

Jakob Steffen

---

Konfuzianismus und Kapitalismus

—

Ein konflikträchtiges Aufeinandertreffen

---

August 2008

Der Autor behält sich alle Rechte, insbesondere der vollständigen oder auch  
teilweisen Vervielfältigung und/oder Veröffentlichung vor.  
Bei allen diesbezüglichen Fragen oder Gesuchen wird um Kontaktaufnahme über die  
E-Mail-Adresse [Jakob.Steffen1@web.de](mailto:Jakob.Steffen1@web.de) gebeten.  
Für alle in dieser Arbeit gemachten empirisch-statistischen Angaben kann  
keinerlei Gewähr übernommen werden.

– INHALT –

<b>1</b>	<b>Einleitung.....</b>	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>Bewahrung vs. Anpassung der konfuzianischen Tradition .....</b>	<b>2</b>
2.1	<i>Zwei unterschiedliche Weltbilder.....</i>	<i>2</i>
2.2	<i>Sozioökonomische Betrachtungen.....</i>	<i>5</i>
<b>3</b>	<b>Fazit.....</b>	<b>10</b>
<b>4</b>	<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>13</b>

## 1 Einleitung

Aus dem Aufeinandertreffen von Kapitalismus und Konfuzianismus haben sich seit dem 19. Jahrhundert viele Probleme, aber auch und zuvorderst viele interessante Fragen ergeben, von denen die vorliegende Arbeit einige aufgreifen will. Zu Beginn einer Arbeit, die sich mit der Lehre des Konfuzius beschäftigt, muss allerdings immer eine genaue Definition erfolgen, was genau mit dem Begriff ‚Konfuzianismus‘ bezeichnet wird. Denn ‚der‘ Konfuzianismus ist eine übermäßig aggregierende und stark simplifizierende Wortschöpfung westlicher Gelehrter, die bis zu den Jesuiten-Missionen im China des 16. Jahrhunderts zurückreicht und mitunter sogar die konfuzianische Tradition mit der noch viele weitere Elemente umfassenden chinesischen Kultur gleichsetzt (vgl. Dirlik 1995, S. 261-264).

Diese Arbeit befasst sich mit den *ethischen* Elementen der Lehre des Konfuzius und seiner Schüler sowie den *soziokulturellen/-ökonomischen* Folgen, die sich aus dem ethischen System ergeben. *Historisch* betrachtet wird sowohl Bezug genommen auf den ‚klassischen‘ (Neo-)Konfuzianismus, wie er von den Zeiten Konfuzius‘ selbst (4. Jhdt. vor Christus) bis zum Zusammenbruch der chinesischen Monarchie 1911 Bestand hatte, als auch auf die moderne Wiederbelebung des Konfuzianismus seit etwa den 1930er Jahren, im Folgenden ‚Neuer Konfuzianismus‘ genannt. Die Arbeit wird sich dabei sowohl der Rezeption der konfuzianischen Tradition im Westen als auch der chinesischen Reaktion auf Einflüsse durch das ‚westliche Gesellschafts- und Entwicklungsmodell‘ widmen.

Es empfiehlt sich, der Analyse einige Ausführungen zum Neuen Konfuzianismus voranzustellen, da er und insbesondere seine Ursprünge für die hier verfolgten Fragestellungen von besonderer Bedeutung sind. Seine Entwicklung erfolgte vornehmlich in Europa und den USA ab den 1970er-Jahren, in denen der Westen in einer tiefgreifenden ökonomischen Krise mit zugleich hohen Arbeitslosigkeits- und Inflationsraten steckte, so dass mitunter die philosophisch-soziokulturellen Grundlagen des westlichen Entwicklungsmodells in Zweifel gezogen wurden. In dieser Zeit erschien eine konfuzianische Gesellschaftsordnung mit Blick auf den Aufschwung einiger südostasiatischer Staaten, der erstaunlicherweise mit relativ geringen Einkommensunterschieden einherging, als sehr attraktives Gegenmodell (vgl. Dirlik 1995, S. 236-237). TU WEI-MING (zitiert in Dirlik 1995, S. 257) schrieb sogar, dass der Neue Konfuzianismus vielleicht

erst wieder im vom kommunistischen System gezeichneten China Fuß fassen könne, nachdem er sich in Europa und den USA eine gewisse Akzeptanz erworben habe.

Der Neue Konfuzianismus verdankt also seine Existenz nicht zuletzt der Auseinandersetzung der konfuzianischen Tradition mit dem kapitalistischen Wirtschaftssystem westlicher Prägung. Im Folgenden sollen daher drei Fragen untersucht werden:

- 1) Inwieweit sind die konfuzianische Tradition und ein kapitalistisches Wirtschaftssystem vereinbar?
- 2) Kann die konfuzianische Tradition vielleicht die altbekannten sozialen Probleme und Dysfunktionalitäten des Kapitalismus lindern?
- 3) Ist ‚der‘ Konfuzianismus aus sozioökonomischer Perspektive womöglich sogar ein genuin alternatives Entwicklungsmodell zum Westen?

