

東アジアにおける日本

Eun-Jeung Lee

Ostasien denken

Diskurse zur Selbstwahrnehmung Ostasiens
in Korea, Japan und China



Nomos

Wissenschaftlicher Beirat:

Eun-Jeung Lee, Berlin

Regine Mathias, Bochum

Ken'ichi Mishima, Tokyo

Akimasa Miyake, Chiba

Steffi Richter, Leipzig

Wolfgang Schwentker, Osaka

Detlev Taranczewski, Bonn

Christian Uhl, Gent

Klaus Vollmer, München

Urs Matthias Zachmann, Edinburgh

Japan in Ostasien | Japan in East Asia

Herausgegeben von

Wolfgang Seifert, Heidelberg

Band 3

Eun-Jeung Lee

Ostasien denken

Diskurse zur Selbstwahrnehmung Ostasiens
in Korea, Japan und China



Nomos

The publication of this book was supported with a grant from the Academy of Korean Studies, Republic of Korea, in 2014 (AKS-2009-MA-1001).

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8487-1483-4 (Print)

ISBN 978-3-8452-5524-8 (ePDF)

1. Auflage 2014

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2014. Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Editorial

In der Reihe „Japan in Ostasien“ werden neue Forschungsergebnisse zu den historischen, gesellschaftlichen und intellektuellen Beziehungen zwischen Japan und Asien, vor allem Ostasien, publiziert. Wir wissen heute, dass der Kalte Krieg in dieser Region im Grunde nie beendet war und dass trotz aller Geschäftigkeit in den intensiver werdenden Wirtschaftsbeziehungen und entgegen einem Trend zum populärkulturellen Austausch zwischen den Gesellschaften Ostasiens die Vergangenheit nicht vergehen will. In einer erweiterten historischen Perspektive stellt es sich so dar, dass die Demokratie in dieser Region als Aufgabe politisch und kulturell keineswegs obsolet geworden ist. Und andererseits sind die dortigen Nationalstaaten keineswegs in einem suprastaatlichen Ordnungsgefüge aufgegangen, wie es mitunter für die Staaten der Europäischen Union, je nach Standpunkt, entweder festgestellt oder hypostasiert wird. Vielmehr sind in Ostasien Nationalstaaten und ein ausschließender Nationalismus höchst virulent. Heute ist es für unser Verstehen der ostasiatischen Entwicklungen geboten, den Blick nicht allein auf die einzelnen Länder, sondern gerade auch auf die gesamte Region zu lenken.

Der Name der Reihe ist jedoch nicht additiv zu verstehen im Sinne von „Japan und China und Korea (und andere Länder)“, sondern relational: „Japans Beziehungen zu den asiatischen Ländern“. Während Japan heutzutage im allgemeinen politisch und ökonomisch der „westlichen Welt“ zugeschlagen wird, dabei jedoch in kultureller Hinsicht gleichwohl vielen Beobachtern im Westen noch immer als „das ganz Andere“ erscheint oder zum „Anderen“ gemacht wird, basiert in den Beiträgen dieser Reihe die Wahrnehmung der ostasiatischen Gegenwart nicht auf solcher Entgegensetzung von „West“ und „Ost“. Dagegen verdient Japans Rolle als Pionier bei der Integration ostasiatischer Länder in internationale Institutionen und wissenschaftliche Netzwerke mehr Aufmerksamkeit. Nicht im Mittelpunkt steht in dieser Reihe die Sichtung kultureller Einflüsse Europas in Ostasien oder umgekehrt Ostasiens in Europa. Solche gegenwärtig gerne betriebenen Forschungen sind außerdem dann problematisch, wenn ein unspezifischer Begriff von „Globalisierung“ dahinter steckt. Historisch unspezifisch wäre es beispielsweise, kulturelle Kontakte zwischen Europa und Ostasien etwa in der Zeit des europäischen Mittelal-

ters nicht scharf zu unterscheiden von den Machtbeziehungen, die sich ab etwa 1830 zwischen beiden Regionen durchgesetzt haben.

Der Fokus dieser Reihe liegt stattdessen auf den historischen Interaktionen *innerhalb* Asiens, besonders Ostasiens, in der neuen und neuesten Geschichte, mitunter auch in der Frühen Neuzeit. Diese Interaktionen sind das Feld, von dem wir in Europa am wenigsten wissen. Solcher Fokussierung liegt der Gedanke zugrunde, dass es einen historischen ostasiatischen Konnex gibt, der weiterhin prägende Kraft besitzt – auch und gerade für das Politische, im Guten wie im Schlechten. Hier soll eben dieser Konnex für ein besseres Verständnis der Gegenwart der Region, entsprechend der thematischen Schwerpunktsetzung des jeweiligen Bandes, in den Vordergrund gerückt werden.

Methodisch sind die Beiträge keinem bestimmten Ansatz verpflichtet. Die Nutzung von Primärquellen ebenso wie von Sekundärliteratur in Japanisch und anderen asiatischen Sprachen bildet allerdings die wichtigste Voraussetzung für die wissenschaftliche Forschung zu intraregionalen Interaktionen. Auch genügt es, um in der heutigen Zeit tatsächlich *internationale* Forschung zu betreiben, nicht länger, nur westlichsprachige Ergebnisse heranzuziehen. Die Rezeption der internationalen, und hier vor allem der japanischen Forschungsergebnisse, ebenso wie die Auseinandersetzung mit ihren Argumentationen ermöglicht es uns, neue Fragestellungen in der historiographischen, sozialwissenschaftlichen und allgemein geistesgeschichtlichen Erkundung des regionalen Konnexes zu entwickeln. Beiträge von koreanischer und chinesischer Seite gehören selbstverständlich dazu, und die Perspektiven der in Ostasien geführten Debatten müssen mit einbezogen werden. Dies bedeutet eben, dass die unüberwindbar hoch erscheinende Sprachbarriere heutzutage vor allem von westlicher Seite abgebaut werden muss. Anders ausgedrückt, wir müssen zuerst einmal im wörtlichen Sinne lesen lernen. Das Ziel der Reihe ist es zu zeigen, dass solcherart fundierte Analysen unserer Urteilsbildung besser dienen als die „Reiseberichte“ des Wissenschaftstourismus.

Vorwort

Hermann Hesse schrieb einmal in seinem in Indien geführten Tagebuch, „Asien existiert wahrscheinlich irgendwo zwischen China und Indien, in unserem Herzen“. Schon seit Längerem geht man davon aus, dass Asien lediglich eine Projektion der Europäer ist. Gleichwohl wird auch in Ostasien seit mehr als einem Jahrhundert diskutiert, was Ostasien eigentlich ist.

Im 19. Jahrhundert betrachteten die dortigen Intellektuellen Ostasien angesichts der als existentielle Bedrohung wahrgenommenen Invasion der Europäer und Amerikaner als eine Schicksalsgemeinschaft. Zwar zerstörte der Aufstieg Japans zur imperialistischen Macht die Hoffnungen der Bildung einer ostasiatischen Solidargemeinschaft, dennoch ist diese Vorstellung einer ostasiatischen Gemeinschaft bis heute nicht aus dem Bewusstsein der Intellektuellen gelöscht worden. Ungeachtet – oder vielleicht wegen – der neuerlich wieder stärker werdenden Spannungen zwischen China, Japan und Korea im Zusammenhang mit Territorialfragen und dem Umgang mit der gemeinsamen Vergangenheit geht ihre Suche nach einer ostasiatischen Gemeinschaft weiter.

Die in diesem Buch vereinten Aufsätze sind in unterschiedlichen Kontexten entstanden, doch behandeln alle, wenn auch jeweils auf eigene Art, die ostasiatischen Diskurse um Ostasien und das Denken in Ostasien. Es geht darum, wie die Intellektuellen Ostasiens mit Fragen der Dichotomie von Ost und West sowie von Moderne und Tradition umgehen; wo die besondere erkenntnistheoretische Bedeutung dieser ostasiatischen Ostasiendiskurse liegt und wie das Verhältnis zwischen Nation und Ostasien als Region von Intellektuellen in Ostasien betrachtet wird. Durch die Auseinandersetzung mit diesen Fragen wird erkennbar, wie diese Denker ihr Ostasien konstruiert und in diesem Raum ihr Denken entfaltet haben. So handelt es sich bei diesem Buch um den Versuch, die Vielfalt und die Dimensionen der Diskurse und des Denkens Ostasiens zu erfassen.

Für die Fertigstellung dieses Buches habe ich von vielen Kollegen wertvolle Unterstützung erhalten. Insbesondere Mishima Ken'ichi, Irmela Hijiya-Kirschner, Michael Lackner, Steffi Richter und Marion Eggert bin ich für zahlreiche Gespräche über Ostasien und seine Diskurse und sein Denken zu großem Dank verpflichtet. Das gilt auch für viele andere

Vorwort

Kollegen und Freunde. Dieses Buch ist im Rahmen des mit Marion Eggert durchgeführten Forschungsprojektes „Circulation of Knowledge and Dynamics of Transformation“ entstanden. Drei Aufsätze gehen unmittelbar auf dieses Forschungsprojekt zurück. Es war dankenswerterweise vom *Core University Program for Korean Studies* der Academy of Korean Studies (AKS) unterstützt worden.

Nicht zuletzt gilt mein Dank Gabriel Lux, Irene Maier und Vincent Kreusel für ihre Unterstützung bei der Fertigstellung des Manuskripts.

Berlin, im Oktober 2014

Eun-Jeung Lee

Inhaltsverzeichnis

I. Die Wahrnehmung von Ost und West

„Asien“ als Projekt. Asien Diskurse in China, Japan und Korea	15
1. Die Entstehung des Begriffs „Asien“	15
2. Die Begegnung Ostasiens mit dem Westen	17
3. Das „Asiatische“ und die westliche Modernisierung	19
4. Die Übernahme des negativen westlichen Asienbildes durch asiatische Intellektuelle	20
5. Die Gegenbewegung eines positiven Asienbildes	25
6. Essentialistischer Asien Diskurs und Pan-Asianismus	29
7. Die „asiatischen Werte“	33
8. Fazit	34
„Okzidentalismus“ in Ostasien	37
1. Okzidentalismus oder: Bilder vom Westen	37
2. Der Begriff des „Westens“	40
3. Konstruktion und ideologische Mobilisierung des Okzidentalismus	43
4. Fazit	50
Die Debatte um die Moderne im Westen und in Ostasien – eine ideengeschichtliche Annäherung	51
1. Abgeschnittene Tradition – „Schneidet den Zopf ab“	51
2. Entdeckung des subjektiven Wesens Mensch im Konfuzianismus – Christian Wolff und Chŏng Yag-yong	54
2.1. Interkulturelle und intellektuelle Begegnung	54
2.2. Christian Wolff	55
2.3. Chŏng Yag-yong	59
2.4. Intellektuelle Wende	66

Inhaltsverzeichnis

3. Leugnen der Subjektivität des Menschen in Ostasien – Kant und seine Anhänger	67
4. Orientalismus in Ostasien	71
5. Der Mensch als „hybrides Wesen“ – Bruch und Kontinuität	74
 II. Der Traum von einer ostasiatischen Gemeinschaft	
Hoffnung auf Frieden in Ostasien. Koreanische Intellektuelle und der Russisch-Japanische Krieg	79
1. Korea 1904 und 2004	79
2. Die Koreanische Halbinsel und Ostasien 1894–1909	82
3. Ahn Choong Kuns „Theorie vom Frieden in Ostasien“	83
4. Die Forderungen nach Solidarität der ostasiatischen Rasse	85
5. Russisch-Japanischer Krieg und Souveränitätsverlust Chosöns	87
6. Selbststärkung und Modernisierung	89
7. Rückkehr des Themas „Ostasien“	92
Die „Entdeckung Ostasiens“ – Ostasiendiskurse im heutigen Korea	95
1. Intellektueller und politischer Hintergrund der Ostasiendiskurse	96
2. Strömungen in den Ostasiendiskursen der 1990er Jahre	97
2.1 Ostasien als konfuzianisch-kapitalistische Gesellschaft	98
2.2 Ostasien als Methode	99
2.3 Ostasien als „kulturelle Tradition“	101
3. „Ostasien konstruieren“ – und damit verbundene Probleme	102
4. „Korean Wave“ und Hoffnungen auf eine „Ostasiatische Gemeinschaft“	104
5. Südkorea als Vermittler – das „nordostasiatische Zeitalter“	107
6. Fazit: „Ostasien“ als Methode zur Überwindung der Teilung	109

III. Gedanken über Nation, Staat und Sicherheit

Sicherheitskonzepte im Konfuzianismus am Beispiel Koreas	115
1. Sicherheit in der konfuzianischen Philosophie der alten Zeiten	117
2. Neo-Konfuzianismus in Chosŏn und die Sicherheitsfrage	122
2.1 Einführung in den Neo-Konfuzianismus	122
2.2 Neo-Konfuzianismus als Herrschaftsideologie	126
2.3 „Kleiner“ Sinozentrismus (sojunghwa) und Sicherheit	132
3. Sicherheit durch sadae und Sicherheit aus eigener Kraft	135
4. Fazit	138
„Moderne“ und „Nation“. Intellektuelle Diskurse im Ostasien der Nachkriegszeit	141
1. Das traditionelle Bild vom Intellektuellen	141
2. Diskurse im „Entwicklungsstaat“ nach 1945	143
2.1 Japan	144
2.2. China	146
2.3. Korea	150
3. Drei Intellektuelle: Maruyama Masao, Ri Yŏng-hŭi, Jin Guantao	155
3.1 Maruyama Masao	155
3.2 Ri Yŏng-hŭi	158
3.3 Jin Guantao	160
4. Diskurse im „globalisierten“ bzw. „asiatischen“ Zeitalter	163
5. Fazit	165
Der Traum vom starken Staat:	
Das Staatsverständnis von Yu Kil-chun	167
1. Intellektuelle Geografie Koreas am Ende des 19. Jahrhunderts	167
2. Das Staatsverständnis Yu Kil-chuns	171
2.1 Der Ursprung des Staates	171
2.2 Der Zweck des Staates	176

Inhaltsverzeichnis

2.3 Staatsformen	180
3. Staatsverständnis als Kaehwa-Logik	185
4. Fazit: Etatismus eines aufgeklärten Intellektuellen	189
Quellen- und Literaturverzeichnis	191
Quellen	191
Zeitungen	191
Literatur	192
Nachweise	207

I. Die Wahrnehmung von Ost und West

„Asien“ als Projekt. Asien Diskurse in China, Japan und Korea

1. Die Entstehung des Begriffs „Asien“

„Asien“ ist ein europäischer Begriffsentwurf, der bis in die griechisch-römische Antike zurückreicht. Es waren die Griechen, die im Persischen Krieg die Bezeichnung „Asien“ verwendeten, um ihre Feinde zu benennen.¹ Gleiches gilt bis in die Frühe Neuzeit, wenn davon die Rede war, dass das West- und das Oströmische Reich und seine Nachfolgestaaten von den sogenannten asiatischen Völkern – Parther, Hunnen, Araber, Mongolen und Türken – immer wieder angegriffen bzw. bedroht wurden. Der Bezeichnung „Asien“ haftete im europäischen Kontext immer die Konnotation von barbarischer Kraft, Wildheit und Unberechenbarkeit an.

Auch Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) teilte diese Sichtweise, wenn er China am Ende des 17. Jahrhunderts als das „Europa des Ostens“ bezeichnete²– dieses Land, von dessen hoher Kultur und Philosophie er durch die Berichte der Jesuitenmissionare erfahren hatte, konnte doch kein „asiatisches“ Reich sein. Was er und seine Zeitgenossen darin sahen, war ein „konfuzianischer Idealstaat“, ein Modell für politische Reformen in Europa. Erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts trübte sich das Bild Chinas durch Montesquieus (1689–1755) Charakterisierung chinesischer Herrschaft als orientalischer Despotie. Spekulationen über einen ägyptischen Ursprung der chinesischen Kultur kamen auf.³ Schließlich wurde das riesige Gebiet vom Bosphorus bis Japan in den Augen der Europäer zu einer homogenen „asiatischen“ Kultureinheit, die die Geschichtsphilosophen mit Begriffen wie „Stagnation“ und „Kindheit der menschlichen Zivilisation“ belegten.

Seitdem verkörperte Asien für die Europäer etwas, das sie bereits hinter sich gelassen hatten. Wirtschaftlich und politisch bestand für sie kein Zweifel an der Überlegenheit Europas gegenüber Asien. Das „Asiatische“ wurde als rückständig oder vormodern abgelehnt. Daneben gab es – vor allem nach dem Ersten Weltkrieg – jedoch auch einige Intellektuelle,

1 Kristeva 1990, S. 59.

2 Lee 2003, S. 72.

3 Lee 2003, S. 182.

die mit Sehnsucht nach Asien blickten. Sie sahen in Asien das, was im Westen verlorenen gegangen war – das Ursprüngliche. Dies gilt selbst noch für die Debatte über die asiatischen Werte in den 1990er Jahren. Angesichts des außerordentlich dynamischen Wirtschaftswachstums in Ostasien schien der europäische Hochmut gegenüber Asien in die Defensive geraten zu sein. Dennoch blieb die Charakterisierung des „Asiatischen“ auch in dieser Debatte auf das vermeintlich „Ursprüngliche“ Asiens fixiert.⁴

Die Bewertung der „Ursprünglichkeit“ Asiens, sei es als etwas Überwundenes oder als etwas Verlorenes, steht in engem Zusammenhang mit den jeweils eigenen geistigen, politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen. Mit Recht schrieb Edward Said, Asien bzw. der Orient sei für Europäer ein „Arsenal von Wünschen, Repressionen, Investitionen und Projektionen“.⁵ Der Orient sei eigentlich kein geografischer Ort, sondern ein „Topos“, der einen weitgehend auf sich selbst bezogenen „textlichen“ Diskurs darstellt.⁶ Analog schrieb Hermann Hesse einmal, Asien sei nicht ein Weltteil, „sondern ein... geheimnisvoller Ort“, dort seien „die Wurzeln alles Menschenwesens und die dunkle Quelle alles Lebens“.⁷ Als ein solcher Ort lebt Asien bis heute in den westlichen Wahrnehmungen fort.

