

THEORETISCHE REFLEXIONEN ÜBER DIE ASIATISCHEN SELBSTBEHAUPTUNGSDISKURSE

HAN Sang Jin

1. DIE ASIATISCHE SELBSTIDENTIFIKATION ALS PROBLEM

Es ist oft angemerkt worden, daß die asiatischen Nationen den Prozeß der Modernisierung – für den die Länder des Westens Jahrhunderte gebraucht haben – auf eine Angelegenheit von wenigen Jahrzehnten komprimiert haben. In der Folge sind aus diesem komprimierten Modernisierungsprozeß eigentümliche Formen der Zusammenarbeit zwischen Politikern, Geschäftsleuten und Bürokraten entstanden. Die Regierung regelte die Zuteilung von Mitteln, um den Export zu unterstützen und Arbeitsplätze zu schaffen. Von den Banken wurde erwartet, daß sie staatlichen Entwicklungszielen dienten; sie waren der Kontrolle der Regierung unterworfen und genossen deren Schutz. Die politische Führung war in der Regel mehr daran interessiert, die einheimischen Industrien zu protegieren, als zum internationalen Wettbewerb zu ermuntern. Die Kernindustrien wurden oft genug von einigen wenigen Familien beherrscht, die enge Verbindungen zur Regierung hatten. Zwischen Firmenmanagement und Aktionären gab es nur wenig Raum für Konflikte, und die Unternehmen wurden in den letzten Jahrzehnten unter dem starken Einfluß des Paternalismus geführt. Dieses Modell erbrachte in den 1980er Jahren in einigen ostasiatischen Ländern eindrucksvolle Ergebnisse.

In jüngster Zeit aber hat sich die Situation so entscheidend verändert, daß manche ostasiatischen Länder in ernststen Schwierigkeiten sind. Die Globalisierung hat Transparenz und Berechenbarkeit zu zwei Grundbedingungen für die Führung von Unternehmen und Regierungen gemacht. Der vorherrschende Management-Stil in vielen ostasiatischen Ländern war jedoch in weiten Teilen das Gegenteil dessen, was man als transparent und berechenbar bezeichnen könnte. In der Folge „verbreiterte sich allmählich die Kluft zwischen der sich schnell wandelnden Umwelt und der Trägheit ostasiatischer Firmen und Regierungen, und auf dem Markt zeigten sich Unbehagen und Mißtrauen“ (Gyohten 2000). Die am deutlichsten sichtbare Manifestation dieser sich verbreiternden Kluft war die „Krise des asiatischen Kapitalismus“. Die enge Zusammenarbeit zwischen Regierung, Banken und Wirtschaftskonglomeraten, die früher als Schlüssel zum wirtschaftlichen Erfolg galt, zieht nun Mißtrau-

en auf sich und sieht sich dem Vorwurf von Korruption und Undurchsichtigkeit ausgesetzt. Die Beziehungen zwischen Firmen und Regierung, die Absprachen der Firmen untereinander, die Management-Methoden der Unternehmen – all dies erscheint nun anrühlich und problematisch (Han 1998: 7).

Was bedeutet es, in diesem historischen Kontext von asiatischer Selbstidentifikation oder Selbstbehauptung zu reden? Man könnte von bestimmten Ambivalenzen sprechen, die diese Frage in vielen ihrer Dimensionen umgeben. Zum Beispiel haben wir es in den Regionen, die man „Asien“ nennt, nicht nur mit einer Vielfalt von Rassen, Ethnien, Religionen, Sprachen, Traditionen usw. zu tun, sondern wir müssen auch die fließenden Übergänge und Widersprüche in Erwägung ziehen, die von der Tatsache, „asiatisch“ zu sein, bedingt werden. Der Diskurs von asiatischer Selbstidentifikation oder Selbstbehauptung scheint darüber hinaus gewisse „innere Werte“ vorauszusetzen, die von allen Asiaten geteilt werden und die es zu bewahren und zu pflegen gilt. Es wäre dann zu fragen, wie diese Werte zu identifizieren sind, mit denen sich eine asiatische Lebensform definieren ließe. Offensichtlich ist es somit notwendig, die Aufgabe nicht nur der Identifizierung, sondern auch der Differenzierung zwischen den verschiedenen Formen asiatischer Selbstbehauptung in Angriff zu nehmen.

Asiatische Selbstbehauptung scheint von extremem Fundamentalismus bis hin zu Konservatismus und Radikalismus zu reichen. Dürfen wir, angesichts einer sich rapide globalisierenden Welt und der Vielfalt und Komplexität, die sie mit sich bringt, hoffen, daß wir auf eine angemessen klare Art und Weise die asiatische Selbstbehauptung in ihrem Wesen wie auch in ihren Unterschieden erfassen können? Von einem bestimmten Standpunkt aus gesehen, mag dies als nicht zu bewältigende Aufgabe erscheinen – denn die Situation ist nicht mehr konstant wie früher, sondern entwickelt sich mit großem Tempo in widersprüchliche Richtungen –, doch es ist davon auszugehen, daß der Versuch sich lohnt, die verschiedenen Entwicklungslinien, auf denen sich die asiatische Selbstbehauptung zur Zeit befindet, nachzuzeichnen. Natürlich darf, aus einer breiteren Perspektive gesehen, nicht vergessen werden, daß eine asiatische Selbstidentifikation nur Sinn hat, wenn sie neben etwas anderes gestellt wird (z.B. die individualistischen Wertvorstellungen des Westens).

Vor diesem Hintergrund möchte ich als Rahmen, in dem Diskurse von asiatischer Selbstidentifikation oder Selbstbehauptung situiert werden sollten, eine Perspektive des interkulturellen Dialogs befürworten. Dieser sollte nicht als etwas Festes und Endgültiges verstanden werden, sondern als eine dialektische Bewegung in einem ständigen Transformationsprozeß. Ich will versuchen, dieser philosophischen Position durch vorliegen-

de soziologische Befunde Rückhalt zu geben, sie gleichzeitig aber auch normativ rechtfertigen.

2. KOREA UND JAPAN IM KONTRAST

Um die sich wandelnde Realität in ihrer Tiefendimension zu untersuchen, möchte ich mich zunächst einem interessanten Artikel zuwenden: „Response to the West: The Korean and Japanese Patterns“, verfaßt von dem prominenten japanischen Politikwissenschaftler Satō Seizaburō. Er vergleicht Korea und Japan im Hinblick auf deren jeweilige Reaktion auf das Vordringen des Westens im späten 19. Jahrhundert und stellt fest, daß „trotz der geographischen Nähe und des gemeinsamen historischen, kulturellen und gesellschaftlichen Erbes, das beide Länder verbindet, Korea auf eine verblüffend andere Weise auf das Vordringen des Westens reagierte als Japan“ (Sato 1979: 105–106). Im Ergebnis sollten diese Unterschiede von großer historischer Tragweite für die beiden Nationen sein. Während „Japan eine eher autonome Antwort auf das Vordringen der westlichen Mächte entwickeln konnte“, ohne „die traditionelle Ordnung zu entwurzeln“ (Sato 1979: 129), gelang es Korea nicht, an der Welle der Modernisierung teilzunehmen, denn es hielt hartnäckig fest an der Politik „der Isolierung und der Vertreibung der Ausländer“ (Sato 1979: 112).

In der Tat betrachtete die herrschende Klasse in Korea, ausgerüstet mit ihrem orthodoxen Konfuzianismus, die Westler als Barbaren. Konfrontiert mit der Forderung der westlichen Mächte nach einer Öffnung des Landes, bezeichnete Choe Ik Hyeon, ein damals bekannter konfuzianischer Gelehrter, in seinem berühmten *Memorandum gegen den Frieden* die Menschen aus dem Westen als wilde Tiere: „Sie haben die Gesichter von Menschen, aber die Seele von Tieren; das kleinste Mißfallen führt zu Mord, und hemmungslos werden die Rechte anderer übertreten“ (Lee, P. H. 1996: 331). Weiter stellte er fest: „Die heutigen Banditen kennen nur Gier und Wollust und haben auch nicht das kleinste bißchen menschliche Prinzipien; sie sind nichts anderes als wilde Tiere. Ich kann nicht verstehen, wie jemand davon reden kann, mit Tieren Frieden zu schließen“ (Lee, P. H. 1996: 332). In seinen Augen war Japan kein Nachbar mehr, sondern „ein Führer für die westlichen Banditen“, was durch die Tatsache bewiesen sei, daß die zeitgenössischen Japaner „sich westlich kleiden, westliche Gewehre benutzen und in westlichen Schiffen segeln“ (Lee, P. H. 1996: 333). Dementsprechend sei „Frieden nur möglich mit einem Nachbarn, aber unmöglich mit einem feindlichen Banditen“.

Yi Hang No, ein weiterer Vertreter der damaligen konfuzianischen Orthodoxy, war der Meinung, daß „das Unglück, das von den westli-

chen Barbaren angerichtet wird, schlimmer ist als jedes von Fluten oder wilden Tieren verursachte“, und er appellierte eindringlich an den König, daß „die Wahl zwischen einem menschlichen Leben und dem eines Tiers, zwischen Überleben und Tod sehr bald getroffen werden muß“ (Lee, P. H. 1996: 328). Das Bild der koreanischen Selbstidentifikation ist lebendig in seiner Empfehlung, daß die Koreaner ihr „Herz reinigen und stark bleiben sollen, um dem Einfluß oder den Verlockungen alles Ausländischen zu widerstehen“ (Lee, P. H. 1996: 328). Tatsächlich initiierte der Daewongun Yi Ha Eung (1820–1898)¹ eine regelrechte Kampagne für *wijeong cheoksa* („Verteidigt die Orthodoxie, bekämpft die Heterodoxie!“), indem er die folgenden Worte in großen Schriftzeichen an die Säulen einer Halle schrieb: „Die Übersee-Barbaren sind eingedrungen. Nicht zu kämpfen heißt, für den Frieden zu sein. Für den Frieden zu sein heißt, sein Land zu verkaufen“ (Lee, P. H. 1996: 307).