Zunächst werden die grundlegenden (philosophischen) Unterschiede zwischen dem westlichen und dem konfuzianischen Weltbild herausgearbeitet, um anschließend eine sozioökonomische Analyse der Konsequenzen ihres Aufeinanderprallens zu leisten.

## **2   Bewahrung vs. Anpassung der konfuzianischen Tradition**

### *2.1   Zwei unterschiedliche Weltbilder*

Für die Zwecke dieser Arbeit ist es zunächst erforderlich, die grundlegenden, kulturellen Unterschiede zwischen dem westlichen System und der konfuzianischen Tradition zu verdeutlichen. Dafür ist es hilfreich, einige Betrachtungen des philosophischen Fundamentes der konfuzianischen Lehre an den Anfang zu stellen.

Die konfuzianische Lehre entzieht sich den traditionellen Kategorien der abendländischen Philosophie; als deren gegensätzliche Eckpfeiler nennt AMES (2001, S. 73) Positivismus und Relativismus. Zwischen diesen beiden Extremen muss die philosophische Basis des Konfuzianismus nach seiner Ansicht als eine immerfort währende *Kulturgeschichte* verstanden werden, die sich statischen Analysekonzepten wie „Ideologie“ oder „Doktrin“ entzieht (vgl. Ames 2001, S. 73). RICHARDS (zitiert in Ames 2001, S. 73) hat bereits 1932 festgestellt, dass die klassischen chinesischen Philosophen konfuzianischer Prägung eher *Poeten* als Analytiker waren, und das Studium ihrer Schlüsselbegriffe sollte diese als Sinneswahrnehmungen und –eindrücke begreifen, nicht als abstrakt-theoretische Konzepte. Mit anderen Worten: Der Gebrauch der durch

die westliche Philosophie entwickelten konzeptuellen Analyse zum Zweck der Erforschung der chinesischen Kultur wendet implizit eine Denkweise an, die eben dieser Kultur völlig fremd ist (vgl. Richards, zitiert in Ames 2001, S. 74)! Diese Vorgehensweise wird fachsprachlich mit dem Begriff *Orientalismus*<sup>1</sup> belegt: Lange Zeit haben westliche Intellektuelle alle fremden Kulturen und damit eben auch die chinesische anhand ihres gewohnten Begriffsapparates analysiert, der samt und sonders Ausdruck der *wissenschaftlichen Methode* ist; dieses „Überstülpen“ eines völlig ungeeigneten Untersuchungsinstrumentariums war ebenso Ausdruck kulturellen Hochmuts wie wissenschaftlicher Naivität und führte zu entsprechend einseitig-verzerrten Ergebnissen (vgl. Tai 1989, S. 12-13).

Schlüsselbegriffe der konfuzianischen Philosophie wie *ren* (etwa: Regeln der Menschlichkeit) werden tatsächlich anhand historischer Beispiele durch den Lebensweg berühmter Vorbilder definiert; dies ist das Konzept des *dao*, also des durch historische Vorbilder gelebten, rechten Weges zur Vervollkommnung der eigenen Persönlichkeit. Damit ist die konfuzianische Tradition historisch-biographisch orientiert, und sie ist auf der Grundlage dieser historischen Wurzeln definiert (vgl. Ames 2001, S. 74-75, 79). Dies bedeutet, dass für das Verständnis der konfuzianischen Lehre die Kenntnis ihres historischen Pfades und Hintergrundes essentiell ist, dass man also mit der chinesischen Kultur vertraut sein muss – eine sehr wichtige Feststellung, wie die Ausführungen zum Neuen Konfuzianismus im nächsten Abschnitt noch zeigen werden.

Auf zwei Begriffe zugespitzt bedeutet dies, dass die klassische konfuzianische Philosophie nach dem „Wie?“ und nicht nach dem „Was?“ fragt; letzteres aber hat seit jeher die westlichen Philosophen beschäftigt und die wissenschaftliche Methode geprägt. Nicht *was* die Wahrheit hinter allen Dingen und wie sie zu erfassen ist steht also im Mittelpunkt des konfuzianischen Denkens, sondern *wie* das Individuum seine zwischenmenschlichen Beziehungen zu gestalten hat, so dass aus ihnen Wahrheit erwächst (vgl. Ames 2001, S. 78).<sup>2</sup> Das Aufeinanderprallen dieser beiden so grundverschiedenen Auffassungen der Welt muss zu tiefen Verwerfungen führen; ein Blick zurück in die Geschichte soll dies beispielhaft belegen.

---

<sup>1</sup> Der Begriff wurde von EDWARD W. SAID geprägt (zitiert in Tai 1989, S. 12-13).

<sup>2</sup> AMES schreibt pointiert: „Propositions may be true, but it is more important that husbands and friends be so“ (Ames 2001, S. 78).