Interessanterweise spielt genau diese westliche Wahrnehmung in den chinesischen, japanischen und koreanischen Asien Diskursen eine nicht unbedeutende Rolle. Ehe China, Japan und Korea im 16. und 17. Jahrhundert durch die Jesuitenmissionare und den Handel mit westlicher Technik und Wissenschaft in Berührung kamen, gab es in diesen Ländern keine Vorstellungen von einer zivilisatorischen Supereinheit, die sämtliche Hochreligionen und Völker von unterschiedlicher anthropologischer Beschaffenheit umfasste.⁸ Erst als die Existenz des Westens als ein anderer, separater Kulturkreis erkannt wurde, begann man auch in Ostasien den „Osten“ (*tongyang*, *tōyō*) gegenüber dem Westen als Einheit zu betrachten. So ist es nur folgerichtig, dass in den asiatischen Asien Diskursen der Westen stets präsent war. Spätestens seit dem 19. Jahrhundert, d.h. seit der

4 Dazu gehörten u.a. Kollektivismus, Autoritätsfixierung, Gehorsam, Disziplin und Fleiß.

5 Said 1978, S. 8.

6 Said 1978, S. 177.

7 Hesse 1980, S. 232.

8 Vgl. Osterhammel 1998, S. 42.

unmittelbaren Konfrontation mit den westlichen imperialistischen Mächten, haben dann die westlichen Asienbilder und Projektionen den Rahmen dieser ostasiatischen Asien Diskurse bestimmt. In deren Mittelpunkt standen nun Fragen nach der Ursprünglichkeit bzw. Rückständigkeit Asiens. Insofern sind die Asien Diskurse in China, Japan und Korea zuallererst als Modernisierungsdiskurse zu verstehen, wie im Folgenden genauer gezeigt werden soll.

2. Die Begegnung Ostasiens mit dem Westen

Bis zum 17./18. Jahrhundert existierten im ostasiatischen Weltbild die Staaten dieser Region jeweils einzeln für sich. Dabei wurde zwischen dem zivilisierten Zentrum (*hua*) und der barbarischen Peripherie (*yi*) unterschieden.⁹ Die Begegnung mit dem Westen veranlasste die ostasiatische Welt dann dazu, sich ihrerseits dem Westen gegenüber als ein eigener einheitlicher Kulturkreis zu verstehen. Vor allem die Jesuiten hatten wesentlich zu dieser Umdeutung beigetragen. Dank der Jesuitenmissionare in China, insbesondere Matteo Riccis (1552–1610), der China mit dem mathematischen und naturwissenschaftlichen Wissen seiner Zeit bekannt machte und neben einer Weltkarte auch eine mechanische Uhr mit nach China brachte, stellten die Gelehrten nicht nur in China, sondern auch in Japan und Korea fest, dass der Westen ihnen in diesen Bereichen von Technik und Naturwissenschaft überlegen war.¹⁰ Gleichzeitig hielten sie jedoch den Konfuzianismus im Vergleich mit der christlichen Lehre, die sie durch Riccis auf Chinesisch geschriebenen Bücher kennengelernt hatten, für logisch und moralisch überlegen.¹¹ Daraus erwuchs die bis heute wirksame, dichotome Vorstellung von der abstrakten, metaphysischen

9 Das traditionelle Weltsystem Ostasiens war allerdings kein statisches, sondern ein dynamisches, das sich mit der Lage des Zentrums (*hua*) und der Peripherie (*yi*) veränderte (vgl. Hamashita 1997). Es war nicht ausgeschlossen, dass sich ein Volk, das von China *yi* genannt wurde, selbst nicht als *yi*, sondern als *hua* betrachtete. Zudem war dieses System offen für das Neue bzw. das Andere. So schrieb ein koreanischer Gelehrter im 18. Jahrhundert: „Wenn das Gesetz und die Institutionen gut sind, hat man selbst die Barbaren als Lehrer zu akzeptieren.“ (Zit. nach Kang 1990, S. 246).

10 Vgl. Hirakawa 2002, S. 541-575; Kang 1990, S. 27-35.

11 Hayashi Razan, einer der bedeutendsten japanischen konfuzianischen Gelehrten des 17. Jahrhunderts, soll nach der Lektüre von Riccis Buch „Tianzhu

Kultur des Ostens und der konkreten, materialistischen Kultur des Westens.¹²

Die historische Bedeutung der Jesuiten als Vermittler zwischen den beiden Kulturkreisen, und zwar in beide Richtungen, ist kaum zu überschätzen. So hat Matteo Ricci mit seiner Weltkarte, die im 17. Jahrhundert in ganz Ostasien Verbreitung fand, den Begriff „Asien“ überhaupt erst in Ostasien eingeführt, allerdings ohne die ideologische Konnotation dieses Begriffes zu benennen.¹³ Die Kombination chinesischer Schriftzeichen, die Ricci zum ersten Mal zur Bezeichnung „Asiens“ und Europas in die Karte einsetzte, werden bis heute in Ostasien verwendet.¹⁴

Im Hinblick auf die Asiendiskurse in Ostasien liegt das wichtigste Verdienst Riccis darin, dass die Gelehrten in Ostasien durch seine Vermittlung westlicher Kulturelemente den ostasiatischen Raum zum ersten Mal als einen einheitlichen, auf der konfuzianischen Tradition beruhenden Kulturkreis wahrnahmen.¹⁵ Die Verschiedenartigkeit des europäischen und des asiatischen Kulturkreises wurde aber nicht im Sinne einer unilinearen Zivilisationsstufenlehre wertend erfasst, sondern vielmehr als Chance betrachtet, Anderes, Neues kennenzulernen. Insofern kann man sagen, dass sich die ersten Reaktionen auf die Berichte der Jesuiten in Ostasien und in Europa eigentlich nicht unterschieden, denn während der frühen Aufklärung versprachen sich auch die europäischen Gelehrten von der Begegnung mit Asien eine Ergänzung und Befruchtung der eigenen Kultur.¹⁶

shiyi“ gefragt haben, „wer hat dann den Schöpfer (Tianzhu) geschaffen?“ (Hirakawa 2002, S 555).

12 Vgl. Yamamuro 1994, S. 8. Durch die jesuitischen Missionare war auch im Europa des 17. und 18. Jhs. der Eindruck „China bzw. Osten = Moral = Konfuzius“ entstanden (vgl. Lee 2003, S. 664).

13 „Asien“ als frühere Bezeichnung für die Feinde der Griechen (vgl. Kristeva 1990: 59) trägt seither die Konnotation eines Gegensatzes zwischen dem Wir (den der griechisch-römisch-europäischen Zivilisation Zugehörigen) und dem Anderen/Fremden, zwischen West und Ost, zwischen Zivilisation und Barbarei (vgl. Shimada 1999, S. 2). Asien war von Anbeginn das Andere zu Europa. Das Selbstverständnis des Okzidents gewann durch dieses Gegenbild erst seine klaren Konturen (vgl. Brague 1993, S. 20).

14 Vgl. Hirakawa 2002, S. 559.

15 Vgl. Yamamuro 1994, S. 8.

16 Vgl. Lee 2003, S. 134–141.

Die Rezeption der fremden Kultur verlief aber weder in Europa noch in Ostasien konfliktfrei. Schon im 18. Jahrhundert gab es in Ostasien – sowohl in China als auch in Japan und Korea – Befürworter und Gegner der Einführung westlicher Technik und Wissenschaft, geradeso wie sich im Europa jener Zeit Bewunderer und Kritiker der konfuzianischen Philosophie gegenüberstanden. Jedoch blieben diese Konflikte in Europa im Wesentlichen auf intellektuelle Auseinandersetzungen beschränkt und waren politisch längst nicht so folgenreich, wie sie es im 19. Jahrhundert für Ostasien werden sollten.

3. Das „Asiatische“ und die westliche Modernisierung

Der gewaltsame Einbruch des Westens in die ostasiatische Welt im 19. Jahrhundert war für die dortigen Völker ein Schock und eine Herausforderung ungekannten Ausmaßes. Angesichts der existenziellen Bedrohung rückte die Rettung des jeweils eigenen Landes in den Mittelpunkt des Denkens der Intellektuellen Ostasiens. Zugleich begann man, Ostasien nicht mehr nur als eine kulturelle, sondern auch als eine politische (Schicksals-) Gemeinschaft im Widerstand gegen den imperialistischen Westen wahrzunehmen.

Zunächst fanden heftige Auseinandersetzungen darüber statt, wie man sich vor den imperialistischen Mächten schützen solle. Dabei kristallisierten sich drei unterschiedliche Positionen heraus: 1. die Befürwortung einer Modernisierung nach westlichem Muster; 2. die Neubestimmung auf die konfuzianische Tradition und ihre Revitalisierung; und schließlich 3. eine Mischstrategie aus Bewahrung „der eigenen Werte bei gleichzeitiger Übernahme von Know-how und technischem Wissen“ aus dem Westen.¹⁷ Vor diesem Hintergrund entflammte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in China, Japan und Korea die bis heute andauernde Diskussion über „östlicher Geist und Moral und westliche Technik und Instrumente“.¹⁸ Die Auseinandersetzungen verliefen in den drei Ländern z.T. sogar blutig, da sie mit politischen Machtkämpfen verbunden

17 Senghaas 1998, S. 14. Er zeigt, dass ähnliche Reaktionsmuster auch in anderen Kulturkreisen, die mit der europäischen Expansion konfrontiert wurden, auftraten.

18 Diese Diskussion trägt in diesen drei Ländern unterschiedliche Namen: *zhongti xiyong*, *wakon yōsai*, *tongdo sōgi*. In Japan sprach man vor 1868 von *tōyō dōtoku seiyo geijutsu* (z.B. Yoshida Shōin).

waren. In Japan hatte die Fraktion, die für Reformen und westliche Modernisierung eintrat, diesen Machtkampf schon 1868 für sich entscheiden können. Hingegen taten sich die Reformer in Korea und China wesentlich schwerer. Die Reformversuche von 1884 und 1894–96 bzw. von 1898 schlugen fehl. Ihre Protagonisten flohen nach Japan oder in die USA, oder aber sie wurden hingerichtet.

Gleichwohl war angesichts der schnellen Modernisierungserfolge Japans bei vielen Intellektuellen Ostasiens – ungeachtet der politischen Niederlage der Reformer in China und Korea – die Überzeugung entstanden, dass das „Asiatische“ zugunsten einer Modernisierung überwunden werden müsse. So begann man, Asien mit Konservatismus, Rückständigkeit, Despotismus, Stagnation usw. gleichzusetzen. Die „östliche metaphysische Kultur“, die die Gelehrten Europas im 17. und 18. Jahrhundert der materialistischen Kultur des Westens noch als gleichwertig gegenübergestellt hatten, wurde nunmehr zu einer der westlichen Zivilisation unterlegen Kultur. Diese Auffassung wurde am deutlichsten und einflussreichsten von Fukuzawa Yukichi (1835–1901), dem geistigen Vater der Modernisierung Japans, vertreten. Er hatte auf dem Umweg über die englische Sozialphilosophie das hegelianische Geschichts- und Weltbild rezipiert.

4. Die Übernahme des negativen westlichen Asienbildes durch asiatische Intellektuelle

1875 schrieb Fukuzawa in seinem Hauptwerk *Bunmeiron no gairyaku* (Grundriss der Zivilisationstheorie), die Geschichte der Menschheit habe sich in drei Stufen von der „Barbarei“ (*yaban*) zur „Halbzivilisation“ (*hankai*) und schließlich zur „Zivilisation“ (*bunmei*) fortentwickelt. Europa und Amerika befänden sich auf der höchsten Stufe der Entwicklung, während Asien noch im Zustand der Halbzivilisation und Afrika in dem der Barbarei verharre. Seine Empfehlung: Die Länder Asiens sollten sich die europäische Zivilisation zum Vorbild und Ziel nehmen.¹⁹

Für Yasukawa resultiert Fukuzawas Auffassung aus dessen Erfahrungen in und mit dem Westen und aus dessen ausgiebiger Lektüre westlicher

19 Fukuzawa 1875, S. 25–29.

Literatur (vgl. Yasukawa 2000: 123).²⁰ Die Eindrücke, die Fukuzawa während seiner Reise in die florierenden europäischen und amerikanischen Städte in den 1860er Jahren empfing, dürften für ihn, einen Samurai in niedriger Stellung, ebenso überwältigend gewesen sein, wie die beängstigende Überlegenheit und Dominanz des imperialistischen Westens. Daher die Mahnung am Schluss seines Buches, Japan müsse so schnell wie möglich die westliche Zivilisation übernehmen, um seine Unabhängigkeit zu bewahren.²¹

Mehr noch, Fukuzawa wendet seine am westlichen Vorbild orientierte Zivilisationstheorie gegen die anderen Länder Asiens und rechtfertigt damit sozusagen im Vorgriff die spätere Kolonialisierung von Japans asiatischen Nachbarländern, insbesondere Chinas und Koreas. Seine Kritik an diesen Ländern ist von unglaublicher Härte und übertrifft noch die westlichen, von offener Verachtung geprägten Darstellungen Chinas. Es gelte China, „den verfaulten alten Riesenbaum im Osten mit einem Schlag zu fällen“; die Koreaner seien „eigensinnig und vorlaut“, die Regierung Chinas „starrsinnig und engstirnig“. An anderer Stelle spricht Fukuzawa von den „Primitiven Indochinas“, von der „Kraftlosigkeit und Gesinnungslosigkeit der Koreaner“, vom „ungebildeten Volk der Chinesen“, das von „Konfuzianismus übersättigt und verdorben“ sei. Es gebe ungewöhnlich Vieles, was die „Ängstlichkeit der Chinesen“ nahelege; auch gebe es in China „viele Bettler“. „Chinesen... achten nicht auf Ehrgefühl... auch wenn sie zu Sklaven werden; wenn sie Geld verdienen können, gibt es kaum etwas, wovor sie sich scheuen.“ „Die chinesische Regierung... listig und betrügerisch“ usw.²² All dies sind Zitate aus Publikationen Fukuzawas, die er bereits vor seinem berühmten Artikel „*Datsu-A ron*“ (Thesen zur Loslösung Japans von Asien) für die Zeitung *Jiji shinpō* am 16. März 1885 verfasst hatte. Die ostasiatischen Nachbarländer galten ihm als Negativbeispiele für Japan, während er den Westen als Vorbild pries. Asien verkörperte für ihn genau das, was Japan nicht sein sollte.

Dass Fukuzawa vom damaligen westlichen Asienbild stark beeinflusst war, ist unverkennbar. Nicht nur in der Wortwahl ähnelt seine Darstellung dem sich seit dem späten 18. Jahrhundert herauskristallisierenden europäischen Asienbild, auch die von ihm konstatierten Eigenschaften

20 Fukuzawa hatte bereits vor der Meiji-Restauration (1868) Gelegenheit, nach Amerika und Europa zu reisen, und soll dort sehr viele Bücher gekauft haben.

21 Fukuzawa 1875, S. 263–305.

22 Zit. nach Yasukawa 2000, S. 122.

Asiens stimmen mit diesem Bild voll überein. Wenn z.B. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), für den Asien das verkörperte, was Europa nicht sein sollte und wollte²³, apodiktisch erklärte, es sei „das notwendige Schicksal der asiatischen Reiche, den Europäern unterworfen zu sein“, und auch China werde sich diesem Schicksal fügen müssen²⁴, so begründete Fukuzawa Japans Führungsanspruch in Asien in analoger Weise damit, dass Japan das einzige asiatische Land sei, das sich nicht in der Stagnation befinde. Bereits 1881 schrieb er:

„Wer könnte innerhalb der asiatischen Länder außer der japanischen Nation die Aufgabe übernehmen, zum Mittelpunkt der Zivilisation zu werden und vor allen anderen gegen die westlichen Länder anzugehen?“²⁵

Die Vorreiterrolle Fukuzawas für den japanischen Imperialismus ist offensichtlich.²⁶ Sein negatives Asienbild hat nicht nur Japans Wahrnehmung der gesamten Region beeinflusst, sondern auch die der anderen asiatischen Gesellschaften. Fukuzawas Echo klingt bis heute in der in Japan immer noch zu beobachtenden Verachtung Asiens nach.²⁷ Ein paar Jahre später (1885) schrieb Fukuzawa in „*Datsu-A ron*“, dass Japan sich dringend von seinem unproduktiven asiatischen Nachbarn lösen und dem Westen anschließen müsse, wenn es nicht wie China und Korea als ein „rechtloser Staat“ und als „ein vom Aberglaube des *yin* und *yang* geprägter Staat ohne Kenntnisse von der Wissenschaft“ angesehen werden wolle. Es bleibe keine Zeit, auf die Zivilisierung dieser Länder zu warten, um dann gemeinsam mit ihnen Asien aufzubauen. Vielmehr müsse Japan China und Korea einnehmen.

„Die Art und Weise der Einnahme sollte nach dem Muster erfolgen, das die Leute aus dem Westen ihren Aktionen zugrunde legen. Japan braucht auf China und Korea keine besondere Rücksicht zu nehmen, nur weil sie Nachbarländer sind.“²⁸

Aus heutiger Sicht mögen derlei Sätze aus dem Munde eines damals als fortschrittlich geltenden, kritischen Intellektuellen erstaunlich klingen. Dennoch waren sie in der vom Sozialdarwinismus geprägten Welt des 19.

23 Vgl. Lee 2003, S. 659–660.

24 Hegel 1970, S. 365.

25 Zit. nach Shimada 1999, S. 6.

26 Yasukawa (2000) greift neben anderen japanischen Autoren diese dunklen Seiten Fukuzawas auf.

27 Chöng, Il-söng 2001, S. 310.

28 Fukuzawa 1885, S. 239.

Jahrhunderts keineswegs ungewöhnlich. In Anbetracht der Aggressivität des imperialistischen Westens gab es für viele Länder keinen aussichtsreicheren Weg, sich ihre Unabhängigkeit zu bewahren, als den, selbst stark und mächtig zu werden. Nicht nur Fukuzawa und seine japanischen Zeitgenossen sahen dies so, sondern auch die meisten chinesischen und koreanischen Intellektuellen. Dies erklärt auch, warum Fukuzawa von den reform- und modernisierungsorientierten Intellektuellen in Korea so bereitwillig rezipiert wurde. Sie kannten sein Plädoyer für eine Zivilisierung bzw. Modernisierung nach westlichem Muster. Auch sie lehnten ab, was ihnen alt und traditionell, also „asiatisch“, erschien und glaubten, dass sich Korea nur durch die Rezeption der westlichen, geistigen wie auch materiellen Kultur zu einem zivilisierten, modernen Land entwickeln könne.

