

Institute of Mediterranean and Oriental Cultures
Polish Academy of Sciences

**ACTA ASIATICA
VARSOVIENSIA
NO. 24**

■ ROMAN SŁAWIŃSKI, The “New” Confucianism vs. the Development of East Asia ■ KARIN TOMALA, Kulturspezifische Barrieren in der chinesischen Bevölkerungspolitik ■ LEE MING-HUEI, Culture et démocratie: réflexions à partir de la polémique entre libéraux taiwanais et néo-confucéens contemporains ■ ŁUKASZ GACEK, The New Global Leader in a Clean Energy Race. The Green Development in China ■ ADAM W. JELONEK, Ethnic Identity of the Peripheral Provinces of Thailand ■ MARCIN STYSZYŃSKI, Al-Qaeda's Structure According to Propaganda Techniques ■ ABDULRAHMAN AL-SALIMI, Some Remarks on the Correlation between Islam and Governance in the Modern Sunni and Shiite Revivalist Movements

ASKON

ACTA ASIATICA VARSOVIENSIA
NO. 24

ACTA ASIATICA VARSOVIENSIA

Editor-in-Chief

MARIA ROMAN SŁAWIŃSKI

Subject Editor

JERZY ZDANOWSKI

Board of Advisory Editors

NGUYEN QUANG THUAN

KENNETH OLENIK

ABDULRAHMAN AL-SALIMI

JOLANTA SIERAKOWSKA-DYNDO

BOGDAN SKŁADANEK

LEE MING-HUEI

ZHANG HAIPENG



Institute of Mediterranean and Oriental Cultures
Polish Academy of Sciences

ACTA ASIATICA VARSOVIENSIA
NO. 24

ASKON Publishers
Warsaw 2011

Publication co-financed
by the State Committee for Scientific Research

Secretary
Agata Wójcik

English Text Consultant
Stephen Hedrick

© Copyright by Institute of Mediterranean and Oriental Cultures,
Polish Academy of Sciences, Warsaw 2011

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 978–83–7452–055–3

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

Contents

ROMAN SŁAWIŃSKI, The “New” Confucianism vs. the Development of East Asia (2)	7
KARIN TOMALA, Kulturspezifische Barrieren in der chinesischen Bevölkerungspolitik	23
LEE MING-HUEI, Culture et démocratie: réflexions à partir de la polémique entre libéraux taiwanais et néo-confucéens contemporains	65
ŁUKASZ GACEK, The New Global Leader in a Clean Energy Race. The Green Development in China	89
ADAM W. JELONEK, Ethnic Identity of the Peripheral Provinces of Thailand	97
MARCIN STYSZYŃSKI, Al-Qaeda’s Structure According to Propaganda Techniques	125
ABDULRAHMAN AL-SALIMI, Some Remarks on the Correlation between Islam and Governance in the Modern Sunni and Shiite Revivalist Movements	137
Notes on Contributors	143

ROMAN SŁAWIŃSKI

The “New” Confucianism vs. the Development of East Asia

Abstract

Having drawn a history of the use of Confucianism in modern times in selected Asian countries (*Acta Asiatica Varsoviensia* No. 23), the author focuses on the question of evaluation of contemporary adaptations of Confucianism. The article quotes the opinions of the Chinese luminaries of philosophy from 1958 (New Confucian Manifesto), the earlier opinions of traditional thinkers (Chen Xujing (1933), Wang Xinming (1935), and of contemporary Taiwanese (Yi-yuan Li (1967), Chun-chieh Huang (2009)) concerning the usefulness of Confucianism in our contemporary time. This is followed by a critical discussion of the views of Zhu Rukai (2006) and Jiang Qing (2009), and the two Confucian concepts of the “harmonious society” (*hexie shehui*), “soft power”, and “moral government” (*dezhi*) enjoying top-down promotion. Further, in a fictionalised form, it presents a vision of living in a contemporary Confucian society. Finally, in the postscript, it reminds of the existence of another option, represented by the former participants of “the cultural revolution”.

Presented in the previous part (*Acta Asiatica Varsoviensia* No. 23) were questions related to the origin of the contemporary Confucianism, and the *history* of the use of Confucianism in modern times in selected Asian countries was provided. Continuing the question of applying classical Confucianism today, this part focuses on the question of *evaluations* that have emerged in reference to the question of adapting Confucianism in our time.

1. The New Confucian Manifesto of 1958

The publication of the New Confucian Manifesto (a.k.a. The Manifesto on Chinese Culture to the World) was an obvious reaction to the destruction of Chinese culture in the days of the Great Leap Forward and the establishment of people’s communes in continental China. The Manifesto was written in defence of the Chinese culture by four of the most popular philosophers of Taiwan and Hong Kong, Mou Zongsan, Tang Junyi, Xu Fuguan, and Zhang Junmai (Carsun Chang). They addressed their manifesto to the world authorities in 1958. At the time it was rather “a voice calling in the desert”. Orthodox Maoism needed no competition, and Confucianism was considered not as an important part of Chinese culture but rather an “antiquity” sentenced to destruction, and the ideology of the obliterated feudalism. Today, this unfortunate appeal postulating that the Chinese embrace of democracy and Western culture is more understandable, and in the context of an “opening” of China to other countries, seems really fresh and valid. The problem of an

introduction of Western culture and relationships between democracy and Confucianism was tackled in the manifesto. However, this remains an object of contention found throughout scientific research. This controversy has brought about numerous theoretical works from the end of the 1990s, well into the early 21st century. As the discussion between Albert Chan from Hong Kong and Jiang Qing¹ an extreme Confucianist from the Chinese continent has proved, the coexistence of Western democracy and Confucianism in China is the subject of a heated controversy.² Moreover, it can be found to be true when examining the situation of Taiwan, after the democratisation of the 1980s. We see that combining these systems do not need to be mutually exclusive. Yet, let us reach for the conclusions³ reached by the protagonists mentioned above.

Albert Chan still believes that the ideas contained in the New Confucian Manifesto have lost nothing of their materiality, and there is no profound controversy between constitutional democracy and the Confucian tradition in its broad understanding. He makes the claim of an exaggerated focus on the moral values of Confucianism, despite certain criticisms by the text of the Manifesto (whose authors are already dead). He reaches the conclusion that it must be admitted that in traditional China Confucian teaching favoured supporting the imperial government, for which reason he himself and majority of researchers support a “creative transformation” (*chuangzaoxin zhuanghua*) of Chinese culture. Contrary to that, Jiang Qing treats Albert Chan’s position on democracy as a direction to follow, and Confucian values only as supporting elements, while he believes that this should go the other way round. Moreover, he believes that constitutional democracy favours only “the little people” and not the “noble individuals”.

The additional answer provided by Albert Chan includes an additional and fairly harsh criticism of Jiang Qing. It boiled down to the following claims: Jiang Qing does not treat the nation as a subject. Jiang Qing assumes an unequal position of the governing and governed, and juxtaposes rationalism to the interest of the self. Regarding Confucian values, he challenges the principle of equality. After all, as far as general suffrage is concerned, Western democracies went through a particular process leading to the acquisition of voting rights, initially designed only for people of certain wealth.

2. The Taiwanese assessment of usefulness of Confucianism at the time of modernisation

The Director of the National Taiwan University’s Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, Chun-chieh Huang, presented a question concerning Confucian traditions and expectations towards Confucianism in the 21st century. He tackles this question in the sixth chapter of his book on transformations in post-war Taiwan.⁴ This

¹ Not Madam Mao, but a historian and researcher. (Translator’s note).

² Albert Chan, *Rujia yu minzhu xianzheng. Cong 1958 nian “Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan” tanqi* (Confucianism versus Constitutional Democracy, Based on “A Manifesto on Chinese Culture to the World” of 1958), in: *Rujia shehui yu daotong fuxing. Yu Jiang Qing duihua* (Confucian Dao and the Contemporary Society. Dialogue with Jiang Qing), Fan Ruiping (ed.), Shanghai: Huadong Shifan, 2008, p. 13–30.

³ Ibid., p. 24–30.

⁴ Chun-chieh Huang, *Zhanhou Taiwan de chuanxin ji qi zhanwang* (Transformation in Post-war Taiwan and Its Prospects), Taipei: National Taiwan University Press, 2007, p. 165–188.

question was more extensively discussed at an international conference in Japan in 1988 and 1990, and then again in Taiwan in 1992.⁵

One of the cardinal questions is concerned with the issue of the distortion and the exploitation of Confucianism. Taiwan was the earliest to be “baptised” by the Western culture. The question of “Confucian ideas vs. the modernisation of Taiwan”, contains in fact two challenges: 1) Chinese culture vs. Western modernisation, and 2) The traditional (*zhuantongxin*) vs. the modern (*xiandaixin*). A problem emerged in China after the May Fourth Movement: Should an independent Chinese culture develop or should there be an aim at full westernisation. At the time, two extreme options were visible: Chen Xujing (1903–1967) supported full westernisation of the country, and Wang Xinming and 10 other professors favoured native culture. In most works, they treated the controversy between the traditional Chinese culture and the contemporary culture of the West as no more than a theoretical question, without setting it in the specific reality of historical China.

In 1933, Chen Xujing justified the need for complete and thorough westernisation with the fact that Western methods are already applied in Chinese politics, economy, education, and social life. The reasons: 1) Western culture is significantly and realistically more progressive than Chinese, 2) Whether we want to accept it or not, westernisation is a global tendency.

In 1935, Wang Xinming and 10 other professors announced five claims that can be boiled down to the following:

1. China is China and no other area, so it has its specific peculiarities.
2. There is no need to become enraptured with ancient Chinese ideas about government, nor is there any reason to weep over them; they must be verified and the precious ideas must be developed as a global contribution.
3. Embracing European and American culture is necessary, not as a total approach, however, but depending on Chinese needs.
4. The construction of Chinese culture is to be creative, and aim at China never losing its specific character, but contributing to the global world culture.
5. We do not reject the idea of the Great Community (*datong*), but first we want to build China as a healthy organism which will contribute fully to the universal human community / One World (*shijie datong*).

Chun-chieh Huang charges this declaration with a purely theoretical, abstract, and ahistorical approach. The Japanese Confucianists of the time reasoned much like the Chinese ones.

The form in which Confucianism was present in Taiwan in the post-war period came down to promotion of loyalty and patriotism (*zhongyong aiguo*) and the virtue of filial obedience (*xiaoshun*), which the authorities placed in eighth successive versions of course book standards for primary and secondary schools. For 30 years, the following goals were reinforced: A promotion of patriotism and development of the national spirit (i.e. the culture of the Chinese nation, defined as *Zhonghua minzu wenhua*). To achieve that, a subject under the name of Life and Ethics (*Shenghuo yu lunli*) was introduced in primary schools,

⁵ The question of the relationship between the Taiwanese Confucianism and the contemporary was the subject of an international symposium that convened on the 800th anniversary of the death of Zu Xi; the materials were published in 2000 by the Faculty of Literature of the Tamkang University (ed.), *Taiwan ruxue yu xiandai shenghuo. Guoji xueshu yantaohui lunwenji* (Taiwanese Confucianism and the Contemporary, Materials from the International Symposium), Tamsui, 2000.

while secondary schools ushered in the subject of the Citizen and Morality (*Gongmin yu daode*). Preached were patriotism and anti-Communism, and a sense of belonging to the state. Promoted was the goal of “developing the moral beauty that belongs to the people” (*fayang minzu guyou de meide*) while the “four anchors and eight virtues” (*shijian siwei bade*) were practised much as the “establishment of the grounds for the reconstruction of Chinese culture” (*zunding zhonghua wenhua fuxing de jichu*). The traditional values many times exceeded the number of contemporary values. A significant place was assumed by the cult of the political leader, Chiang Kai-shek.

Mentioned above, the “reconstruction of Chinese culture” found its expression in the establishment of a special quasi-governmental committee that functioned from July 1967 to April 1991. The committee supported the President and undertook a variety of actions furthering Confucian morality for 25 years. Among other duties, when commissioned by the President, it drafted the “standards of offering sacrifices”, a document distributed by the Ministry of Internal Affairs.

Professor Yi-yuan Li, known for his activity in the Academia Sinica and the Chiang Ching-kuo Foundation (CCKF) issued an assessment of these activity – fairly critical for the contemporary Taiwanese circumstances – which was to provide a contrast against the “cultural revolution” on the continent in 1967. The professor turned his attention to the fact that in its assumption, the activity of the Committee for Construction of Chinese Culture emphasised the promotion of Confucian values, yet on the other hand, it was to offer resistance against Communist authorities, for which reason its political significance was greater than cultural.

The character of Confucianism in post-war Taiwan was defined as “official Confucianism” (*guanfang ruxue*), that is a Confucianism that was to provide support to authorities in the field of ideology. Yet Hsu Fu-kuang and other representatives of the so-called “people’s intelligentsia” i.e. not related to the apparatus of power, emphasised criticism of Confucianism towards power. Chun-chieh Huang rightly remarked that Confucianism in post-war Taiwan was used as political support for attaining goals established by the authorities. Their approach to Confucianism was seen as selective and instrumental. Through schooling, Confucianism in its official version had indeed a stronger influence on the youth.

In his work from the 1980s, entitled *The Political Thought of Confucianism and Democracy, Freedom and Human Rights*⁶ Hsu Fu-kuang wrote that “the Confucian ideas in the long period of their adjustments and distortions have nevertheless retained their ability to amend and alleviate the harmful aspects of dictatorship, and constantly gave the society and individuals hope for the appropriate direction. Confucianism made the Chinese nation survive many dark days just thanks to the fact that from the pre-Qing days it was based on morality and ritual that awarded it with a powerful moral force.”

Instrumentalisation of Confucianism for more than 40 years of history of post-war Taiwan resulted in derision among the people. As the Japanese believed, Confucianism in China was the obstacle of the modernisation imposed by the West. The case was similar in Korea from 1392 to 1911, and in Vietnam, where Confucianism played the role of opposition to modernisation.

Professor Chun-chieh Huang believes that the way out is to return to studying classical Confucianism devoid of the residue imposed by the governments of many periods.

⁶ Chun-chieh Huang, *Donga ruxue shiyu zhong de Hsu Fu-kuang ji qi sixiang* (Hsu Fu-Kuang and His Ideas in the Panorama of the Confucianism of Eastern Asia), Taipei: National Taiwan University Press, 2009, p. 39–40.

Since the days of Emperor Wudi from the Han dynasty, who reigned from 141 to 87 BC, when Confucianism gained the dominant position among other philosophical schools, the philosophical system was exploited by powers that be. It used to be distorted, and even though in the days of Confucius, it was addressed to nobility, yet it managed to reach the people and yielded to degradation. The case of instrumental use of Confucianism in Taiwan is therefore not an isolated case.

What then is the way out possible in the new period? Huang gives the following answer to this profound question: one needs to return to the ideas from the pre-Qing days, to wash away the accrued residues introduced by various governments, and face the challenges of the 21st century. One needs to reject the residues imposed throughout the millennia by the “official Confucianism” (*guanfang ruxue*).

Why does he advocate a return to the sources of Confucianism? Because the best interpretations (*lunshu*) are found in the system developed by Confucius and Mencius. Their ideas not only did not yield to the interventions of powers but categorically accentuated the need to limit the authority of the power by morality. In Confucianism and in the commentaries of Zhu Xi, *nanmianzhe* – “the one who sits down with the face turned south”, i.e. the ruler – is the Son of Heaven (*tianzi*), or the Emperor. Nevertheless, even in the days of Liu Xiang (77–6 BC) the term *nanmianzhe* had already been interpreted, albeit under pressure from the powerful Han rulers, as referring to the sovereign monarchs (*zhuhou*) and not to emperors. Today, the original interpretation of terms in the spirit of Confucius must be returned to.

The later commentaries in the spirit of “the official Confucianism”, and a consistency between the “heavenly road” (*tiandao*) with the “human road” (*rendao*), that is the reign of a moral ruler and humanitarianism, must be proved before it can be returned to. Similarly, there is a tie between an individual and the community in the classics, and the individual (*geren*) is not alienated from the society (*shehui*), but the relationship between the two is much like that between a drop of water and the flood that it gathers into. Mencius accentuated the unity of the mythical rulers Yao and Shun with people, and the unity (*tong*) was treated as a value, and it was only towards the end of the days of the Hans that the difference (*yi*) was considered a positive value. Confucians treated the entire Universe as a single organic whole. This means that “I” as a part of the Universe has the common essence (*benzhi*) with “10,000 things” (*wanwu*), or in other words, I am a part of the Universe. Mencius believes that there is a mutual subjectivity (*zhuti*) and mutual dependency (*yicun*) between the part and the whole, and the individual and the society, which sounds very modern indeed.

In the post-war period, transformation took place in Taiwan and affected a change in employment in industry and agriculture in the whole population. In 1952, agriculture employed 52.4% of population, in 1960 – 49.8%, and in 1989 – only 18.1%. The drop of the number of people living on agriculture in the post-war days was accompanied by a drop in the share of agriculture in the Net Domestic Product. With its stable growth in the industry in 1952, the share of agriculture in the Net Domestic Product amounted to 30%, while in industry it amounted to only to 18%. However, already in 1964, their participation was 28.3% and 28.9%, respectively. They would reach the respective values of 9.2% and 44.7% in 1980, and in 1982, analogously 5.9% and 43.5%. At the time, the phrase “Taiwanese miracle” began to be used in economy, and Taiwan was counted among the “newly industrialised countries”.

This situation was, however, accompanied by a number of disadvantageous phenomena, including the alienation of people, destruction of the natural environment, and industrial air and water pollution. After 2000, the alienation of people from nature intensified even further. A quick development of services followed: in 1985, the share of services in the GDP amounted to 44.3%, and remained below the share of industry. This share at the time amounted to 49.7%, but the services grew to 50.5% already in 2000, which meant approaching the watershed. Exceeding this number meant that Taiwan had begun to transform into a post-industrial society.⁷ This was further attested by the urbanisation of Taiwan: in 1985, the urban population accounted for 73% of the total, and by 2000 it had grown by 87%. Which is why Daniel Bell defined the 21st-century Taiwan as a “post-industrial society”.

Together with industrialisation leading to the development of a post-industrial society, there appeared the question of alienation of the individual. In the classics of Confucianism, the abundance of food and adequacy of things was to cause not the loneliness of people, but “living in a community enjoying prosperity” (*gongsheng gongrong*), while the “unity of heavens and people” (*tian ren he yi*) was to define the relationships between the human and nature. In Confucius and Mencius, the humanitarian relationships between people and the attitude to nature were to be harmonious (*xietiao*), and not antagonist (as in the West). Hence, in Mencius, the definition of the harmony between the human and nature leads to “the axe hardly ever visiting the forest.”

After the abolition of special martial law legislation in 1987, democratisation sped up. The development of education brought about the increase of the number of people with secondary education from 7.1% of the population in 1952 to 44.9% in 1989. This shows that the expansion of the “intellectual class” (*zhishi jieji*) favoured a higher speed of democratisation. Following the Western ways, the realm of politics became the grounds for the clashing interests of the owners class (*zhubao jieji*), local communities (*shequn*), and clans (*zuqun*).

In his conclusion, Chun-chieh Huang claims that Confucian reviews in post-war Taiwan were gathered into two camps: the first represented the so-called official Confucianism (*guanfang ruxue*), which supported the political goals of the state. It interpreted the Confucian thought in a highly selective manner and provided a reinforcement of the leader’s claims of traditional culture. The other camp were the representatives of intellectuals unrelated to the apparatus of power, who practised the so-called people’s Confucianism. (*minjian ruxue*) They emphasised the superiority of cultural national identity over the political one. In the conditions of the post-war Taiwan, political Confucianism exerted (through the system of education) an influence much greater than the people’s Confucianism. In 21st century, one should, however, go beyond the residue of the official Confucianism. It was believed that the earlier teachings of Confucius and Mencius should return and not just this official Confucianism accrued since the times of the Han Dynasty. These sources have a contemporary significance in the concept of combining these notions (*lianxing*), and in the concept of the organic link (*youjiti lun*). The first could be found in the Taiwan of the 21st century in the inspirational democratic government. This with the increasing “subjectivity of the individual,” may somewhat cushion the confrontation between “the individual” and “the society”. The

⁷ Ibid., p. 184.

latter concept may reduce somewhat the weakening of interpersonal relationships in the economic development of Taiwan, and alienation of the human from nature. In the new period, both the notions may become grounds for a culture based on tradition.

As can be plainly seen, present here are no raptures known from continental China. This may be a certain caution, not to say scepticism, towards the concept of a very extensive use of Confucianism in today’s era of modernisation. This is exhibited by the extreme continental Confucians,⁸ which stems from the fact that Taiwan presented it earlier in the use of Confucianism in post-war civic life.

Most probably due to the excessive exploitation of the ancient Confucian ethics in reinforcement of the authoritarian power, and even the cult of the leader, there has been some exhaustion with the subject. Even a certain lingering revulsion (mentioned by Professor Huang, an expert in Confucianism himself), exists to the degree that one could even speak of the case of Taiwan with regards to the “post-Confucian era”. This of course does not show a lack of energy by the discussants. Furthermore, this fails to show the belief by continental powers that Confucianism is nevertheless used and is fully recognisable in today’s China. This is despite having had a 50-year gap in researching Confucianism. The question of the scope of using Confucianism and the potential of perception by the society remains, however, a separate question.

3. Continental and Taiwanese attempts at defining the contemporary “harmonious society”

As far as in the case of Taiwanese publications the very well ordered knowledge, both of the classical, pre-Han Confucianism and its later interpretations is clearly visible on the continent. There is a “sea” of publications bursting with heated arguments. Hence, attempts at defining what the “harmonious society” based on Confucianism should be, does not provide a full answer to this cardinal question. It is only now that the authorities are determined to follow the direction and in this way “to kill two birds with one stone”: to find a replacement for the inefficient Maoism in the field of ideology, and to find a recipe for social peace that would allow the continuation of government in the political field.

One of such attempts is a work by Professor Zhu Ruikai, under a highly telling title *Contemporary New Confucianism* from 2006.⁹ Modestly naming the relevant chapter as only a “part” of the notion contained in the title, the author presents views that in the briefest of the brief can be expressed in the following points:¹⁰

1. Urgent strife for combining the “moral government” (*dezhi*) with the “government of law” (*fazhi*).
2. “Sincerity” (*chengxin*) must be treated as a national treasure. This classical notion was developed later, in Song and Ming Confucianism, as a worldview or a principal attitude towards others.

⁸ See: R. Sławiński, “Function of the «New» Confucianism in the Countries of East Asia”, *Acta Asiatica Varsoviensia*, No. 23, 2010, p. 25–44.

⁹ Zhu Ruikai, *Dangdai xin ruxue* (Contemporary New Confucianism), Shanghai: Shanghai Shiji Chubanshe, 2006.

¹⁰ *Ibid.*, p. 80–183.

3. Developing family traditions of Chinese nature; here, interestingly, the origin of departure from marriages based on wedding contracts between the families, the author treats the anti-Confucian May Fourth Movement with paradoxical acuteness. Even though he does not define precisely what this “Chinese nature” is, yet he indirectly suggests that it should avoid negative phenomena that are present in the West, including premarital sex, teenage pregnancies, high frequency of divorces, etc.
4. Starting actions to modernise the culture of filial obligation (*xiao wenhua*). Even though the author does not say what specifically such actions should be, yet it is obvious that the idea is to reinforce the care for the elderly by the younger generation; and let us add: in the stead of the state that remains inefficient in this respect. Moreover, perceived here are certain benefits of Western solutions. The emphasised culture of filial obligation is supposed to lead to a harmonious family and a harmonious society.
5. Development of the “Confucian entrepreneurs” (*rushang*) with a characteristic feature being honesty in business, but also collaboration to ensure the “average wealth” (*xiaokang*) as prophesised by Deng Xiaoping.
6. As majority of continental texts on “contemporary, new Confucianism” do, the attempt at its definition ends with a characteristic gradation of goals: harmonious family – harmonious society – harmonious world.

One could say that the concepts enumerated above will be repeat in numerous Continental publications, become multiplied in millions of statements written to order in the well-known newspeak horrible to read, with the most ardent authors even recommending the reading of the *Confucian Dialogues* along with Chairman Mao. This grouping of Confucianism within the context of works of its chief adversary of Confucianism could cause nausea.

Naturally, there is no shortage of more profound analyses, referring to the individual phrases or even individual hieroglyphs drawn from the classics of Confucianism. Nevertheless, also this laborious exegesis of classical texts leads as a rule to similar conclusions. This will lead to an attempt not only regarding the reconstruction of the magnificent forgotten philosophical tradition, but primarily to an equally selective and instrumental treatment of the ideas of humanitarianism, justice, filial obedience, sincerity, loyalty, self-limitation, and self-sacrifice. This will be attempted precisely as it had been done in the days of the Song and Ming dynasties in China and in the Meiji period in Japan. The overarching goal is obviously the hierarchical state, in which the loyal people never murmur and never rebel, being modestly content with little, caring for the elder generation, and being ready for any sacrifice. This fantastic morality is treated by nearly every author as a contribution to the world culture, as almost a standard worth dissemination not only in China, as if forgetting about the existence of other cultural standards. Those who remember it suggest a selective approach to the culture of the West, i.e. taking over only the values that can prove useful for China and do not compete with the local traditions.

Standing out against this general current are the writings of extreme Confucianists, whose leading representative is the generally criticised Jiang Qing. His concepts are always controversial and critical towards the mainstream. I have already indicated in *Krakowskie Studia Międzynarodowe*.¹¹ Let us therefore recapitulate, if only in bullet points, Jiang Qing’s creed based on his comments on the work of Albert Chan referred to earlier in the text:

¹¹ R. Sławiński, “«Nowy» konfucjanizm w krajach Azji Wschodniej” (“New” Confucianism in East Asia Countries), *Krakowskie Studia Międzynarodowe*, Vol. 7, No. 1, 2010, p. 135–156.

1. Unless today’s authorities implement fully a total westernisation of China, as postulated in the New Confucian Manifesto, the Chinese trait, namely the Confucian moral government of “the royal way” (*wang dao*) must emerge. Only then could one consider whether Western democracy should harmonise with the traditional Chinese culture.
2. The democratic government in Taiwan and Hong Kong did not change the character of the people; therefore, the attitude of Confucianists in those locations to Western democracy, which they naïvely cherish, must be analysed.
3. Confucianism has its autonomous values, and they need not be judged through their alliance with Western democracy, as in that case the new Confucianism will become just an appendage to it.
4. The equality of the governing and government is a western fairy tale about democratic government drawn from an empty theory, stating that “the power belongs to the people” (*zhuquan zai min*).
5. According to Confucianists, people hone their morality through education by the holy sages and become the subject of morality, yet cannot ever become a political subject. An ideal government, in the understanding of Confucianists, is the “reign of holy sages” (*shenxian zhengzhi*), later practically of the “learned” (*shiren*), and finally of the Mandarins (*shidafu*), and not the lay intelligentsia that was only receiving education and gaining refinement.
6. The charges against the new Confucianism, according to Jiang Qing boil down mostly to the fact that it comes close to liberalism and is “superficially occidentalised” (*bianxiang xihua*).
7. The Western system of democracy boils down to elections in which it is the number of ballots and not the morality of the candidates that counts.
8. He does not agree to the division of roles between the Confucian values that would solve the problem of the “passive liberty” and the democratic values as the latter displace and deny the first. The Confucian values should limit, channel, and transform the liberal and democratic “passive liberties” and reduce the impact of the skin-deep “passive liberties” proposed by liberal democracy to the lowest level and the lowest scope.
9. Jiang Qing, proposed practical systemic solutions at the Confucian Symposium in Hangzhou in 2004, whose aftermath was the work published in Taiwan postulating the establishment of a tri-cameral parliament by including into it the Chamber of Confucian Sages with the position superior to that of the remaining chambers, and having the authority to reduce the possibility of the other chambers approving “flawed acts”.

The work is a development of a concept known from a Beijing-based publication on “political Confucianism” from 2003. During the discussion, Jiang Qing is said to have admitted that the postulated position of Confucianists would be comparable to religions governing in the West, which obviously fuelled a critical evaluation of his concept by Chen Zuwei¹² from Hong Kong and Daniel A. Bell¹³ from Canada, among many others.

¹² Chen Zuwei [Joseph Chan], *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 fuxing...*, Ruiping (ed.), p. 31–42.

¹³ Bei Tanning [Daniel A. Bell], “*Zhengzhi ruxue*” *de zhengzhi hanyi fansi* (Reflections on the Political Content of “the Political Confucianism”), in: *Rujia shehui yu daotong fuxing...*, Ruiping (ed.), p. 43–64.

Let us add that it is not only the criticism of the two bold proposals by Jiang Qing, including, among others, the suggestion to re-establish Confucian education liquidated as early as in 1905 and a total renaissance of Confucianism, with “political Confucianism” encompassed. Some Taiwanese philosophers consider these ideas “mad”, as changes that have already taken place in the Chinese society on the continent due to modernisation with the assistance of the West simply rule out the success in completing them. Unfortunately, the case does not seem so simple to be solvable by just shrugging shoulders:

1. We remember that in the pre-second world war period, the extremist ideas of Adolf Hitler were also treated as lunatic dreams of a madcap.
2. In the country of strict preventive censorship of all publications, even of foreign websites, the ideas of Jiang Qing, nevertheless, reach the public.
3. The governing party, if only for the lack of a programme and of the alliance between the basis and superstructure (seemingly indispensable, according to Marxism) of the society (in the specific case of the PRC, connecting the paradoxically capitalist basis and the still socialist superstructure.) This was preached against the theory and continues to function, and even so to prosper. The question remains, in terms of ideology, why not an older one yet with a new face, to replace the ridiculed (outside Beijing) Maoism.
4. The post-war history of the PRC abounds with attempts of making the risky ideas of the visionary Mao Zedong real. Even though these ideas were mistaken and resulted in gigantic loss of life and the extreme suffering of people, they were nevertheless followed. This too was the case of the Great Leap Forward, which was meant to artificially speed up the pace of economic growth. The “anti-right wing campaign” responding to criticism, was encouraged by the policy of a “competition of a hundred schools.” There was an organisation of people’s communes and the people’s communes themselves, re-education of the intelligentsia through physical work, the artificially provoked and exaggerated “class struggle”, using young people to do away with the disobedient party apparatus as a part of the so-called “cultural revolution” in whose course also all the “antiquities”, i.e. objects related to comprehensively perceived traditional culture, were confiscated and destroyed, etc. The list of “mad” schemes though planned operations on the living organism of the society was extensive.

Do therefore the extreme ideas of total renaissance of Confucianism in the 21st-century stand no chance of coming to life? Is the spiteful attitude to Western democracy only the idea of a single, extremist Confucianist? Why do foreigners insist to observe human rights, though it has the same effect as talking to the Wall of China? Why have the “specifically Chinese features” been emphasised on the Chinese continent for many years, as if they were something unique in the world? Do other countries not have their own specific circumstances?

Can the formal acceptance of human rights, which finds no translation into daily practice, and is even the reason of downright reluctance of the decision-makers, as an element of an alien, externally imposed culture also be a factor supporting the adaptation of a native system of duties in the stead of rights?

Known for his dissemination of knowledge about Chinese culture, Professor Thomas A. Metzger included in his latest work – spanning more than 800 pages and published in Hong Kong – an interesting idea to stop insisting to have human rights introduced in China in return for the resignation of the other party from the entire imperialist rhetoric directed towards the US.

Judging by the cold reception of the concept by a Taiwanese reviewer¹⁴, this idea may be rebuked even more strongly on the continent. Though possibly, independent from the scope of the allowed acceptance of Western democratic elements, one view was recognised. In the footsteps of many post-war Chinese thinkers, it was seen that Confucianism was not only one of the most important elements of Chinese culture to be treated with due respect on the continent, but that it must become the only means of assuring civil peace. Hence the scope of its renaissance will be expanding rather than diminishing, independent of the distance in time measured with two and a half millennia since the activity of Confucius and Mencius. The contemporary Confucianism will again be a hallmark of continental China and its much looked-for contribution to World culture.

4. The “soft power” and Confucian moral government

Together with the unprecedented shower of foreign investment in China¹⁵, which transformed the country into “the world’s manufacturer”, the hunger for raw materials became ever more severe. The swaggering beliefs and statements of Mao Zedong, treating China as “the great country with measureless natural riches” (*di da wu bo*) were soon forgotten. It is thanks to his carefree birth policy that assumed that if humans produce more than they consume then a large number of people must be a true advantage. By this day we have arrived at the official 1.3 billion people, and unofficially – after the kind registration of the illegally (i.e. outside the famed reproductive plans) born children – 1.5 billion of people residing in continental China. The recalculation of the known natural resources into such a population count proves that the People’s Republic of China is no “country of measureless riches”. Eager to meet the requirements of its unsaturated industry focused on export, China must import from wherever import can be made. It must look to the growing volumes of raw materials, primarily oil and coal from Saudi Arabia, Central Asia, Siberia, and in the case of coal, also from Poland.

What enjoyed quite a strong popularity against this background in China is the theory of “soft power” which quite well characterises the acquisition of life-giving natural resources through the use of the soft power, and not by force.¹⁶ Following upon this theory, Yang Guorong from Hong Kong performed an analysis of the Confucian “royal way of humanitarian rule” as the soft power.¹⁷ In a rare case he praised the judgement of extreme

¹⁴ Jiang Yi-huah, “A Cloud across the Pacific: Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today”, *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, No. 30, March 2007, Academia Sinica, Taiwan.

¹⁵ Detailed data on the subject is contained, among others, in a collection edited by M. Pluciński, *Inwestycje zagraniczne w Chinach, ze szczególnym uwzględnieniem obszaru działania Wydziału Ekonomiczno Handlowego Konsulatu Generalnego Rzeczypospolitej Polskiej w Szanghaju* (Foreign Investments in China with a Particular Interest in Activities of the Economy and Trade Department at the Polish General Consulate in Shanghai), Shanghai 2004; for detailed information on Chinese oil mining and import, see: Łukasz Gacek, “Oil in Chinese Policy”, *Acta Asiatica Varsoviensia*, No. 22, 2009, p. 15–27.

¹⁶ Joseph S. Nye, *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York: Public Affairs, 2004, p. 83–89.

¹⁷ Yang Guorong [Anthony Yeung], *Lun rujia wang dao renzheng de ruan liliang* (On the Soft Power in the Confucian Royal Way of Humanitarian Government), in: *Rujia shehui yu daotong fuxing...*, Ruiping (ed.) p. 138–168.

Confucianists, Jiang Qing and Sheng Hong, who recognised that since the times of Reformation, religion has been separated from political power, and that from that time the latter is not fettered by moral canons.¹⁸

As a lover of the Confucianist tradition, Yang Guorong quotes examples drawn from the classics (Mencius, Xun Zi), and primarily from the *Confucian Dialogues*, which long before the emergence of the soft power theory contained very similar ideas. The problem, however, is in the manner of combining the “softness” of the moral action with force. Two principles can be elicited from the works of the ancient Chinese: 1) one needs to “win power through morality” (*yi de yu li*) [Mencius]; 2) the soft power has a priority, which is exemplified by the well-known quotation from the *Confucian Dialogues*, in which Zigong asks the Master about what can be done without the government, to which Confucius was to answer that one can do without the army, one can do without food, but one cannot do without the trust of people.

Yang Guorong refers again to Jiang Qing, who defined two principles:

1. Under the pretext of serving the Heavens (*tianxiazhuyi*), the state cannot increase the number of its army and get ready for war. One needs to achieve the good attitude by the good approach (*yi shan zhi shan*). The moral attitude of the armed forces is defence.
2. If a noble goal can be achieved only with un-noble means, it is better to resign from the goal for the time being. In fact, the application of these principles encounters obstacles. Even despite that, one can realise that Confucian views are coherent with those of Joseph Nye Jr. Valid is not only holding to the righteous moral principles, but also the use of the soft power in good faith. Eager to break out from the arms race, one needs to attain the mutual trust between states with diplomatic means.

This, of course, does not mean that the hard power is redundant. There is a saying that “weak states have no diplomacy”. Hard power is to provide support for the soft power, and their mutual relationship should account for “the path of a state-power” (*qiangguo zhi dao*).

There is a theory in traditional Confucianism that says that morale plays the main role, and punishment, an accessory (*de zhu xing bu*) one. Yang Guorong believes that this maxim may be treated as the basic military and political philosophy. One cannot apply here a moral neutrality, the moral behaviour must be primarily humanitarian and cannot be the result of democratic limitations or neutral values. Similarly, in International relations, one needs to establish good neighbourly relations. With the support of hard power for soft power, the soft power will promote moral values. And this is the path to ensure a durable peace for the country. This conclusion is complemented with criticism towards the culture of the West: as it does not want to use bad methods to attain the global order, but wants to leave aside the question of bad or good methods in obtaining the above-mentioned goal. In the final tally, this cannot succeed as by avoiding morality, one may not initiate magnificent interpersonal relations, independent whether this is the idea that we follow.

Let us add that Jiang Qing, the extreme Confucianist, quite obviously supported this stance. Yang Guorong reciprocated by penning his own spacious programme of reconstruction¹⁹ of the “royal way of moral government” both on the theoretical plane and also on the structural and practical ones, implemented by the non-governmental Office for Culture and Education, implementing the promotion of Confucianism. This would mean, as

¹⁸ Ibid., p. 162.

¹⁹ Ibid., p. 165–168.

I believe, a somewhat more modest option of the path of Confucianism to the Confucian indoctrination of the society, and as a consequence to the position of an arbiter, than the path proposed by Jiang Qing, with his third Chamber of the Parliament being the Chamber of Confucian Sages.

* * *

To those who still doubt in the Confucianism of the 21st century
RS

5. My vision

September sun finds it difficult to break through the yellowish clouds made of particles of loess dust, however it lights up slightly the lofty panorama of the world's largest square: Tiananmen. The reddish rostrum over the entrance gate to the Winter Palace was given a festive holiday decor. Four huge portraits, of Confucius, Mencius, Mao Zedong, and Sun Yat-sen are displayed for the birthday of Confucius. Following a flag, disciplined groups of Japanese tourists read the huge characters, glistening with freshness on the wall: *Tianxia wei gong!* (Whatever is under the Heaven, is for everyone!) And on the other side of the gate: *Ke ji fu li!* (Control yourself and revive the rituals!). They found neither the characters nor of the message alien, even though they remembered from their previous excursion different slogans: old and pompous, about “the unity of the peoples of China” and “the unity of the nations of the world”. Yes, these are decidedly better slogans, so pleasantly associating with the shared tradition, far better than the empty calls for the enigmatic “unity”.

In front of a seat of the Chamber of the Confucian Sages, built in the Chinese style to replace the Siberian architecture of the demolished Museum of History, groups of lively gesticulating Confucianists in long coats argue about the draft brought freshly from the building of the nearby Parliament. As usual, they have different opinions: the elderly remember the earlier enticements for their rich relatives. It was a belief in an appealing and ideal unity of all the lands inhabited by their fellow countrymen together in a utopia. The younger generation were filled with a faith in the power of arguments regarding shared benefits. On the contrary, there was a stalwart in the conviction that a drop that hits the rock will eventually pierce through it. It was believed that the quick current of nostalgia for the powerful fatherland would rouse and transport all the disbelievers towards the imposing vision of a creation of Asian integration with a Chinese nucleus. The oldest, who still remember the Japanese affair with the Greater East Asia Co-Prosperity Sphere, prefer not to become entangled in the new case, and reminisce with great awe yesterday's ceremony of making sacrifices to the spirit of Master Kong on his birthday.

The ceremony was beautiful! There was a procession consisting of the mayor of Beijing, the head of the Parliament, and a seemingly unfinished line of officials in modest, long robes, each accompanied by two Confucianists in the front and two in the back. In their name, the factotums made sacrifices of the five symbolical animals in the form of flowers, cakes, rice noodles, fruit, and wine. The air filled with the fragrant smoke of the limitless incense burnt in the sophisticatedly ornamented censers. The gongs, bells, and flutes were muffled. The song of the enticing girls with long feathers holding long feathers in their hands ceased. The carrying voice of the celebrant could be heard: *Yi ju gong!* (The

first bow!) and everyone in their humble postures bowed down somewhat more deeper in unison; one that was not exaggerated, full of dignity and with no servility. *Zai ju gong!* – and another bow. A moment later, the powerful and confident voice sounded from the loudspeaker for the final time: *San ju gong!*, the third bow. All the officials breathed a sigh of relief. Only here did they have to get to grips with so much humbleness. In the everyday hustle and bustle of the office, it was to them, the city's decision-makers, that red envelopes with expressions of material gratitude were humbly brought: for the favour in awarding space for a shop or a villa outside the city, on the Fragrant Hills.

The ceremony was about to end: now only a reading from the *Confucian Dialogues*, so that they remember what, after all, they know by heart: “to overcome yourself and maintain good custom, which actually means to be humanitarian”. Nothing more nothing less! We can leave now. Yet, maybe, instead of returning to the old, nagging wife, it could be better to have a quick snack at Liulichang, in Confucius's favourite place? They even serve vodka in clay pots there; allegedly from nowhere else but Qufu, just like the great Master Kong used to drink. Let's go then!

After some pushing and shoving through the doors so that it was known who would pay, the eminent Confucianists overcame the horror of the too tight doors and followed the ritual envisaged for the patrons of the cosy cabinet for the eminent few. They sat comfortably around the square table, leaving a place of honour, with the back to the door, for one of the highest ranking. Hardly had they managed to order the savoury starters, when the dispute was already hot:

“It is our master from the Chamber of Sages, who should rule the country!”

“Hey there, shut up or someone's going to hear you! The Party decides about everything, and the president is just an honour, no more.”

“An honour, and honour but what an honour! Don't we believe that ‘the moral rule that’ is the best and will care best for his subjects, and who is more moral and better versed with the ritual than our man? He knows best how to care for the harmony in this society by the repetition of the maxims of the Master, and by the careful observance of the ceremonies.”

“Hush down, by heavens! You feel like going to that backwoods village, and be re-educated through work!? If you do, speak louder.”

“Come on, you only live once, and the mountains and rivers of the homeland are most important!”

“The holy alcohol must have already tainted your hands.”

“What for do we need somebody who came up through promotion, and who can only pacify the insubordinate and push away the competitors? He knows everything and nothing, and must always consult experts so as not to make a gaffe.”

“Well now, well now, but how are you going to do it?”

“Through election? One man – one vote, and how are you going to reach one and a half billion people so that they choose our man instead of a national list of names previously agreed?”

“Don't worry, ‘every March begins with a single step!’ If we tell children in every school to repeat aloud versus about Confucius's humanitarianism and Mencius's justice, day in day out, Mencius's soft power itself will make it so that, once they have grown up, they will elect the one who knows it best. Cannot he be seen on TV magnificently performing ceremonies and reciting holy texts? The blue screen is a power, and every one's probably

fed up with the old slogans about the Three Representations. Doesn't every child know that there is progress, who manages it, and even who progress serves best?"

"Well, maybe. Who knows. My! Could we then amaze the world!"

"And let the overseas devils count the little dollars and go on driving their creative accounting. We've got our means. A good Confucianist will not rebel and continue to claim things. He will think how to do accurately what he is to do and thank Heavens that he lives long and healthy, without overeating, luxury, and the torment of gambling. Is it not so?"

"Well, yes, must be so."

"So, bottoms up – *ganbei*!"

Post Scriptum:

The fictionalised vision of the contemporary new Confucianism becoming widespread in today's China is by no means the only option. A visit to China to the Centenary of the Founding of the Ts'inghua University in Beijing on the invitation of its alumni provided the opportunity for many talks on the future of China. Among others, it turned out that not everyone was an enthusiast of the contemporary version of Confucianism, even if only in the modest pro-social function, leading to the "harmonious society". For one must remember that the generation of the participants of the famed "cultural revolution" against the official definitions that recognise the period from 1966 to 1976 as the "lost decade", not even to mention the Western assessments that present this hapless period in the history of China as the worst of the possible horrors, the then young Chinese are far from perceiving it this way. For the participants of the "cultural revolution" it was a beautiful period in their youth. They cared for no authority, and they could go on humiliating their teachers and party apparatchiks unpunished, moreover, they could travel free all over China to spread the "cultural revolution" which they could do never before or later. Still, youth is always pleasantly remembered. Today middle-aged, they are current or potential heads of all the assorted state institutions. The ideology that their idol, Mao Zedong, considered "feudal" raises no enthusiasm among them, and therefore it is worthy of condemnation and not continuation. The remnants of Hua Guofeng, anointed his heir by Mao, were transferred from the Babaoshan Revolutionary Cemetery to a new hill, which is reached by over 300 steps (like Sun Yat-sen Mausoleum in Nanjing). Let us remember that Hua Guofeng, who despite his services thwarting the attempts of leftist extremists along with Jiang Qing (known to the Western world as Madame Mao) was the author of the slogan that "whatever Chairman Mao said or wrote must be listened to and observed" (*liangge fanshi*). China is said to love symbols.

What then will the nearest future of China be? Maybe, despite arguments and scientific disputes, both the currents favoured the use of Confucianism in its social function and the conservative current representing the Maoist nostalgia will provide two powerful supports of the establishment. To the glory of Fatherland!

KARIN TOMALA

Kulturspezifische Barrieren in der chinesischen Bevölkerungspolitik

Abstract

The Chinese population planning policy that was introduced after a proclamation of the new program of reform and modernization in 1979, was incorporated as a law into the Constitution of 1982. From the very beginning it faced various pressures and met with resistance, especially from the rural population. This study attempts to analyze why the implementation of the long term population policy has encountered so many difficulties and why the official policy of one child was changed in the mid 1980's. This study shows the influence of deeply ingrained traditional attitudes in the minds of a large part of the population for whom having more children, especially sons, represents more security and may be a way to prosperity (sons being more valuable than daughters). It is argued that although Chinese society has changed, some traditional values still play a social role. As a result of an openness policy and more personal rights the population dynamics, which influences the speed of social dynamics have encountered numerous barriers, from both – traditional values and from modern culture. Changes are taking place in all aspects of life, even the once extensive government control, does not work as before. It is argued then that the future of the population policy in China will function differently taking into account the presence- both traditional values and modern behavior of the society.

Einführung

Diese Studie ist den komplizierten Problemen und Widersprüchen der jüngst eingeleiteten chinesischen Bevölkerungspolitik, ihren Gründen, Zielen und Folgen gewidmet. Es soll aufgezeigt werden, wie kulturelle und gesellschaftliche Wahrnehmungen von einer noch immer großen Mehrheit der chinesischen Gesellschaft gewisse Barrieren in der Bevölkerungspolitik darstellen angesichts der gewaltigen Herausforderungen, die sich diese Politik zum Ziel gesetzt hat, nämlich das Wachstum der chinesischen Bevölkerung in den Jahren 2040, 2050 mit einer Gesamtanzahl von 1,5 bis 1,6 Milliarden Menschen zum Stillstand zu bringen. So wächst auch in China das Bewusstsein, dass in den kommenden Dekaden des 21. Jahrhunderts Bevölkerungspolitik mit Hilfe von Bevölkerungsplänen, flexiblen Verordnungen sowie infolge von aktuellen Entwicklungstendenzen realisiert werden sollen. Man ist sich aber der weiterhin vorhandenen kulturellen Barrieren bewusst, die diesbezügliche Pläne und Regelungen immer wieder sprengen könnten. So unterstrich nur wenige Jahre nach der Einführung der strikten Bevölkerungspolitik der Bevölkerungswissenschaftler Liu Zheng die Bedeutung verschiedener Faktoren, die für diese Politik ausschlaggebend sein könne: die konkrete Strategie zur Umsetzung dieser Politik, der

Entwicklungsstand der Wirtschaft, das Bildungsniveau und vor allem jedoch die Tradition, die von der Ideengeschichte geprägt ist.¹

Bevölkerungspolitik, bekannt geworden unter der rigiden „Einkindpolitik“, stützte sich in den vergangenen dreißig Jahren vorwiegend auf Zwangsregulierungen, denen ein Prämien- und Strafsystem zu Grunde liegen sollte. Dieses System hat inzwischen jedoch im Zuge der Wandlungen, vor allem der Kommerzialisierung zahlreicher Gebiete des gesellschaftlichen Lebens, an Bedeutung verloren. Neben einem modernen Lebensstil spielen traditionelle Aspekte und Normen, die das konfuzianische Moralsystem über die Jahrhunderte prägten, gewiss bei der Kalkulation der Prognosen zur Bevölkerungsgröße und deren möglichen Realisierung immer noch eine gewisse Rolle. So geht man in der Politik davon aus, dass die Bevölkerungsdynamik weiterhin unter Kontrolle stehen müsste, vielleicht sogar umfassender als es bisher der Fall gewesen sei.

Infolge bereits auffälliger und in Zukunft sich vertiefender struktureller Bevölkerungsprobleme, die die bisherige Familienplanungspolitik hervorgerufen hat, ist im Lande eine Debatte über die Vor- und Nachteile und über die Notwendigkeit der Veränderung der restriktiven Politik in der Politik und Wissenschaft initiiert worden. Übereinstimmung besteht darin, dass die Herausforderung an die Politik auch in den nächsten Jahren darin bestehen bleiben werde, eine stabile Bevölkerungsdynamik zu erzielen.

Auf der im November 2009 stattgefundenen Asien-Pacific Bevölkerungskonferenz über Fragen der Reproduktion, Gesundheit und Rechten verwies der stellvertretende Vorsitzende der landesweiten Kommission für Bevölkerung und Familienplanung, Zhao Beige, zwar auf den bedeutenden Beitrag Chinas zur Stabilisierung der Weltbevölkerungsgröße und damit auf die sich dadurch verbesserte Lage in der Umwelt in. Jedoch auf die eigene, komplizierte Situation, die infolge der bisherigen Bevölkerungsplanungspolitik eingetreten ist, wurde nur am Rande eingegangen. Gill Greer, Direktor der *Internationalen Föderation Geplante Elternschaft* gab dagegen zu verstehen, dass angesichts der bisherigen Politik und Aufklärung, die die Bevölkerung über die Frage der Nachkommenschaft erfahren habe, es wahrhaft an der Zeit sei, den Familien das Recht zu geben, selbst über die Größe ihrer Familie zu bestimmen.² Diese Forderung, die bereits 1968 auf der ersten internationalen Menschenrechtskonferenz in Teheran zur Debatte gestanden hatte³, wird in der chinesischen Politik in dieser Konsequenz gewiss in den nächsten Dekaden keine Berücksichtigung finden. Die Realisierung der Familienplanung ist zur Verfassungspflicht eines jeden Bürgers erhoben. Somit steht es dem Einzelnen nicht zu, über die Anzahl der Geburten frei zu entscheiden. Das Prinzip der Freiwilligkeit ist unter „staatlicher Anleitung“, somit ideologisch ausgerichtet. Familienplanung, so die weit verbreitete Argumentation, sei eben entscheidend für die Entwicklung und Stärkung des Landes.⁴ Bei einem großen Teil der chinesischen Bevölkerung ist jedoch der Wunsch nach Kindern, wenn auch schon nicht mehr in der großen Zahl, nicht erloschen

¹ Liu Zheng, *Renkou lilun wenti* (Theorie zu Bevölkerungsfragen), Zhongguo Shehui Kexueyuan Chubanshe, Beijing 1982, S. 298–299.

² Shan Juan, „Family Planning Policy Applauded“, *China Daily*, 21.10.2009.

³ United Nation (ed.), *United Nations Actions in the Field of Human Rights*, New York 1974, S. 85.

⁴ Karin Tomala, *Das chinesische Selbstverständnis und die Frage der Menschenrechte*, Semper, Warszawa 1993, S. 167.

Die chinesische Gesellschaft hat sich infolge der Öffnungs- und Modernisierungspolitik in vielen Bereichen verändert und verfügt über zahlreiche persönliche Freiheiten. Doch die Freiheit über die Zahl der Nachkommenschaft zu entscheiden soll in den nächsten Jahrzehnte weiter reglementiert bleiben. Infolge des kleinen und größeren Wohlstands, der in den letzten Jahren in immer mehr gesellschaftlichen Gruppen entstanden ist, wie aber auch der Lockerung der politischen allumfassenden Kontrollsysteme scheinen in der Gesellschaft traditionelle Werte wieder eine größere Rolle zu spielen, was in vielen Fällen den Wünschen der politischen Führung im Lande entspricht. Zu erinnern sei nur an den Neuen Konfuzianismus.

Die Defizite, die die neue Bevölkerungs-Entwicklungspolitik hervorgerufen hat, sind im Lande nicht mehr zu übersehen. So hat man in einigen wissenschaftlichen Kreisen begonnen, über die Notwendigkeit eines neuen Modells für die kommenden Dekaden nachzudenken.