Als sich China im Gefolge der Opiumkriege in den 1840er Jahren zum ersten Mal mit der bedrohlichen technologischen Überlegenheit des Westens nicht nur konfrontiert, sondern auch durch sie gedemütigt sah, sannnen einige Modernisierer darauf, die wissenschaftliche Methode des Westens auch für China nutzbar zu machen, ohne jedoch etwas am kulturellen Kern des Konfuzianismus zu ändern. Dies sollte dadurch gewährleistet werden, dass erklärte Traditionalisten („Confucian-official westernizers“, Levenson 1965, Bd. I, S. 60) diese Reformmaßnahmen vornehmen sollten, denn von der völligen Überlegenheit der chinesischen Kultur waren alle, Reformgegner wie Modernisierer, zutiefst überzeugt (vgl. Levenson 1965, Bd. I, 59-61).

Die Modernisierer gaben ihrer Schule den Namen der „Selbst-Stärkenden“ und führten die systematische Unterscheidung zwischen dem Lernen für *t'i* (kulturelle „Substanz“) und *yung* (technologisch-wissenschaftliche „Funktion/Nutzbarkeit“) ein.<sup>3</sup> Die Probleme ließen nicht lange auf sich warten; denn dieser Versuch der selektiven Implementierung des westlichen Weltbildes in die konfuzianische Tradition musste zu Veränderungen der chinesischen Kultur führen; und tatsächlich begann bald das ‚westliche Lernen‘ (*yung*) das ‚chinesische Lernen‘ (*t'i*) zu verdrängen. Je mehr *yung* als praktisches Instrument für das alltägliche Leben und zum Erlangen von öffentlichen Ämtern akzeptiert wurde, desto weniger Raum nahm das klassische Lernen des Konfuzianismus ein (vgl. Levenson 1965, Bd. I, S. 61ff.). Anstelle des traditionellen konfuzianischen Systems von Eliteschulen und Beamtenlaufbahnen konnte nun auch eine Karriere im kommerziell-industriellen Bereich angestrebt werden, dessen Kern des Profitstrebens im konfuzianischen Gedankengebäude seit alters als verwerflich angesehen wurde. So bewertet LEVENSON diesen Versuch der Anpassung als „Irrglauben“ („fallacy“; 1965, Bd. I, S. 74) und sieht als dessen Wurzel die Rationalisierung zweier völlig verschiedener Weltbilder ohne Berücksichtigung kultureller Eigendynamik.

Insgesamt begründet sich aus dem bisher Gesagten der Umstand, dass die chinesische Kultur nicht annähernd in demselben Maße wie die westliche die wissenschaftliche Methode entwickelt hat, also eben die Forschung nach dem *Was*. Der nächste Abschnitt wird noch deutlich machen, welche Konsequenzen dieser fehlenden materialistischen Orientierung auch und gerade mit Blick auf die wirtschaftliche Entwicklung Chinas und anderer konfuzianisch geprägter Gesellschaften von westlichen, vielfach aber eben auch von chinesischen (!) Denkern zugeschrieben wurden. Mit einer gehörigen Portion Sarkasmus fassen daher HALL/AMES die ganze Einseitigkeit der Bewertung dieses

---

<sup>3</sup> Als wichtigste Vertreter dieser Schule nennt LEVENSON (1965, S. 60) Lin Tse-hsü (1785-1850) und Chang Chih-tung (1837-1909).

fundamentalen Unterschieds zwischen der chinesischen und der westlichen Kultur im Hinblick auf den ‚zivilisatorischen‘ Fortschritt so zusammen:

„In comparing the ‚progress‘ of our tradition with that of the Chinese, we, from the brink of nuclear holocaust, ask condescendingly: ‘Why didn’t the Chinese develop science?’” (Hall/Ames 1987, S. 324).

## 2.2 Sozioökonomische Betrachtungen

Am Anfang aller sozioökonomischen Betrachtungen zum Verhältnis von Konfuzianismus und Kapitalismus steht die sogenannte *Modernisierungstheorie*, die maßgeblich auf Max Weber zurückgeht (vgl. hierzu und den folgenden Ausführungen Tai 1989, S. 7-11). Im Kern dieser vom westlichen Weltbild beherrschten Theorie liegt die Aussage, dass die erfolgreiche Modernisierung einer Kultur insbesondere auch die Industrialisierung und die Entwicklung hin zu einem kapitalistischen Wirtschaftssystem bedeute. Die zentralen Elemente dieser Entwicklung sind *Rationalität* und *Individualismus*; aus diesen leiten sich die effizienzorientierte Überprüfung aller zweckdienlichen Mittel sowie die Dynamik des individuellen Wettbewerbs ab, der die technologisch-wirtschaftliche Entwicklung vorantreibt.