So hieß es in einem Leitartikel der einflussreichen koreanischen Zeitung *Tongnip sinmun* (*The Independent*), dem Sprachrohr dieser Intellektuellen, vom 10. Oktober 1896: „Der Grund, warum Korea so arm, seine Bevölkerung so unwissend und seine Beamten so unfähig sind, liegt darin, dass sie alle nicht gebildet sind. Wenn Korea mächtig und reich und seine Menschen im Ausland respektiert werden sollen, müssen sie zuerst von den alten Sitten und Gewohnheiten lassen und neue Wissenschaften erlernen, damit sie wie die Völker der zivilisierten Staaten werden. Dann werden auch sie über Politik diskutieren können... nicht mehr Baumwollkleider, sondern Wolle und Seide tragen, nicht mehr Reis und Kimch'i, sondern Fleisch und Brot essen,... nicht mehr Sangt'u²⁹, sondern wie die Völker der Welt kurze Haare tragen,... sie werden ihre Regierung lieben, und es wird nie wieder Volksaufstände geben.“ Dass Koreaner, um zivilisatorischen Ansprüchen gerecht zu werden, auf Kimch'i und Reis verzichten sollen, klingt heute geradezu absurd. Der Wunsch nach Modernisierung war aber so stark, dass die Intellektuellen die eigenen Essgewohnheiten ablehnten, während sie unverdrossen jede modern anmutende Einrichtung begrüßten, selbst wenn sie in erster Linie dem Profitinteresse des ausländischen Kapitals dienten.³⁰

29 *Sangt'u* war die traditionelle Haartracht koreanischer Männer und Symbol des Erwachsenseins. Als die koreanische Regierung 1895 versuchte, *sangt'u* durch den westlichen kurzen Haarschnitt zu ersetzen, reagierte die Bevölkerung mit heftigem Widerstand. S. dazu Kapitel 2 in diesem Buch.

30 So stand in der o.g. Zeitung (19.11.1896, 29.8.1896), Eisenbahn und Bergbau seien gut für das Volk, deshalb solle es deren Ausbau nicht stören. Am 13.9.1898 wurde auf den Seiten 2 und 3 eine lange Liste ausländischer Investoren, die u.a. im

Auch in China dachte man so. Die sich um die einflussreiche Zeitschrift *Xinqingnian* (Neue Jugend)³¹ scharenden chinesischen Intellektuellen lehnten in den 1920er und 30er Jahren die gesamte Tradition des eigenen Landes als rückständig, eben „asiatisch“, ab und idealisierten den Westen und seine Zivilisation. Sie glaubten ebenso wie Fukuzawa, für die Modernisierung ihres Landes sei nicht nur die Übernahme westlicher Technologie, sondern auch die des westlichen Denkens und westlicher Institutionen insgesamt die entscheidende Voraussetzung. Entsprechend verdammt sie nach dem von Hu Shi³² geprägten Motto „Nieder mit dem Konfuzius-Laden!“ die konfuzianische Tradition als ein System von Stagnation, Unfreiheit, Ungleichheit und Unterdrückung.³³ Sie betrachteten das Verhältnis zwischen Chinesischem und Westlichem stets als Gegensatz von Altem und Neuem, Passivem und Aktivem, Abhängigem und Unabhängigem, Despotie und Demokratie, der Welt der Phantasierenden und der Wissenschaft usw.³⁴ Hier wird deutlich, wie sehr die jungen Intellektuellen Chinas vom damaligen westlichen Asien- und Chinabild beeinflusst waren.

Tatsächlich veranlasste der nationalistische Wunsch nach einem starken Staat die reformorientierten Intellektuellen zu einer massiv einseitigen Schmähung des Eigenen und einer maßlos überzogenen Idealisierung des Fremden. Dass sie dabei das negative Asienbild des Westens aus dem späten 18. Jahrhundert übernahmen, ist nicht verwunderlich. Die Realität

Goldbergbau, im Eisenbahnbau und der Holzwirtschaft tätig waren, abgedruckt. Damit sollte der Fortschritt, den das Land gemacht hatte, belegt werden.

- 31 Die Wirkung der „Neuen Jugend“ und so mitreißender Autoren wie Chen Duxiu (Ch'en Tu-hsiu) oder Hu Shi auf die akademische Jugend war außerordentlich groß. Auch Mao Zedong gehörte in jungen Jahren zu ihren Lesern. Er erzählte Edgar Snow, dass ihn die „Neue Jugend“ sehr stark beeinflusst und er deshalb 1917/18 mit Freunden die „Gesellschaft für ein neues Volk“ (*Xinmin xuehui*) gegründet habe. „Die meisten dieser Gesellschaften wurden mehr oder weniger unter dem Einfluß der Hsin Ch'ing-nien („Neue Jugend“), der berühmten, von Ch'en Tuhsiu herausgegebenen Zeitschrift für literarische Erneuerung, organisiert. Ich hatte diese Zeitschrift zu lesen angefangen, als ich Student am Lehrerseminar war, und bewunderte die Artikel von Hu Shih und Ch'en Tu-hsiu sehr. Sie wurden eine Zeitlang meine Vorbilder und ersetzten Liang Ch'i-ch'ao und Kang Yu-wei ...“ (Snow 1974, S. 151–152).
- 32 Hu Shi (1891-1962) war einer der geistigen Führer der 4. Mai-Bewegung in China (1919) und gilt als einer der wichtigsten Vertreter des Liberalismus in China.
- 33 Vgl. Staiger 1990, S. 141.
- 34 Vgl. Song 1983, S. 225.

Asiens im 19. Jahrhundert und seine damalige Stellung in der Weltordnung schien ihnen Recht zu geben.

5. Die Gegenbewegung eines positiven Asienbildes

Angesichts solch prononcierter Auffassungen konnte eine Gegenbewegung nicht ausbleiben. Okakura Tenshin (1862–1913), ein japanischer Kunsthistoriker, publizierte 1903 in London das bis heute viel gelesene Buch *The Ideals of the East*. Es ist eine einzige Hymne auf das „Asiatische“. Auch Liang Qichao (1873–1929), der chinesische Reformpolitiker, der unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg Europa bereiste, veröffentlichte 1920 mehrere Artikel, in denen er von der Katastrophe der Wissenschaft, also der Grundlage der westlichen Kultur, sprach und den chinesischen bzw. östlichen Geist zur einzig zukunftsfähigen Alternative erklärte. Von Liang Shuming (1893–1988), Professor für indische und chinesische Philosophie, erschien 1921 in China die Studie *Dongxi wenhua ji qi zhexue* (Östliche und westliche Kultur und ihre Philosophie), in der er eine verjüngte chinesische Zivilisation zur Grundlage einer zukünftigen Weltzivilisation machte.

Bei diesen Autoren waren Asien und das Asiatische nicht mehr gleichbedeutend mit Rückständigkeit, sondern galten als wegweisend für die Zukunft. Damit hatte sich ein Gegenpol zum negativen Asienbild gebildet. Allerdings verfolgten die Vertreter eines positiven Asienbildes unterschiedliche politische Ziele. Okakura ging es vor allem um die Verherrlichung der japanischen Kultur als Synthese der Hochkulturen Indiens und Chinas und der Rolle Japans als Bewahrer dieser asiatischen Hochkultur.³⁵ Bei Liang Qichao und Liang Shuming hingegen stand die Modernisierung Chinas im Mittelpunkt. Im Gegensatz zur Gruppe um die „Neue Jugend“, die zur gleichen Zeit zur Schaffung des neuen China mit Hilfe der Ideen aus dem Westen und zur Zerstörung des Konfuzianismus aufrief, argumentierten Liang Shuming und seine Mitstreiter, dass die Modernisierung Chinas nur auf der Grundlage der konfuzianischen Kulturtradition gelingen könne. Eine solche Modernisierung Chinas setze

35 Okakura 1903. Mishima Ken'ichi erklärt, dass Asien für Okakura Tenshin ein gewaltig großer Raum war, der sich über Indien bis zu den buddhistischen Ruinen in Afghanistan erstreckte, ein Raum, der am ehesten unter einem japanischen Protektorat bestehen könne (vgl. Mishima 2001, S. 7).

allerdings eine Verjüngung bzw. Modernisierung der konfuzianischen Kulturtradition voraus. Im Verlauf des Jahres 1923 entwickelte sich eine heftige Kontroverse zwischen Anhängern von Liang Shuming und dem „radikalen Westlertum“ der „Neuen Jugend“.

Ungeachtet ihrer politisch-ideologischen Intentionen haben die Asien-darstellungen von Okakura Tenshin, Liang Qichao und Liang Shuming eines gemein: Ihr Ausgangspunkt liegt in der zeitgenössischen westlichen Zivilisationskritik. Im ausgehenden 19. Jahrhundert hatte sich unter den geistigen Eliten im Westen eine Krisenstimmung breitgemacht, die Friedrich Nietzsche (1844–1900) mit seiner Rede von der „Gebrochenheit der Moderne“ schon vorweggenommen hatte. Sie machte sich bei den Literaten der Jahrhundertwende und bis hin zum Expressionismus als eine „Flucht aus der Zeit“ und eine „Suche nach dem Eigentlichen hinter der erfahrenen Lebensleere“ bemerkbar. Einige von ihnen glaubten, die Möglichkeit einer anderen Denk- und Seinsweise in der asiatischen Fremde aufgespürt zu haben. Um auf die Dekadenz der europäischen Zivilisation und auf ihren Verlust an Einheit und Lebensnähe hinzuweisen, fassten sie Europa und Asien in radikal entgegengesetzten Begriffspaare, wie „westlicher Materialismus vs. östliche Geistigkeit, profan vs. heilig, individualistisch vs. kollektiv, aktiv vs. passiv, intellektuell vs. intuitiv, bewußt vs. unbewußt“.³⁶

Es war die Einheit des Lebens, die als übergreifendes Gemeinsames aller asiatischen Kulturen galt, wonach sich diese verunsicherte geistige Elite sehnte – also jene Einheit, die dem vom positivistischen Wissenschaftsdrang geprägten Europa nicht mehr greifbar schien. So wurde Asien das in Europa verloren gegangene Seinsideal, von dem man sich eine Regeneration Europas erhoffte.³⁷ Dieses Ideal wurde freilich als Gegenbild zur philosophisch-gefühlsmäßig erkannten Uneigentlichkeit Europas auf den Osten projiziert.

Wenn Okakura schreibt: „The simple life of Asia need fear no shaming from that sharp contrast with Europe in which steam and electricity have placed it to-day“³⁸, dann spiegelt sich darin die Romantisierung des Asiatischen wider. Ebenso sind die ersten Sätze seines Buches eine Bestätigung dessen, was die geistige Elite des Westens in Asien suchte:

36 Günther 1988, S. 162.

37 Vgl. Günther 1988, S. 164.

38 Okakura 1903, S. 236.

„Asia is one. The Himalayas divide, only to accentuate, two mighty civilisations, the Chinese with its communism of Confucius, and the Indian with its individualism of the Vedas. But not even the snowy barriers can interrupt for one moment that broad expanse of love for the Ultimate and Universal, which is the common thought-inheritance of every Asiatic race, enabling them to produce all the great religions of the world, and distinguishing them from those maritime peoples of the Mediterranean and the Baltic, who love to dwell on the Particular, and to search out the means, not the end, of life.“³⁹

Liang Qichao schrieb zur geistigen Lage Europas nach dem Ersten Weltkrieg: „Die Menschen, die damals die Allmacht der Wissenschaft priesen, waren voller Hoffnung, daß mit den Erfolgen der Wissenschaft bald auch das goldene Zeitalter erscheinen werde. Jetzt ist die Wissenschaft ein voller Erfolg. Der materielle Fortschritt (des Westens) während der letzten hundert Jahre übertrifft die Errungenschaften der dreitausend Jahre davor um ein Vielfaches. Aber wir Menschen haben nicht nur keine Glückseligkeit erlangt, sondern, im Gegenteil, zahlreiche Katastrophen beschert bekommen. Wir sind wie Reisende, die in der Wüste ihren Weg verloren haben. In weiter Ferne sehen sie einen großen schwarzen Schatten vor sich und laufen um ihr Leben vorwärts in der Meinung, sich an den Schatten als Führer halten zu können. Wie sollten sie ahnen, daß nach langer Verfolgung der Schatten schließlich nicht mehr zu sehen ist. So sind sie in grenzloser Sorge und Verzweiflung. Was ist das für ein Schatten? Es ist dieser ‚Mr. Science‘. Die Europäer haben die Allmacht der Wissenschaft ausgeträumt.“⁴⁰ Der alleinige Ausweg aus dieser Krise liege darin, mit dem östlichen Geist den Materialismus des Westens einzuheben. Zugleich rief er der chinesischen Jugend zu, dass die Menschen im Westen auf sie warteten, um von ihr gerettet zu werden.⁴¹

Liang Shuming, der sich der Lebensphilosophie von Henri Bergson und Rudolf Eucken verbunden fühlte, erklärte in seinem Buch, die Westler hätten aufgrund ihres Vorwärtstrebens „nicht nur in bezug auf die Natur und den Kosmos Haltungen wie Entgegenwirken, Nutznießen, Bedürfnisse-zur-Geltung-bringen und Beherrschung eingenommen, sondern auch hinsichtlich ihrer (sozialen) Gegenüber, der anderen Menschen, nehmen sie ungefähr die gleichen Haltungen ein.“ Dank eines solchen Verhaltens hätten sie zwar die Wissenschaft und Produktivität weit en-

39 Okakura 1903, S. 1.

40 Liang 1920, S. 730, Übersetzung nach Franke 1962, S. 104.

41 Vgl. Liang 1920, S. 733.

twickeln können, sich aber „durch diese Errungenschaften geistige Beulen geholt“ und „in ihrem Lebensvollzug leiden müssen.“ Dies wäre eine „im 19. Jahrhundert enthüllte und nicht mehr zu verhüllende Tatsache“ geworden.⁴²

Hingegen hätten Chinesen „wenig Neigung, vorwärts zu streben und Errungenschaften zu erzielen“, sie wollten nicht den Verstand, sondern „die Intuition – das Gefühl – anwenden“, sie zögen „keine Demarkationslinie zwischen dem Ich und einem anderen Menschen“, sie hätten „überall in der Familie und in der Gesellschaft ein warmherziges Gefühl der Geborgenheit“ erlangt. Da sie nicht gleichgültig, antagonistisch und berechnend seien, könnten sie die Kräfte, die die Lebendigkeit des Menschenlebens ausmachen, heranbilden und mehren. Liangs Fazit lautet daher: Vielleicht könne ein Fahrzeug der Chinesen sich mit dem Fahrzeug der Westler in Ausstattung und Technik nicht messen, doch könnten die Chinesen beim Genuss des Materiellen größeres Glück empfinden als die Westler. Einstellungen im sozialen Leben der Chinesen, wie Ehrlichkeit und höfliche Zuvorkommenheit, seien wertvoll und sinnvoll. Gegenüber den Westlern müssten sie deshalb als die wahren Sieger gelten.⁴³

Ohne Zweifel idealisierte Liang Shuming die Lebensfreude und das Glück der Chinesen. Dafür wurde er auch von denjenigen, die ihm nahestanden, heftig kritisiert.⁴⁴ Seine Absicht war es jedoch gewesen, den Gegensatz zwischen dem Chinesischen, das bei ihm auch für das Östliche stand, und dem Westlichen hervorzuheben. Dabei wandte er interessanterweise dieselbe Methode an wie die Zivilisationskritiker im Westen: Er nahm den Osten gegen das im Westen seit Ende des 18. Jahrhunderts verbreitete Negativurteil in Schutz, indem er die ihm zugrunde liegenden Kriterien infrage stellte und gleichsam unterbot. Damit wurden die negativen Eigenschaften des Ostens wieder positiv besetzt. Liangs Bild von China bzw. dem Osten blieb damit in gewisser Weise durchaus dem westlichen Asienbild verhaftet. Seine Vision unterscheidet sich kaum von der Hegels: Auch er verwendet Begriffe wie „Ursprünglichkeit“ und „Unveränderlichkeit“.⁴⁵

Diese doppelte Negation taucht aber nicht nur bei Liang Shuming auf, sondern lässt sich in den kulturalistischen Asien Diskursen seit der Mitte

42 Liang 1921, S. 63.

43 Liang 1921, S. 151–153.

44 Jeng 1993, S. 181.

45 Liang 1921, S. 155.

des 19. Jahrhunderts nicht minder deutlich beobachten. Der „Orientalismus“ à la Said ist im Asien Diskurs Ostasiens bis heute tief verwurzelt. Der Grund dafür liegt darin, dass sich dieser Diskurs aus der Konfrontation mit dem Westen ergeben hat. Dabei griff man je nach Intention oder Präferenz auf das positive oder negative Asienbild des Westens zurück: Die Befürworter der Modernisierung nach westlichem Muster rezipiert das negative Asienbild Hegels, während die Befürworter einer Neubesinnung auf die eigene Tradition und deren Revitalisierung auf das romanisierende, europäische Asienbild um die Jahrhundertwende zurückgriffen. Auch bei dem Diskurs um die Bildung einer asiatischen Gemeinschaft spielte der Westen eine wichtige Rolle.