In Anbetracht dieses bemerkenswerten Kontrasts zwischen Korea und Japan in der jeweiligen Reaktion auf das Vordringen des Westens im späten 19. Jahrhundert wollen wir uns nun dem zuwenden, was am Anfang des 21. Jahrhunderts geschehen ist. Es sieht ganz so aus, als stünden wir einer neuen Runde der Herausforderungen durch den Westen gegenüber, nämlich der von den USA angeführten IT-Revolution. Anders als in der Vergangenheit sind die Koreaner im großen und ganzen dem Zeitalter der Internet-Kommunikation aktiver und tatkräftiger entgegengegangen als die Japaner. Den konfuzianischen Gelehrten des 19. Jahrhunderts ganz unähnlich, sind die koreanischen Intellektuellen von heute bemerkenswert verwestlicht und denken aller Wahrscheinlichkeit nach offener als ihre japanischen Pendanten. Der typische Koreaner ist nicht mehr so sehr an Traditionen gebunden wie früher, sondern er ist auf geradezu alarmierende Weise wettbewerbsorientiert und aggressiv geworden; angetrieben, mehr zu lernen und zu besitzen, arbeitet er hart, um anderen voraus zu sein. Darüber hinaus hat die konfuzianische Hochschätzung der Rolle der Erziehung als Mittel zur Selbstverwirklichung sowie zur Entwicklung der Nation eine starke, weitverbreitete Motivation entstehen lassen, sich nicht nur an regulären Bildungseinrichtungen, sondern auch außerschulisch weiterzubilden. Zum Beispiel ermutigen Eltern ihre Kinder, von klein auf in privaten Lernprogrammen das Internet kennenzulernen. Das bedeutet, daß auf der untersten Schicht der Bevölkerungspyramide eine große Reserve von Internet-Experten heranwächst.

¹ Daewongun war während der Choson Dynastie (1392–1910) der Titel des Vaters des Königs, welcher selbst kein König war. Es gab vier Träger des Titels Daewongun, aber nur Yi Ha Eung, der Vater des vorletzten Königs Gjong, wurde zu seiner Lebzeit zum Daewongun.

An dieser Stelle bin ich genötigt zu fragen, warum die Dinge sich auf so dramatische Weise entwickelt haben. Die Erfolgsgeschichte der koreanischen IT-Revolution selbst verlangt nach einer Erklärung. Laut einer Erhebung von NetValue vom August 2001 nutzen in Korea 23 Millionen Personen, also mehr als 50% der Bevölkerung, das Internet; einen Breitband-Internetzugang über ADSL, LAN oder Kabelmodem besitzen 15%, und damit ist Korea den meisten Ländern der Erde weit voraus. Das Wachstum von Breitband-Internet und E-Business in Korea läßt sich mit verschiedenen Faktoren erklären, die mit Nachfrage, Angebot und staatlicher Politik zusammenhängen. Ich bin hier jedoch weniger an Erklärungen um ihrer selbst willen, sondern vielmehr daran interessiert, die Auswirkung dieser Veränderungen auf das behandelte Thema, also die Formen asiatischer Selbstidentifikation und Selbstbehauptung, darzustellen. Wo finden wir die inneren Werte, die herkömmlicherweise mit der koreanischen Selbstidentifikation in Verbindung gebracht werden, in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklungen wieder? Oder, spezieller gefragt, können wir sagen, daß ein konfuzianischer Aspekt der koreanischen Selbstidentifikation sich heute in der Blüte der Internet-Kultur in Korea manifestiert?

Meine Antwort lautet: ja. Als Vorbehalt muß ich jedoch vorausschicken, daß ich mir sehr wohl der widerstreitenden Auslegungen von kulturellen Traditionen bewußt bin. Ich würde es hier vorziehen, mich einer „posttraditionellen“ Lesart des Konfuzianismus zu verschreiben, nicht dem konservativen Hauptanliegen, der Orthodoxie, wie sie mit manchen Interpretationen der konfuzianischen Tradition in Verbindung gebracht wird. Aus meiner Sicht gibt es tatsächlich eine bedeutsame Beziehung zwischen dem energischen Wesen der koreanischen Zivilgesellschaft und dem konfuzianischen Erbe – eine Beziehung, die es näher zu untersuchen gilt.

Als Beispiel möchte ich auf die Rolle der Citizens' Alliance aufmerksam machen, einer Bewegung, die bei den allgemeinen Wahlen in Korea im April 2000 einen starken Einfluß ausübte. Die Alliance, die sich aus ca. 600 einzelnen NGO-Gruppen zusammensetzt, veröffentlichte eine „schwarze Liste“ mit den Namen von 86 Kandidaten, die ihrer Ansicht nach als Bewerber für die Nationalversammlung ungeeignet waren. Daran schlossen sich aggressive Kampagnen im Internet an. Die Alliance trug sämtliche Informationen über den Wehrdienst, die Steuerzahlungen, das Vorstrafenregister und andere Daten der Kandidaten zusammen und machte die bisher unbekanntten Fakten im Internet zugänglich. Diese Kampagnen waren so erfolgreich, daß 59 von den 86 Kandidaten verloren, darunter mehrere politische „Schwergewichte“. Der Erfolg dieser Art von Kampagnen verdankt sich zu einem großen Teil der koreanischen Studentenbewegung der 1980er Jahre, und zwar in dem Sinne, daß die

Studentenbewegung viele Aktivisten und gleichzeitig Experten hervor- gebracht hat, die in der Zivilgesellschaft eine herausragende Stellung einnehmen und fähig sind, heute derartige Kampagnen zu leiten. Hinzu kommt, daß viele dieser ehemaligen Aktivisten der Studentenbewegung in einflußreiche Positionen innerhalb der IT-Branche aufgerückt sind.

Interessanter noch ist jedoch die enge Affinität zwischen diesen Kam- pagnen und der konfuzianischen Tradition der öffentlichen Sphäre, wie sie sich während des 16. und 17. Jahrhunderts im Korea der Choson deutlich artikulierte. Als eine sozial orientierte gesellschaftliche Kraft konnten *seonbi* oder *sarim* im 16. Jahrhundert während der Choson-Dyna- stie nur nach mehreren Jahrzehnten national inspirierter konfuzianischer Erziehung entstehen. In ähnlicher Weise konnte heute eine neue reform- orientierte gesellschaftliche Macht, die ich die „mittleren Graswurzeln“, *jungmin* (中民), genannt habe – ein deutlich unterscheidbares Segment der koreanischen Mittelklasse –, nur nach mehreren Jahrzehnten des studen- tischen Aktionismus und einer im Vergleich zu früher weniger autoritä- ren, liberaleren Ausbildung an den Universitäten entstehen (Han 1997).

In einer jüngeren Erhebung² stimmten die Angehörigen der „mittle- ren Graswurzeln“, die den Nutzen bestimmter Strömungen innerhalb des Konfuzianismus bewerten sollten, unmißverständlich überein, daß Eigenschaften wie *minbon/minben* (民本 – ein Denken, das eine auf der Initiative des Volkes und auf Wohlfahrt beruhende Politik befürwortet) für Koreas Zukunft benötigt werden. 97,6% der Antwortgeber hielten die Idee des *minbon* für am besten geeignet, die Werkzeuge für eine Erneue- rung Koreas im 21. Jahrhundert bereitzustellen. Einen starken Kontrast hierzu bildeten die negativen Antworten, welche die immer noch vor- herrschende Vorzugsbehandlung des ältesten Sohnes als Rückgrat der konfuzianischen Gesellschaftsordnung hervorrief. Nur 16% der Antwort- geber meinten, dieses Prinzip sei nützlich für die Zukunft Koreas.

² Die Daten wurden unter Studenten gesammelt, die von 1981 bis 1989 meine Lehrveranstaltung „Einführung in die Soziologie“ an der Seoul National Uni- versity besuchten. In jedem Semester gab ich ihnen eine Aufgabe, die mit einer Aufbereitung und Analyse der eigenen Biographie verbunden war. Dabei soll- ten sie sich auf die von L. Kohlberg vorgelegte Theorie der Moralentwicklung konzentrieren, insbesondere auf die Konflikte und Belastungen beim Übergang vom Stadium der konventionellen in das der postkonventionellen Moral. Mehr als 2000 Berichte wurden so gesammelt. Später konnten etwa 1200 ehemalige Studenten ausfindig gemacht werden. Ihnen wurde ein ausführlicher Fragebo- gen zugesandt, zusammen mit einer Kopie ihrer Berichte, die sie in den 1980er Jahren geschrieben hatten. Von diesen 1200 potentiellen Antwortgebern für eine Langzeitstudie schickten etwa 650 den Fragebogen ausgefüllt zurück.

Dies zeigt, daß die „mittleren Graswurzeln“ klar jene Strömungen innerhalb des Konfuzianismus favorisieren, die von universaler Bedeutung und kompatibel mit Demokratie und Menschenrechten sind, während sie diejenigen Strömungen verwerfen, die autoritäre und hierarchische Beziehungen zwischen gesellschaftlichen Gruppen stützen. Zudem können wir, trotz der scharfen Unterschiede zwischen Gegenwart und Vergangenheit, eine gewisse Kontinuität und interessante Parallelen zwischen dem konfuzianischen *seonbi* oder *sarim* von einst und NGO-Aktivisten im heutigen Korea ausmachen. Zum einen übten beide scharfe Kritik an der Korruption und der Ungerechtigkeit, die in die herrschenden Institutionen eingebaut sind; sie waren gewissermaßen Aktivisten, die sich dem normativen Ideal einer guten Regierung verschrieben hatten und im Namen des einfachen Volkes handelten. Zweitens war beiden ein starker Sinn für die Hingabe an öffentliche statt an private Interessen gemeinsam; und schließlich genossen beide Gruppen moralischen Respekt, während sie getreu ihren Wertvorstellungen auf eine direkte und kompromißlose Weise handelten.