Just diese Elemente fehlen aber völlig in der konfuzianischen Tradition, was WEBER zu dem Verdikt veranlasste, Konfuzianismus und Kapitalismus seien unvereinbar, da:

„For the Confucian, the specialistic expert could not be raised to truly positive dignity, no matter what his social *usefulness* (...) This core of Confucian ethics rejected *professional specialization*, modern expert bureaucracy, and special training; above all, it rejected training in economics for the *pursuit of profit*” (Weber 1951, S. 246; meine Hervorhebungen, J.S.).

Tatsächlich hat der Händler in der traditionellen konfuzianischen Gesellschaft den niedrigsten Status, und Profitstreben um des Profits willen wurde verachtet (vgl. Hu 2007, S. 145). Doch ist diese Feststellung ausreichend, um eine mangelnde Vereinbarkeit des marktwirtschaftlichen Systems mit der konfuzianischen Tradition festzustellen? Eine Sicht auf den Konfuzianismus wie die Webers und der anderen Vertreter der Modernisierungstheorie unterstellt offenkundig eine *unilineare* Modernisierung aller



Länder nach westlichem Modell, dessen Werte wie Individualismus und maximale persönliche Freiheit (sprich: Liberalismus) und dessen rationalistisch-zweckorientierte Grundausrichtung somit *universell* vorherrschen müssen (vgl. Dirlik 1995, S. 234).

An dieser Stelle sind einige Ausführungen zur Rolle, oder besser gesagt: Nicht-Rolle von Individualismus und Liberalismus in der konfuzianischen Tradition geboten. Wie in Abschnitt 2.1 bereits geschildert, definierten sich die Aufstiegsmöglichkeiten in der traditionell-konfuzianischen Gesellschaft über das System der Eliteschulen und der sich anschließenden, nur für die Wenigsten offenstehenden Beamtenlaufbahn. Damit jedoch wird zugleich deutlich, dass sich eine konfuzianisch geprägte Gesellschaft durch eine strikte soziale Hierarchie auszeichnet, die sich gerade nicht nach Fachwissen und wirtschaftlichem Erfolg richtet, sondern einzig nach dem Bildungsniveau einiger auserwählter Intellektueller. Ein individualistischer *Wettbewerb* um Wohlstand und gesellschaftlichen Aufstieg nach westlichem Modell kann es in diesem System also gar nicht geben (vgl. O'Dwyer 2003, S. 43). Gerade die Dynamik des individuellen Wettbewerbs jedoch wurde und wird, wie bereits geschildert, von vielen Verfechtern der Modernisierungstheorie als essentiell für eine erfolgreiche wirtschaftliche Entwicklung angesehen (vgl. Tai 1989, S. 11).

Eng verknüpft mit der Möglichkeit zum individuellen Wettbewerb ist zudem offenkundig die Frage nach den Rechten und dem Status des Einzelnen in einem Staatswesen, was wir hier unter dem Schlagwort ‚Liberalismus‘ erörtern wollen. Eine hilfreiche, weil griffige Definition liefert ROSEMONT (2004, S. 50): Danach ist der „moderne Liberalismus“ durch einen moderaten Wohlfahrtsstaat gekennzeichnet, der nichtsdestoweniger als höchste Maxime die individuelle Freiheit bewahrt. Hauptmerkmal dieser Gesellschaftsordnung sind somit die *Rechte* des Einzelnen, und darunter insbesondere sein Recht, für sich selbst zu entscheiden, was für ihn am Besten ist. ROSEMONT nennt dies „Rechte der 1. Generation“, auf die mit Entstehen des Wohlfahrtsstaates die „Rechte 2. Generation“ auf ein würdiges Leben folgten (2004, S. 58). Aus den Rechten 2. Generation geht unmittelbar die *Pflicht* aller übrigen Gesellschaftsmitglieder hervor, dieses Recht des Einzelnen auf ein würdiges Leben zu erfüllen, und folgerichtig stellt ROSEMONT das liberale und das konfuzianische Gesellschaftsmodell dergestalt gegenüber, dass er die Betonung der Rechte 1. Generation im liberalen und die der 2. Generation im konfuzianischen Modell hervorhebt (vgl. Rosemont 2004, S. 58f.).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> TAI (1989, S. 14) bezeichnet diese Betonung der zwischenmenschlichen Beziehungen in der konfuzianischen Tradition als „affective model“ mit entsprechenden Auswirkungen auf das Ansehen des Strebens nach Profit, wie oben dargestellt. Für einen hervorragenden Brückenschlag von den philosophisch grund-

LEE schreibt sekundierend, dass charakteristischerweise dem Streben in konfuzianischen Gesellschaften, ein guter Mensch zu werden, das Pochen auf individuellen Rechten in liberal geprägten Gesellschaften gegenüberstehe (vgl. Lee 1996, S. 367).