6. Essentialistischer Asien Diskurs und Pan-Asianismus

Der japanische Diskurs über eine asiatische „Gemeinschaft“ bzw. asiatische „Solidarität“ war ebenso wie der essentialistische Asien Diskurs nach der Meiji-Restauration entstanden. Einer seiner wichtigsten Protagonisten war Tarui Tōkichi (1850–1922), der 1893 mit dem Text *Daitō gappō ron* (Theorie zur Einheit Großasiens) an die Öffentlichkeit trat. Seine Argumentation: Es sei nur natürlich, dass sich die ostasiatischen Länder, deren Staaten auf dem alten, gemeinsamen Prinzip des Familiensystems beruhten, miteinander solidarisierten. Zudem entspreche dies auch dem Ideal Japans, in dessen Zentrum die „Harmonie“ stehe.⁴⁶

Die Notwendigkeit der Bildung einer ostasiatischen Gemeinschaft sei vor allem darin begründet, dass die Wahrscheinlichkeit von Existenz- und Machtkämpfen der Staaten untereinander wie auch von weltweiten Rassenkämpfen hoch sei. Die weiße Rasse sei an Körperkraft, Intelligenz und Finanzmitteln allen anderen Rassen überlegen, zudem sei sie geschickt genug, gemeinsam gegen die anderen Rassen vorzugehen. „Daher müssen wir ihnen [den Weißen] als gelbe Rasse gemeinsam entgegen treten.“⁴⁷ In Taruis Denken spiegeln sich die damaligen imperialistischen Ambitionen Japans, die sich mit Sozialdarwinismus und Rassismus ver-

46 Vgl. Tarui 1893, S. 116.

47 Tarui 1893, S. 121.

banden. Mit einer ostasiatischen Gemeinschaft wollten er und andere eine Gegenmacht zum Westen schaffen.⁴⁸

Das grundsätzliche Problem des japanischen Diskurses über eine asiatische Gemeinschaft oder auch den Pan-Asianismus wird hier augenfällig. Denn dieser japanische Diskurs konnte nur so lange plausibel klingen, wie Japan tatsächlich gemeinsam mit den anderen asiatischen Staaten Objekt des Expansionsdranges des Westens war. War diese Bedingung nicht erfüllt, verlor er seine ideologische Grundlage. Dies war 1893 am Vorabend des Chinesisch-Japanischen Krieges der Fall. In einer Situation, in der Japan selbst als imperialistische Macht gegenüber China auftrat und die Annexion Koreas betrieb, zur Bildung einer asiatischen Gemeinschaft aufzurufen – dies musste bei den betroffenen Ländern Verdacht erregen, zumal der japanische Führungsanspruch, den alle japanischen Befürworter einer asiatischen Gemeinschaft vor dem Zweiten Weltkrieg erhoben, immer ungeschminkter zutage trat.⁴⁹ So schrieb Tarui 1893, der Zusammenschluss Koreas und Japans sei der erste Schritt zur Bildung einer asiatischen Gemeinschaft; nur sie könne sich einer Invasion durch die weiße Rasse erwehren. Sodann erklärte er, in einer auffälligen Vermengung der intendierten asiatischen Solidargemeinschaft mit den imperialistischen Absichten Japans, Japan müsse als Vorreiter die Unaufgeklärtheit der Nachbarländer durchbrechen und sie zur Zivilisation führen.⁵⁰

Es überrascht nicht, dass der japanische Pan-Asianismus in China und Korea wenig Anklang fand. Sin Ch'ae Ho (1880–1936), einer der zu Beginn des 20. Jahrhunderts führenden koreanischen Intellektuellen, warnte schon sehr früh vor diesem Pan-Asianismus. Am 8. August 1909 schrieb er in der einflussreichen, unabhängigen Zeitung *Taehanmaeil Sinbo*:

„Die für den Ostasianismus (*tonyangjuŭi*) plädieren, tun dies nicht wirklich für den Osten, es ist ihr Land, das sie mit dieser Ideologie zu retten trachten. Wie wir sehen, gibt es keinen Koreaner, der mit Hilfe des Ostasianismus sein Land retten will, aber viele Ausländer, die mit dem Ostasianismus den Geist des Staates zerstören wollen. Es gilt deshalb immer auf der Hut zu sein.“

48 Hier unterscheidet sich der ostasiatische Diskurs von den Intentionen der Väter der europäischen Integration (in den 1950er Jahren), denen es, mit dem Kalten Krieg als Pate, um die Friedenssicherung nach innen zwischen im Prinzip gleichberechtigten Partnern ging. (vgl. Kampeter 2000).

49 Koschmann 1997, S. 84.

50 Tarui 1893, S. 115.

Ahn Choong Kun (An Chung-gŭn), der 1909 Itō Hirobumi, den früheren japanischen Ministerpräsidenten, ermordete, hinterließ eine Schrift mit dem Titel *Tongyang p'yŏnghwaron* (Theorie zum Frieden im Osten). Sie war eine einzige Anklage gegen den Verrat Japans an der Idee einer friedlichen ostasiatischen Solidargemeinschaft.

In China war es allen voran Liang Qichao, der sich – zunächst – sehr für den japanischen Pan-Asianismus Diskurs interessierte. 1896 noch eher abstrakt von einem „vereinten Asien der gelben Rassen“ und einem in Zukunft unvermeidlichen Kampf zwischen „den gelben und weißen Rassen“⁵¹ sprechend, schrieb er 1899 im japanischen Exil: „Japan und wir sind Brudernationen. Nur wenn wir die Grenzen zwischen uns auslöschen und uns gegenseitig helfen, werden wir die Unabhängigkeit der gelben Rassen bewahren und die europäische Machtausweitung aufhalten können.“⁵² Darüber hinaus erklärte er in der ersten Ausgabe seiner Zeitschrift *Qingyibao* (Ehrliche Diskussion), eines ihrer vorrangigen Ziele sei es, „die Verständigung zwischen China und Japan herbeizuführen; Freundschaft und Zuneigung zwischen beiden Ländern herzustellen. Die Lehre Ostasiens zu klären und zu entwickeln, um Asiens Wesen und Charakter zu bewahren.“⁵³ Doch schon bald musste Liang erkennen, dass sich der japanische Diskurs über den Pan-Asianismus nur allzu leicht als Legitimation einer militärischen Expansion Japans instrumentalisieren ließ. Also distanzierte er sich vom Pan-Asianismus, der somit nur eine kurze Episode in seinem langjährigen Wirken blieb.⁵⁴

Liu Shipeis und Li Dazhaos Kritik am japanischen Pan-Asianismus waren sehr viel schärfer. Li bezeichnete ihn als eine „Politik des Selbstmordes“, die zwangsläufig zum Krieg zwischen den asiatischen Nachbarländern führen werde.⁵⁵ Als Alternative schlugen Liu und Li deshalb einen Neuen Asianismus vor, einen Asianismus, unter dessen Dach sich alle unterdrückten asiatischen Völker *ohne Japan* zusammentun sollten.

Ganz anders liegt der Fall von Sun Yatsen, der in Japan den Eindruck erweckte, dem Pan-Asianismus positiv gegenüberzustehen. In einer Vortragsreihe trat er für einen „Groß-Asianismus“ ein. Er tat dies vermutlich, weil er angesichts seiner angeschlagenen politischen Position in China die

51 Liang 1896, S. 83.

52 zit. nach Huang 1969, S. 82.

53 Liang 1898, S. 31.

54 Vgl. Huang 1969, S. 83.

55 Li 1919, S. 164.

Unterstützung Japans erringen wollte. Er hielt sich mit Kritik an der japanischen Expansionspolitik zurück und betonte stattdessen, dass Japan und China gemeinsam ihre gerechte, in der östlichen Tradition verwurzelte Herrschaftskultur der gewaltsamen Herrschaft des Westens entgegenstellen müssten.⁵⁶ Die Rede Sun Yatsens fand allerdings nur in Japan Anklang, wo sich in der Folge sogar eine „Vereinigung des Großen Asien“ (*Dai-Ajia Kyōkai*) bildete.⁵⁷

Der Pan-Asianismus-Diskurs blieb bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs in der Hauptsache ein japanisches Phänomen. Angesichts der aggressiven Expansionspolitik Japans stieß er in Korea und China auf wenig Gegenliebe – zumal die japanischen Verfechter des Konzepts sich als Komplizen der japanischen Politik erwiesen. Dies galt sowohl für konservative als auch für linke Vertreter des Pan-Asianismus, wie etwa Miki Kiyoshi oder Ozaki Hotsumi. „No one argues for relations of equality between the peoples of Asia and Japan; they invariably place Japan at the apex of a vertical relationship.“⁵⁸

Wiewohl unter den japanischen Intellektuellen viele von dem asienzentrischen, neuen Paradigma als Alternative zur eurozentrischen Weltordnung fasziniert waren, kam dieses über den Status einer japanzentrischen Ideologie letztlich nicht hinaus. Ja, das japanische Eindringen in die asiatischen Nachbarländer zur Schaffung eines „Großen Asiatischen Co-Prosperitätsraums“ führte in Ostasien dazu, dass der Begriff „Asien“ jahrzehntelang aus dem intellektuellen und politischen Vokabular dieser Länder verbannt war. Der Versuch von Takeuchi Yoshimi, „Asien“ als „Methode“ in den 1960er Jahren intellektuell wiederzuentdecken, bildete eine Ausnahme.⁵⁹ Erst in den 1990er Jahren lebte der Asien-Diskurs in Ostasien wieder auf.

56 Sun 1924.

57 Koschmann 1997, S. 89.

58 Koschmann 1997, S. 84.

59 Takeuchi Yoshimi (1910-1977) ist im Westen, obwohl er in Ostasien als einer der bedeutendsten Intellektuellen der Nachkriegszeit gilt, fast unbekannt geblieben. Mit dem Band „Japan in Asien“, der von Wolfgang Seifert und Christian Uhl übersetzt wurde (iudicium Verlag, 2005), kann auch der deutsche Leser Zugang zu seinem Denken finden.

7. Die „asiatischen Werte“

Es war die westliche akademische Debatte, die im Zuge der Erforschung der Ursachen der wirtschaftlichen Erfolge Ostasiens in den 1970er und 80er Jahren das „Asiatische“ als deren kulturelle Grundlage aufwertete. Diese akademische Debatte wurde von Politikern in Ostasien, insbesondere von Lee Kuan Yew und M. Mahathir, bereitwillig aufgenommen und politisch instrumentalisiert.⁶⁰ Beide trugen erheblich dazu bei, dass die „asiatischen Werte“ in wissenschaftlichen und politischen Diskursen in den 1990er Jahre zum Schlüssel der Erfolge der ostasiatischen Länder erhoben wurden. Da die ostasiatischen Verfechter „asiatischer Werte“⁶¹ Lee Kuan Yew und Mahathir folgten, die ihrerseits den essentialistischen akademischen Diskurs im Westen rezipiert hatten, konnte die Charakterisierung des Asiatischen in den ostasiatischen Diskursen nicht über den westlichen Diskurs hinausgehen. Somit blieb es bei: Kollektivismus, Familismus, Fleiß, Sparsamkeit, Bildungseifer, Disziplin, Autoritätsglauben usw.⁶² Wiewohl diese Momente seit Max Weber als Ursache der Rückständigkeit Asiens gelten, wurden sie nunmehr angesichts der wirtschaftlichen Erfolge der ostasiatischen Länder ins Positive uminterpretiert. Es ergab sich, wie schon im Falle der Idealisierung des Asiatischen als das Ursprüngliche um die Wende zum 20. Jahrhundert, neuerlich eine doppelte Verneinung.

60 Siehe dazu u.a. Lee 1997, S. 9–27.

61 Dazu gehört in Korea die Gruppe um die Zeitschrift „Tradition und Moderne“ (*Chŏnt'on-gwa hyŏndae*). In ihr schreiben meist junge konservative Wissenschaftler wie Ham Jae Bong, ihr Herausgeber, und Yu Sŏk-ch'un, die beide in den USA studiert hatten. In Japan gehört z.B. Aoki Tamotsu zu dieser Gruppe.

62 Es ist kein Zufall, dass diese Elemente der sogenannten konfuzianischen Wertvorstellungen denen, die Robert A. Bellah bereits 1957 in seinem oft zitierten Buch *Tokugawa Religion – The Values of Pre-Industrial Japan* zur kulturellen Grundlage des japanischen Wirtschaftserfolgs erklärt hatte, sehr ähneln. Die westliche akademische Debatte über „asiatische Werte“ beruht auf einem kulturalistischen Erklärungsmodell à la Bellah. Es muss wohl als eine große Ironie der Geschichte der Wissenschaft gelten, dass das Erklärungsmodell von Bellah eigentlich eine Umkehrung des japanischen Diskurses über die asiatische Produktionsweise in den 1930er und 1940er Jahren war, wobei dieser Diskurs wiederum auf Thesen der Komintern (Kommunistische Internationale) von 1927 und 1932 basierte, die eine Revolutionsstrategie in Japan zum Thema hatten. Siehe dazu Günter Diestelrath (1996).

In seiner Kritik an der Identifizierung des Asiatischen mit der bestehenden Autoritätskultur stellte Kim Dae Jung 1994 ein anderes Asien vor, ein Asien, dessen kulturelle Tradition durchaus eine moderne demokratische Kultur fördern könne. Zum Beleg dafür verwies er auf die humanistischen Aspekte der konfuzianischen Lehre.⁶³ Damit mündete die politische Diskussion über die „asiatischen Werte“ in eine Auseinandersetzung über Demokratie und Menschenrechte in Asien. Die zentrale Frage lautete nun, ob in Asien andere Formen von Demokratie und andere Konzepte von Menschenrechten existierten als im Westen und ob die „westliche“ Auffassung von Demokratie und Menschenrechten universelle Gültigkeit beanspruchen kann und deshalb auch für Asien gelte. Mit dem Ausbruch der Asienkrise 1997 kühlte das Interesse der Öffentlichkeit an solchen Fragen allerdings merklich ab. Zum einen verloren die Ängste, die sich im Westen auf die ökonomische „gelbe Gefahr“ konzentriert hatten, an Bedeutung; zum anderen erlitt das gerade erst erstarkte Selbstbewusstsein der ostasiatischen Verfechter von „asiatischen Werten“ durch die Krise einen deutlichen Knacks.

Gleichwohl gewinnt „Asien“ als ein Begriff, der für eine Gesamtheit steht, in den Gesellschaften Ost- und Südasiens in den letzten Jahren wieder an Attraktivität. Besonders in der Pop-Kultur Szene herrscht in Tokyo, Seoul und Peking eine Asienmode- Man kann sagen: Asien boomt in Ostasien.⁶⁴ Zu behaupten, dass hier eine „Asiatisierung Asiens“ stattfindet, wäre gewiss eine Übertreibung, man könnte aber ohne Übertreibung sagen, dass die ostasiatischen Gesellschaften dabei sind, „Asien“ für sich zu entdecken. Was und wie dieses Asien sein wird, ist noch nicht klar zu erkennen.

8. Fazit

Nachdem sich Ostasien durch die Begegnung mit dem Westen selbst als einheitlichen Kulturkreis wahrzunehmen begann, wurde aus dem ostasiatischen Asien Diskurs alsbald ein Modernisierungsdiskurs. Dabei stand der Westen für die Moderne, Modernisierung für Verwestlichung. Das heißt, es ging in den ostasiatischen Asien Diskursen seit dem 19. Jahrhun-

63 Vgl. Kim 1994, S. 191.

64 Vgl. Lee 2001.

dert im Wesentlichen um die Frage, ob der Westen Vorbild sein soll oder nicht. Dabei gab es mehrere Positionen: Entweder man nahm sich den Westen zum Vorbild und kritisierte das Asiatische als rückständig und dem Fortschritt hinderlich (z.B. Fukuzawa Yukichi), oder man lehnte die Modernisierung und damit auch den Westen als Vorbild ab und versuchte stattdessen das Asiatische zu bewahren (z.B. Liang Shuming, Lee Kuan Yew), oder man suchte nach einer Konvergenz zwischen dem Asiatischen und dem Vorbild (z.B. Kim Dae Jung).

Selbst der Diskurs um die Bildung einer eigenständigen asiatischen Gemeinschaft blieb insofern dem Westen verhaftet, als der Zweck dieser Gemeinschaft in der Bildung einer Gegenmacht zum Westen lag. Besonders interessant ist, dass in diesem, sich als Modernisierungsdiskurs entfaltenden Asien Diskurs in Ostasien ein ähnlicher Mechanismus zutage tritt wie im traditionellen Weltbild Ostasiens, nämlich der einer dichotomen Einteilung der Welt in Zivilisierte (*hua*) und Barbaren (*yi*), mitsamt dem dazugehörigen Gebot, sich ständig zu bemühen, zu den Zivilisierten zu gehören. Findet hier das traditionelle Weltbild Ostasiens eine Fortsetzung?

Weiterhin fällt auf, dass im Denkmekanismus des traditionellen ostasiatischen Weltbildes und dem der westlichen Zivilisationstheorie gewisse konvergierende Elemente zu erkennen sind, wie etwa der vertikale Blick auf die Welt. Hier liegt sicherlich ein Grund für die schnelle Akzeptanz der westlichen Zivilisationstheorie in Ostasien und auch dafür, dass man in den eigenen Asienbildern den westlichen Asienbilder, statt sie grundsätzlich und auch sonst in Frage zu stellen, immer verhaftet blieb. Abzuwarten bleibt, ob sich der neue Diskurs, etwa der von „Ostasien als Entdeckung“⁶⁵, durch ständige Selbstreflexion selbst in die Lage versetzen wird, die Fesseln des westlichen Asienbildes abzustreifen und damit den Weg zu einem neuen Asienbild eröffnet.

65 Siehe in diesem Buch das Kapitel „Die ‚Entdeckung Ostasiens‘. Der Ostasiendiskurs im Korea der Gegenwart“.

„Okzidentalismus“ in Ostasien

1. *Okzidentalismus oder: Bilder vom Westen*

Seit einigen Jahren hat sich in der akademischen Welt der Begriff Okzidentalismus etabliert. Es gibt allerdings keine klare Definition, was dieser beinhalten soll. Man könnte ihn als den Blick des Orients auf den Okzident verstehen. Aber in einer Zeit, in der Edward Saids Orientalismustheorie „a near paradigmatic status in the Western academic world as a model of the relationship between Western and non-Western cultures“ innehat¹, ist es nicht möglich, Okzidentalismus auf so einfache Weise zu bestimmen.