Aus diesen Gründen möchte ich die These aufstellen, daß die Zukunft des Konfuzianismus und seine Rolle in der koreanischen Gesellschaft nicht nur wesentlich vom Entwicklungsweg Singapurs abweichen wird, sondern ebenso sehr von Koreas eigener Vergangenheit. Im Gegensatz zur autoritären Ära des Präsidenten Park Chung Hee werden in Zukunft, so möchte ich behaupten, die humanitätsbefruchtenden Traditionen innerhalb des koreanischen Konfuzianismus, die von Natur aus partizipatorisch und deliberativ sind, sogar noch mehr betont werden. Natürlich wird die Wiederbelebung des Konfuzianismus stark von gesellschaftlichen Bedingungen wie der Demokratisierung, der Rolle der Mittelklasse, der Zivilgesellschaft usw. beeinflußt werden. So gesehen dürfte der Konfuzianismus als lebendige Tradition nur dann eine neue historische Bedeutung gewinnen, wenn er als diskursives gesellschaftliches und politisches Paradigma mit erhöhter Sensibilität für die individuelle menschliche Entwicklung rekonstruiert wird.

3. DREI FACETTEN ASIATISCHER SELBSTBEHAUPTUNG

Insofern der Ferne Osten betroffen ist, scheint es möglich zu sein, drei Facetten asiatischer Selbstbehauptung zu unterscheiden, die eng mit der sozioökonomischen und politischen Entwicklung zusammenhängen. Obwohl viele ostasiatische Länder zur Zeit unter krisenhaften Tendenzen leiden, trifft es andererseits auch zu, daß die ostasiatischen Volkswirtschaften in den letzten Jahrzehnten sehr stark gewachsen sind. Nach den

Daten der Weltbank und der Asiatischen Entwicklungsbank (Root 1996: xi) erreichte die jährliche Wachstumsrate des Brutto sozialprodukts pro Kopf von 1980 bis 1991 in Taiwan 9,8%, in der Republik Korea 8,7%, in China 7,8%, in Hongkong 5,6% und in Singapur 5,3%, während die durchschnittliche jährliche Wachstumsrate in den übrigen Entwicklungsländern aller Regionen bei 1,3% lag. Im selben Zeitraum lagen die jährlichen Wachstumsraten des realen Bruttoinlandsprodukts in Korea bei 9,6%, in China bei 7,8%, in Taiwan bei 7,7%, in Hongkong bei 6,9% und in Singapur bei 6,6%, während die jährliche Wachstumsrate in den übrigen Entwicklungsländern 3,3% betrug. Zudem ist die wirtschaftliche Entwicklung in Ostasien charakterisiert durch eine relativ geringe Ungleichheit in der Einkommensverteilung. Dies beweist die Tatsache, daß sich unter den sieben Volkswirtschaften, die weltweit das höchste Wachstum und gleichzeitig die niedrigste Ungleichverteilung aufweisen, Korea, Taiwan, Singapur, Hongkong und Japan befinden (Root 1996: xii). Die anderen beiden Volkswirtschaften, die zu den sieben gehören, sind die südostasiatischen Länder Thailand und Indonesien. Die asiatische Selbstbehauptung könnte in diesem Kontext wie folgt charakterisiert werden: „Gestützt auf unsere eigene wissenschaftlich-technologische Entwicklung, sind wir genauso in der Lage, modern und wohlhabend zu werden, wie die entwickelten westlichen Volkswirtschaften.“

Die zweite Facette asiatischer Selbstbehauptung hat zu tun mit der politischen Umgestaltung der asiatischen Länder. Einst hatte man den Kompromiß zwischen Wirtschaftswachstum und Autoritarismus als Schlüssel zum Verständnis asiatischer Entwicklungsmuster vorgeschlagen, doch dies ist heute nicht mehr ersichtlich. Wie allgemein bekannt, hat sich die Liberalisierung und/oder Demokratisierung von der Mitte der 1980er Jahre an schnell überall in Asien verbreitet, abzulesen an den Entwicklungen auf den Philippinen, in Südkorea, auf Taiwan, in Thailand und in Hongkong. Sicher herrscht in einigen Ländern Asiens noch immer der Autoritarismus und rechtfertigt sich im Namen der wirtschaftlichen Modernisierung.³ Offensichtlich läßt aber der Aufstand von

³ Bei der kulturellen Vielfalt und den Unterschieden unter den ostasiatischen Nationen ist zu beachten, daß die jüngste Wirtschaftskrise nachteilige Einflüsse auf die politische Entwicklung ausüben könnte. Sobald wirtschaftliche und gesellschaftliche Krisen an die Oberfläche treten, ist es nicht unwahrscheinlich, daß ein populistischer Führer auftritt, sich den Volkszorn für seine Zwecke zunutze macht und so die autoritäre Herrschaft verstärkt. Man könnte autoritäre Regime aus einer kurzfristigen Perspektive als effektiv in der Verwaltung betrachten, langfristig dürften sie jedoch den Fortschritt eines Landes eher behindern. Wichtig ist auch, daß solche Regierungen nicht in der Lage sind, ausreichend internationales Kapital anzulocken.

1989 auf dem Tian'anmen-Platz in Peking ahnen, daß selbst das Regime der VR China nicht immun gegen den Wunsch des Volkes nach politischer Partizipation ist. So gesehen deutet die asiatische Selbstbehauptung auf das wachsende Selbstvertrauen der Asiaten, in der Sphäre der Politik und im weiteren gesellschaftlichen Rahmen eine Demokratie auf- und auszubauen.

Ebenso wichtig ist die dritte Dimension asiatischer Selbstbehauptung: die Existenz kultureller (moralischer, ethischer und ästhetischer) Handlungsressourcen, die fest in den asiatischen Traditionen verankert sind, ein Erbe, das erheblich vom westlichen Paradigma der Vernunft abweichen kann. Es geht hier jedoch nicht um eine Frage à la Max Weber, ob es zwischen asiatischen Religionen wie Konfuzianismus oder Buddhismus und kapitalistischer Wirtschaftsentwicklung irgendeine Art von Wahlverwandtschaft gibt. Im Gegenteil möchte ich behaupten, daß das kulturelle Erwachen im Sinne einer asiatischen Selbstidentifikation und Selbstbehauptung tiefe Nachwirkungen hat. Die Entwicklung in Ostasien ist charakterisiert durch eine eigentümliche Kombination von Tendenzen wie aggressiver Industrialisierung, Demokratisierung in der Politik und gegen den westlichen Imperialismus gerichteter Kulturkritik. Die Ostasiaten sind sich nicht nur ihrer ökonomischen Probleme bewußt, sondern auch ihrer kulturellen Entfaltung. Bei weitem komplexer als eine funktionelle Entsprechung der kapitalistischen Entwicklung, beschäftigt die Kultur sich mit dem Sinn des Lebens und bringt dabei moralische, ethische und ästhetische Fragen ins Spiel. Und gerade auf diesem Gebiet sollten wir die Frage der asiatischen Selbstidentifikation und Selbstbehauptung sorgfältig und tiefgehend behandeln.

Ich bin der Ansicht, daß wir in den heutigen Gesellschaften Asiens nicht nur eine Erneuerung des Selbstvertrauens und des Stolzes brauchen, sondern auch – und das ist noch wichtiger – eine kritische Selbstbesinnung im Hinblick auf die grundlegenden Unzulänglichkeiten der Modernisierung, die wir selbst absichtlich oder unabsichtlich herbeigeführt haben (Han 1998). Dies erfordert, daß wir eingehend die dunkle Seite der Modernisierung untersuchen, ebenso wie ihre Erfolge. Wir könnten uns zum Beispiel fragen, ob das moralische Gewebe unserer Gesellschaften nicht von dem Prozeß eines „Entwicklungsbooms“ zerrissen worden ist, bei dem die Menschen mehr und mehr ausschließlich mit ihren eigenen engen Interessen beschäftigt waren. Zumindest die jüngsten Erfahrungen in Korea belegen, daß trotz des konfuzianischen Einflusses die Ethik der Achtung und der Fürsorge für andere aufgrund der allseitigen Verbreitung materialistischer Werte und der massiven Mobilisierung der Menschen zu ökonomischem Gewinnstreben in alarmierender Weise abgenommen hat. Und es gibt gute Gründe zu bezweifeln, daß solche Erfah-

rungen auf Korea beschränkt sind. In der Tat greifen Korruption, Machtmißbrauch und eine entsetzliche Kriminalität in vielen Teilen Ostasiens um sich. Zudem scheint die politische Führung verantwortungslos geworden zu sein, denn nur wenige ihrer Mitglieder übernahmen eine langfristige Verantwortung für ihre Handlungen. Die Führungskräfte in Regierung und Geschäftswelt hatten nur partikuläre Zielvorstellungen und sorgten sich wenig um mögliche negative Auswirkungen ihrer Handlungen und ihrer Politik auf die Gesellschaft als Ganzes.

Deshalb brauchen wir eine kritische Perspektive. Nichts wäre von Besonnenheit weiter entfernt, als wenn wir uns allein mit dem ökonomischen Gewinn der Modernisierung zufriedengeben würden. Statt dessen sollten wir unvoreingenommen prüfen, was wir durch die Modernisierung gewonnen und was wir verloren haben. Unsere Aufgabe ist gleichzeitig analytisch und reflexiv, und sie umfaßt eine Kritik der Moderne, wie sie die Menschen in Asien erlebt haben.⁴ Das Ziel der Reise ist es, einen Dialog mit dem Westen zu führen; gemeinsam wollen wir erkunden, wie wir Traditionen besser anpassen können, um eine flexiblere, menschlichere und transparentere Gesellschaft zu schaffen. Mit anderen Worten: Die neue Aufgabe, mit der wir heute konfrontiert sind, besteht darin, einen Raum für einen Dialog zwischen Ost und West zu eröffnen, eine Aufgabe, die mit einer Kritik der Moderne beginnen und auf das gemeinsame Ziel hinarbeiten könnte, die Idee einer reflexiven Modernisierung mit Substanz zu erfüllen.

4. METHODOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

Von der obigen Argumentation einmal abgesehen, ist es eine offene Frage, ob und in welchem Maße Asiaten fähig sind, die Idee eines interkulturellen Dialogs und einer selbstkritischen, reflexiven Modernisierung zu verfolgen. Ich sage dies, weil ich weiß, daß es zu diesem Thema zahlreiche unterschiedliche und widersprüchliche Meinungen gibt. Zum Bei-

⁴ Die jüngsten Wirtschaftskrisen in Thailand, Indonesien und Malaysia offenbaren, wie tief diese Volkswirtschaften von den Bewegungen internationaler Spekulationsgelder durchdrungen und gelähmt werden konnten. Dies ist ein unverkennbarer Aspekt des Risikos, dem ein Land begegnen muß, wenn es sich schnell entwickelt und auswärtige Verpflichtungen hat. Ihre rasante Entwicklung hat diese Länder in die Lage versetzt, Wirtschaftswachstum zu erzielen, doch auf der anderen Seite hat als Nebeneffekt die um sich greifende Korruption das gesellschaftliche Vertrauen geschwächt. Wenn diese Volkswirtschaften einmal ins Schlingern geraten, kann so die gesamte Gesellschaftsordnung gefährdet sein.

spiel wären viele Fachleute für chinesische Klassiker nur allzugern bereit, konventionelle und somit konservative Interpretationen des Konfuzianismus zu unterstützen. Umgekehrt gibt es aber auch eine große Zahl von Frauen in Asien, die sehr wahrscheinlich auf den Begriff einer liberalen und „posttraditionellen“ Interpretation des Konfuzianismus skeptisch reagieren und ihm den Rücken kehren würden. Ich habe Verständnis für diese Reaktion, denn es gibt reichlich Belege dafür, daß der Konfuzianismus in vielen Fällen zynisch benutzt und institutionalisiert wurde, um patriarchale Hegemonie zu rechtfertigen und die Rechte von Frauen zu unterdrücken.

Wir sehen uns hier einem doppelten Dilemma gegenüber. Es wäre unserem Ziel nur abträglich, im Namen einer asiatischen Selbstidentifikation oder Selbstbehauptung Traditionen wie den Konfuzianismus oder den Buddhismus ausschließlich vom konventionellen Standpunkt aus verteidigen zu wollen – das heißt, ohne genügend darauf zu achten, wie diese Traditionen selektiv, und manchmal zynisch, benutzt wurden. Konservative Implikationen wären bei einem solchen Standpunkt unvermeidlich. Auf der anderen Seite wäre es ebenso irreführend und sogar gefährlich, über die Kraft historischer Traditionen pauschal hinwegzusehen und so zu tun, als sei man ganz und gar kosmopolitisch und weltoffen, denn dies würde nur eine Form der Selbsttäuschung darstellen. Wir sehen also, daß wir weder einfach in die Vergangenheit zurückkehren noch in die Zukunft fortschreiten können, ohne einen heiklen Dialog zwischen Vergangenheit und Zukunft, Tradition und Moderne, Osten und Westen zu führen.

Nehmen wir für den Augenblick einmal an, daß wir aus der Perspektive des interkulturellen Dialogs über die Menschenrechte diskutieren können. Es ist einfach nicht wahr, daß die Idee der Würde des Menschen und die Institution der Menschenrechte ihren Ursprung einzig und allein im Westen haben. Es gibt gute Gründe, die kulturellen Traditionen Asiens aus der Perspektive der Menschenrechte und ihres geistesgeschichtlichen Hintergrunds zu überprüfen. Außerdem sind wir heute konfrontiert mit ständig breiter werdenden Wellen der Kommerzialisierung, die für die Menschenwürde leicht zu einer Bedrohung werden. In diesem Zusammenhang könnte man sagen, daß wir verpflichtet sind, die spirituellen Traditionen Asiens als neue Quelle der Einbildungskraft wiederzubeleben. Diese Art des interkulturellen Diskurses ist in der Tat hier und dort im Entstehen begriffen; sie hilft uns, auf eine eher offene Art und Weise darüber nachzudenken, wer wir Asiaten sind.

Und doch sind häufig Aufschreie zu hören, die uns sagen, gerade diese asiatischen Traditionen, ob konfuzianisch oder buddhistisch, seien als Werkzeug benutzt worden, um Frauen oder Minderheiten zu unter-

drücken. Wissenschaftlerinnen und Aktivistinnen in Thailand und Sri Lanka haben beispielsweise oft kritisiert, daß der Buddhismus dazu ge-dient hat, mittels des Begriffs Karma die untergeordnete Stellung der Frau zu rechtfertigen und zu verstärken. „Eine Frau zu sein, und nicht ein Mann, bedeutete, daß ein Individuum einen unzureichenden Schatz an Verdiensten besaß, und der einzige Weg, in dieser Situation Abhilfe zu schaffen, war für eine Frau, sich Verdienste durch Akte der religiösen Hingabe zu erwerben“ (Reynolds 1982: 3). So bietet der Buddhismus den Frauen einen Ausweg an. Folgt man aber diesem Gedankengang, dann „festigen die Frauen, indem sie sich um diesen Ausweg bemühen, gerade den Glauben an die eigene Unterlegenheit“ (Satha-Anand 1999: 198).

Wir müssen deshalb fragen, wie wir sicherstellen können, daß diese Merkmale der asiatischen Kultur nicht wie in der Vergangenheit als Werkzeug der Unterdrückung benutzt werden. Dies erfordert ein strenges methodologisches Prinzip, das eine dekonstruktive und eine rekonstruktive Annäherung an Traditionen verbindet. Wir müssen einerseits der Möglichkeit nachgehen, die mit der Erhaltung des Status quo fest verknüpfte Hauptströmung der Tradition zu dekonstruieren, während wir andererseits alternative Leseweisen von Traditionen rekonstruieren. Dekonstruktion ist nötig, denn die Tradition ist apologetisch benutzt worden, um Machtbeziehungen zu legitimieren. Rekonstruktion ist, auf der anderen Seite, nur sinnvoll, wenn wir annehmen, daß die Tradition noch viele andere, wenn auch latente oder marginale Züge und Strömungen einschließt, die von entscheidender Bedeutung sein können. Die Kulturanalyse kann so als Bewegung von der Dekonstruktion zur Rekonstruktion über die Neugestaltung der Brennpunkte von Traditionen gesehen werden.

Ich halte die Methodologie von Dekonstruktion und Rekonstruktion für reizvoll, weil wir damit den vorherrschenden Gebrauch der Tradition in Frage stellen, aber gleichzeitig die Gefahr vermeiden können, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Dieser Ansatz macht es möglich, die künstlich am Leben gehaltenen funktionalisierten Elemente der Tradition zu zerbrechen und gleichzeitig die verborgenen, doch normativ gültigen „früheren, in derselben Tradition beheimateten Bedeutungen“ (Gross 1992: 119) freizulegen.⁵ Unter Beachtung dieses methodologischen Prinzips müssen wir der Möglichkeit nachgehen, einen zwanglosen übergreifenden Konsens zwischen verschiedenen Traditionen und Paradigmen

⁵ Methodologisch können meiner Ansicht nach herausragende Aspekte der Hermeneutik und der kritischen Theorie sowie poststrukturalistische und dekonstruktive Ansätze im Rahmen einer subversiven Genealogie miteinander kombiniert werden.

zu erreichen. Philosophisch stellt dies vielleicht einen rationalen und doch postkonventionellen Ansatz eines interkulturellen Diskurses dar. Aus diesem Blickwinkel möchte ich das konfuzianische Projekt Lee Kuan Yews, des langjährigen Premierministers von Singapur, untersuchen.

5. LEE KUAN YEWS KONFUZIANISCHES PROJEKT

Lee Kuan Yews Diskurs spiegelt seine eigene Interpretation der Entwicklung in Ostasien wider. Er scheint wie viele andere auf die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit und auf die Zukunft Ostasiens zu vertrauen. Der Modernisierungsprozeß, bei dem der Westen zweihundert Jahre oder mehr gebraucht habe, um seine jetzige Stellung zu erreichen, habe in Ostasien nur innerhalb von ein oder zwei Generationen stattgefunden. Wie Lee (Zakaria 1994: 226) bemerkt, ist dieser Prozeß „in einen sehr engen Zeitrahmen hineingestopft und -gezwängt“ worden. Einer der Gründe für die schnelle Entwicklung liege möglicherweise im Vorteil des später Kommenden. Lee beschreibt dies so: „Wir wußten, wo wir waren, und wir wußten, wohin wir gehen mußten. Hätten wir nicht die guten Seiten des Westens zu unserer Orientierung gehabt, so hätten wir nicht aus unserer Rückständigkeit herausgefunden“ (Zakaria 1994: 232). Besonders bemerkenswert an Lees Argumentation ist jedoch seine Behauptung, daß bei dieser Entwicklung der Konfuzianismus eine entscheidende Rolle gespielt habe. Lee setzt sich von der typischen institutionellen Erklärung der Entwicklung in Asien ab und beieilt sich, auf die Rolle von konfuzianischen Eigenschaften wie „Glauben an Sparsamkeit, harte Arbeit, kindliche Pietät und Loyalität in der Großfamilie und vor allem Hochschätzung von Wissenschaft und Lernen“ (Zakaria 1994: 224) hinzuweisen. Ohne diesen kulturellen Hintergrund wäre die Entwicklung, so spekuliert Lee, sehr viel langsamer gewesen (Zakaria 1994: 225).

Lee steht der Anwendung des westlichen oder amerikanischen Demokratiemodells auf Ostasien jedoch kritisch gegenüber. Als philosophische Begründung gibt er hierfür an, daß die Gesellschaftsordnung in Ostasien sich grundlegend von der des Westens unterscheide. Dies habe mit dem Gegensatz zwischen Individualismus und Kommunitarismus zu tun – eine Dichotomie, der er beipflichtet. Eine wichtige soziologische Begründung sei zudem, daß die Entwicklung im Westen durch zuviel Demokratie und aufgrund zuvieler Rechte des Einzelnen ungeheure pathologische Nebenwirkungen hervorgebracht habe, was zu einer Destabilisierung der Gesellschaftsordnung geführt habe. Lee argumentiert, daß „die Ausdehnung der Rechte eines Einzelnen, sich zu benehmen oder danebenzubenehmen, wie es ihm gefällt, zum Nachteil einer geordneten Gesell-

schaft geraten ist“ (Zakaria 1994: 221). Zum Beispiel stehen die Probleme Amerikas – wie Drogen, Waffen und Gewaltverbrechen – für Lee in einer engen Beziehung zur Aushöhlung der moralischen Fundamente der Gesellschaft und zur abnehmenden persönlichen Verantwortung. Das liberale Argument, daß es allen besser ginge, wenn jeder tun dürfe, was er wolle, erscheint ihm deshalb fragwürdig.

