will then be considered the – highly problematic – representation of the will of the nation.
3. The universality of the discussion making use of the true appeal of the country’s cultural past to the young people, particularly because the cultural tradition was sent into oblivion for five decades, may provide an overwhelming impression that it is only the political Confucianism – and nothing else – that should assume a privileged position in China.
4. Participants in the discussion rarely and quite reluctantly make reference to the earlier attempts at promoting “Asian values” in Southeast Asia, and also to the numerous Western works concerning new Confucianism. The supporters of the political Confucianism are not discouraged by the fact that there are democratic institutions in other countries of the Confucian culture (Taiwan, Republic of South Korea, Vietnam).
5. If this great experiment fails, there is a high probability that the people of China will receive a refreshed corset of duties – not only economic but also moral and downright para-religious – making reference to the Confucian “self-perfection” and “self-limitation,” the cult of the ancestors, obedience and loyalty towards the hierarchy, which shall for a longer time ensure “being content with what little one has,” without muttering and going on strikes, which is what the establishment and foreign investors want the most.
6. The extremely conservative direction represented by Jiang Qing does not explain precisely what China dominated by Confucianists would look like (besides the idea of the Chamber of Confucian Sages and the reform of education towards the construction of Confucian schools). One may, however, surmise that both the achievement of the Republican movement represented by Kuomintang and the legitimisation of Communist government – making the entire philosophy of the 20th and early 21st centuries – would

²⁸ Ibid., p. 150–151.

KARIN TOMALA

Der Diskurs über die Bedeutung des Konfuzianismus im 21. Jahrhundert

Bei der Debatte über den neuen Konfuzianismus in China geht es um die doktrinale Definition postsozialistischer Identitätsfindung für die Schaffung des „Sozialismus chinesischer Prägung“. Doch die Jagd nach neuen Ideen und neuer Weisheit scheinen endlos zu sein, weil alles, was traditionell gewusst wurde, anders interpretiert wird oder besser gewusst werden kann. Traditionelle Begrifflichkeiten werden mit neuen Inhalten versehen. Es dominiert eine kulturell-funktionale Begründung. Die heute vertretenden Ideen gelten nicht mehr wie in der Tradition als selbstbewusste Legitimation der eigenen kulturellen Überlegenheit zum Rest der Welt.

Einleitung

Chinas Aufstieg ist nicht nur eine Prognose für das 21. Jahrhundert. Die neue Position des einst als „kranken Mann des Ostens“ bezeichneten Landes ist bereits zu einer realen Tatsache geworden. China ist die sich am schnellsten global entwickelnde Wirtschaft. Nur innerhalb von 30 Jahren konnte sich das Pro-Kopf- Einkommen im Land mehr als verzehnfachen. Das Land steht mit drei Billionen US Dollar an erster Stelle, wenn es um die Höhe der erwirtschafteten Devisenreserven geht. Infolge der zweistelligen Wachstumsraten konnte es zur größten Exportnation und zweitgrößten Wirtschaftsnation aufsteigen und trug trotz anhaltendem Zuwachs der Bevölkerungsgröße entscheidend zur globalen Armutsreduzierung bei. Chinas Firmen exportieren nicht nur, sondern investieren auch zunehmend im Ausland. Im Jahre 2009 betrug die Investitionssumme ca. 100 Mrd. US-Dollar. Westliche Experten müssen eingestehen, dass besonders nach der globalen Finanz- und Wirtschaftskrise die Bedeutung Chinas für die Weltwirtschaft weiter gestiegen sei.¹

Bei solchen Erfolgsmeldungen fragt man nach den Ursachen und Gründen, wie so eine Aufstiegsleistung möglich geworden ist. Obgleich es nicht an Differenzen in der Bewertung fehlt, verdichtet sich eine gemeinsame Vermutung, die Gründe in einer kulturellen Erklärung zu suchen.

In China selbst wird dem Konfuzianismus als prägende Ideengeschichte heute wieder eine besondere Bedeutung zugemessen. So wird der traditionelle Konfuzianismus erneut

¹ Heinrich Kreft, „Chinas Aufstieg – eine Herausforderung für den ‘Westen‘“, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 39/2009, S. 35.

entdeckt, um bestimmte Ideen und Werte für die Modernisierungsziele nutzbar machen zu können. Dabei wird auf die Ganzheit des im Laufe der Zeit sich herausgebildeten Ideengebäudes verwiesen, dass sich zusammensetzt aus Elementen, die in der Urzeit chinesischer Zivilisation entstanden bis zu den Elementen, die im Laufe der Zeit dazugekommen sind. Chinesische Wissenschaftler scheinen heute noch weiterhin dazu gezwungen zu sein, den Konfuzianismus wie auch den Trend hin zum „Neuen Konfuzianismus“ „doktrinal“ zu behandeln, d.h. nach der marxistischen Lehre des historischen und dialektischen Materialismus. So wird der traditionelle Konfuzianismus als Idengebäude beschrieben, der sich aus der Feudalgesellschaft mit seinen Herrschaftsmechanismen entwickelt hat und deshalb die Morallehre zum Instrument der herrschenden Klasse geworden war. Heute wird der Konfuzianismus als kritische Erbfolge revitalisiert für die Bedürfnisse der Modernisierung in China. Zu einem erhaltenswerten Grundsatz gehört das wohlwollende, tugendhafte Regieren der politischen Elite.² Angeknüpft wird damit an bestimmte konfuzianische Konzepte, die vom Dogma her immer von Bedeutung waren.

Das Interesse am theoretisch-ethischen Ideengebäude des Konfuzianismus nimmt weltweit zu. China in seinen Entwicklungswidersprüchen zu verstehen ist nicht möglich, wenn man sich nur auf seine eigene europäische Erfahrungswelt bezieht. Die Erforschung von Chinabildern trägt dazu bei, unser Verständnis für die Rolle Chinas in der Weltgemeinschaft zu schärfen, was in der Zeit der Globalisierung dringlich ist. Zum anderen sollte man lernen, einen angemessenen Umgang mit China zu finden.

In diese Studie über die Debatte des Konfuzianismus im sich modernisierenden China wird versucht, die unterschiedlichen Perspektiven und Wahrnehmungen über die Bedeutung der Kultur zu skizzieren.

Zu Fragen von Entwicklung und Kultur in Zeiten der Globalisierung Maßstab für Entwicklungsanalysen

Der chinesische Diskurs über die Bedeutung der eigenen Zivilisation für die chinesische und globale Moderne ist gewiss mit gängigem westlichen Begriffen und normativen Vorstellungen von Gesellschaft schwer zu verstehen. Doch die globale Herausforderung, Bereitschaft und Offenheit zu zeigen, das Andere und Fremde kennen zu lernen, ist angesichts der neuen globalen Konstellationen, zu einer zwingenden Notwendigkeit geworden. Die Handlungsfelder für Widerspruch und Ablehnung des anderen haben sich im 21. Jahrhundert wesentlich reduziert und verengt. Durch die sich vertiefende Globalisierung verliert der Westen als Ausgangspunkt der Moderne seine privilegierte Stellung. Inwieweit „Entwicklung“ oder auch „Globalisierung“ durch menschliches Handeln beeinflusst werden kann, vermag keiner genau zu bestimmen, da weder die „Entwicklung“ noch die „Globalisierung“ planbar sind. Doch eines sollte man sich bewusst werden, dass die Probleme des 21. Jahrhunderts ohne China nicht zu lösen sind. Aufgrund der Dimensionen haben Erfolge oder auch Misserfolge der Modernisierungspolitik nicht nur Konsequenzen für China selbst, sondern für die gesamte internationale Gemeinschaft.

² He Ke (ed.), *Wenhua Guangdong, Xianzhuang yu qianzhan* (Kultur in Guangdong. Gegenwärtiger Stand und zukünftige Erwartungen), Guangdong sheng shehui kexueyuan, Guangzhou: Guangdong jingji chubanshe, 2008, S. 15.

China mutet für uns immer noch wie etwas Fremdes an. Verstehen lernen vermag man jedoch dieses Fremde nur über die Kultur, in der das so genannte Mauerdenken immer noch eine wichtige Rolle spielt. Ist man nämlich im Vorhof angelangt, steht man erneut vor anderen Mauern mit vielen Türen. In diesem Sinne kann man auch die Begriffe, sei es nun „Öffnung“, „Stabilität“, „sozialistische Marktwirtschaft“ oder „sozialistische Demokratie“ nur in dem Ordnungssystem entschlüsseln.

Rolle der Kultur im beschleunigten Prozess der Globalisierung

Der westlichen Chinaanalyse liegen jedoch bis auf den heutigen Tag immer noch eigene Entwicklungsideale und Modernisierungsvisionen zu Grunde, die durch die eigene Tradition geprägt worden sind und eigentlich nicht als Maßstab und analytisches Instrumentarium des chinesischen Reformprozesses geeignet sind. In China selbst werden jedoch eigene, endogene Begriffe und Theorienansätze zur Analyse der Entwicklung geschaffen, die allgemein im Westen noch weiterhin auf heftige Kritik stoßen.

Westliche Chinaanalysen gehen im Allgemeinen von eigenen Entwicklungsvisionen aus, begründet in den Erfahrungen aus der eigenen Modernisierungsgeschichte. John Gray gehört mit zu den ersten westlichen Philosophen, die dieses theoretische Gebäude kritisch untersuchen und zu dem Schluss kommen, dass angesichts neuer Entwicklungen das Thesengebäude von der Universalität nach westlichem Muster in Frage gestellt werden müsste.³ Das ist gewiss kein Novum, denn gerade in den Chinawissenschaften wurde darauf z. T. schon vorher aufmerksam gemacht. Heute wird man sich jedoch immer mehr bewusst, dass so ein Maßstab nicht mehr als analytisches Instrument geeignet ist.

Jahrhunderte lang war die westliche Welt das globale Zentrum für Unternehmertegeist, Reichtum und Macht. Im 20. Jahrhundert verlagerte sich dann das globale politische und ökonomische Machtzentrum in die Vereinigten Staaten. Es fehlt nicht an Prognosen, dass das 21. Jahrhundert von Asien und vor allem China mitbestimmt wird. Anfang des 21. Jahrhunderts gelten die USA trotz Finanzkrise immer noch als die einzig verbliebene Weltmacht. Doch nicht mehr lange, so heißen die Kassandrarufer, werde China aufholen. Dabei wird China nicht nur als ein zukünftiger globaler Mitspieler, sondern zu einem entscheidenden Rivalen des Westens werden.⁴ Apostrophiert wird vom Pazifischem Jahrhundert, in dem das Gravitationszentrum sich nach Asien verlagert, bestimmt von der Wirtschaftsdynamik und der kulturellen Identitätsfindung. Analysen gehen davon aus, dass bereits seit 1990 der pazifische Raum für die USA eine größere Bedeutung als Europa gewonnen habe.⁵ Die viel heraufbeschworene Bedrohung von Seiten Chinas kann langfristig jedoch nur dann entstehen, wenn die Zusammenarbeit mit dem Weste scheitern sollte. Henry Kissinger, der Architekt der neu konzipierten amerikanisch-chinesischen Ping-Pong-Beziehungen, formulierte es klar, dass es entweder eine Zusammenarbeit mit China oder Konflikte wie in Zeiten des Kalten Krieges geben werde.⁶

³ John Gray, *Po liberalizmie. Eseje wybrane* (Nach dem Liberalismus. Ausgewählte Essays), Warszawa: Fundacja Alethea, 2001, S. 7.

⁴ Wolfgang Hirn, *Herausforderung China. Wie der chinesische Aufstieg unser Leben verändert*, Hamburg: Fischer Verlag, 2005, S. 175.

⁵ James A. Baker, „America and Asia: Emerging Architecture for a Pacific Community“, *Foreign Affairs*, Nr. 70, 1991, S. 4.

⁶ Henry A. Kissinger, „The Three Revolutions“, *Washington Post*, 7.4.2008.

In der Außenpolitik gibt Peking einen Anti-Hegemonismus-Kurs an. Von Interesse ist in diesem Zusammenhang die in der „China Daily BBC“ geführte Debatte „Does the future belong to China?“ Hier wurde wieder einmal auf die von den westlichen Mächten verursachten historischen Demütigungen verwiesen. So wäre doch China und die übrige Welt viele Jahrhunderte lang nur eine Bühne gewesen, auf der sich die Interessen der westlichen Großmächte abspielen konnten. Doch heute entstanden neue Mächte.⁷ Und China, ohne es direkt zu erwähnen, gehört zweifelsohne dazu.

In der kontroversen Publikation „Konflikt der Kulturen“, mit der Samuel Huntington 1993 die Weltöffentlichkeit irritierte, wurde angesichts der Entwicklung der aufstrebenden Schwellenländer, vor allem China, der Versuch unternommen, die neu entstandene globale Situation aus der Perspektive unterschiedlicher Zivilisationen zu analysieren.⁸

Nach dem Ende der Ost-Westkonfrontation im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts hatte es den Anschein, dass damit auch die grundsätzliche Konfrontation der Ideologien verabschiedet worden wären. Huntington prognostizierte, dass die alten ideologischen Konflikte nun von neuen kulturellen Konflikten abgelöst werden würden. Die Kulturen, darunter die Religionen, die ja zweifelsohne immer einen Teil eines Ideologiegebäudes ausmachen, wurden zu globalen Motoren erklärt, die sowohl als Instrumente der Integration wie aber auch als kämpferische Modelle für das Entstehen einer anarchischen Welt wirken könnten. Doch als Kassandrarufo wurden sie in der Politik kaum wahrgenommen.

Fast ein Viertel Jahrhundert nach der Veröffentlichung dieser Publikation, wie bereits erwähnt, anfangs heftiger Kritik unterlag, sind wir Zeugen, welche Rolle die Kultur oder auch die Religion als Element der Re-Traditionalisierung in der Politik der globalen Welt spielen. Die globale Welt hat sich verändert und neue Ideengebäude entstehen. Zweifelsohne prägt die jeweilige Kultur das Denken der geistigen und politischen Eliten. Doch aktuell beobachten wir, wie im Zeitalter erneuter Krisen und Spannungen ihr eine größere Rolle bei der Entwicklung der Gesellschaften, vor allem in den Aufbruchsgesellschaften beigemessen wird. Globale Konflikte und Krisen unterschiedlicher Couleur zwingen mehr als je zuvor zur Beschäftigung mit der Frage, inwieweit den kulturellen Besonderheiten in der globalen Zusammenarbeit Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte. Hier geht es konkret um die Dringlichkeit des interkulturellen Dialogs und der globalen Zusammenarbeit auf den unterschiedlichsten Problemfeldern. In der Zeit neuer Rivalitäten kommt dem Prinzip Vertrauen gewiss eine besondere Bedeutung zu. So steht immer wieder die Frage im Raum, ob man Partnern, die sich von anderen kulturellen Werten und somit Leitlinien leiten lassen, Vertrauen schenken könne, auch wenn die politische oder auch ökonomische Situation in dem entsprechenden Augenblick dazu zwingt? Eine eindeutige Antwort dazu kann es nicht geben. Doch die Erkenntnis über das kulturelle Gewicht der Handlungsstrategien zwingt, die kulturelle Wahrnehmung des Anderen als einen wichtigen Gradmesser der Kooperation zu betrachten, und das sowohl in der globalen Politik wie auch in der internationalen Wirtschaftszusammenarbeit.

Francis Fukujama, Autor des Bestsellers *Ende der Geschichte*, auch Anfang der 1990 Jahre erschienen, sah sich dagegen sehr optimistisch, als er nach dem Zusammenbruch der

⁷ <http://bbs.chinadaily.com.cn/viewthread.php?tid=545185&extra=page%3D1>, Aufruf 2007/01/03.

⁸ Samuel Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert* (The Clash of Civilizations), München und Wien, 1996.

kommunistischen Regime in Europa die globale Entwicklung prognostizierte. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts, nachdem sich die globale Situation nach nur wenigen Jahren dramatisch gewandelt hat, sieht er jedoch die Welt mit anderen Augen. So kommt er zu dem Schluss, dass auf Grund der Entwicklungen, vor allem gewiss der chinesischen Wirtschaftsdynamik, infolge traditioneller Wahrnehmungsmuster unterschiedliche Wege zur Modernisierung führen. Diese Einsicht ist begrüßenswert, doch das haben Wissenschaftler unterschiedlicher Disziplinen schon lange vor ihm verkündet, wie Gordon Redding in seiner Schrift über den chinesischen Kapitalismus.⁹ Die neue These Fukujamas lautet, dass der Westen die Staaten, die ihre eigenen Wege in die Moderne, in der die Tradition, also die Kultur und die Suche nach eigener Identität in der Zeit der Globalisierung, eine Bedeutung haben, in ihren Entwicklungsprogrammen nicht stören dürften. Er geht sogar so weit, zu betonen, dass man den einzelnen Gesellschaften nicht irgendein Modell aufzwingen sollte. Als negatives Beispiel wird die amerikanische Politik im Irak in den letzten Jahren angeführt.¹⁰ Mit diesem Verweis wird sicher ganz allgemein kritisch Bezug genommen auf die politische Leitlinie westlicher Demokratien wie aber auch internationaler Finanzinstitutionen, noch immer dominiert von den westlichen Staaten, in der Welt nach abendländischen Vorstellungen Demokratie und liberale Marktwirtschaft zu verbreiten.

Debatte über die asiatischen Werte

In diesem Zusammenhang sei ebenfalls an die Debatte über die asiatischen Werte erinnert. Sie hatte im Westen begonnen. Huntigtons Thesen fanden im Westen kaum Zuspruch, als versucht wurde, die Gründe für die Entwicklungsphänomene in einigen Ländern Ostasien zu erklären. Im „Osten“ dagegen, d.h. in einigen Ländern des Orients, in Südost- und Ostasien, entflammte eine heiße Debatte über die Rolle der eigenen Kultur in Zeiten der Modernisierung. Aufgegriffen wurde es unter dem im Westen diskutierten Motto der „asiatischen Werte“. Es war der Beginn, als Politiker und Wissenschaftler in der vom Konfuzianismus beeinflussten Region versuchten, die Erfolgsgeschichte vieler asiatischer Staaten vor dem Hintergrund des konfuzianischen Wertekanons zu erklären. Das Verhältnis des Westens zu Asien ist seit dieser Zeit, als die kontroverse Debatte über die Rolle „asiatischer Werte“ aufkam, angespannt. Intellektuelle und Politiker wie Tommy Koh, Kishore Mahbubani, Shintaro Ishihara, Lee Kuan Yew oder Mahathir Muhamad, um nur einige zu nennen, irritieren in dieser Debatte zweifelsohne viele westliche Politiker, darunter auch einige Wissenschaftler, wenn die Besonderheiten asiatischer Werte aufgezeigt werden, die sich vom westlichen Wertesystem wesentlich unterscheiden. In der kontroversen Debatte werden die kulturellen Bedingtheiten als Grundlage unterschiedlicher politischer, gesellschaftlicher und ökonomischer Entwicklungen betrachtet.

Welche Bedingtheiten gelten danach in Asien? So wird bemerkt, dass

1. man in Asien ganz allgemein eine positive Einstellung zur Macht und zu den Autoritäten, die diese Macht ausüben, habe.
2. Darüber hinaus gilt in der Gesellschaftsstruktur noch immer ein gewisses Hierarchiesystem.

⁹ Vergl. B. Gordon Redding, *The Spirit of Chinese Capitalism*, New York, 1990.

¹⁰ Francis Fukujama, „Zaufanie w globalnej gospodarce“ (Vertrauen in die globale Wirtschaft), *Dziennik*, 25–26.08.2007.

3. Die Gemeinschaftsinteressen ständen über den individuellen Interessen und deshalb sei die Gruppenidentität stark ausgeprägt.

4. Die Schaffung sozialer Harmonie gelte als oberstes politisches und gesellschaftliches Regulativ. Offene Auseinandersetzungen sollten deshalb im Interesse des Ausgleichs stets zwischen den Seiten gemieden werden.

5. Die Universalität der Menschenrechte könne nur als theoretischer Diskurs zu akzeptieren sein, da die konkrete Umsetzung nur entsprechend den Bedingtheiten der historischen und zivilisatorischen Entwicklung erfolgen könnte.¹¹

Als der Präsident von Singapur Lee Kuan Yew mit seiner Autorität in die Debatte eingriff und hervorhob, dass doch nur eine geordnete Gesellschaft die Voraussetzungen für Wirtschaftswachstum sei und neue Modernisierungspulse geben könne, fand das in China ebenfalls offenen Beifall. Bereits Deng Xiaoping hatte Anfang der 1980 Jahre darauf verwiesen, dass die Kultur einen hohen Stellenwert beim Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft einnehmen müsse.

Die Debatte über die „asiatischen Werte“ hat u.a. dazu geführt, dass immer mehr westliche Chinawissenschaftler und Experten, die Frage der Entwicklung nicht mehr nur nach alten Interpretationsmustern analysieren, sondern Interpretationskriterien chinesischer Kultur in die konkrete Analyse einbeziehen.¹² Dabei wird die Bedeutung solcher Werte näher beleuchtet, wie die Familienorientiertheit, nicht nur auf die Entwicklung des Clanwesens bezogen, sondern auch konkret, wie sich das auf die Unternehmenskultur auswirkt, die Achtung von Autoritäten und traditionell verstandenen Hierarchien, wie der allgegenwärtige Paternalismus oder die hierarchische Personenbezogenheit.

Stellenwert der eigenen Kultur für die Modernisierung Selbstwahrnehmung im Wandel

Bei der Fragestellung, welchen Stellenwert die chinesische Kultur für die Modernisierung im Lande hat, sollte man anfangs erst einmal erklären, was denn die chinesische Kultur ausmacht und wodurch sie sich von anderen unterscheidet. Wie bei allen Begriffen gibt es auch hier unterschiedliche Definitionen und Beschreibungen. Doch allgemein versteht man unter dem Begriff „chinesische Kultur“ eine spezifische Weltsicht, die sich inhaltlich gewandelt hat, je nach Zeit und Raum, wie aber auch die traditionell und neu eingeforderten sinnstiftenden Werthaltungen, die sozialen Verhaltensweisen und Praktiken im Alltag, im Beruf oder in der Politik. Es ist eine Ganzheitsbetrachtung der Dinge, die alle mit einander verflochten sind in entsprechenden Strukturen wie die familiären, regionalen oder der sich daraus ergebenden nationalen, politischen oder auch geschäftlichen Strukturen. Die Geschichte der chinesischen Geistesgeschichte verdeutlicht, dass das Besondere der chinesischen Kultur in der Fähigkeit zur Assimilation wie aber auch gleichzeitig zur Resistenz besteht. Sowohl der Konservatismus (*wangxung*) wie auch eine Art von beanspruchter Exklusivität (*paitaxing*) haben in der Geschichte dazu geführt, dass die assimilierten fremdkulturellen Einflüsse im Endergebnis ihre ursprüngliche Gestalt verloren haben. Die Entwicklung des Buddhismus in China

¹¹ Tommy T. B. Koh, *The United States and East Asia: Conflict and Cooperation*, Singapore, 1995, S. 99–100.

¹² Vergl. Redding, *The Spirit of Chinese Capitalism...*

zeigt dagegen, wie bestimmte Elemente integriert wurden. Bis heute ist die chinesische Kultur durch Bewahrung wie auch Integration geprägt.

Nach den verlorenen Opiumkriegen im 19. Jahrhundert wurde die „*zhongti xiyong*“ Maxime prägnanter Ausdruck eines akzeptierten konservativen Modernisierungskonzepts. Mit Hilfe der Übernahme westlicher nützlicher Dinge, wie die moderne Technik oder auch das Management, wurde versucht, die eigene Tradition durch Integration zu revitalisieren.

Die Tradition wird also nicht als Antipode zur Moderne, auch nicht als Alternative zur Moderne konzipiert. In diesem Sinne wird die Strategie des Neuen Konfuzianismus auch nicht als irgendeine Verwestlichung verstanden, sondern als die Kreation einer neuen Kultur mit Hilfe von traditionellen und partiellen westlichen Modernisierungselementen. Trotz verwirrender Begrifflichkeiten findet heute in China nachholende Entwicklung und Modernisierung statt, doch das geschieht nach eigenen Plänen und Maßstäben.

Der Inhalt der aktuellen Debatte zeigt Ähnlichkeiten auf, wenn an die Bedeutung der chinesischen Ideengeschichte mit ihrem Moralkodex über „Menschlichkeit“ (*ren*), oder auch die Rechtschaffenheit (*yi*) für die Gegenwart erinnert wird.¹³ Damals wie heute geht es im Diskurs darum, wie weit sich China fremden Ideen öffnen sollte und ob durch die Übernahme der modernen westlichen Industrie – und Militärtechnologie sowie des Managements der Modernisierungskurs chinesischer Prägung aufrechterhalten werden könnte, mit dem Ziel, Weltmacht zu werden.

Die Herausforderung besteht darin, die starre Formalität, die im Konfuzianismus verpflichtet, aufzugeben. In diesem Kontext wird gern an den Erfolg der Auslandschinesen erinnert, die bereits im neuen Siedlungsgebiet oft schon nach einer Generation wirtschaftlich erfolgreich werden konnten. Doch als positiv gelten weiterhin solche Werte, wie Loyalität, weit verbreitet in den demokratischen Systemen wie Singapur, Korea oder Taiwan. Das wird als Stärke des Regierungssystems betrachtet, das nicht gleich mit totalitärer Macht verglichen werden müsste. Wissenschaftler dieser Region betonen in ihren Abhandlungen die gewichtige Bedeutung eines solchen Regelwerks für die ostasiatische Moderne.¹⁴

Die Debatte über die Bedeutung der eigenen Zivilisation für die Modernisierung des Landes wurde nach dem großen Umbruch, der 1978 mit dem Reform- und Öffnungsprogramm eingeleitet wurde, zu einem zentralen Thema der geistigen und ideologischen Auseinandersetzung in China. Im Unterschied zum chinesischen Festland, wo viele Intellektuelle sich anfangs euphorisch vor allem für das westliche Liberalisierungsmodell begeisterten, führte der Wirtschaftsaufschwung in Taiwan, Singapur oder auch Hongkong zur Rezeption der konfuzianischen Moderne. Die konfuzianische Tradition wird in diesen Regionen als gesellschaftspolitisches Ethos der modernen kapitalistischen Entwicklung kämpferisch präsentiert.¹⁵ Die so genannte Vormundschaftsdemokratie gilt als Modell, um die für die Entwicklung notwendige Stabilität aufrechterhalten zu können.¹⁶

¹³ Zhongguo shehui kexueyuan zhexue yanjiusuo bian (ed.), *Zhongguo zhexue nianjian 1996* (Jahrbuch der chinesischen Philosophie 1996), Beijing, 1996, S. 313.