Vielfalt von Faktoren bestimmt Reproduktionsrate

Auf den internationalen Bevölkerungskonferenzen, die seit 1974 alle 10 Jahre stattfinden, gilt dem Phänomen der Überbevölkerung und der Festlegung von optimalen Bevölkerungsgrößen als Entwicklungsfaktor große Aufmerksamkeit. Die chinesische Politik negierte jedoch anfangs aus traditionellem wie auch ideologischem Verständnis die These, dass Entwicklung nur über Bevölkerungspolitik möglich sei. Bezeichnet wurde sie damals noch als imperialistische Bevormundung.⁵

Als die Bevölkerungspolitik Ende der 1970 Jahre zur Grundlage der strategischen Entwicklungspolitik der „Vier Modernisierungen“ erhoben wurde, begann man offen über Fragen von Überbevölkerung und optimalen Bevölkerungsgrößen zu debattieren. Dabei ist Überbevölkerung ein relativer Begriff, da die Bevölkerungsanzahl nicht nur von der Größe des Territoriums, aber auch von der Wirtschaftsleistung, dem angestrebten Lebensstandard und den traditionellen Normen abhängt. So ist die Reproduktionsziffer einer Gesellschaft nicht naturgegeben, sondern bildet sich im Ergebnis entsprechender Umstände und Entwicklungstendenzen heraus. Wirkt doch eine Vielzahl von Faktoren auf das generative Verhalten ein, wobei die aktuellen Entwicklungsdeterminanten wie auch die traditionellen Wertvorstellungen, die sich im Laufe der Geschichte herausgebildet haben, von entscheidender Bedeutung sind. Es ist nicht immer einfach, die Wechselwirkung dieser Faktoren klar abzugrenzen. Statistisch sind sie schon gar nicht zu erfassen.

Was also die demographische Dynamik in China betrifft, so wird diese bis auf den heutigen Tag, trotz gesellschaftlicher und ökonomischer Wandlung des Landes und kontinuierlicher Umsetzung von Bevölkerungsplanungspolitik allgemein noch immer von einem spezifisch traditionellen Verständnis geprägt, das ein Teil des Bewusstseins der breiten Masse der Bevölkerung, insbesondere der ländlichen Bevölkerung, ausmacht. Die politische Führung hat alle Anstrengungen unternommen, um in unterschiedlichen Kampagnen die Bevölkerung über die Gefahren aufzuklären, die infolge einer wachsenden

⁵ Ausführlicher dazu Karin Tomala, „Chińska Republika Ludowa – Problemy polityki demograficznej“ (Die Volksrepublik China – Probleme demografischer Politik), in: Elżbieta Reklajtis (ed.), *Spoleczne i kulturowe uwarunkowania procesów ludnościowych w wybranych krajach pozaeuropejskich* (Gesellschaftliche und kulturelle Bedingtheiten der Bevölkerungspolitik in ausgewählten außereuropäischen Ländern), Ossolineum, Wrocław 1984, S. 125–174.

Bevölkerungszahl, also zu vieler Nachkommen in einer Familie, für die Entwicklung Chinas drohen. So lauteten anfangs auch die Slogans in der Bevölkerungsplanung, dass China zu viele Menschen und zu wenig Ackerland zur Verfügung habe.

Bevölkerungsentwicklung im Allgemeinen wie auch Bevölkerungswachstum im Besonderen stellen keinen Eigenwert an sich dar. Wichtig ist zu erkennen, dass die Bevölkerungsentwicklung eines jeden Landes von verschiedenen ökonomischen, politischen, vor allem aber kulturell-traditionellen Faktoren abhängt. In China kamen jedoch alle Faktoren gleichzeitig auf einmal zusammen. Deshalb gilt die Bevölkerungsentwicklung in diesem Lande auch als eines der Kompliziertesten, Probleme gesellschaftlicher Entwicklung, weil neben den kulturellen Aspekten auch noch die objektiven Faktoren vorhanden sind, wie die große Zahl der Bevölkerung, beschleunigter Zuwachs, die geringe Anbaufläche pro Kopf der Bevölkerung und der ungleiche Entwicklungsstand des Landes. Für 22% der Weltbevölkerung stehen nur etwa 7% der globalen Anbaufläche zur Verfügung. Hinzu kommt, dass China sich auf dem Weg befindet, sich von einem Entwicklungsland, in weiten Teilen des Landes noch immer von den Merkmalen einer Agrargesellschaft gekennzeichnet, zu einem modernen Industrieland zu entwickeln. Im Gegensatz zu den westlichen Industrieländern, in denen sich Bevölkerungswachstum und industrielle Entwicklung gleichzeitig vollzogen haben, ist in den Entwicklungsländern, das gilt trotz voranschreitender Modernisierung auch für China, eine völlig andere Situation entstanden. Die wirtschaftliche Entwicklung vollzieht sich nach über dreißig Jahren Reformen und Modernisierungsprogrammen weiterhin in vielen Landesteilen als eine nachzuholende Entwicklung, Und diese geht einher unter wachsendem Bevölkerungsdruck und ungünstiger struktureller Bevölkerungsverschiebungen. Bei der Überwindung des Widerspruchs, so hieß es 1986 in einer Analyse, geht es darum, die Schere zwischen der Wirtschaftsentwicklung und dem Bevölkerungszuwachs zugunsten der wirtschaftlichen Entwicklung aufzuspreizen.⁶ Doch diese Dringlichkeit ist in der konkreten Umsetzung nach wie vor schwer zu realisieren, deshalb stellt die Bevölkerungspolitik auch zu Beginn der zweiten Dekade des 21. Jahrhunderts eine große Herausforderung für die chinesische Politik dar.

Aspekte demografischer Entwicklung

Wenn man über Bevölkerungs- oder auch Entwicklungsprobleme spricht, können diese nur vor dem Hintergrund des oben dargestellten Kontexts verstanden und analysiert werden. Der einstige Streit darüber, was wohl besser und effektiver wirke, Verhütung oder Entwicklung, scheint mit so einem Ansatz aufgehoben zu sein.

Bevölkerungspolitik gehört zu den großen Themen von Gesellschaftspolitik im 21. Jahrhundert. Somit ist es wichtig, bei der Aufstellung von Entwicklungskonzeptionen nicht nur gesellschaftliche, ökonomische, sondern auch kulturspezifische Faktoren zu berücksichtigen, wenn es um die Entwicklung unterschiedlicher demografischer Größen geht.⁷

⁶ Zhao Ziyang, „Renkou zengzhang yao yu jingji he shehui de fazhan xiang shiying“ (Bevölkerungswachstum muß den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen angepasst werden), in: *Zhongguo renkou nianjian 1986* (Chinesisches Jahrbuch zu Fragen der Bevölkerung), Zhongguo Shehui Kexueyuan, Beijing 1986, S. 3.

⁷ Jerzy Z. Holzer, *Demografia* (Demografie), Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1999, S. 11–13.

Von gesellschaftlicher Bedeutung sind solche Faktoren, wie die Größe von Familien, die Anzahl der Kinder innerhalb einer Familie, das Durchschnittsalter bei Eheschließungen, der Anteil der Frauen im Gebäralter, der Wandel der Altersstrukturen, die in ihrer Relation entscheidend für ein Gleichgewicht in der Gesellschaft sind oder der Anteil der Bevölkerung im erwerbsfähigen Alter, um nur einige Faktoren aufzulisten.

Das Verständnis von Gesellschaft und gesellschaftlicher Entwicklung, wozu u.a. auch die Bevölkerungsentwicklung zählt, spiegelt objektive wie auch subjektive Determinanten wider, was insgesamt eine Rolle bei der individuellen wie auch offiziellen Familienplanung spielt.

Im traditionellen China gab es keine Familienplanung, obgleich es an Ideen darüber nicht fehlte. Angesichts der Einführung der strikten Bevölkerungspolitik in China gab es Bemühungen, aufzuzeigen, dass solche Ideen in China bereits in der Tradition vorhanden gewesen seien. So verwies Shui Mu in einem Artikel zu Fragen der Bevölkerungsproblematik auf den bekannten Legalisten Han Fei, der bereits vor über 2000 Jahren auf die Gefahren einer sich ständig vergrößernden Gesellschaft hingewiesen hätte.⁸ Doch, wie bekannt, bestimmte nicht die Schule der Legalisten den Werte- und Moralkodex im „Reich der Mitte“, sondern der Konfuzianismus mit seiner Staats- und Lebensphilosophie, nach der eine große Bevölkerung als Ausdruck der Stärke des Landes und der tugendhaften Weisheit der Herrscher, der Himmelsöhne betrachtet wurde.⁹ So sahen es die kaiserlichen Beamten als ihre oberste Pflicht an, Acht auf die wachsende Größe des Bevölkerungspotentials zu geben. Die große Bevölkerungszahl verband man mit erhöhten Steuereinnahmen, der Möglichkeit, eine zahlenstarke Armee zu rekrutieren mit dem Ziel, größere Macht und Kraft demonstrieren zu können. In dem Sammelband „Das gegenwärtige China. Der steile Aufstieg im Osten“ wird auf dieses traditionelle Verständnis von Größe und Macht verwiesen und hervorgehoben, dass noch Anfang des 20. Jahrhunderts der erste Präsident der Republik China, Sun Jatsen (Sun Zhongshan), wie auch später die Bevölkerungspolitik der Guomindang unter dem Einfluss traditioneller pronatalistischer Tradition standen.¹⁰ Nach diesem Verständnis bedeutete für Sun Jatsen weiterhin eine große Anzahl der chinesischen Bevölkerung eine besondere Verantwortung, die China gegenüber der Welt zu übernehmen hätte. Angesichts der hohen Sterblichkeitsrate, die Anfang des 20. Jahrhundert noch immer noch vorhanden war, forderte er deshalb die Erhöhung der Geburtenzuwachsrate, damit das Land seinen Anteil von 25% an der Weltbevölkerung halten könnte. Er glaubte, ein wichtiger Grund dafür, dass den großen Mächten im 19. Jahrhundert nicht gelungen sei, China zu annektieren, es nicht in eine Kolonie zu verwandeln, vor allem an der großen Bevölkerungszahl gelegen habe, im Vergleich zu anderen, kleineren Ländern, die zu Kolonien umgewandelt worden seien. Deshalb verfolgte Sun Jatsen im Vergleich zur chinesischen Bevölkerungsdynamik besorgt die Bevölkerungszunahme in anderen Ländern, die infolge der industriellen Entwicklung rapide zugenommen hatte. Er warnte, dass China in Zukunft an Bedeutung verlieren werde, wenn die Bevölkerungszahl nicht anwachsen und dagegen

⁸ Shui Mu, „Renkou wenti“ (Zu Fragen der Bevölkerung), *Wenhui Bao*, 24.11.1980.

⁹ Karin Tomala, „Rozwój demograficzny Chin w XX wieku“ (Bevölkerungsentwicklung Chinas im 20. Jahrhundert), *Dzieje Najnowsze, Rocznik XXXII*, 2000 (Zeitgeschichte, Jahrbuch XXXII, 2000), Warszawa 2000, S. 179.

¹⁰ Ma Min und andere, *Dangdai Zhongguo. Dongfang weida de jueqi* (Das gegenwärtige China. Der steile Aufstieg im Osten), Guizhou Renmin Chubanshe, Guiyang 2000, S. 210.

in anderen Ländern ständig zunehmen würde.¹¹ Der Anteil von 25% der Weltbevölkerung müsse erhalten bleiben, betonte er immer wieder. Darin sah er eine Chance, die vor China stünde, die einst glänzende Größe wiederzuerlangen, um die globale Mission, die weiterhin als zivilisatorischer Auftrag stand, zu vollenden.

In der Enzyklopädie zur chinesischen Bevölkerungswissenschaft verweist man in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung der großen Zahlen in der chinesischen Tradition. Auch für die Neuzeit symbolisierte eine große Bevölkerungszahl noch lange Zeit einen starken Staat, was noch auch als Fundament zur Erlangung der Souveränität gewertet wurde.¹²

Als Mao Zedong 1949 die Gründung der Volksrepublik China ausrief, wurde die große Bevölkerungszahl von über 500 Millionen nicht als Gefahr oder Hemmnis von Entwicklung gesehen, sondern ganz im Gegenteil, wie auch in der Tradition, als ein bedeutendes Element, dass Chinas Entwicklung und Stellung in der Welt förderlich sein könnte. Sogar wenn sich die Zahl um ein Vielfaches vergrößern würde, bemerkte Mao Zedong, so liege die Lösung in der Produktion. Der gewaltige Anstieg der Bevölkerungszahl wurde als ein Entwicklungsgesetz des Sozialismus definiert.¹³ Doch noch mitten während der anhaltenden Kulturrevolution sah sich die Politik gezwungen, etwas zu unternehmen, um die natürliche Zuwachsrate abzusenken. Das führte dann im Jahre 1971 zur ersten Bevölkerungspolitik, zu erst nur in den Städten, als Gesundheitspolitik für Mutter und Kind bezeichnet. Die Slogans hießen damals „Ein Kind ist nicht wenig“, „Zwei Kinder, das ist gerade das Richtige“, „Drei Kinder sind zu viel“. Im August 1973 veröffentlichte dann das Zentralkomitee die Richtlinie *wan xi shao* „spät, nicht so schnell hintereinander und wenig“. Betrug die Geburtenrate im Jahre 1970 noch 3,4%, so war sie im Jahre 1979 auf 1,9% gesunken und die natürliche Wachstumsrate von 5.8% auf 2.6%.¹⁴ Liu Zheng bewertete die Bevölkerungspolitik Mao Zedongs bereits 1982 sehr negativ, als er schrieb, dass trotz allen Anstrengungen, die unternommen worden sind, die konkrete Bevölkerungsideologie sich von falschen Prämissen hatte leiten lassen.¹⁵

Diese pronatalistische Politik führte in nur innerhalb 33 Jahren zur Verdopplung der großen Zahl. Als man Anfang der 1980 Jahre begann, das Reform und Modernisierungsprogramm in Angriff zu nehmen, war man sich bewusst geworden, dass diese große Zahl in ihrer weiteren Dynamik zu einer schmerzenden Bürde auf den Schultern des chinesischen Staates und der Gesellschaft geworden sei. Deshalb wurde die strikte und rigorose Bevölkerungsplanungspolitik zur strategischen Modernisierungspolitik erhoben, in der mit dem traditionellen Verständnis der großen Zahl und der Pflicht, viele Kinder zu zeugen, zum ersten Mal rigoros gebrochen werden sollte.

¹¹ Sun Zhongshan, *Sanminzhuyi* (Die drei Volksprinzipien), Zhonghua Chubanshe, Taipei 1970, S. 11–14.

¹² *Renkouxue cidian* (Wörterbuch zur Bevölkerungswissenschaft), Renmin Chubanshe, Beijing 1983, S. 94–95.

¹³ Liu Zheng, Song Jian, *China's Population: Problems and Prospects*, New World Press, Beijing 1981, S. 11.

¹⁴ Guo Zhigang, „Zhongguo de di shengyu shuiping ji youguan renshi wenti“ (Zur niedrigen Fertilitätsrate in China, Wie kann man das verstehen?), in: Cai Fang (ed.), *Zhongguo renkou yu laodong jian wenti baogao* (Bericht zur chinesischen Bevölkerungsdynamik und zum Arbeitsmarkt), Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2010, S. 79.

¹⁵ Liu Zheng, *Renkou...*, S. 243.

Für die gesellschaftliche Entwicklung standen in der Aufbruchphase solche Kategorien im Vordergrund wie Effizienz und wirtschaftliche Zusammenarbeit mit den hoch entwickelten Ländern des Westens. Doch man war sich wohl bewusst, dass traditionelle Wertvorstellungen nicht auf einmal aus den Köpfen der Menschen zu streichen sind. Deshalb wurde die Geburtenplanungspolitik anfangs zu einer inoffiziellen Zwangspolitik, mit der auch die unmenschlichsten Mittel nicht gescheut werden sollten, um entsprechende „Erfolge“ zu erzielen. Die ersten Jahre dieser Zwangspolitik wurden mittels Strafen, Einschüchterungen, Abtreibungen und Sterilisierungen realisiert.

Bevölkerungsplanungspolitik – langfristige strategische Aufgabe

Als Anfang der 1980 Jahre die strikte Bevölkerungspolitik Teil des strategischen Entwicklungsprogramms geworden war, bestand die größte gesellschaftliche und ökonomische Herausforderung für die Gestaltung der Zukunft Chinas in der fundamentalen Unausgewogenheit zwischen der ständig angewachsenen Bevölkerungszahl und den sich immer mehr verschlechternden Lebensbedingungen der Menschen. Die Ideologisierung der Entwicklungskonzeptionen unter Mao Zedong hatte diesen Prozess noch beschleunigt. Natürlich kann eine Bevölkerungspolitik im Alleingang nicht automatisch Armut, Hunger oder Unterentwicklung beseitigen, doch sie kann zur Grundlage einer umfangreich angelegten gesellschaftlichen Entwicklung werden.¹⁶

Wie bekannt, stellen in der Wirtschaftspolitik demografische Faktoren einen wichtigen Stellenwert dar. Es sind die unterschiedlichsten Faktoren, die die Wirtschaftsentwicklung positiv oder auch negativ zu beeinflussen vermögen, wie die Größe der Bevölkerung, der Bevölkerungswachstumsdynamik, die Bevölkerungsstruktur oder die Anzahl der Beschäftigten, darunter der Zahl der Qualifizierten oder Arbeitslosen im Verhältnis zur gesamten Beschäftigtenzahl.

In einem Kommentar zu Chinas Entwicklungsproblemen waren die Worte von Ministerpräsident Zhao Ziyang, die er in seiner Rede auf dem V. Nationalen Volkskongress 1979 herausstellte, richtungweisend geworden. Er hatte mit Nachdruck betont, dass die Bevölkerungskontrolle eine „langfristige strategische Aufgabe der Politik“ sein werde.¹⁷ Einige Monate später, im August 1979, erschien ein Artikel der Vorsitzenden der Geburtenplankommission, Chen Muhua, die die Lage in China mit der Bezeichnung „Überbevölkerung“ charakterisierte. Sie gab zu verstehen, dass so eine Situation ein gewaltiges Hemmnis für die Modernisierung und den technischen Fortschritt in China bedeute. Deshalb forderte sie „unverzüglich die Umsetzung einer strikten Familienplanungspolitik“.¹⁸ Die Ergebnisse der Dritten Volkszählung im Jahre 1982 überraschten, denn die Bevölkerungszahl hatte sich innerhalb von 33 Jahren, seit der Errichtung der VRCh im Jahre 1949 mehr verdoppelt. Diejenigen, die ihren Augen nicht trauen wollten und gewisse Zweifel äußerten, erfuhren, dass die Ergebnisse der Volkszählung doch bereits mit Hilfe moderner Computertechnik errechnet worden seien. So betrug nach den Angaben der amtlichen Mitteilung die Bevölkerungsgröße

¹⁶ Karin Tomala, „Problemy demograficzne ChRL“ (Bevölkerungsprobleme in der VRCh), *Studia Nauk Politycznych*, Nr. 3, 1984, S. 119.

¹⁷ Kommentar in der *Renmin Ribao*, 15.05.1979.

¹⁸ Kommentar in der *Renmin Ribao*, 11.08.1979.

1 008 175 238.¹⁹ Über 50% der Bevölkerung waren unter 20 Jahre alt und 65% unter 30 Jahre. Damit war China das Land in der Welt mit dem größten Anteil von Jugendlichen im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung. Dagegen betrug der Anteil der Bevölkerung, der über 60 Jahre war, nur 5% der Gesamtbevölkerung.²⁰ Die große Zahl und die ungünstige Bevölkerungsstruktur war das Erbe pronatalistischer Politik.

In den drei Dekaden, seit dem Bevölkerungspolitik in China nach unterschiedlichen Verordnungsrichtlinien durchgeführt wird, konnten infolge eines langsameren Bevölkerungswachstums die Grundlage für die Modernisierung gelegt werden. Trotz langsameren Bevölkerungswachstums ist die Bevölkerungszahl in den dreißig Jahren mit einer Größe von über 400 Mio. Menschen angewachsen. Heute gehört China zu den Ländern mit einer niedrigen Geburtenrate, Fertilitätsrat und Bevölkerungszuwachsrate. Im Jahre 2008 betrug Geburtenrate 1,21%, Sterblichkeitsrate 0,71% und die natürliche Zuwachsrate 0,56%. Obgleich einige Experten vor der vierten Geburtenwelle warnten, veränderte sich wenig an diesem Trend.²¹

Kinder bedeuten Glück für die Familie

Kulturelle Faktoren, die individuelles – und Gemeinschaftsdenken-und-handeln zu beeinflussen vermögen, finden ihren Niederschlag in der konkreten Lebensphilosophie und den Visionen einer Zivilisation. Dabei geht es um Wünsche und Prioritäten, damit man nach den traditionell verpflichtenden Vorstellungen ein Glück erfülltes Leben führen könne. In der chinesischen Tradition gehörten viele Kinder, vor allem viele Söhne, zu einem Glück erfüllten Leben in der Familie und zu den moralischen Pflichten gegenüber dem Gemeinwesen. Bestimmt wurde dieser Wertekanon von ideellen wie auch materiellen Kriterien, der Ahnenverehrung, dem Wunsch nach Arbeitskräften in der kleinen und größeren Familie und dem Wunsch, im Alter Beistand zu erfahren sowie aber auch als Verbindungseinheiten im größeren Familienverband, auf dessen hierarchischen Stufen sich viele Familienmitglieder befinden mussten, damit die größere Gemeinschaft in Harmonie, nach den jeweiligen auf der Hierarchieleiter vorgesehenen Pflichten, funktionieren konnte.

Nach dem Verständnis des konfuzianischen Ahnenkults war es wichtig, die Kette der Verbindung zu den Ahnen nicht zu unterbrechen, sondern diese stets durch die Geburt von Söhnen fortzusetzen. Nur ein männlicher Nachkomme vermochte den Ahnenkult zu vollziehen. Einem weiblichen Nachkommen war es nicht gestattet, den Ahnenkult zu zelebrieren, da man glaubte, dass das die Ahnen erzürnen und Leid und Unglück der Familie bescheren könne. Man glaubte, dass Angehörige der Familie dann nach ihrem Tod eventuell nur als böse Geister weiter bestehen könnten.

Es war mit anderen Worten der Fruchtbarkeitskult, der nicht nur die Sanktion für Sexualität beinhaltete, sondern er bestand vor allem in der Pflicht eines Ehepaares, viele Söhne zu zeugen. Das gesetzlich und moralisch legitimierte Konkubinat trug ebenfalls dazu bei.

¹⁹ Die erste Bevölkerungszählung fand im Jahre 1953 und die zweite, nicht veröffentlicht, im Jahre 1964 statt.

²⁰ Li Shiyi, „Trend des Bevölkerungswachstums in China“, *Beijing Rundschau*, Nr. 2, 1982, S. 23.

²¹ Zhang Yi, „Zhongguo 2011–2015 nianqi xuyao guanzhu de renkou wenti“ (Notwendige Reflexionen zu Bevölkerungsfragen in China zwischen 2011 und 2015), in: Lu Xueyi u.a. (ed.), *2010 nian zhongguo shehui fenxi yu yuxing* (2010 Analysen und Prognosen zur chinesischen Gesellschaftsentwicklung), Shehui kexue wenxian chubanshe, Beijing 2010, S. 222.

Widersprüche zwischen individuellen Wünschen und zwingenden Gemeinschaftsinteressen

Nach über dreißig Jahren Geburtenplanungspolitik in China ist der Wunsch nach mehr Kindern nicht verloren gegangen. Eine Umfrage in Städten hatte im Jahre 2010 ergeben, dass 47% der Befragten aufgrund der hohen Kosten, nur ein Kind in der Familie bevorzugen würden, 42% sprachen sich dagegen für zwei Kinder aus. Gill Greer gab auf einer internationalen Bevölkerungspolitik 2010, nach dem im Westen verbreiteten Menschenrechtsverständnis zu verstehen, das 1968 in der Menschenrechtsdeklaration auf der ersten internationalen Menschenrechtskonferenz festgelegt worden war, dass der Wunsch nach Kindern voll respektiert werden müsste.²²

Wie kompliziert diese Umsetzung verläuft, zeigt die chinesische Geburtenpolitik in den letzten 30 Jahren. In der offiziellen Geburtenplanungspolitik ließ man sich jedoch anfangs noch von dem Irrglauben leiten, dass es möglich sei, die Bevölkerungswachstumsrate bis Ende des Jahrhunderts mittels Umsetzung strikter Geburtenplanung und im Kampf gegen „feudale Gewohnheiten“ auf die Nullgrenze reduzieren zu können. Auf der ersten Geburtenplanungskonferenz im Januar 1979 wurden dazu die Richtlinien erarbeitet. Wie bereits erwähnt, erschienen die ersten allgemeinen Richtlinien dazu in der Parteizeitung. Die Kontrolle der Zuwachsrate wurde zum entscheidenden Element für die Revolution der ‘Vier Modernisierungen’ „erklärt.“²³ Die Autorin, damalige Vorsitzende der Staatlichen Kommission für Familienplanung, forderte, alle Anstrengungen zu unternehmen, damit die Zuwachsrate im Jahre 1985 auf 0,5% und im Jahre 2000 tatsächlich auf 0,0% gesenkt werden könne. Der „Beschluss des ZK und des Staatsrates über die Intensivierung der Geburtenplanungsarbeit und eine strengere Kontrolle des Bevölkerungszuwachses“ vom 12. Mai 1981 galt 20 Jahre lang als die politische Grundlage zur Umsetzung dieser Politik.²⁴ Das Geburtenplanungsgesetz wurde erst über zwanzig Jahre nach der Verkündung der Einkind-Politik, im Jahre 2001 vom Nationalen Volkskongress verabschiedet. Die normative Pflicht zur Einhaltung der Familienplanung nach dem Modell „Zwei plus Eins“ wurde jedoch schon im neuen Ehegesetz von 1981 und ein Jahr später in der neuen Verfassung von 1982 als Bürgerpflicht und langfristige Zielaufgabe des Staates festgelegt.

Im Jahre 1982 lief die Geburtenreduzierungspolitik bereits auf vollen Touren, so dass sich der chinesische Ministerpräsident Zhao Ziyang im Bericht über den Wirtschaftsplan für die Jahre 1981–1985 gezwungen sah, mit allem Nachdruck die „feudale Mentalität“ zu verurteilen. Was war geschehen und was wurde als „feudal“ angesehen? Es waren viel mehr Kinder als amtlich geplant, geboren, weil in den Familien die Geburtenplanungspolitik große Verunsicherung hervorgerufen hatte. Wurde doch in den Familien nach dem Aufbruch im Lande, der Lockerung der politischen und ideologischen Zügel, der Sohnespräferenz wieder eine besondere Stellung eingeräumt. So kam es nicht nur zu zahlreichen Geburten, aber auch zu Kindestötungen, vor allem der ungeborenen und geborenen weiblichen Säuglinge. Kindestötungen gehörten in der chinesischen Geschichte zu keiner Seltenheit.

²² Shan Juan, „Family Planning policy...“.

²³ *Renmin Ribao*, 11.08.1979.

²⁴ Zou Ping, „Dangdai zhongguo kongzhi shengci wenti“ (Zur gegenwärtigen Geburtenkontrolle in China), in: *Zhongguo renkou nianjian* 1986 (Jahrbuch zur chinesischen Bevölkerungsentwicklung), Zhongguo Shehui Kexueyuan, Beijing 1986, S. 64–65.

Die Gründe dafür waren gewiss sehr unterschiedlich, sei es der Hunger und die Armut, die die Familie plagten oder die Geburt von Zwillingen wie auch eine Behinderung, die als böses Zeichen der Ahnen oder Götter verstanden wurde. Doch das gab es nicht nur in China.

Die Politik konnte dazu nicht schweigen. So forderte der Ministerpräsident Zhao Ziyang die strengste Bestrafung „solcher Verbrechen“. Unter anderem führte er aus, dass der Schutz neugeborener weiblicher Säuglinge wie aber auch ihrer Mütter garantiert werden müsste... und die ganze Gesellschaft die verbrecherischen Praktiken des Kindermordes, vollzogen an weiblichen Säuglingen, und der Verfolgung ihrer Mütter, nur weil sie keinen Sohn zur Welt gebracht haben, in aller Schärfe verurteilen sollte.

Diese kriminellen Erscheinungen waren die Folgen der landesweit gestarteten Versuche, über ein Kontrollsystem, die Geburtenplanungspolitik strickt und mit aller Härte durchzuführen. Die Reaktion der Menschen auf diese neue Politik, vor allem auf dem Lande, hatte weniger mit der „feudalen Ideologie“ gemein, sondern mit den Normen ihrer nach wie vor verinnerlichten Lebensphilosophie, der jetzt allgemein wieder eine größere Bedeutung zukommen durfte. Schien anfangs noch die offizielle Politik fest davon überzeugt zu sein, dass das traditionelle Verständnis von Familie und der Bedeutung von Kindern für die Familie unter den neuen Umständen nach 1978 mit Hilfe größerer Propagandakampagnen und Aufklärungsarbeit unter der Landbevölkerung schnell zu verändern sei, so musste man nach kurzer Zeit die Erfahrung machen, dass der Plan nicht in einer beschleunigten Dynamik zu realisieren sei. Deshalb wurden die Geburtenplanungskader angewiesen, in ihrer Propaganda mit allem Nachdruck den Menschen klar zu machen, dass doch ein Mädchen für die neue Gesellschaft, die in die Moderne aufbricht, genau so wertvoll und wichtig sei wie ein Junge.

Auf die Situation, die nur nach wenigen Jahren nach der Einführung der Geburtenpolitik entstanden war, verwies erneut der chinesische Ministerpräsident Zhao Ziyang, als er erklärte, dass die Familien, die nur eine Tochter hätten, mehr Unterstützung und Anerkennung bräuchten, als die mit nur einem Sohn.²⁵ Doch in der Wahrnehmung der meisten Familien galten Familien ohne einen weiterhin als unvollkommene Familien.

Die Propagandawelle breitete sich landesweit aus und auf Reisen durchs Land konnte man an den Dorfmauern vielfältige Poster zur Familienplanung erblicken. In den meisten Fällen hieß es auf den Postern, dass doch die Geburt eines Mädchens der Familie genau so viel Glück bringe wie die eines Jungen. Anfang der 1990 musste jedoch resigniert festgestellt werden, dass der aufgestellte Plan und die von offizieller politischer Seite eingeforderten Veränderungen nicht realisiert worden waren.²⁶ Der Geburtenplan war nach den gesellschaftlichen und ökonomischen Herausforderungen auf dem Papier festgelegt worden. Im Bewusstsein der Menschen hatte das jedoch noch keine entsprechende Widerspiegelung gefunden.

Mit den immer neu gestarteten Aufklärungskampagnen erhoffte man sich in der Politik, vor allem der Landbevölkerung die Dringlichkeit der Familienplanungspolitik zu vermitteln. Doch die traditionelle Lebensauffassung vieler ländlicher Familien vermochte man nicht mit Plänen und Kampagnen zu verändern, obgleich inzwischen ein Prämien- und Strafsystem für die Umgehung der Geburtenpolitik eingeführt worden war. Bei der Aufstellung der gossenen Pläne waren die Wünsche und Sehnsüchte der Menschen nicht berücksichtigt worden. So handelten die Menschen nach ihrem eigenen Ermessen.

²⁵ Zhao Ziyang, „Renkou...“, S. 3.

²⁶ *China Today*, Nr. 8, Beijing 1990, S. 24.

1984 Lockerung der strickten Geburtenpolitik

Die Folgen der Zwangsgeburtenplanungspolitik führten bereits im Jahre 1984 zur inoffiziellen Lockerung der rigiden Familienplanung. Das, was offiziell als kriminelle Handlungen bezeichnet worden war, konnte doch nicht anders gewertet werden, als die Reaktion der Menschen auf diese neue Politik, das Suchen von Auswegen, um mehr Kinder oder konkret, um Söhne zu besitzen. Die unterschiedlichen „Gegenmaßnahmen“ in der Bevölkerung hatten in den wenigen Jahren verheerende Ausmaße angenommen. Tötung und Aussetzung von weiblichen Säuglingen, Abtreibung, auch noch im neunten Monat, in Armeezelten, zusammen getrieben durch die Blockwarte der Familienkommissionen, Abtreibung von weiblichen Föten, Frauenmisshandlungen oder ihre Vertreibung aus dem Haus, wenn sie keinen Sohn zur Welt bringen konnten, gehörten zu den Horrormeldungen über die Geburtenplanung in China. Darüber erfuhr man zuerst über Pressemeldungen in der westlichen Welt. Das führte zu großen Protestaktionen gegen die unmenschliche Bevölkerungspolitik in China. Die chinesische Politik sah sich letzt endlich gezwungen, die Bestimmungen für die ländliche Bevölkerung zu lockern und entsprechend den materiellen oder familiären Bedingungen, die Geburt von zwei oder mehr Kindern „zu gestatten“. Die örtlichen Behörden waren aufgerufen worden, zur Umsetzung der neuen Richtlinien entsprechende regionale Verordnungen zu erlassen. Die Strategie der Familienplanungspolitik des „Ein-Kind-Modells“ wurde jedoch weiterhin als die offizielle staatliche Bevölkerungspolitik deklariert.

Nicht die Regierung oder die staatliche Familienplanungskommission, sondern das Zentralkomitee der Kommunistischen Partei Chinas sah sich berufen, im Jahre 1984 verschiedene Beschlüsse zur Lockerung der bisherigen zwangsgesteuerten Planung zu verabschieden.²⁷ Die Richtlinie blieb jedoch aufrecht erhalten, wonach nicht geplante Geburten nicht geduldet werden sollten. In den Städten sollte das bisherige System aufrechterhalten bleiben und die strikte „Ein-Kind-Politik“ mit nur wenigen Sondergenehmigungen, die auch schon früher galten, weiterhin unter strenger Kontrolle fortgeführt werden. Auf dem Lande dagegen sahen die neuen Richtlinien vor, die Geburtenpolitik in Zukunft flexibler zu gestalten und mehr Genehmigungen als bisher für zwei und mehr Kinder zu erteilen.²⁸ Die soziale Lage der einzelnen bäuerlichen Familie sollte dabei zum Maßstab der jeweiligen Entscheidung werden. In den Familien, wo es an Arbeitskräften mangelte und wo bisher nur eine Tochter geboren worden war, sollte im Geburtenbuch wieder eine Genehmigung auf Schwangerschaft erteilt werden. Die neuen Richtlinien sahen vor, die Aufklärungsarbeit und die Erziehung zu einer bewusst bestimmten Nachkommenchaft zu verbessern und sichere Verhütungsmittel- oder Verhütungsmaßnahmen bereitzustellen. Was mit dem Begriff „Erziehung“ umschrieben wurde, bedeutete jedoch nichts anderes, als den Menschen zu erklären, dass ihre traditionelle Sicht vom Kindersegen ihre eigene Familie, wie aber auch das gesamte Land und den chinesischen Staat nur weiter in Schwierigkeiten bringen würde.

Zum Schwerpunkt der „neuen“ Richtlinien wurde die zügige Umsetzung der Geburtenpolitik nach den „drei Grundsätzen“ (*san ge zhu*), nämlich erstens: Erziehung vor

²⁷ Sun Muhan, *Zhongguo jihua shengyu shigao* (Die bisherige Geschichte der chinesischen Geburtenplanung), Zhongguo Renkou Chubanshe, Beijing 1987, S. 235.

²⁸ Karin Tomala, „Die chinesische Bevölkerungsentwicklung im Lichte der Modernisierung“, *Hemispheres. Studies on Cultures and Societies*, Nr. 12, 1997, S. 116–117.

wirtschaftlichen Sanktionen; zweitens: Schwangerschaftsverhütung vor Schwangerschaftsabbruch; drittens: ständige Kontrollarbeit statt Eingriffen. Die Abtreibung sollte von nun an nur als ein Mittel der Notlösung gelten. So wurde aber auch betont, dass es bessere wäre, die Abtreibung zu vermeiden. Die Abtreibungsrate blieb jedoch weiterhin sehr hoch und wurde Mitte der 1980er Jahre mit etwa 13 Mio. Abtreibungen jährlich geschätzt. Angesichts der verbreiteten Tradition, jung zu heiraten, blieb die Maxime: Spätheirat, Spätgeburt nach dem 24. Lebensjahr und das zweite Kind so spät wie möglich zu gebären aktuell.²⁹ Da traditionelle Elemente das Denken in den Familien nach wie vor beeinflussten, war es schwer, diese neuen Richtlinien und damit die Bevölkerungspläne entsprechend erfolgreich umzusetzen. Wenn es aber um die neue Politik von 1984 geht, so wurde durch die „Flexibilität“, durch die Genehmigung eines zweiten oder dritten Kindes der bisherigen traumatischen Situation und der brutalen, grausamen Geburtenpolitik ein Ende bereitet, was in gewisser Weise zur Humanisierung beitrug. Trotz alledem kam es zu 30% außerplanmäßigen Mehrgeburten. Die Richtzahl der Bevölkerungsgröße von einer Mrd. Menschen für das Jahr 2000 blieb jedoch unverändert bestehen.

Die Veränderung der Geburtenpolitik spiegelte die veränderte innenpolitische Situation im Lande wider. Die sich ausbreitende politische und ökonomische Liberalisierung hatte den Menschen zahlreiche persönliche Freiheiten beschert, auch die Freiheit, die Tradition wieder voll zu entdecken und sich mit ihr zu identifizieren, wenn so ein Wunsch vorhanden war. Die Ahnenverehrung sei nur als ein Beispiel dafür genannt. In der Wissenschaft blühte das „Kulturfiel“ über die Bedeutung der eigenen Tradition auf, in der es zu dramatischen Debatten Traditionalisten und Pro-Westler gekommen war. Demografen dagegen begannen ebenfalls freimütig über eventuelle Folgen der „Ein-Kind-Politik“, mit denen die chinesische Gesellschaft in den nächsten Jahrzehnten konfrontiert werden sollte, nachzudenken. Aufgezeigt wurden damals schon Probleme, wie Fragen der Beschäftigungs- und Altersstruktur oder die mentalen Folgen der Erziehung von Einzelkindern.

Es wurde immer mehr offenkundig, dass sich die traditionellen Barrieren auf die Bevölkerungsplanung auswirkten würden. Die Debatten der Intellektuellen fanden in den großen Städten statt. Das chinesische Land verharrte dagegen noch in alten Denkstrukturen, und die chinesische Bevölkerungszahl wuchs weiter an.

Aufgrund der objektiven sowie kulturellen Bedingtheiten sah sich die Politik Anfang der 1990er Jahre gezwungen, neben den Fünfjahresplänen, in denen auch die geplanten Geburtenziffern festgelegt worden waren, zusätzlich noch einen langfristigen Bevölkerungsaktionsplan aufzustellen. Nach diesem Bevölkerungsplan wurden die bisherigen Daten korrigiert und neue Eckdaten festgelegt: Bis zum Jahre 2010 sollte die chinesische Bevölkerungsgröße nicht mehr als 1,4 Mrd. Menschen und bis zum Jahre 2050 nicht mehr als 1,5–1,6 Mrd. Menschen betragen.³⁰ Erst etwa Mitte des 21. Jahrhunderts wird mit einem Stillstand des Wachstums gerechnet, wenn, wie vorgesehen, die Bevölkerung etwa die Größe von 1,5 bis 1,6 Milliarden erreicht haben soll. Doch die Frage lautet, ob die Erfüllung dieses langfristigen Geburtenplans auch wirklich realisiert werden kann, wird doch seit einigen Jahren mit Nachdruck darauf verwiesen, dass die bisherige Bevölkerungsdynamik doch eher als instabil eingeschätzt wird. Und das auch offiziell. Mit anderen Worten bedeutet

²⁹ Sun Muhan, *Zhongguo...*, S. 336.

³⁰ Kommentar in der *Renmin Ribao*, 19.01.1995.

das, dass sich die chinesische Gesellschaft weiterhin in großem Wandel befindet und traditionelle Bezugspunkte im Leben einiger gesellschaftlichen Gruppen, und nicht nur in den ländlichen Gebieten, einen erneuten Stellenwert erhalten.

Wie die Autorin während ihrer Studienreise im Jahre 2010 von chinesischen Fachkollegen erfahren konnte, würden aktuelle Schätzungen davon ausgehen, dass die Bevölkerungszahl bereits die Größe von 1.5 Milliarden überschritten haben könnte. Von der nationalen Volkszählung, die im November 2010 startete, erhielt die Politik genauere statistische Bevölkerungsdaten von knapp 1.4 Mrd. Menschen, obwohl doch sicher wieder nur eine annähernde Größe ermittelt werden konnte.

In der Politik wird man sich bewusst, dass die Bevölkerungsplanung, die landesweit nicht mehr so wie in den Anfangsjahren nach der Verkündung der Einkindpolitik unter rücksichtsloser Kontrolle steht, in den nächsten Dekaden komplizierter verlaufen könnte. Der Grund dafür müsste in der Wiederentdeckung traditionelle Werte gesehen werden, die sich auch in der individuellen Familienplanung widerspiegeln könnte. Das könnte zu neuen Hindernissen in der langfristig angelegten Familienplanungspolitik werden. Zeigt doch die seit über 30 Jahren praktizierte Geburtenplanungspolitik tiefe Widersprüche auf, die zwischen individuellen Wünschen der Eheleute und deren Familien und den zwingenden Gemeinschaftsinteressen bestehen. Dieser Widerspruch besteht nicht nur in China, sondern zeigt sich auch in anderen Entwicklungsländern. So zeigt Jack A. Goldstone auf die Gefahren, die im 21. Jahrhundert durch die anwachsende Bevölkerung heraufbeschworen werden können. Wie in der offiziellen chinesischen Argumentation wird auch hier in der entsprechenden Geburtenpolitik und -umsetzung die Voraussetzung für die Aufrechterhaltung politischer und ökonomischer Stabilität in der globalen Welt gesehen.³¹

Gesellschaft und Menschenbild in der chinesischen Zivilisation

Zweifelsohne hat die chinesische Zivilisation mit den Ideengebäuden von Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus – die Gesellschaft kulturell nachhaltig geprägt. Trotz gesellschaftlichem Aufbruch und Umbruch in die Moderne sind die Spuren eines eigenständigen ethischen Wertesystems noch längst nicht verblasst. So bemerkt Gan Shaoping in seiner Studie „Die chinesische Philosophie“ mit ihrem vielfältigen Ideengebäude besitze in der chinesischen Gesellschaft auch gegenwärtig noch „große Vitalität“.³²

Geschaffen wurde eine Lehre vom Menschen, die das chinesische Denken bis heute entscheidend mitprägte. Dabei, so der Autor, spiele die konfuzianische Theorie und Praxis über die Moralität weiterhin eine besondere Rolle.³³ Entsprechend dieser Morallehre entstanden die unterschiedlichen ethisch verpflichtenden Moralkodexe, Grundsätze für menschliches Verhalten und Normen für das gesellschaftliche Zusammenleben, die auch im 21. Jahrhundert eine gewisse ethische Grundlage für die Wahrnehmung menschlichen Daseins definieren. Der Sinn des Lebens wird, wenn auch schon in freierem Umfang, von Prioritätensetzung nach traditionellen Werten bestimmt. In diesem Ideengebäude gebührt

³¹ Jack A. Goldstone, „The New Population Boom“, *Foreign Affairs*, Jan./Febr., nach <http://www.foreignaffairs.com/author/jack-a-goldstone> Aufruf 09.02.2010.

³² Shaoping Gan, *Die chinesische Philosophie*, Wissenschaftsverlag, Darmstadt 1997, S. 109.

³³ Xinzhong Yao, *Konfucjanizm. Wprowadzenie* (Über den Konfuzianismus. Einführung), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Übersetzung aus dem Chinesischen, Kraków 2009, S. 34.

somit den zwischenmenschlichen Beziehungen höchste Priorität. Die Urwurzel für Menschlichkeit sah man in der Pietät *xiao* begründet, auch als Zuneigung, Ehrfurcht und Liebe der Kinder gegenüber ihren Eltern übersetzt. Kindespietät bedeutete aber auch Kindesgehorsam und grenzenlose Kindesliebe. So setzt sich das Zeichen für Pietät aus den Zeichen Erde und Sohn zusammen. Es soll die Wurzeln für *ren* Menschlichkeit symbolisieren.³⁴ Dem Konfuzianismus nach erfolgte der erste Schritt zur „Menschlichkeit“ in der Familie durch die Ehrerbietung der Kinder gegenüber den Eltern und die Liebe gegenüber den Geschwistern. Kern der Idee von der Menschlichkeit verpflichtete Kinder auch für den Unterhalt der Eltern im Alter zu sorgen. Modern ausgedrückt könnte man es als einen Generationsvertrag bezeichnen, über den heute im Westen so heftig debattiert wird und der in China im Allgemeinen immer noch seine Bedeutung besitzt, obgleich es zur normativen Gesetzespflicht der Kinder werden musste, die Eltern im Alter zu unterstützen.

Mit der Kategorie Menschlichkeit wird auf die elementare Bedeutung der Familie in der Gemeinschaft verwiesen.

Mit anderen Worten bedeutet die Liebe und Ehrfurcht der Kinder gegenüber ihren Eltern die Brücke zur Gemeinschaft. So heißt es in der „Großen Lehre“, dass man, bevor man die Welt ordnen kann, erst den Staat ordnen müsse. Doch bevor man den Staat in Ordnung bringen könne, müsse gewährleistet sein, dass die Familie in Frieden zu leben vermag. Dem Imperativ nach kann eine Familie nur dann in Frieden leben, wenn die einzelnen Mitglieder der Familie sich ständig moralisch vervollkommen. Dieses Kardinalprinzip verdeutlicht, dass der einzelne große Verantwortung für die Gemeinschaft und Gesellschaft trägt. Er unterliegt der ethischen Pflicht, bei sich selbst zu beginnen.

Das Schriftzeichen *ren* Menschlichkeit, besteht auch aus zwei Elementen, die auf die sozialetische Dimension des Begriffs Menschlichkeit verweisen. Es bezieht sich auf die wechselseitige Beziehung von Menschen. Diese Dimension wird als Essenz der chinesischen traditionellen Kultur betrachtet. So glaubt man, dass nur über Menschenliebe der einzelne Mensch die höchste Stufe des Menschseins erreichen kann. Danach besitzt nur derjenige die wahre Menschlichkeit, der die Sitten beherrscht und eine ethische Beziehungen zu einem anderen Menschen, sprich zur Gemeinschaft, einzugehen vermag.

In der konfuzianischen Gesellschaftslehre wird auch der Harmonie *hexie* eine besondere Bedeutung beigemessen. Das Vorhandensein von Harmonie in der Familie wurde in der konfuzianischen Lebensphilosophie als Grundlage für die Harmonie in der Gesellschaft und im Kosmos betrachtet. Damit waren dem Individuum, der einzelnen Person Grenzen gesetzt. Doch über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von Harmonie können dem Glauben nach auch die Ahnen bestimmen. Mit der Ahnenverehrung bittet man die Vorfahren darum.

Die Befürworter der Tradition versuchen heute den Konfuzianismus aber auch instrumental als eine Art Hilfsideologie in dem entstandenen moralischen Vakuum zu nutzen. Große Anstrengungen müssen in dieser Hinsicht nicht unternommen werden, da die Tradition in den Jahren des maoistischen Kommunismus nicht ausgerottet werden konnte, sondern weiterhin einen Teil der Lebensphilosophie vieler Menschen in China bedeutete: Es galt die Einhaltung von Hierarchie in Staat und Gesellschaft wie aber auch die

³⁴ *Lunyu*, Übersetzung James Legge, The Chinese Classics, Buch II, Kapitel 23, reprinted by Sothorn Materials Center, INC., Taipei 1985.

Unterordnung der Kinder in der Familie. Erst während der Großen Proletarischen Kulturrevolution verloren auf Anweisung des großen Führers solche traditionellen Werte wie Ehrfurcht und Dankerbietung der Kinder gegenüber den Eltern und die Einordnung in hierarchische Strukturen etwas an Bedeutung.

In einem Lehrbuch über den Konfuzianismus wird betont, dass der Konfuzianismus sich in der langen chinesischen Geschichte immer wieder an die neu entstandenen Verhältnisse angepasst hätte, ohne dabei sein Wesen von der Menschlichkeit aufzugeben.³⁵ So wird die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass das weitere Schicksal Chinas davon abhängen werde, in wieweit die wichtigsten Wertvorstellungen, insbesondere die Normen von „Menschlichkeit“ zur Stabilisierung der Ordnung zum Tragen kommen.³⁶ Wie verbreitet nicht nur das Bedürfnis nach Harmonie, Ausgleich und gemeinschaftlichen Banden ist, und noch immer zum Lebensgefühl eines großen Teils der Bevölkerung gehört, verdeutlicht die aktuelle Entwicklung in China, obgleich, und das sei an dieser Stelle ebenfalls gesagt, auch sich bereits andere Orientierungen entwickeln. Der Wunsch nach Kindern gehört in China zweifelsohne in diese Werteskala. Eine Umfrage in der modernen und meist entwickelten Stadt Chinas, Shanghai, hat ergeben, dass nur noch die Hälfte der Befragten sich ein zweites Kind wünschen würde. Gewiss in den größeren Städten mag so eine Tendenz auftreten.³⁷ Doch in den weiten ländlichen Gebieten, in denen weiterhin fast 70% der Bevölkerung angesiedelt ist, ist eine solche Tendenz generell nicht zu beobachten. Der Kinderwunsch gehört zum Menschsein. Da auf dem Lande jedoch der Wunsch nach Nachkommenschaft weiterhin lebendig ist, versucht die offizielle Politik vor allem die städtische Bevölkerung dazu zu bewegen, sich nur für ein Kind zu entscheiden.³⁸ Man geht davon aus, dass erst infolge weiterer Entwicklung der ländlichen Gebiete der Wunsch nach mehreren Kindern, vor allem der Wunsch nach einem Sohn, nicht mehr diese Bedeutung wie bisher haben werde.

Aufblühen traditioneller Symbole

Traditionelle Symbole, die vor allem Glücksverheißung versprechen, sind heute in China überall anzutreffen. Sie gibt es in vielen Formen und gehören zu vielen Festen, und nicht nur zum Frühlingsfest oder zum Laternenfest, die wieder traditionell begangen werden, dazu. Auch auf dem chinesischen Büchermarkt erscheint eine Flut von Publikationen, in denen die Segnungen, die Menschenleben benötigen, in traditionellen Bildern, Symbolen und mit entsprechenden Maximen versehen, dargestellt werden. In diesem Zusammenhang sei auf die populäre Reihe unter der Bezeichnung *Designs of Chinese Blessings*, in Chinesisch- und Englisch herausgegeben, aufmerksam zu machen. Herausgegeben im klassischen Stil behandeln die einzelnen Bände die fünf traditionellen Glücksverheißungen *wu fu*, nach denen sich ein Mensch ein langes, gesundes, glückliches und wohlhabendes

³⁵ Vergl. Zhongguo kongzi jijinhui xueshu weiyuanhui (Hrg.), *Jin si shi nian lai kongzi yanjiu lunwen xuanbian* (Die seit 40 Jahren gesammelten Forschungsergebnisse in der Konfuziusforschung), Qi Lu Shushe, Jinan 1987.

³⁶ Chen Houzhi, *Ruxue yu quanqiu hua* (Konfuzianismus und Globalisierung), Qi Lu Shushe, Jinan 2004, S. 161–163.

³⁷ Cao Li, „Men Want Babes More: Survey“, *China Daily*, 24–25.10. 2009.

³⁸ Shan Juan, „Family Planning Rules May Need Some Adjustment“, *China Daily*, 24–25.10.2009.