Diese Überlegungen haben Lee Kuan Yew dazu geführt, eine asiatische Alternative zu verfechten, deren Ziel eine „wohlgeordnete Gesellschaft“ (Zakaria 1994: 221) sei. Er argumentiert, daß man nur in einem geordneten Staatswesen seine Freiheit genießen könne, nicht in einem „Naturzustand von Streit und Anarchie“. Lee akzeptiert die Modernisierung – in Form von Wissenschaft und Technologie –, verwirft aber die Verwestlichung. Natürlich ist ihm die Ungewißheit bewußt, die Asiens Zukunft mit sich bringt. „Wir haben die Vergangenheit hinter uns gelassen, und es gibt ein unterschwelliges Unbehagen, daß von uns nichts übrigbleiben wird, was Teil des Alten ist“ (Zakaria 1994: 226). Wohin müssen wir als nächstes gehen? Es erübrigt sich zu sagen, daß die Frage der asiatischen Werte und asiatischer Identität in dieser Hinsicht eine entscheidende Rolle spielt. Deshalb erklärt er:

No matter if [the question of human rights] is in a golden age or a period of chaos, Asian society never puts the individual values above the societal values. Societies are always more important than individuals. I think that this value will save Asia from the greatest calamities (Lee, K. Y. 1993: 502).

Lees Schlußfolgerung kommt der binären Opposition zwischen Kolonialismus und Antikolonialismus nahe. Er argumentiert, es sei falsch, das Wertesystem des Westens „unterschiedslos Gesellschaften, in denen es nicht funktioniert“ unterzuschieben (Zakaria 1994: 220). Lee akzeptiert die universelle Gültigkeit von Wissenschaft und Technologie, jedoch nicht die der liberalen Demokratie des Westens und der Menschenrechte. Aus seiner Sicht ist keine Gesellschaft „fähig, die grundlegende Art und Weise, wie sie etwas tut, abzulegen, um hinzugehen und einen völlig neuen Stil anzunehmen“ (Lee, K. Y. 1993: 581). Dieses Argument basiert auf der Annahme, daß der Konfuzianismus Zivilisationen geformt hat, die sich grundlegend von denen des Westens unterscheiden. Er spricht sich sogar dafür aus, „jedem über vierzigjährigen Mann mit Familie“ zwei Stimmen statt einer zu geben, „weil er höchstwahrscheinlich sorgfältiger sein wird, denn er stimmt auch für seine Kinder ab“ (Zakaria 1994: 227). Aus dem gleichen Grund befürwortet Lee eine konfuzianische Version der Zivilgesellschaft, in der die Familie zum „Baustein der Gesellschaft“ gemacht wird (Zakaria 1994: 222).

Obwohl Lees Diskurs sorgfältig ausformuliert ist, häufig mit Entschiedenheit, aber auch differenziert, läßt sich doch unschwer erkennen, wie eng er mit Huntingtons These vom „clash of civilizations“ verbunden ist. Nach Huntington (1993: 49) haben die Ostasiaten heute „den Reichtum, die Technologie, die Fähigkeiten, die Maschinen und die Waffen“, die dazugehören, um modern zu sein. Gestützt auf diese wirtschaftliche und militärische Stärke, versuchten sie jetzt, „die Moderne mit ihrer traditionellen Kultur und ihren Werten zu versöhnen“. Dennoch setzt sich Lee von Huntington ab, indem er den westlichen Kulturimperialismus zurückweist und auf seiner Meinung beharrt, die Ostasiaten sollten mit dem westlichen Paradigma von Liberalismus und Individualismus brechen.

6. EINE KRITISCHE BEWERTUNG

Nachdem ich die konfuzianische Selbstidentifikation nach Lee Kuan Yew als Alternative zur westlichen, liberalen dargestellt habe, möchte ich nun in drei Schritten zeigen, warum dieses Projekt problematisch ist. Erstens macht die binäre Opposition zwischen Ost und West, wie Lee sie vertritt, eine hermeneutische Horizontverschmelzung und Grenzüberschreitungen nahezu unmöglich, und so erscheint das Argument von Anfang an als brüchig. Konfuzianismus und Demokratie an den entgegengesetzten Enden des Spektrums anzusiedeln, das ähnelt am meisten den „Strukturen der Ost-West-Beziehungen im Kalten Krieg“ (Callahan 1996: 118, 125). Man beachte die folgende Feststellung Huntingtons:

At a more basic level, however, Western concepts differ fundamentally from those prevalent in other civilizations. Western ideas of individualism, liberalism, constitutionalism, human rights, equality, liberty, the rule of law, democracy, free markets, the separation of church and state, often have little resonance in Islamic, Confucian, Japanese, Hindu, Buddhist or Orthodox cultures. Western efforts to propagate such ideas produce instead a reaction against “human rights imperialism” and a reaffirmation of indigenous values, as can be seen in the support for religious fundamentalism by the younger generation in non-Western cultures. The very notion that there could be a “universal civilization” is a Western idea, directly at odds with the particularism of most Asian societies and their emphasis on what distinguishes one people from another (Huntington 1993: 40-41).

Diese Sichtweise ist falsch, denn nicht nur die westlichen, sondern alle Weltreligionen sind gegründet auf einen Glauben an die Würde des

Menschen und auf die Bindung an universelle Werte wie Frieden, Gerechtigkeit und Entwicklung des Menschen. Damit soll der Unterschied zwischen Individualismus und Kollektivismus keineswegs gelegnet werden. Doch diese Unterscheidung soll uns nicht daran hindern, die gemeinsamen Werte der Weltreligionen, Kulturen und Traditionen zu sehen. In dieser Hinsicht scheint die These vom Zusammenprall der Kulturen eine Bedeutung zu vermitteln, die mehr zu politischen Erwägungen als zu kulturellen Interpretationen tendiert. Im Gegensatz zu dieser These gibt es zahlreiche gute Gründe, einen interkulturellen Dialog zu verfechten, einen Dialog, dessen Ziel es ist, gegenseitiges Verständnis zu schaffen, zu stärken und zu pflegen.⁶

Zum zweiten mag sich Lees konfuzianisches Projekt zwar gut mit einer autoritären, staatlich gelenkten Entwicklung vertragen, nicht jedoch mit globaler Kommunikation. Im Zeitalter der weltweiten Kommunikation können Traditionen niemals einfach als etwas selbstverständlich Gegebenes betrachtet werden, sondern sie bestehen nur weiter, „insofern sie einer diskursiven Rechtfertigung zugänglich gemacht werden und bereit sind, in einen offenen Dialog nicht nur mit anderen Traditionen, sondern auch mit alternativen Arbeits- und Verhaltensweisen einzutreten“ (Giddens 1995: 105). Dies könnte schließlich zu der von Anthony Giddens (1995: 96) so genannten „posttraditionellen Gesellschaft“ als der „ersten globalen Gesellschaft“ hinführen.

A post-traditional society is not a national society – we are speaking here of a global cosmopolitan order. Nor is it a society in which traditions cease to exist; in many respects there are impulses, or pressures, towards the sustaining or the recovery of traditions. It is a society, however, in which tradition changes its status. In the context of a globalizing cosmopolitan order, traditions are constantly

⁶ Eine exemplarische Kritik an Lee Kwan Yews konservativem konfuzianischem Projekt wurde von Kim Dae-Jung (1994) vorgebracht. Er argumentiert, daß das größte Hindernis für die Errichtung einer Demokratie in Asien nicht in dessen kulturellem Erbe liege, sondern im Widerstand autoritärer Herrscher und ihrer Apologeten. Weiter macht er geltend, daß sich Ost und West nur wenig unterscheiden, was die Verfügbarkeit der für eine Demokratie benötigten grundlegenden Ideen und Traditionen angeht. Lange vor Locke habe Menzius die Ideen des *minbon jeongchi/minben zhengzhi* (民本政治 im Volk wurzelnde Politik) und der Volksrevolution formuliert. Trotzdem hätten autoritäre Führer lange Zeit behauptet, daß kulturelle Unterschiede „westliche Begriffe“ wie Demokratie und Menschenrechte für Ostasien unbrauchbar machten. Dies ist laut Kim (1994: 235) ein Irrtum, denn Asien habe ein ebenso reiches „Erbe an demokratieorientierten Philosophien und Traditionen“ wie jede westliche Gesellschaft.

brought into contact with one another and forced to 'declare themselves' (Giddens 1995: 83).

Der Konfuzianismus kann sich auf keinen Fall von diesem Gebot eines aktiven interkulturellen Dialogs ausnehmen. Es scheint mir, daß Lees konservativem Projekt Schwierigkeiten drohen, insbesondere wenn es mit der jüngeren Generation und Frauen konfrontiert ist; ihnen fällt es im Zeitalter der globalen Kommunikation zunehmend schwer, die autoritären Hauptströmungen des Konfuzianismus, wie sie heute bestehen, zu akzeptieren.

Drittens, und dies ist der wichtigste Punkt, ist Lees Argument deswegen fragwürdig, weil er nur vom Erfolg der Entwicklung in Ostasien spricht, ihre strukturellen Defizite aber verschweigt. Er scheint bereit zu sein, Konzepte wie einen konfuzianischen Kapitalismus, eine konfuzianische Zivilgesellschaft oder eine konfuzianische Demokratie als Alternative zu den überforderten und potentiell gefährlichen westlichen Systemen vorzuschlagen. Doch hierin spiegelt sich lediglich das Erbe der binären Oppositionen, und aus diesem Grund lehne ich Lees konfuzianisches Projekt ab. Anstelle einer haltlosen Prämisse, nach der alle Übel der westlichen Zivilisation vom Konfuzianismus kuriert werden können, müssen wir ein intellektuelles Gemeinschaftsunternehmen in Angriff nehmen, das sich einfühlsam der gemeinsamen Aufgabe widmet, die von Ost wie West gleichermaßen erfahrenen Grenzen der Modernisierung zu verstehen und zu überwinden. Leider fehlt Lees Diskurs diese reflexive Dimension der Analyse.