¹⁴ Lao Kwok Keung, „Eine Interpretation der konfuzianischen Tugenden und ihre Bedeutung für die Modernisierung Chinas“, in: *Konfuzianismus und die Modernisierung*, Silke Krieger und Rolf Trauzettel (eds.), Mainz: Hase&Koehler Verlag, 1990, S. 258.

¹⁵ Clark D. Neher, „Asian Style Democracy“, *Asian Survey*, Vol. XXXIV, No. 11, S. 961.

¹⁶ Koh, *The United States and East Asia...*, S. 99–100.

Kulturspezifische Wahrnehmung – gesellschaftspolitisches Ethos für die Zeit der beschleunigten Globalisierung

Über die Globalisierung wird heute in China viel debattiert und auch veröffentlicht. In den zahlreichen Publikationen, die in der letzten Zeit erschienen sind, befassen sich die Autoren u.a. mit dem neuen Phänomen des kulturellen Einflusses auf den Globalisierungsprozess und den konkreten Auswirkungen auf China. Allgemein geht man von der Auffassung aus, so könnte man es generalisieren, dass die Globalisierung Chinas Kultur und Tradition in ihrer Essenz nicht nivellieren werde, sondern das nationale Bewusstsein stärke, dass die positiven traditionellen Werte den Globalisierungsprozess, der seit der Öffnung auch verstärkt in China in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens seinen Niederschlag findet, in die entsprechenden Bahnen gelenkt werden könnte, um einer Krise von Gesellschaft und Staat entgegenzuwirken.¹⁷ Der Globalisierungsprozess, so die verbreitete Meinung, finde in einem souveränen Nationalstaat statt und verlaufe, wie betont, nicht als universaler Prozess automatisch und ohne Steuerung, schon gar nicht als Amerikanisierung Chinas. In China sei er nach wie vor von bestimmten kulturspezifischen Merkmalen gekennzeichnet.¹⁸

Mit der Öffnung und Reformpolitik fand China wieder Anschluss an den Globalisierungsprozess. Doch dieser Prozess verläuft nicht als Einbahnstraße. Auf der einen Seite wurde das Land zum Nutznießer. Die Modernisierung wird gefördert, die Urbanisierung entwickelt sich in einem schnellen Tempo und Chinesen haben die große Chance, sei es über die Bildung, die Kooperation, das Internet oder auch durch den Tourismus andere Kulturen kennen zu lernen. Auf der anderen Seite wächst das Interesse an der chinesischen Kultur und Sprache in vielen Regionen der Welt.¹⁹

In der Debatte über die Bedeutung der Nationalkultur und insbesondere über die Rolle der Tradition in Zeiten der Modernisierung wird der Druck aus dem Westen als eine neue Herausforderung betrachtet. So sei, wie es in der politischen Propaganda verbreitet wird, bei einem großen Teil der Bevölkerung die Meinung vorhanden, dass nach Ende des Kalten Krieges die Expansion der amerikanischen Kultur zugenommen hätte und das als eine Gefahr für einen neuen Kulturkampf darstelle. So wird in China die Globalisierung auch als eine gewisse Gefahr für eine Amerikanisierung befürchtet, wenn auch andere Beobachter die Auffassung vertreten, dass sich im Laufe der Zeit eher ein multikultureller Prozess entfalten werde, da in allen Kulturen wertvolle Elemente vorhanden seien, die nicht aufgegeben werden können.²⁰

Offenbart wird das in der Publikation „A History of Chinese Educational Thought“. Hier wird die Tradition nicht nur wie ein Wunderwerk in ihrem geschichtlichen Verlauf skizziert, sondern gleichzeitig verweist der Autor auf die aktuelle Bedeutung, die die chinesische Tradition für die Globalisierung insgesamt habe und in Zukunft haben könnte. Zitiert werden in diesem Zusammenhang die Worte des bekannten britischen Historikers Arnold Joseph

¹⁷ Vergl. Yang Xuedong (ed.), *Fengxian shehui yu zhixu zhongjian* (Risikogesellschaft und ein starkes, gesundes Ordnungssystem), Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2006.

¹⁸ Vergl. Heping (ed.), *Quan qiu hua: quan qiu zhi li* (Globalisierung: globale politische Ordnung), Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2003.

¹⁹ Su Guoxun, Zhang Lüping, Xia Guang (eds.), *Quan qiu hua: Wenhua chong tu yu gong sheng* (Globalisierung, Kulturcrash und Symbiose), Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2006, S. 523.

²⁰ Ibid., S. 482–489.

Toynbee, dass heute in Zeiten der Herausforderungen der Globalisierung die konfuzianischen Tugenden von Liebe und Wollwollen als universale Ethik in modernen Gesellschaften anerkannt werden müssten. So eine Ethik könnte die Gefahr eines globalen Chaos verhindern. Verwiesen wird auch auf das internationale Symposium zum Thema „Discussion on education for the 21st century“, das Ende 1998 von der UNESCO organisiert worden war und in Peking stattfand. In der Abschlussresolution „Learn to be concerned about each other“, wurde auf die Bedeutung der Tradition für die Moderne verwiesen und betont, dass es zur Herausforderung werde, sich wieder auf traditionelle Elemente, wie die Bedeutung von Familie, Freunde, Gemeinschaft und Land, zu besinnen. Wichtig sei es, die Erde als ganzen, einheitlichen Globus wahrzunehmen. In der oben zitierten Arbeit beruft man sich auch auf die Worte von Nobelpreisträgern, die die Rettung für unser 21. Jahrhundert nur darin sehen, wenn man global beginnt, sich auf den Tugendkatalog von Konfuzius zu besinnen.²¹

Im Zuge der Globalisierung haben sich Finanz- und Kapitalströme sowie die Wirtschaftszusammenarbeit am schnellsten entwickelt. Damit entsteht die Frage, ob der Kultur in der sich globalisierenden Ökonomie überhaupt noch eine Bedeutung zukommt? Man spricht von den kulturellen Steuerungskräften der unterschiedlichen kulturell bedingten Marktwirtschaften oder Kapitalismustypen, wie des horizontalen westlicher Gesellschaften, des vertikalen Ischiban – Kapitalismus Japans oder des chinesischen Netzwerkkapitalismus, wie er heute bereits in Taiwan, Hongkong und Singapur funktioniert. Bei aller westlicher Kritik der asiatischen Werte, werden sie aber im Ostasien als normative Voraussetzungen für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung wie auch der globalen Wirtschaftsentwicklung, erachtet. Soziokulturelle Aspekte, wie das Wertsystem, gehören zum kulturellen Kern sowohl auf der religiösen-normativen wie auch auf der Ebene der Wirtschaft und Politik. Eine Marktanalyse erfordert neben den Wirtschaftsdaten vor allem Analysen über die Wirkung von unterschiedlichen Beziehungsgeflechten.

Nach westlicher Erfahrung geht Marktwirtschaft und Demokratie zusammen einher und kann sich dadurch entwickeln und gegenseitig positiv beeinflussen. Doch diese Erfahrung kann nicht direkt auf nicht-westliche Kulturen übertragen werden.

Zur geistigen Selbstbestimmung – Für und Wider von *zhongti xiyong*

In keinem Land der Erde hat es über einen so langen Zeitraum hinweg eine Kontinuität der kulturellen Identität gegeben wie in China, auch wenn es an Brüchen nicht fehlte. Über vier Tausend Jahre hinweg reflektierte das traditionelle chinesische Denken sowohl das traditionelle philosophische und das kosmische Verständnis, nach dem vor China als Land der Zivilisation die Aufgabe stehe, den nicht zivilisierten Völkern und Ländern chinesische, also wahrhafte Zivilisation, zu vermitteln. Dieser Anspruch ist freilich, was die Gegenwart betrifft, verblasst. Wenn es um die Zukunft geht, so ist das Bewusstsein der chinesischen Elite, der chinesischen Intelligenz über die „Größe“ des traditionellen Chinas nach wie vor wach. Die chinesische Tradition wird wie ein Allheilmittel für die Schwächen, die der Globalisierungsprozess nicht nur China, sondern auch der Welt bringt, gesehen

In seiner geistigen Auseinandersetzung bewegt sich China weiterhin zwischen der großen Tradition des Sinozentrismus und den Erfordernissen der chinesischen und globalen

²¹ Guo Qijia, *A History of Chinese Educational Thought*, Beijing: Foreign Languages Press, 2006, S. 588–589.

Moderne. Ausdruck dessen waren die großen Debatten über die chinesische Zivilisation Anfang des 20. Jahrhunderts, wieder belebt in den 1980 Jahren, auch „Kulturfieber“ (*wenhua re*) genannt. Das Streiten von Schulen auf der Suche des „Königsweges“ hat in China eine lange Tradition. Neben dem Konfuzianismus kamen immer wieder neue Schulen hervor, die sich jedoch gegenüber dem Konfuzianismus als zu schwach erwiesen, so dass ihre Ideen nicht zum tragenden Element der Gesellschaft werden konnten.

Das *tiyong* Prinzip (Abkürzung von *zhongti xiyong*) – folgt einer kulturell-funktionalen Begründung. Seit über 150 Jahren, seitdem das Land in eine Halbkolonie verwandelt wurde, gilt der Leitsatz, sich nach eigenen kulturellen Merkmalen zu entwickeln, das Essenzielle des chinesischen Ideenguts, d.h. die Substanz, zu bewahren und das westliche Ideengut als Funktion zu benutzen.

Das zentrale Problem besteht in der Gegenwart weiterhin darin, den Konfuzianismus als kulturelles und historisches Gedächtnis im traditionellen Sinne der Gemeinschaftsstiftung zu bewahren. Die heute vertretenden Ideen gelten nicht mehr wie in der Tradition als selbstbewusste Legitimation der eigenen kulturellen Überlegenheit zum Rest der Welt.²²

Die Debatten, in denen versucht wurde, den Konfuzianismus als Gedächtnis des tradierten Ideen- und Ordnungssystem zu negieren, gehören gegenwärtig der Vergangenheit an. So eine Bewegung wurde zum ersten Mal 1915 als „Bewegung für neue Kultur“ geboren, die bis Mitte der 1920er Jahre unter dem Motto „Schlagt den Konfuziusladen zusammen“ andauerte. Bei der intellektuellen Auseinandersetzung wurden die Schwächen der eigenen Kultur oft dramatisiert und die westliche Kultur plakativ als segensreich dargestellt. Bei der „Neuen Jugend“ *XinQingnian* wurde die abendländische Aufklärung als Maßstab für die Moderne gesehen. Die Ketten, die es zu sprengen galt, waren die eigene Tradition. Es ging um die Befreiung vom Konfuzianismus.

In der Kulturrevolution (1966–1976), als während der Fraktionskämpfe innerhalb der Kommunistischen Partei Chinas der Name Konfuzius für das personifizierte Unheil der chinesischen Tradition benutzt wurde, war damit der Höhepunkt der Antikonfuziusdebatte in der chinesischen Geschichte erreicht. In dieser politischen Bewegung wurde Konfuzius als „Alterchen“ (*Kong laoer*) und „faules Ei“ (*huaidan*) verschmäht.

Ein kurzes Aufflammen, das gegen die eigene Tradition, gerichtet war, geschah dann noch einmal, nach der „Öffnung des Landes“ in den 1980er Jahren, als Konservative und liberale Reformen einen heftigen Ideendisput führten und er als „Kulturfieber“ in die Gesteigesgeschichte einging. In diesen Jahren rief ein Teil der chinesischen Intellektuellen nach Verwestlichung. Aus dieser Kulturdebatte heraus, die als eine gewisse Fortsetzung der „Bewegung für die neue Kultur“ betrachtet werden kann, entstand die Fernsehserie „Heshang.“ Ausgestrahlt wurde eine sechsteilige Fernsehserie „Flusselegie“, die auf Grund des großen Interesses zweimal hintereinander ausgestrahlt wurde. So hatten die Reformen sogar gewagt, mit dem viel umstrittenen Fernsehspiel „Heshang“ den Untergang der gelben, d.h. der chinesischen Kultur darzustellen. Im Film wurde die blaue Kultur, die westliche als die einzige Alternative zur verkrusteten gelben, chinesischen Kultur gezeigt. Dieser Film

²² Karin Tomala, „Próby modernizacji gospodarki chińskiej za Mandżurów“ (Versuche in der Madschu-Zeit, die chinesische Wirtschaft zu modernisieren), in: *Nowożytna historia Chin* (Chinesische Geschichte der Neuzeit), Roman Sławiński (ed.), Kraków: Księgarnia Akademicka, 2005, S. 28–30.

löste eine lebhafte Debatte aus, unterschiedlich kommentiert wie aber auch heftig kritisiert, war dann nach der Niederschlagung der Studentenunruhen auf dem Tiananmen-Platz 1989 das Pendel umgeschlagen.

Als Gegenkurs begann eine Debatte zur Wiederbelebung der alten Tradition, vor allem des Konfuzianismus. Diese Phase wurde als dritte Phase zur Wiederbelebung im 20. Jahrhundert mit dem Begriff Neuer Konfuzianismus bezeichnet.

Was bedeutet heute im Kern „*ti*“, an der chinesischen Zivilisation festhalten? Es bedeutet formal die Orientierung am traditionellen Wertesystem und damit an den althergebrachten Begrifflichkeiten, wie „*ren*“ Menschenwürde, die man erst auf dem Wege der eigenen Vervollkommenheit erreichen könne oder sich in einem hierarchischen System der Ein- und Unterordnung bewegen. Heute ist in China alles im Wandel, auch wenn alte Begrifflichkeiten benutzt werden

Neben diesem sehr tradierten und national orientierten Diskurs werden auch Debatten geführt, die neue Akzente setzten und den Konfuzianismus und das Konzepts „*zhongti xiyong*“ als Instrument für die Moderne als trügerisch betrachten und es deshalb verwerfen. Die Philosophen Liu Zongjian und Cai Degui betonen in ihrer Arbeit über den Konfuzianismus, dass China heute eine gegenseitige ideelle Interaktion mit dem Westen bräuchte. Sie befürchten, wenn die Realitäten verzerrt wahrgenommen werden, die großen Zielaufgaben, die man sich für das 21. Jahrhundert gestellt hat, zu verpassen.

Konfuziusforschung auf vollen Touren

Die Konfuziusforschung läuft gegenwärtig auf Hochtouren. Anders als nach dem Niedergang des chinesischen Kaiserreiches Anfang des 20. Jahrhunderts, als große Anstrengungen unternommen worden waren, die Gründe für den Niedergang und die Schmach, die China erleiden musste, im konfuzianischen Moralsystem zu suchen. Die Vierte Maibewegung hatte dann sich zum Ziel gestellt, eine neue Kultur mit Wissenschaft und Demokratie zu schaffen. Die bekanntesten Reformer waren damals Kang Youwei, Chen Duxiu, Li Dazhao und Hushi. Den späteren Neukonfuzianern wie Feng Youlan oder Liang Shuming ging es nicht um eine Verteufelung, oder gar Ablehnung, sondern um eine neue Interpretation des Konfuzianismus. Erinnert wurde an zwei traditionelle Elemente, die wieder berücksichtigt werden sollten. Hierbei ging es um die Notwendigkeit, die innere Tugend mit den äußeren Dingen zu verbinden, um die natürliche und moralische Ordnung wiederherzustellen.²³

Nach der Errichtung der Volksrepublik China war die Konfuziusforschung dem Marxismus-Leninismus und den Mao Zedong -Ideen unterworfen. Obgleich im täglichen Alltag sowie in den Machtstrukturen Elemente des Konfuzianismus weiter wirkten, wurde er als feudale Ideologie verworfen. Die Konfuziusforschung wurde jedoch in Hongkong, Taiwan oder im westlichen Ausland von Chinesen, die emigriert waren, fortgeführt. Der chinesische Philosoph Xinzhong Yao zeigt in seiner Schrift auf die verschiedenen Themen, mit denen man sich dort zu beschäftigen begann. So untersuchte der Philosoph Xu Fuguan auf Taiwan den Konfuzianismus in den verschiedenen Zeitabschnitten mit Schwerpunkt auf die Han-Dynastie. In seinen Untersuchungen kommt er zu dem Schluss, dass es in den

²³ Xinzhong Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie* (Einführung in den Konfuzianismus), Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009, S. 252.

philosophischen Systemen vor allem um die Natur des menschlichen Wesens gehe und das als Motor der chinesischen Seele betrachtet werden könne.²⁴

So sollte man in diesem Zusammenhang daran erinnern, dass für die chinesische Entwicklung traditionelle Vorstellungen, die im Konfuzianismus von Bedeutung waren, wie die von der „großen Gemeinschaft (*da tong*)“ oder auch vom „kleinen Wohlstand für das Volk (*xiao kang*)“ weiterhin wichtig erscheinen, da mit solchen Visionen nicht nur Vertrauen in der Gesellschaft gegenüber den Machtstrukturen geweckt werden können, sondern auch die alte traditionelle Kategorie Hoffnung nicht verblasst.

Bereits 1984 hatte man sich entschlossen, eine Konfuziusstiftung zu gründen, die die Zeitschrift „*Kongzi yanjiu*“ herausgibt.

In der aktuellen Konfuziusforschung gibt es unterschiedliche Forschungsschwerpunkte. Interessant ist die komparative Erforschung über Fragen des Menschseins im traditionellen Konfuzianismus, im Neuen Konfuzianismus, in der griechischen und neuen westlichen Philosophie.²⁵ Unter der dritten Generation der Forscher, die sich mit dem neuen Konfuzianismus befassen, gibt es eine Gruppe, die ausschließlich die chinesische klassische Philosophie und Geschichte erforschen und interpretieren und eine andere Gruppe, die sich den Themen der Gegenwart widmet und die konfuzianische Tradition in der Relation zur westlichen Zivilisation als ein Element zur Umsetzung der Zielsetzungen der Gegenwart betrachtet. Darunter gibt es Orientierungen, die die westliche Kultur als Richtlinie für China ablehnt wie auch Orientierungen, die versuchen, die positiven Elemente zu bestimmen und für China nutzbar zu machen durch die Erneuerung des Konfuzianismus.²⁶ Einige sind davon überzeugt, dass man die westliche Kultur mit vielen Elementen des Konfuzianismus erneuern könnte (*rujia xiyang wenhua*). Diese Perspektive spiegelt die traditionelle Wahrnehmung seit der Öffnung Chinas im 19. Jahrhundert wider.²⁷

Der gegenwärtige Neue Konfuzianismus (*xin rujia*) wird als Kontinuität und Versuch der Anpassung der konfuzianischen Tradition an die Herausforderungen, die die Globalisierung und Modernisierung des Landes mit sich bringen, verstanden, wobei man sich heute voll bewusst ist, dass andere Zivilisationen und Ideen ebenfalls ihr berechtigtes Dasein haben, sei es der Buddhismus, das Christentum oder die Ideen von Vernunft und Humanismus der europäischen Aufklärung.²⁸ Die meisten Forscher lassen sich jedoch von einer gewissen Passion leiten, wenn sie den Konfuzianismus auch heute noch als moralisches Seelenwerk und System der allseitigen Metaphysik zu erneuern gedenken mit dem Ziel, den endgültigen Sinns des Lebens nachspüren zu können. Für den Philosophen Yao ist das jedoch nur dann möglich, wenn die im menschlichen Leben auftretenden Widersprüche entsprechend reflektiert und analysiert werden, wie z. B. die Widersprüche zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft, zwischen dem inneren und äußeren Verständnis von Menschsein oder zwischen universalen und partiellen Entwicklungen.²⁹ Das traditionelle Verständnis der konfuzianischen Philosophie unterliegt

²⁴ Ibid., S. 258.

²⁵ Fang Keli und Li Jinjia (eds.), *Xiandai xinrujia xuean* (Anthologie und kritische Bemerkungen über den Konfuzianismus), zitiert nach Xinzhong Yao, S. 259.

²⁶ Xinzhong Yao, *Konfuzianism...*, S. 260.

²⁷ Ibid., S. 267.

²⁸ Ibid., S. 262.

damit einem Wandel, weil die konfuzianischen Werte im Lichte des Lebens und der Gegenwart analysiert werden.

Tu Weiming gibt sich eher optimistisch, wenn er darauf verweist, dass der Neue Konfuzianismus vor allem als ein starkes motivierendes Element für die weitere Entwicklung in den Ländern Ostasiens beitragen werde. Nun kann man der Auffassung wahrlich nur zustimmen, dass die Modernisierung in Asien die einstige These von Max Weber, dass der Konfuzianismus ein Hemmnis für die Entwicklung des Kapitalismus in China sei, infolge des Aufschwungs, der sich in der Region Ostasien vollzieht, voll und ganz widerlegt worden ist.³⁰ Beim Vergleich der konfuzianischen und westlichen Werte kommt man zu dem sehr kühnen Schluss, dass die konfuzianische Tradition sich am Humanismus und die westliche Tradition am Materiellen orientiere. In der konfuzianischen Kultur werde dem Moralsystem und dem Humanismus, den Pflichten und der Gemeinschaft größere Bedeutung beigemessen, während in der westlichen den Fragen der Wissenschaft, Religion und Freiheit besondere Beachtung finden würden.

Damit sich die moderne chinesische Kultur, so Ye Xianming in einem Essay zur Herausforderung, die die Globalisierung für Chinas Kultur mit sich bringt, seien drei Voraussetzungen unerlässlich:

1. Die chinesische Kultur müsse ebenfalls ein Element der gegenwärtigen modernen Weltkultur beinhalten.
2. Die Entscheidungsträger sollten fähig sein, kritisch selektiv die besten Elemente der ausländischen Kultur zu übernehmen und sie zu einem Ganzen mit den besten Elementen der traditionellen chinesischen Kultur zu verbinden.
3. Diese moderne chinesische Kultur sollte mehr beinhalten als allgemein die „Moderne“ oder „Postmoderne“ fordert, wobei die moderne Kultur gleichzeitig als eine fortschrittliche, vorausschauende Kultur definiert wird: Was mit anderen Worten heißt, sie sollte wissenschaftlich, gegenwartsbezogen, national, offen, populär und innovativ wirksam sein können.³¹

Mit dieser Analyse wird aufgezeigt, dass nur dann erfolgreich eurozentrische wie aber auch sinozentrische Perspektiven bei der Wahrnehmung der Realität verhindert werden können, wenn es weder eine Art der Vergötterung der westlichen Kultur, noch die Verteufelung der eigenen chinesischen Kultur bei der Beschreibung der Pfadrichtungen gebe, nach denen man sich orientieren sollte. Es wird generell vor allen fundamentalen Tendenzen gewarnt, den Neuen Konfuzianismus generell als ideelle Hauptströmung chinesischer Kultur zu kreieren oder aber auch, ihn recht einseitig als Ideenwerk einfach abzulehnen, in dem man sich nur auf die negativen Elemente berufe. Chinas Probleme sind in der Zeit der beschleunigten Globalisierung gewiss komplizierter als die, die die Industrieländer in der Vergangenheit beim Aufbruch in die Moderne zu bewältigen hatten. Der Grund dafür wird darin gesehen, dass die Moderne, die den Westen durch Wissenschaft und Technik sowie

²⁹ Ibid., S. 262.

³⁰ Tu Weiming (ed.), *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*, Cambridge: Harvard University Press, 1996, S. 10.

³¹ Ye Xianming, „Globalization and Contemporary Chinese Culture Construction“, *Social Sciences in China*, Vol. XXIX, No. 4, November 2008, S. 176–178.

den Aufbau demokratischer Strukturen verändert habe, allgemein in der chinesischen Seele noch keine tiefen Wurzeln geschlagen habe. Durch die Öffnung und den Globalisierungsprozess werden sich jedoch immer mehr Chinesen bewusst, dass es an wesentlichen Elementen der Moderne in China noch mangle, die jedoch nur in Verbindung mit den prägenden Elementen der chinesischen Tradition ergänzt werden können.³²

Die Wiedergeburt des Konfuzianismus als Neuen Konfuzianismus bezeichnet, führt nicht in die alte Tradition zurück, auch nicht zu den einst ausgeübten traditionellen Riten und Ritualen. Mit dem Neuen Konfuzianismus soll das Bewusstsein geweckt werden, eine neue Kultur zu schaffen, um sich selbst besser definieren zu vermögen und neue Orientierung für die Entwicklung von Staat und Gesellschaft zu geben.

Auf der Suche nach neuen Formen und Inhalten wird der Konfuzianismus unterteilt in einen Moralkodex sowie in eine strukturelle Gesellschaftsphilosophie, die nach dem traditionellen Ritual jedoch kaum noch von praktischer Bedeutung zu sein scheint. Dagegen wird dem Moralkodex eine besondere Priorität eingeräumt, und als Grundelement der chinesischen Seele charakterisiert. So betont Tu Weiming, dass unterschiedliche Untersuchungen ergeben hätten, dass die konfuzianische Ethik in allen Schichten der chinesischen Bevölkerung in Glaubensfragen und in ihren Verhaltensweisen im Alltag noch weite Verbreitung finde.³³

Im Neuen Konfuzianismus wird nicht nur ein Modell gesehen, ein neues Moralsystem in der Gesellschaft zu schaffen, sondern er wird auch als zukünftiges Modell für eine nachhaltige Entwicklung sowie für die Ausübung globaler Politik betrachtet. Im Neuen Konfuzianismus hat sich am essenziellen wenig verändert. So steht das Individuum im Zentrum der Gemeinschaft, doch nicht, um wie in den westlichen Demokratien, seine Rechte einzufordern, sondern um sich pflichtbewusst der Gemeinschaft gegenüber zu verhalten. Auch das Wissen erhält einen neuen Stellenwert. Es sei dazu da, mit anderen zu kooperieren, Harmonie in der Welt zu schaffen auf der Suche nach einer globalen Ethik.