Nach Couze Venn ist der Okzidentalismus lediglich ein westlicher Blick auf den Westen, der diesen konstruiert. Er schreibt:

„Occidentalism thus directs attention to the becoming-modern of the world and the becoming-West of Europe such that Western modernity gradually became established as the privileged, if not hegemonic, form of sociality, tied to a universalizing and totalizing ambition. Occidentalism indicates a genealogy of the present which reconstructs a particular trajectory of modernity, inflected by the fact of colonialism and capitalism.“²

Ian Buruma und Avishai Margalit formulieren deutlicher: „Occidentalism, like capitalism, Marxism, and many other modern isms, was born in Europe, before it was transferred to other parts of the world.“³

Im Okzidentalismuskurs ist eine Überbetonung anti-westlicher Ideologie zu beobachten. Hassan Hanafi sieht den Okzidentalismus als Gegendiskurs, als eine neue Wissenschaft, die „den Anspruch auf eine gleichberechtigte Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen“ erhebt. Dabei könne „der konstruktive Okzidentalismus [kann] den destruktiven Orientalismus ersetzen“.⁴ Der Okzidentalismus bedeutet aus dieser Sicht die Umkehrung der Verhältnisse, in denen der Westen als Lehrmeister des Ostens fungierte und dessen Selbstbild vorgab. Erst wenn der Os-

1 Chen 1995, S. 1.

2 Venn 2000, S. 19.

3 Buruma/Margalit 2004, S. 6.

4 Hanafi 2005.

ten im Westen ein Objekt der Erkenntnis und nicht nur eine Quelle von Wissen sähe, könne er sich von dessen geistiger Dominanz befreien, die Geschichte neu interpretieren und die abendländischen Götter Descartes, Kant, Hegel und Marx vom Sockel stoßen. Hanafis Okzidentalismus ist in der Tat die Anwendung dessen, was Said als abendländische Gestik der zivilisatorischen Domestizierung beschrieb, also unter umgekehrten Vorzeichen, ein Vergeltungsprogramm, das darauf abstellt, in einem welthistorischen Augenblick, den man als Moment der Schwächung und des Verfalls westlicher Gesellschaften wahrnimmt, den Spieß umzudrehen.⁵

Angesichts solcher Auffassungen stellt sich zunächst die Frage, ob es sich hier nicht um eine weitere Spielart des Eurozentrismus, der auf den westlichen Ursprung des Okzidentalismus beharrt, handelt. Denn die Konstruktion des Westens als dem Anderen hat im „Nicht-Westen“ seit jeher stattgefunden, spätestens seit dem unmittelbaren Kontakt mit ihm. Diese ist sowohl in ihrer Genese als auch in ihrer Rezeption und Verbreitung immer auch von den eigenen Wertvorstellungen begleitet. Es ist doch nur menschlich, dass, wie Karl Jaspers einmal sagte, jeder Mensch – nicht nur die Europäer! – unwillkürlich dazu neigt, „das eigene Weltbild auch beim anderen als irgendwie vorhanden anzunehmen, das eigene Gehäuse, das einem so selbstverständlich ist, auch beim anderen vorauszusetzen“⁶.

Zudem ist oft zu erkennen, dass bei der Fokussierung auf den Okzidentalismus als postkolonialen Gegendiskurs seine historischen Dimensionen übersehen werden. Der Nicht-Westen hat nicht erst seit der Kolonialisierung angefangen, sein Bild vom Westen zu konstruieren. Die Bilder vom Westen unterscheiden sich nicht nur nach der Region, sondern auch nach der Epoche. Bilder vom Westen als dem Anderen waren in Ostasien lange vor den militärischen Invasionen des Westens im 19. Jahrhundert entstanden. Obwohl bei der damaligen Konstruktion der Bilder des Westens anti-westliche ideologische Momente eine gewisse Rolle spielten, gründeten sich diese Konstruktionen zu sehr auf unmittelbarer und unreflektierter Ablehnung, um mit dem Konzept des postkolonialistischen Protests erfasst werden zu können.⁷

Den jeweiligen Repräsentationen des Westens als des Anderen entstehen somit aus jeweils unterschiedlichen politischen Kontexten. Um diese

5 Vgl. Hijiya-Kirschner 1997, S. 244.

6 Jaspers 1971, S. 142.

7 Kim Chin-yong 2005, S. 326.

Pluralität zu zeigen, muss man versuchen, die besonderen kulturellen Phänomene im Lichte ihrer eigenen historischen Existenz zu ergründen. Nur so läßt sich eine Vermischung von strategischen Intentionen in Okzidentalismuskursen und dem Erheben universeller Ansprüche verhindern. Dieses Problem findet sich auch bei Edward Said, der, wie Shaomei Chen zeigt, den Begriff Orientalismus im Sinne Michel Foucaults als eine vom Westen geprägte Idee, die auch im Orient Autorität erlangte, betrachtet.

„Yet a critical difference between Said and Foucault’s conceptions ... resides in that, whereas Foucault allows for the emergence of counter-discourses beneath the official discourse of power, Said ignores Western discourses about the Orient that oppose Western expansionism and subvert, rather than support, Western Domination.“

Said unterstellt also explizit oder implizit, dass alle Menschen a priori in derselben diskursiven Sphäre leben und einen gemeinsamen symbolischen bzw. hermeneutischen Raum teilen. Dieses Grundverständnis lässt die Möglichkeit eines Antagonismus zwischen verschiedenen sozio-symbolischen Welten unreflektiert. Somit ist Chen zuzustimmen, wenn sie schreibt:

„Said’s claims do not provide for even the possibility of an anti-official discourse within Oriental societies that employs an Occidentalism to combat the official cultural hegemony dominating a given non-Western culture. In such cases, the Western Other at least theoretically can and often does become a metaphor for political liberation against indigenous forms of ideological oppression.“⁸

Okzidentalismus in Asien bzw. Ostasien, von dem hier die Rede ist, umfasst sowohl „offiziellen“ als auch „nicht-offiziellen“ Okzidentalismus, beide entwerfen aber letztlich Bilder vom Westen.

Wenn hier ungeachtet des problematischen Status des Okzidentalismusbegriffs dieser trotzdem weiter verwendet wird, so liegt dies in erster Linie daran, dass Bilder vom Westen nicht einfach Bilder sind, sondern erst in ihrem politischen, kulturellen und sozialen Kontext eine Bedeutung gewinnen, bzw. für bestimmte Interessen ideologisch mobilisierbar sind. Allerdings gibt es keine intersubjektiv nachvollziehbare Regeln nach denen Bilder eine Bedeutung erlangen oder instrumentalisiert werden. Es ist keine Seltenheit, dass dasselbe Bild für gegensätzliche Zwecke eingesetzt wird. So soll in diesem Kapitel anhand einiger Beispiele gezeigt werden,

8 Chen 1995, S. 6.

wie Bilder vom Westen in Ostasien konstruiert und ideologisch mobilisiert worden sind. Zunächst soll geklärt werden, seit wann der Westen in Ostasien als das Andere wahrgenommen wird. Denn der Ausdruck „Westen“, wie dieser heute in Ostasien benutzt wird, meinte früher nicht den Westen, sondern das „südostasiatische Meer“.

2. Der Begriff des „Westens“

„Westen“ wird in Ostasien mit den chinesischen Schriftzeichen für „westliches Meer“ geschrieben. Sie werden auf Chinesisch *xiyang*, auf Japanisch *seiyō* und auf Koreanisch *sōyang* gelesen. Zusammen mit der Bezeichnung für das östliche Meer (*dongyang*, *tongyang*, *tōyō*) findet sich diese Schreibung erstmals in Schriften aus dem 13. Jahrhundert, als sich in China die geografischen Kenntnisse durch die Ausweitung des Schiffsverkehrs und die Nutzung der Passatwinde vertieften und die umgebenden Regionen besser kategorisiert werden konnten. Man dachte, dass dieser Wind im Winter aus dem Norden und im Sommer aus dem Süden komme und ging während der Song-Zeit (960–1279) davon aus, dass die Ausgangspunkte dieser Winde in Guangzhou im Süden von China und dem östlichen Teil der Insel Sumatra lägen. Anhand der Verbindungslinie zwischen diesen beiden Orten bezeichnete man das Meer östlich dieser Linie als das südöstliche Meer (*dongnanghai*) und das westlich davon als das südwestliche Meer (*xinnanhai*). In der Yuan-Dynastie (1271–1368) wurde es üblich, diese Bezeichnungen jeweils ohne das Zeichen für „Süden“ und statt *hai* das Zeichen *yang* für „Meer“ zu verwenden. Somit sprach man von *dongyang* und *xiyang*. Während der Ming-Dynastie wurde die Verbindungslinie zwischen Guangdong und der Insel Borneo gezogen. Dadurch wechselte die Insel Java vom *dongyang* zum *xiyang*.⁹

Historischen und etymologischen Untersuchungen zufolge taucht der Ausdruck *xiyang* in Dokumenten des 14. Jahrhundert häufig, und zwar als Bezeichnung für den Raum zwischen Borneo und dem Arabischen Meer, auf. Erst seit dem 17. Jahrhundert wird *xiyang* zur Bezeichnung des Westens, nun Europa einschließend, verwendet.¹⁰

9 Vgl. Ro Tae-hwan 1997, S. 123.

10 Vgl. Ch’oe So-ja 1987, S. 18–68; Wŏn Chae-yŏn 2006, S. 43.

Europa wurde zum Ende der Ming-Zeit erstmals als *xiyang* bezeichnet, und zwar in einer Weltkarte, die Jesuitenmissionare in chinesischer Sprache (*Kunyumanguoquantu*) angefertigt hatten. Auf dieser Weltkarte wurde der westliche Teil des Pazifischen Ozeans als *dadongyang*, der westliche Teil des Indischen Ozeans als *xiaxiyang* und das Meer westlich von Europa als *daxiyang* bezeichnet. Im „Geografischen Abriß der ganzen Welt“ (*Zhifangwaiji*, 1623) von Pater Giulio Aleni (1582–1649) fünf Kontinente beschrieben. In dem Teil des Buches, der Europa gewidmet ist, werden neben den Küsten des Atlantischen Ozeans die dazugehörigen Länder vorgestellt. Die geografischen Kenntnisse Chinas wurden dadurch beträchtlich erweitert. Zugleich erfuhren die Begriffe *dongyang* und *xiyang* mit der Wahrnehmung des Westens als einheitlichem Kulturkreis weitreichende Veränderungen. Seither wird *xiyang* lediglich zur Bezeichnung des Westens (einschließlich Nordamerikas) und *dongyang* allgemein für das gesamte Asien östlich der Türkei verwendet.

Solche Veränderungen in China wirkten sich auch auf Chosŏn/Korea aus, das traditionell von und über China mit kulturellen, wissenschaftlichen und technischen Neuerungen bekannt gemacht wurde. Denn Chosŏn unterhielt anders als Japan, das seit dem 16. Jahrhundert dank der Missionare und Händler aus Portugal und Holland über einen direkten Zugang zu Informationen über den Westen verfügte, keinerlei direkten Kontakte mit dem Westen. Dennoch wuchs auch in Chosŏn das Interesse an Europa, da durch die Begegnungen von koreanischen Delegationen, also Gelehrten, mit Jesuiten in Peking und durch deren Schriften viele Informationen über die westliche Wissenschaft und Technik ins Land kamen. Für die Intellektuellen Chosŏns, die bis dahin kaum auf geografische Gegebenheiten außerhalb Chinas geachtet hatten, war der Westen nun auch *sōyang* geworden.¹¹

Die Erweiterung der Kenntnisse über den Westen beeinflusste auch dessen Wahrnehmung. Die Darstellung des Westens unterschied sich allerdings je nach Blickwinkel radikal. Aus traditioneller chinesischer Sicht war der Westen lediglich das Gebiet der äußeren Barbaren, die mit China Tributbeziehungen pflegten. Diese Sichtweise ist z.B. in den Annalen der Ming Zeit, *Mingxi*, gut ablesbar. Im Kapitel über das Ausland finden sich Darstellungen von Portugal, Holland, dem Oströmischen Re-

11 Vgl. Wŏn Chae-yŏn 2006, S. 88.

ich und Italien.¹² Sie werden ausgesprochen negativ dargestellt. Größtenteils wird in *Mingxi* von Angriffen auf die chinesischen Küste und anderer Länder berichtet. Über die Portugiesen wird zudem geschrieben, dass sie in China Passanten ausgeraubt, Kinder entführt und diese schließlich verspeist hätten. Das eigentliche Ziel der westlichen Länder sei der Handel. Um dieses Ziel zu erreichen, würden sie andere Länder angreifen. Damit wird der Westen in *Mingxi* mit Barbarei gleichgestellt. In der späteren offiziellen Geschichtsschreibung dienen diese Darstellungen in *Mingxi* häufig als Grundlage für Beschreibungen des Westens.¹³

Demgegenüber zeichneten die Jesuitenmissionare in China in zahlreichen Schriften ein sehr positives, ja idealisiertes Bild des Westens. So heißt es im „Geografischen Abriß der ganzen Welt“ von Pater Aleni, dass die Leute im Westen aufgrund ihres katholischen Glaubens die anderen wie sich selbst liebten. Die Wissenschaft werde hochgeschätzt und überall würden Schulen gebaut. Der Staat erhebe die Steuern nicht mit Zwang; vielmehr würde die Bevölkerung ein Zehntel des Einkommens freiwillig an den Staat abtreten.¹⁴ Der Westen sollte aus Sicht der Jesuiten die Zivilisation an sich verkörpern. Sie verfassten eine Vielzahl von Schriften über westliche Wissenschaft und Technik, um das hohe Entwicklungsniveau Europas zu belegen und ihren Vermittlerstatus zu sichern.¹⁵

So entstanden in China sehr gegensätzliche Bilder vom Westen. Einerseits wurde der Westen als Inbegriff von Zivilisation dargestellt, anderer-

12 *Mingxi* Vol. 325, Liezhuan 213, Waiguo 6.

13 Ro Tae-hwan 1997, S. 139.

14 vgl. Aleni 1623, Vol. 2, Vorwort zu Europa. Eine solche Idealisierung Chinas fand umgekehrt auch in den Berichten der Jesuitenmissionare über China statt. In ihnen wurde nämlich China als Idealstaat dargestellt. Zwar würden die Chinesen Gott nicht kennen, aber ihre Moral sei sehr hoch und die Verfassung ihres Staates vorbildlich (vgl. Lee Eun-Jeung 2003). Offensichtlich verfolgten sie ein Doppelstrategie. Um die Missionierung Chinas zu begründen, idealisierten sie Europa. Um die Unterstützung ihrer europäischen Geldgeber sicherzustellen, idealisierten sie China.

15 Zwischen 1591, als Matteo Ricci in China eintraf, und 1773, als der Jesuitenorden aufgelöst wurde, hatten die Missionare insgesamt 437 Bücher aus dem Westen ins Chinesische übersetzt. Davon behandelten 251 Bücher Fragen der Religion, 55 die Geisteswissenschaften und 131 die Naturwissenschaften. Nach einer Untersuchung von Ro Tae-hwan wurden etwa 100 Bücher über Geistes- und Naturwissenschaften in Chosŏn/Korea bekannt (Ro 1999, S. 208).

seits verkörperte er die Barbarei an sich. Diese Bilder haben, wie im Folgenden zu sehen sein wird, bis heute Bestand.

3. Konstruktion und ideologische Mobilisierung des Okzidentalismus

Wie sich Ostasien und der Westen seit der ersten direkten Begegnung im 16. Jahrhundert gegenseitig als das Andere wahrgenommen haben, ist mehrschichtig und komplex. Die dominierenden Paradigmen der westlichen Wahrnehmung von Ostasien haben Phasen von Idealisierung, Verachtung und Mitleid, und dann wieder Bewunderung erlebt.¹⁶ Indes existieren in Ostasien extrem gegensätzliche Bilder des Westens als Gipfel der Zivilisation bzw. der Barbarei gleichzeitig. Im Zusammenhang mit internen politischen Konflikten wurden sie häufig zur Rechtfertigung sowohl für die freundliche Aufnahme der westlichen Kräfte, die seit dem 19. Jahrhundert ihre imperialistischen Interessen offen demonstrierten, wie auch für deren grundsätzliche Ablehnung herangezogen.

Solche Konflikte konnten bis hin zur blutigen Konfrontation eskalieren. Ein Beispiel dafür war die Auseinandersetzung in Chosŏn zwischen der sogenannten *Kaehwap'a* (Gruppe für die zivilisatorische Aufklärung) und der *Wijŏngch'ŏksap'a* (Gruppe für die Richtigstellung der wahren Wissenschaft und Bekämpfung der Falschen) wegen einer Verordnung, mit der für Männer kurze Haare zwangsweise eingeführt werden sollten. Die politischen Folgen dieser Verordnung (*tanballyŏng*) aus dem Jahre 1895 waren noch verheerender als die entsprechender Verordnungen in Japan 1871 (*danpatsurei*) und in China 1911.

Diese Verordnungen des Kurzhaarschnitts bedeuteten im wahrsten Sinne des Wortes, alte Zöpfe abzuschneiden. Sie können als Ausdruck eines „Kampfes der Kulturen“ gesehen werden. Yu Hyang-sik interpretiert sie als „Initiative für eine zivilisierte Welt“.¹⁷ Trotz unterschiedlicher kultureller Gegebenheiten waren auch in Europa die Zöpfe des höfischen Lebens durch moderne Kurzhaarschnitte ersetzt worden.¹⁸ In Ostasien

16 Vgl. Lee 2003.

17 Yu Hyang-sik 1990.

18 Auch im Westen hatte man bis Ende des 18. Jhs. allgemein einen Zopf getragen. Infolge der Französischen Revolution und des Aufkommens des Kapitalismus und der Bourgeoisie in England setzte sich jedoch im 19. Jahrhundert der Kurzhaarschnitt durch. Der Zopf galt als Symbol für das *ancient regime*. Die Stu-

wurde mit diesen Verordnungen der kurze Haarschnitt des Westens als zivilisatorischer Standard und die Zöpfe Ostasiens als Barbarei durchgesetzt. Damit wurde ein Tabu gebrochen, denn im konfuzianischen Denken beginnt die kindliche Pietät damit, dass man den Körper, die Haare und die Haut, welche man von den Eltern bekommen hat, nicht beschädigt. Insofern kann es nicht überraschen, dass diese Verordnungen in einen Kampf der Kulturen mündeten.

Im Falle Japans war die durch die Meiji-Restauration an die Macht gekommene Führungsgruppe geschickt genug, durch diese Verordnung möglich gewordene innere Konflikte abzuschwächen und zu verhindern.¹⁹ Sie bewies nicht nur politisches Geschick, sondern verfügte auch über eine große Machtfülle. Außerdem bemühte sie sich, ihr Vorhaben logisch zu begründen und führte dazu drei Argumente an²⁰: 1. Aus hygienischen Gründen seien kurze Haare zu bevorzugen. 2. Kurzhaarschnitte seien im alten Japan üblich gewesen; erst seit dem Mittelalter habe sich der Zopf etabliert. Die neuerliche Einführung des Kurzhaarschnitts bedeute daher keine bloße Nachahmung westlicher Sitten, sondern lediglich die Rückkehr zu einer älteren Tradition. 3. Aus zivilisatorischer Sicht sei der Zopf eine barbarische Sitte; der für das zivilisierte Zeitalter passende Haarschnitt sei die kurze Form. Zöpfe würden in dieser Welt nur in wenigen Ländern wie Japan, China und Indien getragen; sie würden deshalb vom Westen als Barbaren verachtet.