Leben ersehnt. In den fünf Glücksverheißungen werden universale Hoffnungen, die mit dem Menschsein verbunden sind, zum Ausdruck gebracht, jedoch in China standen sie stets als Teil der traditionellen Kultur im Mittelpunkt des Lebens. Es gehört zur chinesischen Identität, nach den fünf konkreten Glücksformen zu streben, wobei die Menschen sich bis heute an solchen Symbolen erfreuen, wie z.B. der Schildkröte, die ein langes Leben symbolisiert, dem Phönix, der Glück, Gelingen und Reichtum darstellt, den fünf lächelnden und zufriedenen Söhnen, denen es gelang ein gutes kaiserliches Examen abzulegen mit dem ersehnten Ziel, eine gute Karriere zu machen. In den fünf Glücksverheißungen geht es um unterschiedliche Glücksformen im Leben eines Menschen: ein Glück bringendes Schicksal, großes Einkommen und eine gute Karriere, ein langes Leben, ein zufriedenes, glückliches Leben und Gesundheit. Doch alle Glücksformen bedingen sich gegenseitig, wenn das große Glück erzielt werden sollte. Das bedeutet, wenn einem das Schicksal hold ist, findet man die große Erfüllung und Zufriedenheit im Leben, um die man sich jedoch stets bemühen müsse. Den Reichtum und das große Einkommen, wonach man sich sehnte, hingen früher, wie man meinte, von der Gnade des Himmels ab, wodurch ermöglicht wurde, dass die Söhne eine gute Position erlangen konnten.³⁹ Doch es wird daran erinnert, dass das nicht automatisch, im Selbstlauf, geschehen könne, sondern durch stetiges Bemühen und Lernen und Ablegen von Prüfungen, die nur diejenigen Söhne bestehen können, die nachzuweisen verstehen, dass man sich mit dem Erlernten als Mensch vervollkommen habe. So gibt es im Band über den Reichtum *cai* vor allem Zeichnungen und klassische Texte über das Ablegen einer Prüfung nach dem Unterricht, den der große Meister Konfuzius seinen Schülern, natürlich nur männlichen Geschlechts, erteilt hat. In den Prüfungsberichten, die an den Kaiser weitergeleitet wurden, verwies man dann nicht nur auf die Notwendigkeit von Bildung kaiserlicher Beamten, die infolgedessen gute Positionen besetzen konnten, sondern auch auf den Beitrag, der durch Bildung für das Wohlergehen des Landes geleistet werden sollte.⁴⁰ Bei dieser Sinnsuche wird offensichtlich, welche Rolle die Bildung in der Tradition spielte. Heute beruft man sich auf den Stellenwert, den Erziehung und Bildung in der chinesischen Kultur bedeuteten und für die Modernisierung bedeuten sollten. Doch das traditionelle Erziehungssystem, in dem das Zitieren von Meistern, das Auswendiglernen von Maximen und der ständige Prüfungsdruck die Grundlage bildeten, kann heute nicht zur Lösung der Herausforderungen beitragen. Gefragt sind Innovation und Kreativität, dringende Kernprobleme für Wissenschaft, Forschung und Ausbildung. Es zwingt die Schüler, alle Anstrengungen zu unternehmen, gute Leistungen zu erzielen. So suchen Eltern für ihre Kinder gute Schulen und Kindergärten, scheuen nicht Investitionen in Bildung, da dadurch die Grundlagen für eine gute Karriere gelegt werden können. In den ländlichen Gebieten dagegen erhalten wieder die Jungen eher die Chance als die Mädchen, eine bessere Ausbildung zu erhalten.

Die Untersuchung dieser von gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren abhängigen Relationen wird allgemein als Wissenschaftszweig der gesellschaftlichen Demografie

³⁹ Huang Quanxin, *Zhonghua wu fu guxiang tudian* (Zeichnungen von traditionellen chinesischen Glücksverheißungen), 5 Bände *Fu* (Glück), *Lu* (Einkommen), *Shou* (langes Leben), *Xi* (Freude), *Cai* (Reichtum), Verlag Sinolingua, Beijing 2003.

⁴⁰ Guo Qijia, *A History of Chinese Educational Thought*, Foreign Languages Press, Beijing 2006, S. 589–590.

bezeichnet. Auf diesem Gebiet der Bevölkerungswissenschaft wird versucht unter anderem auch Phänomene, wie die gesellschaftlichen Konsequenzen demografischen Wandels, der infolge unterschiedlicher Politik herbeigeführt werden kann, zu untersuchen und zu analysieren.⁴¹

Kulturelle Erfahrungen und Werte – Anleitung zur Orientierung

Das Leben eines Menschen und einer Gesellschaft wird von unterschiedlichen kulturellen Erfahrungen, Einflüssen und Werten bestimmt, je nach Entwicklungsstand der materiellen Zivilisation. So wurden in den unterschiedlichen Zivilisationen, je nach Zeit und Raum, auch die verschiedenen Gesellschafts- und Lebensformen sowie Menschenbilder geschaffen, mit dem Ziel, dem einzelnen in der Gemeinschaft eine Anleitung zur Orientierung zu verleihen.

Die Familie mit vielen Kindern wurde in allen traditionellen, noch agrarisch orientierten Systemen als Grundlage der Gesellschaft betrachtet. In der chinesischen Tradition wurde die Familie, die sich nach einem festgeschriebenen Wertekodex entwickeln sollte, als die Voraussetzung einer harmonischen Gesellschaft und eines starken Staates betrachtet. Die Werteskala der traditionellen „fünf Beziehungen“ in der Gesellschaft galt als Orientierung zum Handeln.

Die chinesische Gesellschaft befindet sich seit der Proklamierung des großen Reformprogramms zur Modernisierung des Landes Ende der 1970 Jahre im großen Umbruch zwischen Tradition und Moderne, in dem zahlreiche prägende traditionelle Elemente weiterhin in der Gesellschaft eine gewisse Rolle spielen. Und zu erwähnen wäre hier u.a. die Rolle der Familie in der Gesellschaft. So hat der sich in China vertiefende und beschleunigte Prozess der Globalisierung, der seit über 30 Jahren zusammen mit dem Modernisierungskurs unter dem Motto der „Vier Modernisierungen“ die Gesellschaft verändern, trotzdem nicht in weiten Teile des Landes zur Auflösung des grundlegenden traditionellen Wertesystems geführt. Ganz im Gegenteil, bestimmte Wertelemente, nach denen eine „gute Gesellschaft“ wie zu alten Zeiten wieder bestimmt wird, sind, wenn auch mit unterschiedlicher Kraft – neu belebt worden. Zu dem kleineren und größeren Wohlstand, der landesweit erzielt werden konnte, gehört heute gleichfalls die Vision von Familie mit Kindern, wenn auch nicht in der Anzahl wie in alten Zeiten, wo es zum großen Glück gehörte, mindestens 5 Söhne und eine Tochter zu haben. Die Neujahrsbilder, auf denen viele glückliche Kinder, vor allem Söhne mit traditionell kahl geschorenen Köpfen, an denen nur noch Platz für einen kleinen langen Büschel Haare am Hinterkopf ist, im Reigen spielend oder auf dem Rücken des Großvaters sitzend, dargestellt werden, können als Ausdruck solcher Wünsche interpretiert werden.

Für die chinesische Politik der Familienplanung Ende der 1970 Jahre bestand von Anfang an die große Herausforderung darin, dass die Pläne zur Reduzierung des Bevölkerungswachstums konträr zu den allgemeinen Wünschen, die in den Familien vorhanden waren, standen. Die antinatalistische Politik, die mit der neuen Bevölkerungspolitik zur strategischen Staatspolitik verkündet worden ist, wurde in der chinesischen Gesellschaft anfangs wie ein Kreuzzug gegen die Familie wahrgenommen. Die dramatischen Berichte über Abtreibungen und Kindestötungen zeugten davon, auch wenn die offizielle Propaganda versuchte, mittels

⁴¹ Gordon Marshall (ed.), *Słownik socjologii i nauk społecznych* (Wörterbuch der Soziologie und Humanwissenschaften), PWN, Warszawa 2004, S. 49.

Aufklärung aufzuzeigen, dass eine große Zahl der Bevölkerung in Zukunft immer einschneidender wie ein Schwert auf den Schultern der chinesischen Volkes liegen werde. So wurde die Bevölkerungspolitik als strategische Bedingung zur Umsetzung des großen Modernisierungsplans erhoben. Doch die pronatalistische Politik in China und der Stellenwert von Familie und Kindern für den Einzelnen und die Gesellschaft, sowie die wieder erwachte Bedeutung des Ahnenkultus erschwerten zweifelsohne von Beginn an dieses große Unterfangen, das sich das Ziel gesetzt hatte, die Bevölkerungsdynamik nach aufgestellten Plänen realisieren zu können.⁴²

Dieser Widerspruch führte zu einer neuen Lebensangst, die sich zum unheimlichen Begleiter der Menschen, die neben der Hoffnung steht, entwickelte. Angesichts der vielfältigen Probleme, die die rasante Entwicklung in China mit sich gebracht hat, hat sich an dieser Dualität nichts an Aktualität verloren. In der beschleunigten globalen Zeit von Entwicklung und Zerstörung bildet sich ein neues Lebensmodell gegenseitiger Wandlungszwänge heraus zur Lösung von Daseinskrisen, wobei die Bevölkerungspolitik und das Familienmodell zweifelsohne eine Rolle spielen.

Im Gegensatz zu westlichen Gesellschaften, die dabei sind, sich in eine Waren- und Dienstleistungskultur zu verwandeln, spielen in der chinesischen Gesellschaft Werte immer noch eine Rolle, wie der Besitz von Kindern, besonders von Söhnen. Nur vereinzelt treten die ersten Neuorientierungen auf, die mit Bindungslosigkeit und Autoritätsverlusten verbunden sind, wo nur nach eigenen Wünschen und Selbstverwirklichungszielen gelebt und gehandelt wird. Doch wenn nur der einzelne Mensch, der autonome, der über sich selbst bestimmt, geht Sozialverhalten in einer Gesellschaft verloren. Trotz der sich wandelnden Gesellschaft sind nicht wenige Elemente traditionellen Sozialverhaltens in der großen und kleinen Familie noch immer ein prägendes Element.

Wenn wir nach China schauen, so entwickelte sich hier eine andere Tradition als im Westen. Trotz Paradigmenwechsel sieht sich die chinesische Gesellschaft nicht vor der zwingenden Alternative, sich von Zwängen der eigenen Tradition zu befreien, was nicht bedeutet, dass sich ebenfalls erste pluralistische Lebensformen herausbilden. Besonders in den Großstädten Chinas kann man heute immer mehr Menschen begegnen, die sich von traditionellen Zwängen zu befreien suchen. Augenfällig ist das in einigen Bereichen neuer Lebensformen, charakterisiert von der rücksichtslosen Jagd nach materiellem Reichtum. Auch sind postmodernistische Tendenzen zu beobachten, dessen Anhänger sich bemühen, sich weg vom Rationalismus und der absoluten Wahrheit zu bewegen, um sich vollkommen dem Gefühl und der Selbstverwirklichung hinzugeben, hin zur Subjektivierung der Person, die die Wirklichkeit durch eigene menschliche Erfahrungen schaffen will, in China nicht mehr unbekannt, obgleich diese Gruppen immer noch zu einer gesellschaftlichen Randerscheinung gehören.

Die Bedeutung der Großen Zahl und die pronatalistische Politik

Die Informationen über das bevölkerungsreichste Land der Erde reichen bis ins Altertum, als sich in den Niederungen des fruchtbaren Yangze-Deltas eine der ältesten Zivilisationen der Menschheit zu entwickeln begann. Die Zahl der großen Bevölkerung spielte in der chinesischen Zivilisation immer eine besondere Rolle. Kriege und Naturkatastrophen

⁴² Karin Tomala, „Household Economy and Fertility in China“, *Hemispheres. Studies on Cultures and Societies*, Nr. 9, 1994, S. 32.

verhinderten zwar ein starkes Anwachsen der Bevölkerungszahl, doch China galt stets als Land mit einer großen Bevölkerung. Im 19. Jahrhundert betrug die Bevölkerungszahl in China bereits 400 Mio. 1901 war sie auf 430 Millionen angewachsen.⁴³

Die Größe der Bevölkerung galt als Ausdruck von Macht und Kraft für die Realisierung der Politik des chinesischen Staates.⁴⁴ Auch noch für Sun Yatsen, dem Gründer der Chinesischen Republik, bedeutete die große Bevölkerungszahl etwas Auserwähltes. Er verband damit die besondere Mission des „Reichs der Mitte“, die Ordnung in der Welt zu vollenden. Angesichts der hohen Sterberate in seinem Lande forderte er daher die Mitbürger auf, für eine hohe Geburtenrate zu sorgen, damit China seinen Status mit einem Viertel der globalen Bevölkerungszahl aufrecht zu erhalten vermöge. In einer seiner Reden verwies er auf den wesentlichen Grund, warum es den westlichen Mächten nicht gelungen sei, China in eine Kolonie zu verwandeln. Der Grund dafür, so Sun Zhongshan, der chinesische Name für Sun Yatsen, hätte darin bestanden, dass Chinas Bevölkerungszahl größer als die der westlichen Mächte gewesen sei.⁴⁵ Gleichzeitig gab er jedoch seiner Hoffnung Ausdruck, dass aufgrund des Wertesystems, nach dem Kinder einen besonderen Wert darstellen, die chinesische Bevölkerungszahl ständig anwachsen werde und die fremden Mächte keine Chance hätten, China zu annektieren.⁴⁶ Gleichzeitig brachte er aber auch seine Befürchtungen zum Ausdruck, dass solchen Ländern wie Japan, Russland, Amerika, England oder auch Deutschland, die im Vertrag von Versailles mehrmals den halbkolonialen Charakter Chinas bekräftigten, Chinas Souveränität, ja sogar seine Existenz gefährdet werden könne durch die Zunahme der Bevölkerungszahl in diesen Staaten. In einer steigenden Geburtenrate der chinesischen Bevölkerung sah er die Chance, Kraft und Stärke und damit die Unabhängigkeit des Landes zu bewahren.⁴⁷

Bei der Bewertung der Bevölkerungspolitik muss man also aufzeigen, dass die Ursachen der heutigen Bevölkerungsmisere gerade in der pronatalistischen Politik der vergangenen Jahre zu suchen ist. Für Mao Zedong bedeutete eine große Bevölkerung wie auch schon vorher für Sun Yatsen /Sun Zhongshan/ einen wesentlichen Machtfaktor in den internationalen Beziehungen.

Als im Jahre 1949 die Volksrepublik China errichtet worden war, war die Bevölkerungszahl trotz Kriegswirren, Bürgerkrieg und Hunger auf 500 Millionen angestiegen. Für Mao Zedong bedeutete eine große Bevölkerung eine gute Grundlage, um den Sozialismus im Lande aufbauen zu können. So wie bei den Philosophen und Politikern im alten China wurde der Bevölkerungszuwachs als ein positives Phänomen zur Stärkung des Landes betrachtet. Mao Zedong griff in seiner Bevölkerungstheorie die von Sun Zhongshan vertretenden Dogmen auf, der in dieser Frage in der Tradition der Dynastien des Reichs der Mitte ebenfalls verhaftet geblieben war.

In den ersten Jahren nach der Errichtung der Volksrepublik China wurde die pronatalistische Bevölkerungspolitik fortgesetzt. Die Gründe für die Entwicklungslage

⁴³ *Population and Other Problems*, China Today, Beijing Review, Beijing 1981, S. 15.

⁴⁴ Karin Tomala, „Rozwój demograficzny Chin w XX wieku“ (Bevölkerungsentwicklung Chinas im 20. Jahrhundert), S. 178.

⁴⁵ Sun Zhongshan, *Sanminzhuyi*, S. 11–14.

⁴⁶ *Ibid.*, S. 14.

⁴⁷ *Renkouxue cidian*, S. 94–95.

wurden nicht in der großen Bevölkerungszahl gesehen, sondern in den bisherigen Produktionsverhältnissen, die in sozialistische Produktionsverhältnisse umgewandelt werden sollten. Man ging in der Bevölkerungstheorie davon aus, dass allein die neuen Produktionsverhältnisse zum Motor von Entwicklung werden und der anwachsenden Zahl der Bevölkerung nicht nur Nahrungsmittel, sondern auch Beschäftigung gewähren würden. So erklärte Mao Zedong 1949, dass es eine „wunderbare Sache“ sei, über so eine große Bevölkerung zu verfügen. Und zur Lösung aller Fragen gebe es die Produktion, in der die Massen ein kostbares Kapital darstellten.⁴⁸ Der versprochene Wohlstand sollte von den vielen Händen der Arbeiter und Bauern geschaffen werden. Die Thesen des englischen Gelehrten Thomas Robert Malthus aus dem 19. Jahrhundert, nach denen ständiges Bevölkerungswachstum Entwicklung behindere und nicht automatisch ein Anwachsen von Nahrungsmitteln mit sich brächten, wurden von der vorherrschenden Bevölkerungs-ideologie verworfen und als bürgerliches Gift bezeichnet.⁴⁹ Die Frage der Ernährung der großen Volksmassen wurde mit der Frage der Beschäftigung verbunden. Die Ursachen für Arbeitslosigkeit wurden in den alten feudalen Strukturen, im bürokratischen Kapitalismus und der reaktionären der Guomindang-Führung gesehen.

Antinatalistische Neuorientierung in der Politik

Ende der siebziger Jahre, nach der Beendigung der Kulturrevolution, war die Wirtschaft des Landes an die Grenzen der bis dahin verfolgten extensiven Wachstumsstrategie gestoßen, hinzu kam das hinterlassene gesellschaftliche und politische Chaos sowie die schnell angewachsene Anzahl der Bevölkerung, die sich auf 900 Millionen Menschen vergrößert hatte, obgleich bereits Anfang der 1970 Jahre entsprechende Direktiven bezüglich eines Modells „Zwei plus Zwei“ vom Staatsrat propagiert worden waren.

Die große Zahl der Bevölkerung und die Folgen, die sich daraus ergaben, wurden nun zunehmend als eine Bürde empfunden und auch offiziell als eine solche deklariert. Demografen kamen nach der Verkündung des Modernisierungsprogramms in China wieder zu Wort und sie versuchten, die alte Ideologie zu entwaffnen. Die große Bevölkerungszahl wurde als Entwicklungsbarriere von Staat und Gesellschaft bezeichnet, weil es nicht mehr zu übersehen war, dass in vielen Bereichen Chaos statt Harmonie herrschte. Die pronatalistische Politik wurde nun als ein Desaster in der Geschichte der Volksrepublik China bewertet.⁵⁰ Doch die Bewertung der Bevölkerungspolitik Mao Zedongs ist bis heute nicht in klar und offen erfolgt, wenn es allgemein lakonisch heißt, auf diesem Gebiet hätte er Fehler gemacht.

Es mutet deshalb wie ein Hohn der Geschichte an, wenn die neu proklamierte Bevölkerungspolitik mit einem Zitat von Mao Zedong eingeleitet wurde, dass man doch nicht tolerieren dürfe, wenn bei der menschlichen Vermehrung Anarchie auftrete.⁵¹ Doch Anarchie war gerade die Folge maoistischer Politik.

Mit dem Ende 1978 verkündeten großen Programm der „Vier Modernisierungen“ sah sich die politische Führung gezwungen, gleichzeitig eine Neuorientierung in der

⁴⁸ Mao Zedong, *Mao Zedong xuanji* (Gesammelte Werke von Mao Zedong), Dietz Verlag, Beijing 1969, IV, S. 483.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Liu Zheng, *Renkou...*, S. 307–308.

⁵¹ Mao Zedong, *Mao Zedong...*, V, S. 488.

Bevölkerungspolitik zu starten mit dem Ziel, das bisherige rapide Bevölkerungswachstum zu verlangsamen. Diese neuen Richtlinien wurden zur Grundlage der neuen Entwicklungskonzeption. In der darauf aufbauenden intensiven Wachstumsstrategie wurde dem Leistungsprinzip, der Kosten – Nutzen – Rechnung sowie der Eigenverantwortung ein zentraler Stellenwert beigemessen. Chinesische Wissenschaftler warnten schon damals, dass so eine antinatalistische Politik doch im Widerspruch zu dem in der chinesischen Gesellschaft bestehenden Moral- und Wertesystem stünde und das in gewisser Weise berücksichtigt werden sollte.⁵²

So wundert es nicht, dass die Bevölkerungsentwicklung in China bis heute als eine der kompliziertesten, strategischen Aufgaben im Lande gilt. Die traditionelle Auffassung, von der sich nach 1949 auch Mao Zedong leiten ließ, dass nämlich die große Bevölkerungszahl Chinas ein wichtiger Eckstein für die Stärke des Landes bedeute, war mit dem Umbruch in die Requisitenkammer der historischer Fehleinschätzungen gelangt.⁵³ Einer der führenden Geburtenpolitiker und Demografen in China, Tian Xueyuan, zeigte auf die Risiken, die eine große Bevölkerungszahl heraufbeschwören könne, wenn in der zukünftigen strategischen Entwicklungsplanung nicht das Bevölkerungswachstum strikt berücksichtigt werde.⁵⁴ Familienplanungspolitik, die so genannte Ein-Kindpolitik unter dem Motto „Zwei plus Eins“ wurde zur grundlegenden Strategie für die Entwicklung, denn die Bevölkerungszahl bewegte sich auf die Milliardengrenze zu. „China hat zu viele Menschen und zu wenig Ackerland“ konnte man damals überall im Lande vernehmen. Während zahlreicher Studienaufenthalte zur Bevölkerungspolitik konnte man diesen Slogan in allen Gesprächen hören. Mit der neuen Politik sollte die Dynamik des Bevölkerungswachstums verlangsamt und das Recht auf Nachkommenschaft vom Staat bestimmt werden. In Artikel 25 der neuen Verfassung von 1982 wurde die Geburtenplanung als „langfristige Aufgabe“ festgelegt und Geburtenplanung wurde damit für alle Bürger „zur Bürgerpflicht“ erhoben. Aufgrund der Staatsräson, nach der die Gewährung von Ordnung und Stabilität höchste Priorität zukommt, bedeutete die Geburtenplanungspolitik, dass sie auch über Zwang und Strafe eingefordert werden könnte. In der Argumentation, dass so eine Politik dringender Staatsauftrag sei, ging man in der Beweisführung davon aus, dass ein weiteres, ungenügend kontrolliertes Anwachsen der Bevölkerungszahl weitere gesellschaftliche und wirtschaftlichen Risiken für das Land und die Gesellschaft mit sich bringen könnten, nämlich die Behinderung der geplanten Modernisierung des Landes, deren Schwerpunkt im Wirtschaftswachstum lag. Die Selbstbestimmung der Eltern über die Anzahl der gewünschten Kinder wurde mit der Begründung abgelehnt, dass die Lebensgrundlagen der nachfolgenden Generationen durch das unkontrollierte Wachstum der Bevölkerungszahl zerstört werden würden.

⁵² Wuhan daxue renkou yanjiusuo (Abteilung für Bevölkerungswissenschaften, Hrg.), Renkou-Jingji-Shehui (Bevölkerung, Wirtschaft, Gesellschaft), Wuhan Daxue Chubanshe, Wuhan 1984, S. 87–90.

⁵³ Karin Tomala, *Die chinesische Bevölkerungspolitik im Lichte der Modernisierung*, S. 111.

⁵⁴ Tian Xueyuan, *Renkou kongzhi yu shequ fazhan yanjiu baogao* (Bericht zu Fragen zur Bevölkerungskontrolle und regionaler Entwicklung vor der Zentralen Bevölkerungsplanungskommission), Zhongguo Jingqi Chubanshe, Beijing 1996, S. 14–18.

Bevölkerungspolitik und nachhaltige Entwicklung

Seit Jahrzehnten hält die globale Debatte über das Bevölkerungswachstum in der Welt an. Auf den der internationalen Bevölkerungskonferenzen steht bis heute dieses Thema im Mittelpunkt. Bereits auf der internationalen Bevölkerungskonferenz in Mexiko, die im Jahre 1984 stattfand, betonten chinesische Vertreter, dass nur mittels Geburtenregelung die Entwicklungsbedingungen für die nachfolgenden Generationen gewährt werden können, insbesondere, was die Ressourcen und die Umwelt betrifft. Die Vertreter der westlichen Länder wandten sich jedoch gegen die Anwendung inhumaner Methoden bei der Bevölkerungsplanung, wie sie in China angewandt wurden.⁵⁵ Bereits auf der ersten Menschenrechtskonferenz in Teheran 1968, an der China nicht teilgenommen hatte, sondern Vertreter Taiwans, wurde nicht nur das Recht auf Nachkommenschaft als ein Menschenrecht, sondern gleichzeitig Verantwortlichkeit im menschlichen Fortpflanzungsverhalten gefordert. Wie bekannt, bedeutet Freiheit mehr als Beliebigkeit oder die Realisierung individueller Wünsche, sondern beinhaltet gleichzeitig verantwortungsbewusst zu handeln.

In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass im Gegensatz zu den westlichen Industrieländern, in denen sich Bevölkerungswachstum und industrielle Entwicklung gleichzeitig vollzogen haben, in den Entwicklungsländern, auch in China, eine völlig andere Situation entstanden war. Die wirtschaftliche Entwicklung vollzieht sich hier als nachzuholende Entwicklung und geht einher unter ständigem Bevölkerungsdruck und dessen Folgen. In der chinesischen Geburtenpolitik ist man sich inzwischen nicht nur dieses Widerspruchs voll bewusst geworden, sondern die Widersprüche zeigen sich in der Gesellschaft und sind dabei, die Stabilität zu bedrohen.

Auf der internationalen Bevölkerungskonferenz 1994 in Kairo und 1999 in New York standen Entwicklungsprobleme und Bevölkerungsprobleme weiterhin in der Diskussion. Eine Begrenzung des Bevölkerungswachstums wurde gefordert, was der Vatikan sowie einige lateinamerikanische Staaten ablehnten.⁵⁶ Die chinesischen Vertreter, die auf den Konferenzen aufgrund ihrer Politik in die Kritik genommen wurden, verteidigten die Bevölkerungspolitik und stellten sie als erfolgreich für Chinas Entwicklung dar.

Die strenge Kontrolle des Wachstums der Geburtenrate war in China auf der ersten Geburtenplanungskonferenz im Januar 1979 festgelegt worden. Auch die Pläne, das Wachstumstempo des Bevölkerungswachstums zu reduzieren, lagen vor. Sie sollten zur Richtschnur für die konkreten Maßnahmen auf unterster Ebene werden. Die Pläne mussten jedoch immer wieder korrigiert werden. Anfangs der 90er Jahre musste man feststellen, dass die Pläne nicht eingehalten werden können.⁵⁷ Es war die Zeit, sich intensiver mit der Bevölkerungsfrage auf unterschiedlichen Ebenen zu befassen. China, das seit 1981 Mitglied der Internationalen Föderation für Familienplanung ist, hat sich international an zahlreichen Bevölkerungsplanungsaktivitäten engagiert. Im Lande selbst wurden die Bevölkerungswissenschaften in der Didaktik und Forschung weiter ausgebaut und in allen Landesteilen entstanden Bevölkerungsinstitute zur Erforschung der Bevölkerungsdynamik.

⁵⁵ J. Balicki, E. Frączak, Ch.B. Nam, *Przemiany ludnościowe. Fakty – interpretacje – opinie* (Bevölkerungswandel. Faktem – Interpretationen – Meinungen), Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2007, S. 330–332.

⁵⁶ Ibid., S. 347.

⁵⁷ *China Today*, Nr. 8, 1991, S. 24.

Sahen in den vergangenen Jahren eifrige Bevölkerungspolitiker in China in der Errichtung von Bevölkerungstribunalen ein Instrument zur besseren Umsetzung der Verwaltungsvorschriften, wird heute Nachdruck auf die erklärte Zustimmung zur Geburtenplanung und Einhaltung der Bürgerpflichten gelegt. Doch wenn die Bürgerpflicht darin besteht, dem Geburtenplan zu folgen, wie kann man dann die persönliche Freiheit besitzen, diesem Plan nicht die Zustimmung zu geben. Solche Widersprüche charakterisieren bis heute die Familienplanungspolitik. Im Gegensatz zum Prämiensystem, das bereits als Auslaufmodell gilt, funktioniert noch immer das Strafsystem in der Geburtenplanung, obgleich in den ländlichen Gegenden sich dagegen immer mehr Widerstand ausgebreitet hat. Aus einigen Provinzen wurde bekannt, dass Gesetzesvorlagen verabschiedet worden sind, wonach die Kreisvorsteher vor Gericht, also vor einem Bevölkerungstribunal kommen sollten, wenn eine größere Anzahl illegaler, nicht planmäßiger Geburten, wo immer nicht die Zustimmung vorlag, gemeldet worden war. Danach sollten Abtreibungsumgehung, Schwangerschaftsvertuschung, Beamtenbestechung, Verstecken illegaler Schwangerer sogar mit Todesstrafen, lebenslanger oder längeren Freiheitsstrafen bestraft werden.⁵⁸ Solche radikalen Pläne sind seit Jahren ad acta gelegt worden, weil China die Kritik der internationalen Gemeinschaft doch nicht nur negieren kann.

Es sind zweifelsohne ethische Dilemmata von Zwangslagen, in denen zwischen Alternativen entschieden werden muss. Im Westen gibt es zahlreiche Gruppen und politische Vertreter, die immer wieder die staatlichen Zwangsmittel und Eingriffe in die intimsten Bereiche menschlichen Lebens, die Fortpflanzung, kritisieren. Doch bei der Bewertung der chinesischen Bevölkerungspolitik darf gewiss nicht unberücksichtigt bleiben, dass der dritte „Babyboom“ im 21. Jahrhundert China ohne Geburtenplanung eine Gesamtbevölkerung von zwei Milliarden Menschen bescheren könnte. So sind allgemeine, zu sehr generalisierende Kritiken fehl am Platz, da sich ohne Bevölkerungspolitik die Lebenschancen nachfolgender Generationen verschlechtern und die Bevölkerungsgröße die Tragfähigkeit der ökologischen und sozialen Systeme sprengen würde.

Eine enge Sicht von Moral und Ethik, wobei nur die Entscheidungsfreiheit menschlicher Sexualität berücksichtigt wird, grenzt Fragen sozialer Entwicklung aus. Wenn die chinesische Bevölkerung jährlich etwa um 10 Mio. Menschen anwächst, so würde die „nicht autorisierte“ Geburtenanzahl nach Einschätzung einiger Demografen die gefährliche Größe von etwa 30 Mio. ausmachen. Wenn es um die Kritiken aus dem westlichen Ausland geht, so werden sie in China aufmerksam zur Kenntnis genommen. Orthodoxe Vertreter werfen dem Westen vor, mit solchen Kritiken auf einen Misserfolg der Geburtenpolitik in China zu setzen, um Chinas Modernisierungsziele zu vereiteln.

Vor den Herausforderungen der Globalisierung zeigt die Modernisierungspolitik, die als sozialverträgliche Wirtschaftspolitik und humane Gesellschaftspolitik, somit auch als humane Bevölkerungspolitik umgesetzt werden soll, zunehmend Defizite auf. Dabei ist nicht zu übersehen, dass es bereits vor Jahren auch in China warnende Stimmen gab, die auf die Gefahren verwiesen, dass die Grenzen einer zukunftsfähigen, humanen Entwicklung überschritten werden können.⁵⁹ Dabei geht es nicht nur um die Wechselwirkung von

⁵⁸ Ibid., S. 20–21.

⁵⁹ He Bochuan, *Shanao shang de zhongguo wenti, kunjing tongku de xuanze* (China von Bergen umgeben, seine Probleme, Schwierigkeiten und bittere Wahl), Guizhou Renmin Chubanshe, Guangzhou 1989, S. 250–255.

Bevölkerung, Nahrungsmitteln, Ressourcen und Entwicklungsgrundlagen, sondern um und soziale Faktoren, wie das Bildungswesen, die Gesundheitsfürsorge, die Verstädterung oder die Umweltzerstörung.

Mehr Aufklärung in der Bevölkerungspolitik

Galt anfangs die Umsetzung einer strikten geplanten Bevölkerungspolitik, die mittels eines Prämien- und Strafsystems den landesweit errichteten Bevölkerungsbüros unter Kontrolle gestellt werden sollte, so wurden bereits in den 1980 Jahren Zweifel an dieser strikten Politik laut. Anfang der 1990 Jahre wurde dann im Bevölkerungsaktionsprogramm gefordert, der Aufklärung mehr Bedeutung zu schenken. Da stellt sich die Frage, warum mehr Aufklärung als notwendig betrachtet wurde? Die Antwort ergibt sich von selbst, analysiert man die Korrekturen der Familienplanungspolitik, in der das System der Zwangsmaßnahmen nach und nach gelockert werden musste. Im Bevölkerungsaktionsprogramm wurde angesichts der zahlreichen „nicht autorisierten“ Geburten auf dem Lande vorgeschlagen, innerhalb von zehn Jahren, also bis zum Jahre 2000 landesweit Programme über die Bevölkerungspolitik und Bevölkerungskontrolle in allen Fernseh- und Rundfunkstationen aufzunehmen, das Dienstleistungsnetz für Familienplanung besonders auf den untersten administrativen Ebenen zu verbessern und den Ehepaaren bessere Verhütungsmittel zur Verfügung zu stellen. Im Mittelpunkt dieser Aktionsprogramme stand die Argumentation vom wachsenden Wohlstand mit weniger Kindern in der Familie. Hervorzuheben gilt, dass in dieser Zeit wieder mehr über die Notwendigkeit der Anwendung von Prämiensystemen gesprochen wurde, wie die Bevorzugung von Ehepaaren auf dem Lande mit auserlesenen Saatgütern und Düngemitteln, kostenlosen Informationen zur Ertragsverbesserung und kostenloser technischer Ausbildung in Fortbildungskursen, Prämien, Zuschüssen für eine „Ein-Kind-Familie“.⁶⁰

Unter einigen chinesischen Fachleuten verstärkten sich die Zweifel an der bisherigen Strategie der Bevölkerungsplanungspolitik, deren Ziel darin bestand, das rapide Wachstum rapide abzusenken. Den offiziellen Prognosen verhielten sie sich skeptisch gegenüber. So gingen sie in ihren Überlegungen davon aus, dass sogar bei Beibehaltung der gegenwärtigen Bevölkerungswachstumsrate im Jahre 2030 bereits eine Bevölkerungszahl von 1.6 Milliarden erreicht sein werde und das zu ernsthaften Entwicklungsproblemen führen könnte.

Die Aufklärungskampagnen haben zweifelsohne mit dazu beigetragen, die demografische Situation zu entschärfen. Doch die seit über 30 Jahren praktizierte Geburtenpolitik zeigt weiterhin tiefe Widersprüche zwischen privaten Wünschen und Gemeinschaftsinteressen auf. Nachkommen sind weiterhin erwünscht.

Alternatives Geburtenmodell?

Umfragen haben ergeben, dass sich die Einstellung zur Nachkommenschaft in den ländlichen Regionen wenig verändert hat. In der Stadt haben sich bereits neue Tendenzen herausgebildet, auch, was die Sohnespräferenz betrifft. Jedoch die traditionelle Maxime, dass es drei Dinge gebe, die pietätlos seien, wobei keine Nachkommen zu haben, als das Schlimmste Vergehen betrachtet wird, hat kaum an Bedeutung verloren. In den ländlichen Regionen ist der Wunsch

⁶⁰ *Beijing Rundschau*, Nr. 9, 1995, S. 34.

nach vielen Kindern zwar verblasst, doch für viele Familien entsprechen die Planungsvorgaben von einem Kind oder auch zwei Kindern nicht ihren Wünschen.

Heute steht die Frage eines alternativen Geburtenmodells erneut im Raum. Unter einigen Fachleuten wird die Frage immer öfter gestellt, ob das „Ein-Kind-Modell“ für China wirklich Erfolg versprechende Resultate zeitigen könne, wenn man sie in allen Konsequenzen abwägt. Bei den Ergebnissen der Bevölkerungspolitik müssten auch die gesellschaftlichen Kosten einbezogen und aufgerechnet werden. So kann man den Stimmen nur Recht geben, die betonen, dass die wirtschaftliche Misere nicht nur der wachsenden Bevölkerungsanzahl anzulasten sei, sondern den vielen gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Fehlleistungen der vergangenen Jahre. Einige Sozialforscher schlagen deshalb das „Zwei-Kind-Modell“ erneut vor. Aufgrund von Umfragen sollen die Bauern eher dazu geneigt sein, eine „Zwei-Kind-Politik“ zu akzeptieren, als eine Politik mit Genehmigungen und Verboten. So ein Modell würde auch von der Landbevölkerung eher akzeptiert werden.

Andere Stimmen schlagen Alarm, dass im Endergebnis der jetzigen Bevölkerungspolitik nur die Masse der ungebildeten ländlichen Bevölkerung zunehme, während die städtische Bevölkerung, gegenüber der die strikte Ein-Kind-Politik konsequent realisiert wird, im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung abnehme. Doch diese Auffassungen scheinen in den letzten Jahren eher versummt zu sein, u.a. auch über die vorgeschlagene Anwendung von Geburtenauslese, -Eugenik *youshengxing*.. Unterschiedlich waren von Anfang an die Meinungen über Eugenik als Element der Familienplanung. Es kamen in dieser Frage konträre Standpunkte auf. In den 1990 Jahren hatten sich jedoch die Befürworter durchgesetzt, diese Politik nach den Prinzipien des Gesundheitgesetzes zu realisieren. Die Argumentation dafür lautete, dass es eben gerade die „bedenkenlosen“ Menschen seien, die viele Kinder, auch geistig behinderte, in die Welt setzten. Das sollte in Zukunft mit der neuen Gesetzgebung verhindert werden. Dagegen sollten Intellektuellen und vor allem denjenigen, die eine höhere Ausbildung erworben haben, mehr Geburten genehmigt werden, zwei und mehr Kinder zu haben.⁶¹ Interessant ist in diesem Zusammenhang die Meldung über die Gründung einer Samenbank von Akademikern in Chengdu, der Hauptstadt der Provinz Sichuan, um hochwertiges Erbgut für ausgesuchte Nachkommen bereit zustellen.⁶²

Zweifel werden auch an dem Straf- und Prämiensystem geäußert, dass inzwischen zu einer großen Belastung der Beziehungen zwischen politischen Kadern und der Bevölkerung geworden sei. Ausdruck dessen sind die Widerstände der ländlichen Bevölkerung gegen Kader und Bevölkerungsplanungsbüros, wenn Strafmandate wegen Nichteinhaltung des Geburtenplans gezahlt werden sollen.

In den 1990 Jahren gehörte für die Autorin die Bevölkerungspolitik in China zu einem wichtigen Forschungsschwerpunkt. Während zahlreicher Feldstudien vor Ort, konnte man während solcher Studienaufenthalte nicht nur viele Materialien und Publikationen über die neue Bevölkerungspolitik erwerben, sondern man war häufig in die entlegenen Gebiete gekommen, wo man empirisch forschen konnte. So konnte man „Musterdörfer“ kennen lernen, wo vor jeder Tür der neu erbauten Bauernhäuser oder auch Hütten, vor allem kleine Jungen saßen, die stolz von ihren Großeltern gehütet wurden. Doch man gelangte auch in

⁶¹ Kommentar in der *Renmin Ribao*, 19.05.1993.

⁶² *Xinhua news*, 25.06.1999.

Regionen, wo man sich fragte, ob unter diesen Bedingungen die Familienplanungspolitik überhaupt umgesetzt werden könne, weil so viele Kinder in den Strassen spielten.

Während Gespräche mit chinesischen Bevölkerungswissenschaftlern wurde allgemein auf die Bedeutung der Bevölkerungsplanungspolitik in China verwiesen. Der junge und aufgeschlossene Bevölkerungswissenschaftler Wang Changzhou von der Chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften, der an zahlreichen Projekten zur Bevölkerungsentwicklung mitwirkt, gab klar zu erkennen, dass es weiterhin noch vielfältige Hindernisse und Probleme bei der Umsetzung gebe. Seiner Ansicht nach werde erst die landesweite Erfassung computerisierter Bevölkerungsdaten Erleichterung auf vielen Gebieten schaffen. Allein mittels verschiedener Richtlinien und Regelungen werden die Probleme kaum gelöst werden können. Wichtig, so der Wissenschaftler, seien die unterschiedlichen Kontrollmechanismen, von der Aufklärung bis zur Verhütung, die durch so ein Programm erleichtert werden können. In Guangzhou dagegen überraschten die Aussagen einiger Wissenschaftler bezüglich der geschätzten Bevölkerungsgröße. Im Jahre 2009 meinte man, sie könne sich bereits an der 1,5 Milliardenengrenze bewegen, also wesentlich höher als die offizielle Angabe von über 1,36 Milliarden. Menschen sein. Lösungsansätze, die sich infolge wandelnder Alterstruktur und des zunehmenden Geschlechterungleichgewichts in der Bevölkerungsdynamik negativ auf die Gesellschaft und ihre Entwicklung auswirken können, gebe es bis heute nicht.

Die Verlangsamung des Bevölkerungszuwachstempos versuchte man durch verschiedene Maßnahmen zu erreichen, wobei Aufklärung zur Verhütung und der Kampf gegen Korruptionszahlungen infolge außerplanmäßiger Geburten zum Handlungsschwerpunkt wurden. In den 1990 Jahren sprach man von der Schaffung eines Versicherungs- und Rentensystems für die Ein-Kindfamilien, das bis heute nicht geschaffen werden konnte. Versprochen wurde den Ehepaaren auf dem Lande, mit auserlesenen Saatgütern und Düngemitteln zu helfen, kostenlose Informationen zur Ertragsverbesserung zu vermitteln, kostenlose technische Ausbildung in Fortbildungskursen anzubieten und wieder Prämienzuschüsse für eine Ein-Kind-Familie zu zahlen.⁶³

Heute sind über drei Jahrzehnte nach der Einführung der Ein-Kind-Politik vergangen und die Bevölkerungsstrukturen haben sich dramatisch gewandelt, doch der Wunsch nach mindestens zwei Kindern ist nicht erloscht, und nicht wenige versuchen, ihn zu realisieren.

Das Bewusstsein, was eine Krise beinhaltet, ist in China besonders dualistisch ausgeprägt. So beinhaltet der Begriff Krise *weiji* nicht nur eine möglich bevorstehende Katastrophe, aber gleichzeitig das Erwachen, um die Chancen, die sich aus einer Krisensituation ergeben, zu nutzen, alle Anstrengungen zu unternehmen, um aus der Krisensituation einen Neuanfang zu starten.

Die Schwerpunkte in der Bevölkerungspolitik haben sich inzwischen verändert. Gegenwärtig konzentriert man sich nicht nur auf die Reduzierung der großen Zahl, sondern auf die veränderten Strukturen, um zu verhindern, dass sich diese zu negativ auf die gesellschaftliche Gesamtentwicklung ausüben könnten.

Für Wissenschaftler, wie Li Xiaoping, von der Chinesischen Akademie für Gesellschaftswissenschaften, bestände das ideale Ziel darin, die Bevölkerungsentwicklung in zwei Schritten zu unternehmen. Doch entscheidend seien die Jahre im 21. Jahrhundert. Sollte

⁶³ *Beijing Rundschau*, Nr. 9, 1995.

China in den nächsten Jahrzehnten weiterhin ein bevölkerungsreiches Land bleiben, würde es keine Chancen haben, den Stand der Entwicklungsländer zu erreichen.⁶⁴

Der erste Schritt würde darin bestehen, die Bevölkerungszahl innerhalb von 100 Jahren auf 800 Mio. zu reduzieren. Mit dem zweiten Schritt müsste die Bevölkerung innerhalb der nächsten 200 Jahre wieder um 300 Mio., also auf 1.1 Mrd. anwachsen. An der großen Zahl wird also festgehalten. Die Auswertung von Bevölkerungsdaten und -analysen erhalten in diesem Zusammenhang immer größeres Gewicht. Allgemein besteht Übereinstimmung darin, dass die Geburtenplanungspolitik fortgeführt werden müsste. Der bekannte Bevölkerungswissenschaftler Zhang Yi verwies auf die Daten von 2008, Geburtenrate 1,2%, Sterblichkeitsrate 0,7%, natürliche Wachstumsrate 0,5% und betonte, dass prognostizierte Geburtenhoch für 2005 nicht eingetreten sei. Gab es 2002 16,47 Millionen Geburten, so war die Anzahl im Jahre 2008 auf 16,08 Millionen gesunken. Nach einer 1% Erhebung im Jahre 2008 machten über 25% der Gesamtbevölkerungszahl Kinder und Jugendliche im Alter von 0 bis 1 Jahre aus – 0–4 5.13%; 5–9 5.46%; 10–14 6.73%; 15–19 7.87%.⁶⁵ Auch für ihn gehört die sich ständig veränderte Altersstruktur, das Altenhoch, was sich zunehmend entwickelt und die daraus entstehenden sozialen Probleme die größten Herausforderungen für Staat und Gesellschaft. Wie sich im Laufe der Zeit die Geschlechterbilanz verschlechterte zeigen die folgenden Daten: Betrug der Anteil in der Altersgruppe zwischen 0 und 4 Jahren im Jahre 1982 noch 108 männliche Geburten auf 100 weibliche Geburten, so hatte sich der Anteil im Jahre 1989 auf 112 zu 100, im Jahre 2000 auf 121 zu 100, im Jahre 2005 auf 123 zu 100 verändert. Auch die Migrationsbewegung, in der die Bevölkerungskontrolle schwierig ist, sowie die Urbanisierung würden neue Probleme schaffen.⁶⁶

Prämiensystem verliert an Bedeutung

Das Prämiensystem zur Einhaltung der Familienplanung wird heute regional sehr unterschiedlich realisiert. Allgemein kann man feststellen, dass es weder in der Stadt noch auf dem Lande funktioniert. Mit der Einführung marktwirtschaftlicher Mechanismen und der Kommerzialisierung des gesellschaftlichen Lebens haben diese Regelungen immer mehr an Bedeutung verloren. So gilt seit einigen Jahren nicht mehr die Präferenz bei Arbeitsplatzzuteilungen. Wohnungen werden auf dem freien Markt angeboten, und auch das Bildungs- und Gesundheitssystem wurde weitgehend kommerzialisiert. Das Ackerland ist verteilt, Abgaben werden nicht gefordert, spontan entwickelt sich die Wanderbewegung. Eine Ummelderlaubnis kann gekauft werden. Galten in den achtziger Jahren auf dem Lande noch solche Prämien wie größere Landzuteilung, Vorzugsbehandlung bei Kreditvergabe und Finanzhilfen, ermäßigte Abgabepflicht von landwirtschaftlichen Produkten oder Hilfe für kinderlose Alte und Rentenzuschlag, so hat sich die Situation in den neunziger Jahren verändert. Kredite und Finanzhilfen werden immer mehr von kommerziell tätigen Banken erteilt und die Kommunen entscheiden, ob sie Fonds für kinderlose ältere Menschen zur

⁶⁴ *People's Daily Online*, 17.02.2002.

⁶⁵ Zhang Yi, „Zhongguo 2011–2015 nian qijian-xuyao guanzhu de renkou wenti“ (Bevölkerungsfragen, auf die man sich in den Jahren 2011–2015 konzentrieren sollte), in: *2010 Zhongguo shehui xingshi – fenxi yu yuding* (2010. Die chinesische Gesellschaft – Analysen und Prognosen), Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2010, S. 221–224.

⁶⁶ *Ibid.*, S. 225–230.

Unterstützung bereitstellen können. Während die materiellen Anreize weitgehend nicht mehr in dem Umfang greifen, wird versucht, Bußgelder zu kassieren, die jedoch bei wirtschaftlichen Schwierigkeiten oder Protesten auch oft erlassen werden müssen.

Herausforderung neuer Probleme

Nicht nur Wirtschaftswachstum zur Verbesserung der Lebenslage eines großen Teils der Bevölkerung ist zu verzeichnen, aber die Umsetzung des Modernisierungsprogramms hat auch vielfältige negative Seiten gesellschaftlicher Entwicklung mit sich gebracht. So schlug die Partei eine neue Strategie der „Fünf Leitlinien“ vor, um eine gleichmäßigere Entwicklung zu fördern 1. zwischen Stadt und Land, 2. zwischen den verschiedenen Regionen, 3. zwischen Wirtschaft und Gesellschaft, 4. zwischen dem Menschen und der natürlichen Umwelt, 5. zwischen der Entwicklung des Landes und den Erfordernissen der Öffnung, damit alle am „kleinen Wohlstand“ teilhaben können. Die größten Herausforderung für die politische Elite bestehen heute darin, anstehende soziale Fragen, wie die der Beschäftigung, der Sozialversicherung, der Gesundheitsfürsorge, der Bildung und der Umweltverschmutzung so zu lösen, damit die Wirtschaftsentwicklung nicht die Bevölkerungsentwicklung beeinträchtigt.⁶⁷

Die Geburtenkontrollpolitik hat aber auch direkt zu beunruhigenden Veränderungen in den Bevölkerungsstrukturen geführt, die zu neuen Herausforderungen für die chinesische Entwicklungspolitik geworden sind. Obgleich durch die Modernisierung das traditionelle Wertesystem nicht in Frage gestellt wird, machen sich neue Verhaltensweisen breit.

– veränderte Familienhaushaltsstruktur

Die Familien werden kleiner, die Großfamilien leben in der Mehrheit nur noch auf dem Lande, das soziale Familiennetz hat sich gelockert. Machten 1990 die Familien mit Einzelkindern in Peking und Shanghai knapp 50% aus, so war die Anzahl 1999 bereits auf 87% gestiegen.⁶⁸ Heute, so Schätzungen, hat sich die Anzahl in den großen Städten weiter erhöht. Diese Entwicklung wirkt sich nicht nur negativ auf die Erziehung der jungen Generation in den Städten aus, sondern wirkt sich ebenfalls negativ auf die Versorgungsinstitution aus, die die Kinder im Alter für die Eltern darstellten sollten, wie die ethischen Grundsätze vorgeben und wie es im Ehegesetz von 1981 festgelegt worden ist, wenn für zwei Personen nun nur noch ein Kind verantwortlich zeichnet. Ergebnis der Familienplanung ist u.a. die sinkende Anzahl der Kinder pro Ehepaar. Die Zahl der Kinder, die im Jahre 1970 noch im Durchschnitt 5,8 ausmachten, war im Jahre 2009 auf 1,8 Kinder gesunken.⁶⁹

– Ehrerbietung den Eltern gegenüber (Pietät) *Xiao*

Das chinesische Schriftzeichen für „kindliche Pietät“ Achtung und Liebe vor den Eltern *xiao* setzt sich aus den Zeichen für „alt“ und dem Zeichen für Kind zusammen. Die Zusammensetzung des Zeichens erklärt schon die Bedeutung. Nach dem konfuzianischen Tugendkatalog gehörte die Kindespietät zu den Grundlagen des Menschseins und wurde

⁶⁷ Li Peilin, Zhang Yi, Zhao Yandong, *Shehui chongtu yu jieji yizhi yishi. Dangdai zhongguo shehui maodun wenti yanjiu* (Soziale Konflikte und Klassenbewusstsein im heutigen China), Shehui Kexue Chubanshe, Beijing 2004, S. 10.

⁶⁸ Liu Yuzhi, Cai Wenmei, „Zhongguo chengshi dusheng zinu wenti“ (Das Einkind-Problem in Chinas Städten), *Renkou Yanjiu*, Nr. 2, Beijing 1999, S. 3–5.

⁶⁹ Shan Juan, „Family Planning Rules...“.

zu keiner Zeit in irgendeiner Debatte in Frage gestellt. Doch die Wandlung der Gesellschaft lässt auch hier Veränderungen beobachten. Eine Untersuchung in fünf großen Städten Guangzhou, Hangzhou, Zhengzhou, Lanzhou und Harbin im Jahre 2008 zeigt erste Veränderungen in der Wahrnehmung der Beziehungen zwischen dem Kind zu den Eltern auf. Auf die Frage, ob die Kinder den Eltern helfen würden, wenn sie nicht mehr im Stande seien, sich selbst zu versorgen, waren es nur knapp 70% der Befragten, die sich dafür aussprachen. Fast 13% würden die Eltern ins Altenheim schicken, wenn die Eltern damit einverstanden wären. Etwa 80% würden den Eltern in irgendeiner Weise helfen, wenn das nötig wäre. Doch in den einzelnen Städten fiel das sehr unterschiedlich aus, z.B. in Hangzhou waren es nur 65%, in Harbin dagegen 95%. Auch die Pflicht zur Gehorsamkeit, die in Teil der Pietät ausmacht, hat prozentuell abgenommen. Ein Viertel der Jugendlichen möchte sich lieber ihre eigene Meinung bilden und nicht nur blind auf die Anweisungen der Eltern hören. Experten sehen die Gründe für den Wandel nicht nur in den veränderten gesellschaftlichen Strukturen der Familien, in den Städten machen die Kernfamilien etwa 70% aller Familien aus und im Haushalt sind durchschnittlich 3,2% Personen, in der Gesamtentwicklung des Landes mit den Wandlungsprozessen auf allen Gebieten, sondern auch in der Einkindpolitik.⁷⁰

Unausgeglichenes Geschlechterverhältnis

Die nach wie bevor vorhandene Sohnespräferenz in der Gesellschaft, vor allem in den ländlichen Gebieten, hat zu einem unausgegliehenen Geschlechterverhältnis geführt. Ein ausgewogenes Geschlechterverhältnis führt jedoch zu gesellschaftlichen Spannungen. Bereits Ende der 1990er Jahre wurde auf dieses Phänomen verwiesen, dass die Verhältniszahl deutlich höher liege als die statistischen Daten angeben würden. So wurde betont, dass unvorstellbare große Probleme für die nächsten Jahrzehnte vorauszusehen seien.⁷¹ Die allgemeine Durchschnittsrelation beträgt weltweit 100 weibliche auf 106 männliche Neugeburten. Im Jahre 1949 betrug die Relation in China 108,2 und war im Jahre 1969 auf 104 gesunken.⁷² Anfang der 1990 Jahre kamen auf 100 weibliche Neugeburten 111 männliche. In den letzten Jahren ist eine dramatische Verschlechterung des Geschlechterverhältnisses zu beobachten, gestiegen sei es auf 100 zu 120. In einigen Regionen wird sogar von 100 zu 130 bis 140 gesprochen. Auf diese Weise entwickelt sich zunehmend ein Männerüberschuss. In einem in Shenyang veröffentlichten Artikel stellte der Verfasser die örtliche Situation als alarmierend dar, da die Relation bereits im Jahre 1995 100 zu 131 betragen hätte.