Auffällig ist im Ideenkonstrukt des Neuen Konfuzianismus die Toleranz gegenüber der westlichen Zivilisation. Die Angst vor der Verwestlichung, vor der Liberalisierung oder gar vor der Amerikanisierung spielt im Diskurs keine wesentliche Rolle. Dagegen nimmt das Bewusstsein der eigenen Stärke infolge der Entwicklung und der neuen Position Chinas in der Welt zu, ohne jedoch direkt dabei die Überlegenheit der eigenen Zivilisation zu demonstrieren. China beschreitet seinen eigenen Entwicklungsweg, wobei die traditionelle Kultur, allgemein als Konfuzianismus verstanden, nicht ausgeklammert und auch nicht als störendes Element beseitigt, sondern als ein wichtiger Faktor in der Modernisierung selbst wirken soll.

Infolge von vielfältigen Wandlungen der Gesellschaft wird die chinesische Modernisierung seit den Opiumkriegen vor mehr als 150 Jahren von der ständigen Novellierung von Abwehrideologien gegen das Eindringen eines als gefährlich geltenden Gedankenguts, begleitet, das Chinas partiellen Entwicklungskurs für die herrschende Elite in Frage stellen könnte. Der Bazillus westlichen Gedankengutes über demokratische Herrschaftssysteme, Pluralismus sowie politische Freiheiten des Individuum hat freilich vereinzelte Gruppen auch in China infiziert, doch diese Ideen finden in der gegenwärtigen Entwicklungsperiode unter der geistigen Elite kaum nennenswerte Unterstützung.

³² Ibid., S. 180–183.

³³ Tu Weiming (ed.), *Confucian Traditions in East Asian Modernity...*, S. 259.

Der Diskurs über die Bedeutung des Konfuzianismus für die Moderne wird nicht in narzisstischer Selbstspiegelung geführt, sondern in argumentativen Kontroversen zum westlichen Ideengebäude, wobei selektiv bestimmte Elemente versucht werden, in das traditionelle Weltbild, das ständig einer Wandlung unterliegt, einzubeziehen.³⁴ Zusammenfassend könnte man demnach konstatieren, dass das Ziel darin besteht, für China neue Theorien und neue Systeme zu schaffen.

Wahrnehmung der eigenen Geistesgeschichte

Über das Menschsein wurde immer schon nachgedacht. Seitdem so ein Denken und Reflektieren dokumentiert wurde, wissen wir von den vielfältigsten Utopien und Lehren, die in den unterschiedlichen Kulturen entstanden sind. Der Konfuzianismus, der sich als Staats- und Lebensphilosophie im chinesischen Kulturkreis entwickelt hat, gehört zu den bedeutenden Ideengeschichten, die sich im Laufe der letzten über 2000 Jahre herausgebildet haben.

Je länger man sich mit dem chinesischen Modernisierungsweg beschäftigt, desto mehr rückt die Tradition wieder in den Vordergrund, auch wenn sich die Intellektuellen und Politiker nicht ausschließlich, wie zur Zeit, als der Konfuzianismus dominierend in der Politik und Philosophie war, der Lektüre der kanonischen Schriften hingeben. Doch was prägend geblieben ist, ist die Wahrnehmung der eigenen Geistesgeschichte, dass Politik und Ideengeschichte stets eng zusammengehörten und auch heute als eine Einheit bewertet werden. In der chinesischen Geistesgeschichte sind der Politik stets Interpretationen vorgegeben worden, nach der dann Politiker versuchten, sich mit ihren Handlungsweisen zu legitimieren. Waren doch die Lehren des Konfuzianismus vor allem Staats- und gesellschaftliche Moraldoktrinen. Philosophische Debatten wurden deshalb in China nicht nur um der Philosophie wegen geführt, sondern hatten immer einen gesellschaftlichen und politischen Hintergrund.

In diesem Kontext sollte auch der aktuelle Diskurs über den Neuen Konfuzianismus gesehen werden. Geht es doch auch hier nicht nur um die reine philosophische Interpretation des Konfuzianismus als Doktrin selbst, sondern um die politische Interpretation und seine Nutzbarmachung für die komplizierten Herausforderungen des Modernisierungsprozesses. In der westlichen Konfuziusforschung wird oft die Ansicht vertreten, dass in China nichts mehr konfuzianisch sei und an die traditionellen Tugenden nur deshalb appelliert werde, weil sie nicht mehr vorhanden sind. Die Meinungen von Vertretern der Schule des Neuen Konfuzianismus, wie z.B. Tu Weiming, werden einfach als Apologeten verunglimpft.³⁵ Solche Urteile zeigen doch nur, wie man an festgefahrenen Dogmen festhält, nach denen, so die Überzeugung, Modernisierung in China eben nur nach westlichem Modell erfolgreich realisiert werden könne.

Die vierte Etappe des Konfuzianismus als moralisches Seelenwerk?

Im 21. Jahrhundert gibt es andere Prämissen, nämlich eine neue politische Funktionalisierung der Gedächtniskultur, in der an die konfuzianische Verantwortungs- und Pflichtenethik für die Moderne unter der Bezeichnung „konfuzianische Moderne“ nicht nur erinnert wird, aber man sich bemüht, diese praktisch in ein neues normatives Regelsystem umzusetzen. Die offizielle Politik bedient sich der konfuzianischen Werte nicht nur als Integrationsbrücke,

³⁴ S. Werner Meißner, *China zwischen nationalem Sonderweg und universaler Modernisierung. Zur Rezeption westlichen Denkens in China*, München: Wilhelm Fing Verlag, 1994, S. 3–5.

³⁵ Vergl. Hans van Ess, *Der Konfuzianismus*, München: C. H. Beck, 2003.

sondern auch als Instrument zur Überwindung zahlreicher Widersprüche, die sich aufgrund der Modernisierungszielsetzungen herausgebildet haben.

Über Jahrhunderte hinweg hat sich der Konfuzianismus, der im weitesten Sinne des Wortes als Konglomerat gesellschaftlicher, politischer und geistiger Traditionen im Reich der Mitte verstanden werden kann, im Kampf und Widerstreit um das Bestehen und Erneuern gewandelt und entwickelt. Mit dem Eindringen der westlichen Mächte in China im 19. Jahrhundert begann sich jedoch das konfuzianische Doktrinsystem einschneidend zu verändern, da die konfuzianischen Gelehrten schmerzhaft erkannt hatten, dass endgültig eine kritische Reflexion nötig und hilfreich sein könnte. Die Doktrin von der Selbstverwandlung oder Selbstverbesserung verlor immer mehr an Bedeutung. In der Zeit der Modernisierung, so Tu Weiming, stand der Konfuzianismus vor einer ähnlichen Herausforderung, den konfuzianischen Humanismus in eine lebendige Tradition des gegenwärtigen Ostasiens mitzugestalten.³⁶

Das viel gepriesene Prinzip, das Beste aus der Weisheit der konfuzianischen Ideengeschichte zu nehmen, und die Ideen den neuen Umständen anzupassen, ist zur neuen Ideologie der politischen und geistigen Elite in China geworden. Denn bei der Debatte über die Rolle der chinesischen Kultur geht es zweifelsohne auch um die Schaffung einer neuen identitätsstiftenden Ideologie, um ein moralstiftendes Seelenwerk, da die Dogmen über Sozialismus und Kommunismus keine Brückenfunktion mehr zwischen der Gesellschaft und der politischen Führung herstellen.

Wie bekannt, hat die Lehre des Konfuzianismus in der chinesischen Ideengeschichte verschiedene Zeitabschnitte durchgemacht. In der Han-Dynastie wurde der Konfuzianismus im 2. Jahrhundert vor Christi zur Staats- und Lebensphilosophie erhoben. Zeitweise wurde er vom Daoismus und Buddhismus zurückgedrängt, doch im 10. Jahrhundert erlebt er seine Renaissance. Mit dem Ende des Kaiserreiches 1912 hörte der Konfuzianismus auf, Staatsdoktrin zu sein. In den 1980er Jahren erfuhr der Konfuzianismus in Taiwan, Südkorea und Japan eine Wiederbelebung mit dem Entstehen der neuen konfuzianischen Schule, die ein eigenes Werte-, Demokratie- und Menschenrechtsverständnis schufen, dass sich dem westlichen etwas annähert doch nicht gleichkommt. In den über zwei Jahrtausenden unterlagen die Doktrinen verschiedenen Interpretationen, doch stets galten sie als Legitimation des Herrschaftsanspruchs.

Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts, so der Philosoph Wang Deyou von der Pekinger Universität, begann die 4. Etappe, und somit der nächste Wandel dieses pragmatischen Ideenkonstrukts, „als der Konfuzianismus sich wieder dem Volke zuwandte.“³⁷ Welche unwahrscheinliche, recht merkwürdige Interpretationen möglich sind, zeigen die weiteren Ausführungen des Autors, wenn er betont, dass erst mit dem Sieg der Volksrevolution 1949 der Konfuzianismus zum Ideenwerk der Chinesen geworden sei, der sich vollkommen in den Dienst des Volkes stellte, obwohl, und das muss in diesem Kontext betont werden, es doch gerade der Konfuzianismus war, der in dieser Zeit ideologisch bekämpft und als

³⁶ Tu Weiming (ed.), *Confucian Traditions in East Asian Modernity...*, S. 19.

³⁷ Wang Deyou, *Spoleczna wartość konfucjanizmu w XXI wieku* (Die gesellschaftliche Bedeutung des Konfuzianismus im XXI. Jahrhundert), Übersetzung aus dem Chinesischen – R. Sławiński, Vortrag am 20.01.2007 in Warschau, in der Hochschule für Soziale Wirtschaftswissenschaften zum Thema „China in der globalen Welt“.

schädliches Ideenkonstrukt des Feudalismus in China betrachtet wurde. Wang verweist zwar auf die „Proletarische Kulturrevolution“ (1966-1976), während der der anti-konfuzianische Kampf seinen Höhepunkt erreicht hatte. Doch dieser Kampf, wie bekannt, diente doch eigentlich anderen Zwecken, nämlich die gegnerische politische Fraktion in der Partei auszuschalten und der Kampf gegen den Konfuzianismus wurde zum politischen Instrument. Ende der 1970er Jahre, nach dem das große Reformprogramm von der Partei verkündet worden sei, so weiter der Autor, sei dann das konfuzianische Ideengut wieder in die Gesellschaft zurückgekehrt und seit dieser Zeit spiele der Konfuzianismus als Wertesystem wieder eine bedeutende Rolle bei der Entwicklung des Landes.³⁸

So lautet die offizielle Interpretation der Rolle der chinesischen Kultur im Modernisierungsprozess, die jedoch wenig Aufschluss gibt über die historischen und ideellen Erfahrungen Chinas unter Mao Zedong, wo alle Anstrengungen mit Hilfe von Erziehungskampagnen unternommen worden waren, um das konfuzianische Wertesystem als feudale Ideologie aus den Köpfen der Menschen auszurotten, obgleich doch das politische totalitäre Herrschaftssystem der Ein- und Unterordnung nach konfuzianischem Muster zur Perfektion geführt wurde und statt Wohlstand für alle nur die aufgezwungenen „Tugenden“ galten, um den Sozialismus aufzubauen. Im Endergebnis hatte diese Strategie Anarchie und menschliches Leid hinterlassen

Die Orientierungslinien des Neuen Konfuzianismus unterscheiden sich grundlegend von denen, die noch Ende des 19. Jahrhunderts die Reformer in der Yang-Wu – Bewegung (Selbststärkungsbewegung) zu realisieren gedachten, nämlich nur die materiellen Dinge aus dem Westen zu übernehmen. In der Einleitung erinnert Yao Xinzong in dem ins Polnische übersetzte Buch über den Konfuzianismus an die Worte von konfuzianischen Gelehrten des Altertums, dass die Gründe mangelndes Wissens darin zu suchen seien, dass die Dinge immer nur aus der eigenen Perspektive beobachtet werden und man deshalb die Dinge nicht nur mit den eigenen Augen, sondern mit dem Verstand wahrnehmen sollte, in dem das Subjekt und Objekt zu einer Einheit werde.³⁹ Doch die Einheit des Denkens, die eher in Schablonen als pluralistisch vor sich geht, bedeutet eine Barriere. So hat diese Herausforderung nichts an Aktualität verloren, doch nicht nur in der wieder belebten traditionellen Ideologie des Konfuzianismus in China, obgleich auch hier erste Tendenzen zu beobachten sind, die eigene Ideologie nicht mehr als antiwestliche Ideologie, als gezieltes Bollwerk und Gegenideologie gegen Demokratie und Pluralismus zu setzen. Noch Mitte der 1980 Jahre, als es den Konservativen gegenüber den Kritikern der konfuzianischen Tradition gelang, die politische Orientierung vorzugeben, versuchte die politische Klasse gegen den westlichen Liberalismus zu mobilisieren. Heute geht es eher um die Betonung des nationalen Sonderwegs, wobei partikular auch über zukünftige Grundzüge universaler Modernisierung reflektiert wird, und der antiwestliche Akzent kaum noch eine Rolle spielt. „Harmonie in der ganzen Welt“ zu schaffen, ist eines der Elemente chinesischer Außenpolitik.⁴⁰

³⁸ Ibidem.

³⁹ Xinzong Yao, *Konfucjanizm...*

⁴⁰ Xie Minggan, *Jianshi hexie shijie: zhongguo dui wai guanxi de xin siwei xin mubiao* (Eine harmonische Welt schaffen: Zu den Außenbeziehungen Chinas. Neues Denken und neues Ziel), in: *Shijie fazhang zhuangkuang* (Zur Entwicklung in der Welt), Guowuyuan fazhang yanjiu zhongxin shijie fazhang yanjiusuo, Beijing: Shishi chubanshe, 2009, S. 10.

An anderer Stelle heißt es: „Ununterbrochen können wir uns davon überzeugen, dass die Grundlage für die politischen, ökonomischen sowie gesellschaftlichen Entwicklungen in den ostasiatischen Ländern in der Wahrung von Werten bestehen, die aus der konfuzianischen Tradition herrühren.“⁴¹

Das 21. Jahrhundert ist herausgefordert, erneut über die Zukunftsfähigkeit des Menschseins nachzudenken. Diese globale Herausforderung ist jedoch eng verbunden mit den Räumen der Erfahrungen, wie sich Menschen in ihrer Gesellschaft selbst wahrnehmen. Doch wie bekannt, gibt es aufgrund traditioneller Erfahrungen vielfältige Wahrnehmungen, die in sich zersplittert und widerspruchsvoll reflektiert werden. Jede Zeit sucht nach einem harmonischen Gleichgewicht. Doch die Entwicklungen des beschleunigten Globalisierungsprozesses in den letzten Jahren haben zur Disharmonie und zum Ungleichgewicht in der Welt, in der Natur und in den Gesellschaften geführt. Auch zu Beginn unseres neuen Zeitalters hat das Nachdenken nichts an Dringlichkeit verloren, wohin sich wohl unsere Gesellschaft in einer Eigendynamik bewegen könnte. In den Geisteswissenschaften wird schon seit längerer Zeit intensiv über die Notwendigkeit eines Dialogs der Kulturen debattiert. Da sagen die einen, die Befürworter der Verwestlichung globaler Entwicklungen, was denn eigentlich der Westen von anderen Kulturen lernen könne, in denen noch das Zepter der Unterdrückung und die Kontrolle der Gesellschaft geschwungen wird. Da sagen die anderen, die Befürworter des Dialogs der Kulturen, das man sich dem Blick auf das Fremde nicht verweigern sollte, weil man sich dadurch doch nur der einem intellektuelle Pluralismus zu nähern vermag, eben durch die bessere Erkenntnis der eigenen wie auch der fremden Tiefenstruktur.

Chinesische Soziologen, Politikwissenschaftler wie auch Philosophen konzentrieren sich in ihren Untersuchungen auf die Analyse kultureller Bedingtheiten, die sich aus der chinesischen Tradition und Geschichte ergeben.⁴² Chinesische Entwicklungskonzepte, die vor Jahren noch eine stricte Ablehnung erfahren haben, werden heute differenzierter betrachtet. Akzeptiert werden Unterschiede von Wahrnehmungs- und Denkmustern, nach denen in China sich eine duale Entwicklung in Widersprüchen (*yin* und *yang*) vollzieht.⁴³

Abgelehnt werden damit indirekt westliche Theorien, nach denen das Konzept westlicher Entwicklung als Kern für eine globale Zivilisation zu betrachten sei.

Chinesische Kultur – Brückenfunktion für die Einheit der Nation

In der chinesischen Kultur sieht man nach wir vor eine bedeutende Brückenfunktion für die Einheit der Nation, und das auch in Zeiten der Industrialisierung und dem Entstehen von Informationsgesellschaften, weil man in China bewusst weiter an einigen Besonderheiten festhalte, wie dem Stellenwert der Bildung und der Erziehung zum Humanismus, heißt es in einer Schrift über die Globalisierung und den Stellenwert der Tradition.⁴⁴ Doch bei aller Bedeutung, die traditionelle Werte für die Modernisierung hätten, gebe es kein

⁴¹ Xinzhong Yao, *Konfucjanizm...*, S. 14.

⁴² Luo Caiqu (ed.), *Xiandaihua xinlun. Shijie yu zhongguo de xiandaihua jincheng* (Neue Diskurse über die Modernisierung. Der Modernisierungsprozeß in der Welt und in China), Beijing: Shangwu yingshuguan, 2004, S. 494.

⁴³ Ibid., S. 417.

⁴⁴ Su Guoxun, Zhang Lüping, Xia Guang (eds.), *Quanqiuhua...*, S. 509.

Zurück mehr in die Vergangenheit.⁴⁵ Wichtig sei jetzt endlich nur, den pragmatischen Nutzen aus dem Ideenwerk der Tradition zu ziehen. Obgleich in China die Tradition bis heute ihren Stellenwert im Bewusstsein der chinesischen Gesellschaft nicht verloren hat, gab es seit der 4. Maibewegung 1919 die Antitraditionalisten, die die Tradition als Hemmschuh für die Entwicklung Chinas sahen. Auch heute kann die Tradition keine Anleitung für die Herausforderung der Moderne bedeuten. Die Herausforderung bestehe darin, zu untersuchen, zu analysieren und zu erkennen, was aus der eigenen und der westlichen Tradition einer ganzheitlichen Entwicklung, in der der Mensch im Mittelpunkt stehen sollte, übernommen werden könnte.⁴⁶

China ist bereits seit den Opiumkriegen Mitte des 19. Jahrhunderts zu einem bedeutenden Teil der Globalisierung geworden. Es wurde in eine Halbkolonie umgewandelt, doch als Nationalstaat ging China nicht unter. Die kulturelle Identität erwies sich stärker als die koloniale Politik. In der chinesischen Historiografie wird jedoch dieser Zeitraum bis zur Revolution 1911 negativ gewertet, weil China in diesem Prozess vor allem als ökonomisches Instrument der westlichen Mächte und Japan benutzt und dadurch eine dynamische Wirtschaftsentwicklung behindert worden wäre. Doch diese Analyse ist zu einfach, um ihr zustimmen. Zu erwähnen wäre deshalb in diesem Kontext, dass doch bereits in dieser Zeit China begann, sich aus der selbst gewählten Isolation zu lösen, in dem die „nützlichen Dinge“ aus den entwickelten Industrieländern übernommen wurden, während man im Kern an der eigenen Identität festzuhalten versuchte. Dieser Prozess führte zur Kapitalentwicklung im Lande, zur Schaffung von Privatunternehmen und zur Herausbildung bürgerlicher Gruppen, die die Entwicklung eben nicht nur durch die koloniale Ausbeutung behinderten, sondern auch neue gesellschaftliche Orientierungen vermittelten. Das Land erlebte die unterschiedlichen Entwicklungsstadien, die zwar nicht zu einem grundlegenden Wandel führten, doch ihren Anfang nehmen konnten.

Heute verweist man in China mit Recht mit gewissem Stolz und Genugtuung, dass erst seit der Verkündung des Programms der Vier Modernisierung, der Einführung der chinesischen Marktwirtschaft und der Öffnung des Landes ein neues Wirtschaftssystem entstehe und China als bedeutender globaler Partner sich zum ersten Mal in den Globalisierungsprozess als souveräner und selbstbewusster Staat einreihen könne. Für China bedeutet Globalisierung keine Beliebigkeit, auch keine Eigendynamik, sondern sie könne sich in China nur in den Strukturen eines Nationalstaates bewegen. Mit diesem Novum, so meint man, könnte man selbst einschreiten, wenn Gefahren von Seiten dieses Prozesses drohen sollten.⁴⁷ Man erwähnt wie nebenbei, dass eben der Westen und auch Japan vor Jahren so erstarken konnten, weil sie nationale Belange in den Vordergrund stellten, d.h. Entwicklung mit Hilfe von Nationalismen vollzogen wurde. Heute beruft man sich in der Debatte über die Rolle des Nationalismus in der Moderne auf den Vater der chinesischen Revolution, Sun Yatsen, der mit seinen drei Prinzipien vom Nationalismus (*minzu zhuyi*), Demokratie (Volksherrschaft *minquan zhuyi*) und Volkswohlstand (*minsheng zhuyi*) die Richtung für Chinas Modernisierung gewiesen hätte. In China kämen noch zwei

⁴⁵ Ibid., S. 511.

⁴⁶ Ibid., S. 542.

⁴⁷ Ibid., S. 490–492.

andere Elemente hinzu, nämlich die bedeutende Stellung der Familie (*jiazu zhuzi*) und der Sippe (*songzu zhuzi*) in der Gesellschaft.⁴⁸

Autokratisches Herrschaftssystem und Entwicklung von Demokratie

Im Mittelpunkt der Reflexionen über die Bedeutung der Kultur steht zweifelsohne der Aspekt der Herrschaftsausübung in einem autoritären Regime. Gern wird an die Worte des Parteivorsitzenden Jiang Zemin erinnert, der auf einer Landeskonferenz mit führenden Vertretern der Propagandaabteilungen im Jahre 2001 in Beijing mit allem Nachdruck auf den Stellenwert verwies, den die Tugend der Herrschaftsausübung (*dezhi guo*) bei den Modernisierungsaufgaben darstellt.⁴⁹

Unmittelbar nach dem 16. Parteitag der KPCh im Herbst 2002 begann die neue politische Führung offiziell die Bedeutung der chinesischen Kultur für die Modernisierung als entwicklungspolitischen Schwerpunkt zu akzentuieren.

Welche Bedeutung der Konfuzianismus für die Entwicklung der chinesischen Gesellschaft im 21. Jahrhundert hat, darüber streiten sich die Schulen, wobei die offizielle Debatte politisch instrumentalisiert wird. So vertreten die einen die Meinung, dass der Konfuzianismus ohne Paradigmenwechsel keine Lösungsansätze für die Modernisierungsprobleme in China anbiete, behaupten andere das Gegenteil und sehen ihn als universalen Heilsweg für eine globale Ethik an. Skeptiker und Kritiker, wie der Philosoph Fang Hao, befürchten, dass mit der Debatte über den Konfuzianismus aus dem alten Autoritarismus ein neuer Autoritarismus und Kollektivismus begründet werden soll.⁵⁰ Seiner Meinung nach stehe diese Art von Nostalgie im Widerspruch zu den Entwicklungstendenzen des 21. Jahrhunderts. Deshalb meldet er auch seine Zweifel über den viel gepriesenen positiven Einfluss an, den der Konfuzianismus auf die Modernisierung in China ausübe, obgleich er eingestehen muss, dass er noch immer eine bedeutende Rolle in der chinesischen Gesellschaft spiele. Er appelliert, dass sich der „moderne Konfuzianismus“, wenn er wirklich etwas in Bewegung setzen möchte, sich rationaler verhalten müsse.⁵¹

Die Diskurse sind nicht neu, sondern werden seit den Opiumkriegen Mitte des 19. Jahrhunderts in heftigen Kontroversen geführt, welchen Weg China beschreiten müsse, um sich modernisieren. So einig man sich über das Ziel war, China seine verlorene Größe wiederzugeben, so zerstritten war man über die Mittel und Wege. Man bekundete großes Interesse an technischen Zukunftsvisionen. Fasziniert von den Naturwissenschaften, die der Westen in der Technik und im Militär demonstrierte, strebte ein Teil der chinesischen Elite danach, nur das „Nützliche“, das Technische, aus dem Westen zu übernehmen.⁵² Nach Beginn der Reformen stritten chinesische Intellektuelle erneut über ihre Kultur. Mit der Fernsehserie „Heshang“, wie bereits erwähnt, versuchten die Modernisten die

⁴⁸ Ibid., S. 518–521.

⁴⁹ He Ke (ed.), *Wen hua Guangdong Xianzhuang yu qianzhan...*, S. 15.

⁵⁰ Fang Hao, „The Rationality of Modern Confucianism and the Nostalgia for Confucian Orthodoxy“, *Social Sciences*, Spring 2001, S. 109.

⁵¹ Ibid., S. 110.

⁵² Sun Hongyun und Wang Jingwei, „Liang Qichao ‘geming’ lunzhan de zhengzhi xue beijing“ (Hintergrund der Debatte zwischen Wang Jingwei und Liang Qichao über die „Revolution“), *Lishi yanjiu*, Nr. 5/2004, S. 69–73.