Aus der individuellen Freiheit in liberalen Gesellschaftsordnungen folgt freilich auch, dass letztlich jeder für sich selbst das höchste Gut sucht und definiert. Dies ist fundamental anders in konfuzianischen Gesellschaften, in denen das höchste Gut ein gemeinsames ist und erst in der Gemeinschaft mit den Mitmenschen und in der intergenerationellen Abfolge realisiert wird (vgl. Rosemont 2004, S. 67). Staat und Gesellschaft werden also förmlich verwoben, wo sie im Liberalismus strikt getrennt werden, und tatsächlich hat der Staat traditionell in konfuzianisch geprägten Gesellschaften eine sehr starke Stellung. Aus ökonomischer Sicht folgt daraus ein wörtlicher Widerspruch gegen den Altvater der Volkswirtschaftslehre, Adam Smith, und seine Aussage, die „unsichtbare Hand“ (Smith 1776(1981), Bd. IIa, Kapitel II, Absatz 9) des Marktes Sorge dafür, dass wenn jeder seinen eigenen Nutzen verfolge, dadurch automatisch die größte Wohlfahrt für alle resultiere:

„The society that Confucians aim to build is not one that is an aggregate of self-interested claimers, but one composed of virtuous individuals who live in harmonious relationships with other members of a community. Thus, Confucians emphasize the primacy of the common good over rational self-interest“ (Lee 1996, S. 367-368).

Und dennoch: Eine Reihe von konfuzianisch geprägten Gesellschaften Südostasiens hat bekanntlich mit enormer Geschwindigkeit die Einführung eines kapitalistischen Wirtschaftssystems mit phantastischen Wachstumsraten vollzogen. Die Modernisierungstheorie Weber'schen Zuschnitts scheint also schlicht falsch zu liegen. Zu den Vertretern dieser Ansicht zählt vor allem BERGER; er distanziert sich rundheraus vom universellen Anspruch der Modernisierungstheorie: „My point is, quite simply, that this Western-centered perspective is no longer adequate“ (1988, S. 4). Der asiatische Entwicklungspfad ist nach seiner Ansicht vielmehr nicht nur zum Verständnis Asiens, sondern auch der partikularen Entwicklung des Westens von großer Wichtigkeit. So greift er die Weber'sche Modernisierungstheorie an ihrer Wurzel an und schreibt, dass die Verbindung aus dem liberalen Individualismus westlicher Gesellschaften und dem Kapitalismus auch nur ein Zufallsprodukt der Geschichte sei; ihre Gleichsetzung

---

sätzlich verschiedenen Fragen nach dem „Was?“ und dem „Wie?“ zu seiner hier dargestellten Kategorisierung von Rechten vgl. ROSEMONT 2004, S. 62-64.

sei damit völlig unzulässig (vgl. Berger 1988, S. 5-6). Darüber hinaus streicht auch BERGER die überaus gestaltende Rolle des Staates in konfuzianischen Gesellschaften heraus, ohne ihr jedoch die gleiche negative Bewertung zukommen zu lassen wie die traditionelle Modernisierungs- und überhaupt die gesamte (neo-) klassische ökonomische Theorie. ROSEMONT (2004, S. 64-65) äußert dazu, dass in liberal geprägten Gesellschaften die Betonung der von ihm als Rechte der 1. Generation bezeichneten Werte zu übermächtigen Großkonzernen führt, die Regierungen konfuzianisch geprägter Gesellschaften wie Malaysias oftmals gerade verhinderten; vor allem daher rühre aber deren autoritäres Etikett im wirtschaftlichen Bereich, wiewohl dies vermutlich eher zum Vorteil der Bevölkerung gewesen sei.<sup>5</sup>

BERGER zählt als weitere sozioökonomische Charakteristika konfuzianisch geprägter Gesellschaften eine hohe Arbeitsmoral, ein hochentwickeltes Loyalitätsempfinden auch für soziale Gruppen außerhalb der Familie wie z.B. das eigene Unternehmen und schließlich ein extrem meritokratisches Karrieremodell auf, dass frühzeitig die neuen intellektuellen Eliten erkenne und mittels gezielter Bildungsanstrengungen fördere, verbunden mit einem allgemein hohen Status der Bildung (vgl. Berger 1988, S. 5). Die letzten beiden Aspekte gehen offensichtlich unmittelbar aus der bereits beschriebenen konfuzianischen Tradition der Eliteschulen und anschließenden Beamtenlaufbahn hervor; Berger jedoch, im Gegensatz zu den Verfechtern der Modernisierungstheorie Weber'schen Zuschnitts, beurteilt diese eher wohlwollend.<sup>6</sup>

KAHN (1979, S. 122) scheint Berger in seiner Argumentation zu unterstützen, in dem er als besonders förderlich für die wirtschaftliche Entwicklung konfuzianisch geprägter Gesellschaften ebenfalls die besonders hohe Arbeitsmoral sowie die außergewöhnliche Loyalität der Arbeitnehmer zu ihren Betrieben nennt. Überdies stellt er fest, dass die drei konfuzianisch geprägten Staaten Taiwan, Südkorea und Japan ihren rapiden wirtschaftlichen Aufschwung mit zugleich relativ gleichverteilten Einkommen, also entgegen westlichen Entwicklungspfaden realisiert hätten (vgl. Kahn 1979, S. 329); auch sei die konfuzianische Tradition dem westlichen liberalen Modell insoweit überlegen, als ihr nicht dieselbe verhängnisvolle Tendenz zu exzessiven Verteilungs-