Ein Männerüberschuss von mindestens 50–60 Millionen bereitet heute schon Schwierigkeiten in der Gesellschaft. Das sind die Folgen von Abtreibung weiblicher Föten und Tötung weiblicher Säuglinge, in der Hoffnung, bei der nächsten Geburt einen Sohn

⁷⁰ Lin Yinhe (Research group of CASS), „2009 nian zhongguo jumin shenghuo zhiliang diaocha baogao“ (Forschungsbericht über die Familienstruktur in fünf chinesischen Städten), in: *2010 Zhongguo shehui xingshe-fenxi yu yuding* (2010. Die chinesische Gesellschaft. Analysen und Prognosen), Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2010, S. 154–157.

⁷¹ Yue Han in der Zeitschrift „Lilun yu shijian“ (Theorie und Praxis), Shenyang, 1.02.1997, zitiert nach *China aktuell*, Hamburg, März 1997, S. 218–119.

⁷² Binh G. Phna, „A Reevaluation of Mainland China's Demographic Trends“, *Issues & Studies*, Nr. 3, 1997, March, S. 57.

empfangen zu können. Doch anders als in den entwickelten Industrieländern gehören in China zu dieser Gruppe meistens die sozial Schwächeren, die nur über eine geringe Ausbildung oder über gar keine Ausbildung verfügen, vor allem die männlichen Singles auf dem Lande, die 82% dieser Gruppe ausmachen. Aus einer anderen Sicht könnte man sagen, Männerüberschuss bedeutet weniger gebärende Frauen in 20 Jahren. Dieses Problem steht jedoch nicht zur Diskussion.

Sohnespräferenz

Weil sich die Politik der Bedeutung der Sohnespräferenz in weiten Teilen Chinas, insbesondere jedoch in den ländlichen Regionen, wo die Umsetzung komplizierter als in den Städten vorangeht, bewusst war, wurden je nach dem materiellen Entwicklungsstand der Region die unterschiedlichsten Geburtenverordnungen für die ländliche Bevölkerung verpflichtend. In sieben Provinzen galten die Regeln der Einkindpolitik wie die für die Stadtbevölkerung. In sechzehn Provinzen wurde die Empfehlung herausgegeben, dass es besser sei, nach der Geburt eines Sohnes „aufzuhören“. Sollte jedoch das erste Kind ein Mädchen sein, bestände die Möglichkeit, den Antrag auf eine zweite Geburt zu stellen. In sechs Provinzen galt die Geburtenpolitik nach dem Muster „Zwei plus Zwei“, also die Geburt von zwei Kindern konnte die Geburtenplanungskommission genehmigen.⁷³ Ein neues Phänomen, wie oben bereits erwähnt, ist die Geburt von Kindern in unehelichen Partnerschaften. Wenn der ersehnte Sohn geboren wird, lässt man sich registrieren und feiert Hochzeit. Mit so einer Kalkulation nimmt inzwischen auch die Zahl der Unverheirateten in China zu. Doch allgemein besteht nach wie vor der traditionelle Zwang zu heiraten, um eine eigene Familie zu gründen. In der eigenen Familie und in der Gesellschaft werden Unverheiratete wie in der Tradition noch oft als unvollkommenes Glied betrachtet, die den Makel der Unvollkommenheit besitzen.

Stellung der Frau

Mit der Einführung der „Ein-Kind-Politik“ veränderte sich insbesondere in den ländlichen Regionen die Stellung der Frau in der Gesellschaft, die nach der Errichtung der Volksrepublik China die zweite Hälfte des Himmels ausmachen sollten. Infolge der neuen Bevölkerungspolitik sind es erneut die Mädchen und Frauen, die zahlreichen Unterdrückungs- und Zwangsmechanismen, Vergewaltigungen sowie Nötigungen von Seiten der Familie ausgesetzt werden, wenn sie keinen Sohn zur Welt bringen können. Außerdem werden der Frau die Pflichten übertragen, in der Ehe für die Geburtenplanung, somit für die Schwangerschaftsverhütung die Verantwortung zu übernehmen. Dafür gibt es die unterschiedlichsten Methoden, die oft mit gesundheitlichen Schäden für Frauen enden.

Der Frauenhandel ist weiteres Phänomen, der insbesondere infolge der Bevölkerungspolitik aufgeblüht ist. Frauen, die keine Söhne gebären können, werden des Hauses verwiesen. Mittellos geraten sie oft in die Hände von Banden, die diese Frauen weiterverkaufen, meist als Prostituierte. Inzwischen wurde nun bereits zum sechsten Mal eine landesweite Kampagne gegen Kinder- und Frauenhandel gestartet. Doch das Problem

⁷³ Liu Leiqi, „Jihua shengyu zongshu“ (Eine Zusammenfassung der Geburtenplanung), in: *Zhongguo baike nianjian 1989* (China Jahrbuch 1989), Zhongguo de Baike Quanshu Chubanshe, Beijing 1989, S. 325.

konnte dadurch nicht beseitigt werden. In vielen Regionen des Landes konnte die Autorin die Anschläge sehen, auch in Hotels, dass so ein Handel verboten sei. Frauen und Mädchen werden wieder zum Tauschobjekt angeboten. Auch ein gut florierender Frauenhandel-organisiert von kriminellen Banden, hat sich in unterschiedlichen Formen entfaltet.⁷⁴

Kindesentführungen

Die Bevölkerungspolitik hat zu „Marktlücken“ in der Gesellschaft geführt, die sich zu einem Phänomen von besonderem Angebot und Nachfrage entwickelt hat. Der deutsche Korrespondent Henrik Bork berichtete in einem Artikel über die Kindesentführungen, die nach Schätzungen chinesischer Nichtregierungsorganisation jährlich etwa 20 000 Kleinkinder von Angehörigen organisierter Menschenschmuggler-Banden entführt werden, um diese an Eltern, die keine Kinder haben, sich jedoch danach sehnen, verkaufen oder an Bauern, die keine Frau finden können und die sich auf alle Fälle schon einmal eine Kindesbraut kaufen.⁷⁵ Doch am stärksten ist weiterhin die Nachfrage nach kleinen Jungen. So berichtete die englischsprachige Zeitung *China Daily* unter der Überschrift „Couple want their payout for stolen baby“ von einem männlichen Baby, das aus einem Krankenhaus gestohlen wurde und die Eltern das Krankenhaus wegen Fahrlässigkeit angeklagt haben und eine Entschädigung von 70 000 Yuan, mehr als 10 000 US \$ fordern.⁷⁶ So eine Information in dieser Zeitung ist wahrlich alarmierend.

Die Gründe für solche Entwicklungen sind im traditionellen Verständnis, vor allem auf dem Lande noch immer vorherrschend, zu suchen. Es sind die Zwangsvorstellungen, dass eine Familie ohne männliche Nachkommen keine vollkommene Familie sei. So bedeuten Söhne immer noch Sozialprestige. Nur Söhne können den Familiennamen fortführen, nur sie können das wieder weit verbreitete Ritual der Huldigung gegenüber den Ahnen ausführen. Wie bereits erwähnt, hat der Stellenwert als Arbeitskraft und Gewährung von Sicherheit im Alter auf dem Lande nicht viel an Bedeutung verloren. Wichtig ist zweifelsohne weiterhin die Bedeutung als Arbeitskraft und für die Sicherheit im Alter. Obgleich sich durch die Mobilität viel gewandelt hat, so ist in den ländlichen Regionen das Modell der drei Generationen, die unter einem Dach zu leben, noch häufig anzutreffen, obgleich infolge der großen Migration Elternteile in den Städten Arbeit gefunden haben.

In vielen Fällen ist es im heutigen China immer noch die Tochter, die nach der Heirat das Haus verlässt und in das Haus ihres Mannes zieht. Der Sohn dagegen bleibt ihm Haus der Eltern und ihm obliegt nach dem traditionellen Verständnis die Pflicht, für die Eltern im Alter zu sorgen. Der Tochter, die das Haus der Eltern verlassen hat, fällt es schwer, für die eigenen Eltern im Alter zu sorgen. So ist der Wunsch nach Kindern in China, in den ländlichen Regionen, nicht erloschen, vor allem der Wunsch nach einem Sohn. So lesen wir in einem redaktionellen Artikel unter der Überschrift „Illegal clinics cashing in on demand“ in der *China Daily*, dass es nicht verwunderlich sei, dass sich trotz Verbot die Zahl der Ultraschalluntersuchungen nach dem Geschlecht des noch ungeborenen Kindes erhöht habe. Der Grund ist offensichtlich. Hinzu kommen traditionelle Vorstellungen, nach denen

⁷⁴ Karin Tomala, „The Position of Women in Chinese Society“, in: Sha Jicai, Liu Qiming (ed.), *Women's status in contemporary China*, Peking University Press, Peking 1995, S. 40.

⁷⁵ Henrik Bork, „Land der verlorenen Kinder“, *Süddeutsche Zeitung*, 25.06.2009.

⁷⁶ *China Daily*, 10.03. 2008.

es besser sei, die Geburt von Zwillingen auszuschließen, da sie als etwas Unerwünschtes Unheil verkünden könnten.⁷⁷ In alten Zeiten wurden Zwillinge niemals aufgezogen, sondern ein Kind fand immer den Tod. Als besonders verhängnisvoll wurde die Geburt von Zwillingen verschiedenen Geschlechts betrachtet, bemerkt Wolfram Eberhard im Lexikon chinesischer Symbole.⁷⁸ Kliniken versuchen heute damit Profit zu erzielen.

Zu betonen gilt aber ebenfalls, dass heute auch die neueste Technik helfen kann, sich einen Kinderwunsch zu erfüllen. Seit 1988 ist in China die künstliche Befruchtung erlaubt. Die Zahl der Menschen, die keine Kinder bekommen oder zeugen können, hat zugenommen und wird heute mit der Größe von etwa 40 Millionen Menschen angegeben. Wurden auf diesem Wege anfangs etwa 5000 Kinder geboren, so konnte die Zahl in nur einem Krankenhaus in Beijing im Jahre 2010 auf 7000 steigen.⁷⁹

Beschleunigter Alterungsprozess der Gesellschaft

Zum Alterungsprozess der chinesischen Gesellschaft gibt es zahlreiche Prognosen, die jedoch unterschiedlich ausfallen. In den vergangenen Jahren ging man allgemein noch davon aus, dass im Jahre 2050 der Anteil der Bevölkerung, der über 60 sowie der über 65 Jahre alten Menschen in China mehr als ein Viertel der Bevölkerung, ca. 400 Mio. Menschen, ausmachen werde.

Die Prognosen der Kommission für Familienplanung sehen für das Jahr 2040 einen Anstieg dieser Bevölkerungsgruppe auf mehr 430 Mio. voraus.⁸⁰ Auf einer im Oktober 2009 stattfindenden Konferenz zu den Problemen des Alterungsprozess der Gesellschaft hieß es, dass nach aktuellen Daten die Bevölkerungsgruppe über 60 Jahre bereits 13% der Gesamtbevölkerung ausmache und die Größe von 162 Millionen Menschen erreicht habe. Nach Kriterien der UN wird eine Gesellschaft als eine alternde Gesellschaft bezeichnet, wenn 10% der Bevölkerung diese Altersgrenze überschritten hat. Nach Schätzungen kommen jedes Jahr 8 bis 9 Millionen Menschen jährlich dazu. So wird davon ausgegangen, dass im Jahre 2020 die Anzahl bereits 248 Millionen ausmachen könne, 17% der Gesamtbevölkerung und im Jahre 2050 die Anzahl von 437 Millionen erreicht haben werde.⁸¹ Im Jahre 2004 warnte man bereits davor, dass alle Hochrechnungen revidiert werden müssten, wenn die Gesamtbevölkerungszahl sich als größer als die Pläne vorgesehen hätten. Chinesische Demographen befürchteten neue gesellschaftliche Belastungen durch die „ergrauende Gesellschaft“, die auf China zukommt, da das BIP Pro-Kopf der Bevölkerung immer noch verhältnismäßig niedrig ausfällt und etwa 3000 US \$ betragen werde.⁸² Man ging in der Analyse davon aus, dass Der Alterungsprozess in China schneller verlaufen werde als der Entwicklungsprozess zum Wohlstand.

Zunehmender Beschäftigungsdruck

Der Arbeitsmarkt hat sich in China dramatisch verändert. Die wachsende Zahl, die jedes Jahr auf den Arbeitsmarkt strömt, führt zu sozialen Problemen, wie Arbeitslosigkeit, verdeckte

⁷⁷ *China Daily*, 02.11.2010.

⁷⁸ Wolfram Eberhard, *Lexikon chinesischer Symbole*, Eugen Diederichs Verlag, Köln 1987, S. 315.

⁷⁹ *China Daily*, 02.11.2010.

⁸⁰ [http://timesonline.co.uk/article/0"25689-2544967,00html](http://timesonline.co.uk/article/0)

⁸¹ Kommentar zur Konferenz, „Age of Readiness“, *China Daily*, 27.10.2009.

⁸² <http://bjrundschau.com./2004-43-fm-htm>

Arbeitslosigkeit, das Suchen nach einem Arbeitsplatz, das sich Verdingen zu niedrigem Lohn der Wanderarbeiter und das Verdingen der Frauen, vor allem der Landfrauen zu niedrigem Lohn in den Städten. Für 2005 wurde die Zahl derjenigen, die im arbeitsfähigen Alter sind, mit 810 Mio. Personen angegeben, unter denen etwa 600 Mio. ländliche Arbeitskräfte und etwa 120 Mio. als Wanderarbeiter in den Städten beschäftigt waren.⁸³ 2010 hat sich die Zahl der Wanderarbeiter auf weit über 200 Millionen erhöht. Jedes Jahr strömen gegenwärtig noch immer etwa 20 Millionen junge Menschen auf den Arbeitsmarkt, davon 8 Mio. in den Städten. Für die 12 Mio. vom Lande wird es immer schwerer werden, Arbeit finden. Bis zum Jahre 2010, so pessimistische Prognosen aus dem Jahre 2006, wird die Zahl der Arbeitskräfte auf über 1.1 Milliarden Menschen angewachsen sein, das sind 120 Mio. mehr als im Jahre 2000.⁸⁴

Cai Fang, Direktor des Demografischen Instituts an der Chinesischen Akademie für Gesellschaftswissenschaften sah die war in dieser Frage etwas optimistischer und sah in einer Prognose vom Jahre 2007 voraus, dass die Anzahl sich in den nächsten Jahren weiter erhöhen werde, jedoch im Jahre 2020 nur auf etwa 923 Mio. angewachsen sein werde.⁸⁵ Diese Prognosen wurden jedoch bereits schon wieder korrigiert, denn nach Schätzungen der staatlichen Kommission für Familienplanung kann man bereits im Jahre 2013 von einer Beschäftigungsgröße von über 1.1 Mrd. rechnen.⁸⁶ Das sind weit über 300 Mio. mehr als die Gesamtzahl der Arbeitskräfte der entwickelten Länder. Im Blaubuch 2009, herausgegeben von Soziologen der Akademie für Gesellschaftswissenschaften in Beijing, verweist man auf die wachsende Zahl von über 400 Millionen, die eine Beschäftigung suchen werden.⁸⁷ Optimistisch klingt die Prognose, dass ab dem Jahre 2025 die Beschäftigungszahl jedoch zurückgehen werde, und zwar jährlich um 10 Millionen infolge der niedrigen Geburtenrate, die man plant, aufrechtzuerhalten.⁸⁸

Die Modernisierung hat jedoch auch ihre Opfer gefordert. Um die Landwirtschaft und Industrieproduktion effizienter zu gestalten, gehen Prognosen davon aus, dass im Jahre 2020 nur noch die Hälfte der Arbeitskräfte notwendig sein werde.⁸⁹ So haben wir es mit widersprüchlichen Prognosen zu tun.

Insgesamt aber gibt man sich optimistisch, weil sich die Relationen, so Prognosen, nicht rapide verschlechtern werden, denn nicht nur die Bevölkerungsgruppe über 60 Jahre wird anwachsen, sondern die Bevölkerungsgruppe zwischen 0–15 wird abnehmen.

⁸³ Ru Xin, Liu Xueyi, Li Peilin, *Shehui lanpi shu*. 2006. *Zhongguo shehui xingshi fenxi yu yuding* (Analysen und Prognosen der sozialen Entwicklung in China), Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2006, S. 111–214.

⁸⁴ Ibid., S. 16.

⁸⁵ *Beijing Review*, Nr. 5, 2007, S. 17.

⁸⁶ [http://timesonline.co.uk/article/0"25689-2544967,00html](http://timesonline.co.uk/article/0)

⁸⁷ Mo Rong, „2008–2009. Nian jiuye xingshi fenxi yu yuce“, in: 2009 nian. *Zhongguo shehui xingshi fenxi yu yuce* (Analyse und Prognosen zur Situation der chinesischen Gesellschaft), Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2009, S. 126.

⁸⁸ Shan Juan, „Family Planning Policy...“.

⁸⁹ Li Peilin, Zhang Yi, Zhao Yandong, *Shehui chongtu yu jieji yishi. Dangdai zhongguo shehui maodun wenti yanjiu* (Soziale Konflikte und Klassenbewußtsein in China), Shehui Kexue Chubanshe, Beijing 2004, S. 16.

So sollen nach Hochrechnungen im Jahre 2020 2 1/2 Arbeitskräfte auf eine Person über 60 Jahre kommen.⁹⁰

Die Beschäftigungsstruktur hat sich somit in Folge des Wirtschaftswandels dramatisch verändert und wird als nicht ausgewogen bewertet. Man geht davon aus, dass in der Landwirtschaft im Jahre 2020 über 200 Mio. Arbeitskräfte überschüssig sein werden, die auch nicht mehr in den Städten wie heute als Wanderarbeiter, benötigt werden. Dagegen wird es in den Städten zunehmend an qualifizierten Arbeitskräften zunehmend fehlen. Demografen befürchten, dass die demografischen Dividenden sich in den nächsten Jahren insgesamt ungünstiger als bisher auf die Entwicklung der Wirtschaft auswirken können, den Chinas Gesellschaft werde das Altenhoch in der Mitte unseres Jahrhunderts erreichen, bevor die Gesellschaft wohlhabend geworden sei. So bereiten heute der chinesischen Politik neben der großen Zahl, denn die Bevölkerung ist in den letzten 30 Jahren um 400 Mio. angewachsen, vor allem die ungünstigen Strukturen in der Bevölkerungsentwicklung Sorgen, die in den letzten 30 Jahren infolge der Geburtenpolitik entstanden sind.

Linda Wong und Ngok Kinglun sehen in ihrer Analyse der Situation auf dem Arbeitsmarkt auf dem Lande ebenfalls sehr pessimistisch entgegen. Auch sie gehen von einer zunehmenden Größe der Unterbeschäftigung auf dem Lande aus. Bereits im Jahre 2000 schätzten die Experten sie ebenfalls auf 200 Mio. Menschen. Auch die Jugendarbeitslosigkeit, so die Autoren, werde zu einem immer größeren Problem, denn in den folgenden Jahren würden jährlich fünfzehn Millionen junge Menschen auf den Arbeitsmarkt strömen. In ihren Prognosen schätzten sie die Zahl der Arbeitslosen für Ende des Jahrhunderts bereits auf zwanzig Mio. Menschen, die durch die weitere Restrukturierung der staatlichen Betriebe hervorgerufen worden sei.⁹¹ An dieser Situation ha sich wenig verändert.

Ökologische Herausforderungen und die optimale Bevölkerungszahl

Die Folgen der hohen Bevölkerungszuwachszahlen sind beunruhigend, wenn man an die sie begleitenden wirtschaftlichen und ökologischen Zwänge denkt, wie u.a. die gigantische Wachstums orientierte und die damit verbundene Industrialisierung oder aber auch die Zunehmende Zerstörung der Umwelt. Umweltschützer warnen, dass auf Grund der Entwicklungszwänge in den nächsten zwanzig bis dreißig Jahren, die mit dem Bevölkerungsdruck einhergehen, keine Abkehr von der sich vertiefenden Umweltzerstörung geben werde. Das Ackerland ist heute schon äußerst knapp, 21,5% der Weltbevölkerung besitzt 7% des Ackerlandes, das sich aufgrund des weiteren Bevölkerungswachstums in den nächsten fünfzig bis siebzig Jahren weiter um 5% und die Waldbestände um 30% vermindern werden. Die Nachfrage nach Wasser und Energie werde um 50% steigen, die Schwefeldioxidemission um 50% wachsen.⁹² So beträgt heute die Pro-Kopf-Anbaufläche etwa 0,083 ha, während der Weltdurchschnitt bei etwa 0,3 ha liege. Von staatlicher Seite hat man längst die Gefahren des weiteren Geburtenzuwachses

⁹⁰ „Age of Readiness“, *China Daily*, 29.10.2009.

⁹¹ Linda Wong, Ngok Kinglun, „Unemployment and Policy Responses“, *Issues & Studies*, Nr. 1, 1997, S. 50.

⁹² Samuel S. Kin, „Die Dialektik chinesischer Weltvorstellungen“, *Welt Trend*, Nr. 2, März 1994, S. 130.

für die Umwelt erkannt. Spricht man über die Geburtenplanung wird stets auch auf die Umwelt verwiesen.⁹³

Drei Etappen in der Bevölkerungspolitik

In den über 30 Jahren, seitdem die Familienplanungspolitik in China durchgeführt wird, zeigten sich Schwierigkeiten, diese nach vorgegeben Plan entsprechend umzusetzen. Zweifelsohne muss man in diesem Kontext an die Bedeutung der Tradition, die sie noch in der Gesellschaft besitzt erinnern. So sieht sich der Vorsitzende der Bevölkerungsplanungskommission, Li Bin, gezwungen, auf die Gründe zu verweisen, die, wie er in einem Artikel betont, von den Urzeiten bis zur Errichtung der VRCh 1949 die gesamte Bevölkerungsdynamik in China charakterisierten – eine hohe Geburtenrate, hohe Sterblichkeitsrate und eine niedrige Zuwachsrate. Die konfuzianische Weltsicht hätte bis dahin umfassend die Gesellschaft geprägt, nach der eine große Familie mit vielen Kindern, vor allem Söhnen, den Weg zu Wohlstand und Glück ebnen würde.⁹⁴ Doch auf die pronatalistische Bevölkerungspolitik in Zeiten der Herrschaftsausübung unter Mao Zedong wird in diesem Artikel nicht eingegangen. Verwiesen wird dagegen nur auf die anhaltende hohe Geburtenrate und auf die sinkende Sterblichkeitsrate, die dank der Politik der vollen Reisschüssel im kommunistischen System jedem Bürger garantiert werden sollte und garantiert wurde, wenn nicht Naturkatastrophen und politische Kampagnen, wie „Der große Sprung“ Teile der Gesellschaft wieder an den Hungerabgrund führten. Li Bin sieht in der Direktive des Zentralkomitees „Zur Entwicklung der Landwirtschaft 1957–1967“ aus dem Jahre 1957 Anfänge einer rationalen Geburtenpolitik, weil in diesem Schreiben auch auf die Begrenzung von Geburten und geplanter Elternschaft aufmerksam gemacht werde.⁹⁵ Doch diese Politik, eingefordert von Demografen wie Ma Yinchu, fand in der praktischen Anwendung keinen Widerhall. Sie blieb auf dem Papier stehen.⁹⁶ Darüber wird heute nur in Fachzeitschriften debattiert, aber nicht in der Öffentlichkeit, obgleich es kein Geheimnis mehr ist. Die Kassandrarufer der Demografen wurden nicht nur überhört, aber sie wurden auch wegen einer staatsfeindlichen Politik angeklagt. So wuchs in diesen Jahren die die Bevölkerungszahl weiter dramatisch an.

Infolge der unterschiedlichen Bevölkerungsdynamik, die die offizielle Geburtenplanungspolitik seit 1970, insbesondere jedoch seit der strikten Familienplanungspolitik Ende der 1970 Jahre hervorgerufen hat, wird heute offiziell diese Politik in drei Perioden unterteilt.

– erste Etappe Ende der 1970 Jahre bis 1995

In der ersten Etappe sei es gelungen, die ersten normativen Grundlagen zu schaffen. Die Bevölkerungsplanung wurde in das neue Ehegesetz von 1981 und in die Verfassung von 1982 aufgenommen, und in der Wirtschaftsplanung wurden die demografischen Größen berücksichtigt. Die erste demografische Wandlung vollzog sich in dieser Zeitspanne von hoher Geburtenrate, niedriger Sterblichkeitsrate und hoher Zuwachsrate zu sinkender

⁹³ *Zhongguo renkou nianjian...*, S. 1–2.

⁹⁴ Li Bin, „Controlling Population. Helps to Build a Moderately Prosperous Society“, *Qiu Shi*, Vol. 2, Nr. 1, January, 2010, S. 92.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Karin Tomala, „Chińska Republika Ludowa...“, S. 140–144.

Geburtenrate und sinkender Wachstumsrate. Die Fruchtbarkeitsrate sank von 5,8 Geburten pro Frau im Jahre 1970 auf 1,8 Geburten im Jahre 1995 und die Bevölkerungswachstumsrate von 2,6% auf 1,0%. Doch trotz sinkender Geburtenrate war das Geburtenwachstum weiterhin hoch. Im Jahre 1991 erließ das Zentralkomitee weitere Anweisungen zur strickten Geburtenkontrolle.⁹⁷

– zweite Etappe 1996–2005

In der zweiten Etappe sei dieser Trend fortgeführt worden. Partei und Staat hätten jedoch neue Richtlinien zur Verbesserung der Arbeit der Geburtenkontrollkommissionen herausgegeben, wobei nun mehr auf die Bedeutung der gesundheitlichen Aspekte von Mutter und Kind verwiesen worden sei. Doch die Priorität hätte weiterhin darin bestanden, die Geburtenrate niedrig zu halten. Im Jahre 2002 verabschiedete der Nationale Volkskongress nach jahrelangem Ringen das Geburtenplanungsgesetz. Die natürliche Geburtenzuwachsrate war im Jahre 2005 auf 0,59% gesunken.⁹⁸ Offiziell wird erklärt, dass das infolge von Aufklärung und Informationsdienste erreicht werden konnte. Doch nur mit Aufklärung und Informationsdiensten wäre die Bevölkerungswachstumsrate gewiss höher ausgefallen. Strenge Kontrolle stand im Vordergrund, um außerplanmäßige Geburten nicht zu zulassen. Und trotzdem war die Zahl ungeplanter Geburten noch immer hoch.

– dritte Etappe 2006 – bis heute)

Die dritte Etappe wurde erneut durch Richtlinien und Weisungen von Partei und Staat eingeleitet. Der „Beschluss über die Verbesserung aller Aspekte der Bevölkerungs- und Familienplanung“ aus dem Jahre 2006 zeigt, dass die Politik immer noch als instabil betrachtet wurde. Die Herausforderung bestand damals wie auch heute weiterhin darin, die Geburtenrate ständig weiter zu senken, mit dem Ziel, Stabilität zu erreichen. Priorität wird auf eine ausbalancierte Bevölkerungsstruktur gelegt, in der es qualifizierte Arbeitskräfte geben und das Bevölkerungswachstum den ökonomischen, sozialen und ökologischen Bedingtheiten angepasst werden sollte. 2008 lagen die Geburtenrate bei 1,2% und die natürliche Zuwachsrate bei 0,55%.⁹⁹

Bevölkerungsdaten von 2006¹⁰⁰

1.31448	Mrd. Menschen	Gesamtbevölkerung
6.92	Mio.	mehr als 2005
15.84	Mio.	Geburten
1,2%		Geburtenrate
8.92	Mio.	Verstorbene
0,68%		Sterblichkeitsrate
0,53%		natürliche Zuwachsrate
		Geschlechterverhältnis 119.25

⁹⁷ Li Bin, „Controlling Population...“, S. 93.

⁹⁸ Ibid., S. 93–94.

⁹⁹ Ibid., S. 97.

¹⁰⁰ „Statistical Communique of the PRC on the 2006 National Economic and Social Development, Document“, *Beijing Review*, Nr. 18, 2007.

Bevölkerungsstruktur 2006¹⁰¹

Anzahl nach Altersgruppen	in Mio.	in Prozent
Zusammen	1.314.48	100
Stadt	577.06	43.9
Land	737.42	56.1
Männlicher Teil	677.28	51.5
Weiblicher Teil	637.20	48.5
0–14 Jahre	259.61	19.8
15–59 Jahre	90.59	6.89
Über 60 Jahre	149.01	11.3
Davon über 65 Jahre	104.19	7.9

Prognosen für die Bevölkerungsentwicklung bis 2050 in Mio. und %¹⁰²

Jahr	0–14 Jahre		15–65 Jahre			Über 65 Jahre	
	Anzahl	Anteil in %	Anzahl	Änderung	Anteil in %	Anzahl	Anzahl in %
2005	265.8	20.7	94.5	1.5	72	101	7.7
2006	263.2	19.3	95.4	0.9	72.6	103	7.8
2010	261.6	19.2	98.3	0.6	72.4	113	8.3
2015	269.7	19.3	99.7	–0.03	71.2	134.5	9.8
2020	265.5	18.6	99.3	–0.18	69.5	170.3	11.9
2025	248.0	17.2	99.7	0.47	69.2	196.0	13.6
2030	225.6	15.6	98.1	–1.6	67.8	240.0	16.6
2040	217.7	15.1	89.6	–4.2	62.3	323.9	22.5
2050	202.9	14.7	84.4	–2.8	61.0	335.7	24.3

Die sechste Volkszählung 2010 und die globale Maxime „Everyone Counts“

Mit der 6. landesweiten Volkszählung sollten die über sechs Millionen Zähler in jeder Ecke des Landes die Erhebungen in den über 400 Mio. Haushalten erfassen, mit dem Ziel die wahre Größe der Bevölkerung und ihre Struktur festzustellen. Diese Phrase wurde

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² Ru Xin, Liu Xueyi, Li Peilin, „Zhongguo shehui xingshi fenxi yu yuding“ (Analysen und Prognosen der sozialen Entwicklung in China), *Shehui lanpi shu. 2006* (Blaubuch 2006), Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, Beijing 2006, S. 103.

damit inhaltlich erweitert, bedeutete sie doch ursprünglich überall Bevölkerungsplanung in der Welt zu realisieren.

Zum ersten Mal wurden die Personen dort gezählt, wo sie sich gerade aufhalten und nicht dort, wo sie registriert sind. Dadurch sollen die Größe der Einwohnerzahl sowie die Zahl der Wanderarbeiter in den Städten besser ermittelt werden können. Die Frage des Bevölkerungswachstums beschäftigt seit einigen Dekaden nicht nur die chinesische Politik, sondern insgesamt die internationale Gemeinschaft. Angesichts der sich weiter verschärfenden Situation, die infolge von Bevölkerungswachstum zu beobachten war, wurde von den Vereinten Nationen im Jahre 1987 zum ersten Mal ein Bevölkerungstag benannt, um auf die negative Entwicklung zu verweisen und Richtlinien für eine gesunde Bevölkerungspolitik zu debattieren.

Der Weltbevölkerungstag im Jahre 2010 stand unter dem Motto „Everyone counts“. Unter diesem Motto fand auch die Volkszählung statt, mit dem Ziel, in den kommenden Jahren mit Hilfe der Daten weiterhin in jeder Ecke des Landes Geburtenplanungspolitik umzusetzen. Es gibt in China immer noch zahlreiche Geburten, die keine Genehmigung der jeweiligen Familienplanungskommission erhalten haben. So wird Problem der „nicht autorisierten“ Geburten, mit anderen Worten, nicht genehmigten Geburten, als ein Grund für die höhere Geburtenzahl, die nicht den aufgestellten Kennziffern der Geburtenpläne entspricht, angesehen. In einem Bericht der chinesischen Presseagentur kommen unterschiedliche Stimmen zu Wort, die frei und offen bekennen können, dass in vielen ländlichen Regionen die „unauthorized birth“ zu häufig vorgekommen seien, und die Frauen von Ort zu Ort ziehen mussten, damit ihre unerlaubte Schwangerschaft nicht entdeckt werden würde.¹⁰³ Diese „nicht genehmigten“ Kinder wurden von der Familie aus unterschiedlichen Gründen nicht registriert und diese Kinder besaßen bisher keine Melde- und Wohnortsbescheinigung.

Die sechste gesamtchinesische Volkszählung hatte am ersten November 2010 begonnen und wurde Ende April 2011 abgeschlossen. Man hoffte, mit dieser Befragung nun genauere statistische Erhebungsdaten erzielen zu können, da modernste Erhebungsprogramme zur Verfügung standen und über sechs Millionen Personen dafür ausgebildet wurden. Deshalb wurde vom Innenministerium eine neue Verordnung herausgegeben, damit die „unauthorized“, die nicht Genehmigten und nicht Registrierten die Möglichkeit erhalten würden, sich ebenfalls ordnungsgemäß amtlich anmelden zu können. Nachdem ihnen eine *hukou* Wohnbescheinigung ausgehändigt wird, können sie mitgezählt werden.¹⁰⁴

Ob die Politik nun wahrlich genauere Daten zum Stand der Bevölkerungsentwicklung erhalten haben könnte, bleibt ungewiss. In der öffentlichen Debatte zweifelt man daran, weil im Vergleich zu den früheren Volkszählungen, wo die „Einheit“ *danwei*, das heißt der Betrieb oder das Straßenkomitee mit für die Kontrolle der Zählung verantwortlich zeichneten, nun diese Kontrollen nicht mehr so greifen. Unter der Bevölkerung herrschte mangelndes Vertrauen gegenüber der Zählung, wo auf 18 Fragen geantwortet werden sollte und deshalb kann bezweifelt werden, ob die Antworten all den vorhandenen realen Tatsachen entsprechen. Viele Chinesen besitzen heute bereits ihre Eigentumswohnungen oder ihre

¹⁰³ Zhao Ting, „Unauthorized Birth Run Counter to Aims of World Population Day“, in: http://News:Xinhuanet.Com/English/2010/china/2010-07/08/c_13390039.htm, aufgerufen 02.01.2011.

¹⁰⁴ Ibid., S. 2.

Häuser auf dem Lande, wo die Tür nicht unbedingt geöffnet werden müsse. Es zeige sich eine zunehmende Individualisierung unter großen Gruppen der Bevölkerung. Doch die große Angst, so der Bevölkerungswissenschaftler Xu Bei, bestehe vor allem darin, dass die Geburt eines zweiten oder auch dritten Kindes bekannt werde und Strafen drohen könnten.¹⁰⁵ Dem offiziellen Versprechen, alle Angaben vertraulich zu behandeln, wird vielleicht doch nicht genügend Glaube geschenkt.

Was ergab nun die Zählung von 2010? Ma Jiantang, Direktor des Nationalen Amtes für Statistik Chinas, gab am 28. April 2011 die Ergebnisse der Volkszählung auf einer Pressekonferenz bekannt. Innerhalb von 10 Jahren, seit der fünften Volkszählung im Jahre 2000, ist die Bevölkerungsgröße um 5,8%, d.h. um knapp 74 Millionen Menschen angewachsen. Die Bevölkerungsgröße Chinas wurde, darunter Hongkong, Macao und Taiwan, mit insgesamt 1,37 Mrd., darunter auf dem chinesischen Festland mit 1.3397 Mrd. angegeben.¹⁰⁶ Ein Jahr zuvor, im März 2010 ging man nach Angaben des Amtes für Statistik jedoch für Ende 2010 noch von einer geringeren Bevölkerungsanzahl aus, nämlich 1,341 Mrd.¹⁰⁷ Die jährliche Wachstumsrate konnte in den zehn Jahren durchschnittlich auf 0,57% gesenkt werden im Vergleich zu 1,9% in den Jahren 1990–2000. Pro Haushalt wurden 3,1 Personen gezählt, im Vergleich zur Volkszählung von 2000, wo die Größe noch 3,44% betragen hatte. Dramatisch hat sich jedoch das Geschlechterverhältnis verändert. 51,27% betrug der Anteil der Jungen und Männer, der der Mädchen und Frauen dagegen nur 48,73%. Das Geschlechterverhältnis der Neugeborenen ergab 118,06 männliche auf 100 weibliche Neugeborene. Der Anteil der Bevölkerungsgruppe über 60 Jahre war auf 13,26% angewachsen, während der Anteil der Kinder unter 14 Jahre nur noch 16,6% betrug. Überraschend ist die Zahl der Wanderarbeiter, die insgesamt mit einer Größe von 261,39 Mio. angegeben wurde, darunter befanden sich knapp 40 Mio. Personen, deren Angaben über ihren Aufenthalt nicht mit ihrer gemeldeten Adresse *hukou* übereinstimmte.¹⁰⁸

Einen Tag vor der Bekanntgabe der Daten der Volkszählung veröffentlichte die chinesische Presseagentur Xinhua Bemerkungen „des chinesischen Präsidenten Hu Jintao zur Bevölkerungslage, die er am 27. April während der Sitzung der 28. Studiengruppe im Politbüro gemacht hatte. So betonte er, an der Familienplanungspolitik festzuhalten und diese weiter zu verbessern.“ Dabei verwies er auf die Notwendigkeit, die Geburtenrate in den kommenden Jahren niedrig zu halten, die „Bevölkerungsqualität“ zu verbessern, sich mehr auf das unausgeglichene Geschlechterverhältnis sowie auf die Probleme, die mit dem Altenhoch China erreichen werden, zu konzentrieren.¹⁰⁹ Zu erinnern gilt in diesem Zusammenhang, dass im 12. Fünfjahrplan (2011–2015) vorgesehen ist, mittels

¹⁰⁵ Xu Bei, „Sechste Volkszählung in China: Neue Herausforderung“, *Beijing Rundschau*, http://german.beijingeview.com.cn/german2010crp/2010-11/15/content_312735_2, aufgerufen am 02.01.2011.

¹⁰⁶ Ma Jiantang, *Press Release on Major Figures of the 2010 National Population Census*. National Bureau of Statistics of China, April 28, 2011, in: http://www.gov.cn/English/newsandcomingevents/t20110428_402722237.htm, 03.10.2011.

¹⁰⁷ http://news.xinhuanet.com/english2010/china2011-03/05/c_13761986.htm

¹⁰⁸ Ma Jiantang, *Press Release...*

¹⁰⁹ http://news.xinhuanet.com/english2010/2011-04/27/c_13848665.htm

Geburtenkontrolle die Größe der chinesischen Bevölkerung bis Ende 2015 nicht höher als auf 1,39 Mio. ansteigen zu lassen.¹¹⁰

Neue Strategie in der Geburtenplanungspolitik?

In der Debatte, in der es über eine eventuelle neue Strategie in der Geburtenplanungspolitik geht, wird hervorgehoben, dass kein Land der Erde so eine große Bürde wie China auf sich hätte nehmen müssen. So wird voller Anerkennung auf den Beitrag der Ehepaare mit nur einem Kind verwiesen, da sie persönlich in Bezug auf eine nachhaltige Entwicklung des Landes Opfer geleistet hätten. So wird auch nicht verschwiegen, dass sie es häufig sind, die sich im Alter in materiellen Schwierigkeiten befinden. So wird der Staat aufgefordert, dass es an der Zeit sei, Wiedergutmachung zu leisten, in dem diesen älteren Menschen verschiedene staatliche Vergünstigungen erteilt werden. Nach dem traditionellen Verständnis lag die Verantwortung, die Eltern im Alter zu stützen, beim ältesten Sohn. Doch nun befänden sich viele ältere Menschen in ländlichen Regionen, die nur eine Tochter hätten, in Armut.¹¹¹ Die meisten Töchter ziehen nach der Heirat in die Familie des Mannes.

Die aktuell geführte Debatte macht deutlich, dass die Bevölkerungspolitik trotz ständig neuer Richtlinien auf viele Barrieren gestoßen ist. Trotz propagandistischer Kommentare, in denen von der breiten gesellschaftlichen Unterstützung der Bevölkerungspolitik die Rede ist, wurde doch diese neue Politik eher kritisch und in ländlichen Regionen auch ablehnend aufgenommen. Deshalb sah sich auch Anfang der 1980 Jahre die Partei gezwungen, sich in einem offenen Brief an die Öffentlichkeit zu wenden. In diesem Schreiben wurde viel versprochen. So hieß es dort u.a., dass die Familien mit nur einem Kind besondere Fürsorge bei der Gesundheitsfürsorge, in der Beschaffung eines Arbeitsplatzes, in der Ausbildung und bei den Wohnbedingungen eingeräumt werden. Medizinische Fachkräfte sollten herangebildet werden, damit diese in der Lage sind, entsprechende Sterilisationen vorzunehmen. Es sollten, wie es hieß dadurch weniger behinderte Kinder geboren werden. Auch wurde gefordert, bessere Verhütungsmittel zur Verfügung zu stellen, um, wie es hieß, den Bedürfnissen der Menschen entgegenzukommen. Verhütung sei die beste Methode der Geburtenkontrolle.¹¹²

Abschließende Bemerkungen

In der Studie wird die Bevölkerungspolitik seit Beginn des großen Modernisierungsprogramms Ende der 1970 Jahre einer Analyse unterzogen und hinterfragt, warum die Umsetzung der langfristigen Geburtenpläne auf zahlreiche Schwierigkeiten gestoßen sind. Es wird aufgezeigt, wie infolge der Öffnungs- und Modernisierungspolitik die chinesische Gesellschaft sich verändert und auch ihre persönlichen Freiheiten in der Bevölkerungsplanung zu nutzen versucht. Zweifelsohne konnte durch die Bevölkerungsplanungspolitik die Geburtenrate und somit die natürliche Wachstumsrate wesentlich gesenkt werden. Dargestellt wird aber auch, wie traditionelle Elemente weiterhin prägend das Leben beeinflussen und der Wunsch nach mindestens zwei Kindern vorhanden ist. Da China in

¹¹⁰ http://news.xinhuanet.com/english2010/china/2011-03/05/c_13761986.htm

¹¹¹ *Beijing Review online* 12.04.2010.

¹¹² Extract from „The CPC Central Committee’s Open Letter on the One Child Policy“, *China Weekly*, Nr. 28, 2010, S. 13.

allen Bereichen im Wandel begriffen ist, greifen auch die einst umfassenden strikten Kontrollsysteme nicht mehr wie früher.

Nach aktuellen Schätzungen gehen einige chinesische Wissenschaftler schon heute davon aus, dass die Bevölkerungszahl entgegen offiziellen statistischen Angaben bereits die Größe von etwa 1.5 Milliarden erreicht haben könnte, die nach Plan erst im Jahre 2050 erreicht werden sollte. Dargestellt wird, wie man sich in der offiziellen Politik immer mehr dessen bewusst wird, dass bei der Realisierung der Bevölkerungsplanung weiterhin Faktoren zu berücksichtigen seien, die eine Barriere in der langfristigen Familienplanungspolitik bedeuten könnten. Hier geht es konkret um den Einfluss traditioneller Werte, nachdem der Besitz von Kindern, vor allen in den ländlichen Gebieten, als Teil der Lebensphilosophie nicht verblasst ist.

Chinas Bevölkerungsdynamik hat sich verändert. Infolgedessen wird sich die Struktur der Bevölkerung in den nächsten Dekaden weiterhin dramatisch wandeln, wobei vor allem auf die sinkende Zahl der Bevölkerungsgruppe zwischen 0–14, auf die steigende Anzahl der sich im Ausbildungs- und Beschäftigtenalter Befindenden und der zunehmenden Alterspyramide hingewiesen wird. Die Auszüge der Tabelle über die demografischen Tendenzen verdeutlichen das. Ein Problem könnte auch die weiterhin steigende Zahl der Wanderarbeiter sein

Zu erinnern gilt, dass jedoch die große Zahl nicht nur als eine Bürde auf den Schultern des Volkes lastete. Die große Beschäftigungszahl in China konnte während der Jahre des Reformprozesses als ein wichtiges Element in der Strategie des Wirtschaftswachstums genutzt werden. Trotz vielfältiger Veränderungen gehört Chinas Arbeitsmarkt noch immer zu den globalen billigen Arbeits- und Produktionsplätzen, wo aber auch bereits qualifiziertes Personal herangewachsen ist. Doch an der Zahl qualifizierter Arbeitskräfte, so wie es aktuell bereits schon erforderlich wäre, fehlt es.

Chinas große Bevölkerung trägt dazu bei, dass der chinesische Markt zum größten globalen Konsummarkt aufsteigen konnte und der Binnenmarkt nach der Finanzkrise neben dem Export als Motor von Entwicklung gilt. Aufgrund der großen Zahl ist auch die Schicht der Mittelklasse zu einer großen gesellschaftlichen Schicht angewachsen. Diese Gruppe wächst schneller als in anderen Entwicklungsländern. Unterschiedlich sind die Schätzungen, wenn es um die Größe geht. Sie belaufen sich zwischen 300 und 400 Mio, davon 50 Mio, die Oberschicht angehören sollen.¹¹³ In dieser Gruppe wird in Zukunft die Bevölkerungspolitik gewiss weniger berücksichtigt werden. Nach eigenen Wünschen und Vorstellungen wird die Anzahl der Kinder in diesen Familien ausfallen, wie bereits heute einige Tendenzen aufzeigen.

Die große Zahl, die einst als etwas Außergewöhnliches galt, und mit der man sich versprach, alle Katastrophen überstehen zu können, hat im 21. Jahrhundert den Glanz der Magie verloren, obgleich die große Zahl noch immer irgendwie zum Selbstverständnis im Lebensgefühl der Chinesen gehört.

Obgleich die restriktive Familienplanung in der Bevölkerungsentwicklung zur dramatischen Absenkung der Geburtenrate und somit der Senkung der natürlichen Bevölkerungswachstumsrate beigetragen hat, die Bevölkerungspolitik zu neuen Problemen geführt. Zu solchen Problemen gehört die unausgewogene Bevölkerungsstruktur, vor allem

¹¹³ *Shanghai Daily*, 22.10.2007.

als Beschäftigungsproblem, die anwachsende Alterspyramide und die sich vertiefende Ungleichheit der Geschlechter. So wird mit Recht befürchtet, dass die neue Lage die Entwicklungspläne des Landes in Zukunft behindern könnten. Hinzu kommen aber auch noch solche Aspekte, die in den wieder entdeckten traditionellen Lebensvorstellungen zu suchen sind, mehr Kinder in der Familie zu besitzen als Stütze im Alter und vor allem aber die Geburt von Söhnen zur Ausübung der Ahnenverehrung. Nur männliche Nachkommen können nach traditionellen Vorstellungen, die Linie zu den Ahnen verkürzen. So glaubt man durch das Ausüben des traditionellen Rituals der Ahnenverehrung, ausgeübt durch einen männlichen Nachkommen, mehr Wohl und Glück im Leben zu erhalten.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die zukünftige Bevölkerungslage trotz optimistischer Prognosen und Hochrechnungen instabil bleiben wird. Ob die neue Politik, die von einigen Demografen gefordert wird – zwar das Ein-Kind-Modell weiterhin zu popularisieren, daneben jedoch ein Zwei-Kind-Modell zu erlauben sowie ein drittes Kind absolut zu verbieten – umgesetzt werden kann, bleibt zu bezweifeln. China lebt natürlich nicht nur in der Tradition. Wenn es um die Lebensphilosophie der Menschen geht, scheinen sie sich gut in zwei Welten zurechtzufinden, der der Tradition und der der Moderne, wo das eine das andere ergänzen kann.

LEE MING-HUEI

Traduction du chinois et notes de Sébastien Billioud

Culture et démocratie: réflexions à partir de la polémique entre libéraux taiwanais et néo-confucéens contemporains*

1. Position du problème

La démocratie, considérée dans son acception actuelle, tout comme le libéralisme, sont les produits de la culture occidentale moderne même si les libéraux occidentaux ne cessent d'en affirmer la valeur universelle. Au début du xx^e siècle, alors que ces idées se diffusaient en Chine, les libéraux chinois crurent eux aussi en leur valeur universelle. Un problème se posa alors naturellement: existait-il des contradictions fondamentales et indépassables entre cette universalité et les particularités de la tradition culturelle chinoise? Que l'on quitte l'Occident pour l'Inde, l'Extrême-Orient ou encore le monde musulman, on réalise à quel point la question est loin de n'être que théorique. On ne peut, en réalité, en faire l'économie.

Dès le début, les libéraux chinois considérèrent que la tradition culturelle chinoise, incarnée au premier chef par le confucianisme¹, constituait un obstacle de taille à la modernisation du pays tout comme à sa démocratisation. À cet égard, leur position était identique à celle des marxistes. En 1919, alors que la Première guerre mondiale venait de s'achever, l'opposition des étudiants à l'attribution au Japon de l'ancienne colonie allemande de Qingdao prévue par le traité de paix de Paris déboucha sur le célèbre Mouvement anti-gouvernemental du 4 mai. Ce dernier en généra immédiatement un autre, dit de la Nouvelle culture, fondamentalement opposé au confucianisme et porteur de slogans radicaux comme l'invitation à «abattre la boutique de Confucius». Les deux *leaders* de ce mouvement, et ce n'est pas une coïncidence, étaient Chen Duxiu (1879–1942), l'un des fondateurs du Parti communiste et Hu Shi (1891–1962), le héraut de la première génération de libéraux chinois.

Face à cette vague anti-traditionaliste extrême apparurent ceux que l'on appelle les néo-confucéens contemporains, dont la première génération fut incarnée par des figures comme Xiong Shili (1885–1968) et Liang Shuming (1893–1988)². Même si les positions politiques

* Nous voudrions remercier l'édition *Extrême-Orient, Extrême-Occident* de nous avoir rendu possible la publication de cet article, afin que l'on puisse l'incorporer dans notre annuaire *Acta Asiatica Varsoviensia*.

¹ L'auteur évoque ici la façon dont le confucianisme, dans les années 1910 et 1920, en vint souvent et sans nuance, à être taxé de tous les maux et rendu responsable de l'arriération du pays. Il n'évoque pas un courant précis de la tradition confucéenne. N.d.T.

² Les chercheurs et professeurs occidentaux ont en général l'habitude d'appeler «néoconfucéens» des penseurs des dynasties Song et Ming. Pour bien marquer la différence, j'emploie donc ici

de ces penseurs ne sont pas nécessairement homogènes, ils se sont tous accordés à dire que la Chine devait emprunter la voie de la démocratie. À cet égard, ils se distinguaient nettement d'autres confucéens de courants beaucoup plus conservateurs, comme celui de Kang Youwei (1858–1927) qui prônait une monarchie constitutionnelle et l'établissement du confucianisme comme religion d'Etat (*guojiao*). Néanmoins, ces «confucéens contemporains» soulignaient avec force que le processus de modernisation de la Chine (qui devait donc comprendre sa démocratisation) pouvait parfaitement s'accommoder de divers moyens pour préserver l'essence de la tradition confucéenne. À l'époque donc, dans le monde intellectuel chinois, le néo-confucianisme, le marxisme et libéralisme étaient les trois courants intellectuels les plus influents.

En 1949, le Parti communiste s'empara de la Chine continentale par la force et le Kuomintang fut contraint de se replier à Taiwan. L'île fut alors entraînée dans la guerre froide. Le marxisme devint sur le continent l'unique idéologie, tandis que le néo-confucianisme et le libéralisme furent confinés à Taiwan et Hong Kong. Ces deux courants créèrent des revues pour y exprimer leurs idées: *Tribune démocratique* (*Minzhu Pinglun*) pour le premier et *Chine libre* (*Ziyou Zhongguo*) pour le second. Comme ces deux publications s'opposaient au communisme, elles reçurent toutes deux le soutien financier du Kuomintang. Cependant, leur ligne éditoriale ne pouvait être pleinement contrôlée par ce dernier. *Chine libre* en arriva d'ailleurs à une rupture ouverte avec le Kuomintang, laquelle mena à l'interdiction de la revue.

En janvier 1958, à l'initiative de Tang Junyi qui en avait rédigé une première version, quatre intellectuels (Tang Junyi, Mou Zongsan, Zhang Junmai et Xu Fuguan) publièrent dans deux revues, *Tribune démocratique* et *Renaissance* (*Zaisheng*), un *Manifeste en faveur de la culture chinoise adressé respectueusement aux citoyens du monde*³. Ils y affirmaient que la Chine n'avait pas, dans le passé, généré de tradition scientifique et démocratique dans l'acception moderne, mais que ces deux éléments n'en étaient pas moins des «exigences intrinsèques» (*neizai yaoqiu*) d'une culture traditionnelle chinoise dans laquelle le confucianisme constituait la pièce centrale.

Dans un article précédent, j'ai résumé les grands points de convergence et de divergence de ces trois grands courants - néo-confucianisme, marxisme et libéralisme:

l'expression de «néo-confucéens contemporains». Savoir qui regrouper sous cette appellation a donné lieu à de multiples débats. Je pense pour ma part qu'il faut au moins intégrer huit personnages: en dehors de Xiong Shili et de Liang Shuming, ce groupe compte également Zhang Junmai (1887–1968), aussi connu en Occident sous le nom de Carsun Chang), Feng Youlan (1895–1990), Qian Mu (1895–1990), Tang Junyi (1909–1978), Mou Zongsan (1909–1995). Voir Lee Ming-huei, *Der Konfuzianismus im modernen China*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2001, p. 12 sq.