Die Logik ist bemerkenswert: Man präsentiert den Westen als den Zivilisationsstandard schlechthin und erklärt, dass es diese Tradition früher auch schon im eigenen Land gegeben habe. Der Kurzhaarschnitt wird damit nicht zur bloßen Verwestlichung, sondern erlangt die Bedeutung einer Restauration der alten japanischen Tradition. So entsteht eine neue Logik von „Zivilisierung/Aufklärung = Restauration“. Zugleich enthält diese Gleichung den Schlüssel zum Verständnis der Politik der Verwestlichung der Meiji-Regierung und enthält, indem sie akzeptiert, dass der Zopf für asiatische Barbarei steht, eine weitere Gleichung „Bewunderung des Westens = Verachtung Asiens“. Diese Gleichung sollte in

denen der Jenenser Burschenschaft 1817 formulierten in der Einladung zum Wartburgfest die Parole „Wider Zopf und Philisterei!“ (www.arminia.info/de/ueberuns/geschichte/burschen, Abruf: Dez. 2009). Adalbert von Chamisso machte sich in seinem Gedicht „Das Lied vom Zopf“ über den Zopf lustig.

19 Vgl. Chōn Sōng-hŭi 1996.

20 Nakamura 1936, Vol. 1, S. 393.

den folgenden Jahrzehnten die Politik Japans gegenüber seinen asiatischen Nachbarn prägen.

In Chosŏn hingegen, das 1876 auf japanischen Druck und durchaus auch mit Gewalt gezwungen wurde, seine jahrzehntelange Isolierungspolitik aufzugeben, führte die Haarschnittverordnung 1895 zu einem schwerwiegenden Konflikt, bei dem deren Gegner sogar zu den Waffen griffen. Daran lässt sich erkennen, wie Befürworter und Gegner seit dem 17. Jahrhundert vorhandene, konträre Bilder vom Westen für sich in Anspruch nahmen.

Die *Kaehwap'a* war im Hinblick auf ihr Bild vom Westen stark von einer Denkschule beeinflusst, die seit dem 18. Jahrhundert für die Öffnung gegenüber Wissenschaft und Technik plädierte und bereit war, auch von der Qing-Dynastie der Mandschuren zu lernen. Diese Schule wurde *pukhakp'a* (Gruppe für nördliche Wissenschaft) genannt.²¹ Zu den wichtigsten Vertretern dieser Schule werden Hong Tae-yong (1731–83), Pak Chi-wŏn (1737–1805) und Pak Che-ga (1750–1815?) gezählt. Sie identifizierten den Westen mit entwickelter Wissenschaft und Technik. So schreibt Hong Tae-yong, dass es einen mit dem Westen vergleichbaren „[wissenschaftlichen] Erfindungsreichtum... in China noch nie gegeben“ habe und an anderer Stelle: „... gegenwärtig misst und beobachtet die wissenschaftliche Methode des Westens alle Formen auf der Grundlage der Mathematik und mittels Geräten... diese Methode kannte man in China nicht.“²² Folgerichtig fordert er, von der entwickelteren westlichen Wissenschaft und Technik zu lernen. Pak Che-ga ging einen Schritt weiter und forderte den Staat auf, die westliche Wissenschaft und Technik systematisch einzuführen und dafür ein staatliches Amt einzurichten.²³

Im damaligen Chosŏn dominierte politisch wie gesellschaftlich jedoch das orthodox-neokonfuzianische Denken Zhuxis, das dieser neuen Denkschule kaum Raum ließ, ihre Vorstellungen voranzutreiben oder gar durchzusetzen. Mit dem Tod des eher reformorientierten Königs Chŏngjo verkleinerten sich Spielräume für die Reformer zusätzlich. Ihr Denkansatz

21 Vgl. Kang, Chae-ŏn 1983, S. 59–73.

22 Hong Tae-yong, Tamhŏnsŏ, Oejip 1: 47b; 7: 9b.

23 Vgl. Kang Chae-ŏn 1983.

wurde allerdings durch Pak Kyu-su, einem Enkel Pak Chi-wöns, an die *Kaehwap'a* weitergegeben.²⁴

Die Mitglieder der *Kaehwap'a*, die die Entwicklung Japans seit der Meiji-Restauration persönlich beobachtet oder zumindest von ihr gehört hatten, wünschten sich eine ähnliche Entwicklung auch für Korea. Sie betrachteten Japan als Modell und sympathisierten offen mit diesem Land. Dabei ging es ihnen allerdings nicht etwa um eine „Japanisierung“, sondern lediglich um die „Zivilisierung“ Chosöns. Kim Yok-kyun bringt dies auf den Punkt: „Wenn Japan das England in Asien werden sollte, müssen wir das Frankreich Asiens werden.“²⁵ Die Mitglieder der *Kaehwap'a* waren konsequent genug, bereits vor der Haarschnittverordnung ihre Zöpfe abzuschneiden und westliche Anzüge zu tragen. Ihrem Willen und Wunsch entsprach es, mit dem Westen – auch äußerlich – gleichzuziehen.²⁶

Hingegen war die *Wijöngch'öksap'a* und die Mehrheit der Bevölkerung definitiv gegen die Verordnung. Der Hauptgrund lag darin, dass Japan die Öffnung Chosöns erzwungen und dem Land den ungleichen „Freundschaftsvertrag“ von 1876 aufgezwungen hatte und sich mehr oder weniger offen für diese Verordnung einsetzte.²⁷ Während dadurch der anti-japanische Nationalismus beträchtlich gestärkt wurde, erweckte die *Kaehwap'a* den Eindruck, pro-japanisch zu sein.²⁸ So kam es, dass in der Öffentlichkeit *kaehwa*, also Zivilisierung und Aufklärung, mit *waeyihwa* (Japanisierung) gleichgesetzt wurden.

Andererseits hatte der sich radikalisierende Wettbewerb um politische Hegemonie zwischen der *Kaehwap'a*, einer Minderheit, und der *Wijöngch'öksap'a*, die den Mainstream des neokonfuzianisch dominierten Chosön repräsentierte, in der Verordnung einen Höhepunkt erreicht, so dass keine Seite zu einem Kompromiss bereit war.²⁹ Für die *Wijöngch'öksap'a* bedeutete die Tanballyöng-Verordnung, sollte doch ein

24 Zur *Kaehwap'a* zählten u.a. Kim Yok-kyun, Kim Yun-sik, Kim Hong-jib, Park Yöng-hyo, Yu Kil-chun.

25 Zit. nach Kang Chae-ön 1983, S. 86.

26 1895 konnte die *Kaehwap'a* nur mit Hilfe Japans das Kabinett bilden. Die Haarschnittverordnung wurde zuerst von Japan gefordert. Dennoch war die *Kaehwap'a* nicht nur ein Handlanger Japans. Zu den Gründen Japans, von Chosön eine solche Verordnung zu verlangen, s. Kim Ö-jin (2002, S. 85–92).

27 Vgl. Yi Min-wön 1998.

28 Dieser Eindruck ist in Korea noch lange erhalten geblieben.

29 Vgl. Kim Ö-jin 2002.

konfuzianisches Tabu gebrochen werden, eine direkte Bedrohung der Hegemonie des neokonfuzianischen Mainstream. Da griffen, wie sich zeigen sollte, selbst Gelehrte der *Wijŏngch'öksap'a* zu den Waffen.

Ch'oe Ik-hyŏn, die führende Persönlichkeit der *Wijŏngch'öksap'a*, schrieb in *Myŏnamjip* (Gesammelte Werke) im Hinblick auf die Öffnung des Landes, die Menschen des Westens seien wilde Tiere:

„They have the face of human beings, but the mind of beasts; the slightest displeasure prompts murder, and the transgression of others' rights is uninhibited.“³⁰ Und weiter: „The present-day bandits know only greed and lust and have not a morsel of human principles; they are nothing but wild animals. I do not understand how anyone can talk about making peace with animals.“³¹ Aus seiner Sicht war Japan nicht länger ein Nachbar, sondern „a guide for the Western bandits“, was durch die Tatsache bewiesen wäre, dass die heutigen Japaner „dress in Western clothes, use Western guns, and sail in Western ships“.

Von daher ist „peace ... possible with a neighbor, but impossible with an enemy bandit“³². Offensichtlich steht Ch'oe Ik-hyŏn in der Tradition der negativen Wahrnehmung des Westens von *Mingxi*.

Yi Hangno, ebenfalls ein Vertreter der *Wijŏngch'öksap'a*, fand,

„the calamity caused by the Western barbarians is more serious today than any caused by floodwater or wild beasts,“ und schrieb an König, „the choice between the life of a human or that of a beast, between survival or death, is to be made in a very short time“.³³

Dagegen schrieb Yu Kil-chun, ein Mitglied der *Kaehwap'a*, 1895:

„Seit (Japan) mit den Ländern des Westens gute Beziehungen pflegt, hat Japan mehr auf die Veränderung geachtet und gute Sitten vom Westen übernommen. So konnte es in den letzten 30 Jahren so reich und stark werden. Wenn es so ist, müsste es unter denjenigen mit roten Haaren und blauen Augen begabte Menschen geben. Offensichtlich sind diese Leute, anders als ich mir früher vorgestellt hatte, nicht bloß in der Barbarei geblieben.“³⁴

Aber selbst dermaßen vorsichtige positive Formulierungen über die „roten Haare und blauen Augen“ konnten keine Brücken zu *Wijŏngch'öksap'a*, die sich in ihrer Hegemonie bedroht fühlte, schlagen und den Konflikt

30 Lee Peter 1996, S. 331.

31 Lee Peter 1996, S. 332.

32 Lee Peter 1996, S. 333.

33 Lee Peter 1996, S. 328.

34 Yu Kil-chun 1895, S. 18.

entschärfen. Stattdessen stellten konfuzianische Gelehrte nach Bekanntgabe der Haarschnittverordnung im November 1895 eine Bauernarmee (*ũibyõng*), auf. Diese attackierte nicht nur Beamte, die die Verordnung durchsetzen sollten, sondern auch Japaner und Koreaner mit kurzen Haaren. Erst nachdem die Regierung im August 1897 die Verordnung zurückgenommen hatte, stellte sie ihre Aktivitäten ein.

Der Wechsel zivilisatorischer Maßstäbe kam in Chosõn dennoch erstaunlich schnell voran. Bereits 1900 wurden die traditionellen für Zereemonien vorgesehenen Ministergewänder durch westliche Kleidung ersetzt. Auch in der Bevölkerung verbreiteten sich der kurze Haarschnitt und westliche Kleidung sehr schnell.

Heutzutage, nur ein Jahrhundert später, prägen westliche Zivilisationsstandards die Alltagskultur in Ostasien. Es ist kaum mehr möglich, im Straßenbild Menschen mit dem traditionellen Zopf zu sehen. Auch in Ostasien findet man das exotisch, da man sich mittlerweile das Bild vom „westlichen Gentlemen“ zu eigen gemacht hat, während traditionelle Gelehrte, Samurai oder Zopfträger zum „Anderen“ geworden sind.

In der Zivilisationsgeschichte der Welt, hat es diesen „Kampf der Kulturen“, in dem Zivilisation und Barbarei immer wieder neu definiert werden, häufiger gegeben. Im 19. Jahrhundert fühlte man sich Ostasien als Opfer dieses Kampfes. Seither fühlen sich Politiker, Intellektuelle und auch die meisten Bürger verpflichtet, das alte Eigene aufzugeben und dafür möglichst rasch alles aus dem Westen zu rezipieren. Das Ziel war freilich, mit dem Westen „gleichzuziehen“. Ausdruck der dadurch bedingten Minderwertigkeitskomplexe gegenüber dem Westen ist z.B. der Fetischismus von „weißer Haut“, der in der ostasiatischen Literatur oft zu finden und bei Frauen fast eine Normalität geworden ist.³⁵ Solche tieferliegenden Gefühle dürften auch dazu geführt haben, dass westliche klassische Musik als Statussymbol gilt und man den Westen, z.T. trotz Erdbefengefahr, etwa mit der Höhe von Wolkenkratzern übertrumpfen will.

35 In ihrer Analyse des Fetischismus der weißen Haut in der japanischen Literatur schreibt Atsuko Onuki (2002, S. 21): „Weiß ist ein Kriterium für die moderne Schönheit geworden. Sicher... wurde die Schönheit der Frauen auch in der vor-modernen Zeit oft mit Weiß charakterisiert. Das Neue in dem modernen Schönheitsideal ist, dass die weiße Hautfarbe mit der westlichen Kultur identifiziert wird, und deshalb nicht nur Sehnsucht nach der Fremde, sondern auch einen Minderwertigkeitskomplex verursacht hat. Diese Art von Ambivalenz in der ästhetischen Empfinden zeigt das widersprüchliche Verhältnis der Japaner zur westlichen Kultur...“.

Gegenbewegungen, die Minderwertigkeitskomplexe gegenüber dem Westen ablehnen und stattdessen die Überlegenheit des Asiatischen betonen, hat es seit dem 19. Jahrhundert freilich immer wieder gegeben. Bekannte Beispiele dafür sind japanische Intellektuelle, die in den 1930er Jahren Debatten über die Überwindung der Moderne führten, und Politiker und Intellektuelle in Ostasien, die in den 1990er Jahren asiatische Werte propagierten. Das von ihnen konstruierte Bild vom Westen unterscheidet sich allerdings kaum von den negativen Selbstbildern des Westens, denen zufolge im Westen ein unmenschlicher Individualismus und eine kalte Maschinenkultur dominiere, während Ostasien von einem kommunitarisch-humanistischen Geist erfasst sei. Hier kann man Buruma und Magalit Recht geben, wenn sie von der Verbreitung einer schlechten Ideen sprechen.³⁶

An dieser Stelle ist es nicht notwendig, weiter auf die Konstruktionweise von solchen Wahrnehmung einzugehen, zumal nicht die Bilder als solche wichtig sind, sondern vielmehr der politische Kontext, in dem sie mobilisiert werden. So wurde die Theorie von der Überwindung der Moderne der 1930er und 1940er Jahre in Japan zur Rechtfertigung des Krieges genutzt. Ebenso wurden „asiatische Werte“ und das negative Bild vom Westen von ihren Befürwortern zur Verteidigung autoritärer Herrschaft in Ostasien instrumentalisiert.

Neben der negativen Instrumentalisierung des Westens finden sich auch Beispiele für die positive Verwendung des Westens als Symbol der Zivilisation. Einen solchen Status erlangte die Fernsehserie *He shang* (River Elegy), die 1988 in China zum „Straßenfeger“ wurde. Das Bild vom Westen in *He shang* ist wissenschaftlich, rational und modern. Hingegen wird China als rückständig und irrational dargestellt. Offensichtlich wird hier auf Dichotomien aus dem 19. Jahrhundert zurückgegriffen. Es geht dabei aber, wie Shaomei Chen zeigt, nicht um eine Verherrlichung des Westens; vielmehr solle *He shang* als politische Aussage regimekritischer chinesischer Intellektueller gesehen werden. Sie zielen gegen die offizielle Ideologie der Kulturrevolution, in der alles, was dem Maoismus nicht entsprach, als Verwestlichung bekämpft wurde. Es handele sich bei *He shang* um einen „nicht-offiziellen“ Diskurs.³⁷

36 Buruma/Margalit 2004.

37 Chen 1995.

Diese Beispiele zeigen, dass in Ostasien extrem gegensätzliche Bilder vom Westen existieren. Die Gründe für die Verwendung einmal sehr positiver und ein andermal sehr negativer Bilder vom Westen in offiziellen und anderen Diskursen liegen in den politischen Rahmenbedingungen und Machtverhältnissen. Deshalb ist es nicht möglich, den Okzidentalismus in Ostasien in einen einheitlichen ideologischen Rahmen zu pressen.

4. Fazit

Die Menschen haben sich in jeder Epoche durch die Begegnung mit dem Anderen ein Bild von sich selbst gemacht. Die Konstruktion dieser Bilder erfolgt in Abhängigkeit von bestimmten politischen und sozialen Verhältnissen. Diese können, wie Said meint, von imperialistischen Interesse geprägt sein. Das Bild vom Anderen kann aber auch von innenpolitischem Interessen geprägt und instrumentalisiert werden. So erkor Christian Wolff, als Vertreter des aufkommenden Bildungsbürgertums in der ersten Phase der Begegnung zwischen Europa und China im 18. Jahrhundert, China, das weder die Ständegesellschaft noch den Geburtsadel kannte, zum Vorbild für Europa. Umgekehrt wurde der Westen auch in ostasiatischen Diskursen für unterschiedliche Zwecke instrumentalisiert.

Solche Beispiele dürften auch in anderen Regionen und Kontexten zu finden sein. In Ostasien war und ist zu erkennen: Im Zuge der Konfrontation mit dem Westen als dem Anderen ist die traditionelle Unterscheidung zwischen Gut und Böse konfus geworden. Das Andere wird im Kampf um die Hegemonie auf allen – politischen, ideologischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen – Ebenen immer wieder mobilisiert, um damit politische, kulturelle und symbolische Macht zu erlangen oder abzusichern. Eine normative Bewertung des Okzidentalismus in Ostasien ist deshalb nicht möglich. Das politisch Korrekte im Westen kann in Ostasien gleichzeitig politisch korrekt oder inkorrekt sein. Deshalb kommt man nicht umhin, die Okzidentalismuskurse in dieser Region sorgfältig und kritisch zu untersuchen, um die dahinterstehenden Ideologien und Machtverhältnisse aufzudecken.