7. DIE POSTTRADITIONELLE INTERPRETATION DES KONFUZIANISMUS

Ein alternativer Ansatz, asiatische Selbstidentifikation und Selbstbehauptung zu erforschen, bedient sich einer posttraditionellen Interpretation des Konfuzianismus, wie sie beispielsweise von de Bary (1991) dargelegt wurde. Diese Interpretation ist meiner Meinung nach deswegen bedeutsam, weil sie sich nicht damit begnügt, unsere Aufmerksamkeit auf die allzu offensichtliche Rolle der konfuzianischen Hauptströmung bei der Rechtfertigung und Rationalisierung autoritärer Machtbeziehungen in der Geschichte zu lenken, sondern uns für das genaue Gegenteil sensibilisiert, nämlich, wie der Konfuzianismus als Grundlage gedient hat, um autoritäre Herrschaft zu kritisieren, die von den konfuzianischen Normen abwich. Soweit der letztere Aspekt nicht zufällig, sondern wesentlich ist (ganz gleich, wie marginal er in der Geschichte tatsächlich gewesen sein mag), gibt es für uns gute Gründe, im Rahmen der Dekonstruk-

tion und Rekonstruktion einer subversiven Genealogie besonderes Augenmerk darauf zu richten. In Korea und China zum Beispiel kam engagierte Kritik an ungerechten Herrschern zum größten Teil von

[...] the ranks of orthodox Neo-Confucians – not from among Buddhists or Taoists. The latter were, as we say, out of it, not engaged in the struggle religion waged against Caesar in the West. In this respect Confucianism – not usually a teaching usually considered “Religious” – performed the critical function Max Weber assigned to religion as the effective bearer of compelling, transcendental values in vital tension with the world, while Buddhism and Taoism, normally considered “religions,” barely did do (de Bary 1991: 58).

Warum ist dies so? Eine plausible Erklärung lautet, daß die alte Spannung zwischen dem konfuzianischen Ideal und der empirischen (oft autokratischen) Realität aus der Beziehung zwischen dem „Himmel“ (天 chinesisches *tian* / koreanisch *cheon*) und dem „Volk“ (民 *min/min*) hervorgeht. In den *Lunyu* (論語 *Gesprächen*) des Konfuzius finden wir zum Beispiel verschiedene Ausdrücke, die das Volk bezeichnen: „die Massen“ (衆 *zhong/chung*), „die hundert Namen“ (百姓 *baixing/baek-seong*) oder „die Vielen“ (庶人 *shuren/seoin*). Während jeder dieser Ausdrücke spezifische Konnotationen besitzt, bezeichnet *min* „das gewöhnliche Volk als ununterschiedene Menge“ (Hall und Ames 1987: 142). Das bedeutet:

[...] *t'ien* [*tian*; Anm. der Red.] and *min* overlaps in representing available fields of possibilities. Just as *t'ien* can be construed as the indeterminate field in which the myriad things, including the human being himself, articulate themselves and grow, so the *min* can be regarded as that field of possibilities from which the particular person emerges as a cultured human being (Hall und Ames 1987: 145).

Weiter geht der konfuzianische Kanon von der Annahme einer besonderen Verknüpfung zwischen diesem Begriff *min* und *tian/cheon* aus. Menzius sagt, daß *tian* sieht, wie das Volk sieht, und daß *tian* hört, wie das Volk hört (Menzius 5A/5). Das Buch *Shujing* (書經 *Buch der Urkunden*, englisch *Book of Historical Documents*) zeichnet das Bild einer auf das Volk gegründeten Politik so:

The people should be cherished;
They should not be down-trodden;
The people are the root of a country;
The root firm, the country is tranquil. (Legge 1960: 158)

Aus dieser Perspektive kann es kein Mandat des Himmels geben für einen Herrscher, der dieses grundlegende lebenspendende Prinzip verletzt, denn das Volk selbst ist letztendlich die Quelle der Humanität. Man kann deshalb berechtigterweise argumentieren, daß „die Regierung nur existiert, um jene menschlichen Werte zu fördern und zu steigern, und nicht, um den Interessen des Herrschers oder des Herrscherhauses zu dienen“ (de Bary 1991: 61), und sich trotzdem am Ursprung orthodoxen konfuzianischen Denkens befinden. Die fundamentale Wichtigkeit des gewöhnlichen Volkes für den Konfuzianismus basiert auf der Lehre, „daß alles Leben vom Himmel kommt, daß alle menschlichen Wesen mit einer moralischen Natur begabt sind und daß jedes Individuum das Gebot in sich trägt, den Prinzipien gemäß zu handeln, die dieser Natur eigen sind“ (de Bary 1991: 70). Es ist also kein Zufall, wenn ein Konfuzianer von unbeugsamem Geist den Zustand der realen Politik als brüchig und korrupt ansieht, wenn er ihn durch die Brille dieses normativen Kriteriums betrachtet.

Diese Analyse kann so ausgedehnt werden, daß sie auch die jüngsten Studentenbewegungen in Korea abdeckt (Han 1997). Ganz gleich, wie sie subjektiv ihre Aktionen sahen, waren die Studenten in den vergangenen Jahrzehnten bei ihrem Protest gegen die Autokratie in Wirklichkeit stark von traditioneller konfuzianischer Moral getragen, in der die Intellektuellen als Stimme des Volkes (*min*) galten und dieses wiederum als untrennbar vom Willen des Himmels. Und mehr noch: Diese Tradition, wiewohl nur marginal in der panasiatischen Geschichte des Konfuzianismus, hat in Korea eine lange Geschichte, und sie hat sich gelegentlich, wenn die Nation mit einer schweren Krise konfrontiert war, in radikalen Formen des Volkskampfes ausgedrückt (Cho 1997). Dieser Aspekt des Konfuzianismus kann als ein Aktivposten für liberale und demokratische Institutionen wiederbelebt werden und zu einer kritisch rekonstruierten Interpretation der Tradition führen, die sich wesentlich von konventionellen Lesarten des Konfuzianismus unterscheidet.

8. DAS *ZHONGYONG*, NEU GELESEN

Ein anderer Weg, asiatische Selbstidentifikation und Selbstbehauptung zu untersuchen, scheint in der Beziehung zwischen Konfuzianismus und kommunikativer Rationalität impliziert zu sein. Der Konfuzianismus als Denksystem kann als zirkelhaftes homologisches Schließen charakterisiert werden, das wieder und wieder, wenn auch in verschiedenen Formen und aus verschiedenen Richtungen, die persönliche Ethik, die ge-

meinschaftliche Fürsorge und schließlich die metaphysische Harmonie mit dem Himmel betont. Die konfuzianische Bildung kann man als nach innen orientiert beschreiben, in dem Sinne, daß eine ununterbrochene Kultivierung der eigenen Tugend erwartet wird. Nach konfuzianischen Vorschriften muß der vorbildliche konfuzianische Edle auf sein inneres Verhalten achten, selbst wenn er allein ist, „denn er sorgt sich nicht nur um die Konsequenzen seines Handelns, sondern auch um die Motivationsstrukturen dahinter“ (Tu 1989: 20). Gleichzeitig ist konfuzianische Bildung jedoch nach außen gerichtet, denn erwartet wird in der Interaktion mit anderen die Bildung einer Vertrauensgemeinschaft, gekennzeichnet von einem hohen Maß an gegenseitiger Fürsorge und Verlässlichkeit.

Ich bin der Ansicht, daß in diesem Zusammenhang das *Zhongyong* (中庸 „Maß und Mitte“), eines der „Vier Bücher“ des Konfuzianismus, besondere Beachtung verdient. Das *Zhongyong* ist wichtig, weil es die goldene Regel des Konfuzianismus erklärt, nämlich „Was du nicht liebst, wenn es dir selbst angetan wird, das tue du keinem andern Menschen an“ (Wilhelm 1997: 30). Dies setzt die Existenz unabhängiger Anderer voraus, die grundsätzlich in der Lage sind, ihre eigenen Interessen zu verfolgen, und deshalb auch unabhängig von oder sogar im Gegensatz zu meiner eigenen bevorzugten Lebensweise handeln können. Die so hervorgerufene Ungewißheit ruft nach dem Prinzip der Gegenseitigkeit, und dieses Thema durchzieht das Werk. Diesen Aspekt des *Zhongyong* halte ich für einzigartig unter den konfuzianischen Klassikern.

Hiervon ausgehend könnten wir etwa fragen, was uns der Konfuzianismus zur Beilegung der potentiellen Meinungsverschiedenheiten lehren könnte, die wegen der Pluralität der Anderen wahrscheinlich auftreten werden. Und genau an dieser Stelle müssen wir unsere Untersuchung aus der Perspektive des kommunikativen Handelns führen, statt uns auf den Hauptstrom eines Konfuzianismus zu beschränken, der im Rahmen der Theorie des Herzens (心學 *xinxue / shinhak*) nach einer „sich vertiefenden Subjektivität“ (Tu 1989: 3) sucht. Eine ausgezeichnete Belegstelle zur konfuzianischen Form der Konfliktbewältigung und Konsensbildung findet sich im *Zhongyong*:

Der Meister sprach: Schun war doch ein großer Weiser! Schun liebte es, zu fragen und liebte es, dem Sinn einfacher Reden nachzugehen. Er deckte das Schlechte (der Menschen voll Rücksicht) zu und verbreitete das Gute. Er faßte die beiden Enden einer Sache an und handelte den Menschen gegenüber der Mitte entsprechend. Das ist es, warum er der Schun war! (Wilhelm 1997: 28)

In dieser Passage offenbart sich die konfuzianische Vision einer aufmerksamen Kommunikation gegründeten Politik. Von besonderer Bedeutung ist, daß der Text hier die intersubjektive Dimension der Kommunikation erfaßt, eine Sphäre, die sich grundlegend von der subjektiven Dimension der Introspektion und des Lernens unterscheidet. Die Entscheidungsfindung wird hier dargestellt als Beratungsprozeß: Er ist offen für „die beiden Enden einer Sache“ – nichts darf willkürlich ausgeschlossen werden –, und doch muß er vermittelnd genug sein, damit die beste Wahl getroffen wird und dem Volk zugute kommt. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Konfuzianismus vom Buddhismus darin, daß er die Rolle des Lernens durch eine aufmerksame Kommunikation betont, die auf Selbstreflexion eingestellt ist. Der einzigartigen Macht der Sprache wird klar Rechnung getragen in dem Begriff „Ordnung der Namen“ oder „Berichtigung der Namen“ (正名 *zhengming/jeongmyeong*). In den *Gesprächen* des Konfuzius (20/3) wird uns gesagt: „Wer nicht Worte richtig zu verstehen weiß, kann die Menschen nicht erkennen“ (Moritz 1998: 132). In diesem Sinne ist es keine Übertreibung, wenn Hall und Ames (1987: 261) den „Weisen“ als „Meisterkommunikator“ beschreiben; allerdings könnte man ihre Behauptung bestreiten, der konfuzianische Erkenntnismodus sei eher „ästhetisch“ als „moralisch-kognitiv“ (Hall und Ames 1987: 268). Etymologisch ist der chinesische Terminus für ‚Weiser‘ eng verknüpft mit dem ‚Lernen‘; der Weise ist durch große, herabhängende Ohren gekennzeichnet, wodurch betont wird, daß „dem Hören eine zentrale Rolle im konfuzianischen Projekt der Selbstkultivierung zukommt“ (Hall und Ames 1987: 258).