Rückständigkeit der chinesischen Zivilisation nachzeichnen und sie hielten die Traditionalisten für weltfremde Idealisten.⁵³ Im 21. Jahrhundert sind es wieder die Traditionalisten, die eine Rückbesinnung auf die eigene Kultur fordern.⁵⁴ Ging es in den Diskursen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts um die Errichtung eines marktwirtschaftlichen demokratischen Systems oder um Sozialismus und Entwicklungsdiktatur, so steht man heute der Marktwirtschaft nach asiatischen Vorstellungen, positiv gegenüber. Tu Weiming, der bekannteste Vertreter der konservativen Ideenschule, sieht in autokratischen Herrschaftssystemen keine Barriere zur Entwicklung demokratischer Systeme in Asien. Und die Rhetorik über das konfuzianische Moralsystem sei seiner Meinung nach eher eine Ersatzideologie zur Abwehr westlicher Ideen, die man versucht der übrigen Welt aufzuzwingen.⁵⁵ Für die Modernisierung Chinas hat sich besonders das „kulturelle China“, auch „greater China“ genannt, engagiert. Es sind die auf allen Kontinenten lebenden Millionen Auslandchinesen, wie aber auch die Chinesen aus Hongkong, Macao oder Taiwan, die sich in ihrem kulturellen Selbstbewusstsein vor dem Hintergrund der chinesischen Tradition und Kultur als Chinesen identifizieren. In der Abgrenzung zum Fremden, zum Nichtchinesischen wird der Konfuzianismus neu erforscht und erhält entsprechend den Anforderungen der globalisierten Moderne eine neue Wertung.⁵⁶ Loyalität gegenüber Autoritäten, Redlichkeit und Gemeinsinn werden als wichtige Bausteine für die Zielaufgaben der Reformpolitik gesehen.

Machtstrukturen: Rationaler Autoritarismus

Wie oben bereits betont, funktionieren in China Erklärungsmuster, wie sie bereits aus der Tradition bekannt sind, nämlich formulierte Ideen in philosophische Theorien für die Erklärung und Beschreibung praktischer Politik zu nutzen.

Mit dem besonderen Entwicklungsweg, der 1978 verkündet wurde, ging man von einer in den sozialistischen Ländern zentral organisierten kollektiven Planwirtschaft zu einem allseitigen Wandel über. Dieser Wandel wird als ein Wandel zu einem „vernünftig“ regierten autoritären Lande bewertet, womit im Laufe von Reformen das politische System in China von einem totalitären Zwangssystem in ein autoritäres politisches System verwandelt worden wäre. Die Kommunistische Partei Chinas gilt aufgrund ihrer Erfahrungen und realisierten Zielsetzungen im Modernisierungsprogramm jedoch für die große Mehrheit der Bevölkerung, auch wenn es immer wieder Wellen der Unzufriedenheit gibt, unangefochten als einzige Regierungspartei, der man bescheinigt, die Legitimität infolge bisheriger rationaler und erfolgreicher Politik zu besitzen. Nach konfuzianischem Muster erklärt man es schon nicht mehr mit dem Mandat des Himmels, dem die Regierenden verpflichtet sind, gerecht zu werden, sondern mit der Entwicklung des Landes, dem kleinen

⁵³ Hu Sheng und Liu Danian, *The 1911 Revolution. A Retrospective after 70 Years*, Beijing, 1983, S. 52.

⁵⁴ Wang Xuedian, „Historiography in China in the Last Fifty Years“, *Social Sciences in China*, Autumn 2004, S. 69.

⁵⁵ Tu Weiming, „Rodzina, naród i świat: etyka globalna jako współczesne wyzwanie konfucjanizmu“ (Familie, Volk und Welt), in: *Chiny. Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978–2000* (China: Wandel von Staat und Gesellschaft in der Zeit der Reformen 1978–2000), Karin Tomala (ed.), Warszawa, 2001, S. 101.

⁵⁶ Su Guoxun, Zhang Lüping, Xia Guang (eds.), *Quanqiuhua...*, S. 536.

Wohlstand für das Volk und der politischen Stabilität. Vernünftig regieren soll mit anderen Worten bedeuten, solchen Verpflichtungen gerecht zu werden. Das Regierungssystem wie auch der Regierungsstil haben sich in den Jahrzehnten verändert zum institutionalisierten Ein-Partei Autoritarismus. In der Wirtschaft ist ein Dualismus von freier Marktwirtschaft und strenger Regulierung und Kontrolle durch die Politik entstanden. Dieses System wird als marktorientiertes Wirtschaftssystem bezeichnet⁵⁷ Betont wird, dass dieser rationale Autoritarismus zur Demokratisierung unter den besonderen Bedingungen Chinas führe.⁵⁸

Im Neuen Konfuzianismus entspringt die Gesetzgebung aus dem politischen Ordnungssystem, dem der Gerechtigkeitskatalog zu Grunde liegen sollte. Wichtig sei dabei, dass das grundlegende Prinzip der Herrschaftsausübung zuerst das grundlegende Gesetz (*jiben fa*) schafft, dass in der Gerechtigkeit, man könnte es auch wie im Konfuzianismus Humanisierung nennen, bestehen sollte. Über Gerechtigkeit wird viel debattiert, auch in der Politik, doch die widersprüchliche Entwicklung der Modernisierung zeigt, dass die Politik sich gezwungen sieht, ihre Modernisierungsstrategie, die vordergründig auf die Effizienz ausgerichtet war, nun in diesem Sinne umzukonzipieren.

Tu Weiming sieht in autokratischen Herrschaftssystemen keine Barriere zur Entwicklung demokratischer Strukturen in Asien.⁵⁹

Selbstbestimmung und das Phänomen von Nationalismus

Chinas unikales Entwicklungsmodell entspringt der Tradition. So lautet die offizielle Argumentation, um die Besonderheiten und Eigenarten des chinesischen Systems zu erklären. Durch die Betonung des Beschreitens eigener Wege wird nicht nur Nationalstolz artikuliert, sondern immer auch auf die glänzende Tradition verwiesen. Doch die Entwicklungserfolge können auch zu Nationalismus und Chauvinismus gegenüber dem Westen führen, wie es in der bekannt, berüchtigten Publikation „China kann Nein sagen“ zum Ausdruck kommt.⁶⁰ Unter den chinesischen Wissenschaftlern gibt es nur einige wenige, die gern von der höheren östlichen Zivilisation, in der es zu einer wahren nationalen Solidargemeinschaft kommen könne, sprechen.⁶¹

Die chinesische Gesellschaft, auch wenn sie in ihren sozialen Identitätsmustern noch so gespalten ist, legt ein selbstbewusstes Nationalempfinden an den Tag. Es ist der neue Nationalstolz auf die Leistungen der eigenen Nation, die China zu Anerkennung und Machteinfluss verholfen haben. Dieses Empfinden, Chinesen zu sein, hat infolge der Instrumentalisierung durch die politische Klasse zu einem gewissen Nationalismus im Lande geführt, der in der chinesischen Kultur als kultureller Ansatz immer von Bedeutung gewesen war. Bei diesem Nationalismus stehen nicht die eigenen Interessen oder die der Gruppe im Vordergrund, sondern die der Gesellschaft als Ganzes, als Nation, früher auch gern als das Gemeinwohl oder Wohl des Volkes interpretiert. Chinas nationalistische Tendenzen basieren heute vor allem immer noch auf antijapanische Ressentiment, die häufig geschürt worden

⁵⁷ Ibid., S. 208–209.

⁵⁸ Ibid., S. 217.

⁵⁹ Tu Weiming, *Rodzina, naród...*, S. 101.

⁶⁰ Zhang, Xueli, *Zhongguo keyi shuo bu* (China kann Nein sagen kann), Beijing, 1996.

⁶¹ Luo, Rongqu, „The Historical Definition of Modernization and a New Understanding of Modern Worlds Development“, *Social Sciences in China*, Peking, No. 3/1996, S. 92–102.

sind, jedoch auch von japanischer Seite immer wieder Anlass gegeben wurde, solche zu schüren. Die Patriots Alliance, eine supranationale Internetgruppe, organisiert seit Jahren die größten antijapanischen Demonstrationen. Nationalistische Trends sind aber auch gegenüber Taiwan und den USA zu beobachten.⁶² Welche Ausmaße nationalistische Kränkungen vor und während der Olympiade angenommen hatten, zeigte die breite Protestwelle der Chinesen im In- und Ausland.⁶³

Ein zweiter Aspekt ist mit der Frage der Selbstbestimmung verbunden, die auch als nationale Würde definiert werden kann. Aufgrund historischer Erfahrungen mit den westlichen Mächten gehört die Frage der nationalen Würde zum historischen Bewusstsein und somit zur historischen Identität eines großen Teils der chinesischen Gesellschaft. So zeigen viele Chinesen, darunter auch junge kritisch denkende Menschen, vor allem jedoch Intellektuelle, wenig Verständnis für die westliche Menschenrechtskritik gegenüber China. Sie schenken der offiziellen Propaganda Glauben, dass die Menschenrechtskritik nur ein Instrument des Westens sei, Chinas Aufstieg in der Weltpolitik zu behindern. Heißt doch ein grundlegendes Ziel der Modernisierungspolitik, die Verwirklichung der vollen Menschenrechte, mit der China entsprechend seiner Bedingungen einen eigenen Weg finde, die Menschenrechte zu entwickeln. Es wäre also leichtfertig anzunehmen, dass in China mit einer anderen politisch-kulturellen Ideengeschichte der westliche Ideen- und Technologietransfer im Globalisierungsprozess genüge, um in kurzer Zeit westliche Entwicklungsprozesse auszulösen. Beim chinesischen Diskurs um die Menschenrechte, die auch in den Ideen des Neues Konfuzianismus verankert sind, geht es um Werte, Ideologien und Lebensweisen und nicht um das Kopieren eines westlichen Modernisierungsmodells. Auch in diesem Zusammenhang kommt der Frage der chinesischen Kultur eine immer größere Bedeutung zu. Das Ziel besteht nicht in der Demokratisierung des Systems nach westlichem Standard, sondern darin, Wohlstand für alle zu schaffen, das politische System effizienter zu gestalten mit Hilfe traditioneller und westlicher Werte zu einem neuen chinesischen Modell.

Von der „Verwestlichung“ zur chinesischen Modernisierung

Mit dem Reformprogramm begannen chinesische Wissenschaftler auch über Fragen der globalen Modernisierung zu schreiben, worüber man im Westen bereits seit geraumer Zeit Debatten führte. Im Westen wurde diese ausschließlich als Verwestlichung (*xihua*) der ganzen Welt verstanden. In China wurde dagegen bis zur Öffnung nach Außen von der Revolutionierung der Welt geträumt, die den Völkern die moderne Epoche des Kommunismus bringen sollte. Diese Periode wird auch als Revolutionierung (*geminghua*) bezeichnet, deren Ursprünge bereits im 19. Jahrhundert mit der Taipingrevolution, der Xinhai Revolution, dem antijapanischen Krieg begannen und China in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert zum großen Revolutionszentrum der Welt wurde mit seinen Besonderheiten, nach denen die Bauern die Hauptkraft der Revolution darstellten.⁶⁴

⁶² [http:// Chinadaily.com.cn/viewthread.php?tid=545185/extra=page%3D1](http://Chinadaily.com.cn/viewthread.php?tid=545185/extra=page%3D1)

⁶³ Karin Tomala, „China und die Olympiade“, *Studia Europejskie*, Gdynia, Vol. 17, S. 99–110.

⁶⁴ Luo Caiqu (ed.), *Xiandaihua xinlun. Shijie yu zhongguo de xiandaihua jincheng* (Neue Diskurse über die Modernisierung. Der Modernisierungsprozess in der Welt und in China), Beijing: Shangwu yingshuguan, 2004, S. 494.

In den Diskursen unter den Geisteswissenschaftlern ist man nun von den alten ideologischen Dogmen des Klassenkampfes abgegangen und diese Theorie wird durch das Konzept der Steigerung der Produktivkräfte als Grundlage der Modernisierung ersetzt. Analysen westlicher Wissenschaftler wurden nicht mehr als bürgerlich oder gar imperialistisch verworfen, sondern es entstand ein eigenes Theoriegebäude zur Entwicklung Chinas.⁶⁵ Zum Hauptansatzpunkt dieser neuen Modernisierungstheorie wurde das Dogma, dass in China Entwicklung und somit auch Modernisierung mit chinesischen Merkmalen erfolgt. Chinesische Soziologen konzentrierten sich in ihrer Arbeit nun auf die Analyse, warum für Chinas Modernisierungskonzept die Besonderheiten, die sich aus der chinesischen Tradition und Geschichte ergeben, beachtet werden müssen.⁶⁶ Der Verlauf der chinesischen Modernisierung, so die verbreitete Meinung unter chinesischen Wissenschaftlern, zeige einen Wandel, der einmal global gesehen, von der „Verwestlichung“ zur Modernisierung gehe und dieser heute richtungsweisend für die moderne Welt geworden sei.⁶⁷ In China selbst wird diese Entwicklung, als ein Übergang von der Revolutionierung zur Modernisierung mit verschiedenen Entwicklungsfehlern bewertet.⁶⁸

Humanismus als „anthropokosmisches“ Konzept

Aus der konfuzianischen Sicht des Neu-Konfuzianers Tu Weiming liegen die Grundwerte in der Gemeinschaft, von der sich alles andere heraus entwickelt. Er stellt die Frage, über welche Möglichkeiten heute konfuzianische Denker verfügen, die geistigen Ressourcen der Aufklärung zu bereichern, obgleich er sich bewusst ist, dass gerade chinesische Intellektuelle immer wieder versuchten Mittel zu finden, mit Hilfe der Aufklärung neue Wege für die Modernisierung in China zu erkunden. Tu Weiming sieht das Zeitalter der Vernunft, das ja die Aufklärung hervorgebracht hat, als untauglich an für die Zeiten der Globalisierung, weil diese „unvereinbar“ sei mit nachhaltigem Wachstum. Die in der Aufklärung verankerten Grundannahmen, nach denen der Mensch im Mittelpunkt der Entwicklung stehe, ständen im krassen Gegensatz zur Entwicklung des Planeten.⁶⁹ Dagegen sieht er im konfuzianischen Humanismus ein „anthropokosmisches“ Konzept, nach dem „Erde, Körper, Familie und Gemeinschaft konstitutive Bestandteile eines Wegs zum Glück“ seien. So bestehe die Kunst der Selbstkultivierung darin, dass die strukturellen Zwänge, sei es nun Ethnizität, Geschlecht, Alter, Besitz oder Glauben in Instrumente zur Selbstverwirklichung zu führen, wobei es der ständigen Selbstüberprüfung bedarf. Für Tu hat das faustische Streben nach Reichtum und Macht das westliche Entwicklungsmodell geprägt, woraus ein eiserner Käfig der Modernität entstanden sei.⁷⁰ Das Verständnis der konfuzianischen Selbstkultivierung bedeute dagegen keine Abkehr von der Familie oder der Gemeinschaft.

⁶⁵ Ibid., S. 427.

⁶⁶ Ibid., S. 409–410.

⁶⁷ Ibid., S. 417.

⁶⁸ Ibid., S. 517.

⁶⁹ Tu Weiming, *Eine konfuzianische Sicht auf die Grundwerte der globalen Gemeinschaft*, in: *Der Konfuzianismus*, Ralf Moritz und Lee Ming-huei (eds.), Ostasiatisches Institut der Universität Leipzig, Institut für chinesische Literatur und Philosophie der Academia Sinica, Taipei: Leipziger Universitätsverlag, 1998, S. 249.

⁷⁰ Ibid., S. 254–255.

Die ostasiatische Moderne, die sich unter dem Einfluss der konfuzianischen Tradition entwickelt, verweist auf ein alternatives Modell. Hervorgehoben wird die Notwendigkeit der führenden Position der Regierung in der Marktwirtschaft. Gerade heute angesichts der Finanzkrise, findet diese These Bestätigung, da die „unsichtbare Hand des Marktes“ zur Finanzkrise und Unsicherheit in den Gesellschaften geführt habe. Eine Regierung sollte für das Wohlergehen der Gemeinschaft sorgen. Ohne die Bedeutung des Rechts für eine stabile Ordnung zu negieren, betont Tu Weiming die Notwendigkeit einer „organischen Solidarität“, womit er an den Tugendkatalog eines zivilisierten Miteinanders anknüpft. In diesem Kontext fällt der Familie eine besondere Rolle zu, Formen menschlicher Interaktion, das zivilisierte Miteinander einzuüben, um die Regeln der Beziehungsstruktur für „das Erlernen der rechten Art des Menschseins“ zu begreifen⁷¹. Die Zivilgesellschaft könne nur dann gedeihen, wenn ein „dynamisches Wechselspiel zwischen Familie und Staat“ bestehe. Die Stabilität der Familie sei daher lebenswichtig für die Stabilität eines Staates. Gerade dieses Wechselspiel zwischen privatem und öffentlichem Bereich biete der Zivilgesellschaft und ihren einzelnen Mitgliedern verschiedenartige Mittel zur menschlichen Selbstverwirklichung an. Dabei komme der Erziehung große Bedeutung zu. Tu Weiming bezeichnet die entsprechende Erziehung als „Zivilreligion“, da das wichtigste Ziel darin bestehe, die Gesamtpersönlichkeit zu kultivieren und Menschen mit einem moralischen Charakter heranzubilden. Die Selbstkultivierung bedeutet die „Wurzel für die Ordnung in der Familie“, die zu einem „tugendzentrierten“ und angemessenem Regieren des Staates und damit zur Stabilität führe. Eine Gesellschaft wird nach diesem Modell durch die Fähigkeit der Selbstkultivierung ihrer Mitglieder bestimmt. Die gegenseitige kritische „Ermahnung als gemeinschaftliche Art der Selbsterkenntnis“ hilft, diesen Weg zu beschreiten. Tu Weiming nennt das neue Modell die „konfuzianische Moderne“, pluralistisch in ihrem Ansatz, da diese auch nützliche westliche Elemente beinhalten sollte.⁷²

Kontroversen zwischen Reformern und Konservativen

So wie in den letzten über 150 Jahren ist der Diskurs über die chinesische Ideengeschichte des Konfuzianismus von Ablehnung und Neuinterpretation gekennzeichnet.

In der 4. Mai-Bewegung 1919 führten die Diskurse unter den Intellektuellen zu der Erkenntnis, dass die Entwicklungsbarrieren und somit die wirtschaftliche und gesellschaftliche Zurückgebliebenheit des Landes auf die feindliche Einstellung des Kaiserhofes gegenüber politischen Reformen zurückzuführen sei und das wiederum aufgrund des im Bewusstsein tief verwurzelten starren Systems des Konfuzianismus, der als allumspannendes Moralsystem politischen und gesellschaftlichen Handelns galt. Die vollständige Verwissenschaftlichung (*kexuehua*), wie sie in den 1920 Jahren von einigen intellektuellen Gruppen angestrebt wurde, konnte zu keiner Zeit Oberhand gewinnen. Auch die Debatte über gelbe und blaue Kultur, die in den 1980 Jahren vehement geführt wurde, war letzt endlich politisch gezwungen worden, diese in dieser Form zu beenden. Die Traditionalisierung des politischen Denkens und der politischen Kultur mutet wie eine Abschirmstrategie an. Jedoch ist der einst antiwestliche Akzent der Betonung auf die partielle chinesische Modernisierungsphilosophie gewichen. Mit der

⁷¹ Ibid., S. 259.

⁷² Ibid., S. 260–261.

Konzipierung eines Gegenmodells soll auch eine entsprechende Gegenideologie mit Teilen traditioneller Akzente geschaffen werden.

Als Ende der 1970er Jahre China sich öffnete und die Intellektuellen begannen, über ihre Kultur und Geschichte zu debattieren, schien es, als ob nach 60 Jahren an die Ideen, die die 4. Mai-Bewegung verkündete, wieder angeknüpft und weiterentwickelt wurden. Die Debatte ging um das Gesellschaftsmodell im Lande, wie eine chinesische Moderne aussehen und welche Inhalte damit verbunden werden sollten. Der erste, der den Versuch unternahm, die andersartige Entwicklung in China zu erklären, war vor fast hundert Jahren Max Weber. Er stellte die These auf, dass die konfuzianische Ethik und das daraus entstandene ethische Regelsystem die Entwicklung des Kapitalismus behindere.

Das Modernisierungsprogramm, das in China Ende der 70er Jahre verkündet wurde, führte in den 1980er Jahren unter den Intellektuellen zum so genannten „Kulturfieber“. In dieser Debatte wurde über den Wert der chinesischen Kultur für die Modernisierung des Landes debattiert. Der Ideenstreit in diesen Jahren knüpfte an die Argumente Max Webers von der Nutzlosigkeit konfuzianischen Gedankenguts an, obwohl diese These durch die Entwicklung einiger asiatischen Schwellenländer längst widerlegt worden war. Die Intellektuellen gingen in ihrer Bewertung der chinesischen Kultur so weit, dass sie sie vollkommen verwarfen und nur in einem Neuanfang nach westlichen Konzepten eine Chance für China sahen. Unter Neuanfang verstand man, die westliche, die blaue, die offene Kultur vollständig zu übernehmen. Der Konfuzianismus, egal in welcher Couleur, wurde als ein ernstes Hindernis bezeichnet, und deshalb gefordert, sich von ihm zu verabschieden.

Erst nach dem Scheitern der Studentenbewegung 1989 wurde diese bilderstürmerische Konfuziusdebatte von nationalistischen, konservativen Kräften vereinnahmt. Viele chinesische Intellektuelle waren anfangs irritiert und desorientiert. Doch angesichts des ständigen Drucks der westlichen Menschenrechtsanklagen gegenüber China erwachte wieder das patriotische Selbstwertgefühl, nach dem man sich verpflichtet fühlt, die Nation in Zeiten der Krise zu verteidigen. Zweifelsohne bewirkten die neuen Faktoren eine Umorientierung der bisherigen Bewertung der eigenen Kultur, auf die man jetzt wieder stolz zu sein scheint und sich mit ihr identifiziert.

Nicht ohne Bedeutung erwies sich hier auch die erfolgreiche Entwicklung asiatischer Schwellenländer wie aber auch die eigene Entwicklung. In Asien erklärten Politiker die Erfolgsgeschichte in die Moderne mit dem Konfuzianismus, mit den asiatischen Werten, die einen positiven Beitrag zur Moderne leisten könnten. Auch in China begann man eifrig die Tradition aufs Neue zu entdecken und zu einem Teil der Moderne zu erklären. Als Präsident Lee Kuan Yew in die Debatte befand, dass nur eine geordnete Gesellschaft die Voraussetzungen für Wirtschaftswachstum schaffe,⁷³ rief das im Westen Irritationen, bei einigen sogar Empörung hervor.⁷⁴

Die Kontroversen über die Bedeutung des chinesischen Wertekanons sind so alt wie die Debatte über die Bedeutung der chinesischen Werte für Nation und Gesellschaft.

⁷³ Fareed Zakaria, „Culture Is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew“, *Foreign Affairs*, Nr. 2, 1994.

⁷⁴ Die Autorin erinnert sich gut an ein Chinaseminar in der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1994, auf dem Fotokopien mit dem Interview von Lee Kuan Yew verteilt wurden und eine hitzige Debatte darüber entbrannte.

In der Song-Dynastie konnte der Konfuzianismus mit Hilfe des Buddhismus, der integriert wurde, als Neo-Konfuzianismus überleben. In den geistig – politischen Auseinandersetzungen ließen sich die Kritiker der bestehenden Ordnung von dem Wunsch leiten, Chinas Gesellschaft in einer Synthese der positiven Elemente der chinesischen und der westlichen Tradition zu reformieren. Der Widerstreit bestand darin, inwieweit alte kanonisierte Werte erhalten und fremde übernommen werden sollten.⁷⁵

Die Reformer von heute gehen davon aus, dass der Konfuzianismus, ähnlich wie zur Song-Zeit, mit der Integrierung fremder Ideen weiter bestehen könnte. Trotz zahlreicher Kontroversen wird die Debatte heute offener geführt, auch wenn die offizielle Sprachregelung gewisse Grenzen setzt. Bei den Reformen und dem Modernisierungsprogramm Deng Xiaopings geht es wie bei den vorhergehenden Reformern um eine Konzeption nachholender Entwicklung mit dem Ziel, die Nation zu stärken und für die Gesellschaft Wohlstand zu schaffen.

Das moderne China - positive Kontinuität der Tradition.

Wie ein roter Faden durchziehen traditionelle Wahrnehmungsmuster die Reformideen, dass Chinas Modernisierung von den nationalen Bedingungen ausgehen und eine chinesische Modernisierung (mit chinesischen Merkmalen – *zhongguoxing*) erfolgen müsse. Die Modernisierung bedürfe einer Sinisierung (*zhongguohua*).⁷⁶ Die meisten chinesischen Intellektuellen vertreten die Auffassung, dass zwar die Modernisierungsideen aus dem Westen gekommen seien, doch sie einer kritischen Übernahme (nur der positiven Elemente) bedürfen. Deshalb beinhaltet die Modernisierung keinen Bruch mit der Tradition.⁷⁷ Das moderne China wird als eine positive Kontinuität des Traditionellen verstanden.⁷⁸

Auch die Maxime des Reform- und Modernisierungsprogramms (*Zhongguo fuqiang*) China reich und stark werden zu lassen, ist eine Vision aus dem konfuzianischen Ideengebäude. Sie wurde zu einer der wichtigsten Leitlinien, die in der Gesellschaft volle Unterstützung erfährt, anders als in den Debatten der Vierten Maibewegung, die in solchen traditionellen Maximen nur Rhetorik erblickten.