³ Ce manifeste a été publié dans *Minzhu Pinglun* (*Tribune démocratique*), vol. 9/1 (1er mai 1958) et dans *Zaisheng* (*Renaissance*), vol. 1/1, janvier 1958. Il a ensuite été intégré dans Zhang Junmai, Cheng Wenxi (éd.), *Zhong xiyin zhexue wenji* (Recueil d'articles sur les philosophies chinoise, occidentale et indienne), Taibei, Taiwan xuesheng shuju, 1981 et dans Zhang Junmai, *Xin Rujia sixiangshi* (Histoire intellectuelle du néo-confucianisme contemporain), Taibei, Fondation pour la bourse Zhang Junmai, 1980. Sous le nom *La Culture chinoise et le monde*, le manifeste fut aussi publié dans Tang Junyi, *Tang Junyi Quanji* (Œuvres complètes), Taibei, Taiwan xuesheng shuju, 1991, vol. 4. Une version anglaise de ce texte est également disponible dans Junyi, *Tang Junyi*..., vol. 9, p. 492–562.

Les libéraux et les néo-confucéens insistaient sur le fait que la Chine devait adopter un système démocratique parlementaire de type occidental. Les communistes taxaient au contraire ce dernier de «démocratie bourgeoise» en prônant pour leur part une «démocratie nouvelle» (*xin minzhu*). Cependant, libéraux et communistes adoptaient une position identique à l'égard de la culture traditionnelle chinoise, la considérant comme un obstacle à la modernisation. Au contraire, les confucéens non seulement ne la voyaient nullement incompatible avec la science et la démocratie, mais ils incorporent aussi ces deux éléments dans ses «exigences intrinsèques». Ils reprochaient aux libéraux de ne considérer la science et la démocratie que comme des éléments importés quand eux les voyaient comme le chemin devant être emprunté par la nation chinoise pour développer ses idéaux culturels consciemment (*zijue de*), en tant que sujet spirituel (*jingshen zhuti*). [...] Face à ces arguments, les libéraux étaient des plus dubitatifs⁴.

2. La polémique entre confucéens contemporains et libéraux à Taiwan

Tant pour les libéraux que pour les confucéens, la chute de la Chine continentale aux mains des communistes était à la fois un drame et un rude coup porté au processus de modernisation du pays. Aussi, les deux camps partageaient un dessein bien réel: promouvoir les valeurs de la démocratie libérale et s'opposer à l'expansion communiste. Cet intérêt commun stimulait l'envie de collaborer. Il y eut dès lors des échanges, et les revues susmentionnées ouvrirent leurs colonnes à l'adversaire.

Progressivement, les différences entre les deux camps devinrent néanmoins de plus en plus manifestes, jusqu'à provoquer une polémique ouverte. Le détonateur en fut une critique de Mou Zongsan à l'endroit du célèbre logicien Jin Yuelin (1895–1984), resté sur le continent, et dont il avait d'ailleurs suivi les cours alors qu'il étudiait à l'université de Pékin dans les années 1929–1933. Avec l'arrivée des communistes, Jin, tout comme nombre d'autres intellectuels, fut contraint de se livrer à des séances d'autocritique. Après avoir eu vent du contenu de l'une d'entre elles, Mou écrivit le 2 janvier 1952 un essai dans la revue de Hong Kong *L'homme libre*, dont le titre était précisément: «Un homme véritablement libre»⁵. Son idée centrale était la suivante: les libéraux de l'époque s'étaient, dans le domaine de la pensée, limités à des réflexions très techniques portant sur l'analyse logique et ils en étaient par conséquent devenus incapables d'affirmer quoi que ce soit sur l'individu (*gexing*) ou les valeurs. Cela se traduisait par une incapacité totale à s'opposer à l'oppression du Parti communiste et à porter les valeurs du libéralisme. Plus encore, cela les menait même à embrasser le matérialisme. Yin Haiguang (1919–1969), un ancien élève lui aussi de Jin Yuelin et éditeur de *Chine libre*, décida, à la lecture du texte de Mou Zongsan, de réagir. Sous le nom de plume de Mei Yunli, il publia un texte intitulé «L'homme véritablement libre que je connais»⁶, critiquant sévèrement la position de Mou, d'une part

⁴ Lee Ming-huei, *Ruxue yu xiandai yishi* (Confucianisme et conscience contemporaine), Taibei, Wenjin chubanshe, 1991, p. 1–2. La traduction est adaptée pour éviter des répétitions. N.d.T.

⁵ Mou Zongsan, «Shidai yu ganshou xubian», in *Mou Zongsan xiansheng quanji*, Taibei, Lianjing chuban gongsi, 2003, vol. 24, p. 49–58.

⁶ Édité par Lin Zhenghong. Ce texte n'a pas été intégré dans les *Œuvres complètes* de Yin Haiguang publiées par Taibei Guiguan tushu gongsi. Peut-être était-ce parce que l'éditeur ne connaissait

pour son manque de compréhension à l'égard des intellectuels restés sur le continent et, d'autre part, pour son «monisme idéaliste» (*weixinlun de yiyuanluri*). Son article se terminait de la sorte: «A travers tous les propos de Mou Zongsan on voit que le fond de sa pensée, à l'égard de la culture occidentale, n'est qu'une attitude de rejet. Je ne discerne aucune grande différence entre sa position et celle de ceux qui estimaient que le savoir chinois devait demeurer le fondement de tout le système tandis que le savoir occidental pouvait simplement être adopté pour sa dimension pratique⁷.»

L'année suivante, un autre intellectuel libéral, Zhang Foquan (1907–1994), publia successivement dans *Chine libre* et *Tribune démocratique* trois articles sur le concept de liberté, qui se voulaient aussi des critiques de la conception qu'en avaient les confucéens contemporains. Les deux camps se replièrent alors sur leurs positions, chacun publiant dans ses revues, jusqu'à aboutir à la rupture ouverte. Les protagonistes de cette polémique allaient être Xu Fuguan pour les confucéens et Yin Haiguang et Zhang Foquan du côté des libéraux.

Évoquer en détail l'histoire de cette polémique n'est pas ici notre objectif⁸. Nous cherchons plutôt à comparer et analyser les arguments des deux camps. Pour résumer, ceux-ci portaient d'abord sur deux points: (1) Dans quelle mesure la culture traditionnelle chinoise constituait-elle un obstacle à l'établissement d'un système démocratique et au développement de la science? Autrement dit, dans quelle mesure fallait-il d'abord y renoncer? (2) Une politique démocratique avait-elle besoin d'une base morale? Une telle question revient à se demander dans quelle mesure la liberté morale (la libre volonté) doit être un préalable à la liberté politique.

Quelle était, sur le premier point, la position des confucéens contemporains? Tout développement nouveau, dans un domaine qui touche à la culture, doit s'enraciner dans la tradition. Des éléments exogènes ne peuvent donc être transposés directement, mais doivent au contraire être incorporés au développement intrinsèque de la tradition d'accueil, en s'ajustant avec elle. Nous avons déjà évoqué le discours contraire des libéraux pour lesquels la culture chinoise (du moins dans ses éléments centraux) constituait un obstacle à la modernisation. Pour eux, dès lors, ce projet confucéen d'ouverture vers la science et la démocratie à partir de la culture traditionnelle chinoise était dépourvu de toute base réaliste. Tout au plus le réduisaient-ils à une espèce de besoin psychologique d'autodéfense. Ils allaient même plus loin en estimant que la culture traditionnelle chinoise n'avait rien réussi

pas le nom de plume utilisé par Yin Haiguang. La raison pour laquelle je peux avancer qu'il s'agit bien d'un texte de Yin Haiguang est que Xu Fuguan fait allusion à cela dans son article: «Ruhe fuhuo 'qiezhong shibi de taolun jingshen'», *Minzhu Pinglun*, vol. 6/9, 5 mai 1955.

⁷ *Ibid.*, p. 13. Littéralement, il s'agit là de la formule *zhongxue wei ti, xixueweiyong*: «le savoir chinois comme fondement, le savoir occidental comme pratique». Elle était utilisée dans la seconde partie du XIX^e siècle par des lettrés comme Zhang Zhidong qui, tout en étant partisans de la modernisation du pays (notamment sur un plan technologique, industriel) demeuraient conservateurs sur le plan des mœurs et valeurs fondamentales (confucianisme) ou en ce qui concerne le système politique. N.d.T.

⁸ Sur l'ensemble de cette polémique, voir mon article «Xu Fuguan yu Yin Haiguang» (Xu Fuguan et Yin Haiguang), in Lee Ming-huei, *Dangdai Ruxue de ziwu zhuanhua*, Taibei, Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 1994, p. 89–127 et, pour une version en caractères simplifiés, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2001, p. 81–117.

à produire d'autre qu'une autocratie et que les confucéens contemporains, en la promouvant, ne se distinguaient guère des chantres de l'absolutisme.

Sur le second point, les confucéens estimaient qu'une culture politique démocratique devait être développée sur la base d'un idéalisme moral et que, par conséquent, la liberté politique requerrait comme préalable la liberté morale⁹. Ils admettaient certes une séparation entre les sphères politique et morale, mais estimaient que celles-ci n'étaient pas sans lien. De même, ils reconnaissaient les différences entre liberté politique et liberté morale et le fait que préconiser simplement cette dernière n'était nullement suffisant pour établir un système politique démocratique. Mais ils refusaient néanmoins de rompre avec ce socle moral et de se baser simplement sur un plan politique pour prôner les droits de l'homme et la liberté. En effet, dans leur esprit, un tel libéralisme était simplement sans racines, insuffisant pour relever le défi d'un communisme se réclamant avec force d'un idéal. De surcroît, les confucéens soutenaient aussi que pour affirmer un idéal moral et des valeurs, il n'était pas possible de se cantonner au monde empirique, mais qu'il fallait se référer à un monde transcendant et donc en fin de compte à une théorie métaphysique. Dès lors, la plupart des grands représentants du confucianisme contemporain ont élaboré un système métaphysique, ou du moins ont reconnu le sens et la valeur de la métaphysique. Ainsi, parmi les quatre signataires du Manifeste de 1958 évoqué plus haut, trois d'entre eux (Tang Junyi, Mou Zongsan et Zhang Junmai) ont été fortement influencés par l'idéalisme allemand, de Kant à Hegel¹⁰. Ce n'est évidemment pas fortuit.

Les libéraux taiwanais ont pour leur part hérité de la tradition libérale anglo-saxonne, et en même temps des conceptions empiristes. L'idée de liberté qu'ils affirment est celle qu'Isaiah Berlin (1909–1997) qualifie de «négative» (*xiaoji ziyou, negative liberty*). Dans ce sens, la liberté politique indique «le domaine au sein duquel un homme peut agir sans en être empêché par les autres»¹¹. Pour les confucéens, cette liberté est naturellement très importante, mais son établissement présuppose un autre type de liberté, celle que Berlin décrit comme «positive» (*jiji ziyou, positive liberty*). Cette dernière repose sur une conception de l'individu qui prend possession de lui-même et se régit sans recours à d'autres forces extérieures¹². Pour dire les choses simplement, la «liberté négative» renvoie principalement à une liberté d'agir; la «liberté positive» touche quant à elle la liberté de notre volonté et revêt une dimension morale.

⁹ Les confucéens contemporains évoqués par Lee Ming-huei ont tous été fortement influencés par l'idéalisme allemand, et notamment par Kant et Hegel. Ils ont largement utilisé leurs concepts tout en les réinterprétant. Au risque de simplifier des pensées complexes et qui ont de surcroît toutes leurs spécificités, disons que la liberté morale, chez les confucéens contemporains, tend vers une exigence de transformation morale de soi. Dès lors, ancrer la liberté politique dans la liberté morale revient à formuler une exigence vis-à-vis de l'individu qui va bien au-delà de la reconnaissance d'une «liberté négative». N.d.T

¹⁰ Tang Junyi se tournait plutôt vers Hegel, Mou Zongsan et Zhang Junmai vers Kant. Sur l'influence de la philosophie de Kant sur Mou Zongsan et Zhang Junmai, voir: Li Mingui, *Der Konfuzianismus im modernen China*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, chap. 8; Lee Ming-huei, «Kants Philosophie im modernen China», in Monika Schmitz-Emans (éd.), *Transkulturelle Rezeption und Konstruktion. Festschrift für Adrian Hsia*, Heidelberg, Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren, 2004, p. 30–37.

¹¹ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, p. 122.

¹² *Ibid.*, p. 131 sq.

La raison pour laquelle I. Berlin a ainsi promu la liberté négative et condamné la liberté positive est que tant le nazisme que le fascisme ou le communisme n'ont eu cesse de se réclamer d'idéaux «moraux» (la gloire de la nation, la société communiste, etc.) pour servir leur contrôle despotique. Dans le même esprit que Berlin, les libéraux taiwanais se sont opposés à ce concept de liberté positive pour évoquer la liberté politique ou les droits de l'Homme. Pourquoi? La liberté négative ne s'intéresse qu'à des actions et reste neutre sur le plan des valeurs. A partir de «libertés fondamentales» ou d'une «liste de droits», on peut en cerner clairement les contours et il n'est pas facile de la détourner. Au contraire, la liberté positive, en s'intéressant aux valeurs, se réfère également à des questions métaphysiques, lesquelles peuvent constituer autant d'arguments pour des pouvoirs totalitaires afin, sous couvert d'idéologie, de s'immiscer dans les moindres actions des gens. Telle a été ou est encore la situation qui prévaut dans les pays communistes. Savoir si autrui enfreint votre action, voilà bien une question que l'on peut trancher empiriquement sans s'aventurer dans le domaine de la métaphysique. Il faut préciser que Yin Haiguang lui-même avait été influencé par l'empirisme logique, lequel avait progressivement nourri son aversion pour la métaphysique. Pour toutes ces raisons, on peut dire que les polémiques entre néo-confucéens et libéraux taiwanais sur la question de la liberté reflètent aussi les divergences entre l'idéalisme allemand d'une part et la tradition empirique anglaise d'autre part.

3. La distinction de Berlin sur les deux types de liberté et le contexte de la guerre froide

La distinction de Berlin entre libertés positive et négative a exercé une influence profonde sur la pensée politique occidentale au xx^e siècle. L'essai sur les deux concepts de liberté remonte à un discours prononcé le 10 janvier 1958 à Oxford¹³. Cependant, il me faut insister sur un point auquel même le monde académique chinois n'a que peu prêté attention: Zhang Foquan, dans son livre de 1953 intitulé *Liberté et droits de l'homme*, évoquait déjà une distinction très proche qu'il associait à l'époque aussi à la question de la liberté formelle (*xingshi ziyou*) ou réelle (*shizhi ziyou*)¹⁴. Ce livre, paru cinq années avant le discours de Berlin, s'opposait à la «liberté positive» avec des arguments que n'aurait pas désavoués le philosophe anglais.

Le moment où Berlin propose sa distinction entre les deux types de liberté correspond à une phase très tendue de la guerre froide¹⁵. A l'époque, tout un groupe d'intellectuels libéraux occidentaux réfléchissait aux causes de la montée du nazisme et du fascisme d'avant guerre et, plus généralement, aux sources de la pensée totalitaire avec pour préoccupation la lutte contre la menace communiste. En dehors d'I. Berlin, on comptait parmi eux Jacob Leib Talmon (1916–1980), Friedrich A. von Hayek (1899–1992) ou encore Karl Popper (1902–1994). À la distinction de Berlin faisaient écho deux autres: celle de Talmon, entre «démocratie totalitaire» (*jiquan minzhu*) et «démocratie libérale» (*ziyou minzhu*)¹⁶; et celle de Hayek qui évoquait «la

¹³ Voir Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life*, New York, Metropolitan Books, 1998, p. 225 sq.

¹⁴ Foquan Zhang, *Ziyou yu renquan* (Liberté et droits de l'Homme), Taibei, Taiwan Shangwu Yinshuguan chongyin, 1993. Voir notamment le chapitre 6.

¹⁵ Quentin Skinner indique à propos de Berlin: «Le texte de Berlin est fortement marqué par les divisions géopolitiques et idéologiques des années 1950». Quentin Skinner, «A Third Concept of Liberty», *Proceedings of the British Academy*, vol. 117 (2002), p. 264.

¹⁶ Talmon Jacob Lei, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, Secker & Warburg, 1952; *Political Messianism: The Romantic Phase*, Londres, Secker & Warburg, 1960.

tradition française» et la «tradition anglaise»¹⁷. Quant à Popper, il se situait lui aussi sur une ligne très proche dans des livres comme *La Pauvreté de l'historicisme* (1957) ou *La Société ouverte et ses ennemis* (1945) quand il recherchait les sources originelles du totalitarisme au csur de la pensée de Platon, Hegel ou Marx.  partir de 1949, Taiwan entra  son tour dans ce contexte politique général de guerre froide. Dès lors, les libéraux comme Yin Haiguang ou Zhang Foquan se retrouvèrent peu ou prou dans une configuration semblable  celle de leurs pairs occidentaux, et leur pensée allait donc suivre une ligne très comparable.

En Occident, les thèses de Berlin suscitèrent bien des discussions. A partir des années 1980, elles rencontrèrent deux types de critiques. Les premières manrent des républicains (*gonghezhuyi*), représentés notamment par des intellectuels comme Quentin Skinner (1940–) ou Philip Pettit (1945–). Les secondes provenaient des communautariens avec, au premier chef, la figure de Charles Taylor (1931–). Les républicains, qui reconnaissaient certes l'intérêt de la notion de liberté négative, la dclinrent cependant sur deux modes, libéral et républicain. Ils firent dès lors de cette «liberté négative républicaine» un «troisième concept de liberté». La différence entre une telle conception et celle des libéraux tient aux points suivants: pour les libéraux, la liberté négative s'ancré dans les droits de l'individu et considère l'état comme un «mal nécessaire». Dès lors, il n'est de «liberté de l'état» (*guojia ziyou*) dont on puisse parler. Au contraire, pour les républicains, la liberté individuelle ne peut être préservée que dans le cadre d'une communauté naturelle autonome. Pour cette raison, il n'est pas possible de différencier liberté de l'individu et liberté de l'tat. Plus encore, pour protéger la «liberté de l'état», des «vertus civiques» (*gongmin de dexing*) sont ncessaires¹⁸. L'exemple de Charles Taylor et de son article intitulé *What's Wrong with Negative Liberty?* permettra de se faire une idée du jugement que les communautariens portent sur le concept de liberté négative d'I. Berlin¹⁹. Pour Taylor, ce dernier, simple «limination d'obstacles extérieurs», n'est qu'un «concept d'opportunité» (*jihui gainian*, opportunity-concept). Une telle liberté ne porte que sur ce que l'on peut faire, ou, en d'autres termes, sur l'espace dont on dispose pour effectuer des choix et agir comme on l'entend. Elle ne s'intéresse pas au fait de savoir si nous sommes réellement  même d'effectuer de tels choix. Taylor souligne que l'on ne peut,  partir de ce concept de liberté, prendre en compte l'un des objectifs centraux du libéralisme,  savoir la réalisation de l'individu (*geren de ziwo shixian*)²⁰. Si l'on aborde ce dernier problème, la liberté ne peut

¹⁷ Friedrich A. Hayek (von), *The Constitution of Liberty*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1960, p. 54–56.

¹⁸ Sur le concept de liberté dans le républicanisme, voir les textes suivants: (1) Quentin Skinner, «The idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives», in Rorty Richard et al. (d.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 193–221; (2) Quentin Skinner, «The Paradoxes of Political Theory», *The Tanner Lectures on Human Values*, VII (1986), p. 225–250; (3) Skinner, «A Third Concept of Liberty», *The Tanner...*, p. 237–268; (4) Philip Pettit, «Negative Liberty, Libral and Republican», *European Journal of Philosophy*, vol. 1 (1993), p. 15–38; (5) Philip Pettit, «A Définition of Negative Liberty», *Ratio*, New Sris, vol. 2 (1989), p. 153–168.

¹⁹ Cet article figure dans: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 211–229.

²⁰ Rappelons que le libéralisme classique pose que chaque personne est libre de se réaliser comme elle l'entend. La responsabilité de l'état est simplement de lui fournir un cadre dans lequel

plus se limiter à constituer un simple «concept d'opportunité», mais elle doit devenir un «concept applicable» (*yunzuo gainian, exercise concept*). Dès lors, la liberté de l'individu dépend aussi de sa capacité pratique à agir de façon autonome (*zizuo zhuzai*) et à ainsi déterminer les orientations de sa vie. Analysant les mobiles de nos actions (ou nos objectifs), nous ne pouvons pas ne pas distinguer ceux qui sont réels et importants de ceux qui sont artificiels et mineurs. En d'autres termes, nous devons reconnaître que le choix de nos valeurs [manifesté à travers certains mobiles ou objectifs que nous identifions comme importants] n'est pas une question simplement subjective, mais dépend aussi d'éléments objectifs. De façon générale, la question de la réalisation de soi une fois abordée, on est obligé de prendre en compte l'idée de liberté positive et de penser plus largement la liberté comme «une capacité de réaliser nos buts». Cependant, pour Berlin, le problème réside dans le fait qu'une fois reconnue l'existence d'une dimension objective dans nos choix de valeurs, il est bien possible que l'État ou la société, s'auto-investissant de la mission d'aider l'individu à réaliser ce qu'il y a de réel et d'important, ne s'immisce dans la moindre de ses actions pour ainsi exercer sur lui une pression collective. C'est contre cela que Berlin s'érige, soucieux de préserver la liberté négative, «ligne Maginot» contre toutes les velléités d'oppression. Mais pour Taylor, une telle ligne ne protège rien. Plus encore, il avance que les jugements objectifs dans le domaine des choix de valeurs ne mènent pas fatalement au totalitarisme. Autrement dit, il n'y a pour lui aucune relation logique nécessaire entre la liberté positive et le totalitarisme.

4. La critique des communautariens à l'égard des libéraux

Si l'on considère les deux grands problèmes qui opposaient libéraux taiwanais et nouveaux confucéens, les idées de ces derniers recoupent largement celles des communautariens. Pour préparer le lecteur à nos développements ultérieurs, nous devons au préalable faire retour sur le terreau intellectuel du communautarisme.

Le communautarisme est un courant de pensée politique anglo-saxon apparu dans les années 1980. Hormis Charles Taylor, il a pour représentants majeurs Michael J. Sandel (1953–), Alasdair MacIntyre (1929–) ou encore Michael Walzer (1937–). Issu d'une critique de l'œuvre maîtresse du philosophe contemporain libéral John Rawls (1921–2002), *Théorie de la justice*, ce courant s'est ensuite développé en critique complète de tous les pré-supposés fondamentaux du libéralisme.

Une différence fondamentale sépare les libéraux classiques de John Rawls. Les premiers, à l'instar de Jeremy Bentham ou de John Stuart Mill, tiraient leurs bases théoriques de l'utilitarisme (*gonglizhuyi*), alors que Rawls pour sa part allait partir de l'éthique (déontologique) kantienne. Il estimait en effet que toute éthique téléologique²¹ – et cela englobait alors l'utilitarisme – ne pouvait suffire à instituer le principe d'une «justice

elle peut librement poursuivre les valeurs qu'elle souhaite. On retrouve là la conception dite «négative» de la liberté. Mais Lee Ming-huei souligne donc que pour Taylor, la question, au-delà des principes, est de savoir comment quelqu'un peut acquérir la capacité *pratique* de faire des choix qui lui permettront de se réaliser. N.d.T.

²¹ Une éthique téléologique fait dériver le devoir ou l'obligation morale d'une fin considérée comme bonne ou désirable. L'utilitarisme en est un bon exemple. Elle s'oppose à l'éthique déontologique centrée non d'abord sur le résultat de l'action, mais sur le caractère moral de l'intention. N.d.T.

comme équité» (*zhengyi gongpin, justice as fairness*). Chez les communautariens, Michael Sandel allait critiquer avec vigueur cette éthique déontologique et l'idée qui lui était associée «d'une priorité du juste sur le bien» (*Zhengque youxian yu shan, the priority of the right over the good*)²². Dans *Après la vertu* (1981), Alasdair MacIntyre allait également pourfendre «l'éthique kantienne du devoir» et l'utilitarisme de Mill, jugeant qu'ils devaient tous deux endosser la responsabilité de la détresse morale dans laquelle avait sombré la société occidentale moderne. Pour la surmonter, il appelait alors de ses vœux un retour à Aristote et à une tradition éthique valorisant «le caractère moral (*dexing*) et l'action morale (*dexing*)». Taylor allait quant à lui chercher son inspiration dans le concept de Hegel de «vie éthique» (*lunli, Sittlichkeit*), et retourner alors aussi indirectement à la tradition d'Aristote.

En dehors de leurs différences sur le plan éthique, un autre clivage fondamental divise les communautariens et les néo-libéraux représentés notamment par Rawls, clivage qui touche à la relation entre l'individu et la communauté. Sandel, MacIntyre et Taylor sont en effet critiques à l'égard du concept du sujet (ou du «Moi», *ziwoguan*) présumé par les libéraux. Dans *Le Libéralisme et les limites de la justice*, Sandel critique «le sujet individué de façon préalable»²³ de Rawls ou le concept de «unencumbered self»²⁴, qui fait référence à un Moi abstrait et détaché de toute relation. Dans *Après la vertu*, MacIntyre fait remonter la vision du «Moi» des libéraux, qu'il critique, à l'émotivisme moral²⁵ des Lumières. Enfin, dans *Les Sources du moi* (1989) Charles Taylor s'en prend à «l'atomisme»²⁶ du Moi présumé par les libéraux.

Sandel souligne que la conception déontologique (théorie des devoirs) adoptée par Rawls se réfère, sur un plan logique, à un «sujet individué de façon préalable» (*antecedently individuated subject*). Afin d'expliquer ce point, il se livre dans l'introduction au *Libéralisme et les limites de la justice* (1^{re} section) à une analyse minutieuse de l'influence de l'éthique de Kant et de sa conception du Moi sur la *Théorie de la justice* de Rawls. Cette influence est d'abord manifeste dans la position que Rawls adopte sur la théorie des devoirs (*yiwulun*) et Sandel n'hésitera dès lors pas à qualifier sa pensée de «libéralisme déontologique»²⁷, qu'il évoquera de la manière suivante :

Le «libéralisme déontologique» est avant tout une théorie sur la justice, et en particulier sur la priorité à accorder à la justice parmi les idéaux politiques ou moraux. Sa thèse centrale peut être énoncée de la manière suivante : la société, composée d'une pluralité de personnes avec chacune ses propres objectifs, intérêts ou conceptions du bien, est mieux gérée quand elle est gouvernée par des principes qui ne présupposent pas eux-mêmes quelque conception particulière du bien. Ce qui justifie avant tout ces principes et leur rôle régulateur n'est pas qu'ils optimisent le bien-être social ou qu'ils

²² Sur la critique de Sandel de la *Théorie de la justice* de Rawls, voir son ouvrage *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 et 1998 (seconde édition).

²³ *xianxing getihua de zhuti, antecedently individuated subject*.

²⁴ *wu qianlei de ziwo*. Voir Sandel Michael, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory*, vol. 12, 1984, p. 81-96; et Reich Robert B. (éd.), *The Power of Public Ideas*, Cambridge (Etats-Unis), Harvard University Press, 1988, p. 109-121.

²⁵ *qingxuzhuyi daodeguan*.

²⁶ *yuanzilun*.

²⁷ *iwulun ziyouzhuayi, deontological liberalism*.

promeuvent le bien, mais plutôt qu'ils se conforment au principe du juste, une catégorie morale donnée préalablement à celle de bien et qui lui est indépendante²⁸.

Nul n'ignore que dans l'éthique de Kant, le socle du devoir ou des valeurs morales repose avant tout et ultimement sur les principes auxquels se tient le sujet (c'est-à-dire sur ses intentions) et non pas sur les buts visés par l'action morale ou sur quelque résultat escompté. Il s'agit là d'une conception classique de l'éthique déontologique. Sandel insiste bien sur ce point en indiquant qu'une telle éthique affirme la priorité du sujet sur l'objet (du Moi sur le but) et que le sujet ainsi envisagé assied alors le caractère nécessaire et universel des principes moraux. Dès lors, pour une telle éthique, les principes moraux ont également la priorité sur le bien (*daodefaze youxian yu shan*). Dans *La Critique de la raison pratique*, Kant est limpide sur ce point: «Le concept du bien (*Guten, shan*) et du mal (*Bosen, e*) ne doit pas être déterminé avant la loi morale (à laquelle, d'après l'apparence, il devrait servir de fondement), mais seulement [...] après cette loi et par elle²⁹.»

Sandel indique également que le sujet présupposé par l'éthique déontologique kantienne est un sujet transcendantal, qu'il se situe donc hors du champ de l'expérience et n'est pas limité par la loi de causalité (*yinguolü*). À partir d'un ensemble de concepts tels que le phénomène ou la chose en soi, le monde sensible ou intelligible, Kant donne une sorte d'ancrage métaphysique à son sujet transcendantal. Pour Rawls, le sujet transcendantal de Kant et la structure métaphysique que celui-ci institue *a priori* manquent de contenu empirique et il en vient donc à les critiquer en dénonçant leur caractère obscur (*hanhun*) et arbitraire (*wuduan*). Il va dès lors s'efforcer de séparer la structure fondamentale de l'éthique kantienne de son présupposé (*yushe*) métaphysique, pour la reconstruire à partir «des canons d'un empirisme raisonnable³⁰». Sandel, dès lors, qualifiera de «déontologie à visage humain» cette éthique reconstruite par Rawls.

Pour reconstruire l'éthique kantienne et remplacer la supposition (*yushe*) métaphysique d'un «royaume des fins» (*Reich der Zwecke, mudi wangguo*), Rawls a avancé l'hypothèse théorique de la «position originelle» (original position, *yuanchu zhuangtai*). Pour dire les choses simplement, cette position originelle est une sorte de théorie du contrat: en vertu de cette hypothèse, chaque individu est égal et, du fait d'un «voile d'ignorance» (*veil of ignorance, wu zhi zhi mu*), il ne sait rien de sa position sociale, de sa race, de son sexe, de sa classe, de sa richesse, de ses talents, de sa force ou de toute autre qualité qui lui aurait été naturellement impartie. Dès lors, en déterminant le contrat qui les lie, les individus n'ont plus à prendre en compte les circonstances sociales ou naturelles particulières et sont dès lors véritablement à même d'atteindre l'idée de ce qu'est «la justice comme équité» (*zhengyi*

²⁸ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 1.

²⁹ «[...] daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur [...] nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse», *Kritik der praktischen Vernunft* (Critique de la raison pratique), in *Kants Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, vol. 5, p. 62 sq. Pour cette citation de Kant, nous utilisons la traduction que donne François Picavet de *La Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, «Quadrige», 2000, p. 65. N.d.T.

³⁰ *heli de jingnianlun zhi guizhun*. Voir John Rawls, «The Basic Structure as Subject», *American Philosophical Quarterly*, vol. 14, 1977, p. 165.

ji gongpin). Ainsi, Rawls espérait préserver l'esprit fondamental de l'éthique kantienne tout en évitant les critiques adressées à sa supposition métaphysique.

Néanmoins, d'après Sandel, dès lors que Rawls continue, à partir d'une théorie des devoirs, à affirmer «la priorité du juste sur le bien» (*zhengque youxian yu shari*) et celle «du Moi sur les fins» (*ziwo youxian yu mudi*)³¹, son concept du Moi ne peut éviter de tomber sous le coup du même type de critiques que celles qui furent adressées à Kant. Les critiques de Sandel à l'endroit de Rawls reposent sur trois grands points:

- La conception du Moi de Rawls serait tout d'abord partielle (*pianmian de*) en ce qu'elle se focaliserait juste sur la capacité de choisir un but ou un objet. Elle prendrait alors la forme d'une activité de notre volonté, au détriment d'autres types d'activités comme nos activités cognitives³².

- Cette conception du Moi serait également superficielle, parce que le sujet tel que Rawls l'entend est déjà individué (*getihua de*) avant même tout choix de but ou d'objet. L'acte même de choisir n'aurait donc pas d'impact sur son identité³³. Dès lors, Rawls écarte même la possibilité que l'engagement du sujet (par exemple à l'égard de la communauté) puisse avoir quelque impact sur son identité³⁴.

- La perspective de Rawls sur la communauté politique (*zhengzhi shiquri*) serait enfin tout simplement pauvre car, d'une part, participer à une telle communauté n'est pour lui que l'un des objectifs, parmi d'autres, que peut se donner un sujet préalablement individué (*antedecedently individuated subject*); d'autre part, une telle participation ne peut avoir lieu que dans une société libre (*ziyou shehui*) telle que définie par sa conception de la justice. Partant, le sens de la communauté (*shiquri yishi*, sense of community) pour Rawls n'est que l'attribut d'une «société bien ordonnée» (*well-ordered society*), non pas son élément constitutif³⁵.

Si nous résumons ce qui a été énoncé auparavant, la critique de Sandel à l'égard de la conception de la personne de Rawls se ramène aux éléments suivants: Rawls n'aurait pas prêté assez d'attention au fait que nos aspirations en vue de certaines fins, ou la confiance dont nous sommes investis en vue de les atteindre, sont des éléments constitutifs de notre identité en tant que personnes (*ziwo rentong*); il n'aurait pas non plus considéré le fait que le sens de la communauté est un élément constitutif d'une communauté politique. Tout ceci est en définitive lié à sa position en matière de théorie des devoirs, au subjectivisme moral³⁶ (*daode zhutizhuyd*) qui s'y associe et à sa conception d'une «priorité du juste sur le bien».

³¹ Sandel note que Rawls évoque «a subject of possession, individuated in advance and given prior to its ends» (p. 59) ou «a self regarded as given prior to its ends» (p. 57). Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

³² Sandel, *Liberalism and the Limits...*, p. 56–59.

³³ Sandel reproche à Rawls de soustraire le sujet à toute expérience en fixant son identité préalablement une fois pour toutes. *Ibid.*, p. 62.

³⁴ *Ibid.*, p. 61–62.

³⁵ *Ibid.*, p. 64. «As a person's values and ends are always attributes and never constituents of the self, so a sense of community is only an attribute and never a constituent of a well-ordered society». N.d.T.

³⁶ Sur l'emploi du terme «subjectivisme moral» pour décrire le concept du Moi de Rawls, voir Stephen Mulhall et Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 55–59.

5. Les confucéens contemporains, entre libéraux et communautariens

Ces rappels préliminaires sur la philosophie politique occidentale peuvent nous aider à mieux comprendre la position des confucéens contemporains et, plus largement, du confucianisme traditionnel³⁷. Nous pensons en effet que tant les confucéens contemporains que le confucianisme traditionnel incarné par des figures comme Confucius ou Mencius, se situent entre libéralisme et communautarisme. Il n'est pas difficile de voir que les communautariens et les néo-confucéens se retrouvent sur trois points: (1) la conception des deux types de liberté; (2) les conceptions de l'individu et de la communauté; (3) la conception de la tradition.

Non seulement les néo-confucéens ne nient pas l'importance de la liberté négative, mais ils estiment au contraire que cette dernière est un préalable à une politique démocratique et à la pensée des droits de l'homme. Ils reconnaissent également que l'une des raisons essentielles pour laquelle la Chine n'a pas été à même, dans le passé, d'instituer un système démocratique, tient au fait qu'une conception de la «liberté négative» lui faisait défaut. Sur ce point, les confucéens contemporains rejoignent les libéraux. Cependant, ils vont plus loin en insistant sur un point: théoriquement, la liberté négative doit être un préalable à la liberté positive; pratiquement cependant, évoquer simplement la liberté négative ne suffit pas pour s'opposer au totalitarisme. Sur ce point précisément, ce sont les communautariens que rejoignent les confucéens contemporains. Le confucianisme classique ne possède pas une telle idée de la liberté négative et la liberté morale qui lui est centrale³⁸ se rapproche sans aucun doute de la liberté positive.

Au sujet des liens entre l'individu, la communauté et la tradition, les connivences entre confucéens contemporains et communautariens sont encore plus évidentes. En 1956, Zhang Qiyun, qui était alors ministre de l'éducation de la République de Chine (Taiwan), avait critiqué le libéralisme dans un article intitulé «les trois vérités d'une politique démocratique». Yin Haiguang lui avait alors répondu dans les colonnes de *Chine libre* avec un texte qui avait pour titre «La conception de la démocratie du ministre de l'éducation Zhang Qiyun: une démocratie monarchique». Avait alors suivi une série d'attaques du Kuomintang contre les libéraux. Au même moment, Xu Fuguan publiait successivement deux articles dans *Tribune démocratique* et dans le *Quotidien des chinois d'outre-mer (Huaqiao ribao)* de Hong Kong dans lesquels il soutenait le libéralisme et prenait la défense de Yin Haiguang. Dans le premier de ces deux textes, il expliquait que «même si une personne n'embrasse pas le libéralisme ou ne peut simplement se résigner à devenir libérale, elle devra, dans le processus de développement de ses connaissances et de sa personnalité, passer par le libéralisme»³⁹. Après avoir réaffirmé la valeur du libéralisme, il insistait sur les points suivants:

Les libéraux se sont libérés de la tradition et de la société, ce qui ne revient pas à dire qu'ils les ont simplement niées. Ils en ont fait une réévaluation, [...] afin de leur

³⁷ Lee Ming-huei fait allusion ici aux grands textes confucéens de l'antiquité chinoise, notamment aux quatre livres. N.d.T.

³⁸ Il s'agit naturellement ici d'une interprétation de l'auteur de la pensée confucéenne classique, laquelle n'a pas été conceptualisée autour de la notion de liberté. N.d.T.

³⁹ Xu Fuguan, *Rujia zhengzhi sixiang yu minzhu ziyou renquan* (Pensée politique confucéenne et droits de l'homme et liberté en démocratie; textes de Xu Fuguan rassemblés et édités par Xiao Xinyi), Taibei, Taiwan xuesheng shuju, 1988, p. 289.

donner de nouveaux contenus et ainsi, ils les ont remodelées de façon plus riche et plus appropriée. Les libéraux vont continuer de vivre dans le courant de la tradition et de la société. Une telle vie n'est néanmoins pas passive ou négative; bien au contraire, elle est active, positive, et offre une impulsion qui ne cesse de recréer la société et la tradition. De la sorte, ces dernières ne constituent plus des forces aveugles, mais, innervant nos facultés rationnelles et morales, elles en deviennent progressivement aussi le produit. Dès lors, le libéralisme ne revient plus simplement à libérer l'esprit et constituer l'individu car ce faisant, il façonne aussi la communauté. Certes, il est des libéraux qui ne reconnaissent que l'individu et non la communauté. Néanmoins, l'histoire nous montre que la vitalité de l'individu modèle nécessairement aussi celle de la communauté. Par conséquent les pays libéraux sont dans l'ensemble, historiquement, les plus puissants et ceux qui progressent le plus⁴⁰.

Ainsi le «libéralisme» tel que Xu Fuguan l'entend et l'affirme n'est pas celui que critiquent les communautariens (c'est-à-dire le libéralisme de ceux qui «ne reconnaissent que l'individu et non la communauté»). Bien au contraire, il se rapproche des conceptions communautariennes puisque l'individu dont il est question n'est pas compris d'abord comme isolé, mais comme modelé par la communauté et par la tradition. Il est évident qu'il hérite là de conceptions confucéennes traditionnelles sur l'individu et la société. Comme chacun le sait, les confucéens traditionnels mettaient fortement l'accent sur la communauté et les relations interpersonnelles. En témoigne la réaction spontanée de Confucius, relatée dans ses *Entretiens* (18:6), quand, [quelque peu frustré], il commente à son disciple Zilu dans les termes suivants les boutades dont ils venaient tous deux de faire l'objet de la part des ermites Zhang Ju et Jie Ni: «Je ne peux m'associer aux oiseaux et aux bêtes; si je ne le fais avec des gens comme eux, avec qui le pourrais-je⁴¹?» Mais une telle position n'empêche néanmoins pas Confucius de reconnaître, [pour employer un vocabulaire contemporain], l'indépendance de la personne. Aussi nous dit-il dans un autre passage de ces mêmes *Entretiens* que: «Des armées peuvent être privées de leur général, mais il n'est d'homme, même ordinaire, que l'on puisse priver de sa volonté» (9:26). Pour ce qui est des relations entre l'individu et la société, Confucius n'est pas l'apôtre de quelque «collectivisme» (*jūizhuyi*) que ce soit, mais il ne se serait pas non plus senti proche de l'individualisme occidental moderne. Il affirme à la fois l'indépendance de l'individu et l'existence de liens étroits entre lui et la société. En d'autres termes, si l'individu appartient intrinsèquement selon lui à la société, il la dépasse néanmoins également. Pour différencier cette position de celle de l'individualisme (*gerenzhuyi*) occidental moderne, William Théodore de Bary préfère parler de «personnalisme» (*rengzhuyi*)⁴². Taylor estime lui aussi que «Le moi n'est tel que parmi les

⁴⁰ Xu Fuguan, *Xueshu yu zhengzhi zhijian* (Entre travail académique et politique), Taibei, Taiwan xuesheng shuju, 1980, p. 459.

⁴¹ Dans ce passage des *Entretiens* (18:6), Confucius, en route avec son disciple Zilu, envoie ce dernier demander à deux ermites travaillant dans un champ où se trouve le gué qui leur permettra de poursuivre leur route. Les ermites invitent Zilu à suivre ceux qui «évitent le monde» (*bishi*, c'est-à-dire ceux qui, comme eux, mènent une vie d'ermite) plutôt que celui qui évite, de manière sélective, certains types de personnes (ils visent alors Confucius). N.d.T.

⁴² W. Théodore de Bary, «Individualism and Personhood», in W. Theodore de Bary (éd.), *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*, Cambridge (États-Unis), Harvard University Press, 1988, p. 25.

autres moi, on ne peut jamais l'évoquer sans référence aux autres moi qui l'entourent⁴³». A partir de tous les points que nous venons d'évoquer, on comprend déjà les affinités entre confucéens, tant contemporains que classiques, et le communautarisme.

À partir des explications de Xu Fuguan évoquées auparavant, on voit également que les confucéens contemporains, quand ils mettent l'accent sur le lien entre la communauté et l'individu, insistent aussi sur ce qui relie ce dernier à la tradition. L'une des divergences majeures entre les néo-confucéens et les libéraux taiwanais tient précisément à leur appréciation différente de la tradition. Yin Haiguang, dans son texte sur «la valeur de la tradition», exprimait sa position dans les termes suivants:

Ce que l'on appelle tradition, c'est simplement un instrument auquel se réfère la communauté pour subsister. La tradition n'est pas la tablette ancestrale d'un lignage [devant laquelle on s'incline avec révérence], elle n'est pas non plus un objet d'adoration ou un Boddhisatva auquel on fait des offrandes. Savoir si on peut la rectifier, la conserver ou la modifier, tout cela dépend complètement de sa pertinence pour notre vie. Ce critère une fois fixé, toute attitude vis-à-vis d'elle (rectification, conservation, modification) est possible car on ne s'embourbera alors pas dedans⁴⁴.

Nous sommes là devant une «théorie instrumentale de la tradition», cette dernière étant pensée comme une ressource au service d'une communauté. Sa capacité à offrir un instrument adapté aux nécessités de la vie détermine alors sa valeur. Si l'on comprend ainsi la tradition, sa relation aux hommes n'a rien d'intrinsèquement essentiel.

Le point de vue de Xu Fuguan sur la tradition est complètement différent. Il avait autrefois traduit un texte du philosophe japonais Mutai Risaku⁴⁵ intitulé *Le problème de la tradition dans la philosophie de l'histoire*⁴⁶ et il était parti de là pour écrire un discours dont le titre était *A propos de la tradition (lun chuantong)*⁴⁷. Il y opérait une distinction entre basse (diciyuan de chuantong) et haute (gaociyuan de chuantong) traditions. Les coutumes et habitudes rentraient dans le champ de la première, laquelle se manifestait dans les choses les plus concrètes, possédait un caractère assez statique et n'était pas vécue comme telle, de façon très consciente⁴⁸. Quant à la haute tradition, Xu Fuguan l'évoquait dans les termes suivants:

⁴³ «One is a self among other selves. A self can never be described without référencés to those who surround it»: Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge (États-Unis), Harvard University Press, 1989, p. 35.

⁴⁴ Lin Zhenghong (éd.), *Yin Haiguang Quanti* (Œuvres complètes de Yin Haiguang), Taibei, Guigua tushu gongsi, 1990, vol. 13 (Xueshu yu sixiang), p. 281.

⁴⁵ Mutai Risaku (1890–1974). Ce philosophe japonais fut un élève de Nishida Kitarô à l'université de Kyoto, qui travailla aussi en Allemagne sous la direction de Husserl. Spécialiste de la philosophie allemande, ses intérêts le portèrent néanmoins vers de nombreux autres domaines. C'est lui qui a présenté au Japon la thèse de Hans Naumann sur la culture. N.d.T., à partir de précisions de Naoko Hirata.

⁴⁶ Ce texte a été intégré dans Wutai Lizuo (Mutai Risaku), *Lunzhan yu shishu*, Taibei, Zhiwen chubanshe, 1982, p. 190–200.

⁴⁷ Ce texte figure dans Xu Fuguan, *Xu Fuguan wenlu xuancui* (sélection d'essais de Xu Fuguan éditée par Xiao Xinyi), Taibei, Taiwan xuesheng shuju, 1980, p. 105–106. Ces explications relatives à la tradition sont également citées dans un autre texte du même recueil intitulé «Chuantong yu wenhua» (Tradition et culture).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 110.

La haute tradition, c'est la découverte, à partir des choses les plus concrètes de la basse tradition, qu'il existe en filigrane, innervant celle-ci, des fins et un esprit plus originels. La haute tradition est souvent modelée par les fondateurs de religion, les Saints, artistes majeurs, grands esprits, etc., d'une nation. Elle appartient au spirituel, est intangible et ne peut être réappropriée que par un retour sur soi ou à travers un processus de prise de conscience. Une telle réappropriation ouvre aussi la possibilité d'une critique de la basse tradition. Cet examen critique est naturellement l'occasion de relier les différentes dimensions du temps (passé, présent, futur) les unes aux autres et de réfléchir à leurs articulations. [...] Dès lors, en elle-même, la haute tradition porte l'idée d'un dépassement du traditionnel (*chao chuantongxing*). Plus concrètement, elle possède les caractéristiques suivantes: (1) elle est idéaliste (de la même façon que l'amour universel chrétien est idéaliste et distinct des formes rituelles particulières de la basse tradition). (2) Comme on se la réapproprie au terme d'un processus de retour sur soi et de prise de conscience, elle porte nécessairement une dimension critique. (3) Parce qu'elle est critique, elle est aussi dynamique. (4) Étant dynamique, elle est en constante reconfiguration, héritant du passé et le dépassant à la fois⁴⁹.

En comparant les conceptions de Yin Haiguang et de Xu Fuguan de la tradition, il n'est pas difficile de distinguer deux points de divergence majeurs. Tout d'abord, la «tradition» telle qu'elle est prise en compte par Yin est une réalité objective dont on n'a pas nécessairement conscience. Comme telle, elle s'apparente à la «basse tradition». Pour Xu Fuguan cependant, seule la haute tradition véhicule l'essence d'une tradition. Elle n'est pas un instrument utilisable en fonction de tel ou tel dessein, mais elle représente la conscience spirituelle d'une nation⁵⁰ et est alors porteuse d'idéaux. En second lieu, la tradition existe pour Yin Haiguang de façon statique et il ne tient pas compte de sa dimension historique ou de sa vie propre. Pour Xu, elle est au contraire dynamique, vivante, elle se perpétue et se dépasse elle-même. Pensée comme un instrument par Yin, elle est subjectivée par Xu, car seul un sujet est à même de prendre conscience de lui-même.

Les confucéens contemporains héritent clairement, sur ces thèmes, de conceptions bien connues du confucianisme classique. Ainsi, le rite (*li*) tant valorisé est-il un élément de la tradition. Confucius lui-même se considérait comme l'héritier de la culture de Zhou. Il avait «transmis les doctrines de Yao et de Shun, comme s'ils avaient été ses ancêtres et comme s'il s'était référé aux règles de Wen et de Wu en les prenant pour modèle» (*Zhongyong*, 30); il se caractérisait aussi comme transmetteur, plus que créateur, ayant foi dans le passé et le chérissant (*Entretiens*, 7.1). Mencius considérait quant à lui qu'il perpétuait les trois générations de sages rois⁵¹ et la Voie de Confucius. Pour ce dernier cependant, la tradition pouvait être adaptée aux besoins de l'époque. Aussi précisait-il que «la dynastie des Yin (les Shang) a hérité des rites des Xia et l'on sait ce qu'elle a ajouté ou retranché; la dynastie des Zhou a hérité des rites des Yin et l'on sait ce qu'elle a rajouté ou retranché; d'autres

⁴⁹ *Ibid.*, p. 110–111.

⁵⁰ Le terme de *minzu*, est toujours délicat à traduire et le mot de nation ne rend que très imparfaitement son sens. Il se rapproche ici des idées de culture et de civilisation. N.d.T.

⁵¹ Les fondateurs de dynastie: Yu le Grand (sous les Xia), Tang (sous les Shang) et Wen et Wu (sous les Zhou). N.d.T.

héritent des Zhou et la postérité le saura aussi» (*Entretiens* 2:23). Ce n'est pas là considérer la tradition comme un instrument mais reconnaître, à l'instar de Xu Fuguan, qu'elle se «perpétue et se dépasse elle-même». Chez les communautariens, MacIntyre reproche particulièrement à l'individualisme occidental moderne (qu'il considère comme étant au fondement du libéralisme) de ne pas comprendre la signification de la tradition dont nous sommes tous dépositaires et ainsi d'opposer tradition et raison⁵². Nous voyons là d'évidentes affinités entre confucéens et communautariens.

Ce que nous venons d'évoquer n'est cependant qu'un aspect de la question. Entre les confucéens et le libéralisme d'un Rawls et de ses pairs, il existe en effet aussi des points de rapprochement. Il ne fait nul doute qu'au sein du courant principal du confucianisme classique, incarné par des figures comme Confucius ou Mencius, on trouve aussi une éthique des devoirs. Cela est manifeste chez Mencius dans sa «différenciation entre le sens du juste et l'intérêt» (*yi li zhi biari*) ou quand il évoque «la dimension intérieure du sens de l'humain et du sens du juste» (*ren yi nei zad*). A l'instar de l'éthique déontologique kantienne qui affirme «la priorité de la loi morale sur le bien» ou du libéralisme déontologique de Rawls pour lequel «le juste a priorité sur le bien», Mencius lui aussi insiste sur le fait que «le sens du juste vient avant toute considération d'intérêt» (*xian yi hou li*). La discussion sur «le sens du juste et l'intérêt» inaugure son ouvrage à travers un dialogue qui met en scène Mencius face au roi Hui de Liang⁵³. Sa signification est la suivante: le «juste» et «l'intérêt» sont deux modalités du «bien» essentiellement différentes et non équivalentes. Quand elles rentrent en conflit, le «juste» doit l'emporter sur «l'intérêt». On retrouve une idée proche chez le penseur américain John R. Silber qui, dans son interprétation de l'éthique de Kant, évoque une «hétérogénéité du bien» (*the heterogeneity of the good, shan zhi yizhixing*)⁵⁴. Reconnaître l'existence de deux modalités du «Bien» hétérogènes et insister sur le fait qu'elles ne sont pas équivalentes constituent des éléments importants de l'éthique déontologique.

Les propos de Mencius sur la «dimension intérieure du sens de l'humain et du sens du juste» (*renyi neizad*) figurent dans le sixième livre (chapitres 4 et 5) de son œuvre sous le titre «Gaozi, première partie». Ils relatent un débat entre Mencius et Gaozi et leurs disciples respectifs, Gongdouzi et Mengjizi. Analyser en détail les opinions et thèses des protagonistes dépasse le cadre de cet article⁵⁵ et nous nous limiterons donc aux points suivants: «l'extériorité du sens du juste» (*yi wai*), telle qu'elle est énoncée par Gaozi et Mengjizi, correspond en quelque sorte à une position de «réalisme moral» (*moral realism*,

⁵² MacIntyre Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, p. 221–223.

⁵³ Dans le même ordre d'idées, voir Mencius 6B: 4.

⁵⁴ John R. Silber, «The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined», in Robert Paul Wolff (éd.), *Kant: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1967, p. 278–287.