---

<sup>5</sup> ROSEMONT schneidet damit die alte Debatte um Nutzen und Gefahren beschränkter Handelshemmnisse zugunsten von Entwicklungsländern an, die hier nicht vertieft werden kann; der Leser sei jedoch auf das hohe Konfliktpotential hingewiesen, dass innerhalb der ökonomischen Wissenschaft mit derartigen wohlwollenden Beurteilungen von Handelsbeschränkungen verbunden ist.

<sup>6</sup> Damit steht er nicht allein: Zu den positiven Auswirkungen der besonderen Loyalität von Arbeitnehmern zu ihrem Unternehmen vgl. TAI 1989, S. 18-22; zu dem herausragenden Status der Bildung vgl. ebenfalls TAI 1989, S. 24-26. BERGER (1988, S. 7-8) fügt allerdings mit Blick auf die übrigen Charakteristika an, dass diese natürlich nicht nur den Einflüssen ‚des‘ Konfuzianismus, sondern auch anderer kultureller Elemente der ostasiatischen Kulturen entspringen seien.

kämpfen zwischen den einzelnen Interessengruppen innewohne (vgl. Kahn 1979, S. 122). Doch stellt sich bei genauerer Betrachtung heraus, dass KAHN letztlich die alte Linie der Weber'schen Modernisierungstheorie und ihren Fokus auf die materielle und technologisch-rationale Entwicklung verfolgt (vgl. Kahn 1979, S. 11-21, 24-25):

„By our definition, unless a culture uses technology at least as a way station, it is not modern no matter how brilliant it may be (...) [I]n their effects on cultural adaptation to modernization, these factors [Einstellungen bzw. Werte bzgl. Familie, Loyalität und Einfluss des Staates, J.S.] are best understood and evaluated by how well they contribute to economic growth and technological advancement“ (Kahn 1979, S. 121-122/442).

Bereits das Wort „adaptation“ ist verräterisch und erinnert nur zu deutlich an die Prämisse der Modernisierungstheorie, dass jede Kultur gewisse Voraussetzungen zu erfüllen habe, bevor sie sich erfolgreich modernisieren könne („modernisieren“ aus westlicher Sicht, versteht sich). Insbesondere scheinen für KAHN manche der beinahe als lästig charakterisierten Eigenheiten der konfuzianischen Tradition dieser materialistisch-kapitalistischen Modernisierung im Wege zu stehen. So greift er beispielsweise das traditionell niedrige Ansehen des Händlers in konfuzianischen Gesellschaften auf und bemerkt, gerade der Statusgewinn dieser Berufsgruppe in den aufstrebenden Ländern Südostasiens sei eine besonders wichtige *kulturelle* Entwicklung dieser Länder in Richtung auf die Modernisierung (vgl. Kahn 1979, S. 339)!

Vielleicht lässt sich die dargestellte Diskussion einstweilen am Besten so zusammenfassen: Eine traditionell konfuzianisch strukturierte Gesellschaft entwickelt aus sich heraus kaum ein kapitalistisches Wirtschaftssystem; wird ein solches jedoch erst einmal von außen eingeführt, wird es durch die konfuzianischen Strukturen kaum gehindert (vgl. Dirlik 1995, S. 250), und können im Gegenteil, wie die Ausführungen BERGERS und TAIS zeigen, deren ganz spezifischen Charakteristika zu einer genuin andersartigen Entwicklung führen, zu einem „2. Modell der kapitalistischen Moderne“ (Berger 1988, S. 4).<sup>7</sup>

DIRLIK (1995, S. 265-266) kommt zu dem Ergebnis, dass die ab den 1980er-Jahren beschleunigte Wiederbelebung ‚des‘ Konfuzianismus aus zwei Diskursen folgte: 1) dem Diskurs über den Konfuzianismus als *funktionales* Element des in dieser Zeit

---

<sup>7</sup> MACFARQUHAR (1980, zitiert in Tai 1989, S. 26) hat dies so ausgedrückt: “If western individualism was appropriate for the pioneering period of industrialisation, perhaps post-Confucian ‘collectivism’ is better suited for the age of mass industrialisation.”

entstehenden globalen Kapitalismus, und 2) der Diskurs über den Konfuzianismus als ein Identitätsproblem in chinesischen intellektuellen Kreisen. Der erste Diskurs, obwohl chronologisch nachgelagert, habe dabei dem zweiten erst den nötigen Raum und Schub gegeben, aber damit natürlich auch dessen Richtung maßgeblich geprägt. Sein Ergebnis: Eben die Aussöhnungsversuche konfuzianischer Traditionen mit dem Kapitalismus machen deutlich, dass die Grundlage dieser Wiederbelebung kein intellektuell-philosophischer Diskurs, gar mit dem Ziel eines echten Gegenentwurfs zum westlichen Modell ist, sondern von praktischen Erwägungen der Modernisierung westlichen Typs geleitet wird, sozusagen nach den Erforderlichkeiten des Kapitalismus erfolgt.