Funktionalisierung des Neuen Konfuzianismus

Die vom Konfuzianismus geprägte chinesische Tradition wird seit über hundert fünfzig Jahren durch die westliche Kultur herausgefordert, sich nicht nur mit der eigenen, sondern auch mit der abendländischen Kultur auseinander zu setzen. Basiert doch das chinesische Entwicklungskonzept von Anfang auf einer Selbstdefinition, die zwar mit Hilfe ausländischer Modelle, heute mit dem know how der hoch entwickelten Industrienationen, vollzogen wird, jedoch nicht ausschließlich. Die Entfaltung sozio-kultureller Faktoren beruht, wie bekannt, auf eine positive Wertung bestimmter traditioneller Werte wie auch Institutionen. Das bedeutet aber gleichfalls eine kritische Distanz, wenn nicht Ablehnung von Werten

⁷⁵ Vergl. Zhang Liwen (ed.), *Chuantong wenhua yu xiandaihua* (Die traditionelle Kultur und die Modernisierung), Beijing: Zhongguo Renmin Daxue chubanshe, 1987.

⁷⁶ Su Guoxun, Zhang Lüping, Xia Guang (eds.), *Quanguohua...*, S. 32.

⁷⁷ Ibid., S. 33.

⁷⁸ Vergl. Zhang Liwen, *Chuantong wenhua yu xiandaihua...*, S. 51.

und Verhaltensformen, die von außen eingedrungen sind, da sie die soziale Harmonie nach tradierten Mustern stören könnten.

Der Neokonfuzianismus entstand als neue synkretische Lehre im 11. Jahrhundert im Kampf gegen das Vordringen von Buddhismus und Daoismus, in dem versucht wurde, diese in die konfuzianische Tradition einzubinden, um eine neue ideologische Staats- und Moralgrundlage zu schaffen. Der Neue Konfuzianismus entstand dagegen, Chinas Modernisierungsmodell zu erklären. Ohne kulturelle Überlegenheitsgefühle, wie einst demonstriert, dient er als Funktion, ein anderes Modell der Moderne als im Westen apostrophiert zu konzipieren. Ihn als reine Rhetorik oder Ersatzideologie zu bezeichnen, zeigt, wie einseitige westliche Erkenntnismuster wirken.

Obgleich der soziale Wandel in Teilen der chinesischen Gesellschaft den Wunsch nach einem neuen Wertkodex und damit nach einem neuen Identitätsmodell geweckt hat, gehört die Tradition noch immer zu gewissen Wahrnehmungsmustern des Daseins. Zukunftsvorstellungen sind geprägt von dem Glauben, dass man mit Hilfe der traditionellen Kultur Herausforderungen besser lösen könnte. Doch in wie weit sie die zukünftige Realität widerspiegeln, mag keiner zu beantworten.

Chinas Politik und Gesellschaft befindet sich seit über 30 Jahren im Aufbruch mit zahlreichen Determinanten. Als Deng Xiaoping das große Reformprogramm verkündete, wurde Reichwerden zum neuen Grundsatz erklärt. Reichwerden gilt in der neuen Zeit als etwas Ehrenhaftes. Damit konnte der unter Mao Zedong gefesselte Unternehmergeist sich wieder entfalten. Es ist heute nicht nur chinesischer Unternehmergeist, sondern auch Fleiß und Wissen, das wieder hoch geschätzt werden. Oft wird das Startkapital unter schwierigsten Bedingungen erarbeitet, doch Chinesen schrecken wie zu alten Zeiten vor keinen Anfangsschwierigkeiten zurück. Unter den neuen Bedingungen hat sich ein pragmatischer, eiserner Wille herausgebildet, für die Verbesserung der Lebensbedingungen auch unter Entbehrungen, wie es die Wanderarbeiter beweisen, hart zu arbeiten.

Zweifelsohne dient die Beschäftigung mit dem Konfuzianismus als Instrument und Hilfsmittel der Innenpolitik zur Stabilisierung der Gesellschaft, die sich nach dem gesellschaftlichen und ökonomischen Wandel in einem Zustand gewisser Disharmonie befindet. Die ungeheure Wirtschaftsdynamik, die ein durchschnittliches Wachstum von ca. 10% erzielen konnte, war nach einer recht einseitigen Strategie programmiert worden, nämlich das Wirtschaftswachstum als zentrale politische Zielsetzung der Modernisierung zu betrachten. Diese Strategie hat jedoch zu zahlreichen sozialen, gesellschaftlichen, ökonomischen ungleichmäßigen Entwicklung sowie auch politischen Problemen geführt, vor die die Modernisierungspolitik heute gestellt ist. Vor diesem Hintergrund sollte die Verbreitung der Ideenschule des Neuen Konfuzianismus in China erklärt werden. Die Berufung auf die eigene Tradition scheint in dieser neuen komplizierten und auch nicht ungefährlichen Situation ein hilfreiches Element in der ideellen Politikführung zur Konfliktlösung darzustellen. Der Neue Konfuzianismus in China erfährt heute allseitige offizielle politische Unterstützung.

Der Neue Konfuzianismus – wichtiges Element der chinesischen Ideenwelt

Konfuzius ist in aller Munde, obgleich die Meinungen über die Rolle des Tugendkatalogs als lebens- und anleitende Handlungslebensphilosophie für das 21. Jahrhundert sehr auseinander gehen. Der Konfuzianismus ist gewiss nicht mehr das prägende Element

chinesischer Verhaltensweisen und Denkstrukturen, doch gewisse Ausprägungsformen und Grundhaltungen sind bisher nicht verloren gegangen, wie das Denken in Zusammenhängen und das Handeln in Netzwerken. Von Bedeutung sind weiterhin die sozialen Beziehungen in der Familie sowie im Clan, wo Vertrauen und Loyalität zwischen den Familienmitgliedern verpflichten. Gegensätze werden so weit wie möglich vermieden, auch wenn sich die Einstellung zum absoluten Gehorsam gegenüber respektvollen Älteren und Autoritäten gewandelt hat. Auch die sozialen Beziehungen zu Freunden spielen beim sozialen und wirtschaftlichen Handeln immer noch eine große Rolle. Dieses persönliche Beziehungsgeflecht, als „*guanxi*“ bezeichnet, beruht ebenfalls auf Vertrauen, dass man im Umgang mit Freunden erwirbt und dafür gegenseitige Unterstützung erwartet. Das Beziehungskonzept prägt chinesisches Denken, wo es keine klaren linearen Vorstellungen gibt, sondern die Wechselbeziehungen von Ursache und Wirkung als Ganzheit gesehen werden. Es erklärt chinesische Wahrnehmungen, nach denen versucht wird, den Kompromiss zu erzielen.

Aus der Perspektive der chinesischen Zivilisation gibt es Unterschiede zur westlichen Kultur, die sich auf das Christentum beruft und in der der Mensch als ein freies Wesen definiert wird. Anders im Konfuzianismus, zweifelsohne immer noch eine wichtige Strömung der neuen chinesischen Kultur, die sich konkret im chinesischen Humanismus (*renwenzhuyi*) widerspiegelt und der einzelne Mensch verpflichtet ist, sich mit der Gemeinschaft zu verbinden. Dieses ethische Verständnis von der Gemeinschaft, wie die Autoren in der Arbeit über die Bedeutung des Konfuzianismus für Asien und Afrika hervorhoben, sei nun weiterentwickelt worden,⁷⁹ was mit anderen Worten heißt, dass sich das kleine Ich langsam auch in China entwickelt, aber noch weit entfernt ist vom westliche großen Ich.

Die Revitalisierung soll zur Renaissance der chinesischen Nation führen. Die neue Kulturbewegung zur Schaffung einer „sozialistischen Kultur“ mit chinesischer Prägung wird daher gefordert. So beruft man sich in der Literatur gern auf die landesweite Konferenz zur Reform des Kultursystems, auf der die Zielsetzungen verkündet wurden, alle Anstrengungen zu unternehmen, damit sich eine neue nationale Identität herausbilden könne, voller Stolz und ohne Last.⁸⁰

Nach dem Prinzip „*tijong*“ hatte sich der chinesische Kaiserhof angesichts der Stärke der westlichen Mächte, die in China eingedrungen waren, wie aber auch der eigenen Schwäche, der man sich schmerzhaft bewusst geworden war, entschlossen, die „fortschrittlichen Elemente der westlichen Kultur“ für das Wiedererstarken Chinas zu übernehmen. Heute bestände die Aufgabe darin, diesen eingeschlagenen Weg fortzuführen und die Vervollkommenung des Menschen im Dienste der Gemeinschaft im Auge zu behalten.⁸¹

Die Maxime unter Mao Zedong hieß, mit Hilfe der Revolution, dem Menschen zu dienen.⁸² Heute hat man auf die Revolution verzichtet, doch konfuzianische Werte wie die Selbstvervollkommenung (*xingshanhua*) nach neuen gemeinschaftsbezogenen Zivilisations-

⁷⁹ Liu Zongzhi und Cai Dehong, *Dangdai dongfang ruxue* (Die Bedeutung der konfuzianischen Klassiker für den heutigen Osten); (Unter Osten werden die nichteuropäischen Kulturen in Asien und Afrika verstanden. K.T.), Beijing: Renmin chubanshe, 2003, S. 50–51.

⁸⁰ *Guangming Ribao*, 30. Juni 2003.

⁸¹ Ibid., S. 498.

⁸² Chen Jing, *Zhongguo lunli sixiang shi* (Zur chinesischen Ideengeschichte der Ethik), Beijing: Hunan Jiaoyu chubanshe, 2002, S. 600–604

mustern in allen Bereichen des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens stehen wieder hoch im Kurs.⁸³

In der westlichen Zivilisation entwickelte sich das Konzept der „äußeren Freiheit“, die ohne Beschränkung des Staates und ohne Restriktionen des Staates gelebt werden könne, heißt es in einem Essay über den Status des Individuums in der chinesischen Ethik. Dagegen sucht man in der chinesischen Ethik die Selbstvollkommenheit durch die innere Freiheit, die Entwicklung des eigenen Ichs. Diese Freiheit wird nach traditionellem Verständnis als begrenzte Freiheit gesehen, die jedoch auch das Glück suche.⁸⁴

Die propagandistische Funktionalisierung der Konfuziusdebatte ruft aber auch Widerstände hervor. Vor allem wird die einseitige Interpretation des Konfuzianismus als wirtschaftliche Modernisierungskraft kritisiert. Kritiker erblicken eine Gefahr darin, dass z. B. die Faktoren von Wissenschaft, Technik unterschlagen werden, die die verspätete Modernisierung in China so erfolgreich machte.⁸⁵

So verweist der chinesische Philosoph und Ethiker Chen Ying im Vorwort seiner Abhandlung zur „Theorie der chinesischen Ideengeschichte“, die für die Didaktik vorgesehen ist, auf die Notwendigkeit, die eigene Tradition aufs Neue vielseitig zu erforschen, damit sie den Modernisierungsaufgaben Chinas und der Welt zu Gute kommen könne.⁸⁶ In dieser Publikation wird die chinesische Ideengeschichte von den Anfängen des Konfuzianismus bis heute beschrieben und reflektiert. Der gesamte Entwicklungsprozess wird mit seiner Essenz, Besonderheiten und Wandlungen als die Grundlage der chinesischen Gesellschaft betrachtet, obgleich der Autor zu verstehen gibt, dass es heute an Widerspruch unter jüngeren Wissenschaftlern nicht fehlen würde. Verglichen wird dieser Prozess, der sich durch die Dynastien zog mit dem Monumentalwerk der Großen Mauer.⁸⁷ Trotz Wandlungen und Neuinterpretationen waren die „Gespräche mit Konfuzius“ (Lunyu) stets verpflichtend für die traditionelle Gesellschaft in China, die erst Ende des 19. Jahrhunderts begonnen hatte, sich aus den Fesseln verknöchelter Dogmen zu befreien. Die Lehre von Konfuzius bedeutete nicht nur eine Lebensphilosophie für die Menschen und die Strukturen der Gesellschaft, sondern die Grundlage für spätere philosophische Abhandlungen für das Menschsein, die Politik und die Betrachtung des Kosmoses.⁸⁸ Jüngere Menschen haben in der Vergangenheit wenig über das konfuzianische Wertesystem gelernt, gelebt wurde es z.T. in der Familie. Mit diesem Lehrmaterial soll im Unterricht dem Tugendkatalog wieder Aufmerksamkeit geschenkt werden. Beschrieben werden die wichtigsten Tugenden, wie „ren“ Menschlichkeit, Humanismus, „yi“ Rechtschaffenheit, Gerechtigkeit, Freundschaft, „ai“ Nächstenliebe, besonders jedoch das

⁸³ Ibid., S. 644–646.

⁸⁴ Hsie Yi-Wei, „The Status of Individual in Chinese Ethics“, nach K. Gawlikowski, „Problem praw człowieka i perspektywy azjatyckiej“ (Das Problem der Menschenrechte aus asiatischer Perspektive), *Azja-Pacific*, 1998, S. 21–22.

⁸⁵ Huang Ping, „Rural Problems and Uneven Development in Recent Years“, *China Reflected, Asian Exchange*, Lau Kin Chi und Huang Ping (eds.), Nr. 1–2, 2002, Hongkong, S. 19, zitiert nach: Nora Saumikat, „Gibt es eine chinesische Moderne mit konfuzianischen Charakteristika?“, *Internationales Asienforum*, Nr. 3–4/2004, S. 343.

⁸⁶ Vergl. Chen Jing, *Zhongguo lunli sixiang shi...*, S. 102.

⁸⁷ Ibid., S. 6.

⁸⁸ Ibid., S. 9–10.

Beziehungsgeflecht zwischen dem privaten und allgemeinen (*gong yu si de guanxi*).⁸⁹ Dieser Wertekatalog führte zur Hierarchie im Staat, in der Gesellschaft, in der Familie und im Clan und sorgte auch immer wieder für die notwendige Stabilität.⁹⁰ Das wiederum findet seinen Ausdruck in der Maxime „Himmel und die Menschen sind ein Ganzes“ (*tian ren he yi*). Ren vollzieht sich über die einzelnen Tugenden. „*Shu*“ (gegenseitige Rücksichtnahme, Loyalität), *shu* wird durch *zhong* (Maß und Mitte, die Grenzen erkennen), bestimmt. *Xin* (Aufrichtigkeit), *jing* (respektvolle Aufmerksamkeit, *zhi* (Ehrlichkeit), *yong* (Mut), *gong* (Höflichkeit), *rang*, (die Fähigkeit, sich zurückzuziehen).⁹¹ Die Kenntnis, die über diese traditionellen Werte vermittelt wird, führt gewiss nicht automatisch zur Befolgung solcher Tugenden. Jedoch erwünschte Verhaltensweisen könnten damit wieder in Erinnerung gerufen werden, was im komplizierten chinesischen Alltag gewiss hilfreich ist.

Die heutige Modernisierungsstrategie, die ständig neuen Taktiken unterliegt, wird als Kontinuität der Ideen der chinesischen Geistesgeschichte betrachtet. In der Publikation *Zur chinesischen Ideengeschichte der Ethik* wird bemerkt, dass die in der Modernisierungsstrategie formulierte Maxime „China reich und stark werden zu lassen“ *Zhongguo fuqiang*, auf eine traditionelle Vision des Konfuzianismus zurückgreift und ihren Niederschlag auch in dem von Sun Jasten formulierten Grundsatz der „Drei Grundprinzipien“ wie auch in den Visionen, die Mao Zedong bei der Ausrufung der Gründung der Volksrepublik China verkündete, findet.⁹²

Chinesische Kultur – Haupt- und Nebenströmung der chinesischen globalen Modernisierung

Wie bereits oben erwähnt, kann man den Konfuzianismus nicht mehr als allumfassendes und prägendes Element chinesischer Kultur oder auch der Verhaltensweisen und Denkstrukturen bezeichnen, auch wenn gewisse Ausprägungsformen und Grundhaltungen nicht verloren gegangen sind, wie Huntington in seiner Publikation über die zukünftige Rolle der Zivilisationen⁹³ auf die „Sinisierung“ asiatischer Wirtschaften wie auch auf die autoritäre Bürokratie im Verwaltungswesen, auf das Bildungs- und politische Erziehungswesen verweist.

Trotz vielschichtiger Perspektiven sind die intellektuellen Diskurse durch gemeinsame Elemente gekennzeichnet, eine eigene Moderne zu kreieren. Ausgegangen wird von den Besonderheiten der chinesischen Erfahrungen nach einem ostasiatischen Modell (*dongfang moshi*), was die Ablehnung der totalen Verwestlichung bedeutet. Die Eigenständigkeit chinesischer Entwicklung durch Neubewertung nationaler Werte *guoxuere* Stärkung der zentralen Macht zur Verhinderung von Chaos. So kann man festhalten, dass sich mit der Öffnungs- und Reformpolitik in China eine breite Debatte entfaltete, die doch in einem größeren Rahmen als bisher unterschiedliche Perspektiven für die chinesische Entwicklung eröffnet.⁹⁴

⁸⁹ Ibid., S. 100–104.

⁹⁰ Ibid., S. 120–126.

⁹¹ Ibid., S. 218.

⁹² Ibid., S. 276–482.

⁹³ Huntington, *Der Kampf der Kulturen...*, S. 268–279.

⁹⁴ Zhao Chenggen, *Lixing weiquanzhuyi chuanxing de helixing fenxi* (Analyse über die Rationalität eines vernünftigen Autoritarismus), in: *Minzhu, zhengyi zhixu yu shehui biange* (Demokratie, Herrschaftssystem und gesellschaftlicher Wandel), Xu Xianglin (ed.), Beijing: Zhongxin chubanshe, 2003, S. 207.

Doch auch ein anderer Strang hat sich entwickelt, was zu parallelen Entwicklungen geführt hat. So geht das Erlernen moderner Technologie und Wirtschafts- und Verwaltungsorganisation oft noch zusammen mit der Hochschätzung traditioneller Gepflogenheiten. Die Tradition wird weiter als kompatibel zur Moderne betrachtet.

Die gestartete Erziehungsbewegung zur „sozialistischen geistigen Zivilisation“ hat zum Ziel, in sich Elemente der Tradition zu vereinen, um gegenüber den Herausforderungen der Moderne gewaffnet zu sein. So wundert es nicht, dass die politische Elite mit allen Mitteln die Konfuziusforschung im Lande und die Verbreitung der neu interpretierten Lehre im Ausland fördert. Im Rahmen der neuen chinesischen Kulturdiplomatie werden im Ausland Konfuzius-Institute etabliert und Chinesisch als Fremdsprache im Internet angeboten. Seit 2002 gibt es Konfuzius-Institute im Ausland, die zum Erlernen der chinesischen Sprache und Kennen lernen der chinesischen Kultur errichtet werden. Inzwischen gibt es weltweit über 500 solcher Einrichtungen. Im Juli 2006 fand die erste Konferenz der im Ausland registrierten „Konfuzius-Institute“ statt. So wurde berichtet, dass über 2.500 Hochschulen in über 100 Ländern Chinesisch als Fremdsprache anbieten.⁹⁵ Damit wird versucht, wie bereits in den vergangenen Jahren, das Feld nicht den ausländischen Kulturströmungen zu überlassen, sondern die eigenen Modernisierungsvisionen und Ziele einer breiten globalen Öffentlichkeit zu vermitteln. Chinesische Kulturprodukte kommen somit immer mehr auf den globalen Markt.

Konfuzianische Moderne – Alternative zur westlichen Modernisierung

Zweifelsohne gibt es im Konfuzianismus viele Erkenntnisse über den Menschen und die Gemeinschaft, auch beinhaltet er wichtige Gebote, die für das Bestehen der Menschheit und der gesellschaftlichen Entwicklung von Bedeutung sind. In China wären wahrlich einige konfuzianische Werte gefragt, die rhetorisch ständig eingefordert werden, damit die weitere Modernisierung nach moralischen Grundsätzen erfolgen könnte. Wie überall in der sich wandelnden Welt ist es auch in China nicht einfach, nach verklärten traditionellen Werten das Leben der Gesellschaft zu gestalten. Zu den bedeutenden Vertretern einer neo-konfuzianisch ausgerichteten Moderne gehört, wie bereits betont, Tu Weiming, der zwar auch die Mängel des Konfuzianismus kritisch beleuchtet, doch in ihm den Ursprung für die chinesische Identität sieht, sei es im Lande oder im Ausland.⁹⁶ Diese Schule sieht sich als geistigen Nachfolger der Begründer des Konfuzianismus und der Neo-Konfuzianer aus dem 11. und 12. Jahrhundert. Sie streben danach, den Konfuzianismus wieder zu beleben und ihm erneut seine Würde zu verleihen. Die Anhänger der Neuen Konfuzianismus befürworten eine konfuzianische Moderne als Alternative zur westlich definierten Moderne, da der konfuzianischen Tradition keine manichäischen Weltbilder zugrunde liegen, die eine radikale und kompromisslose Gegenüberstellung von Gut und Böse hervorbrächten.

Diese neue Konfuziuseuphorie könnte man auch anders begründen, wie es offiziell im Jahre 2004 verkündet wurde, nämlich in Zukunft alle Anstrengungen zu unternehmen, um eine harmonische Gesellschaft zu schaffen, die in Wohlstand leben könne. Diese Vision gehört gewiss zum traditionellen Bewusstsein der Chinesen, die am Prinzip Hoffnungen

⁹⁵ *Xinhua*, 20. Juni 2006.

⁹⁶ Vergl. Tu Weiming, *Rodzina, naród...*, S. 93–105.

auf eine bessere Zeit in Harmonie und Wohlstand, trotz Risikofaktoren, die die zukünftige Entwicklung begleiten, festhalten.

Obgleich die äußere Form des Konfuzianismus sich gewandelt hat und viele Verhaltensweisen nicht mehr in die neue Zeit passen, ist der Philosoph Wang Deyou fester Überzeugung, dass der innere Geist des Konfuzianismus mit seinen Werten über die Menschlichkeit und Gerechtigkeit, mit seinen Geboten, den Charakter ständig zu vervollkommen, noch lange weiter in der sich modernisierenden Welt existieren werde.

Das sind, wie es scheint Utopien. So sieht es auch Hu Jichuang, der die Situation wie folgt beschreibt: die Wirklichkeit sieht anders aus. Mit der neuen Wirtschaftsdevise, die Deng Xiaoping mit seiner Katzen- und Mäuseparabel verkündete, entstanden neue Götter. Obgleich man sich auf den Konfuzianismus beruft, sind Abneigungen der Konfuzianer gegen das Reichwerden der Händler und Geldverleiher vergessen, dessen Gerissenheit und Ausbeutung anderer eben zu dem Reichtum führte. Ihnen genüge, so hieß der traditionelle Vorwurf, das gelochte Viereck einer Münze anzubeten. Geld habe sogar den Teufel zum Diener gemacht, denn alles wurde nur nach Geld bemessen. Das was der Mensch heute braucht, ist kein gelochtes Viereck.⁹⁷ Der kategorische Imperativ bestand einst in der Kultivierung der eigenen Person, der Persönlichkeit. Doch die Modernisierung hat nicht nur zur Polarisierung der Gesellschaft geführt, sondern auch zu einer rücksichtslosen Expansion der Bereicherung einiger gesellschaftlicher Gruppen auf Kosten anderer. An die Grundidee des Konfuzianismus anknüpfend, gibt es immer mehr Stimmen, die fordern, dass die Modernisierung des Landes doch endlich auch mit der Humanisierung des Menschen einhergehen sollte.⁹⁸

Um die Moderne zu charakterisieren, sind die Bezeichnungen mit unterschiedlichen Adjektiven ausgestattet. Warum soll es nicht die konfuzianische Moderne geben? Wissen wir doch inzwischen sehr genau, dass die Vision einer universalen Moderne, zumindest in unserem 21. Jahrhundert, schwer umzusetzen sein wird. In den zahlreichen Forschungsprojekten in China ist heute Konfuzius theoretisch als großer universaler Denker und Lehrer wieder auferstanden. Aus seinem Ideengebäude sollen die wertvollsten Ideen übernommen und vermittelt werden, doch im neuen Gewande, so dass die den Anforderungen der Modernisierung entsprechen. Mit Recht wird auf den Fakt verwiesen, dass die gesellschaftliche Bedeutung des Konfuzianismus eben darin liege, weil er nicht nur in China, sondern auch in den Nachbarstaaten weiterhin geschätzt werde.⁹⁹ Auch wenn im heutigen China der Konfuzianismus nicht als Leitkultur der Entwicklung betrachtet wird, wird er als kostbares kulturelles Erbe der Nation geschätzt, das kritisch verarbeitet werden müsse. Man gibt der Überzeugung Ausdruck, dass sein Wert darin besteht, weil er einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf den Modernisierungsprozesses ausübt. Die Hoffnung steht im Raum, dass dieser Einfluss sich in den kommenden Jahren wie eine unsichtbare kulturelle und geistige Kraft noch verstärken werde. Diese geistige Kraft

⁹⁷ Hu Jichuang, *Zhongguo jingji sixiangshi* (Geschichte des chinesischen wirtschaftlichen Denkens), Shanghai, 1978, 2. Auflage, zitiert nach Oskar Weggel, „Auf der Suche nach dem wirtschaftlichen Urgestein“, in: *Privatwirtschaft und Wirtschaftsentwicklung in China*, Doris Fischer, Achim Jassmeier, Christian Theisen (eds.), Hamburg: Institut für Asienkunde, 2006, S. 40.

⁹⁸ Guo Qijai, *A History of Chinese Educational Thought...*, S. 589–590.

⁹⁹ Vergl. Deyou, *Spoleczna wartość konfucjanizmu w XXI wieku...*

entspringe aus dem Urkern des konfuzianischen Ideengebäudes, der in der ständigen Sorge um den anderen Menschen bestehe. Das erfordere natürlich Selbstbeschränkung und die Einhaltung von Normen, wobei der Schutz der Gemeinschaft Priorität besitze.