⁵⁵ Pour un commentaire philosophique sur la «dimension intérieure du sens de l'humain et du sens du juste», voir Mou Zongsan, *Yuanshan lun* (Traité du Bien parfait), Taibei, Taibei xuesheng shuju, 1985, p. 12–19; *Œuvres complètes de Mou Zongsan*, Taibei, Lianjing chuban gongsi, 2003, vol. 22, p. 11–19. Voir également Lee Ming-huei, *Rujia yu Kangde* (Les confucéens et Kant), Taibei, Lianjing chuban gongsi, 1990. Deux essais de ce volume renvoient à cette question: «Le confucianisme et la morale fondée sur l'autonomie» et «L'éthique de l'autonomie chez Mencius et Kant».

daode shi-zailun) selon laquelle la loi morale et les devoirs sont déterminés par un objet ou une réalité objective. En face, l'optique de Mencius et de Gongdouzi est celle d'un «subjectivisme moral» (*daode zhutizhuyi*) pour lequel la source de la loi et des devoirs, loin d'être déterminée par quelque objet, relève du sujet moral. Si l'on emploie le vocabulaire de Michael Sandel, on peut dire que Mencius et Gongdouzi affirment «la priorité du sujet sur l'objet», ce qui, naturellement, implique une théorie des devoirs.

Confucius n'a pas, comme Mencius, énoncé clairement de thèse sur «la distinction entre le sens du juste et l'intérêt» ou sur «l'intériorité du sens de l'humain et du juste». Néanmoins, si l'on se base sur certains éléments des *Entretiens*, nous pouvons légitimement avancer qu'il professe également une éthique des devoirs. En dehors du passage dans lequel il explique que «l'homme de bien valorise le sens du juste et l'homme de peu, l'intérêt» (*junzi yu yu yi, xiaoren yu yu li, Entretiens, 4:16*), passage que l'on peut comprendre comme étant à l'origine de la distinction entre les deux notions, Confucius livre sa conception de l'éthique des devoirs lorsqu'il répond à Zai Wo sur la question du deuil des trois ans (*Entretiens, 17:21*)⁵⁶. Dans le système qui prévalait pendant l'antiquité chinoise, la règle était pour l'enfant de suivre une période de deuil de trois ans lors du décès d'un parent. Trouvant ce temps déjà trop long, Zai Wo, un disciple de Confucius, demanda si le deuil pouvait être écourté et s'achever au bout d'un an:

Le deuil de trois ans après le décès d'un parent est déjà trop long. Si l'homme de bien ne s'adonne pas aux rites pendant trois ans, ceux-ci tomberont certainement en désuétude. Et si, pendant la même période, il en vient à ne plus jouer de musique, cette pratique sera à coup sûr perdue. En un an, le vieux grain est épuisé, la nouvelle récolte est prête pour la moisson et le cycle des différents bois utilisés pour allumer le feu est arrivé à son terme⁵⁷ oui, une telle période est certainement suffisante.

Le premier argument de Zai Wo, qui porte sur les rites et la musique, correspond en quelque sorte à ce que l'on appellerait aujourd'hui un point de vue «consé-quentialiste» (*houguolun, consequentialism*). Le second évoque une perspective téléologique (*mudilun*) qui requiert quelques précisions supplémentaires. En Chine du Nord, il y avait une récolte de riz par an. De plus, dans l'Antiquité, on forait des essences de bois différentes à chaque saison pour allumer le feu. Zai Wo recourt donc à travers ces deux exemples à la norme de ce qui «est» (*shiran*, en l'occurrence le cycle naturel d'un an du grain ou des essences de bois) afin d'expliquer ce qui «doit être» (*yingran*) en matière morale (c'est-à-dire sur la question du deuil). Autrement dit, il s'agit là d'une sorte de réalisme moral qui ouvre la voie à une téléologie. Cependant, Confucius s'oppose à de telles justifications de la durée du deuil et invite plutôt Zai Wo à s'interroger sur ce qui constitue un réel apaisement intérieur. En procédant ainsi, il replace alors le deuil dans le cadre d'une exigence morale intérieure.

⁵⁶ Sur les questions éthiques soulevées dans ce passage, je renvoie aux analyses détaillées d'un article antérieur: Lee Ming-huei, «Das Motiv der dreijährigen Trauerzeit in Lunyu 17:21 als ethisches Problem», in Pohl Karl-Heinz/Wippermann Dorothea (éd.), *Brücke zwischen Kulturen. Festschrift für Chiao Wei zum 75. Geburtstag*, Münster, Lit. Verlag, 2003, p. 291–308.

⁵⁷ Nous nous basons ici sur le commentaire de Zhu Xi pour rendre ce passage des *Entretiens de Confucius* compréhensible. Un type de bois différent était requis à chaque saison pour allumer le feu par friction. Zhu Xi, *Si shu zhang ju ji zhu*, Zhonghua shuju, 1996, p. 180–181. N.d.T.

Ce passage s'inscrit dans la droite ligne de son idée suivant laquelle le sens de l'humain (*ren*) est à l'origine du sens des rites (*li*)⁵⁸. Si nous recourons à une terminologie moderne, il est possible d'affirmer que la position de Confucius incarne sans aucun doute une sorte de «subjectivisme moral» comportant une théorie des devoirs. Nous avons vu précédemment que dans la philosophie de Kant et de Rawls ces trois éléments que sont l'éthique déontologique, le subjectivisme moral et «la priorité du juste sur le bien» entretiennent une relation logique dont les pensées de Confucius ou de Mencius témoignent aussi pleinement.

Poursuivons notre réflexion en évoquant la conception du Moi chez Confucius et Mencius. Indiquons tout d'abord que, si les idées d'une «connaissance et d'une capacité morales innées» (*liangzhi, liangneng*) qui dérivent de la théorie mencienne de la «bonté de la nature humaine» (*xing shan shuo*) s'apparentent à la Bonne volonté kantienne (*shan deyizhi, der gute Wille*), elles correspondent alors aussi à une sorte de sujet transcendantal (*xianyan zhuti*). Pour Mencius, «la raison pour laquelle les hommes, sans même apprendre, sont dotés d'une capacité morale tient au caractère inné de cette dernière; la raison pour laquelle, sans même réfléchir, ils sont dotés d'une connaissance morale, tient au caractère inné de cette dernière» (Mencius, 7 A 17). Il apparaît clairement que ces idées d'une connaissance et d'une capacité morale innées ne sont nullement produites par la société. Néanmoins, elles peuvent - voire même doivent être développées progressivement dans le processus de socialisation (*shehuihua*) [de l'individu]. Dans le passage précité, Mencius prend l'exemple de Shun⁵⁹: «Quand Shun habitait au fond des montagnes, au milieu des arbres et des rochers, évoluant parmi les daims et les sangliers, ce qui le distinguait des rudes habitants de ces contrées ne tenait-il pas à presque rien? Quand il entendait ou voyait la bonté d'une parole ou d'un acte, il était alors comme un fleuve débordant que rien ne pouvait arrêter». Ce passage signifie que le processus de socialisation («entendre ou voir la bonté d'une parole ou d'un acte»), s'il n'est pas proprement ce qui constitue la capacité et la connaissance morale innées, n'en constitue pas moins l'occasion de leur déploiement. Confucius n'a quant à lui pas explicitement formulé une théorie suivant laquelle la nature humaine serait bonne. Néanmoins, la réponse qu'il apporte à Zaiwo sur la question du deuil ou sa position sur le sens de l'humain (*ren*) décrit comme source des rites (//) nous permettent d'avancer les éléments suivants: Confucius est convaincu que les hommes possèdent un sens de l'humain intrinsèque (*renxin zhi ren*) qui, manifesté dans les rites, doit être la base des normes sociales. Sa position ne diffère là nullement de celle de Mencius. Dans leurs théories des devoirs ou leur conception du Sujet, les confucéens contemporains sont leurs héritiers.

Si nous essayons de réfléchir à ce que peut être une position confucéenne (classique ou contemporaine) par rapport à ces débats entre communautariens et libéraux, nous aboutissons à un constat assez singulier: les bases éthiques du confucianisme ainsi que sa conception du Sujet le rapprochent à certains égards du libéralisme. Néanmoins, c'est au communautarisme qu'il s'apparente le plus si l'on prend en compte d'une part le rapport de l'individu à la communauté et, d'autre part, sa conception de la tradition. Sur la question de

⁵⁸ Confucius de dire: «Si l'homme était dépourvu du sens de l'humain, comment les rites seraient-ils possibles?» (*Entretiens*, 3: 3).

⁵⁹ L'un des Cinq Souverains avec lesquels commence l'histoire chinoise dans le discours traditionnel, Shun, est considéré comme un parangon de vertu. N.d.T.

la liberté, il manquait au confucianisme classique un versant «négatif», ce que lui ont apporté les confucéens contemporains, tout en affirmant aussi la liberté positive. Tout cela me porte à dire que, classiques ou contemporains, les confucéens se situent entre communautariens et libéraux ou plutôt, présentent un troisième modèle.

6. Conclusion: ce que la réalisation d'une philosophie politique néo-confucéenne peut signifier aujourd'hui

Je souhaite pour conclure évoquer Futilité qu'a pu avoir la pensée politique confucéenne sur le processus de démocratisation de Taiwan. Il me faut préalablement souligner un point: le débat entre libéraux et confucéens a principalement été une affaire académique, sans influence directe sur la politique réelle. Nous pouvons, à titre de comparaison, évoquer l'influence aux États-Unis de la *Théorie de la justice* de John Rawls. Il est en effet très difficile d'affirmer que cette œuvre a eu une incidence directe sur le combat électoral. De la même façon, on peut avancer que l'influence des néo-confucéens à Taiwan n'a été qu'indirecte.

En 1949, le gouvernement du Kuomintang, qui venait juste d'opérer une retraite vers Taiwan, y avait alors proclamé la loi martiale, instituant toutes sortes d'interdictions, notamment quant à la possibilité de créer de nouveaux partis politiques. À l'époque, hormis le Kuomintang, deux autres partis s'étaient aussi repliés sur Taiwan: le Parti de la jeunesse chinoise (*Zhongguo qingnian dang*) et le Parti social démocrate (*Minzhu shehui dang*). Cependant, les adhérents de ces deux partis étaient très peu nombreux et ils devaient eux-mêmes compter sur le soutien financier du Kuomintang pour subsister, ce qui amena bien des gens à les qualifier de fantoches. En 1960, le diffuseur de *Chine libre* (*Ziyou Zhongguo*), Lei Zhen (1897–1979), appela l'opposition et les élites tant indigènes que nouvellement arrivées à constituer un nouveau parti. La réaction des autorités fut vive: Lei Zhen fut jeté en prison et *Chine libre* cessa de paraître. L'échec de cette tentative fut suivi d'une période assez longue durant laquelle Taiwan resta sous la coupe de ce parti unique qu'était le Kuomintang. Il fallut attendre 1986 et la création par une opposition majoritairement constituée d'élites indigènes et opposée à la loi martiale d'un nouveau parti, le Parti démocratique progressiste (*minjindang*, DPP), pour que cesse cette situation. Cette fois, le Kuomintang décida de ne pas interdire ce nouveau parti et choisit de s'adapter à la volonté du peuple pour, l'année suivante, mettre fin à la loi martiale. Taiwan commença alors son chemin vers la démocratie. En 2000, le DPP sortit victorieux du scrutin présidentiel, ce qui permit la première alternance, restructura la politique taiwanaise autour de deux grands partis, et renforça la jeune démocratie. Dans l'entreprise de constitution d'un parti d'opposition, les élites locales (par opposition aux Chinois arrivés du continent en 1949) et le mouvement dit «d'indigénisation» (*bentuhua*) jouèrent un rôle moteur; le libéralisme accompagna cette transformation. Cependant, il est bien ironique de constater que le succès du DPP s'accompagna d'une montée du populisme (*mincuizhuyi*) qui marginalisa progressivement le camp des libéraux, jusqu'à les évincer presque totalement.

Dans de telles circonstances, la voix des confucéens dans le processus de démocratisation ne se fit pas vraiment entendre. De surcroît, en affirmant la valeur de la tradition culturelle chinoise, ils pouvaient donner l'impression de faire écho à la politique éducative du Kuomintang mise en œuvre au nom de la tradition confucéenne. Dès lors, certains critiquèrent les confucéens pour leur apathie dans le processus de démocratisation ou allèrent même

jusqu'à dire qu'ils lui faisaient obstacle. Des telles critiques sont injustes à mon sens. En effet, la démocratie promue par les confucéens n'était pas une démocratie autoritaire (comme ce que l'on peut voir à Singapour), mais un véritable modèle de démocratie parlementaire. Zhang Junmai fut d'ailleurs l'un des rédacteurs de l'ébauche de la constitution de la République de Chine (*Zhonghua minguo xianfa*) promulguée en 1946 à Nankin et qui est toujours en vigueur à Taiwan. Certes, cette constitution fut largement neutralisée du fait de la loi martiale décrétée par le Kuomintang, mais il s'agissait sur le fond d'un texte complètement démocratique. Après 1949, Zhang Junmai resta formellement le président du parti social-démocrate, mais s'étant opposé à la politique dictatoriale de Chiang Kai-shek, il fut longtemps amené à résider à l'étranger où il s'occupa de promouvoir la philosophie confucéenne. Xu Fuguan écrivit pendant longtemps des articles dans les journaux hongkongais qui, en plus de critiquer le Parti communiste, étaient aussi souvent féroces à rencontre du Kuomintang et soutenaient l'opposition taiwanaise. Ultérieurement, ses prises de position offensèrent la bureaucratie du Kuomintang, ce qui conduisit en 1966 à la cessation de parution de *Tribune démocratique*. Ces exemples montrent que dénoncer l'apathie des confucéens dans le processus de démocratisation de Taiwan n'est pas chose juste.

Avec la chute de l'empire en 1911, la tradition confucéenne perdit sa place comme idéologie d'Etat. Progressivement, le Parti communiste chinois lui substitua le marxisme, lequel incarna alors l'orthodoxie. Avec la politique d'ouverture graduelle des années 1980, tant le monde académique que, plus généralement, la société, retrouvèrent vite un intérêt pour la tradition chinoise et le confucianisme. On assista alors à un phénomène qualifié de «fièvre confucéenne» (*ruxue ré*)⁶⁰. À Taiwan, le DPP arriva au pouvoir en 2000 et s'efforça de promouvoir une politique de «désinisation» (*qu zhongguohua*), mais la société taiwanaise n'en préserva pas moins une culture traditionnelle chinoise profonde. Ces dernières années, bon nombre de collègues de Chine populaire en visite à Taiwan me firent remarquer combien il était pour eux manifeste que l'île avait conservé une culture traditionnelle qui la rendait encore plus «chinoise» que le continent. Il ne fait dès lors pas sens d'imaginer que le processus de démocratisation ait pu et puisse encore avoir lieu à Taiwan sans prendre en compte les relations entre démocratie et culture traditionnelle (avec, au premier chef, le confucianisme). Le problème du lien entre tradition confucéenne et système démocratique ne relève pas simplement de la psychologie ou de l'estime que se porte à elle-même la nation, mais elle revêt un sens beaucoup plus concert. Le sociologue Ambrose Y.C. King va également dans ce sens quand il estime qu'un confucianisme reconstruit peut se suturer au système démocratique, donnant alors naissance à un «confucianisme démocratique» (*minzhu de rujia*), qu'il distingue d'une «démocratie confucéenne» (*rujia minzhu*). Dans le premier cas, l'élément prépondérant est la démocratie, à laquelle vient s'apparier le confucianisme; dans le second cas, l'élément prépondérant est le confucianisme, qui vient donner un contenu au type même de politique démocratique⁶¹.

⁶⁰ Littéralement, la «fièvre des études confucéennes». Il s'agit d'un engouement qui prend surtout pour foyer le monde académique. Cette situation diffère de celle que l'on observe dans les années 2000, où le confucianisme est plus largement redécouvert, à des degrés très divers, par une certaine partie de la population. N.d.T. Voir Lee Ming-huei, «Das Konfuzianismus-Fieber im heutigen China», in Ralf Moritz et Lee Ming-huei (éd.), *Der Konfuzianismus: Ursprünge - Entwicklungen - Perspektiven*, Leipzig, Leipzig Universitätsverlag, 1998, p. 235-248.

⁶¹ King Ambrose Y.C.: «Confucianism, Modernity and Asian Democracy», in Bontekoe Ron et Stepanians Marietta (éd.), *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*, Honolulu,

D'un point de vue théorique, les confucéens contemporains réaffirment donc sans cesse qu'il n'y a pas de contradiction essentielle entre une politique démocratique et la tradition culturelle chinoise. Il est difficile de mesurer l'influence indirecte d'une telle position sur les élites taiwanaises. Dans le processus de démocratisation taiwanais, nul n'a utilisé le prétexte de «crises nationales» (*guoqing*) différentes pour refuser un système politique de type occidental, sur le mode de ce que l'on a pu voir à Singapour avec Lee Kwan Yew ou en Malaisie avec Mahathir (nous pensons là au débat sur les «valeurs asiatiques»). Comparé à l'opposition radicale de l'Islam fondamentaliste vis-à-vis du système démocratique, le processus de démocratisation de Taiwan n'a pas connu de révolution ni d'éruption de violence de grande ampleur; il s'est effectué relativement en douceur. À cet égard, il semble que la position politique très ferme des confucéens contemporains [sur la compatibilité entre la démocratie et la culture traditionnelle] ait joué un rôle très positif. Les conceptions politiques des confucéens n'ont peut-être pas été vraiment prises en compte par les élites politiques libérales ou issues du «mouvement d'indigénisation», mais, en filigrane, elles ont eu certainement une influence sur le personnel politique du Kuomintang. Elles ont en effet fait comprendre que la démocratisation était la voie à emprunter pour Taiwan et, ce faisant, elles ont contribué à désamorcer les oppositions radicales. Récemment, les «nouveaux confucéens de Chine continentale», représentés notamment par Jiang Qing, ont fait l'objet de l'attention du monde académique occidental⁶². Ce que prône Jiang Qing, c'est de remplacer le marxisme par le confucianisme et il s'oppose à l'adoption par la Chine d'une démocratie qui serait pour lui synonyme de capitulation face à la culture occidentale. Je pense que le fait que ce type de «fondamentalisme confucéen» ne soit jamais apparu à Taiwan nous permet en réalité de mesurer la contribution cachée des nouveaux confucéens à la démocratisation de l'île.

University of Hawaii Press, 1997, p. 174 *sq.* Pour mieux prendre la mesure de l'écart qui sépare, pour Ambrose Y.C. King, un «confucianisme démocratique» d'une «démocratie confucéenne», on peut songer à la distance qui sépare une démocratie libérale d'une démocratie populaire (cette comparaison n'est ici opérée que pour prendre conscience de cet écart, elle ne porte pas sur le fond). N.d.T.

⁶² Jiang Qing était auparavant professeur à l'institut d'administration de Shenzhen. Il a pris une retraite anticipée en 2001 pour établir l'académie Yangming (le terme exact que nous traduisons par «académie» n'est pas *shuyuan*, mais *jingshe*) à Longchang (province du Guizhou, district de Xiwen), à l'endroit même où Wang Yanming, la figure majeure du confucianisme Ming, avait «pris conscience de la Voie» (*wu dao*).

Glossaire

- bentuhua 本土化
 chao chuantongxing 超傳統性
 Chen Duxiu 陳獨秀
 daode faze youxian yu shan 道德法則優先於善
 daode shizailun 道德實在論
 daode zhutizhuyi 道德主體主義
 dexing 德性
 dexing 德行
 diciyuan de chuantong 低次元的傳統
 e 惡
 Feng Youlan 馮友蘭
 gaociyuan de chuantong 高次元的傳統
 Gaozi 告子
 geren de ziwo shixian 個人的自我實現
 gerenzhuyi 個人主義
 getihua de 個體化的
 gexing 個性
 Gongdouzi 公都子
 gonghezhuyi 共和主義
 gonglizhuyi 功利主義
 gongmin de dexing 公民的德行
 guojiao 國教
 guojia ziyou 國家自由
 guoqing 國情
 hanhun 含混
 heli de jingyanlun zhi guizhun 合理的經驗論之規準
 Hu Shi 胡適
 Huaqiao ribao 華僑日報
 Jiang Qing 將慶
 jitizhuyi 集體主義
 jiji ziyou 積極自由
 jihui gainian 機會概念
 jingshe 精舍
 jiquan minzhu 集權民主
 Jie Ni 桀溺
 Jin Yuelin 金岳霖
 jingshen zhuti 精神主體
 Kang Youwei 康有為
 Lei Zhen 雷震
 li 禮
 Liang Hui Wang 梁惠王
 liangneng 艮能
 Liang Shuming 梁漱溟

liangzhi 良知
 Lun chuantong 論傳統
 lunli 倫理
 Mei Yunli 梅蘊理
 Mencius 孟子
 Mengjizi 孟季子
 mincuizhuyi 民粹主義
 Minjindang 民進黨
 Minzhu Pinglun 民主評論
 minzhu de rujia 民主的儒家
 Minzhu shehui dang 民主社會黨
 minzu 民族
 mudilun 目的論
 mudi wangguo 目的王國
 Mou Zongsan 牟宗三
 neizai yaoqiu 內在要求
 pianmian de 片面的
 Qian Mu 錢穆
 qingxuzhuyi daodeguan 情緒主義道德觀
 qu zhongguohua 去中國化
 ren 仁
 regezhuyi 人格主義
 renxin zhi ren 人心之仁
 ren yi nei zai 仁義內在
 rujia minzhu 儒家民主
 ruxue re 儒學熱
 shehuihua 社會化
 shan 善
 shan de yizhi 善的意志
 shan zhi yizhixing 善之一致性
 shiran 實然
 shizhi ziyou 實質自由
 shequn 社群
 shequn yishi 社群意識
 shuyuan 書院
 Shun 舜
 Tang Junyi 唐君毅
 weixinlun de yiyuanlun 唯心論的一元論
 Wen 文
 Wu 武
 wu dao 悟道
 wu zhi zhi mu 無知之幕
 xianyan zhuti 先驗主體
 xian yi hou li 先義後利
 xiaoji ziyou 消極自由

xin minzhu 新民主
 xingshi ziyou 形式自由
 xing shan shuo 性善說
 Xiong Shili 熊十力
 Xu Fuguan 徐復觀
 Yao 堯
 yi li zhi bian 義利之辨
 yiwulun 義務論
 yiwulun ziyoushuyi 義務論自由主義
 yinguolu 因果律
 Yin Haiguang 殷海光
 yingran 應然
 yuanchu zhuangtai 原初狀態
 yuanzilun 原子論
 yushe 預設
 yunzuo gainian 運作概念
 Zaisheng 再左
 Zai Wo 宰我
 Zhang Foquan 張佛泉
 Zhang Ju 長沮
 Zhang Junmai 張君勱
 Zhang Qiyun 張其昀
 zhengyi ji gongping 正義即公平
 zhengque youxian yu shan 正確優先於善
 zhengzhi shequn 政治社群
 zhonghua minguo xianfa 中華民國憲法
 Zhongguo qingnian dang 中國青年黨
 zhongxue wei ti, xixue wei yong 中學為體, 西學為用
 zijue de 自覺的
 Zilu 子路
 Ziyou Zhongguo 自由中國
 ziyou minzhu 自由民主
 zizuo zhuzai 自作主宰
 ziwoguan 自我觀
 ziwo youxian yu mudi 自我優先於目的
 ziwo rentong 自我認同
 ziyou shehui 自由社會

ŁUKASZ GACEK

The New Global Leader in a Clean Energy Race. The Green Development in China

Abstract

China is planning to develop a green energy sector. Their activities plan to change the energy balance mainly dependant on coal. During the next five years Beijing would like to promote the use of clean energy and an increase in the share of non-fossil fuels in primary energy consumption. The future modernization of the state economy should consider more alternative sources of energy. It is necessary to achieve sustainable development and to increase the state of economy competitiveness.

Total energy balance shows very clearly that China's economy is primarily based on coal. Petroleum and natural gas also play a significant role. The Chinese "hunger of energy" must eventually lead to the exploration of alternative solutions, dealing with the acquisition of energy from renewable sources. The long-term prognosis is a systematic increase of crude oil, natural gas, and energy from renewable sources, as well as a simultaneous decrease in the importance of coal in China's energy balance. But in the near future this scheme will not change diametrically, because coal will maintain its dominant position. In 2009, coal accounted for 70.4 percent of the energy consumed in China, crude oil 17.9 percent, natural gas 3.9 percent and hydro, nuclear and wind power 7.8 percent.¹

The dominance of coal is not surprising because it occurs in large quantities in China. China's coal resources are one of the largest in the world. Only the United States and Russia have bigger proved reserves, but China is controlling almost half of the world production.²

The situation is far worse in relation to crude oil and natural gas. Currently China depends on foreign imports for over fifty percent of the oil it consumes. The oil comes from foreign sources mainly from the Middle East, Africa, and Central Asia.

In the near future China is planning to develop green energy. During the 12th Five Year Plan (2011–2015) Beijing would like to promote the use of clean energy and increasing the share of non-fossil fuels in primary energy consumption.

Paying attention to clean technology is related to the conditions of international resource markets and environmental protection. We must remember that China is the largest emitter of carbon dioxide (CO₂), and this has great affect on the central government's policy. In this particular case investments in clean technologies arouse great interest. China has

¹ *China Statistical Yearbook 2010*, National Bureau of Statistics of China.

² *BP Statistical Review of World Energy*, June 2011.

Percentage of Total Energy Consumption (%)

Year	Coal	Crude Oil	Natural Gas	Hydro Power, Nuclear Power, Wind Power
1978	70.7	22.7	3.2	3.4
1980	72.2	20.7	3.1	4.0
1990	76.2	16.6	2.1	5.1
2000	69.2	22.2	2.2	6.4
2001	68.3	21.8	2.4	7.5
2002	68.0	22.3	2.4	7.3
2003	69.8	21.2	2.5	6.5
2004	69.5	21.3	2.5	6.7
2005	70.8	19.8	2.6	6.8
2006	71.1	19.3	2.9	6.7
2007	71.1	18.8	3.3	6.8
2008	70.3	18.3	3.7	7.7
2009	70.4	17.9	3.9	7.8

Source: *China Statistical Yearbook 2010*, National Bureau of Statistics of China, <http://www.stats.gov.cn>

already achieved their first major successes by initiating a new process for the development of domestic energy.

Data of German renewable energy institute IWR indicates that global carbon dioxide emissions in 2009 dropped 1.3 percent to 31.3 billion tons, in comparison to previous years. It was the first decline over the last decade. But it didn't concern China, which became the world leader in carbon dioxide emissions in 2009. Beijing cumulated 7.43 billion tons, followed by the U.S., Russia, India and Japan.³

These results are forcing China to focus its attention on developing clean energy sources. The newspaper *Shanghai Securities News* on November 29, 2011 cited an anonymous officials statement revealing that China's strategic development of new energy resources over the next five years will concentrate on four sectors connecting with the development of nuclear, wind, solar, and biomass power. According to this, Beijing plans to install 10 millions kilowatts of solar power generating capacity and 13 million kilowatts of biomass power capacity by 2015. The newspaper stressed that the capacity target for wind and nuclear power haven't yet been set. Analysts cited by the newspaper suggested that the biomass sector is growing faster than other forms of new energy, because of the lowest cost.⁴

³ V. Eckert, "World 2009 CO2 Emissions off 1.3 Percent: Institute", Reuters, August 13, 2010.

⁴ S. Shen, M. Lee, "China to Focus on Developing Biomass, Solar Power-Paper", Reuters, July 31, 2011.

China's goal is a diametrical change of the energy balance. In these plans renewable energy ratio in total energy mix will raise from the current levels of just more than 9 percent to 11.4 percent by 2015 and 15 percent by 2020. At the same time the carbon intensity per unit of GDP should be reduced by 17 percent.⁵

In early July 2011 in Frankfurt, a report *Global Trends in Renewable Energy Investment 2011* was published, which was the result of joint research of Frankfurt School of Finance and Management, United Nations Environment Program (UNEP) and Bloomberg New Energy Finance. It indicated that China has now become one of the largest investors in projects related to renewable energy. For the first time in 2010 the developing countries surpassed developed countries in scale of projects concerning green energy. At the same time a record level of investments in this sector was noticed. It was 211 billion USD, which meant that it went up by 30 percent in comparison to the previous year. At that time China alone invested 48.9 billion in green energy. The largest amount of investments in the world were carried out in the wind energy sector, with an annual growth of 30 percent to 94.7 billion USD. The whole world invested 86 billion USD in solar energy sector, and 11 billion USD in biomass.⁶

According to the report of The PEW Charitable Trusts which was published in March 2011, global investment in clean technologies amounted to 243 billion USD in 2010. China maintained its leading position with expenditures at 54.4 billion USD in 2010, 39 percent higher than a year earlier. For comparison, among the largest investors in clean technologies Germany was second on the list with 41.2 billion USD, and the third United States with 34 billion USD. It meant that in 2010, Chinese investments were comparable to the total global investments made in 2004. China alone accounted for 47 percent of all wind energy investments globally, with 45 billion USD in total. Thanks to this China was able to drive installation of 17 GW of additional wind energy generating capacity. In 2010 China established itself as the world's leading clean energy manufacturer, producing almost 50 percent of all wind turbine and solar module shipments. China also invested another 4.7 billion USD in development of its solar sector. These large investments closely correspond with the national target of installing respectively 150 GW of wind power, 20 GW of solar power and 30 GW of biomass by 2020.⁷

The World Bank report suggested that China needs additional investment of 64 billion USD annually over the next two years for development of intelligent energy. In the process connected with the development of new energy sources several companies, have been engaged including the two largest state oil companies, China National Petroleum Corporation (CNPC) and Sinopec (China Petroleum and Chemical Corporation). The first of them just announced that they are going to use coal bed methane, ethanol and oil sands. Thus, it intends to obtain 6 million tones of oil equivalent by 2015. The second one is planning to use

⁵ Fu Jing, "Quest for Green Growth", *China Daily*, June 3, 2011.

⁶ *Global Trends in Renewable Energy Investment 2011. Analysis of Trends and Issues in the Financing of Renewable Energy*, Frankfurt: Bloomberg New Energy Finance, Frankfurt School of Finance and Management, UNEP Collaborating Centre for Climate and Sustainable Energy Finance, 2011.

⁷ See: *Who's Winning The Clean Energy Race? G-20 Investment Powering Forward*, Washington: The PEW Charitable Trusts, 2010.

Distribution of investment by sector (2005–2010)

Sector	Percentage
Wind	72
Rother renewables	17.5
Solar	6.3
Biofuels	3.8
Efficiency & low carbon tech/services	0.3

Source: *Who's Winning The Clean Energy Race? G-20 Investment Powering Forward*, Washington 2010, The PEW Charitable Trusts, p. 34.

methane from coal in the north part of the country, as well as shale gas in the south. In addition, the company wants to take part in the development of geothermal energy.⁸

China attached great importance to the development of clean energy, which confirms the fact that in 2009 and 2010 they led the global green energy market by noting the highest investment in clean technologies.

By 2020, China could spend a sum of 738 billion USD (5 trillion RMB) on projects related to the development of clean energy, which significantly impacts the reduction of emissions from coal and oil. As mentioned earlier, in the next few years the role of coal should be reduced. In 2015 the share of it in the total energy balance should reduce from the current 70 to 63%, while increasing investment in clean energy.⁹ By the end of 2015 the governmental plan will provide 313 billion USD (2 trillion RMB) to be invested in the area of green economy and low carbon development. It should allow for a cutting of 16 percent per-unit GDP energy consumption compared to 2010. During the previous 11th Five Year Plan (2006–2010) energy consumption per-unit GDP had decreased by 19.1 percent. In the meantime carbon dioxide emission was cut by 1.5 billion tons. China wants to promote circular economy projects by establishing hundred demonstration bases for resource comprehensive utilization and launching low-carbon pilot programs in five provinces and eight cities.¹⁰

During the next years China mainly will focus on developing wind energy sector. According to some optimistic forecasts China could even reach 230 GW of power from wind turbines installed in 2020. This would mean an increase of power thirteen times in relation to the current power supplied by the Three Gorges Dam. Such information can be found in the report *China Wind Power Outlook 2010*, jointly presented by Greenpeace, the Chinese Renewable Energy Industries Association and the Global Wind Energy Council (GWEC). According to its content, wind power plants in China in 2009 reached 13.8 GW of the power. The development of the wind power is a consequence of the national plans to reduce dependence on coal and other fossil fuels. Thus, in 2020 the total power coming from the

⁸ Wan Zhihong, "Clean Energy Sources Powering Ahead", *China Daily*, September 13, 2011.

⁹ "China May Spend \$738b on Clean Energy Projects", *China Daily*, July 21, 2010.

¹⁰ Li Xiang, Rong Xiaozheng, "China to Boost Green Investment", *China Daily*, September 25, 2011.

wind in China should oscillate between 150–230 GW by a reduction of 410 million tons of carbon dioxide emissions or to reduce by 150 million tons of coal consumption.¹¹

In early May 2011, China announced its plan of investments in clean technologies in the 12th Five-Year Plan. According to these plans Beijing wants to increase capacity by 235 million kW coming from clean energy sources, which will allow for the reduction on the dependence on fossil fuels. It is expected to launch projects in the field of nuclear energy with a combined generation capacity of 40 million kW. Besides the construction of nuclear power plants in coastal areas, new plants are built in central regions in the country. The plan also includes the construction of hydropower stations along major rivers, such as the Jinsha, Yalong and Dadu. It should provide additional capacity of 120 million kW. At the same time, there will be created at least 70 million kW of wind power capacity and 5 million kW of solar. The country is expected to build six large wind farms on land and two in the coastal zone. Solar power plants mainly will be built in Tibet, Inner Mongolia, Ningxia, Gansu, Qinghai, Xinjiang and Yunnan. Moreover, during the current Five-Year Plan there will be constructed about 150 thousand kilometers of new oil and gas pipelines. China Energy Research Society, indicated that the annual energy consumption in China in 2010 totaled 3.25 billion tons of coal equivalent, which accounted for 5.9 percent more than in the previous year.¹² This explains why Beijing takes new ventures in this sector so vigorously.

In 2010, China added 18.9 GW of new wind power capacity, which allowed them to increase a total installed capacity to 44.7 GW. Every year, since 2005 till the present, China doubled the size of their installed power capacity, which allowed them to become a global leader in this area. In 2010 China overtook the United States, which installed only 5.1 GW of wind energy capacity. India, the third in the statement installed 2.1 GW of capacity. The report *Planning Development of New Energy Industry* issued by Global Wind Energy Council said about the China's plan of increasing installed wind power capacity to 200 GW by 2020, and generating 440 TWh of electricity annually. It should give China revenue of 250 billion RMB (38 billion USD). In accordance with the 12th Five-Year Plan, China will get additional 90 GW of wind energy power by 2015.¹³ Chinese investments in wind energy sector will amount to EUR 21.3 billion by 2020 and EUR 24.6 billion by 2030. This will allow to double the employment in this sector to nearly 400 thousand in two decades.¹⁴

The intensity of realizing new projects looks very impressive. Particularly interesting are the prospects of development of the wind energy sector in Western China. The plan assumes among other construction of the largest production base for wind turbines in Hami in Xinjiang's Special Autonomous Region. One cannot also forget that great opportunities for the development of domestic wind energy is created by the belt of the east coast.

Solar energy also takes an important place on the list of new investments in clean energy in China. Financial support in this sector is lower than in the wind sector, but the

¹¹ Lin Meilian, "New Report Points to Surge in Wind Power Capacity by Year 2020", *Global Times*, October 14, 2010.

¹² "China Announces Clear Energy Plans for Next Five Years", Xinhua, *China Daily*, March 5, 2011.

¹³ "China Adds 18.9 GW of New Wind Power Capacity in 2010", Global Wind Energy Council (GWEC), <http://www.gwec.net>, April 6, 2011.

¹⁴ *Global Wind Energy Outlook 2010*, A. Pullen, S. Sawyer, S. Teske (eds.), Brussels: Global Wind Energy Council (GWEC), Greenpeace International, DLR and Ecofys, October 2010, p. 26.

scale of new projects is very large. Dynamic development of this branch of industry, which aims to use solar radiation in large scale, should be underlined. In five years China intends to double production of solar energy from 5 to 10 GW.¹⁵

The communist government in Beijing intends to make its own country, not only the largest production base of photovoltaic products, but also the biggest market for solar energy. It should make tremendous opportunities for companies representing this sector in the near future. The government plans to make the Special Tibetan Autonomous Region a major area of investment in solar energy. In the discussion about this case one should remember that the best sunlit areas are located in the northern and western provinces of China. Their problem is lack of well-developed network of energy in comparison to the east cost.

In the discussion about clean energy sources it is difficult to ignore the matter of development of Chinese nuclear power industry. Beijing's ambitious plan is to increase capacity in its nuclear power plants from 9.1 GW in 2008 to 40 GW by 2020. According to the statement of Pan Zhiqiang, director of science and technology at the China National Nuclear Corporation (CNNC), there should not be a big problem for China, reaching 70 GW before 2020. Moreover, total capacity could reach 200 GW by 2030, and 1000 GW by 2050.¹⁶

Within two decades, demand for uranium may therefore even increase tenfold. In accordance to data reported by World Nuclear Association in the Middle Kingdom already operates eleven nuclear reactors, another seventeen are under construction and it is worth to say that another 124 are designed.¹⁷ Today in China there are three large nuclear bases in Qinshan in Zhejiang Province, Daya Bay in Guangdong, and Tianwan in Jiangsu. All nuclear reactors which are under construction are located in the coastal zone. National plans also are expected to take nuclear projects in many provinces in central regions.¹⁸

Moreover, China leads an active policy of acquiring uranium abroad. There are two Chinese nuclear companies very active in this area. The first one, the China Guangdong Nuclear Power Corporation (CGNPC) is trying to acquire sources in Kazakhstan, Uzbekistan, Australia and Namibia. The second one, the China National Nuclear Corporation (CNNC) is trying to extend its activities to other countries, including Russia, Zimbabwe, Australia, Kazakhstan, Tanzania and Zambia. So far the company has already signed an agreement for exploration and mining operations in Mongolia and Niger.¹⁹ Such actions have resulted from the enormous needs facing the national economy. It is worth mentioning, that according to long-term forecasts, in 2020 China will overtake the United States, becoming the largest consumer of uranium in the world.²⁰

China's uranium reserves are not too substantial. Official figures set uranium deposits at the level of 171.400 thousand tones. Its resources are concentrated in eight areas,

¹⁵ Li Fangfang, "China to Double Solar-Power Capacity by 2015", *China Daily*, May 10, 2011.

¹⁶ D. Stanway, "China Struggles to Fuel its Nuclear Energy Boom", Reuters, December 10, 2009.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Wan Zhihong, "Clean Energy Sources Powering Ahead", *China Daily*, September 13, 2011.

¹⁹ Zhang Qi, Wan Zhihong, "Uranium Capacity Will be Increased", *China Daily*, November 17, 2010.

²⁰ Ding Qingfen, "Demands for Uranium Set to Outstrip US in 2020s", *China Daily*, March 8, 2011.

Jiangxi province, Guangdong, Hunan, Xinjiang, Inner Mongolia, Shaanxi, Liaoning and Yunnan. This is too little because of high level of consumption.²¹ That is why Beijing must seek out alternative solutions. One of them is technology developed by the China National Nuclear Corporation, connected with boosting the usage rate of uranium materials at nuclear plants by sixty times. According to China Central Television (CCTV) new technology would allow usage of China's existing detected resources for three thousand years.²²

Nuclear power accounted only 2.2 percent of China's electricity generation by the end of 2009. It corresponds with the situations in thirty countries that have nuclear power generators, because sixteen of them had 25 percent of their total electricity was produced by nuclear power.²³

Before China it has a long way to a greater use of nuclear power. Searching the reasons for this, China should remember that usage of nuclear energy in Western countries is at an advanced stage, while in China this issue is in the initial phase. The great importance to China will be the future cooperation with foreign partners in developing this sector, mainly in the renewable energy sector. China does not have advanced technology, but it has a huge perspective market. For many countries the priority is the development of clean energy sources. Therefore, nuclear power, which is among the cleanest and relatively reliable sources of energy, is so important for emerging economies, including China.²⁴

A very interesting prospect creates development of geothermal energy in China. The national plan is to supply heating to 350 million square meters by 2015, which has an expected market size of 70 billion RMB (10.8 USD).²⁵ Geothermal energy during the next five years should provide about 1.7 percent of the total energy demand in the Middle Kingdom. Then replacement of around 68.8 million tons of coal, and would reduce carbon dioxide emissions by 180 million tons.²⁶

According to Guan Fengjun, the head of the of the Geological Environment Department at the Ministry of Land and Resources (MLR), China has twelve major geothermal energy basins with reserves of 853 billion tons of the standard coal equivalent. Thanks to this, there is a chance to reduce carbon dioxide emissions by 1.3 billion tons annually. Furthermore, there are proven reserves of geothermal resources in the ground, that are located three to ten thousand meters deep, which amounts to 860 billion tons of standard coal equivalent, 260 thousand times domestic annual energy consumption. During the next five years, the Ministry of Land and Resources is set to initiate geothermal energy surveying, mapping and exploration projects.²⁷

In the coming years can be expected a boom in this sector. It will be an important part of Beijing's policies related to the promotion of clean energy sources. Considering the matter we must also emphasize measurable impact on the development of geothermal tourism industry, given the potentially large number of customers who appreciate the importance

²¹ "China Claims Breakthrough in Nuclear Technology", *China Daily*, March 1, 2011.

²² Zhou Yan, "Nuclear Fuel Feat to Solve Uranium Shortage", *China Daily*, April 1, 2011.

²³ Ibidem.

²⁴ *Energy Predictions 2011*, London: Deloitte, 2010.

²⁵ Yin Mingzhe, "China's Geothermal Energy Market Set to Boom", *China Daily*, June 16, 2011.

²⁶ He Dan, "Ministry Unveils Geothermal Power Plan", *China Daily*, April 23, 2011.

²⁷ Yin Mingzhe, "China's Geothermal Energy Market Set to Boom", *China Daily*, June 16, 2011.

and positive impact on the health of geothermal waters. This item could pose a new challenge for local authorities in the context of drafting of future development plans. Using this type of energy used to heat and energy production is an important part of China's low carbon development strategies. The advantage of geothermal solutions is safety in its using. There is not a risk of possible radiation leaks, a characteristic of nuclear power. Also a susceptibility for weather changes has not been observed, which is important for wind and solar energy. The still existing problem of China's geothermal energy sector is a lack of developed technologies and the uneven distribution of resources.

Considerations for using the new energy sources are very interesting, but we can't forget that they do not become from day to day a viable alternative to coal, oil and natural gas. The process of replacing the dominant raw materials will generate extremely high costs and will be also bound with the necessity of introduction the fundamental system solutions. China has not sufficient experience and technologies. The great chance is close cooperation with Western countries, especially European Union and United States. China also should take a long-term cooperation with developed countries concerned on clean technologies and solutions to fight climate change.

The changes are a consequence of environmental conditions. During the last decades the rapid economic growth has caused many negative effects on the environment. There has been increasing costs due to pollution which has had a real affect on the size of the gross domestic product. The gradual reduction of environmental pollution is connected with the modernization of the economy using alternative sources of energy. This is necessary to ensure sustainable development and state economy competitiveness.

The Chinese government's announcements concerning the allocation of huge funds for development of renewable energy will encourage foreign entities to enter into this prospective market. Thanks to their presence, Beijing will be able to gain access to advanced technology. The competitive ability is determined not only by material resources but also other elements including human capital, knowledge and new technologies. Only having access to advanced technology, China will be able to build a modern competitive economy.

ADAM W. JELONEK

Ethnic Identity of the Peripheral Provinces of Thailand*

Abstract

It could appear that the process of Thai people becoming a national group and Thailand – a modern national state, is nothing exceptional. However, the last two centuries of the country's history makes Thailand to some degree unique. In the 19th century the country's confrontation with the expansion of European colonialism resulted in the adoption of the "Western" concept of a national state. The ruling Chakri dynasty made attempts to impose a uniform national identity on various ethnic groups inhabiting the peripheral lands of the kingdom. A number of reforms gradually led to the elimination of any signs of a local political or cultural autonomy and creation of a centralized political organism. To establish the current condition of the ethnic identity of peripheral regions' inhabitants and the state of progress of the "homogenous Thai nation" creation, field studies seemed expedient from the beginning. The paper below is an outlined report of the research project which I have decided to start in conviction to confront the identity of the main peripheral regions of Thailand's population with the evaluation of "political" nation establishment in that state.

Thailand has always been perceived, often also by Western researchers, as an island of cultural, religious and language uniformity, surrounded by multiethnic and multicultural neighbors. However, the ethnic structure of Thailand has always been much more complicated that one may imagine.

Similarly, inhabitants of Thailand in everyday conversations take for granted that Thais "have existed forever." The thesis like that would be very hard to prove empirically. It is also difficult to find any cultural, ethnic, national or language group within the space of ages that could be entirely described as Thais. Behind the ideological myths of the "everlasting Thai nation" and the stability of the national state, lies a history, worth a deeper analysis, of constructing a common identity for many *etni* inhabiting the area of modern Thailand.

The nation-forming processes has always had a character placed into a Braudelian tradition of "long lasting".¹ According to that theory, modern countries, their institutions, and even their pools of national identities, are a mere effect of a gradual construction and redefinition of structures, spanned across the history. It also refers to Thailand. The aim of

* This text was translated by Katarzyna Góra.

¹ Fernand Braudel, *On History*, Chicago: The Chicago University Press, 1982, p. 25–55.

the present study is to define the current result of those processes as well as an attempt to answer the question if and to what degree can one talk about Thai national identity today.

The roots of Thai identity

The Thai nation, most probably, just as virtually any existing national group, has erected as an effect of a long-term evolution. In the words of ethno symbolists – Thai cultural space had a transgressive character. Ethnic and genealogical myths, shared by everyone (or almost everyone), were slowly being born. Shared identity, based on common historical experience, closeness of nature, religion and language was shaped. At last, the causative force was becoming a state, constituting the final catalyst of nation-formation processes. Equipped with more and more complex apparatus of bureaucratic violence and more and more refined ideology, state's structures were becoming able of creating relatively uniform political space, later called, the national state. It could appear that the process of Thais becoming a national group and Thailand – a modern national state, is nothing exceptional. It is difficult not to agree with this statement. However, the last two centuries of the country's history, makes Thailand to some degree unique. On the one hand the historical Thai kingdom in the XIX century, was forced to bear the burden of a rapid modernization of state's structures. According to David Streckfuss, "the idea of all encompassing 'Thai race' appeared together with (...) French and British colonial presence in that region".² The country's confrontation with new geopolitical reality, a consecution of the expansion of European colonial empires in Southeast Asia, resulted in adoption of various "Western" institutions and ideas. Among them, one could find the concept of a national state and popular nationalistic slogans. Ruling Chakri dynasty, made some attempts, against the previous political and cultural tradition, to impose a uniform national identity on various ethnic groups inhabiting the peripheral lands of the kingdom. Tongchai Winichakul, in his key work devoted to the Thai national space, writes that capital's power elites realized that they need to unite the people through territorial community (*geo-body*).³ Political space for the new nation was drawn not so much by their own historical traditions but rather political borders surrounding XIX century Siam – the possessions of the colonial empires. National ideas and models of a national state penetrating the Thai country of those days, were at the same time becoming one of the dimensions of dependent, colonial way of modernization, chosen by the country. That type of new postcolonial nations' origin is typical for many other areas around the world. Postcolonial foundation of the Thai nationalism, similarly to other postcolonial origins of all nationalisms, positions ideas of Thai identity almost exclusively in the sphere of political reality.

On the other hand, one must remember that Siam as one of few countries in Asia, has never been directly under anyone's colonial rule. The success measure of the modern national state construction was in a way the sole fact of keeping independency and territorial integrity of the kingdom ruled by the Chakri dynasty. That's why, it is improper to mention the imitative and reproductive character of the Thai nationalism only. In modern Thailand,

² David Streckfuss, "The Mixed Colonial Legacy in Siam: Origins of Thai Racialist Thought 1890–1910", in: *Autonomous Histories: Particular Truths, Essays in Honor of John Smail*, Laurie Sears (ed.), Madison: Center for Southeast Asian Studies, University of Wisconsin, 1993, p. 123–153.

³ Tongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994, p. 16–24.

there is a widespread conviction that a common Thai nature or a specifically perceived identity *khwampenthai* (Thainess), exists. Although the essence of this “Thainess,” is most probably a creation of the last century, its construction has been based on a very selective adoption of Western ideologies by the country and ruling elites with the simultaneous attempts to create local ideas, beliefs and value systems. Within the confines of this selective process, Buddhism as a state religion was reinforced, although concurrently the country was modernized through the best achievements of the Western science and technology. The significance of monarchy as an institution that integrates all Thais was strengthened. Despite the fascination with American and European culture, the anachronistic traditions and rituals were of the utmost importance.

Finding the essence of that “Thainess” was one of the major tasks of Siam’s rulers at the turn of XIX and XX century. Constant search of “Thainess” accompanied changing governments in Bangkok throughout the next century. Apart from the attempts to define the Thai nation, based on the reference to the common tradition and historical legacy, the examples of “negative identification” towards aliens – newcomers from the West – *farangs*, Muslims – *khaek*, Chinese immigrants and finally communists, were widespread.⁴ Tracing the instances of “un-Thainess” was connected with one more interesting notion. As I mentioned before, nationalist concepts in Siam, at least in part developed as a reaction to the process, taking place in the geopolitical surroundings, of the external expansion of European colonial empires. Consequently, young Thai nationalism collided with numerous nationalisms, ethno regionalisms and separatism of various communities, which found themselves within the realm of the state govern by the Chakri dynasty – Isaanians, Malaysians, Khon Muang or Chinese. The response to those attempts were continuous efforts to introduce ruthless political, cultural and economic subordination of those peripheral communities in the process of internal colonization. Territorial integrity as well as country’s sovereignty depended on the success of those actions.

Nation of many faces⁵

In comparison to the other countries of the region, ethnic issues have never been a major problem in Thailand. They have never provoked an internal conflict on a big scale, like in neighboring Malaysia or Burma.⁶ Vast majority of people living within the

⁴ “Un-Thainess” has not always been a notion defined in national and ethnic categories. In 1970s Thais asked whether they are communists, answered: “I’m not a communist, I’m Thai.” It was the effect of a long-term propaganda campaign, conducted during Vietnam war, which was supposed to show that communism was against the basic features of the Thai national tradition and customs. *Far Eastern Economic Review*, 18 August 1987, p. 53.

⁵ In this work I used the Anglo-Saxon phonetic transcription system of the Thai language, consistent with the supplement to the thesis by Phraya Anuman Rajadon, *The Nature and Development of the Thai Language*, Fine Arts Department, Bangkok, 1963, p. 32–36, to transcribe Thai names with few exceptions of proper names and names. In the case of Chinese names I use classic Romanization form – *hanyu pinyin*.

⁶ Different level of ethnic conflicts dynamics is investigated by: Kusuma Snitwongse and Scott W. Thompson (eds.), *Ethnic Conflicts in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005, p. vii–xi; Michael E. Brown, Sumit Ganguly (eds.), *Government Policies and Ethnic Relations in Asia and the Pacific*, Cambridge: Harvard University Press, 1997, p. 510–515, and others.

borders of modern Thailand stem from a very similar cultural core. It would be extremely difficult to look for any kind of ethnic identity among inhabitants living within the old Thai countries like Sukhotai, Ayutthayi or even Siam. Thai kingdoms for centuries were populated by people of a various descent, different cultural and language tradition – Burmese, Mons, Khmers, Laotians or Malayans. Until XIX century, that is until the arrival of the Western colonizers, geographic perspective concerning international relations on Southeast Asia were totally unknown. Local people were oblivious to the notion of nationalism and ethnicity – at least in the sense understood by the Europeans then.⁷ However, the necessity of facing the competition of the Western powers required diligent modernization of the state – adoption of alien political models and imitating the social system of the European metropolises, among others. It was exactly back then, when the slogans uniting all subjects into one undivided national community were promoted.⁸

Motives and action techniques introduced by the government within this area were changing with time. Initially, creation of a national state was supposed to guarantee the maintenance of the country's sovereignty in the time of European superpowers' colonial expansion in the Southeast Asia.⁹ A number of administration, religious and educational reforms, initiated at the beginning of the 1890s, under the rule of king Chulalongkorn, gradually led to the elimination of any signs of a local political or cultural autonomy as well as to the creation of a centralized political organism.¹⁰ At the beginning of the XX century, prompted by the ongoing debate on Thai national identity, ideological framework of the Thai nationalism was created. Its core was supposed to be the feeling of belonging to the national community as well as being faithful to the monarchical institutions and Buddhism.¹¹ The following phase started in 1930s. Under the rule of marshal Phibun Songkhram the official name of the country was changed from ethnically neutral Siam to the country of ethnic Thais – Thailand. Subsequent decades under the rule of military and bureaucratic regimes, were passing by on the country's confrontations with numerous internal and external threats, which only accelerated assimilation policy towards "aliens".¹²

⁷ Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994, p. 1–20; J. I. Rick, "National Identity and the Geo-Soul: Spiritually Mapping Siam", *Studies in Ethnicity and Nationalism*, Vol. 8, 2008, p. 120–141; Fee Kian Kwen, Ananda Rajah, "The Ethnic Mosaic", in: *Asian Cultural Mosaic: An Anthropological Introduction*, Evans Grant (ed.), Singapore: Prentice Hall, 1993, p. 5–9.