Dies bringt uns zur eingangs aufgeworfenen zweiten Frage, ob Elemente der konfuzianischen Tradition vielleicht geeignet wären, Dysfunktionalitäten des Kapitalismus nach westlicher Prägung zu korrigieren. Nach den bisherigen Ausführungen wird nun aber deutlich, welche instrumentalistische Perspektive diese Frage auf den Konfuzianismus wirft! In der Tat ist wohl der autoritär regierte Stadtstaat Singapur das beste Beispiel dafür, wie selektiv im Sinne eines regelrechten social-engineering einzelne Werte der konfuzianischen Tradition benutzt worden sind, um gegen die Begleiterscheinungen moralischen Verfalls eines Wirtschaftsaufschwungs nach westlichem Muster vorzugehen (vgl. Dirlik 1995, S. 251-253). Ausgerechnet Tu Wei-ming und andere wie der ebenfalls in dieser Arbeit zitierte Hung-chao Tai (also gerade die Apologeten des Neuen Konfuzianismus) hätten maßgeblich zu dieser Instrumentalisierung konfuzianischer Traditionen beigetragen, schreibt DIRLIK (1995, S. 272-273). In der Tat kann sich bzgl. Tais auch der Autor nach der Lektüre dessen zentralen Werkes (vgl. Tai 1989) dieses Eindrucks nicht erwehren, in dem eine teilweise gewagte Katalogisierung konfuzianischer Werte versucht wird.

### **3 Fazit**

Wie also sind die diese Arbeit leitenden Fragen zusammenfassend zu beantworten? Was die Vereinbarkeit der konfuzianischen Tradition mit dem Kapitalismus anlangt, so ist trotz allen Optimismus' BERGERS und anderer deutlich geworden, dass das Aufeinanderprallen dieser beiden Systeme stets zu großen Reformierungs- und Veränderungstendenzen auf Seiten der konfuzianischen Gesellschaften geführt hat. Bereits im 19. Jahrhundert war es allein durch den (behutsamen) Versuch, die wissenschaftliche

Methode des Westens zu übernehmen, zu einer massiven Bedrohung der traditionellen konfuzianischen Gesellschaftsstrukturen gekommen: Neben den traditionellen Karriereweg des konfuzianischen Lernens und der anschließenden Beamtenlaufbahn trat die Karriere im individuellen wirtschaftlichen Wettbewerb inklusive Profitstreben. Mit Rückgriff auf Abschnitt 2.1 zu den philosophischen Grundlagen der beiden so unterschiedlichen Weltbilder ist dies wenig überraschend: Wird der genuin alternative Ansatz der ostasiatischen Philosophie, die zwischenmenschlichen Beziehungen in den Mittelpunkt menschlichen Handelns zu stellen, vom westlichen Modell der wissenschaftlichen Methode mit ihrer rein objektbezogenen, rationalistischen Orientierung teilweise abgelöst, muss dies Auswirkungen auf Kultur und Gesellschaft haben. Die seit dem 19. Jahrhundert immer wieder erfolgten Anpassungsversuche chinesischer Reformen an das westliche Modell der Modernisierung gefährdeten und gefährden deshalb die Einzigartigkeit der konfuzianischen Tradition (vgl. Dirlik 1995, S. 258-261). Vermutlich hatten die damaligen vehementen Gegner aller Anpassungsversuche und insbesondere der *t'i-yung*-Rationalisierung den größeren Durchblick, wenn sie die völlige Unvereinbarkeit der Forschung nach dem „Was?“ mit dem Erlernen des „Wie?“ konstatierten und hinzufügten, China habe sich ob der Minderwertigkeit des Ersteren bewusst für das Letztere entschieden (vgl. Levenson 1965, Bd. I, S. 70-71).

Damit deckt sich DIRLIKS Diagnose, dass mit Rückgriff auf die Modernisierungstheorie Max Webers auch der Neue Konfuzianismus eben nicht den Beweis antritt, dass auch andere Gesellschaftsformen als die westliche dauerhaft wirtschaftlichen Erfolg und damit Bestand haben können, sondern vielmehr die konfuzianische Tradition mit dem westlichen Modell zu verbinden versucht: „Rather than ‚traditionalize‘ modernity (...), they [die Autoren des Neuen Konfuzianismus, J.S.] have modernized tradition“ (Dirlik 1995, S. 267). Beim Namen genannt bedeutet dies, dass der Orientalismus alles andere als tot ist: Gerade in dieser ‚Wiederbelebung‘ des Konfuzianismus erfährt er einen neuen Aufschwung (vgl. Dirlik 1995, S. 231). Im Rahmen dieses Anpassungsprozesses wird der Konfuzianismus von seinem historischen Hintergrund gelöst, der in Abschnitt 2.1 als essentielles Element dieser historisch-biographisch geprägten Tradition dargestellt wurde: „Basic to the Confucian revival is an effort to propagate a disembodied Confucianism, without historical or social context (...)“ (Dirlik 1995, S. 231). In diesem Zusammenhang ist nochmals zu unterstreichen, dass die Teilhabe an der konfuzianischen Tradition und ihrem Wertekanon jedoch voraussetzt, dass man die Überlieferung eben dieser Tradition kennt (vgl. Hall/Ames