Eine interessante Frage ist, wie man die goldene Mitte erreicht, die vom *Zhongyong* so emphatisch zur Norm erhoben wird. Ich möchte zwei Bedingungen für das Erzielen der goldenen Mitte genauer untersuchen. Die subjektive Bedingung liegt in der herausragenden Eigenschaft des „maßvollen“ Geistes, der „maßvollen“ Seele, die alle Äußerungen, die zu extremer Polarisierung tendieren, unter Kontrolle hält und versucht, eine lebensfähige Mitte innerhalb der Subjektivität aufzubauen und zu erhalten. Man kann in dieser Hinsicht viel von jedem der „Vier Bücher“, einschließlich des *Zhongyong*, lernen. Darüber hinaus zeigt auch das *Buch der Urkunden*, wie wichtig und wie schwierig es ist, eine maßvolle Seele zu erlangen und zu erhalten:

The mind of man is restless, – prone to err; its affinity for the right way is small. Be discriminating, be undivided, that you may sincerely hold fast the Mean. Do not listen to unsubstantiated words; do not follow undeliberated plans. Of all who are to be loved, is not the sovereign the chief? Of all who are to be feared, are not the

people the chief? If the multitude were *without* the sovereign, whom should they sustain aloft? If the sovereign had not the multitude, there would be none to guard the country for him (Legge 1960: 61–62; Hervorhebungen von Legge).

Die objektive Bedingung, um die goldene Mitte zu erreichen, kann wiederum gut innerhalb der Theorie der öffentlichen Sphäre erklärt werden, die in der Hauptströmung des Konfuzianismus in der chinesischen und koreanischen Geschichte implizit, wenn nicht explizit, enthalten ist. Bekanntermaßen funktionierte die Öffentlichkeit, wiewohl begrenzt in der Zahl ihrer Teilnehmer, recht effektiv, sowohl innerhalb als auch außerhalb der dynastischen Herrschaft: im Innern durch Zensoren, die Mißstände in der kaiserlichen Herrschaft zu überprüfen hatten, und außen durch konfuzianische Intellektuelle, die gegen Korruption und Machtmißbrauch der herrschenden Elite protestierten. Gleichzeitig machten zahlreiche Debatten unter konfuzianischen Gelehrten aufmerksam auf die grundlegende Bedeutung des öffentlichen Diskurses für eine gute Regierung. Die genaue Verbindung zwischen dem Konfuzianismus und der deliberativen Rationalität, die er impliziert, muß jedoch noch näher untersucht werden.

9. FÜR EINEN ÜBERGREIFENDEN KONSENS

Zum Abschluß möchte ich Wege für einen fruchtbaren interkulturellen Dialog zwischen Liberalismus und Konfuzianismus im Hinblick auf die Menschenrechte aufzeigen. Die Position der Liberalen ist nur allzu bekannt. Man beharrt darauf, daß „jeder als moralisches Wesen gleich ist und eine substantielle persönliche Unabhängigkeit genießen soll, frei von Einschränkung durch den Willen anderer“ (Nagel 1995: 94). Soweit das Konzept der Souveränität betroffen ist, wird auf den Staat dieselbe Logik angewendet wie auf Individuen: „Genauso wie ein souveräner Staat über sein Territorium herrscht, das kein anderer Staat betreten darf, so herrscht auch ein souveränes Individuum über sein eigenes Leben und Handeln, solange seine Handlungen anderen nicht schaden“ (Chan 1999: 231). Individuelle Souveränität ist ebenso wirkungsvoll wie staatliche, denn „man ist zur absoluten Kontrolle all dessen berechtigt, was sich im eigenen Lebensbereich befindet, wie trivial es auch immer sein mag“ (Feinberg 1986: 55). So seien Individuen beispielsweise zum Konsum von Pornographie berechtigt. Keine staatliche Macht dürfe legal eingesetzt werden, um diese individuelle Freiheit zu kontrollieren.

Konfuzianische Kommunitarier könnten die liberalen Ideen von individueller Souveränität nur schwer in toto akzeptieren, denn sie sind tief besorgt um die gesellschaftlichen Folgen von Menschenrechten, in deren Mittelpunkt das Individuum steht. Diese Konfuzianer leugnen nicht das Prinzip der Menschenrechte als solches, sondern sie vertreten die Ansicht, daß jene exzessiven Ansichten und Lebensweisen (einschließlich Pornographie) unter Kontrolle gehalten werden müssen, die „als moralisch korrumpiert oder verdorben betrachtet werden, selbst wenn sie anderen nicht schaden“ (Chan 1999: 230). Diese Sicht wird gerechtfertigt im Namen des gemeinschaftlichen Wohlergehens. Genauer gesagt: Sie begrüßen und ermutigen die Menschenrechte nur dort, wo diese Rechte der Förderung eines moralischen und ethischen Lebens dienlich sind, doch sie melden Zweifel an, wenn diese Rechte zur Förderung eines schlechten statt eines guten Lebens benutzt werden. Einfach gesagt haben „Individuen nicht das moralische Recht auf moralisches Fehlverhalten“ (Chan 1999: 232). Dieses Argument mag für nichtwestliche Entwicklungsländer mehr oder weniger zutreffend klingen, wo eine liberale Tradition fehlt, aber bestimmte Formen kommunitarischer Traditionen noch stark geblieben sind. Unter solchen Umständen wird exzessiver Individualismus leicht als Grund für den moralischen Verfall der Gemeinschaft angesehen – etwa im Fall der materialistischen Werte, wie sie bei einer Entwicklung zur Vetternwirtschaft auftreten. Aus der Sicht dieser Länder stammen die Menschenrechte, insbesondere die Bürgerrechte, nicht nur aus dem Westen (was ihre Nähe zu einer Form des kulturellen Kolonialismus anzeigt), sondern diese auf das Individuum zentrierten Rechte werden letzten Endes den Zusammenhalt der Gemeinschaft zerstören. „Verwestlichung wurde zu einem bequemen Etikett für alle Übel, die das Fundament einer gesunden, unverdorbenen asiatischen Gesellschaft aushöhlten“ (Kuo 1996: 297).

Hier stellt wiederum Singapur ein interessantes Musterbeispiel für die kommunitarische Ideologie und Praxis des Konfuzianismus dar. Bestimmte Elemente konfuzianischer Ethik wurden selektiv eingesetzt (Tu 1984; Kuo 1996), um eine Regierung ohne Korruption und eine saubere Gesellschaft zu errichten, welche die Interessen der Gemeinschaft schützen. Ausgehend von der Prämisse, daß die Menschen eine gute Regierung wünschen, argumentiert Lee, eine gute Regierung hänge von den Werten eines Volkes ab; dies bedeute, daß asiatische Werte sich von amerikanischen oder westlichen unterscheiden. „Als Asiate mit chinesischem kulturellem Hintergrund“ stellt Lee fest, daß „meine Wertvorstellungen für eine Regierung sind, die ehrlich, tatkräftig und effizient ihr Volk schützt und die allen die Möglichkeit gibt, in einer stabilen und geordneten Gesellschaft voranzukommen, in der sie gut leben und ihre

Kinder aufziehen können, damit diese es einmal besser haben“ (Lee, K. Y. 1997: 380). Er zählt dann sieben Anforderungen an eine gute Regierung auf: 1) die Menschen sind mit Nahrung, Wohnraum und Arbeit sowie gesundheitlich gut versorgt; 2) es herrscht Ordnung und Gerechtigkeit in einem Rechtsstaat, nicht die launenhafte Willkür einzelner Herrscher; 3) so viel persönliche Freiheit wie möglich, ohne die Freiheit anderer zu verletzen; 4) wirtschaftliches Wachstum und gesellschaftlicher Fortschritt; 5) ein gutes und sich ständig verbesserndes Bildungssystem; 6) hohe moralische Normen für die Regierenden und das Volk; 7) eine gute physische Infrastruktur, Einrichtungen für Erholung, Musik, Kultur und Kunst; religiöse Freiheit und ein reichhaltiges Geistesleben.

Wir haben es hier mit einer Version der konfuzianischen Selbstidentifikation und Selbstbehauptung zu tun, die zu einer erweiterten Rolle des Staates und einer wohlwollenden Führung tendiert. Die Menschenrechte werden nicht kategorisch abgelehnt. Vielmehr wird der Ansatz eines schrittweisen Zuwachses empfohlen, mit starker Betonung auf Gemeinschaftsinteressen, wie der Staat sie sich vorstellt. Darüber hinaus werden Konsultationsprozesse zwischen verschiedenen Interessengruppen eingerichtet und erweitert, als institutioneller Versuch, den gesellschaftlichen Konsens zu sichern und zu erhalten. Meiner Meinung nach führt dieser Weg der kommunitarischen Entwicklung jedoch eher zu paternalistischem Autoritarismus als zu Demokratie im partizipatorischen Sinne (Chua 1995).