Die Debatte um die Moderne im Westen und in Ostasien – eine ideengeschichtliche Annäherung

1. *Abgeschnittene Tradition – „Schneidet den Zopf ab“*

Wenn es um die „Moderne“ geht, ziehen historische Ereignisse wie die Französische Revolution oder der Opiumkrieg im Westen wie in Ostasien viel Aufmerksamkeit auf sich. Es gibt allerdings ein weiteres, vor allem symbolisches, aber umso bemerkenswerteres Ereignis, das im Zusammenhang mit der Debatte um die Moderne nicht übersehen werden sollte, und zwar das „alte Zöpfeabschneiden“. Ein solches Ereignis ist nicht einfach das alltägliche Haareschneiden, sondern vielmehr ein politischer Akt, der einen dramatischen kognitiven Bruch beinhalten kann. So verbrannten deutsche Studenten, die sich auf der Wartburg versammelt hatten, 1817 einen Zopf. Er galt als Symbol des *ancien régime* und war seit der Französischen Revolution zum Synonym der konservativen Vormoderne geworden.¹ Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde der Zopf daher auch beim Militär nicht mehr getragen. Als 1813 Wilhelm I. von Hessen-Kassel seiner Armee den Befehl gab, wieder den Zopf der alten preußischen Armee zu tragen, wurde er heftig kritisiert. Die Ereignisse auf der Wartburg standen damit im direkten Zusammenhang. Der brennende Zopf sollte den Wunsch der jungen Deutschen nach der Moderne symbolisch darstellen.

Ein halbes Jahrhundert später wurden auch in Ostasien die Zöpfe abgeschnitten. Es war zuerst die Elite der Meiji-Restauration in Japan, die glaubte, man müsse auch äußerlich dem Westen nacheifern, um auf das Niveau der fortgeschrittenen Zivilisation des Westens gelangen zu können. Die japanischen Polizisten und Soldaten begannen deshalb, westliche Uniformen und kurze Haare zu tragen. Der Kaiser und führende Politiker gingen mit gutem Beispiel voran; ihnen folgten die unteren Beamten und das Volk. Es wurde kein Zwang ausgeübt, doch die traditionelle Haartracht wurde zum Symbol für „Barbarei“, und Menschen, die

1 Füllmann 2008.

auf der traditionellen Haartracht beharrten, wurden als „Barbaren“ verlacht.

Anders als in Japan wurde den Bürgern in Korea das Abschneiden des traditionellen Zopfes befohlen und gegen erheblichen Widerstand durchgesetzt. Dieser Widerstand rührte auch daher, dass der Befehl 1895 unter dem Druck Japans, das aus seinen imperialistischen Ambitionen keinen Hehl machte, erlassen und durchgesetzt wurde.² Ungeachtet des starken Widerstandes setzte sich die kurze Haartracht in Korea allmählich durch und wurde zum Symbol für den „modern boy“. In China wurde 1911 unmittelbar nach der *Sinhae*-Revolution das Abschneiden der Zöpfe angeordnet. Diese Unterschiede im Umgang mit dem Zopfabschneiden in China, Japan und Korea verweisen exemplarisch auf den komplexen Charakter der ostasiatischen „Moderne“.

Interessanterweise wurde der Zopf sowohl in Europa wie in Ostasien stellvertretend für die alte Ordnung abgeschnitten. Dennoch unterscheiden sich diese Akte in ihrer Bedeutung. In Europa sollte der Akt des Zopfabschneidens die Geburt des modernen Menschen, der sich aus eigenem Willen von der alten Tradition verabschiedet, symbolisieren. Hingegen stellt der gleiche Akt in Ostasien zwar auch einen Bruch mit der Tradition dar, doch beruht die Absage an die traditionelle Ordnung keineswegs auf einer freiwilligen Entscheidung. Dahinter stand vielmehr die Überzeugung, dass man auch äußerlich wie die Europäer aussehen müsse, um mit dem Westen gleichziehen zu können. Insofern kann man den Akt des Abschneidens der traditionellen Haartracht in Ostasien als Aufgabe bzw. Verlust des Eigenen verstehen.

In diesem Kapitel werden anhand der These, dass der Bruch mit der Tradition in Ostasien einer Aufgabe bzw. dem Verlust des Eigenen gleichkommt, die Diskurse um die Moderne in Ostasien untersucht. Ausgangspunkt ist die Annahme, dass die Aufgabe bzw. der Verlust der Tradition, welche in dem äußerlichen Akt des Zopfabschneidens zum Ausdruck kommen, auch ideengeschichtlich erkennbar sind. In der Ideengeschichte des Westens ist man sich – unabhängig davon, wann man den Beginn der Moderne setzt – darin einig, dass der Kern der Moderne in einem kognitiven Bruch liegt, in dem sich der Wille des Menschen von der göttlichen Offenbarung löste. Nicht mehr die göttliche Vorsehung, sondern die menschliche Vernunft steht seither im Mittelpunkt der Erkenntnis.

2 Yi Min-wŏn 1998.

Die Wurzel des althergebrachten, vom Konfuzianismus geprägten Denksystems in Ostasien lag hingegen im Humanismus, vor allem im Vertrauen in die menschliche Fähigkeit, durch Selbsttraining zum perfekten Menschen zu werden. Trotzdem wird in der ostasiatischen Debatte um die Moderne der humanistische Aspekt des traditionellen Denksystems oft übersehen bzw. marginalisiert. Stattdessen liegt die Betonung, wie auch in der westlichen Rezeption des Konfuzianismus, auf kollektiver Disziplin und Gehorsam. Diese Werte galten lange Zeit als Hindernisse für die Modernisierung der ostasiatischen Gesellschaften. Paradoxerweise werden dieselben Momente, seit sich die ostasiatischen Länder wirtschaftlich entwickelt haben, neuerdings als das eigentliche Geheimnis ihrer Erfolge hingestellt. Vor diesem Hintergrund steht die Frage, warum der humanistische Aspekt des traditionellen Denkens in Ostasien in der Debatte um die ostasiatische „Moderne“ nicht betont, sondern vielmehr marginalisiert wird, im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen.

Ein Versuch, den Begriff „Moderne“ oder „Modernität“ in Ostasien zu definieren oder einen Zeitpunkt, zu dem die Moderne in Ostasien begonnen hat, zu bestimmen, wird hier nicht unternommen. Das Ziel besteht vielmehr darin, anhand einer interkulturellen ideengeschichtlichen Analyse den besonderen Charakter der Debatte um „Moderne und Ostasien“ aufzuzeigen und auf diesem Wege die Ausgangsthese zu überprüfen. Auch wenn das heute kaum noch bekannt ist, gab es in Ostasien und im Westen durchaus Phasen, in denen der humanistische Charakter des konfuzianischen Denkens im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der Gelehrten stand. Das gilt z.B. für den in der frühen Aufklärung sehr einflussreichen Philosophen Christian Wolff, andererseits aber auch für Chŏng Yag-yong, einen bedeutenden koreanischen Philosophen, der vor etwa 200 Jahren wirkte.

Es ist ein lohnendes Unterfangen, den Blick auf die Auseinandersetzungen dieser beiden Philosophen mit dem Menschen als subjektivem Wesen im konfuzianischen Denken zu werfen. In Europa waren es Immanuel Kant und seine Schüler, die die damals noch dominierende Staatsphilosophie von Christian Wolff ablehnten. Sie lehnten aber nicht nur die Wolffsche Philosophie, sondern auch den Konfuzianismus, in dem sie einen geistigen Verbündeten Wolffs sahen, ab. In diesem Zusammenhang tauchte die These von der nicht vorhandenen Subjektivität des Menschen in Ostasien auf, die die westlichen Ostasiendiskurse seit Ende des 18. Jahrhunderts prägen sollte. Die offensichtliche materielle Überlegenheit

des Westens im ausgehenden 19. Jahrhundert trug dazu bei, dass diese These auch die ostasiatischen Ostasiendiskurse geprägt hat.

Nach dieser umrisshaften Skizze der ideengeschichtlichen Entwicklung wird zu zeigen sein, warum im Zusammenhang mit der „Moderne“ in Ostasien zumindest aus ideengeschichtlicher Sicht vom kognitiven Verlust der eigenen Tradition zu sprechen ist.

2. Entdeckung des subjektiven Wesens Mensch im Konfuzianismus – Christian Wolff und Ch'ông Yag-yong

2.1. Interkulturelle und intellektuelle Begegnung

Die Jesuiten hatten im 17. und 18. Jahrhundert durch ihre umfangreichen Berichte aus China die interkulturelle geistige Begegnung zwischen Ostasien und dem Westen überhaupt erst ermöglicht. Berichte wie „Nouveaux Mémoires sur l'Etat présent de la Chine“ („Das heutige China“) von Le Comte, „Description ... de la Chine“ („Ausführliche Beschreibung des Chinesischen Reichs und der grossen Tartarey“) von Du Halde und „Mémoires concernant...“ („Abhandlungen sinesischer Jesuiten, über die Geschichte, Wissenschaften, Künste, Sitten und Gebräuche der Sinesen“) von Amiot gehörten bis in das 19. Jahrhundert hinein zu den wichtigsten Informationsquellen in Sachen China und Konfuzianismus. Die darin enthaltenen Informationen waren sehr vielfältig, da die Jesuiten über alles berichteten, was sie gesehen und erlebt hatten. Aus der Fülle an Informationen, die sie dem europäischen Leser zur Verfügung stellten, konnte sich jeder einzelne und jede Generation ihr eigenes Bild vom Konfuzianismus machen, bzw. dieses nach ihren jeweiligen kognitiven Möglichkeiten und Präferenzen zusammensetzen.³

Gleichzeitig hatten die Jesuiten durch ihre auf Chinesisch verfassten Werke Informationen über den Westen, vor allem über die Naturwissenschaften und ihre christliche Religion, in China bekannt gemacht. Sie übersetzten zwischen 1591, als Matteo Ricci in China eintraf, und 1773, als der Jesuitenorden aufgelöst wurde, insgesamt 437 Bücher aus dem Westen ins Chinesische. Davon behandelten 251 Bücher Fragen der Reli-

3 Vgl. dazu „Western Books in China. Published up to 1850“ von John Lust (1987).

gion, 55 die Geisteswissenschaften und 131 die Naturwissenschaften.⁴ So schufen die Jesuiten die materielle Grundlage für die intellektuelle Begegnung zwischen Ost und West.

Allerdings blieb die Rolle der Jesuiten eine vermittelnde. Denn auf die eigentliche Rezeption ihrer Berichte und Informationen konnten sie keinen Einfluss ausüben. Insofern ähnelte ihre Rolle der Rolle eines Herderschen Erfinders.⁵ Wie die Leser ihre Werke rezipierten, war sowohl im Westen als auch in Ostasien allein von den Rezeptoren und ihren lebens- und ideengeschichtlichen Rahmenbedingungen abhängig.

2.2 Christian Wolff

Unter den Gelehrten, die in Europa die Werke der Jesuiten lasen, gab es natürlich auch solche, die der China- und Konfuziusrezeption kritisch gegenüberstanden. Dazu gehörte in Deutschland Christian Thomasius (1655–1728), der die Konfuziusbewunderung, die sich während der frühen Aufklärung in Europa verbreitet hatte, für ein „praejudicium autoritatis“, einen blinden Autoritätsglauben, hielt.⁶ Umso bemerkenswerter ist es, dass einflussreiche Gelehrte wie Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) und Christian Wolff (1679–1754) Gemeinsamkeiten zwischen ihrem eigenen und dem konfuzianischen Denken beschrieben.

Sie erkannten in Konfuzius einen verwandten Geist.⁷ Insbesondere die Nachricht, dass man in China keine Offenbarung kenne, aber dennoch durch die konfuzianische Lehre und durch vernünftige Reflexion ein hohes moralisches Niveau erreicht habe, löste bei Leibniz, Wolff und anderen Philosophen Begeisterung aus. Hatte Wolff im Anschluss an Leibniz eine rationalistische Philosophie entwickelt, die Moral und Vernunft aus ihrer Abhängigkeit von der Theologie befreite, sah er in der konfuzianischen Philosophie geradezu einen empirischen Beweis für die Fähigkeiten der menschlichen Vernunft und für die Unabhängigkeit der

4 Nach einer Untersuchung von Ro T'ae-hwan (1999, S. 201–245, 208) wurden etwa 100 Bücher über die Geistes- und Naturwissenschaften in Chosŏn/Korea bekannt.

5 Herder 1784–1791, S. 239.

6 „Ich glaube wohl, daß Confucius ein sehr gelehrter Philosophus gewesen, daß er aber seines gleichen nicht sollte gehabt haben, und daß diese Scientia Sinensis so incomparabel sein sollte, wolte mir nicht in meinen Kopff.“ (Thomasius 1689, S. 602).

7 Vgl. Roetz 1992, S. 22.

Moral von der Theologie. Diese Begeisterung darf nicht als bloße „Chinoiserie“ verstanden werden. Auch wenn der Stand seiner Kenntnisse vom Konfuzianismus nach heutigen Begriffen eher niedrig war, war sein Interesse für diesen doch von einem weit tieferen Ernst getragen als manche spätere, kenntnisreichere Forschung. Konfuzius war für Wolff kein exotischer Denker, sondern geistiger Verbündeter im Kampf um die Aufklärung.

Der Grundzug der europäischen Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts bestand in der Prüfung des Althergebrachten durch die Vernunft, in der Weigerung, etwas auf bloße Autorität hin anzunehmen. Die Philosophen der Aufklärung suchten deshalb nach einer neuen Moralphilosophie, die nicht auf Gottes Gebot, sondern auf der Natur der Menschen basierte. Sie gingen davon aus, dass die Vernunft für alle Menschen ein und dieselbe ist. Durch die Vernunft heben sich die Menschen vom Tier ab, durch sie wird ein Leben in Gesellschaft erst möglich, allein durch sie ist die Einsicht in eine rationalen Gesetzmäßigkeiten folgende Schöpfung zu gewinnen. Dabei fanden die Philosophen der Aufklärung in der Stoa-Philosophie der klassischen Antike ein Modell, das mit ihnen geistesverwandt war.⁸ Denn das Vorbild der Naturordnung, in das sich für die Aufklärung der ethische Mensch einfügt, war im Grunde der stoische Kosmos,

„die All-Natur, die in sich vernünftige einheitliche Ordnung des ganzen, Mensch und Gesellschaft in sich schließenden Universums, die ein naturgemäßes Leben zugleich zum sittlichen macht“.⁹

Es war insofern nicht verwunderlich, dass die Vorstellung einer Einheit des moralischen Menschen mit der als normativ gedachten Ordnung der Natur, die man aus dem bekannt gewordenen chinesischen Schrifttum beispielhaft herauslesen konnte, die der Stoa verbundenen Philosophen der frühen Aufklärung so faszinierte, dass sie in der politischen und moralischen Verfassung dieses konfuzianischen Reiches quasi die authentische Umsetzung des „natürlichen Gesetzes“ sahen.

Nach Wolff ist es das Naturgesetz, das den Menschen letztendlich zur Ausübung der Tugend und zur Vermeidung der Laster führt. Dies setzt voraus, dass der Mensch in der Lage ist, dieses Naturgesetz zu erkennen und

8 Cicero und Epiktet wurden im 17. Jahrhundert viel gelesen. Dazu vgl. Ching/Oxtoby 1991.

9 Roetz 1984, S. 13.

sich „der Kräfte der Natur“ zu bedienen.¹⁰ Bei den Chinesen sieht Wolff den Beweis für diese Fähigkeit der Menschen. Sie kannten zwar weder „den Schöpfer der Welt“ noch

„irgendwelche Zeugnisse der göttlichen Offenbarung und so standen ihnen nur die Kräfte der Natur zur Verfügung. Aber sie bedienten sich dieser Kräfte – eben ein Erbteil des göttlichen Ebenbildes – höchst erfolgreich, so daß sie sich doch durch die Berühmtheit ihrer Tugend und Klugheit auszeichneten.“¹¹

Die Aussprüche und Taten der ältesten Chinesen, die in den klassischen konfuzianischen Büchern festgehalten sind, bezeugen für Wolff, wie richtig es ist, sich von den Prinzipien der Natur leiten zu lassen.

Freilich wurde das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit im Konfuzianismus, geschweige denn in der chinesischen Philosophie überhaupt, nicht einheitlich behandelt. Man kann sagen, dass Konfuzius kein unbegrenztes Vertrauen in die menschliche Natur setzte, denn er betrachtete die „Überwindung des Selbst“ als Voraussetzung für „Humanität“.¹² Für das *Zhongyong* und Menzius ist die angeborene Natur des Menschen gut, während Xun Zi diese in scharfen Kontrast zur allein moralischen Vernunft setzt.¹³ Die Gelehrten der frühen Aufklärung in Europa nahmen diese Unterschiede aber nicht wahr. Sie folgten vor allem dem *Zhongyong*¹⁴, denn dort sahen sie gerade das, was mit ihrer philosophischen Denkweise konvergierte. Insofern kann man sagen, dass die Überzeugung von der Einheit von Natur und Vernunft die eigentliche Basis der Begeisterung für die konfuzianische Philosophie bei Wolff und seinen Zeitgenossen bildete.¹⁵

Hinter der Suche nach der natürlichen Moral und dem Glauben an die menschliche Vervollkommenung der Naturrechtslehre der frühen Aufklärung stand das Verlangen nach einer perfekten und gerechten Gesellschaft. So suchten die Gelehrten dieser Zeit nach alternativen politischen und sozialen Ordnungen. Auch die in jener Zeit aufblühenden politischen Utopien waren Ausdruck dieser Suche. Doch zogen Wolff und

10 Wolff 1985, S. 33.

11 Ebenda.

12 Lunyu 12.1.

13 Roetz 1984, S. 13.

14 In der Tat hielten sie dieses Buch für eine authentische Wiedergabe der Lehre von Konfuzius. Zu dessen tatsächlicher Geschichte siehe. Tu Wei-ming 1976.

15 Der Topos dieser Einheit zieht sich seither wie ein roter Faden durch die westliche Deutung Ostasiens, vgl. Roetz 1992, S. 22.

seine Anhänger eine realistisch-reformerische Variante vor und bemühten sich, selbst mit Hilfe der Fürsten und der Kirchen, friedliche Wege zu einer besseren Gesellschaft, ihrem Idealstaat, zu finden. Für Wolff galt der konfuzianische Staat Chinas als das Musterbeispiel eines solchen Idealstaats, der zugleich die Realisierbarkeit ihrer politischen Reformvorstellungen bestätigte: China war für sie das Äquivalent zur „wunderbaren neuen Welt“ der Utopisten. Doch im Gegensatz zu den meisten politischen Utopien von damals war das konfuzianische China weder eine Projektion in eine ferne Zukunft noch eine Phantasie, die in exotischer Umgebung errichtet werden sollte, sondern ein real existierender Idealstaat: Die Geschichte der ersten weisen und tugendhaften Könige des alten China beruhte auf einer zumindest halblegendären Wirklichkeit. Zudem gab es den zeitgenössischen Kaiser Kangxi, der den Philosophen der frühen Aufklärung wie die Personifizierung des idealen Regenten erschien. Insofern war es nur folgerichtig, ja unvermeidlich, dass in den Schriften dieser sinophilen Gelehrten ihre Wahrnehmung und Analyse der chinesischen Herrschaftspraxis und ihre eigenen politischen Vorstellungen miteinander verwoben waren.