Zheng Yongnian, Direktor des Ost-Asien-Institut der National-Universität in Singapur, würdigte die 30 Jahre chinesisch Reformpolitik, die seiner Einschätzung nach einen Beitrag zur Entwicklung der Weltzivilisation bedeuten. Infolge der Veränderungen, so Zheng, hätte China sein Selbstbewusstsein wieder erlangt. Nicht nur die prinzipielle Politik der chinesischen politischen Führung, sondern auch das politische System im Lande mobilisiere die Nation. So habe die politische Führung die Situation im Lande klar erkannt und könne deshalb die Modernisierungsaufgaben weiterhin erfolgreich führen.¹⁰⁰

Die Debatte über die konfuzianische Moderne signalisiert, dass die Modernisierung in China mit den unterschiedlichen kulturellen Begleiterscheinungen einhergeht. Werte der „konfuzianischen Moderne“, wie Gemeinschaftsdenken, Pflichtgefühl, Familienzusammenhalt oder Orientierung auf die Gruppe werden gleichzeitig als universale Werte formuliert, die das 21. Jahrhundert sicherer machen könnten. So zeichnet sich diese konfuzianische Moderne durch einen neuen Pluralismus aus, in dem in das neue Modell auch westliche Elemente aufgenommen werden.

„Die neue Klassik“ und „nationales Lernen“ (*guoxue*)

Vor dem Hintergrund der Ausgangsbedingungen, vor allem der in dieser Zeit weiter angewachsenen Größe der Bevölkerungszahl von 900 Mio. (1979) auf etwa geschätzte 1.500 Mrd. Menschen (2010) kann man Chinas Wirtschaftsentwicklung als einmalig in der Welt bewerten. Man muss sich fragen, wo wohl der Schlüssel dieses Erfolgs zu suchen gilt? Diese Antwort wird gewiss unterschiedlich ausfallen. Doch eines ist gewiss, dass man einen der entscheidenden Gründe in der chinesischen Zivilisation, die heute zu den ältesten Kulturen gehört, und sich ununterbrochen seit über 4000 Jahre als Identitätsmuster der Chinesen entwickelt hat, suchen muss, denn China und die Chinesen definieren sich trotz aller Veränderungen auch noch heute durch ihre Kultur.

Auf der Suche nach neuer Identität befinden sich Politik und Gesellschaft im „Reich der Mitte“ im Wandel, der in unterschiedlichen Prozessen verläuft. Heute begnügt man sich nicht nur mit Strategien, die das weitere Wirtschaftswachstum stimulieren. Das kulturelle Erbe wird wieder reflektiert. Das löst kontroverse Diskurse aus, die heute in China bereits in gewissen Grenzen möglich sind. „Neue Klassik“ oder „Nationales Lernen“, ist eine Art Rückbesinnung auf das kulturelle und historische Bewusstsein, die diese neue Kulturströmung symbolisiert. So entstehen neue traditionelle Teestuben oder Restaurants, die nach traditionellen Rezepten auserlesene Speisen und Getränke aus „der kaiserlichen Küche“ servieren, unter Berücksichtigung der chinesischen traditionellen Medizin. So wird in einem Restaurant, der „Stube des kaiserlichen Wohls“ in Beijing den anspruchsvollen Gästen ein Entengericht, das mit Würmern gespickt ist, als Mahl der Ästhetik mit entsprechenden Farben und Formen wie auch als eine Speise, die einer konkreten Gesundheitsförderung dient, angeboten und das in einer anspruchsvollen, traditionellen Ambiente. Es ist nicht irgendeine Rückbesinnung, sondern eine Erinnerung an eine Zeit, als China noch als Kulturstifter in Asien galt und auch in Europa so manche Euphorie

¹⁰⁰ In einem Interview anlässlich 30 Jahre Reformen in China mit Xinhua, 18. November 2008.

auslöste. Es ist das wiedererwachte Bewusstsein, was chinesische Mentalität ausmachen sollte, nämlich diese mit einem Bambuszweig zu vergleichen. Der Bambuszweig ist beliebtes Darstellungsobjekt von Künstlern. Ein Bild mit einem herunterhängenden Zweig symbolisiert, dass dieser jedoch wieder die Kraft haben wird, sich aufzurichten, weil ein Bambuszweig zäh und biegsam ist, den man nicht so leicht zerbrechen kann. Vergleichen könnte man ihn mit China, das nach dem Niedergang und der Demütigung durch die imperialen Westmächte, Russland und Japan wieder auferstanden ist.

„*Guoxue*“, bedeutet so viel, wie nationales Lernen mit Hilfe einer Gedächtniskultur, in der an glanzvolle Zeiten erinnert wird. Durch dieses Lernen, was sich auf die Erinnerung stützt, sollte man befähigt werden, wie einst wieder Großes zu vollbringen. So wird „nationales Lernen“ in vielen Schulen, aber auch an Hochschulen und in Privatinstituten als Fach angeboten. Unterrichts- und Forschungsgegenstand sind die traditionellen Überlieferungen über Philosophie, Kunst, Malerei, Medizin oder die traditionelle Küche. Es ist nicht einfach, den Begriff „nationales Lernen“ mit einem Wort, das auch den Inhalt wiedergibt, zu übersetzen. Es beinhaltet das kulturelle wie auch das historische Gedächtnis, das so differenziert vorhanden ist und in neuen Formen und neuer Kraft überliefert werden soll. Doch diese Bewegung ist nichts Neues. Bereits in den 1920 Jahren nach der 4. Maibewegung wurde als Gegenbewegung gegen die Tradition die „*guoxue*“ Bewegung initiiert.

Sozialistische Ethik und Kultur

Neben den traditionellen Werten stehen die „sozialistischen“ Werte, die bei näherer Betrachtung ins Konzept der neuen Kultur, auch des Neuen Konfuzianismus passen würden. Doch Bezeichnungen sind einfach zur Abrenzung erforderlich, auch wenn sie im Kern Ähnlichkeiten beinhalten. Mit der „Marktwirtschaft chinesischer Prägung“ haben sich vor allem unter jungen Menschen Verhaltensweisen und ethische Auffassungen gewandelt. So sieht sich die Führungspartei im Lande, die sich als Ordnungshüter legitimiert, gezwungen, die Bevölkerung in ständig neuen Erziehungskampagnen anzuhalten, sich moralisch zu verhalten. Spätestens seit Anfang der 1990er Jahre, als sich die Partei durch die Studentenunruhen und das Massaker in ihrer Legitimation bedroht fühlte, bemüht sie sich in ihrer Propagandaarbeit auf die Bedeutung einer gesunden Balance zwischen Wirtschaft, Ideologie und Moral zu verweisen. In Parolen heißt es deshalb, daß der materielle Fortschritt genau so von Bedeutung sei wie der kulturelle. Wenn sich solche Propaganda auch gegen vermeintliche bürgerliche Dekadenz wendet, so meint man de facto aber vor allem damit die individualisierte bürgerliche Lebensweise und pluralistische politische Perzeptionen, die im Konfuzianismus nicht vorhanden sind. Auf dem 6. Plenum des XIV. Parteitages im Oktober 1996 wurde in einer Parteiresolution angesichts der sich allgemein zu beobachtenden verschlechternden Moral die „Förderung von sozialistischer Ethik und Kultur“ gefordert. Offen wird hierin auf solche Erscheinungen, wie Mammonismus, d.h. Geldgier, Hedonismus oder auch die sich herausbildende Spassgesellschaft, deren Vertreter sich immer mehr individualistisch orientieren und ihr Leben nach dem Lusterlebnis werten, verwiesen. Auch seien soziale Laster wieder im Anmarsch, wie Pornographie, Glücksspiele, Drogenkonsum oder Betrugereien. Beklagt wird, dass die Gruppe der Bürger wächst, die sich zu wenig um die Belange des Staates kümmern würden. Die Resolution war auch an die chinesische Elite adressiert, in Zukunft mehr zu unternehmen, um den „kulturellen Müll“ als solchen bloß zu stellen und wahre Werte unter die Bevölkerung zu bringen.

Bewunderer der westlichen Zivilisation gibt es freilich noch immer genug in China, obwohl das nicht mehr so unkritisch erfolgt, wie bei der Euphorie im „Kulturfieber“ in den 1980 Jahren. Gegen die Personen, die konspirieren und deshalb auch als feindselige Kräfte des Landes charakterisiert werden, will man, so die Resolution, entschlossener vorgehen, um ihre Pläne, China zu verwestlichen und das Land zu spalten, zu durchkreuzen. An Beispielen fehlt es wahrlich nicht, wie die Biografie des Friedensnobelpreisträgers 2010 Lu Xiaobo offenbart.

Was wird nun unter sozialistischer Ethik, die als moralische Grundlage für ein modernes China erwünscht ist, verstanden? Traditionelle und einst maoistische Ideen werden hier als sozialistische Ethik durcheinandergewürfelt, wie zivilisiertes und höfliches Verhalten, Hilfsbereitschaft, besserer Umgang mit dem Staatseigentum, besserer Umgang mit der Umwelt, Einhaltung von Gesetzen und Disziplin, Schaffung eines guten Arbeitsethos, Ehrlichkeit, Vertrauenswürdigkeit, Unparteilichkeit, Dienst an Massen, Hingabe an die Gesellschaft, Respekt für das Alter, Gleichberechtigung und Harmonie zwischen Mann und Frau oder Sparsamkeit. Gleichzeitig werden gern solche Denker wie Feng Guifen zitiert, der einst die Maxime beschwor, dass China nur dann zu einer reichen und starken Nation aufsteigen könne, wenn die konfuzianische Ethik durch westliche Technik unterstützt werden würde.¹⁰¹

Das Verhältnis des Menschen zur Gesellschaft – weiterhin zentrales Thema

Im Ideendiskurs über den chinesischen Entwicklungsweg bleibt das Verhältnis des Menschen zur Gesellschaft, das u.a. über Macht oder auch Moral definiert wird, als zentrales Thema bestehen. Mit Hilfe dieses Beziehungsgeflechts wird Macht ausgeübt und Politik gestaltet und interpretiert. Im chinesischen Denken war vorwiegend der Mensch und nicht das Individuum von Interesse. Die Verpflichtungen des einzelnen gegenüber der Gruppe, vorwiegend jedoch der Familie, wurden als Naturgesetz empfunden. Die chinesische Modernisierung hat nicht nur zum Wirtschaftsaufschwung geführt, sondern hat in der Gesellschaft zu zahlreichen Formen der Disharmonie geführt, so dass auf dem 16. Parteitag der KPCh im November 2002 sich die politische Führung angesichts der „unübersehbaren Schwierigkeiten in der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung des Landes“ gezwungen sah, eine neue Entwicklungsmaxime aufzustellen. Die neue Devise ist anspruchsvoll. Sie heißt „Der Mensch ist Maßstab“. Nach diesem Leitbild, so auf der Tagung des X. Nationalen Volkskongresses, soll nun eine „fünffache einheitliche Planung“ umgesetzt werden, die Entwicklung des Landes, der verschiedenen Regionen, der Wirtschaft und der Gesellschaft, der harmonischen Entwicklung von Menschen und Natur und der Entwicklung im Land selbst und der Öffnung nach Außen.¹⁰²

Chinesische Utopien haben bis in die Gegenwart das philosophische und pragmatisch-politische Denken entscheidend mitbestimmt mit Hilfe des Prinzips von der Aufwärtsbewegung über viele Zwischenstationen bis letzten Endes die Idee des Guten an sich erreicht ist. In den Utopien, auch in denen über die erste oder zweite Stufe des Sozialismus, in der sich Chinas Modernisierung befände, handelt es sich um große Entwürfe ohne historische Genesis für Gerechtigkeit und Gleichheit in den Lebensformen einer humanen Gesellschaftsordnung. Somit bringt die Neuzeit eine Politisierung der geschichtslosen Utopien.

¹⁰¹ Hu Sheng und Liu Danian, *The 1911 Revolution. A Retrospective after 70 Years*, Beijing, 1983, S. 52.

Humanisierung der Globalisierung

In China entwickelte sich eine andere Tradition als im Abendland, obwohl auch wage Ansätze über die unveräußerliche Würde des Menschen und seine Abwehrrechte hervorgebracht wurden. Die Modernisierung der Gesellschaft nach westlichem Vorbild ist in China jedoch eine umstrittene Entwicklungskonzeption geblieben.¹⁰³ Umstritten bleiben somit auch universelle Modernisierungsgesetze. Seit mehr als 150 Jahre hält nun in China bereits die Debatte an, welchen Weg China beschreiten müsste, um seine Gesellschaft zu modernisieren.¹⁰⁴ So einig man sich über das Ziel ist, China als Staat und Kulturgemeinschaft seine verlorene Größe wiederzugeben, so umstritten bleiben Mittel und Wege.

Man kann nicht oft genug daran erinnern, dass auch im christlichen Abendland die Humanisierung der Geschichte, die Umsetzung des Menschenrechtskatalogs, sich in einem komplizierten, sehr langwierigen Prozess gegen den Widerstand und im Kampf gegen Kirche, Ständeordnungen und absolute Macht bewegte. In der westlichen Welt gilt die Ideenstruktur des Menschenrechts als angeborenes, unveräußerliches und unantastbares Recht jedes Menschen. Aufgrund der Gottebenbildlichkeit stellt sie die sittliche Grundlage staatlicher und rechtlicher Ordnung dar. Hatten doch die Philosophen der europäischen Aufklärung den Anspruch erhoben, dass das von ihnen erstellte rational-begründete Weltbild universale Geltung besitze. Alles in der Welt sollte nach diesem Verständnis auf dieselben Ziele hinauslaufen. Doch gerade auf der Ebene der Kultur fanden tiefere Einschnitte statt, die Regionen mehr entzweiten als verbanden.

Angesichts der neuen Herausforderungen müssen grundlegende ethische Fragen global neu beantwortet werden. Über das Buch des deutschen Theologen Hans Küng *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*,¹⁰⁵ inzwischen in mehreren Auflagen erschienen, wurde im Westen heiß debattiert, und es fehlte nicht an Kritikern, die seine Vision als unrealistisch verwerfen. Auch in China wird so eine Debatte geführt, und es wurde die Stiftung *Weltethos* gegründet, die sich am First World Congress of Global Civilization in Sydney 2001 beteiligte. Interessant sind die Reflexionen des Präsidenten der chinesischen Stiftung, Zhang Shaohua, der auf diesem Kongress von der Dringlichkeit der Humanisierung der Globalisierung sprach.¹⁰⁶

Wenn es um die Humanisierung der globalen Entwicklung geht, so denke ich, sollten auch solche fundamentalistischen Konstrukte kritischer hinterfragt werden, mit denen die Schaffung eines notwendigen neuen Völkerrechts begründet werden sollte, wonach Kriegsführung als Prävention und zur Errichtung von Demokratien (wie die Doktrin zur Rechtfertigung des Irakkriegs) gesichert werden könnten. Die Forderung nach

¹⁰² *Renmin Ribao*, 7. März 2004.

¹⁰³ Vergl. Zhang Liwen, *Chuantong wenhua yu xiandaihua*...

¹⁰⁴ Luo Rongqu (ed.), *Cong xihua dao xiandaihua – wu si yilai youguan. Zhongguo de wenhua quxiang he fazhan daolu lunzheng wenxuan* (Von der Verwestlichung zur Modernisierung – ausgewählte Schriften zur Diskussion über Tendenzen und Entwicklungswege der chinesischen Kultur seit dem 4. Mai), Beijing, 1990, S. 30–35.

¹⁰⁵ Hans Küng, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München: Piper Verlag, Zürich, 1998, 3. Auflage.

¹⁰⁶ Zhang Shaohua, *My Thoughts on Global Civilization*, Secretariat of Organization for Promoting Global Civilization, Sidney, 2001, S. 30.

Humanisierung der Globalisierung setzt neue Akzente. Hierbei geht es nicht nur um die kritische Überprüfung von Wahrheitsansprüchen zur Gesundung der Welt, sondern um Möglichkeiten einer rationalen, pragmatischen Zusammenarbeit. Es bedarf einer allgemeinen kritischen Überprüfung von bisher verkündeten Alleinvertretungsansprüchen darüber, was gut und was schlecht ist. In Erinnerung sei gerufen, dass doch Demokratie und Freiheit als Ordnungsmuster auch in westlichen Gesellschaften immer häufiger im Widerspruch zu ihren Grundkatalogen stehen. Obgleich in der westlichen Welt der Gedanke des Menschenrechts als angeborenes und unveräußerliches Recht des Menschen als moralische Grundlage staatlicher und rechtlicher Ordnung gilt, und daraus sich die grundlegenden Identitäten der Menschen im Abendland herausgebildet haben, bedeutet das nicht, dass die gesellschaftliche Entwicklung in einer für immer festgeschriebenen Eigendynamik im Selbstlauf verläuft und keine neuen Gefahren drohen. Die Humanisierung der Globalisierung bedeutet auch, eine sozialverträgliche Entwicklung anzusteuern.

Die Frage der Menschenrechte wurde in China seit der Öffnung des Landes und der Inangriffnahme von Reformen Ende der 70er Jahre zu einem Schlüsselfaktor politischer und ökonomischer Strategie zur Entwicklung des Lande wie aber auch zu einem Kernpunkt in den internationalen Beziehungen. Gewiss, der Globalisierungsprozess vertieft sich auch in China. Doch das bedeutet nicht automatisch, dass das traditionelle Wertsystem beseitigt wurde. Die großen Zivilisationen, die die Menschheit hervorgebracht hat, das gilt sowohl für die konfuzianische wie auch die abendländische Zivilisation, stehen vor der großen Herausforderung, über Wege in eine zukunftsfähige gute Gemeinsamkeit menschlicher Gemeinschaften nachzudenken. Das kann nicht in einer törichten und irrwitzigen Gegnerschaft bewirkt werden.

Die Menschenrechtsfrage – Elite setzt eigene Scherpunkte

Die Problematik der Menschenrechtsfrage und der Identität von Staat, Gesellschaft und Individuum kann nicht allein normativ, vor dem Hintergrund politischer und rechtlicher Kategorien, analysiert werden, sondern die zivilisatorische, d.h. die kulturelle Perspektive, sollte als Erklärungsansatz mit einbezogen werden, um eben die andere historische und ideelle Verständnisperspektive aufzuzeigen. Die Anerkennung der Universalität der Menschenrechte durch die internationale Staatengemeinschaft, auch durch China, gehört zu den großen Errungenschaften des 20. Jahrhunderts. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Würde und Freiheit des Menschen, die Kernaussage der Menschenrechtsidee, menschliches Dasein in unserer Welt charakterisiert. In China ist allgemein die Vorstellung verbreitet, dass die Streitfrage weiterhin darum geht, ob im 21. Jahrhundert ein Menschenrechtskatalog in unterschiedlichen Kulturen unter verschiedenen Entwicklungsvoraussetzungen universal definiert und umgesetzt werden kann. Die chinesische politische Elite setzt in der Menschenrechtspolitik ihre eigenen Schwerpunkte. Auf die Frage, warum die Werte chinesischer Ideengeschichte in China so präsent seien, erhalten wir die Antwort, weil diese Ideengeschichte so tiefgründig und allumfassend wäre. Kern sei die Gerechtigkeit für alle, heißt es in einer Schrift über die heutige Ethik.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Wang Zhengping und Zhou Zhongzhi, *Xiandai lunli xue* (Zu Fragen der heutigen Ethik), Beijing: Zhongguo shehui kexueyuan, 2002, S. 367–377.

Wir müssen also festhalten, dass die chinesische Identität in ihrer Essenz noch immer durch die konfuzianische Ethik geprägt ist, in deren Mittelpunkt das enge soziale Beziehungsgeflecht zwischen den Menschen (*renmen*) steht und dem sittlichen, tugendhaften Herrscher, der dazu berufen sei, den Staat zu regieren (*zhili guojia*).¹⁰⁸ Dissidenten, wie Lui Xiaobou, dem aufgrund seines Kampfes für Menschenrechte in China der Friedensnobelpreis verliehen wurde, stehen ziemlich einsam auf weitem Feld. Man kann dem französischen Chinawissenschaftler Jean-Philippe Beja nur zustimmen, der in einem Artikel anlässlich der Verleihung dieses Nobelpreises die Situation in China realistisch beschrieb, als er betonte, dass die große Mehrheit der chinesischen Intellektuellen, seien es nun die liberalen oder die konservativen sich nicht im Stande sehen, solche Aktivitäten zu unterstützen.¹⁰⁹

Abschließende Bemerkungen

Mit der Re- Traditionalisierung, die in China seit den 1980 Jahren als Neuer Konfuzianismus bezeichnet wird, hat sich die politische Klasse die Aufgabe gestellt, die konfuzianische Tradition zu modernisieren und sie so umzugestalten, damit sie dem Entwicklungsweg der Modernisierung dient. Mit der Bewegung des Neuen Konfuzianismus werden Intellektuelle auf natürliche Weise in das Herrschaftssystem einbezogen und schaffen eine neue Art der Öffentlichkeit, die sich nicht gegen die Regierung wendet. Konfuzianische Loyalität scheint immer noch verpflichtend zu sein.

Bei der Analyse der chinesischen Kulturbewegung, die zweifelsohne der Neue Konfuzianismus darstellt, kann man natürlich nicht westliche Inhalte auf den chinesischen Kontext übertragen, weil vor so einem anderen Hintergrund die chinesische Wirklichkeit in ihrer Andersartigkeit kaum erfasst werden kann. Die Konfuziusforschung im Ausland sowie in China und in den konfuzianisch geprägten Ländern zeigen viele unterschiedliche Interpretationen auf. Interessant ist diesem Zusammenhang jedoch, darauf zu verweisen, dass die chinesische politische Elite sich bereit erklärt, einen Dialog darüber zu führen, der ja bereits über die Menschenrechtsproblematik mit den westlichen Ländern geführt wird.

Generell wird heute in China die konfuzianische Tradition als die kulturelle Wurzel der politischen und ökonomischen Entwicklung im Lande wahrgenommen. So ist es gewiss fehl am Platz, den Neuen Konfuzianismus nur als „ideologische Versatzstücke“ zu bezeichnen. Trotz aller Wandlungen in Staat und Gesellschaft machen gewisse Werte noch immer einen essenziellen Teil der Identität von Chinesen aus. Gewiss, die politische Instrumentalisierung spielt eine Rolle. Die chinesische Politik konnte bisher erfolgreich agieren, weil sie sich nicht nur auf einen großen Teil der Intellektuellen, sondern auch auf verbreitete Denkstrukturen, die in der Geschichte und Tradition von besonderer Bedeutung waren, stützen kann.

In der Arbeit wird skizziert, wie mit der Re- Traditionalisierung die politische Klasse sich die Aufgabe gestellt hat, die konfuzianische Tradition zu modernisieren und sie den Bedürfnissen der Moderne anzupassen, auch wenn im Kern häufig nur eine konfuzianische

¹⁰⁸ Chen Ying (ed.), *Zhongguo lunli sixiangshi* (Zur Geistesgeschichte chinesischer Ethik), Jinan: Hunan jiaoyu chubanshe, 2004, S. 7–9.

¹⁰⁹ Jean-Philippe Beja, „Liu Xiabo więzień nr 1“ (Liu Xiabo, Häftling Nummer 1), *Gazeta Wyborcza*, 9–10.10.2010.

Bezeichnung übrig bleibt. Daneben gilt die Zielsetzung der sozialistischen Erziehung der Menschen. All das zusammen scheint nicht widersprüchlich zu sein.

In der Analyse werden die Gründe für die erfolgreiche politische Instrumentalisierung aufgezeigt und erklärt, warum die Akzeptanz für den Herrschaftsanspruch noch immer in den Tiefenstrukturen eines tradiert orientierten Bewusstseins zu suchen ist. Zweifelsohne spielt die Veränderung des politischen Systems eine Rolle, das sich von einem menschenverachtenden Totalitarismus zu einem autokratischen System entwickelt hat, in dem die Menschen bereits viele persönliche Freiheiten genießen. Ohne diese Veränderungen wäre die atemberaubende Wirtschaftsdynamik und der Wandel der Gesellschaft nicht möglich gewesen.

Die Debatte über den neuen Konfuzianismus könnte man folgendermaßen zusammenfassen. Der Unterschied zwischen dem chinesischen und dem westlichen Humanismus wird damit erklärt, dass der chinesische Humanismus kein autonomes Individuum (*duli renge*) und der westliche kein soziales Wesen (*shehui de rege*) hervorgebracht habe. Wenn für die westliche Ideengeschichte solche Werte, wie Freiheit, Individualität, Eigenverantwortung von besonderer Bedeutung sind, wird in der chinesischen Moralphilosophie weiterhin auf den gemeinschaftsbezogenen Menschen (*qunti de fenzi*) und auf die Autorität gesetzt.

Das große Verdienst von Konfuzius wird heute in China darin gesehen, dass er mit seinem Ideengebäude den besonderen Wertekatalog und damit einen besonderen Entwicklungsweg für China in die Moderne geschaffen hat.¹¹⁰

¹¹⁰ Liu Zongzhi und Cai Dechong, *Dangdai dongfang ruxue* (Die Bedeutung der konfuzianischen Klassiker für den heutigen Osten) ..., S. 55.

KATARZYNA WAWRZAK

The Influence of Confucianism on the Chinese Corporate Leadership

Origin of Chinese corporations

China's long economic growth has begun in the 1980s when the communist government began dismantling inefficient state-owned companies and expanding the private sector, allowing greater scope for unfettered capitalism.¹ In the past, most companies fell into one of three categories: state-owned enterprises, joint ventures between Chinese and foreign concerns, or entirely foreign-owned corporations.²

In recent years, many of China's state-owned enterprises (SOEs) have grown into giants, eclipsing the relatively young, private companies that have contributed heavily to the country's progress. That trend is being reinforced as China implements economic stimulus measures that in practice boost state-owned giants, while private companies are left largely to fend for themselves.³

However, other categories of companies have emerged in recent years.⁴ Globalizing companies are entering Chinese market organically or through acquisitions. There are also more and more innovators and entrepreneurs inside China who are developing new technologies or pioneering new ways of doing business.

The scope of companies described above have briefly presented the landscape of companies functioning in China. Nowhere is the contrast between Western corporate leaders and chief executives of state-owned enterprises starker, than it is in China. Most of Chinese CEOs have spent their careers shuffling between the private and public sectors, so politics plays particularly relevant role in this country.