Im Gegensatz hierzu möchte ich vorschlagen, daß uns bei der Suche nach einem west-östlichen interkulturellen Diskurs der Begriff eines ‚zwanglosen übergreifenden Konsenses‘ leiten sollte. Ursprünglich entwickelt von John Rawls, wurde diese Theorie von Charles Taylor neu formuliert und bezeichnet seitdem die Möglichkeit, daß „verschiedene Gruppen, Länder, religiöse Gemeinschaften, Zivilisationen, die grundsätzlich unvereinbare Ansichten über Theologie, Metaphysik, menschliche Natur usw. haben, zu einer Übereinkunft über bestimmte Normen gelangen, von denen menschliches Handeln geleitet sein sollte“ (Taylor 1999: 124). Eine einfache Ost-West-Dichotomie muß als problematisch angesehen werden. „Anstatt die westliche Kultur zum Sündenbock für die Brüche schneller ökonomischer Veränderungen zu machen [...], ist es angemessener zu schauen, wie die traditionellen Stärken der asiatischen Gesellschaft für eine bessere Demokratie sorgen können“ (Kim 1994: 193).

Die neue Aufgabe, die vor uns liegt, heißt deshalb: den Konfuzianismus mittels dekonstruktiv-rekonstruktiver Methodologie von einer autoritären in eine eher demokratische, partizipatorische Version zu überführen. Dieser Ansatz zielt darauf ab, unser reflexives Verständnis für die ungewollten Konsequenzen unseres Handelns zu verbessern, d.h. für die

Risiken und Gefahren, die der Entwicklungsprozeß in Ostasien hervorgebracht hat.⁷ Die Dominanz der instrumentellen Vernunft hat die menschlichen Beziehungen und das Verhältnis Mensch-Natur immer destruktiver werden lassen. In der Folge sehen sich die Menschen mit größerer Wahrscheinlichkeit nicht als Mitglieder einer konfuzianisch inspirierten moralischen Gemeinschaft, sonder eher als Ausbeutungsobjekt oder Manövriermasse. Das Endziel der Transformation in einen demokratischen, partizipatorischen Konfuzianismus ist es, den Anthropozentrismus in Richtung auf eine von Tu Wei-ming (1997: 24-25) so genannte „anthropokosmische“ globale Ethik hin zu überwinden, welche „die Harmonie zwischen der Spezies Mensch und der Natur“ einschließt. Ein Konfuzianismus, der „sich der Wechselbeziehungen zwischen allen Dingen und des eigenen Platzes in einer von gegenseitiger Abhängigkeit gekennzeichneten Welt bewußt“ ist, kann uns helfen, „einen Sinn für gleiche Verantwortung für sich selbst wie für andere und für gegenseitige Unterstützung im Interesse einer lebenserhaltenden Umwelt“ zu entwickeln (de Bary 1988: 127). Und genau dies ist wohl mit der konfuzianischen Maxime *Xiushen qijia zhiguo pingtianxia* (修身齊家治國平天下; „Die Persönlichkeit bilden, das Haus regeln, den Staat ordnen, die Welt befrieden“) gemeint. Der Begriff des Friedens unter dem Himmel könnte sich auf das friedliche Leben und die Existenz aller Dinge unter dem Himmel beziehen – nicht mehr nur auf menschliche Wesen, sondern genauso auf Ökosysteme. Wie Tu (1997: 9) anregt, würde es sich lohnen, den Rahmen des Projekts Aufklärung zu vergrößern, statt es ganz und gar aufzugeben, indem man „seine moralische Sensibilität vertieft, und, wo notwendig, seine ererbten Beschränkungen kreativ umformt, um sein Potential als

⁷ Diese Reflexivität findet ihren Ausdruck in verschiedenen sozialen Bewegungen, die in kurzer Zeit überall in Ostasien hervorgetreten sind und postkonventionelle Wertvorstellungen fördern und verbreiten. Reflexive Modernisierung hängt mit der Institutionalisierung dieser Werte zusammen (Han 1997). Von besonderer Bedeutung sind in dieser Hinsicht der freie Zugang aller zu Informationen und die Demokratisierung des Entscheidungsprozesses in Organisationen (s. Heckscher und Donnellon 1994). Monopolisierung, Segmentierung und Verfälschung von Informationen, wie sie in bürokratischen Systemen gang und gäbe sind, hemmen die Entwicklung eines kreativen Potentials. Es ist ebenso wichtig, daß die Ausübung der Autorität sich nicht auf den traditionellen Status oder auf Amtstitel gründet, sondern auf das gegenseitige Einverständnis der Mitglieder einer Organisation. Weder die traditionalistische oder bürokratische Weise der Legitimierung noch die Rationalität marktorientierten Kalkulierens allein reicht aus für eine reflexive Modernisierung. Vielmehr sollten wir die reflexive Modernisierung auf jenen Aspekten des normativen kulturellen Potentials aufbauen, die uns zu einer umfassenderen, deliberativen Rationalität führen.

Weltanschauung für die menschliche Gemeinschaft im ganzen voll zu verwirklichen“.

Hier sehe ich eine tiefe Resonanz zwischen der reflexiven Selbstidentifikation der Asiaten auf der Grundlage einer posttraditionellen Interpretation des Konfuzianismus und Habermas' Projekt einer universalen Kommunikation – eine Beziehung, die zweifellos zu weiteren Analysen einlädt (Han 1999).

Aus dem Englischen von Matthias Hoop

LITERATURVERZEICHNIS

- de Bary, William Theodore (1988): *East Asian Civilizations. A Dialogue in Five Stages*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- de Bary, William Theodore (1991): *The Trouble with Confucianism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Callahan, William (1996): Confucianism/Democracy. In: Rah, Jong-Yil (Hg.): *Democratization and Regional Cooperation in Asia*. Seoul: Kim Dae Jung Peace Foundation, S. 113–164.
- Chan, Joseph (1999): A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China. In: Bauer, Joanne R. und Daniel A. Bell (Hg.): *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, S. 212–237.
- Cho, Hein (1997): The Historical Origin of Civil Society in Korea. In: *Korea Journal* 37 (2), S. 24–41.
- Chua, Beng-Huat (1995): *Communitarian Ideology and Democracy in Singapore*. London: Routledge.
- Feinberg, Joel (1986): *Harm to Self*. New York: Oxford University Press.
- Giddens, Anthony (1995): Living in a Post-Traditional Society. In: Beck, Ulrich, Anthony Giddens und Scot Lash (Hg.): *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge, UK: Polity Press, S. 56–109.
- Gross, David (1992): *The Past in Ruins: Tradition and the Critique of Modernity*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Gyohten, Toyoo (2000): *Revitalization of Asia*.
http://www.glocom.org/opinions/essays/200005_gyohten_revitaliz_asia/index.html, gefunden am 17.7.2000
- Habermas, Jürgen (1996): *Between Facts and Norms*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Hall, David und Roger Ames (1987): *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press.

- Han, Sang-Jin (1997): Political Economy and Moral Institution: The Formation of the Middling Grassroots in Korea. In: *Humboldt Journal of Social Relations* 23 (1–2), S. 71–89.
- Han, Sang-Jin (1998): The Korean Path to Modernization and Risk Society. In: *Korea Journal* 38 (1), S. 5–27.
- Han, Sang-Jin (1999): *Habermas and the Korean Debate*. Seoul: Seoul National University Press.
- Heckscher, Charles und Anne M. Donnellon (Hg.) (1994): *The Post-Bureaucratic Organization. New Perspectives on Organizational Change*. Thousand Oaks, California: Sage Publications.
- Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: *Foreign Affairs* 72 (3), S. 22–49.
- Kim, Dae-Jung (1994): Is Culture Destiny? The Myth of Asia's Anti-Democratic Values. In: *Foreign Affairs* 73 (6), S. 189–194.
- Kuo, Eddie C. Y. (1996): Confucianism as Political Discourse in Singapore: The Case of an Incomplete Revitalization Movement. In: Tu, Wei-Ming (Hg.): *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, S. 294–309.
- Lee, Kuan Yew (1993): *40 Nian Zhenglun Xuan. Selections from 40 Years of Political Writings*. Singapore: Lianhe Zaobao Press.
- Lee, Peter H. (Hg.) (1996): *Sourcebook of Korean Civilization*. Volume 2. New York: Columbia University Press.
- Legge, James (Übers.) (1960): *The Chinese Classics*. Volume 3: *The Shoo King, or The Book of Historical Documents*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Moritz, Ralf (Übers.) (1998): *Konfuzius: Gespräche (Lun-yu)*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Nagel, Thomas (1995): Personal Rights and Public Space. In: *Philosophy & Public Affairs* 24 (2), S. 83–107.
- Reynolds, Craig J. (1982): A Nineteenth Century Thai Buddhist Defense of Polygamy. In: Saneh Chamarik (Hg.): *Buddhism and Human Rights*. Bangkok: Thai Khadi Research Institute.
- Root, Hilton (1996): *Small Countries, Big Lessons: Governance and the Rise of East Asia*. Hong Kong: Oxford University Press.
- Satha-Anand, Suwana (1999): Looking to Buddhism to Turn Back Prostitution in Thailand. In: Bauer, Joanne R. und Daniel A. Bell (Hg.): *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, S. 193–211.
- Sato, Seizaburo (1979): Response to the West. The Korea and Japanese Patternism. In: Craig, Albert M. (Hg.): *Japan: A Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press, S. 105–130.

- Taylor, Charles (1999): Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. In: Bauer, Joanne R. und Daniel A. Bell (Hg.): *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.
- Tu, Wei-Ming (1984): *Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*. Singapore: Curriculum Development Institute of Singapore.
- Tu, Wei-Ming (1989): *Centrality and Commonality*. Albany: State University of New York Press.
- Tu, Wei-Ming (1997): *Family, Nation and the World: The Global Ethic as a Modern Confucian Quest*. Paper presented at the conference on The Challenge of the 21st Century, The Response of Eastern Ethics, Seoul, May 1997.
- Wilhelm, Richard (Übers.) (1997): Dschung Yung / Maß und Mitte. 1. Kap. in: *Li Gi: Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche*. 3. Auflage der Neuausgabe. München: Diederichs, S. 27–45.
- Zakaria, Fareed (1994): Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew. In: *Foreign Affairs* 73 (2), S. 109–126.