⁸ Damodar R. Sardesai, *Southeast Asia: Past & Present*, San Francisco: Westview Press, 1997, p. 17–46.

⁹ Walter F. Vella, Dorothy Vella, *Chaiyo! King Vajiravudh and the Development of Thai Nationalism*, Honolulu: University Press of Hawaii, 1978, p. 16–23.

¹⁰ Tej Bunnag, *The Provincial Administration of Siam 1892–1915: The Ministry of the Interior under Prince Damrong Rajanubhab*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1977, p. 1–23.

¹¹ Scott Barmét, *Luang Wichit Wathakan and the Creation of a Thai Identity*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1993, p. 6–17.

¹² Craig J. Reynolds, "Introduction: National Identity and Its Defenders", in: *National Identity and Its Defenders: Thailand 1939–1989*, Craig J. Reynolds (ed.), Chiang Mai: Silkworm Books, 1991, p. 1–39.

Ethnic diversity in modern Thailand is relatively difficult to grasp. Vast majority of the inhabitants, use cognate languages belonging to the same *Dai* (Thai) family.¹³ Languages coming from that group are not only used by the residents of Thailand but also by Shans from Burma and tribes from Northern Vietnam and South of China. A common practice of Thai government from the beginning of the XX century was treating all users of languages from the Dai family as ethnic Thais. That qualification was deliberately trying to omit rather obvious fact that individual Dai languages differ widely, and the so-called “standard Thai language” – the official language, taught at schools all over the country, stems from only one of them.¹⁴

Ethnic diversity of Thailand does not only result from language differences. The foundation of the modern Thai national identity was historical legacy of Ayutthayi (1350–1767) and Thonburi (1767–1782) kingdoms as well as Bangkok, which excluded virtually every country’s alternative tradition within the lands of modern Thailand.

The source of a significant diversity within the Thai society was also religion. It does not only refer to rough religious divisions connected with the presence of almost 5% of Muslim minority in the South or numerous Christian and animistic communities in the North.¹⁵ Although a vast majority of the Thai population declare to be adherents of *Theravada* Buddhism, religious traditions and rituals of the inhabitants of the Central Plains vary greatly from those of North or Northeast. Whereas Buddhism of the Bangkok area has its own Khmer roots and its followers refer rather to the traditions of religious Burma. Regardless of initiated in XIX century program of religious reforms aiming at unification of Buddhist canon, local practices have retained till this day.¹⁶ Apart from various ethnic roots, historical heritage, language or religious differences, the source of diverse identities is generally understood culture of everyday life, manifested even in the way one dresses or eats (*khao suai*).¹⁷

The adoption of a wide definition of “ethnicity” encompassing race, religion, language or cultural heritage, allows to highlight various religious identities relatively easy, which gained importance with time. Currently the biggest group inhabiting Thailand are the successors of the *Tai-kadai* ethnic group – nowadays called the Central Thais, Siamese or ethnic Thais.¹⁸ That group populated Menam (Chao-phraya) river basin for centuries – around modern Bangkok. Their dialect has become a basis for modern Thai official language. *Tai-kadai* is also a source of smaller, closely-related with Siamese language groups, whose

¹³ We can read about Thai dialects in Marvin Brown, *From Ancient Thai to Modern Dialects*, Bangkok: Social Science Association of Thailand Press, 1965.

¹⁴ Franklin Ng (ed.), *The Asian American Encyclopedia*, New York: Marshall Cavendish, 1995, Vol. 5, p. 1454–1455.

¹⁵ *Thailand. International Religious Freedom Report 2007*; Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, US Department of State, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007/90155.htm> (accessed 15.12.2009).

¹⁶ Gary D. Bouma, Rod Ling, Douglas Pratt, *Religious Diversity in Southeast Asia and the Pacific*, Dordrecht: Springer, 2010, p. 119–123.

¹⁷ L. Lefferts, “Sticky Rice, Fermented Fish and the Course of a Kingdom: The Politics of Food in Northeast Thailand”, *Asian Studies Review*, Vol. 29, 2005, p. 247–258; L. Golomb, “The Origin, Spread and Persistence of Glutinous Rice as a Staple Crop in Mainland Southeast Asia”, *Journal of Southeast Asian Studies*, No. 1, 1977, p. 1–15.

¹⁸ Charles Keyes, *Thailand. Buddhist Kingdom as Modern Nation-State*, Bangkok: Editions Duang Kamol, 1997, p. 10–12.

predecessors came from Northern Burma, Laos or South China – Shans and Lue. The general number of Central Thais is estimated for nearly 20 million.¹⁹

The most populous minority in the country (17.9 mln) – descending from the Tai-kadai people – are the Isaanians (*Khon Isaan, Thai-Lao*) – the group using *Isaan Lao*, belonging to Laotian languages, inhabiting Northeast province of Isaan near border with Laos and Cambodia. Although, until XVIII century Isaan region was under Thai rule, the area has a history of relative freedom. Till the end of XIX century, the province was divided into a number of relatively independent kingdoms whose rulers were vassals of the Thai king. The policy of Bangkok connected with brutal political repressions in the region at the end of XIX and the second half of the XX century, strengthened the feeling of separateness among Isaan inhabitants. The mainstay of identity but also the centers of political contestation were Buddhist monasteries, supporting Northern – mystical variety of *Theravada* Buddhism. Apart from Isaanians in Northeast and Central Thailand those lands are inhabited by a numerous groups using Phu Thai, Yo, Lao Song or Lao Phuan languages, descendants of immigrants who came here from Laos in the XIX century.²⁰

When it comes to the number of populace, the third place is occupied by *Khon Muang*, also called Northern Thais in the local statistics. The term *Khon Muang* literally means “people from kingdoms” whereas the expression refers to the people inhabiting the historical area of Lanna kingdom at the turn of XIII and XIV century. Although the kingdom itself, was undergoing progressive disintegration from 1558 and falling into increasing dependence, first from Burma, then from Southern neighbors from Siam, its inhabitants are characterized by a certain degree of cultural if not political distinctiveness. *Khon Muang* constitute about 18.8% of population and inhabit Northern areas of the country with the main centers in Chiang Mai, Lampangu and Lamphuna. *Khon Muang*, similarly to *Isaans* is the group that uses Laotian dialect, however their language – *Yuan*, varies considerably from *Isaan Lao*. People using languages from the Laotian group (*Issanians* and *Khon Muang* as well) are similar in terms of race and religion to Siamese. Nevertheless, it is worth remembering that the traditional and ritual distinctiveness contributed to the support of separate identity of the region’s population, whereas transcript of the sacred text in *Yuan*, present till this day, preserved the language.

Relatively small (2.3% of the whole population) but in terms of culture, language and history, the most remote community of all the others is Malayan minority, inhabiting Pattani, Narathiwat, Yala and Songkhala provinces, using *Bahasa* dialect, often written by the *jawi* Arabic alphabet.²¹ Loyalty to Islam, connected with *adat* customary law is the main component of the feeling of autonomy of that group inhabiting the most Southern lands of Thailand. For many, the additional source of identity is common historical tradition of once independent Pattani sultanate (*Besar Pattani*).

More to North, lie the lands populated by the people speaking the *Pak Tai* (literally the “southern language”) dialect, similar to the Siamese. The identity of the *Pak Tai* is rooted

¹⁹ *The 2000 population and housing census*, http://web.nso.go.th/en/census/poph/tables_e.htm (accessed 11.04.2010); Joshua Project, <http://www.joshuaproject.net/peopctry.php> (accessed 11.04.2010).

²⁰ Ibidem; William A. Smalley, *Linguistic Diversity and National Unity: Language Ecology in Thailand*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, p. 67–115.

²¹ *Statistical Year Book Thailand 2007*, Bangkok: National Statistical Office of Thailand, 2008, p. 76.

mainly in the political and religious history of the region, especially the old centers like Ligor (currently Nakhon Si Thammarat) and Chaiya. Their past entwines with the history of the Siamese kingdoms, and the Southern dialect and local tradition are not different to a large extent from the traditions and language of the Central Thais, and the feeling of autonomy seems the weakest from all of the Thai provinces.²² Thai ethnic mosaic is filled with a number of ethnic groups, varying from the successors of *Tai-Kadai* to a great extent. Within the realm of the kingdom, one can still find people using mon-khmer languages, who have arrived there before the first Thai settlers. From III to XIII century in Central and North Thailand spread the properties of the Mons' countries. It's them, from whom Tai-kadai settlers adopted Buddhism as well as the first model of the political organization. Until that day, East and Northeast Thailand has an ethnic minority of million people, speaking various Khmer dialects.

The border of Burma and Laos, the area of the "golden triangle" is inhabited by the so-called "mountain tribes" (*chao khao*). Part of them inhabited those lands before the settlement of Thai pioneers. The others came here much later migrating from the South of China and Burma. Their total number is estimated for almost 900 thousand. A vast majority of the mountain tribes underwent a gradual assimilation but those populating remote mountain valleys were able to retain a significant cultural and language autonomy. Most of them use the language from the Chinese-Tibetan family, for example Hmongs (Meo, Miao) – about 150 thousand, Akha (E-gaw) 70 thousand, or Karens (Pwakin-nyaw) – 320 thousand; Austronesians like Cham, Lawa, Thin and Kham or Dayan like Nyaw. Although a considerable number of mountain tribes maintain animistic practices, occasionally trying to combine them with Buddhism, some of them decided to adopt Christianity, which was interpreted by some of the researchers as an attempt to underline their distinctiveness from the policy of a compulsory assimilation promoted after war.²³

In that way, Tai-kadai, Khmers, Mons or Malaysians regarded themselves as the "people of the place" (*pheun muang*)²⁴ – whose predecessors inhabited those lands in the remote past, and as a consequence they constitute single and righteous owners of their little motherlands. Other, much later settlers appeared in the kingdom as well. The most numerous (over 7-million) minority group ascribed to that category represent the Chinese.²⁵ The first

²² P. Le Roux, "To Be or Not to Be... the Cultural Identity of the Jawi (Thailand)", *Asian Folklore Studies*, No. 57, 1999, p. 223–241; William A. Smalley, *Linguistic Diversity and National Unity. Language Ecology in Thailand*, Chicago: Chicago University Press, 1994, p. 18–41.

²³ R. Platz, "Buddhism and Christianity in Competition? Religious and Ethnic Identity in Karen Communities of Northern Thailand", *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 34, No. 3, 2003, p. 473–485.

²⁴ The term is an equivalent of a popular in Malaysia and Indonesia definition *bumiputra* (lit. "sons of Earth") describing first settlers.

²⁵ Estimations regarding the number of China in Thailand changed in time and were completely divergent. Some of the researchers claimed that in the after war period Chinese constituted even half of the population. However, it should be treated as an overstatement. See: Chen Su-ching, *China and Southeastern Asia*, Chungking: China Institute of Pacific Relations, 1945, p. 52. Chinese government in their *China Handbook* 1955–56 showed at that time the number of 3,690,000 Chinese as the most appropriate. Specialists of Southeast Asia claimed that in prime time of 1950s Thailand was inhabited by approximately 2.3–3 mln of Chinese. See: Victor Purcell, *The Chinese in Southeast Asia*, London:

settlers from the “Middle Kingdom” came here most probably in the XIII century, however mass immigration began at the end of XVIII century to reach its momentum at the turn of XIX and XX century. Chinese populace, initially mainly working in a small-scale trade, similarly to the other countries of the region, played a significant role in the dynamic development on the Thai economy. However, unlike in other regions of Southeast Asia, majority of Chinese successfully integrated into the rest of the society. Majority of the immigrants inhabited Bangkok and its nearest surroundings. The second center appeared in the region of the Kra Isthmus, in South where the tin mining industry and rubber production were concentrated.²⁶ Although not many can be found in the West and Northeast of the country, until this day there is virtually not one village not inhabited by the Chinese family. The newcomers from the Middle Kingdom have never been a uniform group. Even though most of them were the *mahayana* Buddhism followers and almost all of them came from the South of the continent – mostly from Kwantung and Fukien provinces, certain groups differed in terms of tradition and dialect. Teochew Chinese came from the suburbs of the Swatow and Chachow cities. Hakka originated from the belt spreading from Fukien to Kwangsi. The Chinese community was complemented by even less numerous comers from Hainan, Cantonese from Kwantung as well as Hokkiens and the descendants of immigrants from Taiwan, Shanghai and Ningpo.²⁷ The Thai ethnic mosaic was completed by other, less numerous groups, like Vietnamese, Indians, as well as settlers from Europe, America and Japan.

Despite numerous governmental attempts to shape ethnically homogeneous image of the country – just as it happened in the past in the kingdoms of Sukhotai, Ayutthayi or Siam, contemporary Thailand was diversified in terms of culture and language. In the previous years, together with the progressive processes of internal democratization, as well as the country’s integration with the regional international structures, clear signals showing the rebirth of local and ethnic identities appeared.

The identity of Thai peripheries in the light of research

To establish the current condition of the ethnic identity of peripheral regions’ inhabitants and the state of progress of the “homogenous Thai nation” creation, field studies seemed expedient from the beginning. The decision to conduct them was accompanied by the conviction to confront the identity of the main peripheral regions of Thailand population with the evaluation of “political” nation establishment in that state. Although until now, even in recent years the results of many research project on Thai ethnic identity were published, they have never had a cross-sectioned character. Never before, a uniform research apparatus was used to analyze the identity transformation in different parts of the world. Until now, a considerable interest in identity transformation of the so-called “mountain

Oxford University Press, 1951, p. 104; Virginia Thompson, *Minority Problems in Southeast Asia*, Stanford: Stanford University Press, 1955, p. 44; William G. Skinner, *Chinese Society in Thailand, An Analytical History*, Ithaca: Cornell University Press, 1957, p. 183.

²⁶ V. Grabowsky, “The Thai Census of 1904: Translation and Analysis”, *Journal of the Siam Society*, Vol. 84, 1996, p. 49–86.

²⁷ Descendants of Teochew constitute 56% of the community, 16% Hakka, 12% Hainanese, while Cantonese and Hokkiens about 7% each. *Statistical Yearbook of Thailand 1939–44*, Bangkok: National Statistical Office of Thailand, 1952, p. 53.

tribes” was taken by ethnologists, ethnographers and sociologists.²⁸ As I mentioned before, those groups were consequently excluded from the formation of the political Thai nation. As such, from the point of view of the topics tackled in that article, the issue of the mountain tribes seems to me a little less interesting. Growing attention, especially in the context of religious fundamentalism rebirth, accompanies the Muslim South lately.²⁹ General thoughts hardly ever find reflection in research. A plethora of superb partial empirical works, touching upon the problem of regional identity dynamics, come from 1960s and ‘70s and have not yet lived to see their continuation.³⁰

Within the framework of my project, I have decided to conduct surveys among the inhabitants of certain communities living in the peripheral regions – North, Northeast and South. The questionnaire encompassed only close-ended questions to facilitate providing the answers by the respondents, in many cases interacting with the interviewer for the very first time. The questionnaire comprised of 32 questions, out of which, first 10 included basic information about the respondent. It was drawn up in Thai. The interviewees were asked to circle only one answer to each question. Interviewers were instructed to suggest marking “the best possible” answer in case when a respondent wanted to circle few.

The assumption of the survey was to be fully anonymous. Respondents were asked to return them to the researchers in sealed envelopes. The survey was conducted by 12 interviewers from the Center of the Social Studies and Analysis of Kasetsart University. The author himself participated actively in the interview process, supervising the research. The information directed to the respondents did not include any indications that the survey was conducted on a contractual basis of any foreign person or an institution. All those precautions were taken to avoid possible mistakes connected to giving answers to a foreign researcher, especially in such a delicate matter like national and political identity.

The survey was conducted in August 2010. The sole research process was overshadowed by the dramatic incidents of the spring riots in Bangkok.³¹ However, the ongoing state of emergency as well as continuous unrest and the presence of safety forces in the country did not have an overwhelming influence on the technical side of the project.

²⁸ Suwan Ruenyote, *Tribesmen and Peasants in North Thailand; Proceedings of the First Symposium for the Tribal Research Centre*, Thailand: Chiang Mai, 1967; Howard M. Radley, *Economic Marginalization and the Ethnic Consciousness of the Green Mong (Moob Ntsuab) of Northwestern Thailand*, Oxford: Institute of Social Anthropology, 1983; James A. Matisoff, “Linguistic Diversity and Language Contact”, in: *Highlanders of Thailand*, John McKinnon and Wanat Bhruksasri (eds.), Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1983; Lucien M. Hanks, Jane R. Hanks and Lauriston Sharp, *A Report on Tribal Peoples in Chiangrai Province North of the Mae Kok River. Bennington-Cornell Anthropological Survey of Hill Tribes in Thailand*, Bangkok: The Siam Society, 1964.

²⁹ S. H. Peow, “Politics of Religious and Ethnic Identity the Cases of Southern Thailand and Southern Philippines”, *The Journal of International Social Research*, Vol. 2, 2009.

³⁰ Ch. Keyes, “Ethnic Identity and Loyalty of Villagers in Northeastern Thailand”, *Asian Survey*, Vol. 6, 1966, p. 362–369.

³¹ That is why I decided to cross out the question about respondents’ political sympathies, which might have confirmed the thesis on the “regional” character of each political party. Asking that question might have put respondents in an awkward position and even endanger the whole process of the research procedure. The evidence of that kind of political sympathies (meaning “regional”) is pictured in the data from particular electoral committees.

When trying to choose a sample to the research on local identity and the degree of identification with the “political” Thai nation, I decided to include only the inhabitants of the countryside. That decision was taken through the conviction that villages in the peripheral regions should retain relatively high level of the cultural autonomy and the feeling of separateness, contrary to the cosmopolitan cities influenced directly by the propaganda from the capital. The sample was established by drawing one village from each of the peripheral regions of Thailand – North, Northeast and South. The villages in the Northern region dominated by the so-called “mountain tribes” were excluded from that random collection. In the case of the Southern region, the number was limited to five bordering with Malaysia, Muslim provinces – Songkhla, Satun, Yala, Pattani and Narathiwat. The list of places issued by the Administration Department of the Provinces was used in drawing. Eventually, three villages (*ban*) were qualified – Sop Mae Tham village (according to the official data – 243 people), from Some Ngam district (*amphoe*), Lampang province (*changwat*) from the Northern Region; Huay Dua village (394 people), Mueang Nong Bua Lamphu district, Nong Bua Lamphu province, from the Northern Region and Telok Manok village (415 people), from Bacho district, Narathiwat province from the Southern region. In all three places, inhabitants older than 16 were qualified to take part in the survey. To draw up a list of respondents, residents’ registry lists issued by the local governors (*Phu Yai Ban*) were used. After eliminating kids and youth, 192 people were left to survey in Sop Mae Tham, 240 in Huay Dua and 293 in Telok Manok. Part of the respondents from the sample were not investigated due to various reasons (absence at home, invalid residential data, permanent move from the village, death). Eventually, the survey covered 114 people from Sop Mae Tham (Northern Region), 158 in Huay Dua village (Northeast Region) and 217 in Telok Manok (Southern Region).

Ultimately, 249 women and 240 man participated in the research. Most of the respondents were between 18 and 30 years old (30.1%). Distribution in the remaining age ranges was following: 16–18 years old – 9.4%, 31–40 years old – 21.1%, 41–50 years old – 22.1%, 51–60 years old – 9.2% and above 60 years old – 8.2%. The analysis of the results show that, both, age and gender, apart from few exceptions, differentiated the answers to a small degree. Similarly, not much can be said about the differentiation in terms of education. It is a direct result of the character of the sample. A vast majority of the respondents (92%) received elementary education. Only 29 people (5.9%) declared receiving high-school schooling and 10 (2%) – higher. Looking at the parents’ education declared by the interviewees, one can arrive at the conclusion that intergenerational social mobility is scarce. Within the whole population only two people gave high-school and higher education of a father and only three high-school education of a mother. According to expectations, most of the respondents – 393 people (80.4%) occupy the function of farmers. A miniscule number declared other kinds of responsibilities. With respect to the principle demographic indicators, there were no main differences present between the respondents from the three surveyed villages.

Apart from the information about the interviewee, the questionnaire questions can be roughly divided into two groups. In the first one I tried to examine the indicators having influence on the maintenance of the local, regional or ethno-regional identity. The second group of questions, referred strictly to the degree of process advancements of the “political” nation creation and the attitude of the respondents to different dimensions of “Thainess.”

Report on the condition of “Tahiness”

In the first part of the research I decided to concentrate on the analysis of the degree of spatial mobility of the respondents, in both, objective (changing the place of residence in comparison to father’s residence) and subjective dimension (declared possibility of changing the place of residence by the respondent). The general thesis, accompanying questions constructed in that way, resulted from the fact that it is easier to maintain local identity in the less spatially mobile communities, at the same time isolated from the external influences.

In the first instance, one has to agree that examined communities are characterized by a small spatial mobility. The place of residence of the father roughly overlapped with the place of residence of the respondent. Most often, they lived in the same village (86.9%) or province (5.9%) as the respondent.

The case of low spatial mobility is basically present regardless of the place of respondent’s residence (relation unimportant, statistically at the level of $p=0.316$). In the Northern Region 86% point to the place of residence the same as father’s, in Eastern – 85% and Southern 88.5%. That is also confirmed by the high percentage of people declaring father’s residence in a different village but in the same province, so within a reach of a half an hour bus journey at most (respectively 6.1%, 8.9% and 3.7%).

As much as objective data shows relatively small intergenerational spatial mobility, a vast majority of respondents (51.5% of the whole sample) declares significant readiness to leave their home town and move to the capital city if it was connected with financial advancement.

Intergenerational spatial mobility – regional division

			I live in the ... region			Total
			Northern	Northeast	Southern	
My father lived:	In the same village as me	Number	98	135	192	425
		% from “I live in the ... region”	86.0%	85.4%	88.5%	86.9%
	In a different village but the same province	Number	7	14	8	29
		% from “I live in the ... region”	6.1%	8.9%	3.7%	5.9%
	In a different province	Number	9	7	15	31
		% from “I live in the ... region”	7.9%	4.4%	6.9%	6.3%
	Abroad	Number	0	2	2	4
		% from “I live in the ... region”	0%	1.3%	0.9%	0.8%
Total		Number	114	158	217	489
		% from “I live in the ... region”	100%	100%	100%	100%

Declared readiness to leave home province

			I live in the ... region			Total
			Northern	Northeast	Southern	
Would you be able to leave your home province and leave permanently for Bangkok if it was connected with the improvement of your finances?	Yes	Number	66	96	90	252
		% from “I live in the ... region”	57.9%	60.8%	41.5%	51.5%
	No	Number	24	31	80	135
		% from “I live in the ... region”	21.1%	19.6%	36.8%	27.6%
	I don’t know	Number	24	31	47	102
		% from “I live in the ... region”	21.1%	19.6%	21.7%	20.9%
Total		Number	114	158	217	489
		% from “I live in the ... region”	100%	100%	100%	100%

It was clearly visible in case of the respondents from the Northern (57.9% of indications) as well as Northeast Region (60.8 % of indications), therefore from the regions, from which inhabitants migrate to the capital in search for work and professional advancement for years. Inhabitants of a Muslim Pattani, more remote in terms of culture and religion from the rest of the country, affirm willingness to relocate to a smaller degree (41.5%). Declared attitudes may indicate the openness to the assimilation processes of the North and Northeast inhabitants and relative unwillingness to follow those processes by the respondents from South.

The following questionnaire questions referred to the durability of the dimensions differentiating regional identity – religion, language, tradition. Religion was traditionally a fundament of the feeling of local distinctiveness, in reality in Southeast Asia it is primary and sometimes the only point of reference, decisive in terms of individual's identity. Within the interviewed population there are vestigial cases when respondents declare "other" (1.4%) as their religious choice, which category potentially encompasses atheists. It affirms the thesis about the maintenance of a high degree of religiosity among all residents of Thailand. Equally small number of people admit to be adherents of, still relatively exotic in Thailand, Christianity (4 indications – 0.8% mainly in the Northern Region) or declaring faithfulness to the Buddhist rite of Mahayana (6 respondents altogether, mainly those with Chinese roots – 1.2 %). In case of the two remaining beliefs, they constitute very strong differentiators of the peripheral regions' population. In Northern and Northeast overwhelmingly dominates, characteristic also for the central areas of Thailand, Theravada Buddhism (93.9% and 97.5% respectively). On the contrary, South remains almost entirely Muslim (85.3%). Therefore, as much as religion in Isaana and Khon Muang is a potential facilitator of the integration with the rest of the country, in the South it is a main determiner of a regional isolation. Discussed differentiation is statistically essential at the level of $p=0.000$.

Religion – regional division

Religion		I live in the ... region			Total
		Northern	Northeast	Southern	
Theravada Buddhist	Number	107	154	26	287
	% from “I live in the ... region”	93.9%	97.5%	12.0%	58.7%
Mahayana Buddhist	Number	0	1	5	6
	% from “I live in the ... region”	0%	0.6%	2.3%	1.2%
Christian	Number	3	1	0	4
	% from “I live in the ... region”	2.6%	0.6%	0%	0.8%
Muslim	Number	0	0	185	185
	% from “I live in the ... region”	0%	0%	85.3%	37.8%
Other	Number	4	2	1	7
	% from “I live in the ... region”	3.5%	1.3%	0.5%	1.4%
Total	Number	114	158	217	489
	% from “I live in the ... region”	100%	100%	100%	100%

It is confirmed by the answers to the following question about the beliefs of the respondent's father, showing extraordinary attachment to the familial religion. In the North and Northeast regions, Theravada Buddhism was indicated as father's belief by 94.7% and 99.4% respectively. In the Southern region, 89.9% of respondents pointed to father's Muslim faith. Insignificant shifts in favor of Theravada Buddhism in this part of the country, may result from the attempt to underline the political correctness as well as less restrictive rules in Buddhism in comparison to Islam.

The following four questions, aimed at verifying to what degree the respondents are familiar with regional historical languages – Yuan in North, Isaan Lao in Northeast and Bahasa in South. As expected, the languages are used only by the specific residents of the specific regions. The have retained the status of some kind of symbol of religious identity. At the same time, not many respondents declare elementary knowledge of those languages. Basic Isaan Lao language is used by 24.1% of the interviewees from Northeast, whereas Yuan dialect, only 14% of the respondents from North. Again, relatively the best known language is Bahasa in South (indicated by 50.2%). Discussed differentiation is statistically essential at the level of $p=0.000$.

The knowledge of the traditional system of written regional languages is much worse. Respondents asked about the ability to read the basic written sign record of Isaan Lao (*tai khun*) and Yuan (*tai tham*), most often admitted total oblivion. Only 5 people from North (4.4%) and 7 from Northeast (4.4%) would be able to read correctly the basic signs of *tai tham* and *tai khun*. Both, Yuan and Isaan Lao are currently recorded in the Thai alphabet and traditional system of recording has been exclusively persevered in few Buddhist monasteries.

Declared ability to speak regional languages – regional differentiation

Can you speak basic:		I live in the ... region			Total
		Northern	Northeast	Southern	
Yuan	Number	16	0	0	16
	% from "I live in the ... region"	14.0%	0%	0%	3.3%
Isaan Lao	Number	0	38	0	38
	% from "I live in the ... region"	0%	24.1%	0%	7.8%
Bahasa	Number	0	0	109	109
	% from "I live in the ... region"	0%	0%	50.2%	22.3%
English	Number	1	1	1	3
	% from "I live in the ... region"	0.9%	0.6%	0.5%	0.6%
None of the above	Number	97	119	107	323
	% from "I live in the ... region"	85.1%	75.3%	49.3%	66.1%
Total	Number	114	158	217	489
	% from "I live in the ... region"	100%	100%	100%	100%

Again relatively different from the rest is the situation in the Southern region, where as much as 67 respondents (30.9%) declared to know Bahasa (yaw) based on the Arabic alphabet. In that case, one has to remember that knowledge of the Arabic alphabet constitutes an enormously important element of widely perceived culture of Islam.

The subsequent questions referring to the language issues was aimed at checking intergenerational durability of regional language knowledge. As a consequence, respondents were asked whether their children use regional languages at home.

In all of the regions the number of indications was lower, sometimes significantly, in comparison to the previous questions. Yuan language in North was used by merely 5.3% of respondent's children. In case of inhabitants from Northeast, they declared that 22.7% of their children continue to speak Isaan Lao at home. It would mean that in this case decrease in the number of users is insignificant. It might be a result of a common reception of Laotian radio and TV broadcasts by the residents of the Eastern boarder belt. Once more, high rates refer to the use of the local Bahasa language in the South (42%) which may indicate the maintenance of a significant cultural distinctiveness even among younger generations. Relative resilience of regional languages usage is even more puzzling, as all the respondents said that their children have no possibility of learning those languages in public schools. It means that language learning takes place practically only at home, or like in the case of South, in the network of private schools (medrese), but most of all at the courses organized with the support of mosques.

In case of four remaining variables, apart from the regional differences, a considerable differentiation in terms of age of the respondents took place. For example, in specific age ranges, the percentage of people who used Thai only to communicate, varied from 46% (51

Use of regional languages by respondents' children – regional diversification

Do your children also use ... language at home?		I live in the ... region			Total
		Northern	Northeast	Southern	
Yuan	Number	6	0	0	6
	% from "I live in the ... region"	6.7%	0%	0%	1.4%
Isaan Lao	Number	0	30	0	30
	% from "I live in the ... region"	0%	22.7%	0%	7.2%
Bahasa	Number	0	0	81	81
	% from "I live in the ... region"	0%	0%	42.0%	19.6%
Other	Number	1	0	1	2
	% from "I live in the ... region"	1.1%	0%	0.5%	0.5%
They don't use any other language than Thai	Number	82	102	111	295
	% from "I live in the ... region"	92.1%	77.3%	57.5%	71.3%
Total	Number	89	132	193	414
	% from "I live in the ... region"	100%	100%	100%	100%

year-olds and more) to 75% (up to 30 years of age). Bahasa language is spoken by 20–29% of people younger than 50. In the oldest group that percentage came to 22%. Characteristic is the fact that Yuan language is used in the oldest age group by 17% of respondents, while in the remaining groups the percentage does not exceed 1%. Statistical importance of noticed pattern is $p=0.000$.

Next question, referred to a quite specific identity indicator within the Thai cultural region, difficult to understand by the Westerners, connected with eating different forms of rice. One could assume that consumption traditions should still constitute an important dimension of personal autonomy, with clear divisions between Northern sphere of wild rice (*khao doi*) consumption, from Isaan with its culture of *khao niao* sticky rice and the area of *khao cak* rice eaten for years on the Central Plains but also having its more cosmopolitan dimension and being one of the main export products in the country. The research did not confirm fundamentally different culture of rice consumption in the peripheral regions. It shows total domination of the cosmopolitan *khao cak* rice, which is eaten in 82% of households interviewed. South has the highest consumption rate (93.1%), however North and Isaana do not fall behind, with 75.4% and 72.8% respectively. Regional kinds of rice still can be found on the tables in many households, however their significance is much more limited that one should expect. *Khao doi*, being the symbol of the Northern cuisine, is eaten only by 12.3% of the local population, and sticky *khao niao* less than one in four of Isaana inhabitants. Based on that fact, one can draw a conclusion that the identity of the regional cuisines starts to fade away gradually, probably due to advancing cultural

popularization and standardization of natural resources used. Gender, with regard to role division, has significant influence on answering the questions. In case of women, the "I don't know" answer is not provided even once, whereas one in eight men does not know the kind of rice prepared for the meal. Rest of the people in a vast majority point to *khao cak*. It is 86% of women and 78% of men.

The next three questions were devoted to the familiarity of certain characters, symbols of diverse historical tradition of specific regions. One should receive a broader statement as an introduction. The knowledge of history possessed by the respondents, who in majority have elementary education, is, to put it mildly, very moderate. It refers not only the historical knowledge of one's own province or region, but also, as we will soon see, of the whole country. It is most often limited to the basic facts, taken from films and propaganda media rather than from books. Understandably, the former conceal the history of specific regions. Respondents, not willing to admit the lack of knowledge, usually answered at random. No wonder then, that in case of the first of the questions about one of creators of Lanna's might – king Tilokaraj, most of the respondents (58.9%) mistakenly identifies him as a ruler of Ayutthaya.

As much as it is explicable in case of Isaana and Muslim South – wrong answers predominate also among the descendants of the Lanna kingdom – North (58.8%). Here, only every third inhabitant (37.7%) correctly identifies Tilokaraj as a sovereign of the Northern kingdom.

The knowledge of yet another historical character – one of the leaders of an informal North and Northeast autonomy movement and defenders of Buddhist sanghi independence – Kruba Srivijay, is even more scarce. Again, a vast majority mistakenly connects his activity with capital Bangkok (62%), Isaan (27.4%) or even with Southern Krabi (3.5%). From the total population, only 27.4% correctly points to Khon Muang as a place of monk's appearances. The biggest number of correct indications in that case, come from the Isaana respondents (39.9%) and from the place of actual activity of the Kruba Srivijay's

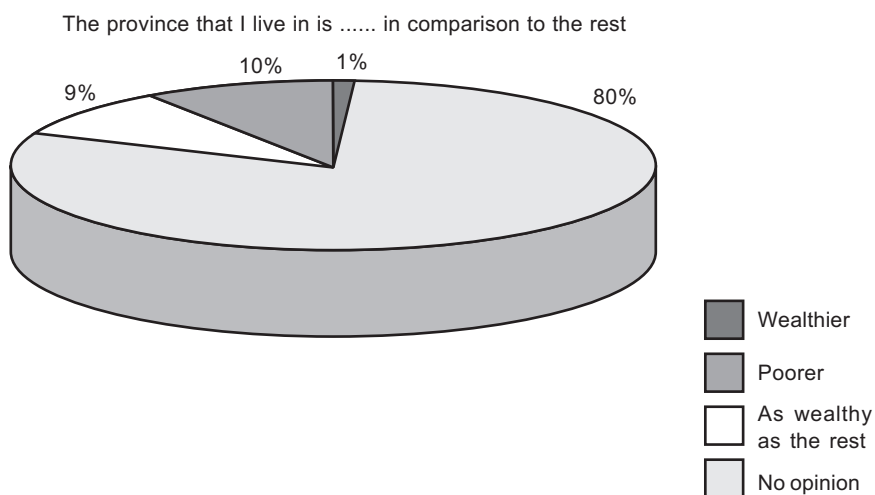
Rice consumption traditions – regional division

What kind of rice is prepared in your home?		I live in the ... region			Total
		Northern	Northeast	Southern	
Khao doi	Number	14	0	0	14
	% from "I live in the ... region"	12.3%	0%	0%	2.9%
Khao niao	Number	1	38	4	43
	% from "I live in the ... region"	0.9%	24.1%	1.8%	8.8%
Khao cak	Number	86	115	202	403
	% from "I live in the ... region"	75.4%	72.8%	93.1%	82.4%
I don't know	Number	13	5	11	29
	% from "I live in the ... region"	11.4%	3.2%	5.1%	5.9%
Total	Number	114	158	217	489
	% from "I live in the ... region"	100%	100%	100%	100%

movement, that is North (22.8%). However, in both regions the number of incorrect indications is relatively high (57.9% and 54.4% respectively).

The knowledge of another historical character connected with South – Abdul Kadir Kamaruddin, is much better. As much as 40.5% of respondents point to him correctly as the last sovereign of the Pattani sultanate. It is even more puzzling that sultan's name was successfully erased from all history curriculums. Correct answers in the Northern (21.4%) or Northeast region (17.8%) can be explained by foreign Arabian-sounding name of the Malayan sultan (a lot of respondents think of him as a poet or Arabic traveler). Noticeably different situation is in the Southern provinces, where Kamaruddina is identified by 66.8% of interviewees. In that case, one may assume that good knowledge of that character is more than just an accident. In general historical tradition beyond the area of the Muslim South seems not to be a very strong factor, determining autonomous identity, and a common state of ignorance concerning that subject is not favorable towards gradual assimilation of the peripheral communities into Thai political nation.

One of the last questions in this part of the survey refers to the Hechterian concept of an internal colonialism.³² Its aim is to verify the subjective feeling of a relative economic deprivation of peripheral regions residents. According to the Hetchteran thesis, the feeling of relative deprivation is a necessary condition (although not sufficient) to strengthening the feeling of local separateness and creates favorable conditions for the development of nationalistic atmosphere. The question was formulated in a way that enabled answer not to be obvious. Therefore, the respondents were supposed to form their opinions about the relative economic deprivation, not in comparison to Bangkok and Central Plains, but to the remaining provinces of Thailand.



Subjective feeling of economic deprivation

³² M. Hechter and M. Levi, "The Comparative Analysis of Ethnoregional Movements", *Ethnic and Racial Studies*, No. 3, 1979; Michael Hechter, *Containing Nationalism*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 56–70.

Regardless of the actual state, respondents in all three regions surveyed declare the feeling of a relative economic handicap of their own province (on average 80%). The most considerable feeling of economic deprivation accompanies the residents of Isaan (85.4%) and South (82%), the smallest – of Northeast (68.4%). Here as well the biggest number of people indicated that their province is as wealthy as the rest of the country.

The second group of the questionnaire questions referred directly to verification of the development of political Thai nation creation. I decided to look closer at some of the aspects of “Thainess.” In the first part I have made an attempt to verify the respondents’ knowledge of historical tradition, propagated by the government through the system of public education as well as propaganda broadcasting.

Similarly to the region’s fact knowledge, familiarity with the history of Thailand remains at an extremely low level. While it is true that all the respondents provided correct answer pointing Ayutthaya as the first Thai kingdom, undoubtedly that knowledge comes from the mass media, informative activities regarding the old capital as well as aggressive tourist promotion. However, the knowledge of details is much scarcer. Regardless of the fact that the history of Chakri ruling dynasty is present in state schools’ curriculums, every fourth respondent was not able to indicate its founder (Phraphutthayotfa Chulalok) correctly. To some extent, the lack of “official” knowledge of the country correlates with the regional division, yet the Southern respondents (69,6%) fall a little behind from their counterparts in North (77.2%) and Northeast (77.8%).

Chakri dynasty – an attempt to identify the founder – regional division

The founder of Chakri dynasty was:		I live in the ... region			Total
		Northern	Northeast	Southern	
Phraphutthayotfa Chulalok	Number	88	123	151	362
	% from “I live in the ... region”	77.2%	77.8%	69.6%	74.0%
Phraphutthaloetla Naphalai	Number	7	14	21	42
	% from “I live in the ... region”	6.1%	8.9%	9.7%	8.6%
Phranangklaio	Number	11	13	22	46
	% from “I live in the ... region”	9.6%	8.2%	10.1%	9.4%
Phrachomklaio	Number	8	8	23	39
	% from “I live in the ... region”	7.0%	5.1%	10.6%	8.0%
Total	Number	114	158	217	489
	% from “I live in the ... region”	100%	100%	100%	100%

Respondents, rather thoughtlessly, tended to repeat the slogan propagated since the 1920s, saying that Thai nation has existed since “forever.” Again, in this case the diversity of opinions is not connected with the place of interviewee’s residence, which indicates relatively even propaganda penetration across the country.

The following questions referred to the degree of acceptance towards common national symbolic representation. Domineering position among the respondents’ answers, indicating king Bumiphola Adulyadeja as a recognizable symbol of Thailand across the world, is very apparent (82.8%). Again, that kind of distribution of interviewees is a proof of deep penetration of nationalistic propaganda of 1970s and ‘80s, where king was pictured as a fundamental symbol of all Thais unity. Minor differences amongst interviewees’ answers can be subjects to a further interpretation. King’s position as a “recognizable symbol of Thailand” is basically unrivalled in the Northern Region (91.2%). In the Northeast region, second place just after the king (83.5%) is occupied by the former prime minister – Thaksin Shinawatra (10.1%). This fact can be connected with a traditional support given to his populist party (Thai Rak Tahi) in this part of the country. The result might have also be influenced by the dramatic events of months prior to the interviews. However, it is hard to acknowledge Thaksin as a permanent element of locally defined national symbolism. The situation in the Muslim South seems much more interesting. Regardless of the remaining high position of the king (77.9%), significant number of respondents defined “beaches and islands” as a recognizable symbol of the country (20.7%). Taking into consideration, that Muslim provinces are not the region particularly visited by the tourists, that kind of answer can be interpreted as a hidden attempt to question national ideology promoted by the government.

Slightly more differentiation one may find in case of the question about the symbol unifying Thai nation. The most common indications refer to three main dimensions of the Thai national

Defining a recognizable across the world symbol of Thailand – regional division

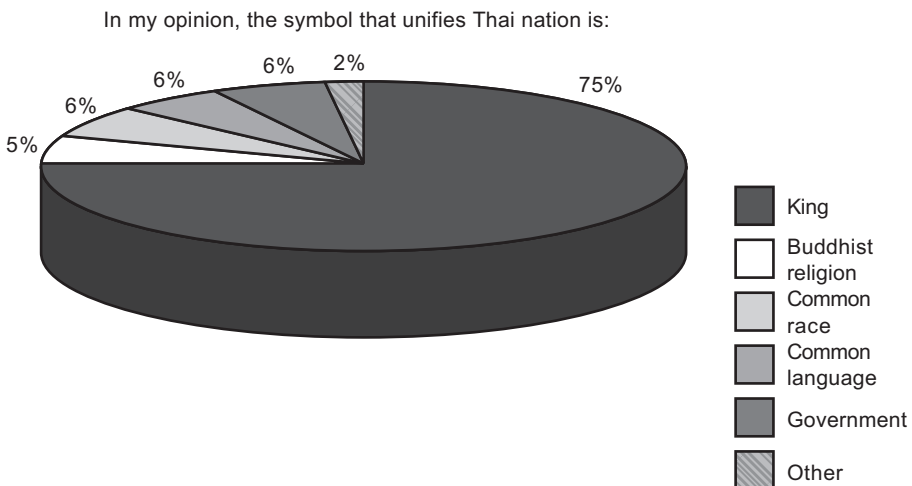
In my opinion a recognizable across the world symbol of Thailand is:		I live in the ... region			Total
		Northern	Northeast	Southern	
King Bumiphol	Number	104	132	169	405
	% from “I live in the ... region”	91.2%	83.5%	77.9%	82.8%
Singha beer	Number	5	7	2	14
	% from “I live in the ... region”	4.4%	4.4%	0.9%	2.9%
Beaches and islands	Number	3	3	45	51
	% from “I live in the ... region”	2.6%	1.9%	20.7%	10.4%
Prime Minister Thaksin	Number	2	16	1	19
	% from “I live in the ... region”	1.8%	10.1%	0.5%	3.9%
Total	Number	114	158	217	489
	% from “I live in the ... region”	100%	100%	100%	100%

identity – king (75%), Buddhism (5.1%) and race / nation (6.1%). The regional division shows significant dissimilarities. Northern respondents, next to the king (68.4%) enumerate religion (10.5%) and language (11.4%). Isaanians, apart from the king (63.9%) name union of blood (13.9%) as a symbol of national unity. High notes were also given to the government (12.7%) and the reason for that was not so much the enthusiasm for the current prime minister Abhisita but rather traditional pro governmental fondness prevailing in that region. The king as an unrivalled symbol of national unity dominates in South (87.1%), accompanied by, understandably low, Buddhism (4.1%), language (3.2%) or race (0.9%). The last two were indicated almost exclusively by ethnic Thai-Buddhists inhabiting that region.

One of the most natural dimensions of Thai political nation was supposed to be a common language, otherwise being the language of the dominant ethnic group of Central Thais. Program of constructing new nation was, among others, based on a vision of popularization of that language among peripheral communities. The findings so far show that the knowledge of regional languages, especially in North and Northeast is scarce. Basing on respondent's answers for one of the earlier questions, we have also established that the opportunity to learn regional languages through public education system basically does not exist. It is worth considering what kind of mechanisms dominate currently in popularization of nationwide language. That was the aim of the following question.

The results of the survey show an immensely important role of the family in propagating of central Thai dialect. As much as 88.2% of the whole number of respondents declare that they were parents or grandparents who taught them their national language, which also indicates a high degree of universality of that language within the older generation. The situation referred to all the country's regions including South. Respondents from the Muslim provinces declare however, that school plays significant role in teaching central Thai language (23%) which may indicate certain delay in cultural assimilation processes of that province in comparison to the rest of the country.

The following three questionnaire questions refer to the wider geopolitical context in which Thai nation developed. The first one refers to the definition of a common enemy.



Defining the symbol of the unity of the Thai nation

Ways of adopting mother tongue – regional division

I was taught Thai language by:		I live in the ... region			Total
		Northern	Northeast	Southern	
Parents	Number	95	138	156	389
	% from “I live in the ... region”	83.3%	87.3%	71.9%	79.6%
Grand-parents	Number	14	17	11	42
	% from “I live in the ... region”	12.3%	10.8%	5.1%	8.6%
School	Number	1	3	50	54
	% from “I live in the ... region”	0.9%	1.9%	23.0%	11.0%
Somebody else	Number	4	0	0	4
	% from “I live in the ... region”	3.5%	0%	0%	0.8%
Total	Number	114	158	217	489
	% from “I live in the ... region”	100%	100%	100%	100%

The category of clearly defined enemy was a very significant instrument in the processes of constructing many nations. Similarly, in case of the Thai nation, real or imagined threat of foreign aggression was an indispensable part of government’s nationalistic propaganda. Interviewees’ answers invariably indicate a very powerful role of socio-techniques used by the government under king Vajiravudha. Almost 40.8% of respondents point to the Chinese as potential nation’s threat. It happens regardless the fact that Thailand has always been the most tolerant place in the region towards the Chinese Diaspora. In regional division, the definition of a common enemy is rather fuzzy and diverse. What is even more interesting, Chinese are perceived as an enemy mainly in South – where newcomers from the Middle Kingdom were relatively the least populous. That state of affairs can be explained by fact that categories of “enemies” created by the administration (the French, British, communists) were too abstract and alien to everyday experience of regular Thais. In Isaana, the distribution of potential “enemies” of the nation is rather even. Next to the adversaries generated by the governmental propaganda in the XX century – Chinese (18.5%) and French (22.2%), two other categories of the historical enemies persisted – Khmers (27.8%) and Burmese (22.2%). Low number of indications of other category – “communists” (7.4%) might show a certain nostalgia for communist guerilla fighters, which has maintained since 1970s. In North, one of the historical categories of enemies – Burmese (39%) is definitely ahead of the one created by the state’s propaganda (“communists” – 25.4% and Chinese – 22%) (relation statistically important at level of $p=0.000$).

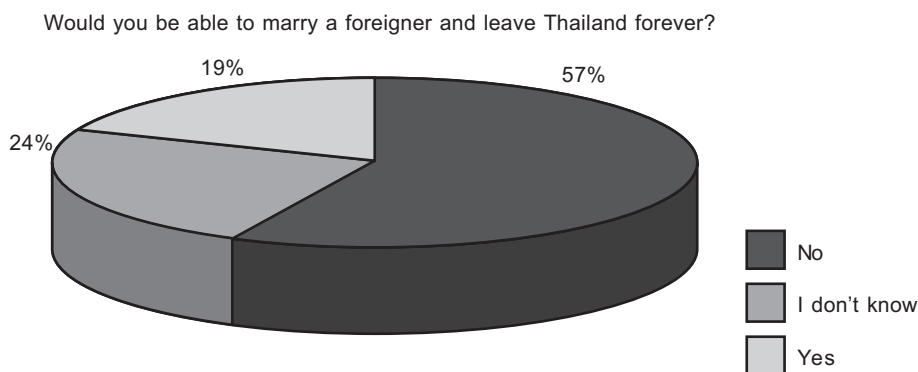
In the next question respondents were supposed to choose the language (from Chinese, Vietnamese, Laotians, Khmers and Burmese) which seems to be the closest to the Thai language. The question referred not so much to the reflection on the actual linguistic affinity, disputed even by the linguists, but rather showing subjective feelings towards different cultural circles,

or repaying local national likes and dislikes. In case of that particular question, respondents agreed that two language most similar to Thai are – Chinese (73.8%) and Laotian (21.5%). It can be interpreted through the fact that those two nations has accompanied Thais on a daily basis for years, which is connected with the presence of a significant Chinese Diaspora and Laotian cultural heritage in East of Thailand. Although statistically bigger number of indications of the Thai and Laotian affinity was present in Isaana (32.9%), that advantage, bearing in mind the historical relations of this region with Laos, is not that considerable.

The last of the questions defining the international context of Thai nation formation, regards the appearance of permanent family relationships with people from neighboring countries. It could imply a complicated situation, concerning the identity of people inhabiting the borderlands and, during the crisis, often connected with choice between familial and ancestral relations and loyalty towards political motherland. It turns out that in the case of peripheral regions, not many admit to have such relationships. Vast majority (77.3%) declares not having any relatives abroad. As expected, in the remaining group, with clear regional division in place, most of the relatives declared in the Northern, Northeast and Southern region inhabits Burma, Laos and Malaysia respectively.

One of the following questions do not refer directly to the feeling of belonging to the Thai nation. It can be interpreted in many ways. Respondents were asked whether they would be willing to marry a foreigner and leave the country forever. In fact, the answer to that question is not an indication of various dimensions of patriotism – connection to the ideological homeland, or the attachment to a wider system of cultural or civilization values.

Only 19% percent of respondents in the whole population see such possibility but 23.9% consider such option. It proves that interviewees have a strong relationship with the country of residence – especially if you compare this data with the answer to one of the earlier questions referring to the possibility of leaving their own province and live permanently in Bangkok (51.5% and 20.9% respectively). In that case, relation with little homeland seem much weaker than with the ideological homeland. Also in this case we can see strong regional division. While in North and Northeast a definite majority of interviewed people cannot see the possibility of marrying a foreigner and permanent emigration abroad (66.7% and 71.5%),



Declared readiness for foreign emigration

Declared readiness for foreign emigration – regional division

Would you be able to marry a foreigner and leave Thailand forever?		I live in the ... region			Total
		Northern	Northeast	Southern	
No	Number	76	113	90	279
	% from “I live in the ... region”	66.7%	71.5%	41.5%	57.1%
I don’t know	Number	25	28	64	117
	% from “I live in the ... region”	21.9%	17.7%	29.5%	23.9%
Yes	Number	13	17	63	93
	% from “I live in the ... region”	11.4%	10.8%	29.0%	19.0%
Total	Number	114	158	217	489
	% from “I live in the ... region”	100%	100%	100%	100%

in South such possibility is discarded by only 41.5% of respondents. It is an exact reversal of the research results concerning the emigration within the country, where residents of North and Northeast were more inclined to migrate than those from South. One can assume that the same reason which decided in this case on the reluctance to move to the capital (religious differences) may be an important factor to seek foreign emigration and more friendly, and culturally familiar at the same time, place to settle. That variable differs together with respondent’s age. One in four people interviewed being less than 30 years old declares the readiness to marry a foreigner and leave Thailand forever. The proponents of such decision are the least represented in two age groups : 31–40 year olds and group 51+. They constitute 14% of those groups. The solution is the most strongly rejected by people in the most senior group (51+). Altogether, they constitute 68% of people surveyed in that group. Statistical significance is on the level of $p=0.000$. That kind of results may indicate growing together with age attachment between respondents and their ideological homeland.

“Who is Thai?” What is the notion of “Thainess” (*khwaam pen Tai*)? These questions were the subject of analysis of both, researchers and socio-technique specialists in the governmental circles. What Thainess is in our respondents’ understanding is the content of the next questionnaire question.

According to respondents, the dimensions that are critical in defining the sense of belonging to the Thai nation are cultivating traditions and rituals (it was confirmed by 34% of men and 32% of women) as well as residing on the territory of Thailand (38% of men and 35% of women). In specific regions the definition of “Thainess” is very much different. In North “Thainess” is embodied equally by the ceremonial (28.9%), territorial community (22.8%) and union of blood (25.4%). In Isaana, apart from repeating first two dimensions (31.6% and 26.6% respectively) a postulate of active participation in religious and political life of Thailand appears (15.8%). Again, the Southern understanding of Thainess drifts away from the rest of the definitions. Here, its main dimension is inhabiting the same territory (50.7%) and understandably the questions of race (6.5%), religious and cultural issues (6%) or language (1.4%) were somehow pushed aside.

Dimensions of “Thainess” – regional division

Thai nationality is defined mainly by:		I live in the ... region			Total
		Northern	Northeast	Southern	
Cultivating Thai traditions and rituals	Number	33	50	77	160
	% from “I live in the ... region”	28.9%	31.6%	35.5%	32.7%
Being born in Thai family	Number	29	27	14	70
	% from “I live in the ... region”	25.4%	17.1%	6.5%	14.3%
Residing in Thailand	Number	26	42	110	178
	% from “I live in the ... region”	22.8%	26.6%	50.7%	36.4%
Using Thai language	Number	8	7	3	18
	% from “I live in the ... region”	7.0%	4.4%	1.4%	3.7%
Participating in cultural, religious and political life of Thailand actively	Number	18	32	13	63
	% from “I live in the ... region”	15.8%	20.3%	6.0%	12.9%
Total	Number	114	158	217	489
	% from “I live in the ... region”	100%	100%	100%	100%

The last question posed in the survey was supposed to check the subjective evaluation of respondents’ own identity. Beside ethnic or ethno-regional identity indicators (Isaanian, Khon Muang, Thai, Malayan) the religious indicators or the bond with the local community were taken into consideration.