1987, S. 324-325). Die trübe Befürchtung am Ende dieser Arbeit lautet daher, dass die aktuelle Neuausrichtung der konfuzianischen Tradition vielmehr das endgültige Signal für ihren Untergang als ein tatsächlich alternatives Weltbild zu dem des Westens sein könnte (vgl. Dirlik 1995, S. 273).

Die optimistische These BERGERS und TAIS, die konfuzianische Tradition könnte sich als Alternativmodell zur westlichen Entwicklung etablieren, ist deshalb kritisch zu bewerten. Denn tatsächlich hat, wie oben erwähnt, in den 1980er- und 1990er-Jahren Ernüchterung in manchen der konfuzianischen Gesellschaften Südostasiens Einzug gehalten, die sich zunehmend mit den sozialen Verfallserscheinungen des westlichen Modells, wie zum Beispiel einer deutlichen Ungleichverteilung der Einkommen, herumplagen. Es scheint also, dass der Kapitalismus und mit ihm das westliche Weltbild eher der konfuzianischen Tradition ihren Stempel aufprägen als umgekehrt; die kommenden Jahrzehnte und insbesondere die zunehmende Hinwendung Chinas zur Marktwirtschaft werden zeigen, was von der Lehre des Konfuzius überleben wird.

#### 4 Literaturverzeichnis

- Ames, Roger (2001):** *New Confucianism: A Native Response to Western Philosophy*, in: Hua, Shiping (Hrsg.): *Chinese Political Culture, 1989-2000*, Armonk, USA (NY): Sharpe, S. 70-99.
- Berger, Peter L. (1988):** *An East Asian Development Model?*, in: Berger, Peter L. und Hsiao, Hsin-Huang M. (Hrsg.): *In Search of an East Asian Development Model*, New Brunswick, USA (NJ): Transaction, S. 3-11.
- Dirlik, Arif (1995):** *Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism*, in: *boundary 2*, 22 (3), S. 229-273.
- Hall, David L. und Ames, Roger (1987):** *Thinking Through Confucius*, Albany, USA (NY): State University of New York Press.
- Hu, Shaohua (2007):** *Confucianism and Contemporary Chinese Politics*, in: *Politics & Policy*, 35 (1), S. 136-153.
- Kahn, Herman (1979):** *World Economic Development*, Boulder, USA (CO): Westview Press.
- Lee, Seung-hwan (1996):** *Liberal Rights or/and Confucian Virtues?*, in: *Philosophy East & West*, 46 (3), S. 367-379.
- Levenson, Joseph R. (1965):** *Confucian China and its Modern Fate*, 3 Vols., Vol. 1: *The Problem of Intellectual Continuity*, London: Routledge & Kegan Paul.
- MacFarquhar, Roderick (1980):** *The Post-Confucian Challenge*, in: *The Economist*, 9. Februar.
- O'Dwyer, Shaun (2003):** *Democracy and Confucian Values*, in: *Philosophy East & West*, 53 (1), S. 39-63.
- Richards, I. A. (1932):** *Mencius on the Mind*, New York, USA (NY): Harcourt, Brace & Co.
- Rosemont, Henry Jr. (2004):** *Whose Democracy? Which Rights? A Confucian Critique of Modern Western Liberalism*, in: Shun, Kwang-Loi und Wang, David B. (Hrsg.): *Confucian Ethics*, Cambridge, S. 49-71.
- Said, Edward W. (1978):** *Orientalism*, New York, USA (NY): Pantheon.
- Adam Smith (1776),** *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, Vol. I*, in: Campbell, R.H. und Skinner, A.S. (Hrsg.): *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Vol. IIa*, Indianapolis, USA (IN): Liberty Fund, 1981.  
Zu finden unter: <http://oll.libertyfund.org/title/220> (Zugriff: 05.08.2008).
- Tai, Hung-chao (1989):** *The Oriental Alternative: An Hypothesis on Culture and Economy*, in: Tai, Hung-chao (Hrsg.): *Confucianism and Economic Development - An Oriental Alternative?*, Washington, D.C., USA: The Washington Institute Press, S. 6-37.
- Weber, Max (1951):** *The Religion of China - Confucianism and Taoism*, New York, USA (NY): Macmillan.