Regardless of the character of the company, Chinese culture has always had a major influence on companies' operations and human resources management. It does not matter whether one takes into consideration SOEs or Chinese private companies, corporate leadership and companies' manpower are strongly determined by Chinese cultural and social conditions as well as people's mentality. Chinese economy is growing rapidly and

¹ <http://www.time.com/time/world/article/0,8599,1894565,00.html>

² Andrew Grant, *How corporate China is evolving*, 2008, http://www.mckinseyquarterly.com/Strategy/Globalization/How_corporate_China_is_evolution_2159?pagenum=5

³ <http://www.time.com/time/world/article/0,8599,1894565,00.html>

⁴ Andrew Grant, *How corporate China is evolving*, 2008, http://www.mckinseyquarterly.com/Strategy/Globalization/How_corporate_China_is_evolution_2159?pagenum=5

powerful Chinese companies show their strength and prove their unique competitive advantages. Not only low prices and large-scale production have the impact on the business achievement, but also the deeply rooted values of Chinese culture, customs and understanding contribute to their enormous success.

This work is a study on the particular role of Chinese culture based on Confucianism in the current business operations in China, especially in the Chinese companies, where it affects corporate leadership, companies' hierarchy and HR management.

Confucianism as the cultural environment for companies

Confucianism is the inherent part and great symbol of Chinese culture. Years ago Chinese government decided to establish Confucius Institutes overseas in order to start the cultural exchange and strengthen international cooperation.

Confucianism has had a strong impact on Chinese way of thinking, living, working and developing. It is an ethical and philosophical system created by the Chinese philosopher, Confucius, which has been modeling moral, social, political, philosophical, and quasi-religious thought of East Asia. Cultures and countries strongly influenced by Confucianism include mainland China, Taiwan, Korea, Japan and Vietnam.

The most important feature of Confucianism is the assumption that human beings are improvable and perfectible through self-cultivation and self-creation. The main idea of Confucianism is the cultivation of virtue and the development of moral perfection.⁵

Humanity is the core issue in Confucianism. Confucius's concept of humaneness (pinyin: *rén*) is probably best expressed in the Confucian version of the ethic of reciprocity, or the Golden Rule: *do not do unto others what you would not have them do unto you*. Confucius never stated whether man was born good or evil,⁶ noting that *By nature men are similar; by practice men are wide apart*.⁷

Chinese people are strongly influenced by the Confucian values. There is classical *wuchang* consisting of five elements: *ren* (humanity), *yi* (righteousness), *li* (ritual), *zhi* (knowledge), *xin* (integrity), and there is also classical *sizi* with four elements: *jie* (continency), *yi* (righteousness), *zhong* (loyalty), *xiao* (filial piety). There are still many other elements, such as *cheng* (honesty), *shu* (kindness and forgiveness), *lian* (honesty and cleanness), *chi* (shame, judgement and sense of right and wrong), *yong* (bravery), *wen* (kind and gentle), *liang* (good, kindhearted), *gong* (respectful, reverent), *jian* (frugal), *rang* (modest, self-effacing). Among all elements, *ren* (humanity) and *yi* (righteousness) are fundamental. Sometimes morality is interpreted as the phantom of humanity and righteousness.⁸

Ritual (li) has created a meaning opposed to its usual religious meanings. Rituals are not necessarily regimented or arbitrary practices. In Confucianism, the acts of everyday life are considered rituals.

⁵ Lo Ping-cheung, *Confucian Ethic of Death with Dignity and Its Contemporary Relevance*, Society of Christian Ethics, 1999, <http://arts.hkbu.edu.hk/~pclo/e5.pdf>

⁶ Homer H. Dubs, "Nature in the Teaching of Confucius", *Journal of the American Oriental Society*, No. 50, 1930, p. 233.

⁷ <http://www.confucius.org/lunyu/cd1702.htm>

⁸ "Yuandao" by Han Yu: Ren and Yi are specific names, Dao and De (Dao De means morality) are phantom position.

Loyalty (zhong) is similar, but not identical, to filial piety, which were both subverted by the autocratic regimes of China. In later ages, however, emphasis was placed more on the obligations of the ruled to the ruler, and less on the ruler's obligations to the ruled. *Loyalty* has a great importance in the today's organizations in which the loyalty to the manager and leader is a way of getting the respect and can result in going up the career ladder. *Loyalty* was also an extension of one's duties to friends, family and a spouse. Loyalty to one's family came first, then to one's spouse, then to one's ruler, and lastly to one's friends. *Loyalty* was considered one of the greatest human virtues.

Filial piety (xiao) characterizes the respect that a child, originally a son, should show to his parents. This relationship was extended by analogy to a series of *five relationships* (pinyin: *wulun*):⁹ ruler to ruled, father to son, husband to wife, elder brother to younger brother, friend to friend. *Filial piety* has continued to play a central role in Confucian thinking to the present day. Specific duties were prescribed to each of the participants in these sets of relationships. Such duties were also extended to the dead, where the living stood as sons to their deceased family.

The aspect of relationships and social harmony are key issues in understanding of Chinese people's mentality, Chinese leaders' management techniques and Chinese workers' attitude toward their duties. *Relationships* are also central to Confucianism. Specific duties arise from one's particular situation in relation to others. The individual is simultaneously positioned in several different relationships with different people: as a junior in relation to parents and elders, and as a senior in relation to younger siblings, students, and others. While juniors owe their seniors reverence, seniors also have duties of benevolence and concern toward juniors. This theme of mutuality is prevalent in East Asian cultures even to this day. Without relationships, there will be no social harmony, which is the result of every individual knowing his or her place in the social order, and playing his or her part well.

The Confucian idea of people's improvement, reflects in the term *jūnzǐ* (*literally lord's child*), which is crucial to classical Confucianism. Confucianism exhorts all people to strive for the ideal of a *gentleman* or *perfect man*. Another key Confucian concept is that in order to govern others, one must first govern oneself. This idea is developed further in the Great Learning and is tightly linked with the Taoist concept of *wu wei*: the less the king does, the more he gets done.

Various criticism against Confucianism has been generated, including Laozi's comment and Mozi's critique many years after the era of Confucius. In modern times, waves of criticism along with vilification of Confucianism, arose and were reflected in Taiping Rebellion, May Fourth Movement and Cultural Revolution. The ideals of Confucianism also maintain a negative view of women, maintaining that women have no dignity and fewer human rights than men and are supposed to be at home, fulfilling the roles of a wife and mother.

Confucianism has created an idea called *He Er Bu Tong* (peaceful but different or harmonious while diversified). Although people have different opinions, interests, preferences, profiles, and so on, they should seek peace, and live in harmony with each other, and at the same time maintaining their diversity.

⁹ <http://ias.berkeley.edu/orias/summer2004/summer2004Chinalegal.htm>

Confucianism today

Nowadays, there is a great question about the modern vitality of Confucianism and no ready answers exist. The modern relevance of Confucianism lie nowhere but in its ability to help people understand and solve their problems. Modern Confucian scholars have to rise to a challenge to answer all the questions that science and democracy have raised, and revitalize Confucian values in the context of modern life.¹⁰

How can Confucianism contribute to a modern multicultural society in which people of different cultures are learning to co-exist with one another while reasonably admitting their differences? Confucianism had been undergoing constant changes. The arrival of Western culture in the nineteenth century, however, essentially rejected the self-change or self-adjustment preferred by Confucians.

Arguably, there is a need for a new ethical foundation for political rule in China, as well as a new philosophy that can provide moral guidance in everyday life. In contrast to most of political debates in the twentieth century, the new philosophy does not owe much to Western political ideals. Rather, the old and venerable tradition of Confucianism is being revived and debated by government officials, critical intellectuals, as well as ordinary citizens.¹¹ The idea of Confucianism becoming a modern civil religion (partly patterned after the American model analyzed in the 1960s by Robert Bellah) has recently been promoted by some intellectuals in the Mainland China.¹²

The relationship between Confucianism and Western liberalism is one of the most important unsettled questions in modern China. They are not necessarily incompatible, as they can be fully consistent with each other. On the one hand, they can be incompatible, if we pay little attention to tradition. On the other hand, they are consistent with each other based on the historical cause-effect model indicating that modern China's backwardness is just the historical effect of the development of traditional Confucianism. By contrast, the last relation, based on the logical premises-conclusion model, constructs the logical relationship between Confucianism and liberalism accordingly. Both approaches are explanatory and mutually complementary for our explorations of the relationship between Confucianism and liberalism.¹³

Chinese corporate leadership

The lecture of the book *International Management in China: Cross-Cultural Issues*¹⁴ concerning corporate structure in China gives the conclusions about the role of the

¹⁰ Xinzhong Yao, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 245.

¹¹ Daniel Bell, *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Abstract in Preliminary Programme for the venue in Leiden, Confucianism and Modern Society, 28–29 May 2009.

¹² Joël Thoraval, *Religious Confucianism, Secular Confucianism: Can Confucianism Become a Modern Civil Religion?*, Abstract in Preliminary Programme for the venue in Leiden, Confucianism and Modern Society, 28–29 May 2009.

¹³ Hsin-chuan Ho, *How Is a Liberal Confucianism Possible?*, Abstract in Preliminary Programme for the venue in Leiden, Confucianism and Modern Society, 28–29 May 2009.

¹⁴ Jan Selmer, *International Management in China: Cross-Cultural Issues*, London: Routledge, 2003.

leader in this country. The leader is a strong character, who runs the company, creates its structure and manages workers. There is a huge distance between the boss and his employees. Workers are organized in more and more modern structures, however the high position, respect and aloofness existing between leader and workers is still very strong. This is the key issue connecting Confucianism with modern and future reality. That is why the structure and management of workers has become a major concern for any high-positioned leader or manager.

The performance of workers is measured by four appraisal criteria: good moral practice, adequate competence, positive working attitude and strong performance record. Good moral practice means virtue or moral integrity which evaluates whether the staff are in political agreement with the party,¹⁵ following government orders and regulations. Adequate competence covers such aspects as: educational background, leadership, management, organization, negotiation, planning, forecasting, and decision making skills as well as physical condition, which also includes age. Since the twelfth National Congress of the CPC in 1982, the decisive criteria for selecting and promoting employees has been shifted from purely political ideology and seniority to youth, knowledge, education and demonstrated managerial capabilities. Positive working attitude usually refers to work attendance, discipline, initiative and sense of responsibility. Strong performance record concerns the evaluation of the personnel's work effectiveness, both quality and quantity as well as other contributions made to the organization. Under-market driven economy, production and reward systems are changing, with less emphasis on egalitarianism and stronger emphasis on efficiency and performance.

There are three major methods currently used in Chinese industrial enterprises. In the first approach the appraisal is carried out through position specification, which includes rule *two-must and five forbidden*, i.e. the work should be started and finished according to the schedule, and reading, eating, chatting, idleness and leaving work position without permission are banned. Adoption of a position specification was a radical change in the Chinese enterprise management and effective technique to increase productivity. The second method, management by objectives, quite common in Western market economies but quite new in Chinese companies, aims at completion of specific objectives by each individual. The last method is internal subcontracting, concerning work subcontracted to its internal departments or business units. Each unit is accountable for its profits and losses. Methods mentioned above are not ideal, but they have broken old practice of not distinguishing high and low performers.

The table below presents some key issues existing in enterprise managing process: compensation system related to corporate strategy, main determinants of the reward management system, major determinants of base salary increases, frequency of salary review. All these cash-form types of reward, base salary, merit pay, annual bonus and individual bonus, have been deemed the most attracting, motivating and retaining the local Chinese workers. This may be due to the fact that money is perceived to be very important for the Chinese, which can be explained both in economic and cultural terms.

¹⁵ Cherrie Jiuhua Zhu, *Human Resource Management in China: Past, Current and Future HR Practices in the Industrial Sector*, London: Routledge, 2005, p. 22.

Table 1. Selected aspects of management in Chinese companies

Variable	Item	Frequency	%
Compensation system related to corporate strategy	Yes	107	88.4
	No	12	9.9
Main determinants of the reward management strategy	Recruitment	65	53.7
	Retention	68	56.2
	Motivation	87	71.9
	Organizational financial condition	61	50.4
	Organizational image	16	13.2
	Others	5	4.1
Major determinants of base salary increases	Cost of living	69	57.0
	Profitability and company performance	62	51.2
	Individual performance and contribution	106	87.6
	Work group performance and contribution	22	18.2
	Comparisons with competing organizations	71	58.7
	Degree of pressure from employee organizations	4	3.3
	Seniority	43	35.5
Frequency of salary review	One a year	90	74.4
	Twice a year	24	19.8
	Others	7	5.8

Source: Jan Selmer, *International Management in China: Cross-Cultural Issues*, London: Routledge, 2003; Cherrie Jiuhua Zhu, *Human Resource Management in China: Past, Current and Future HR Practices in the Industrial Sector*, London: Routledge, 2005.

The question about leadership and HR management in Chinese companies is the key issue connecting Confucianism with modern and future reality. Confucianism has had a strong impact on Chinese way of thinking, living, working and developing. Even in the era of globalization, liberalism and exchanging management and business ideas around the globe, the measures used to control workers' performance, the style of employer-worker relation make an evidence of the strength of Confucianism's roots in Chinese both social and professional perception.

ESSAYS

ACTA ASIATICA
VARSOVIENSIA
No. 23, 2010
PL ISSN 0860-6102

PIOTR KOWNACKI

Chinese Influence on the Globalization Processes during the Continuing Worldwide Economic Crisis

1. Initial remarks

In order to capture the interrelationship between the phenomena reflecting the current phase of the worldwide economic crisis, as well as Chinese counteractions and influence on the world economy, we need to specify the essence of the matter without any prejudices or sympathies towards the subjects participating in the anti-crisis strife. This should consist in showing the new quality of the world economy that results from the presence of both the Chinese and the North-American entities in that economy, and from their mutual connections which result in new symptoms of world economic life.

The near past, characterized by the economic interdependence between China and the United States, which was assessed positively as beneficial for world economy, cannot be disregarded here. This interdependence, termed the Texas – Tiananmen bargain by Milton Friedman, was perceived as the driving force of bilateral development, which also powered economy on the global scale. On the one hand, it guaranteed the sales of the Chinese production through cheap export directed to the United States, and consequently led to the creation of jobs as well as social and economic stability. On the other hand, by ensuring the demand for cheap Chinese supply and its consumption in the United States, it helped to maintain low interest rates, which facilitated investment credits for the local economy and good functioning of the real estate market.

It should be mentioned that the economic interdependence between China and the United States was perceived as a strategic directive. Friedman, who is considered the mentor of economic liberalism, warned that a sudden and inconsiderate severance of their relationship could have catastrophic results, both in China and in the United States, damaging also the world economy. In China, it could cause a breakdown in production, due to the impossibility of selling it, in a loss of jobs, and hence social and political destabilization. In the United States, it could trigger stagflation effects in the economy, and generate conflicts in social and political life.

Friedman's warning, following an economic diagnosis, was reasonable and accurate. This fact, did not prevent the U.S.A. to obtain one-sided gains. American endeavours consisted in enforcing revaluation of the yuan in order to slow down the Chinese export

offensive. According to the opinion expressed in the United States, it was the excessively low value of yuan that was the reason for the cheap exports, and as a consequence, undermined the competitiveness of North-American producers, as well as resulted in growing unemployment in the United States. Hence, the local investors switching to China helped to increase production and employment in that country.

Despite Friedman's recommendations, the Texas – Tiananmen bargain raised reservations and distrust in milieus worried with the vision of the United States' economy losing its leading position on the global scale. Enforcing revaluation of the yuan on China led to a dissent in the existing economic relations. The Chinese side's refusal and maintaining the value of the yuan on a constant level were motivated by protection of China's own interests, according to the requirements of the free world trade. In spite of the above, the Chinese-American treaty was not broken off through its open termination by any of the parties.

Unreliability of the United States was first noted in China during the economic crisis which rolled across the Asian countries in 1997–1998, resulting in an economic slump. However, in the Asian countries, and especially in China, that crisis was not received as a natural economic process that nobody could be blamed for, but as a crisis deliberately and purposefully caused by the financial centres inspired by the United States.

It is worth noting that Chinese economy resisted the results of the financial crisis more effectively than other Asian countries. Nevertheless, already back then the Texas – Tiananmen bargain faced mutual distrust, and its uncertainty was perceived as a result of a rash action on the part of the United States.

Reminding and referring to the above-mentioned crisis incident is crucial to understanding the current phase of the world economic crisis, which was initiated by the crash of the Lehmann Brothers bank in the United States in 2008. The crisis in the financial sector of the United States, progressing along with the crashes of the consecutive banks and triggering negative consequences for the world economy, confronted the Chinese economy with a new situation, not known in such a form and dimensions before. Past experiences showed that the interrelation between the yuan and the dollar is central not only to the economic interactions between China and the United States, but also to the global economy.

The financial crisis in the United States, which was spreading across the world, confronted China with the issue of determining the value of the yuan in the new circumstances. In the face of the economic downturn, the dropping value of the dollar could not be dealt with without its translation to the value of the yuan in the endeavours to maintain the production rate, the export offensive, and the related social and political stabilization. This was all the more true because, in opposition to Friedman's recommendations, the issue of the economic interdependence between China and the United States did not exceed the framework of the Texas – Tiananmen bargain. Instead, it was placed in the context of mutual rivalry in defence of their own interests and positions in the world economy, neglecting any attempts to work towards mutual agreements.

2. Chinese response to the worldwide financial crisis of 2008

The direct Chinese response to the financial crisis in the United States involved the decision to link the yuan exchange rate to the dollar exchange rate. In this way, China deviated from its earlier declarations announcing the intent to revalue the yuan, which was undervalued by 40% according to the assessments given in the United States.

At that moment, connecting the yuan exchange rate to the dollar exchange rate was the essence of the Chinese operation, which was not always appreciated by the decision makers of the world economy as effective or adequate to China's own requirements and expectations. The world economic circles did not hide their surprise, perceiving that action as irrational and harmful to the Chinese currency. However, the Chinese response, though risky, involved determination to defend the yuan by stopping hidden actions concerning the dollar. The Chinese party suspected that FED was involved in printing additional amounts of the American currency. Increasing number of dollars in circulation not only depreciated them, but also raised distrust in the external environment where the dollar was anchored as the settlement currency. That news put in a different light the charges of maintaining an artificially lowered exchange rate of the yuan, put forward against China.

Linking the yuan exchange rate to that of the dollar was aimed not only at revealing the printing of additional dollars and stopping that practice, but also at inspiring higher confidence in the yuan as a currency also worth using in trade settlements on a larger, global scale. The effects achieved, proved to be substantial and important and exceeded the expectations. The most significant of all, turned out to be outdistancing the dollar, through the expansion of the yuan as a settlement currency in trade transactions.

Yuan has already been used for a long time in Cambodia and in Mongolia, as well as in the border regions of Myanmar, Laos and Pakistan. The free trade zone, established from the first of January 2010, which encompasses the ASEAN countries together with Japan, Korea and China, opens a new stage in the expansion of the yuan. In countries with emerging economies, the confidence in yuan as a settlement currency in mutual trade is growing as a result of Chinese investments and at the same time, it increases the dimensions of the world trade, and ensures its durable character.

Together with linking the exchange rate of the yuan to that of the dollar, China initiated and developed a pilot programme aimed at gradual resignation from the above-mentioned linking. It consists in encouraging domestic entrepreneurs to invoice trade with the ASEAN countries, Hong Kong, and Macau in yuans. The Chinese central bank granted banks in the ASEAN countries thirty licences for establishing their regional branches carrying out settlements in yuans. The value of the transactions concluded in the first year of carrying out such settlements was expressed by a sum of over 400 billion dollars.

The policy of effective outdistancing of the dollar by the yuan in trade settlements, on both regional and global scales, cannot be assessed as a sudden one, undertaken in face of the currently existing global financial crisis. The fact that this policy has already been tested in a special economic zone proves that it has been programmed as an alternative one. This is the evidence that Chinese decision makers have demonstrated an accurate diagnosis of the world economy development and future-oriented thinking. The tested programs are being extended to new regions and countries as proven earlier, and confirmed as effective for the planned undertakings.

In the light of the consideration presented above, a noteworthy factor is the mistaken diagnosis of the issue of linking the yuan to the dollar expressed in the United States. American analysts have adopted the assumption that the dollar, should be especially guarded in China due to the fact that the Chinese authorities, as the owners of 2.4 bn dollar worth US government bonds, must be interested in maintaining a strong position of the American currency. Any depreciation of the dollar would turn against Chinese interests

and therefore preserving the position of the dollar as a stable currency lies in China's own interest.

However, the announcement recently made in China, that the country is ready to resign from linking the yuan rate to the dollar rate, is by no means connected with fears of depreciation in the value of the possessed US government. To the contrary, the mentioned declaration is calculated at freeing the yuan from the dollar in the belief that in future yuan will become a world currency, regardless of the position of the dollar on the American and global market.

The expanding economic space where the yuan will be able to play the role of a settlement currency, and its growing significance on the global scale, require at least gradual separation from the dollar. Otherwise, the expansion of the yuan as a settlement currency would be affected by the reluctance, and even distrust dictated by the diminishing status of the dollar, leaving the yuan in a position of dependency. In this context, the issue of Chinese receivables looks differently than understood in broad circles of economic life, not only in the United States. The benefits guaranteed by expansion of the yuan as a settlement currency definitely outnumber those gained through the possession of the American government obligations. It will not only strengthen China's position on a global market and ensure multiple financial gains, but also guarantee the new developments in the sphere of real economy.

3. Chinese response to the worldwide economic crisis

The Chinese response to the worldwide financial crisis presented above and related expansion of yuan raise new issues, which need to be resolved. The financial aspect cannot obscure the heart of the matter, which is hidden in the mechanisms of the real economy.

The Chinese pro-export development strategy, which consists in avoiding revaluation of the yuan and guarantees cheap export, has been exhausting itself on its own, as a result of the expansion, both, popularising and strengthening the yuan. The earlier warnings that the Chinese export-oriented, dynamically developing economy might suffer a breakdown in the face of the crisis in the United States, which remains the main recipient of Chinese export, were not unjustified or unworthy careful consideration. The reception of import by each economy suffering a crisis is always weakened, and the economic recession in the United States not longer reflected the purchasing power guaranteeing reception of the Chinese export on the hitherto existing terms. However, reorientation of the Chinese economy and resignation from the export as the main driving force behind development was impossible until the worldwide economic crisis that emerged in 2008.

This was because, after overcoming their isolation, China faced the problem of finding a way to win its own means for further development of the country's economic potential. At that time, it was too early to recognise the purchasing power of the local population as a significant driving force of the economic growth. The export expansion provided great sums, without which restructuring of the economy was neither feasible nor even conceivable.

We should not forget that the inflow of foreign investors to China and their interest in the local economy was largely motivated by cheap workforce. Low labour costs are always inherently connected with low purchasing power of the society. In such a situation, simultaneous endeavours towards making the purchasing power of the population a significant factor supporting economic development would require actions towards the increase of salaries. However, such a course of events would only produce an adverse

effect, discouraging the investors and undermining the effectiveness of the pro-export development stimulus.

The reorientation of the Chinese economy, which is based on finding a new factor for its development and the method of its implementation, takes into consideration the latest circumstances, reflecting the essence of the Chinese response to the world economy and the globalisation processes. The surprise with which the world received the events reflecting social discontents in China and mass demonstrations demanding pay rises, indicates solely Euro- and Americano-centric understanding of the Chinese specificity. Foreign commentators even took into consideration the possibility of implementation of authoritarian measures, only to maintain the status quo. The opinion, shared by many Western analysts, assuming that pay rises can be fatal for the export-oriented economy, and might even lead to social and political revolt, is nothing more than cognitive ignorance.

It is worth noticing that strikes were not suppressed by the state, which is considered a common practice in the totalitarian countries, where any insubordination or protest are unacceptable. In reality, China not only decided not to counter people's demonstrations but used them to their own advantage. The country was inspired to develop a totally new economic strategy.

The symptoms of the social discontent with low wages and poor working and living conditions, took extreme forms, which sometimes were expressed by suicides of the protesters. Such cases shocked even foreign investors, who up to that time had been unbending and reluctant to make any concessions. Publicizing such dramas, with the state's consent, put entrepreneurs under pressure and forced them to reconsider their earlier policies.

Entrepreneurs' concessions and their decisions to increase wages were an effective step towards increasing consumption, and hence gave rise to the growth of a new development stimulus, which is the purchasing power of the population.

The wave of nationwide strikes not only failed to worry the Chinese government, but gave it special benefits. It is noteworthy that the mass unrest was inspired by the government which permitted the official trade unions to undertake activities in local concerns and enterprises. The legal status of the protests gave them more power and significance and as a result they became an effective tool of exercising pressure. The protesters achieved their major goal of increasing salaries. The level of those pay rises, though not proportional to those characteristic for the Western countries, reinforced consumption as one of the driving forces of the economy on the local scale.

To some extent, those recent developments free China from cheap export, which up to now has been the most important stimulus for development. We should not overlook the fact that the growing internal demand, which burdens foreign investors with higher labour costs, is weakening their competitive advantage existing up to now. This process results in opening new prospects for local manufacturers, who will now be able to enter the Chinese market with their goods more easily.

The ingenuity, characteristic for the Chinese society, and the ability to make use of new opportunities, has often born fruit over the ages. However, failure to cope with the challenge represented by the increase in the purchasing power of the population might result in emergence of unfavourable circumstances for the Chinese economy. The growing consumption may result in demand for imported goods, which cannot be satisfied by

increasing the import. Such hopes are expressed by the Western states which are looking for new markets for their products, but their fulfilment would have to be preceded by the decreasing labour costs. All the reasons mentioned above contribute to the issue of social discontent.