A vast majority of respondents (43.8%) specified “Thainess” as a main indicator of their identity. In miniscule numbers, interviewees feel the attachment to the old historical regions. Not many point to the connection with their “little homelands” too (1%). Gender does not differentiate who they feel. Women in 40% and men in 47% think of themselves as Thai. Again, regional differentiation is distinct. The number of indications in the Northern and Northeast Region are considerably higher (54.4% and 67.1% respectively) than in the Southern Region (only 21.2%). In the latter, the main measure of identity is Islam (25.8%). When it comes to contestation of belonging to the Thai nation, one has to take into consideration rather significant number of “It doesn’t matter to me” answer (47%). One can assume that due to the political correctness, respondents from South in that case did not point to being “Malayan” or “Muslim” as their main axis of identity. That is why we can presuppose that while the creation of “political” Thai nation has

Subjective evaluation of respondents' identity – regional division

Above all I feel:		I live in the ... region			Total
		Northern	Northeast	Southern	
Isanian	Number	2	9	0	11
	% from “I live in the ... region”	1.8%	5.7%	0%	2.2%
Khon Muang	Number	4	0	0	4
	% from “I live in the ... region”	3.5%	0%	0%	0.8%
Malayan	Number	0	0	12	12
	% from “I live in the ... region”	0%	0%	5.5%	2.5%
The resident of my village / town	Number	2	2	1	5
	% from “I live in the ... region”	1.8%	1.3%	0.5%	1.0%
Buddhist	Number	8	9	0	17
	% from “I live in the ... region”	7.0%	5.7%	0%	3.5%
Thai	Number	62	106	46	214
	% from “I live in the ... region”	54.4%	67.1%	21.2%	43.8%
Muslim	Number	0	0	56	56
	% from “I live in the ... region”	0%	0%	25.8%	11.5%
It doesn't matter to me	Number	33	30	102	165
	% from “I live in the ... region”	28.9%	19.0%	47.0%	33.7%
Others	Number	3	2	0	5
	% from “I live in the ... region”	2.6%	1.3%	0%	1.0%
Total	Number	114	158	217	489
	% from “I live in the ... region”	100%	100%	100%	100%

brought tangible results in the Northern part of the country, the inhabitants of the Muslim South do not feel strong relationship with it.

Conclusions

It is safe to say that systematic process of the Thai nation building, initiated at the end of XIX century, together with the reforms of king Chulalongkorn has not been finished. Undoubtedly, the core of the Thai nation was established of the fundamentals of a dominating central Thai *etni*. The continuation of its formation was based of the constructionist propagation of “invented traditions” by the power elites and a consequent internal colonization of the peripheral areas. Processes of internal colonization of different, in cultural and language terms, peripheral communities was all the easier because Thai

nationalism has never coexisted with peripheral nationalism. It was in its prime, when there was no way of talking about the ethnical identity of the residents of Isaana or Khon Muang. When the feeling of regional identity started to grow, Thai nationalism was strong enough to neutralize it through the processes of internal colonialism. Just like the administrators of enormous colonial empires, Bangkok authorities had influence on the character of forming peripheral identities, by organizing local communities, giving them a territorial shape or constructing symbolic space modeled on the metropolis.

The state of progress of nation forming in Thailand, resulting from the conducted empirical research, to a large extent overlaps with a general historical and theoretical reflection. Although the natural adversary of the “political” nationalism from Bangkok could be renascent ethnical nationalisms and peripheral ethno regionalisms, their dynamics in case of at least two from the surveyed groups, seems quite moderate. Most of the inhabitants of North and Northeast, even if they see their distinction, they explain it only within the framework of the local context, at the same time claiming to have a strong emotional connection with the “political” Thai nation.

Although, research communities’ characteristic is still small spatial mobility, they show however a growing readiness to migrate. Development of communication infrastructure, universal access to electronic media and the internet additionally fosters the openness to the cultural assimilation processes.

Undoubtedly, a very important integrating factor for the residents of North and Northeast with Central Thailand is Theravada Buddhism. The same Buddhism is a reason of more and more growing divisions between Muslim provinces in south and rest of the country. The results of the research confirmed almost total repudiation or written and spoken regional languages to the advantage of a national central Thai dialect. The dynamics of that process is best pictured by the low number of children knowing the basics of Isaan Lao and Yuan in comparison to their parents. That process ultimately accelerated a disintegration of local cultural community. One can assume that the lack of knowledge of a mother tongue among youth in North and Northeast is not only a proof of effectiveness of public education system but also evidence of reluctance towards the “parochial” culture of ancestors.

Other signs of regional traditions, like the decrease in consumption of the local types of rice for the benefit of “cosmopolitan” rice from the Central Plains, are also in retreat. The knowledge of the country’s historical facts is less than rudimentary. Limited collective memory about events and important characters from specific region’s histories is accompanied by a scarce knowledge of Thailand’s history, regardless government’s efforts to popularize it. Although all the respondents demonstrate a general feeling of relative economic deprivation in comparison to other provinces, it is hard to interpret that fact in ethnic categories. It is worth remembering that the feeling of deprivation in Hechterian theory is merely a necessary but not sufficient condition to create ethno regional peripheral identity. Class expression of regional feeling of autonomy is effectively eliminated by a closer economic integration of the peripheries with the nationwide economic space.

The situation of the residents of the Southern region is pictured in this context in totally different light. In terms of religion, culture and language it is in stark contrast with the rest of the country. Respondents present slightly better knowledge of their region’s history. A considerable part think of themselves as mainly Muslims, although many declare their affinity towards Thai nation. It can confirm the general thesis that for the Muslims from

South, religion represents the alternative, a broader and maybe even more valuable choice of identity in comparison to those more particular, resulting from belonging to a separate ethnic group. At the same time, one can expect, that this situation will sustain the feeling of separateness of South and may result in the rise of separatist moods.

According to the research, the unity of the Thai nation is sustained mainly by the institution of monarchy, which symbolic meaning is confirmed by the vast majority of the respondents. A common element is also constant anti-Chinese resentments. The remaining pillars of the national ideology – Buddhism and race/nation have more particular character and despite their active promotion in nationalistic propaganda of the last decades, they do not constitute an element which unifies the groups within the realm. To sum up, it seems that the project of elimination of radical signs of separatism was quite successful, however there is still a considerable amount of work to do to convince many residents of Thailand to be a part of a unified “political” nation.

MARCIN STYSZYŃSKI

Al-Qaeda's Structure According to Propaganda Techniques

Abstract

The present paper concerns an analysis of al-Qaeda's propaganda techniques, which create a unified and stable structure of the organization. However, the research presented in the paper is based on al-Qaeda's publications and statements, which have been appearing in the internet through the years of 2001 to 2010. The analyses refer to theories of Arabic classic rhetoric and modern indoctrination methods such as application of precise words and persuasive arguments as well as different rhetorical figures and tropes. The first part of the research regards al-Qaeda's the supreme division of propaganda. The second part is concerned with the presentation of local propaganda units. Additionally, the last part points out recent media campaigns, which became an evaluated step of al-Qaeda's indoctrination policy.

Introduction

The death of Osama bin Laden poses many questions about the future of al-Qaeda's organization, especially in the context of the current Arab revolution and activities of different religious leaders and movements. Many researchers have recently discussed in their studies the future role of al-Qaeda's leaders, as well as, other issues related to the ideology and activities of bin Laden's movement.

However, the present paper regards an analysis of al-Qaeda's propaganda, which plays an important role in political activities of the group. Studies on propaganda techniques enable us to better understand the real sense of the organization and its structure.

The research is based on al-Qaeda's publications and statements, which have been appearing on the Internet through 2001 to 2010. The examples refer to the materials published on radical jihadist websites, as well as manifestos broadcasted by al-Jazeera's Internet archives.¹ However, it should be remarked that many of those websites are often blocked and suspended. In this context, many examples presented in the paper are collected in the private archives of the author.

The analyses refer to fundamental theories of Arabic rhetoric and modern propaganda techniques such as application of precise words and persuasive arguments as well as different rhetorical figures and tropes. The selection of arguments, composition of texts, speeches,

¹ Al-Jazeera has published in the archives many manifestos presented by Osama bin Laden and Ayman az-Zawahiri: <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/392BC4D7-E9AA-4E5A-8F33-877EEB0C0781.htm> (accessed 20.11.2011).

rhetorical exaggeration, insinuation and meiosis are often important as well. However, the main goal of the techniques mentioned are to affect emotions and persuade the audience.²

It should be pointed out that the first years of al-Qaeda's propaganda campaign was focused on simple types of expressions. The leaders published only written statements on various websites or presented them as audio speeches. Afterwards, they would prepare some kind audio-visual presentations. However, the media materials were usually quite modest and were limited to poor props and sets which they would use when sitting in front of the al-Qaeda banner. After the 9/11 attacks and the military intervention in Iraq in 2003, the manifestos became more sophisticated. The manifestos became better organized and would often contain a mix of films, music and graphics.³

Although they used different ways of promoting themselves, the propaganda techniques proposed by al-Qaeda contained similar stylistic features, which created a coherent and uniform ideological and military strategy. The propaganda concept directed by al-Qaeda's supreme leaders effectively separated activity in countries like Afghanistan, Pakistan, Iraq, Somalia, Chechnya and Maghreb into cells. In fact, the board of superiors play a crucial role in the propaganda process and still manages the campaign of local groups.

Al-Qaeda's supreme division of propaganda

Most of al-Qaeda's publications and media presentations are focusing on two opposite images. The first icon is based on criticism, accusations and damnations of different political enemies like Western governments and military forces as well as local authorities and officials. The second idea of al-Qaeda's propaganda is that of glorification of terrorist activities and encouragement of its supporters and militants. However, those images are based on different propaganda techniques, which have a strong influence on the emotions and opinions of the target audience.

It should be remarked that al-Qaeda's declarations presented by the supreme branch in different manifestos is similar to the concept of religious *khuṭba* (a sermon). *Khuṭba* (pl. *khuṭab*) is one of the oldest narratives in oratory form in the Arab and Muslim world. It is delivered by theologians called *khaṭīb* (pl. *khuṭabāʾ*). *Khuṭba* is presented in mosques during Friday's prayer or on special occasions of feasts and holidays.⁴

The sermon consists of two parts. The first one usually starts with religious invocations, which are always followed by the expression: *wa ba'd* (and then; afterwards). It indicates separation between passages in the text and focus of the main subjects. The religious orations usually regard religious questions such as piety, *hudá* (the right way in life), as well as good behavior and morality. The second part is delivered after a short break of *khaṭīb*. It usually concerns current events and issues of the local community. Some social questions as well as existential problems are also discussed. However, all considerations are usually based on religious sources such as the Quran or *hadith*.

² It should be pointed out that modern interpretation of Arabic rhetoric – *balāgha* and propaganda techniques are based on classic studies presented by medieval rhetoricians like Abū 'Uthmān Al-Jāhiz (d. 869), 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (d. 1078), As-Sakkākī (d. 1229) or Ibn al-Athīr (d. 1239). See: Emad Abd al-Latif, "Madkhal balāghī li-taḥlīl al-khuṭab as-siyāsī", *Alif*, 2010, No. 30, p. 146–175.

³ The question of al-Qaeda's media structure will be referenced at the end of the present paper.

⁴ Fawzy Abu Zeid, *Al-Khuṭab al-ilhamiyya*, Al-Qāhira: Dār al-Imān wa al-Hayāt, 2009, p. 274–277.

In fact, Muslim theologians are usually independent in their religious expressions and sometimes they cooperate with political organizations or parties rather than with religious institutions. In fact, they profit from independence of Muslim theology, which includes different movements and ideas as well as lack of separation between politics and religion.⁵ Muslim scholars note that the sermons can be delivered in special historical occasions and sublime events. Some political leaders take this opportunity to promote their ideas and statements.⁶

Theological features applied in the religious sermons have become a useful background for radical leaders like Ayman az-Zawahiri or Osama bin Laden. In fact, al-Qaeda was supported by Muslim scholars which were held in high esteem by other members of the organization. For example, the influential Palestinian theologian Sheikh Abdullah Azzam glorified jihad against the Soviet invasion in Afghanistan and encouraged in his religious orations to fight against invaders. Besides, Azzam was also a teacher and mentor of bin Laden who came to Afghanistan to support jihad.⁷

However, the structure of *khuṭba* enabled al-Qaeda's leaders to reach political goals and create an image of a sincere, respectful institution. Different al-Qaeda's manifestos are often started with the following invocations:

A'udhu bi-Allahi min ash-shayṭāni ar-rajūmi.

I seek protection in Allah from the accursed Shaytan.

Na'udhu bi-Allahi min shurūri anfūsina wa sayā'ti a'mālina.

We seek protection in Allah from the evil of our souls and our bad works.

The religious expressions are followed by long considerations emphasizing some political slogans and demands. However, they are often interrupted by other religious citations such as:

Lā ḥawla wa lā quwwa illā bi-Allahi

There is no power nor might save in Allah

Li-takūna kalimat Allahi hiya al-'ulyā

The Word of Allah is the Supreme.

⁵ Ahmad Zayad, *Suwar min al-khiṭāb ad-dīnī al-mu'āṣir*, Al-Qāhira: Dār al-'Ayn li-an-Nashr, 2007, p. 7–10.

⁶ The application of occasional and political sermons was evident in the Arab-Muslim history. *Khuṭab* played an important role during development of Caliphate, combats between religious fractions, as well as during Western occupation. However, current events in Egypt, Libya, Yemen or Bahrain show that special *khuṭab* can serve as a good political method of persuasion and encouragement of supporters and protesters. Those *khuṭab* often support demonstrations and protests against governments. For example, the last fiery *khuṭba* delivered by sheikh Yusuf al-Qaradawy (a popular Egyptian theologian residing in Qatar) during Friday's prayer on the 18th of February 2011 in Tahrir Square in Cairo gathered around three million people. The sermon was a symbolic opposition to the Egyptian government and regime. It was a chance to praise the bravery of the Egyptian society. In fact, those sermons require further study because of the present situation in the Arab world and developing events.

⁷ Lawrence Wright, *Looming Tower: Al Qaeda and the Road to 9/11*, New York: Knopf, 2006, p. 143.

Saddid ar-ramya wa thabbit al-aqdāma

Allah! Abstain the fall and strengthen the foot.

The expression: *The Word of Allah is the Supreme* comes from one of the *hadith* collected in the work of Muhammad al-Bukhari (d. 870).⁸ It discusses a theological parable about a man who asked the Prophet Muhammad about purposes and sense of fight. Muhammad replied that the fight concerns efforts concerning the establishment of moral values in the world.⁹ A similar meaning reveals itself, from the example: *Allah! Abstain the fall and strengthen the foot*. The fundamental concept of strong feet and the prevention of the fall means to follow up the path of spiritual and pious life called *sirāt mustaqīm* (the straight path) and *hudā* (the right way).

Theological meanings of the sentences are adapted into political slogans concerning combat against different enemies like great powers and local authorities in particular regions. The appeal to religious sources encourages the leaders of the supreme council to fight for political accreditation and implementation of a political program.

The religious basis applied by al-Qaeda's superior board also refers to certain Quranic verses and *hadith*, which attempt to explain and justify terrorist activities of the group. The organization often uses the fragment of the 60th aya of the sura al-Anfal:

U'ddu lahum ma istaṭa'tum min quwwatin wa min ribāti al-khayli tarḥabūna bihi 'aduwwa Allahi wa 'aduwwakum.

And prepare against them what force you can and horses tied at the frontier, to frighten thereby the enemy of Allah and your enemy.¹⁰

The religious basis become strong argumentations for an audience that appreciates such respectable sources as the Quran which are deeply rooted in the Islamic culture and the Arab history. Moreover, the appeal to the Quranic verses strengthens and justifies political messages.

However, the examples from the Quran also show a sort of manipulation, which regards negligence of important features and meanings related to Islam. The organization ignores for instance the 61st aya from the same sura:

Wa in janaḥu li-as-salāmi fa-ijnaḥ lahā wa tawakkal 'alā Allahi.

And if they incline to peace then incline to it and trust in Allah.¹¹

Although the 60th aya encourages to military fight and appeals to defensive activities, the 61st aya opposes to that idea and underlines the question of peace and cooperation among people.

⁸ Different collections of *hadith* and studies of theologians are available on the web-site: <http://www.al-islam.com> (accessed 20.11.2011).

⁹ Muhammad al-Bukhari, *Sahīh al-Bukhari*, Vol. 1–7, Beirut: Dar Ibn Athir, 1993, p. 1035.

¹⁰ Tahrike Tarsile, *The Qur'an*, New York: Elmhurst, 1990, p. 166. The application of this sura and aya by Al-Qaeda, see: <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/392BC4D7-E9AA-4E5A-8F33-877EEB0C0781.htm> (20.11.2011).

¹¹ Tahrike Tarsile, *The Qur'an*, New York: Elmhurst, 1990, p. 167.

Religious connotations also refer to an application of metaphorical words related to euphemisms, which modify and hide the real sense of meanings. Al-Qaeda's leaders use particular names and definitions attributed to Western enemies, interior authorities and military forces. For example, many words are focused on historical and religious symbols. The publications often contain the words like *ṣalībīyyun* (crusaders), *'ubbād aṣ-ṣalīb* (believers of the cross), *Rūm* (Romanians), *sihyūniyyun* (Zionists) and *ṭaghūt* (a devil, a Satan). The enemies and opponents are also called *kuffār* (sinners), *ḥaras wathani* (the guards of paganism), *murtaddūn* (apostates), *a' dā' Allah ta' āla* (The enemies of Allah) or *majūsiyyun* (Zarathustra believers, heretics). Of course there are a lot of other similar examples.

The words mentioned above refer to historical and political conflicts, which are placed in modern contexts. Al-Qaeda's leaders try to keep alive national and social disproportions as well as religious dissensions between societies in the world. They adapt words containing negative connotations related to a sin, a devil, immorality and hostility as well as critical impressions resulting from crusaders war and Zionism. Such notions are compared and attributed to the policy of Western countries and Arabic governments against the Arabic-Islamic nations.

Besides, the negative significations are attributed to the enemies which are confronted with metaphorical expressions, which glorify fighters and terrorists. They are usually characterized by the following constructions: *usūd al-ḥaqq* (the lions of the truth) or *luyūth al-ḥaqq* (the brave and strong lions of the truth). The metaphoric expressions are focused on symbols of a lion related to bravery and courage.

In fact, the application of euphemisms was very popular in the history of Arabic propaganda. This rhetorical method refers to old statements and manifestos declared by political organizations and parties, which played an important political role in the history of Arab and Islamic world. For example, during the conflict between the successors of the Prophet Mohammad, a radical group called *Khawarij* fought and rebelled against authorities and governors of those days. *Khawarij* treated their political opponents as sinners and apostates and they tried to feature and to favor their religious and moral purity among quarreled political fractions.¹²

The positive or negative images presented in al-Qaeda's manifestos are also based on appropriate argumentation regarding traumatic descriptions of Muslim communities in particular countries. Many manifestos refer to Western military operations and devastations among civilians in Palestine, Afghanistan, Iraq, Somalia or Chechnya.

For example, first al-Qaeda's manifestos included the following statements regarding the military intervention in Afghanistan and Iraq:

Yuhāsirūna al-muduna wa yaqṭa'ūna 'anha maṣādira al-'ayshi wa yakhrubūna al-khadamāta fīha thumma yaqūmūna ba'da dhalika bi-ḥamlatin mudaḥmātin wasi'atin taghuṣṣu ba'duha as-sujūnu bi-al-usrā min ash-shabābi wa ash-shuyūkhi wa hattā al-atfāl.

They [soldiers] destroy cities and cut all sources of life and public services as well as they make an armed interference and afterwards the prisons are full of prisoners, teenagers, old people and even children.¹³

¹² Bernard Lewis, *The Political language of Islam*, Chicago: University of Chicago, 1988, p. 23.

¹³ www.anbaar.net/modules.php?name=News&file=article&sid=600 (accessed 20.05.2005).

Al-Qaeda's leaders also criticized the Russian intervention in Afghanistan by the following words:

Hādhā ad-dubbu ar-rusiyyu šāhibu al-'aqīdati an-naṣraniyyati al-urtudhūksiyyati abada sha'ban bi-akmalihi wa sharadū ilā al-jibāli wa akalathum ath-thulūju wa al-amrāḥu.

That Russian bear of Christian orthodox doctrine has liquidated completely our nation so they displaced to the mountains where snows and illnesses ate them.¹⁴

The arguments affect feelings and reactions of Muslim societies who condole with victims of military missions in the Arab-Muslim world. The events also include the exaggeration in some elements of the descriptions. The reports contain additional information that is vague and distorted. Among the well-known facts about prisons and damages, there are some gossips and rumors concerning the imprisonment or killing of old people and children.

These negative opinions of Western countries are also intensified by distinctly controversial news which are frustrating or shocking among public opinion. Al-Qaeda benefits from current events, which humiliate or insult traditions, beliefs and costumes of Muslim communities around the world. The authors of these statements have mentioned for many years the tortures of prisoners in Guantanamo and Abu Ghraib, caricatures of the Prophet Mohammad or a ban of Islamic veil in Europe.

The traumatic situation of civilians in conflict regions are often confronted with arguments demonstrating the failure of Western policies around the world. In the context of military operations in Afghanistan and Iraq, al-Qaeda reflects on different historical wars and conflicts like crusades, colonialism and the situation in Palestinian territories, as well as the Vietnam War or the Soviet invasion in Afghanistan. Many declarations concern detailed reports of casualties and damages among previous invaders who finally withdrew from the region.

An appeal by different arguments is usually followed by final conclusions showing a new kind of crusades against Islam, which encourages a military and terrorist response. In this context, statements regard descriptions of suicide bomb attacks, clashes with soldiers and authorities or destructions of public services, equipments and headquarters. In fact, the reports of attacks confronted with tragic situation of people in conflict regions lose their negative sense and become acceptable for al-Qaeda's supporters and militants.

Moreover, positive image of al-Qaeda also indicate an attempt to sympathize with all Muslim communities oppressed by governments and Western powers. This was evident in many declarations through 2001 to 2010, which stressed slogans like:

Ilā ummati al-milyāri, ummati al-jihādi ummati ash-shahādati wa al-istishhādi, ilā ummati al-latī jā'at li-takūna khayra ummatin akhrajat li-an-nāsi.

To the nation of millions, nation of jihad, nation of the testimony and martyrdom, to the nation who became the best nation for the people.¹⁵

¹⁴ <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/392BC4D7-E9AA-4E5A-8F33-877EEB0C0781.htm> (accessed 20.11.2011).

¹⁵ Ibidem.

The same idea was also included in bin Laden's message from 2002:

Shabābu al-islāmi yu'idduna lakum mā yamli'u qulūbakum ra'ban.
The youth of Islam is preparing to frighten your hearts.¹⁶

The message doesn't only refer to supporters of al-Qaeda, but also to a collective addressee as well as different ages, national and social groups. In this context, the organization's leaders often deliver their speeches to societies in Palestine, Iraq or Afghanistan. The audience is usually called *ikhwān* (brothers), *mujahidūn* (fighters), *umma* (Islam nation) or *abriyā'* (innocents) and *muṣṭad'ifūn* (oppressed). This method makes a feature of the group, which tries to become a respected organization among Muslim societies and a serious association within the Arab and Muslim political scene, albeit with only marginal support.

Besides, appropriate arguments glorify militants responsible for such famous terrorist plots as the 9/11 attacks and the Madrid and London terrorist attempts. The following fragment from Bin Laden's speech marks the role of the hijackers who committed the September 11 attacks:

Lā aqūlu innaḥum ḥaṭamū burjay at-tijārati wa mabnā wizārati ad-difā'i al-amarikiyyati faqaṭ fa-hadha amrun yasīrun wa lakinnahum ḥaṭamū habla al-'aṣri wa ḥaṭamū qayyama habla al-'aṣri.

I don't want to say that they only destroyed the twin towers of the WTC and the Pentagon but they destroyed the idol of the present era and the most precious idol of the era.¹⁷

Al-Qaeda's militants are exalted by the metaphoric expression regarding destruction of the pagan idol, which replaces the literary sense of the 9/11 attacks. The terrorist attacks are justified and respected because they gain some religious connotations related to the struggle against evil and paganism.

The metaphoric phrases in favor of fighters are also considered in bin Laden's manifesto from 2003:

Fa-man arāda an yata'allama al-wafā'a wa al-karama li-naṣrati ad-dīni min qadawāti mu'aṣarati fa-li-ya'tarifa min baḥri Saeed al-Ghamdi, Mohammad Atta, Ziad Jarrah, Marwan al-Shehhi wa ikhwānihim.

Those who would like to learn loyalty, tenderness and trustfulness, as well as generosity and kindness in order receive a release from the religion from patterns of depravation, should recognize the measure of Saeed al-Ghamdi, Mohammad Atta, Ziad Jarrah, Marwan al-Shehhi and their brothers.¹⁸

The glorification of the September 11th hijackers is intensified by metaphoric words *wafā'* and *karam*, which compare the terrorists with expanded Arabic meanings related to the moral values of loyalty, tenderness and trustfulness, generosity or kindness.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

Al-Qaeda's activities are also based on glorious events in the Arab-Islamic history and descriptions of distinguished Muslim personalities or heroes. Especially those successors of the Prophet Mohammad, famous caliphs or brave military leaders.

Al-Qaeda's local units of propaganda

The propaganda techniques applied in the manifestos of al-Qaeda's supreme council affect statements delivered by local military groups. For example, the Iraqi cell stresses its terrorist attack in the following statement:

On Sunday -03.07.2005 the battalion – Furqān (the Victory) destroyed an American lorry on the motorway to Ramadi. In the same day at 2 pm. Furqān launched a missile through the vehicle Hummer belonging to the crusaders. The Hummer has been destroyed and all people who were inside have been killed as well.¹⁹

Meanwhile, the group from Maghreb declares:

When the zero hour has come, during the dinner time a lion set out with a lorry full of 550 kg of explosive materials and he attacked the group of apostates. He managed to reach the aim and blew up himself, in contrast to silly reactions of the apostates. According to our sources, the attack finished by killing around 30 apostates, among them soldiers and gendarmerie and wounding many others. Some buildings of harbor as well as pagan gendarmerie's center have been destroyed, too.²⁰

The similar statement is presented by al-Qaeda's branch in Afghanistan:

Mujahidin from the Islamic Emirates of Afghanistan have attacked a pick-up vehicle belonging to Special Forces. The explosion has finished by damage of the enemy's vehicle and killing all special officers who were inside. News bulletins inform that Special Forces lost the region because of the blast. The killed and wounded officers have been transported to their headquarters. However, the destroyed vehicle is still in the region.²¹

However, the branch from Somalia stresses:

On Friday – 15.02.2008 your brothers from the Shabab al-Mujahedeen Movement managed to fire at the center of the African forces slavish to Americans. Moreover, the harbor in Mogadishu has been fired by 11 mortar missiles 82 mm.²²

The declarations of the local groups are identified by the same composition of the texts, which point out detailed descriptions of terrorist attacks. All statements stress the beginning dates of the plots, the way of attacks followed up by information about the damages and its causalities. Additionally, the application of religious terminology like apostates, pagans or crusaders illustrate the influences of the supreme branch guided by

¹⁹ <http://www.al-boraaq.info/showthread.php?t=42304> (accessed 10.05.2005).

²⁰ <http://al-ekhlalas.net/forum/showthread.php?t=168707> (accessed 10.05.2005).

²¹ <http://al-ekhlalas.net/forum/showthread.php?t=168809> (accessed 10.05.2005).

²² <http://www.al-boraaq.info/showthread.php?t=57733> (accessed 10.05.2005).

al-Qaeda's leaders, who use the same meaning describing different enemies. In fact, the composition of the declarations and application of religious meanings demonstrate ideological and theological beliefs of al-Qaeda's scholars and leaders, who encourage and emphasize the fight against enemies and their policies. In this regard, the local statements seem to be a derivation of the supreme branch, which conducts and manage the propaganda strategies of the organization.

Apart from the manifestos which they publish on the Internet, al-Qaeda started to publish newspapers and books available in PDF format. The organization edits journals and magazines like: *Qadāya jihādiyya* (Jihad affairs) from Iraq, *Sadā al-malāhim* (Echo of jihad) issued in Yemen, *Sawt al-jihād* (Voice of jihad) from the Gulf or the English version of the magazine: *Inspire* edited by popular Muslim scholar Anwar al-Awlaqi. Those sources elaborate more on many issues considered in manifestos and present additional questions regarding politics, religion, history and jihad. Besides, journals and books include professional graphics and pictures.

Mass media campaign

The stylistic or rhetorical concept of al-Qaeda's propaganda couldn't succeed without the support of mass media and Internet campaigns, which flourished after limited facilities at the beginning of al-Qaeda's activities.

The media services often change their names because of Internet blockades and suspension. Currently, the Internet websites such as *Shabakat ash-shumūkh al-islāmiyya* (Islamic Glory Network), *Anṣār al-mujāhidun* (Supporters of mujahideen) or *Shabakat al-jihād al-'alāmiyyi* (Network of Global Jihad) are the most popular and widespread services among al-Qaeda's militants. The following image illustrates logos and graphics of popular al-Qaeda's websites:



Anṣār al-mujāhidun (Supporters of mujahideen)



Shabakat al-jihād al-'alāmiyyi (Network of Global Jihad)



Shabakat ash-shumūkh al-islāmiyya (Islamic Glory Network)

Al-Qaeda's activities in the Internet include particular strategy concerning different media sources, although different web portals and their names. The following image demonstrates the media structure of the organization:



Exemplary view of al-Qaeda's website

Particular websites contain materials produced by separated media centers belonging to different units. The productions refer to the superior branch of the organization, as well as every cell in regions of conflict around the world. For example, the popular center *As-Sahāb* (Cloud) is focused on global issues and propaganda materials presented by al-Qaeda's leaders. Moreover, the services like *Furqān* (Victory) and *Al-Fajr* (Dawn) from Iraq, *Kata'ib* (Battalion) from Somalia, *Al-Andalus* (Andalusia) from Maghreb or *Al-Malāḥim* (Epics) from the Gulf represent propaganda materials regarding local issues and terrorist activities in specific countries.

Media sources usually contain written manifestos with logos and graphics of particular units. However, they have a big effect on films and videos, which become more and more sophisticated and currently, they often replace written materials.

Distinctive features of film productions regard mainly dynamic scenes and combination of different motifs. Many videos start with presentations of al-Qaeda's leaders, who deliver their speeches in front of pictures pointing out famous terrorist plots like the WTC, Madrid or London attacks. The manifestos are interfered with official press releases and videos showing military activities of al-Qaeda. The scenes are supported by religious chants glorifying fighters and condemning enemies, as well as pictures demonstrating the tragic situation of Muslim communities around the world. In this regard, once again the negative sense of terrorist plots is covered by sublime sentences, graphics and panegyric songs.

Some videos also refer to combat of local units, which are inspired by first written manifestos. Typical devices of local branches concern especially broadcastings, which show in details attacks against representatives of authorities, army patrols, convoys and official headquarters. The scenes usually show trapped cars, which explode in front of military vehicles or governmental buildings. Besides, some reports describe every step of the attack. First scenes demonstrate the process called: *I'dād al-ghazwa* (Preparation of the attack).²³ It regards preparations of explosives and a trapped car. The procedure is followed by sequences showing greetings and wishes between fighters and their commandants. Afterwards, the videos are focused on travel through the aim called: *Rihla* (Journey). Last scenes show strong detonation of explosives placed in cars or trucks. Sometimes, the final scenes are repeated and slowed down to point out the moment of the destruction. All films include suitable battle songs encouraging the audience to support al-Qaeda's activities. The chants contain slogans like: *Bada'a al-masīru ilā al-hadafi* (The fate to the aim has started) or: *Hātī rassasi katyusha, mahhirī 'alā zahri badla khartusha* (Dear Mather! Pass the racket Katyusha and put on the back a uniform of cartridge).²⁴

Encouragements and glorifications of terrorist plots are also based on pictures illustrating pride, glory and happiness of death fighters. Many videos contain scenes of smiling and happy faces of the combatants after the attack, as well as inscriptions like: *Fahāt minhu ra'iḥatu aṭyaba min al-miski ba'da istishhādihi* (After the sacrifice, an aroma of musk has risen from his body).²⁵ The authors of films try to adopt magic and spiritual elements to terrorist acts. In fact, particular pictures, graphics, slogans or songs influence on sentiments and emotions of other militants and supporters, who identify the military actions with heroic deeds. However, the videos are manipulated because they don't refer to all devices of pictures. For example, the video sequences showing the smiling faces don't focus on other, violent features related to suicide attacks such as victims among civilians, wounds of the attacker or damages of buildings and equipments.

Conclusion

The analysis presented in the paper shows that the propaganda techniques applied by al-Qaeda enable to identify a specific structure of the organization. It regards the supreme board, which include statements delivered by main leaders of the association.

It should be remarked that one of the crucial point of al-Qaeda's propaganda concerns the creation of the positive image of the organization and the critical icon of different

²³ The video is available in private archives of the author.

²⁴ The video is available in private archives of the author.

²⁵ The video is available in private archives of the author.

enemies. The analyses show that the opposite pictures need particular rhetorical figures and tropes such as appropriate words, persuasive arguments or metaphoric expressions. Moreover, the stylistic features affect emotions and sentiments of the audience.

Besides, the manifestos presented by al-Qaeda's leaders usually refer to religious *khutba* (a sermon), which becomes a useful stylistic background for the organization. It enables to justify and explain military activities of the group. Religious connotations emphasize political messages presented in the manifestos.

However, the research also demonstrates that al-Qaeda's propaganda refers to local groups acting in conflict regions like Afghanistan, Iraq, Somalia or Maghreb. Declarations of the regional cells are affected by stylistic methods used in statements of the superior council. Besides, most statements presented by local groups are based on the same composition and stylistic features.

Moreover, the first propaganda techniques are based on written manifestos and the effect of media campaigns and different sources such as graphics, pictures and videos. The audiovisual sources support a unified discourse in the organization and allow them to conduct more influential tactics of propaganda. The different examples of media sources also demonstrate progressive professionalism of al-Qaeda's indoctrination process.

It should be also pointed out that al-Qaeda's propaganda techniques are based on manipulation, which concern the ignorance of important features related to meanings of words, argumentations and religious basis, as well as particular scenes and messages included in pictures and videos. However, the manipulation allows them to intensify those positive and negative images presented in the manifestos.

The stable and unified propaganda techniques applied by al-Qaeda bring forth many questions regarding the future strategies of al-Qaeda, especially after the death of its main leader Osama bin Laden. The position of al-Qaeda's mainstream and political activities of different groups associated with the supreme branch will play an important role, too. In this regard, future research of al-Qaeda's propaganda techniques seem to be understandable and necessary.

ABDULRAHMAN AL-SALIMI

Some Remarks on the Correlation between Islam and Governance in the Modern Sunni and Shiite Revivalist Movements

Abstract

The article compares the formation of the political dimensions of contemporary Sunni and Shiite Islam from the late 19th century to the present. The article makes the case that the revivalist Sunni movements while divided in their ideologies along a scale of traditionalist and reformist poles, have remained largely non-violent in their relationship to ruling authorities and theologically and ideologically adaptive to modern secular political structures. The Sunni adaptation to secular governments was not necessarily chosen, but resulted from the practical need to coexist with authoritarian regimes. In contrast the article cites sources that have led to a greater Shiite resistance to modern secular political authority. First, a perceived historical continuity between the failed armed Shiite revolutions of the past that became marginalized though remained latent. Later they rose to oppose governments in the regions where they lived. Second, the political ideologies of Muhammad Baqir al-Sadr and Ayatollah Khomeini that appropriated Shiite theology to mobilize marginalized religious minorities in organized opposition to secular states. Third, a description of the process by which the ruling religious leaders continue to co-opt Shiite theology and political ideology in order to secure religious authority and maintain power.

The formation of contemporary political Islam started at the end of the 19th century as a result of the weakening of the Ottoman Empire. Four basic scholarly contributions informed society of the transformation of the traditional relationship between Islam and politics.¹

The first contribution was made by the “Islamic League” theory of Jamal al-Din al-Afghani (d. 1897), one of the founders of modern Muslim thinking.² Al-Afghani’s ideology was developed further in later years and became a foundation to the modern notion of a pan-Islamic world community, or *Ummah*, governed by a *Khilafah* (the political system which developed immediately after the time of the Prophet Muhammad). Al-Afghani’s idea had been utilized from time to time as a substitute for the Islamic *Khilafah* after the collapse of the Ottoman Empire in 1924.³ More recently, the idea has been adopted by liberal parties that exist in a number of countries in Europe, Middle Asia and Bilad ash-Sham (the Levant),

¹ Albert H. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 193–222, Bernard Lewis, *The Arabs in the History*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 180–192.

² Hourani, *Arabic Thought...*, p. 103–131.

³ Hamilton A.R. Gibb, *The Modern Trends in Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1947, p. 42.

and a call for an Islamic political solidarity that reflects the concepts of the *Khilafah* and *Ummah*. Terms, which have changed from being political and dogmatic definitions to ideological concepts.⁴

The second contribution was put forward in the book *al-Islam wa Usul al-Hukm* (Islam and the Principles of Government) (published 1925), written by Ali Abd al-Raziq, a scholar at al-Azhar.⁵ The book represented an attempt to separate religion from politics, an issue that is still debated between secularists and fundamentalists. The dispute is represented by their different interpretations of Islam, its political framework, and the concept of the contemporary secular state in many Arab countries.

The third contribution is from the scholarship of Abd al-Rahman al-Kawakibi (d. 1904), a Syrian political thinker and journalist, in his book *Taba'i' al-Istibdad* (The Nature of Despotism) which was published in 1902.⁶ Al-Kawakibi asserted that the problem at stake was not related to combining or separating religion from secularism. It was related instead to the basis of the nature of the ruling systems and the degree to which they were hindered in their ability to advance social justice in the state. Although his vision represented an enlightened approach in contemporary political Islam, it was rejected by dictatorial regimes who considered al-Kawakibi's theory to be an Islamic viewpoint of a purely religious nature. On the other hand, fundamentalists considered the theory to be an essential view of religion because al-Kawakibi criticized dictatorial views in the *Khilafah* and in the concepts of political leadership in early Islam.

The fourth and last contribution was made by Sayyid Qutub an Egyptian leader of the Muslim Brotherhood (1964) in his book *Ma'alim fi-l-Tariq* (Milestones on the Road).⁷ Qutub explained his theory of *Hakimiyyah*, which states that ultimate sovereignty belongs solely to Allah. This idea was adopted initially by the Islamic revivalist movement and has been utilized by most contemporary Islamic radical movements that have approached Qutub's work with a literalism characteristic of their approach to religion, this has led to excessive evaluations and stark distinctions between what is Islamic and non-Islamic.⁸

These four theories overlapped and influenced contemporary Sunni Islam in particular with all of its divisions, movements and parties both traditional and reformed. However, the first three theories faded against the dominant revivalist influence of Qutub's *Hakimiyyah* theory, despite the fact that some secular revivalist movements, which had flourished during the 1960's, had sometimes favored Ali Abd al-Raziq's viewpoint. Modern Turkey was put forward as an example by these secular revivalist movements. However, the popular influence of the secularists was weak due to the rise of national states and the

⁴ D. Commins, "Taqi al-Din al-Nabhani and the Islamic Liberation Party", *The Muslim World*, Vol. 81, No. 3-4, 1991, p. 194-211.

⁵ Ali Abd al-Raziq, *al-Islam wa Usul al-Hukm*, Cairo, 1925; Souad T. Ali, *A Religion, Not a State: Ali 'Abd al-Raziq's Islamic justification of Political Secularism Islam*, Utah: Utah University Press, 2009.

⁶ Abd al-Rahman al-Kawakibi, *Taba'i' al-Istibdad wa masari' al-isti'bad*, Beirut: Dar al-Nafa'is, 1984.

⁷ Sayyid Qutub, *Ma'alim fi-l-Tariq*, Beirut; Cairo, Dar al-Shuruq, 1983; translated as Seyyid Qutb, *Milestone*, Kazi Publication, 2007.

⁸ Abdelilah Belkeziz, *The State in Contemporary Islamic Thought*, London: I.B.Tauris, 2009, p. 195-219.

changing international system.⁹ Nevertheless, all of these divisions that occurred in Sunni ideology caused a clear schism among religious leaders between traditional *Fuqaha* (Islamic jurisprudence scholars), Islamic political leaders, and religious political organizations.¹⁰

The rise of revivalism caused a rift in the major Sunni Islamic groups regarding concepts of the correlation between Islam and governance in society and the legitimacy of authority. The effects of the increasing rift that ensued between regimes, opposition parties, and adherents led either to internal wars, such as the conflicts in Algeria, Sudan, and Yemen, or to unrest which troubled the regimes through terrorist attacks such as those which occurred in Saudi Arabia, Pakistan, and Indonesia.¹¹ This religious turmoil did not remain isolated within the opposition parties of Sunni Islam but affected all Islamic schools of theology.

During the past centuries, Sunni ideology has remained close to the authorities and was not known for armed protests or revolution against the regimes, even if they were dictatorial or radical. While Sunni groups were divided on issues of state governance, other Islamic schools such as Ibadi and Shiite (including the Ismailia, Zaydiyyah, and Twelver-Imami Shiite) have followed different approaches based on their Islamic political interpretations.¹²

Since the Shiite groups revolutions during the 10th and 13th centuries, their success in the foundation of the Fatimid state, and the organization of armed radical revolutions such as the revolutions of the Carmathians and the Assassins, the Ismailia groups have lost much of their power. Their attempts to seize power ultimately led to their complete dismissal. Their groups became weak and scattered in southern Yemen, Iran, Pakistan, and India.¹³ Today, the most famous religious guides are al-Buhra in India and the Aga Khan, who lives in Switzerland. Countries of the Islamic world watch these groups to avoid the risk of being attacked and to prevent their groups from shifting their political loyalty from the state they live in to their religious leaders. These disempowered radical groups actually constitute scattered minorities, but their political ambition to seize power as during the Middle Ages, remained constant. Nonetheless, the modernization of the Ismailia under the leadership of the Aga Khan, its international presence and the Ismailia sophisticated minority have led to a reform of their political awareness thus distinguishing them from the religious leaders of other minority movements.¹⁴

The success of the Zaydiyyah Shiites had been evident in the Buyids state (934–1055) of western Iran in the 10th to 11th centuries. They had also ruled from time to time in Yemen until

⁹ Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 239–300.

¹⁰ Belkeziz, *The State in Contemporary...*, p. 119–143.

¹¹ Devin R. Springer, James L. Regens and David N. Edger, *Islamic Radicalism and Global Jihad*, Washington DC: Georgetown University Press, 2009, p. 96–130.

¹² See more details; J.C. Wilkinson, *The Imamate Tradition in Oman*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, G. V. Bruck, “Being a Zaydi in the Absence of an Imam: Doctrinal Revisions, Religious Instruction, and the (Re)invention of Ritual”, in: *Le Yemen Contemporain*, R. Leveau, F. Mermier and U. Steinbach (eds.), Paris: Editions Karthala, 1999.

¹³ Farhard Daftary, *The Isma‘ilis; Their History and Doctrine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 435–350.

¹⁴ Jonah Stienberg, *Isma‘ili Modern: Globalization and Identity in a Muslim Community*, North California: University of North Carolina Press, 2011.

the end of the Yemeni Imamate in 1962.¹⁵ The persistence of the Zaydiyyah imams to govern Yemen had often led to conflict with powers that invaded Yemen. The Imams were capable of drawing the Yemeni tribes to their side during their conflicts with invaders such as the Ayyubids, the Mamluks, the Rasulids (1229–1442), and the Ottomans.¹⁶ However, this also created conflicts and disputes between the Zaydiyyah and the other tribes, making it difficult for the Zaydi Imam to rule a broader community that aimed at establishing an independent state. It has also made the Yemeni government continuously fearful of an uprising of the Zaydiyyah to establish an independent state. And it was used by Islamic Sunni fundamentalists to strike at the Zaydis and suppress them in order to weaken their religious powers in Yemen.¹⁷

The disappearance of the twelfth Imam, 'Twelver-Imami Shiite' or *Ithna' ashariyyah* 'Shi'ism established the issue of the *Mahdi al-Muntadhar*, the expected Mahdi (at the end of days), marked a turning point in doctrinal Shiite theology and ideology. Unlike other groups, Twelver Shiite, the community followed the direct leadership and authority of the Imam. The issue of *Mahdi al-Muntadhar* also created a system that is unique from all other Islamic groups in that it asked each Shiite to imitate one of the living Imams (approved religious scholars/leaders).¹⁸

The Safavid period (1501–1722) presented a system, which defined the relationship between politicians and religious scholars quite clearly. However, the Islamic political revival in the Sunni world, starting from the beginning of the 20th century, redefined the meaning of *Khilafah*.¹⁹ The meaning of "*Khilafah*" almost changed entirely from a specific term descriptive of the head of a political system to a more abstract and less politically contextualized term used in contemporary Islamic ideological theories. Shiite theology, on the other hand, in its entirety continued to recognize the system of the Islamic *Khilafah*, but also retained the system of the Imamate.²⁰

There are two personalities in particular who contributed to the development of Shiite political ideology and its religious revival: Muhammad Baqir al-Sadr and Ayatollah Khomeini. Muhammad Baqir al-Sadr's perspective of developing Shiite ideology was related initially to religious minorities in his Da'wah Party in Iraq. An initial characteristic of his method was to involve minorities who opposed his policies into an organized party within the structure of the country.²¹

As far as political leadership is concerned, al-Sadr resolves a supposed contradiction by arguing that the Imam must be from *Ahl al-Bayt*, that is the Prophet Muhammad's family on the one hand, and elected to lead through a democratic system, thus allowing for a change in

¹⁵ Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim*, Berlin: Walter de Gruyter and CO, 1965, Paul Dresch, *A History of Modern Yemen*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 27–30.

¹⁶ Dresch, *A History of Modern Yemen*, p. 89–118.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Abdulaziz A. Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany: State University of New York Press, 1981.

¹⁹ Juan Cole, *Sacred Spaces and Holy War: The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*, London: I.B. Tauris, 2001, p. 58–77.

²⁰ Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, Stanford J. Shaw and William R. Polk (ed.), Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1962.

²¹ Faleh Jabar, *The Shi'ite Movement in Iraq*, London: Saqi, 2004, p. 104; Yitzhak Nakash, *The Shi'is of Iraq*, Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 137–138.

leadership. The contradiction is resolved as long as the system insures that the Imam who is elected by a small group of religious leaders to lead a republic is the one who cannot be overthrown. On the other hand, the president of a republic, who has to establish the conceptual systems of the Islamic republic, is elected by the people and can be changed.²²

This change in Shiite ideology was influenced by two factors: first, the Shiite ideologists had to compete with the Sunni Islamic revival's insistence on maintaining leadership among members of the *Ahl al-Bayt* not only for the sake of the general divisions of Sunnis and Shiites but also to be able to withstand any clashes with secular parties. As a result, it was possible to unify the efforts of the Sunni Islamic revivalist movement represented by the Muslim brotherhood with the Shiites against the secular al-Ba'ath party.

The second approach that influenced the development of the Shiite revivalist is the belief of the coming of al-Mahdi, 'the absent Imam', whose arrival is expected to appear like that of the Messiah and will mark the end of the world. Since the Shiites believe that the Imam is infallible in leading the Ummah, this feature encourages people to follow him. As a consequence the Faqih, or religious leader, has a strong religious and thus moral and political authority that must be respected, because he represents the absent Imam. This results in the theory of *Wilayat al-Faqih* (Guardianship of jurist/government of the Faqih).²³ Khomeini in 1971 proposed an anti-Shah government in a lecture series which would eventually become a book entitled (The Islamic Government) *Hukumat-e Islami*. When he did this he invented a new model for Shiite government.²⁴

The Shiite revivalist movement clashed with secular dictatorships in Iraq and in Iran. Al-Sadr in his conflicts with the al-Ba'ath party and al-Khomeini in his conflict with the Shah, applied a similar method. They both made use of the political gap between Iraq and Iran, and approached political opponents in both countries through Shiite followers.²⁵

This Shiite revival influenced the division between new and traditional movements. It was never considered that any of the religious fundamentals in Shiite theology, which had been constant for over a thousand years, could be changed. However, as soon as the revolution of 1979 had succeeded, a new system of Imamate, headed by al-Khomeini, occurred. This contradicts the religious basis in Twelver-Imami Shiite theology that argued, that any revolution before that of al-Mahdi was merely a deception.²⁶

Muhammed Baqir al-Sadr in Iraq supported the Iranian revolution. This led to his assassination in 1979, and the Khomeini-Sadr revivalist ideas spread to all Shiite minorities.

²² Vali Nasr, *The Shia Revival: How the Conflict within Islam Will Shape the Future*, New York: W.W. Northon, 2007, p. 86–117.

²³ Said A. Arjomand, "Ideological Revaluation in Shi'ism", in: *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Said A. Arjomand (ed.), Albany: State University of New York Press, 1988, p. 178–209.

²⁴ Hamid Enayat, "Iran: Khumayni's concept of the Guardianship of the Jurisconsult", in: *Islam in the Political Process*, James Piscatori (ed.), New York: Cambridge University Press, 1983, p. 160–180.

²⁵ Jabar, *The Shi'ite Movement in Iraq*, p. 126–36, 199–220, Shahrough Akhavi, *Religious and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany: State University of New York Press, 1980, p. 165.

²⁶ A. Knysh, "Irfan Revisited: Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy", *Middle East Journal*, Vol. 46, No. 4, Autumn, 1992, p. 631–653.

The *Wilayat Al-Faqih* theory now represents an impetus for Shiite minorities. It reached the Hezbollah in Lebanon, the Shiites in the Gulf Countries, and Pakistan. This raised doubts regarding the loyalty of the minorities in these and other countries and created confusion among these minorities about whether or not they would remain loyal to their countries or their religious leaders.²⁷

The Iranian revolution became a critical reference for Shiites world-wide, and most Shiite scholars supported the Iranian revolution. This resulted in a strengthening of the unity of the Shiite revival movement, which attempts to go back to the Shiite heritage. Whereas the Sunni revivalist movements remained scattered because of radical authorities on the one hand, and the strong influence of traditional scholars on the other. Iran attempted to become the pioneer of fundamental Islamic issues rivaling Saudi Arabia and Egypt, among other countries, and became a leader in pan-Islamic issues, such as the case of Salman Rushdie and the Palestinian Israeli conflict.

However, if we presume the end of the Islamic Republic of Iran and the establishment of a secular state, we have to question the future status of Shiite scholars. Will they be considered trustworthy by the government? The answer is definitely not. If history is an indication, then any secular country, whether a kingdom or a republic, will see fundamentalists and religious revivalists with great suspicion as potential threats. This leads to the conclusion, that the rise of a secular state would break up Shiite theology in a manner similar to Sunni ideology between groups who are loyal to the state and followers who are loyal to traditional religious organizations. In addition, we could also expect the appearance of fractured Shiite fundamentalism.

²⁷ Patrick Cockburn, *Muqtada al-Sadr, The Shia Revival and the Struggle for Iraq*, New York: Tantor Media, 2008, p. 34–40.

Notes on Contributors

ŁUKASZ GACEK, Jagiellonian University, Cracow

ADAM JEŁONEK, Jagiellonian University, Cracow

LEE MING-HUEI, Academia Sinica, Taipei

ABDULRAHMAN AL-SALIMI, Ministry of Religious Affairs and
Endowments of Oman, Sultanate of Oman

ROMAN SŁAWIŃSKI, Institute of Mediterranean and Oriental Cultures,
Warsaw

MARCIN STYSZYŃSKI, Adam Mickiewicz University, Poznań

KARIN TOMALA, Institute of Mediterranean and Oriental Cultures,
Warsaw

ACTA ASIATICA VARSOVIENSIA

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

An article must be in English, French or in German. The article should begin with an intended and italicized abstract up to 100 words followed by five key words, which should describe the main arguments and conclusions of article. Manuscript length should be between 20 and 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, author's name and his institutional affiliation 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, *Kultury 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, p. 4.
6. Tafsir of Ibn Kathir: <http://www.qtafsir.com> (accessed 20.11.2011).

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

7. Pfeifer, *Is There an Islamic...*, p. 154.
8. Ibid., p. 186.
9. 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.

Articles are qualified on a basis of a double blind review process by external referees. Further information concerning the process of reviewing can be found at www.iksio.pan.pl/aav.

The journal is edited primarily in a print version. Articles from current and recent issues are also available online at <http://www.iksio.pan.pl/aav>.

Manuscripts and all editorial correspondence should be addressed to Professor Maria Roman Sławiński, Institute of Mediterranean and Oriental Cultures, Polish Academy of Sciences, 72 Nowy Świat St., 00-330 Warsaw, Poland, tel./fax (+48)228266356, e-mail: csnec@adminpan.waw.pl