We should also mention the groundlessness of the published opinion that an increase in labour costs in China can trigger a mass retreat of foreign investors, and hence weaken the Chinese economy. Such conclusions should be deemed groundless, if not outright ridiculous. A mass retreat of foreign investors during a continuing worldwide economic crisis, which has affected the economies of the European Union countries and the United States, would be probable in a situation where an alternative solution was in sight. The increase in the purchasing power of the population in China is not of a size frightening to foreign investors to the extent that will force them to start looking for new destinations for undertaking investment activities. The so-called emerging economies – the Indian, Brazilian and even Turkish – do not offer more competitive labour cost than those maintained in China. The condition of the Chinese economy raises hopes that it will help the countries more advanced in development than China to overcome the crisis. Indeed, it is common knowledge that the Chinese import from Germany is a significant factor for preserving relative stability of the German economy affected by the crisis.

Summing up, the issue of the probability of retreat of foreign investors and the related threat of weakening the condition of the Chinese economy, is unsubstantiated. A population of over billion people, with continuously increasing purchasing power and infrastructure facilitating growth, cannot be either easily resigned from, or overlooked by investors. This is all even more true in the face of the fact that the forecasts provided by all world research centres indicate a possibility of economic growth in China at the level of nine percent. The positioning of the Chinese economy as the second biggest after the United States, overtaking Japan, is seen as a starting point for China taking the first position in the world economy within the next twenty years. Though an objective measure is always the growth in production and national income per capita, which does not place China at the top position in world economy, maintaining a nine percent growth rate over the next twenty years will guarantee China a stronger position among the superpowers.

The circumstances presented above, express the resolution and good judgement of the Chinese decision makers. Without doubt, their moves deserve some recognition. However, Chinese government might soon face an obstacle which is very likely to disturb the country's economic and social development. The problematic issues might concern the real estate market. The gravity of the situation is tangible as it was evaluated not only by the outside pundits but also by the local decision makers, who assessed it as a direct threat to the country's economic progress. We should keep in mind that the crash of the financial market in the United States in 2008 was preceded by a crisis in the real estate market, exacerbated by the insolvency of the borrowers, who had incurred debts in order to repay the purchased flats.

The threat of not paying off the mortgages in China is seen as a circumstance which cannot be prevented by the increasing purchasing power of the population. Although the wages have gone up, it is still not enough to meet the demand for funds for housing purposes. The essence of the problem lies in the fact that the value of flats might lose any reasonable relation to the people's earnings, making it impossible for them to repay a

credit. Last year, an average purchase price of a small flat was still nine times greater than the annual income of an average household. However, this year this value has to be multiplied by eleven, and in the great cities in China – even by twenty times. This phenomenon, generated especially by young people, who are starting families and buying flats, is perceived as the most troubling due to its potential consequences

The situation which China particularly wants to avoid is a constant divergence between the growing prices of flats and the possibilities of repaying them. Country's concern about financial crisis, translating to the economy, encompasses also the possibility of social discontent, which would be unavoidable in case of a crash in the real estate market. Relative obedience of the society, lasting through the years of development up till now, has been ensured by a steady improvement in the living standard, and satisfaction of a significant number of the population. In case of mass insolvency, dissatisfied masses may be forced to return to the countryside that they left for the cities, which provided employment and earnings. However, it is known that the rural areas are not able to secure either jobs or any means of livelihood. The fear of a wave of unrest and social destabilization is not groundless. That is why the decision makers are compelled to find preventive measures.

The high prices of flats and failure to stop the tendency for their irrational growth are not only connected with the issue of social discontent and the threat of the consequences presented above. This is also a potential reason posing a threat to the urbanisation processes, which over the past years have driven the Chinese economy, developing at a record rate. Therefore, preventing the growth of flat prices is treated as indispensable for maintaining the good condition of the economy as a whole.

Cooling down the credit market is seen as a priority, but neither the scope of the desired effect nor the way to achieve it have been clearly indicted yet. The authorities are considering an introduction of new real estate taxes, concerning citizens who buy the second and subsequent flats in particular. Another measure to quiet down the credit market, which is being considered, is raising the interest rates. This second solution has its opponents, who bring up reasonable arguments against it. Namely, increasing the interest rates may attract short-term speculation capital, which will not function to the benefit of the adopted option, but may affect the condition of the Chinese banking system in a negative way.

However, China has, what one may call, an ace up their sleeve. The foreign currency reserves amassed by China can be used as a source of possible support for the banking system. That, however risky for the world economy, would prevent Chinese credit market from crashing. Nevertheless, such a relief measure is seen as a last resort, and is taken into consideration just theoretically. This is because the foreign currency reserves are used for the country's investment expansion on the global scale, for the purpose of providing the necessary infrastructure and raw material supply for the Chinese economy. Utilization of the currency reserves for saving the banking system from a crash would necessarily take place at the cost of strategic expansion goals. However, it is almost certain that even if such possibility would occur, the worst that would happen would be an economic slowdown of China and nothing worse.

4. Final remarks

The development of the Chinese economy at a rate forecasting its promotion to the rank of the top economy in the world, implies consequences expressed by complex and

inconsistent reactions to that development. We should pay attention to the alarming tones of the warnings in case such prognosis proves to be correct. However, one should also note the objective processes taking place in the global economy, which imply the demand for stability and development of the Chinese market as a stimulator of the world economy. That can even happen at the price of accepting the loss of the leading position, assumed by the Western countries. The attempt to force China to bring the yuan into the market, and to subject it to fluctuations stimulated not always in accordance with the market requirements, cannot be deemed probable just now, and is not expected in the near future. The argumentation, publicised in the Western world, stating that the development of China cannot take place at its cost, is received in China as an attempt to burden the Chinese economy with the costs of economic survival of the Western world.

The promotion of China and its closer relations with the Asian economy forecast a new quality on the global scale outdistancing the Western economy. Among the assessments of the Chinese economy as a driving force on the global scale, we can observe balanced opinions, which calmly approve the natural development process. They are even treating that process as a norm, and a kind of a return to the status quo. We should not forget that even at the beginning of the 19th century the Chinese economy was the greatest economy in the world of that time. It lost that position as a result of the opium wars and external pressures towards its marginalization and making it dependent on the West. The process of promoting China by freeing it from the marginalizing and dependency-generating bonds was initiated by the 1949 revolution. Its major effect was the achievement of sovereignty which was later blocked by the imposed isolation, which condemned China to autarchic survival.

Overcoming the isolation by China and opening the Chinese economic space, automatically put the United States economy in a disadvantaged position. The main motive for the Western investors flowing to China was excessive socialization of the Western economy and the resulting high labour costs. The method of avoiding them consisted in investing in the Chinese market. At that time, no alarmist appeals were made, and nobody expressed warnings that Chinese economy was developing at the cost of the Western society, which was losing its social achievements and jobs together with the retreat of local investors. After the time in which China started rebuilding its economy and entered a road leading to the position of the top economy in the world, Western commentators started feeling anxious about the vision of Chinese supremacy with regard not only to finances, but also politics and military power. Those fears are not supported by any logical facts but are merely an expression of a sentimental vision of the Western civilization in its prime, which nowadays is losing its vitality in the course of the progressing globalization processes. At the same time, circumstances which favour an ongoing existence of the Western economy based on the demand for its production in China are omitted. Many milieus do not demonstrate the willingness to coexist peacefully but rather assume the superiority of the Western civilization and culture.

The forecasts of the Chinese economy's promotion to the role of a world centre and a stimulator of global economy cannot be questioned based on rational arguments. However, we should be aware that the development of the world situation is also influenced by irrational reasons, created also by irresponsible milieus, which are ready to realize their goals even at the price of global chaos. Such circumstances can result from the strife

leading to currency rivalry through one-sided nominations of exchange rates. Uncoordinated and arbitrary actions aimed at protecting own markets by printing money and playing at decreasing its value can only reveal the level of the world debt, and result in a crash of the world currency system. Should such a vision be fulfilled, the world will face fights over precious metals, land, food, fuels and stimulants, as well as other carriers of values in demand. Enforcement of currency concessions on China, with the simultaneous printing of additional dollars, can be an unintended introduction to the course of events described above.

Bibliography

1. Ackerman B., *Przyszłość rewolucji liberalnej* [The Future of Liberal Revolution], Warsaw, 1996.
2. Amun S., *Capitalism in the Age of Globalization: The Management of Contemporary Society*, London, 1997.
3. Berger M., Borer D. (eds.), *The Rise of East Asia. Critical Vision of the Pacific Century*, London, 1997.
4. Bobbio N., *Liberalizm i Demokracja* [Liberalism and Democracy], Warsaw, 1998.
5. Bora B., Findlay C. (eds.), *Regional Integration and Asia-Pacific*, Melbourne, 1996.
6. Cyr A., *After the Cold War: American Foreign Policy. Europe and Asia*, New York, 1997.
7. Drucker P. F., *Spółeczeństwo postkapitalistyczne* [Post-Capitalist Society], Warsaw, 1999.
8. Dutta M., *Asia-Pacific Economic Community*, London, 1995.
9. Elling R., Simon S. (eds.), *Southeast Asian Security in the New Millennium*, London, 1996.
10. Fallows J., *The Rise of New East Asian Economic and Political System*, New York, 1995.
11. Gwiazda A., *Globalizacja i regionalizacja gospodarki światowej* [Globalization and Regionalization of the World Economy], Toruń, 1998.
12. Haliżak E., *Stosunki międzynarodowe w regionie Azji i Pacyfiku* [International Relations in the Asia-Pacific Region], Warsaw, 1999.
13. Hersh S. M., *The Price of Power. Kissinger in the Nixon White House*, New York, 1983.
14. Hsu I., *The Rise of Modern China*, New York, 1995.
15. Islam I., *Asia-Pacific Economies*, London, 1997.
16. Kownacki P., "China, Third World and Economic Globalization", *Acta Asiatica Varsoviensia*, No. 17, 2004.
17. Kownacki P., "East-Asian Adjustment and Globalization Challenges", *Acta Asiatica Varsoviensia*, No. 18, 2005.
18. Kownacki P., *Trzeci Świat a polityczny aspekt globalizacji gospodarczej* [Third World and the Political Aspect of Economic Globalization], Warsaw, 2006.
19. Luttwak E., *Turbokapitalizm. Zwycięzcy i przegrani światowej gospodarki* [Turbocapitalism. Winners and Losers in World Economy], Wrocław, 2000.
20. Martin H. P., *Pułapki globalizacji: atak na demokrację* [Pitfalls of Globalization: Attack on Democracy], Wrocław, 1994.

21. Nathan A., *Chinese Democracy. The Individual and State in Twentieth Century China*, London, 1986.
22. Root H., Campos J., *The Key to Asian Miracles. Making Shared Growth Credible*, Washington, 1996.
23. Schran S. R., *Foundation and Limits of State Power in China*, Hong Kong, 1987.
24. Tomala K. (ed.), *Chiny. Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978–2000* [China. Transformations of State and Society in the Reform Period 1978–2000], Warsaw, 2001.
25. Wei-Ming Tu, *Confucian Thought: Selfhood as Transformation*, New York, 1985.
26. Wei-Ming Tu, *Confucian Tradition in East Asian Modernity*, London, 1996.
27. Yu G., *Asia's New Order*, New York, 1997.

NGUYEN AN HA

Vietnamese Intellectuals in Eastern Europe and Vietnam State Policy of Attracting Them Back

After nearly twenty five years of renovation (“Doi moi”), Vietnam has been entering a new stage of development, with the aim of promoting industrialization and modernization and intensifying international integration. With the new opportunities and challenges, Vietnam is required to strengthen and promote the highest synergy of national unity, including the overseas compatriots – the inseparable part of the Vietnamese nation.

This article describes the situation of overseas Vietnamese intellectuals in Eastern European and other foreign countries, and the policies of the Vietnamese communist party and government of promoting their contribution to the country’s welfare.

Vietnamese intellectuals abroad and in Eastern Europe

1. Vietnamese intellectuals abroad

At present, in Vietnam, there are up to 2.6 million Vietnamese intellectuals, who have a university degree or higher, including 18,000 masters, 16,000 doctors, and more than 6,000 professors and associate professors, among the population of nearly 87 million people.¹ In addition to that category, there is a relatively numerous group of more than 300,000 Vietnamese scholars all over the world (they account for more than 10% of domestic Vietnamese intellectuals), with more than 6,000 doctors and hundreds of acclaimed academics. It is estimated that there are about 150,000 overseas Vietnamese intellectuals in the United States (only in Silicon Valley there are about 12,000 working Vietnamese, and more than 150 Vietnamese working for the World Bank), 40,000 in France, 20,000 in Canada, 7,000 in Australia, and 4,000 in Eastern Europe and the Russian Federation (with more than 500 professors, doctors and associate professors).

The common features of overseas Vietnamese intellectuals are their national spirit, patriotism and willingness to contribute to the construction of the country. The strength of that group is that they have been trained and worked in technologically and scientifically advanced setting. They have acquired skills which enabled them to create, collect and classify information, as well as establish relations with the economic and scientific institutions in their host countries. Young generation of overseas Vietnamese intelligentsia

¹ Statistic of project: “Building the community of Vietnamese Intellectuals in the process of industrialization, modernization and international economic integration”, conducted by the Central Committee of Propagation, 2008.

has also been continuously growing and it has been successful in various fields. They specialize in the main scientific and economic sectors of their host countries, such as electronics and information-telecommunications, engineering, biotechnology, space science, new materials, nanotechnology, energy, medicine, economic management, banking, finance, securities, and many others.

In recent years, Vietnamese intellectuals living abroad have cooperated with Vietnam in various forms: teaching, research project participation, intermediation between foreign and Vietnamese experts, scholarship donation to encourage young talent, production and technology transfer, and participation in Vietnam's international cooperation programs. Annually, there are about 200 experts and intellectuals receiving work offers from the domestic institutions.

Most of the experts and intellectuals who return to work and cooperate within the internal market are the first generation of Vietnamese living abroad, who often come from developed countries such as the USA (accounting for 30.31%), France (19%), Australia (12.23%), Canada (7.97%), and others. Overseas Vietnamese professionals who return to work with governmental institutions, account for 55%. Those who participate in teaching and research activities in cooperation with universities and research institutions, account for about 45%.²

Many emigrants have achieved success in the field of teaching and research, which has been recognized by the international academic community. Many overseas Vietnamese experts and intellectuals are rewarded and honored by the Vietnamese authorities for their excellent contribution to the country's development.

It can be said that this diaspora has a great and untapped potential to contribute to the industrialization, modernization, construction, and international integration of Vietnam. They can also help Vietnam acquire new technologies, improve education and training quality as well as boost economic and scientific cooperation with other parts of the world.

2. Intellectuals in Eastern Europe

In the early 1950s, together with Soviet Union and many other countries, Eastern European socialist countries, such as Poland, Hungary and Czechoslovakia, officially established diplomatic relations with Vietnam. This event is extremely important for the young Democratic Republic of Vietnam, and also the first legal basics for the cooperation in the field of education, training, and science and technology as well as labor cooperation afterwards. Since then, Eastern European countries have helped Vietnam to train many pupils, students, trainees, postgraduates and officials who are sent to those countries to study, research and work, through Ministry of Education and Training and other scientific research institutions. This is the first step of the formation of the Vietnamese community in general and Vietnamese intellectuals in particular in Eastern European countries. However, at that time, there were only few Vietnamese people living in Eastern Europe countries. Apart from few exceptions, most students, pupils and officials returned to serve the country.

In the 1980s, except for students and officials who were sent to study and work, there was a large number of young Vietnamese laborers who moved to the Soviet Union, Democratic Republic of Germany, Czechoslovakia, Bulgaria, and Poland under the Labor

² Nguyễn Thanh Sơn, Acting chief of Commission on overseas Vietnamese "Overseas Vietnamese intellectuals towards the homeland", <http://nguoivienxu.vietnamnet.vn/vandecuachungta/2008/07/794741/>

Cooperation Agreement signed between Vietnam and those countries. After the collapse of the socialist regime in Eastern European countries in the late 1980s and early 1990s, some officials, students and especially workers decided to settle down, gradually establishing Vietnamese community in those countries. So far, Vietnamese community in the Czech Republic has been estimated at up to 40 thousand people, but there is no accurate statistics concerning the number of intellectuals within that group.

Vietnamese community in Poland is assessed at about 30 thousand people, out of which intellectuals (having university degree and above) account for 10–15% of the total, about 3,000–5,000 people. Vietnamese community in Poland can be classified into 3 generations: the first one, the minority, is the group of people whose age is above 60 years old; the second one, the majority, is from 35 to 60 years old; and the third one is under 35 years old and is increasingly growing.

Vietnamese community in Romania, by the early 2003, had less than 300 people, of which children made up to 25%.³ An outstanding feature of this community is that people are well-educated since most of them were former undergraduate and postgraduate students. In the early 90s of the XX-th century, a small group of members came from other territories (the Russian Federation, Poland, Bulgaria, Ukraine, and the Czech Republic, etc.) or Vietnam.

Vietnamese people in Hungary are mostly students, postgraduates, and trainees (annually, about 40 students and 20 postgraduates go to Hungary to study). In 1980s, the community in Hungary was increased by hundreds by those who entered through vocational training and labor cooperation program. After receiving bachelor and PhD degrees, many people settled down and considered Hungary as their second homeland.

Vietnamese immigrants living in Eastern Europe shared some characteristics that distinguished them from their compatriots in different parts of the globe. Firstly, Vietnamese intellectuals are the first people, who formed Vietnamese community in that area. Although throughout the years the members of the Vietnamese diaspora came from different backgrounds, they still own their specific “intellectual” characteristic.

Secondly, they still have a very strong connection with Vietnam, preserve Vietnamese culture, and thoroughly understand the situation of the country. There are many Vietnamese intellectuals in Eastern European countries who used to be employed in various domestic institutions in Vietnam, who still have close relationship and frequently keep contact with friends and colleagues from their motherland.

Thirdly, thanks to the vast knowledge and understanding of the culture of their new host countries, many Vietnamese immigrants acquired citizenship, or had settled down in these countries. Many of them are former students and postgraduates, and as a result they integrate into their new community well. A considerable number is still working at research institutions and companies or running their own business. Among intellectuals, there are many professors and doctors, and many of whom engage in successful scientific activities.

What is more, most of Vietnamese intellectuals in Eastern European countries, do business, creating an Eastern European group of educated entrepreneurs, cooperating with a variety of companies: in Poland there is Tan Viet Company, TSQ, ASG, ASIAN –

³ Nguyễn Ngọc Sinh (former Vietnamese Ambassador to Rumania), “Vietnamese community in Rumania: A bridge of friendship cooperation between Vietnam – Rumania”, specialized issue *Hữu nghị Việt – Ru*, No. 1, 2003, p. 22.

POL, and in the Czech Republic – Sa Pa, Epiag Lofida etc. Their success makes it possible for them to return and invest in their homeland in the fields of production, trading, finance and banking, education and science.

Furthermore, Vietnamese intelligentsia are often among the leaders of social organizations, pioneers in the community's activities, and are perceived as highly influential and respected by the entire Vietnamese population. They have thorough knowledge about their host country, strong relations with other intellectuals, and positive impact on the integration process of Vietnamese people into those countries. Influenced strongly by the Vietnamese minority living in the countries of Eastern Europe, many others are lured by the image of a promised land.

Finally, in spite of the existence of different organizations, there is a lack of unity and agreement to establish a large association. Activities are organized spontaneously and the mobilized strength of intellectuals is still the main weakness. There are many talented young people in the field of science, art and culture but there is still too few activities that would attract them.

Chosen policies of the party and state on overseas Vietnamese intellectuals

The role of Vietnamese living abroad is highly appreciated by the party and state, which is reflected in its policy-making process, whose aim is to attract them to come back to Vietnam to work, do business, and to contribute actively to the country's development in different sectors.

Over the past 20 years, the activities aiming at encouraging them to return can be summarized as following:

- a) Directly participating in or supporting scientific research and technological development as well as transferring knowledge, technology and advanced management techniques to boost socio-economic development and protect the country;
- b) Participating in education and training of qualified human resources specialists who meet the country's needs;
- c) Providing professional advice on the policy-making process in the fields of economy, science, technology, and education as well as on solutions concerning implementation of those policies;
- d) Serving as a bridge between the scientists from the country and abroad – facilitating cooperation in the area of science, technology, education and training;
- e) Providing updated information for all sectors of the economy;
- f) Looking for investment sources, or directly investing in the economy, science, technology, education and training, etc.

The Politburo's Resolution No. 36 of 2004 affirmed that:

The Party and State have always considered overseas Vietnamese community as an integral part of Vietnam's ethnic community, having proposed many open guidelines, policies and specific measures to increasingly facilitate compatriots to return to visit the country and their relatives, to invest, to do business, to cooperate in science – technology, and to participate in artistic and cultural activities.⁴

⁴ The Politbureau's Resolution No. 36/NQ-TW dated 26 March 2004 about works for overseas Vietnamese, http://www.mofa.gov.vn/vi/vd_quantam/ns041215094700, download on 27 April 2009.

In order to implement the Pulitbureau's Resolution No. 36, in the past five years Vietnam has made obvious advances in its viewpoints, policies and solutions to attract compatriots living abroad to contribute the development of the country, by issuing more than 100 documents related to the overseas Vietnamese community. The acts include the following solutions.

First of all, measures concerning simplification of immigrant procedures, citizenship renouncement, and application for single or dual citizenship, have been implemented. Policies on equal treatment of overseas Vietnamese, involving inheritance rights, real estate ownership, house purchase and use as well as more open policies and measures relating to individual interests are also being adopted.

Secondly, legislations relating to business, investment and trade are being developed. They aim at creating more favorable conditions for overseas Vietnamese intellectuals and scientists to return to their country of origin, not only to help it develop technologically, but also to do business and utilize their knowledge in the spirit "beneficial to the country and themselves."

Furthermore, the government is trying to find ways to promote and support teaching and learning activities for the young Vietnamese living abroad, since opportunities to use their mother tongue are limited. The state has been providing its support in different ways (publishing textbooks and teaching programs, and building Vietnamese schools among others).

Information about the party and state's guidelines and policies concerning overseas compatriots and the image of the country and Vietnamese people is being promoted. Simultaneously, authorities try to understand the situation, wishes and aspirations of the inhabitants of various regions in order to adjust appropriate measures. Government pays extra attention to maintaining harmonious relations with the foreign countries which have significant Vietnamese minority, through signing numerous bilateral agreements.

In addition to the solutions proposed by the government which have been mentioned above, the authorities should take the following steps in order to consolidate Vietnamese communities abroad:

- Investment and cooperation meetings for overseas Vietnamese in Central and Eastern Europe (Poland, Czech, Slovakia, Hungary and Germany) should be organized annually. That would strengthen and improve the relationship between business communities within these countries (it should be held in each country by the Vietnam Trade Organization, with the government's sponsorship).
- Vietnam Committee should establish a Vietnamese executive board in Central and Eastern Europe. It would serve as a platform of idea exchange, networking and project realization for all the members voluntarily associated in the organization.
- To ensure greater cooperation between overseas Vietnamese intellectuals and their country of origin, the state should unify the regulations concerning intellectual property through contracts that allow scholars to participate in research, teaching and project coordination on equal terms with domestic officers. Overseas Vietnamese intellectuals should be allowed to participate in bidding projects funded or co-funded by the state budget, including the recruitment to managerial positions.

Notes on Contributors

PIOTR K O W N A C K I, Polish Academy of Sciences

IZABELLA Ł A B Ę D Z K A, Adam Mickiewicz University in Poznań

NGUYEN A N H A, Vietnamese Academy of Social Sciences, Hanoi

ROMAN S Ł A W I Ń S K I, Polish Academy of Sciences

KARIN T O M A L A, Polish Academy of Sciences

KATARZYNA W A W R Z A K, free-lance researcher

ACTA ASIATICA VARSOVIENSIA

Articles submitted to the journal should not be, or have been, submitted elsewhere. Authors are responsible for obtaining permission to publish any material under copyright.

An article must be in English or in French, should not exceed 40 typewritten pages (including main text, notes, and tables), and should be typed on A4 or 8 1/2" x 11" with ample margins on all sides. The entire manuscript must be typed double-spaced and numbered consecutively. Title and author's name should be centered at the top of the first page.

Notes must be numbered consecutively throughout the text, typed double-spaced in paragraph style, and grouped together as a unit following the text. Footnotes at the bottom of the text page are obligatory. All titles in non-Roman alphabets must be transliterated. An English translation of non-standard language titles should be provided in parentheses after the title. The style of note citation should conform with the following examples.

1. Ivor Wilks, *Wa and Wala. Islam and Polity in North-Western Ghana*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 70.
2. Giacomo Luciani (ed.), *The Arab State*, London: Routledge, 1990, p. 124.
3. Kareen Pfeifer, "Is There an Islamic Economics?", in: *Political Islam. Essays from Middle East Report*, Joel Beinin and Joe Stork (eds.), Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1977, p. 155.
4. Zygmunt Komorowski, *Kultura Afryki Czarnej* (Cultures of Black Africa), Wrocław: Ossolineum, 1994, p. 89.
5. L. Dimond, "Rethinking of Civil Society", *Journal of Democracy*, Vol. 5, No. 3, July 1994, 4.

When notes to the same work follow after interruption, use the author's last name and a shortened title of the book or article. Do not use op. cit.

6. Wilks, *Wa and Wala...*, p. 70.
7. Ibid., p. 186.
8. Ibidem.

More substantial editing will be returned to the author for approval before publication. No rewriting will be allowed in the proof stage. Authors will be asked to return the material to the editorial office within 4 days of receipt or approval will be assumed. The author of an article will receive 20 free off-prints of the article.

The article should include a short abstract in English.

Manuscripts and all editorial correspondence should be addressed to Professor Roman Sławiński, Centre for Studies on Non-European Countries, Polish Academy of Sciences, 72 Nowy Świat St., 00-330 Warsaw, Poland, tel./fax 48 /22/ 826 6356; e-mail: csnec@zkppan.waw.pl