Wolffs Bewunderung der Tatsache, dass in China die Philosophen am kaiserlichen Hof dem Regenten als Geheimräte dienten, wird im Zusammenhang mit seinem Plädoyer für kollegiale Einrichtungen im Staat verständlich. Auch sein Lob der Rechtspraxis der ersten chinesischen Kaiser hing mit deren Nähe zu seinem eigenen Denken zusammen: Sie verordneten nur etwas, das sich auch bewährt hatte; dabei standen sie selbst nicht außerhalb des Gesetzes, da sie das Gesetz zur Richtschnur ihrer Handlungen gemacht hatten. Dies entsprach Wolffs Postulat der Widerspruchsfreiheit von natürlicher Rechtsvorgabe und positiver Rechtsfixierung und der Trennung des Souveräns als Staatsorgan von der Privatperson des Regenten. Auf dieses Postulat ließ sich auch seine Lehre vom aktiven und passiven Widerstandsrecht, das den Untertanen ein Selbsthilferecht im Falle der obrigkeitlichen Verletzung der Staatsgrundsätze und Staatszwecke zusicherte, zurückführen. Johann Heinrich Gottlieb von Justi (1717–1771) Beschäftigung mit China, die stets von scharfer Kritik an den europäischen Zuständen seiner Zeit begleitet war, zeigte noch deutlicher, welches reformerische Potential der China- und Konfuziusrezeption dieser Phase innewohnte. Sein Reformkatalog, der sich auf chinesische Vorbilder stützte, umfasste u.a. ein egalitäres Beamtenauswahl- und -beförderungssystem, eine kollegiale Verfassung, die Erziehung der Regenten und aller Bürger sowie ein gerechtes Abgabensystem.

Auch wenn die Durchsetzung solcher Reformvorstellungen keine parlamentarische Regierungsform vorsahen, hätte sie sicherlich große und progressive Veränderungen im damaligen politischen und sozialen Leben Deutschlands bewirkt. Insofern ist in Bezug auf die Konfuzianismus- und Chinarezeption dieser Phase ein weitverbreitetes Vorurteil zu revidieren: Es war gerade nicht die Konvergenz der absolutistischen Herrschaft in China und Europa, die das Interesse von Wolff an China und dem Konfuzianismus geweckt hatte, sondern es waren vielmehr die von ihm wahrgenommenen Vorzüge des chinesischen, auf der Vernunft basierenden Herrschaftssystems im Gegensatz zu der von vielen Mängeln behafteten Herrschaft in Deutschland. Deshalb hielt Wolff den eigenen Herrschern das chinesisch-konfuzianische Herrschaftssystem als Vorbild entgegen.

Doch der Widerstand gegen die geistigen und politischen Vorstellungen Wolffs blieb nicht aus. Die pietistischen Theologen machten Wolff die rationale Begründung des Naturrechts zum Vorwurf, da Wolff das Naturrecht auch dann gelten ließ, wenn es keinen Gott gäbe. Folglich erhoben sie gegen ihn Atheismusvorwürfe beim König. Dieser erließ am 8. November 1723 eine Kabinettsorder, in der er Wolff befahl, das Land binnen 48 Stunden unter Androhung des Stranges zu verlassen. Mit seiner Vertreibung aus Halle wurde Wolff jedoch zur Symbol- und Leuchtfigur der frühen Aufklärung in Deutschland und Europa.¹⁶

2.3 Chŏng Yag-yong

Chŏng Yag-yong (1762–1836) weist mehrere Gemeinsamkeiten mit Christian Wolff auf. Auch er sich dadurch auszeichnete aus, für fremde Ideen offen zu sein und diese in sein eigenes Denken aufzunehmen und weiterzuentwickeln. Außerdem wurde auch er wegen seiner Ideen politisch verfolgt.

Gegen 1783 kam er durch Matteo Riccis Buch „Die wahre Bedeutung des Herrn des Himmels“ (*Tianzhu shiyi*) mit dem Katholizismus in Berührung. 1784 war er an der Entstehung der ersten katholischen Religionsgemeinschaft in Korea beteiligt. Sie entstand allein aus dem Studium dieses Buches, also ohne die Mitwirkung europäischer Missionare. Der

16 Vgl. Hinske 1983, S. 315f.

Neokonfuzianismus von Zhuxi war während der Chosŏn-Dynastie (1392–1910) die das ganze politische und soziale Leben bestimmende Herrschaftsideologie. Das Interesse der neokonfuzianischen Elite an westlichen Wissenschaften (*sŏhak*)¹⁷ und westlicher Religion (*sŏgyo*) wird von einigen Wissenschaftlern so gedeutet, dass sich bereits damals eine Entkonfuzianisierungstendenz entwickelte.¹⁸

Eigentlich wäre es nicht überraschend gewesen, wenn in Chosŏn im 16. und 17. Jahrhundert Zweifel an der Herrschaftsideologie aufgekommen wären, denn Staat und Gesellschaft waren durch Kriege und Naturkatastrophen in eine Krise geraten. Das Land musste zum einen die verheerenden Folgen des Einfalls japanischer Truppen unter Toyotomi Hideyoshi (1592–98) und zum anderen zwei Invasionen durch die von den Mandchuren gegründete Qing-Dynastie (1627 und 1636) verkraften. Darüber hinaus wurde das Land von mehreren Naturkatastrophen heimgesucht.¹⁹ Da gemäß der traditionellen konfuzianischen Lehre der König auch für alle natürlichen Erscheinungen die Verantwortung zu tragen hatte, hätten diese Katastrophen durchaus zur Auflösung der Chosŏn-Dynastie führen können. Stattdessen festigte sich in dieser Krisenzeit der Neokonfuzianismus von Zhuxi als Staatsideologie und herrschende Lehre, d.h. als „richtige Wissenschaft“ (*chŏnghak*).

Neokonfuzianer wie Song Si-yŏl (1607–1689) suchten in der Stärkung von Ethik und Moral einen Weg aus der Krise. Die Interpretation der Lehre von Zhuxi wurde dadurch dogmatischer.²⁰ Nach dem Zusammenbruch der Ming- und der Gründung der Qing-Dynastie durch die Mandchuren, die im Rahmen der neokonfuzianischen Lehre als Barbaren galten, behaupteten die koreanischen Neokonfuzianer, Chosŏn sei nunmehr das kleine Zentrum, das die konfuzianische Zivilisation weitertragen müsse, denn China selbst sei in die Hände von dazu unfähigen Barbaren

17 Es gibt keine einheitliche Definition des Begriffs *sŏhak*. Mal wird es für die westlichen Wissenschaften einschl. der katholischen Religion verwendet, mal wird diese mit *sŏgyo* von der Wissenschaft abgegrenzt.

18 Ch'a, Nam-hŭi 2006, S. 212.

19 Anhand der Annalen von Chosŏn zeigt Yi T'ae-jin (1996), dass auch Korea während der weltweiten Kleinen Eiszeit zwischen 1500 und 1750 erheblichen Schaden genommen hat.

20 Nach Song Si-yŏl, einem führenden Neokonfuzianer im 18. Jh. dürfe man kein Jotta von Zhuxi abweichen, da dieser bereits alles erklärt habe (Song Si-yŏl, Songjadaejŏn Purok, Vol. 3, yŏnbo, sinsa, Dez. 1658).

gefallen.²¹ Im Gegensatz dazu versuchten Gelehrte wie Hō Mok (1595–1682) und Yun Hyu (1617–1680), sich von der neokonfuzianischen Orthodoxie zu befreien, sich wieder auf die Texte aus der alten Zeit zu stützen und die Bedeutung des Himmels neu zu interpretieren.²² Man kann vermuten, dass diese Gelehrten von der anti-neokonfuzianischen, textfundamentalistischen Position Matteo Riccis beeinflusst worden waren; Belege gibt es dafür bisher allerdings nicht.²³

Im 18. Jahrhundert hatte sich das Wissen um westliche Religion (*sōgyo*) so weit verbreitet, dass unter Gelehrten um Yi Yik (1682–1764) in der *Sōngho*-Schule eine Debatte um den katholischen Gottesbegriff entbrannte.²⁴ Matteo Ricci hatte behauptet, der katholische Gott – koreanisch *chōnju* – sei identisch mit dem Herrscher des Himmels – koreanisch *shangje* – in der konfuzianischen Lehre. Gelehrte wie Sin Hu-dam (1702–1761) und An Chōng-bok (1712–1791), ebenfalls Mitglieder dieser Schule, lehnten dies ab. Sie beharrten auf dem *hwa-i*-Weltbild und kritisierten die westliche Religion auf Basis der konfuzianischen Lehre. Hingegen gingen Gelehrte um Kwōn Ch’ōl-sin (1731–1801), die zur Links-*Sōngho*-Schule gehörten, so weit, die erste katholische Glaubensgemeinschaft in Chosōn zu bilden. Zu dieser Gruppe gehörte auch Chōng Yag-yong.

Gegenwärtig wird in Südkorea wieder kontrovers über den Einfluss der Rezeption der westlichen Religion auf das Denken Chōng Yag-yongs diskutiert.²⁵ Dieser Debatte muss hier nicht nachgegangen werden, da sich

21 Song Si-yōl, *Songjadaejōn*, Vol. 5, 28. Siehe dazu Park Ch’ung-sōk/Yu Kūn-ho 1980, S. 131–141.

22 Ch’a Nam-hūi 2006.

23 Yu Chong-sōn hält es für sehr wahrscheinlich, dass diese Gruppe von Matteo Ricci beeinflusst wurde. Yi Su-gwang habe sein Werk bereits 1614 umfassend dargestellt (Yu Chong-sōn 1997, S. 14–15).

24 Auslöser dieser Debatte war eine Rezension Yi Yiks von Riccis Buch *Ch’ōnju sillūi*. Darin schrieb Yi Yik: „Seine Wissenschaft dient einzig allein dem *chōnju*. *Chōnju* ist zwar der Gott *shangje* im Konfuzianismus. Aber die Art und Weise, wie man *ch’ōnju* verehrt, ihm dient, Angst vor ihm hat und an ihn glaubt, ähnelt Shakyamuni im Buddhismus.“ (Yi Yik 1915, S. 435f.).

25 Ch’oe Sōk-u und Kim Ok-cha meinen, die westlichen Wissenschaften hätten auf Chōng Yag-yongs Denken einen positiven Einfluss ausgeübt. Zudem behaupten sie, Chōng Yag-yong sei bis zu seinem Lebensende Katholik geblieben. Hingegen ist Yi Sang-ik der Meinung, Chōng Yag-yongs Philosophie sei durch den Einfluss Matteo Riccis weit hinter den Neokonfuzianismus zurückgefallen. Kūm Chang-t’ae, der eine eher neutrale Position einnimmt, erklärt, Chōng Yag-yong sei weder

unser Interesse darauf richtet, wie der kognitive Bruch im Denken von Chŏng Yag-yong artikuliert wurde.

Nach eigenen Angaben hat Chŏng Yag-yong seine Studie über *Zhongyong* (*Chungyong kangŭi*) 1784 geschrieben und währenddessen viel mit Yi Byŏk (1754–1786) diskutiert. Im Mittelpunkt dieses Werkes steht die Kritik an der neokonfuzianischen Idee von der „Einheit von Mensch und Himmel“ (*ch'ŏnin habil*) und der Lehre von *li* und *qi*. Dabeneben unternimmt er den Versuch, ein neues Menschen- und Weltbild und in Verbindung damit eine praktische Moral und Ethik zu entwickeln.

Chŏng Yag-yong unterscheidet, indem er wie Matteo Ricci von der aristotelischen Seelenlehre ausgeht²⁶, zwischen Menschen, die fühlen, wahrnehmen und mittels der Vernunft denken können, und Tieren, die zwar wahrnehmen, aber nicht denken können, sowie Pflanzen, die einfach nur wachsen.²⁷ Die Stoßrichtung der Argumentation von Chŏng Yag-yong unterscheidet sich vom missionarischen Interesse Riccis. Er fordert den orthodoxen Neokonfuzianismus, vor allem seinen Elitarismus, auf grundsätzliche Art heraus.

Chŏng Yag-yong kritisiert ebenso wie Ricci die neokonfuzianische Theorie von der Einheit der Natur aller Dinge, einschließlich der Menschen (*inmulsŏngdongron*).²⁸ Aus Sicht der neokonfuzianischen Philosophie von Zhuxi sind die Menschen und alle Dinge der Welt gleich in ihrem Prinzip (*li*); sie unterscheiden sich lediglich durch das Material (*qi*), das ihnen gegeben ist. Chŏng Yag-yong vertritt dazu die folgende Position: Falls die Aussage von Zhuxi wirklich dahingehend zu verstehen wäre, dass sich der Mensch und alle anderen Dinge der Welt lediglich

ein orthodoxer Konfuzianer noch ein gläubiger Katholik gewesen, sondern nur ein kreativer Denker, der eine synkretistische Position vertrat. Außerdem würden Forscher wie Sŏng T'ae-yong, der sich um Neutralität bemühe, die Kontinuität im Denken von Chŏng Yag-yong und Zhuxi betonen (Paek, Min-jŏng 2007, S. 412-69).

26 Matteo Ricci, *Chŏnju sillŭi*, Vol. 1, Kap. 3, Dialog 3-3: „Die Seelen dieser Welt lassen sich in 3 Kategorien unterscheiden. [...] Das höchste ist die Seele der Menschen.“ (Ricci 2006, S. 124).

27 Chŏng Yag-yong: *Yŏyudang chŏnsŏ*, II, Nonŏ kogŭmju, Vol. 9: „Unter allen vergänglichen Wesen dieser Welt gibt es drei Kategorien. 1) Pflanzen wachsen zwar, aber können nicht wahrnehmen, 2) Tiere können zwar wahrnehmen, aber nicht reflektieren, 3) das Wesen des Menschen wächst, nimmt wahr und besitzt auch die Fähigkeit zur Vernunft.“ (Chŏng Yag-yong 1962, S. 338).

28 M. Ricci: *Chŏnju sillŭi*, Vol. 1, Kap. 4, Dialog 4-5, 4-6 (Ricci 2006, S. 175–184).

durch *qi* unterscheiden, während sie das gleiche *li* vom Himmel erhalten haben, könne dies nicht aus der ursprünglichen konfuzianischen Lehre stammen, sondern nur aus dem Buddhismus, der von der prinzipiellen Gleichartigkeit aller Dinge und der Reinkarnation ausgehe.²⁹ So bilden Neokonfuzianismus und Buddhismus bei ihm, ebenso wie bei Matteo Ricci, das „konstitutive Außen“.

Chǒng Yag-yong meint, Neokonfuzianer, die glauben, dass Tugend und Untugend vom Himmel gegeben sind, setzten sich vor eine Wand und bemühten sich in ihren Herzen (dem Inneren der Menschen) Klarheit zu schaffen, um *li* zu erfassen (d.h. *kǒgyǒng kungli* „vor der Wand sitzen und über das wahre Prinzip nachdenken“).

Hier sollte man die kulturelle Bedeutung von *kǒgyǒng kungli* bedenken. Es handelt sich um einen höchst intellektuellen Akt, der eines erheblichen Maßes an wirtschaftlichem Rückhalt und Zeit bedurfte. Deshalb blieb *kǒgyǒng kungli* jenseits der Möglichkeiten der einfachen Menschen, die um das alltägliche Überleben kämpfen mussten, mochten sie intellektuell noch so begabt sein. Daraus schloss Chǒng Yag-yong, dass das neokonfuzianische Denken über die Natur der Menschen und die Moral tatsächlich das Monopol einer kleinen Elite sei. Gerade auf diesen Elitarismus zielt seine Kritik an Zhuxi und dem Neokonfuzianismus.³⁰ Chǒngs egalitärer Ansatz wird in seinem Denken über die Moral erkennbar. Er geht von der allgemeinen Fähigkeit des Menschen zur Vernunft und vom Besitz des freien Willens aus, aufgrund dessen der Mensch sowohl gute als auch böse Taten begehen könne. Deshalb meint Chǒng, wie Matteo Ricci, dass Moral ein Bereich sei, der nur bei den Menschen existiere.

Weil aber die Menschen zu bösen Taten neigten und es schwierig sei, das Gute zu tun, bedürfe es eines personifizierten Gottes *shangje*, der mit Autorität und Weisheit das menschliche Handeln beaufsichtigt. Nur weil dieser existiere, erklärt Chǒng Yag-yong, könnten die Menschen nichts Böses tun, da sie wissen und fürchten müssen, dass dieser Gott sie auch in der Dunkelheit beobachtet.³¹ Dieser Gottesbegriff besitzt jedoch eine politisch revolutionäre Konnotation, mit der er sich vom Gottesbegriff Matteo Riccis unterscheidet. Chǒng Yag-yong untergräbt nämlich mit diesem

29 Chǒng Yag-yong: Yōyudang chǒnsǒ II, Chungyong Kangūibo, Vol. 1, S. 83; Nonǒ kogūmjū, Vol. 9, S. 339.

30 Vgl. Ch'a Sǒng-hwan 2002, S. 133.

31 Chǒng Yag-yong: Yōyudang chǒnsǒ, II, Chungyongjagam, Vol. 3, S. 206.

Gottesbegriff den Sinozentrismus, der die Grundlage des neokonfuzianischen Denkens der Chosön-Dynastie bildete.³²

Wenn er sagt, dass alle Menschen vor Gott, also *shangje*, für ihre Taten verantwortlich seien, meint er damit auch, dass alle Menschen existenziell in der Lage sind, mit Gott zu kommunizieren. Das ist für ihn möglich, weil alle Menschen die Fähigkeit besitzen, vernünftig zu denken. Diese Menschen dienen durch Rituale Gott, lernen ihn kennen, begleiten ihn und verwirklichen die himmlische Tugendhaftigkeit.³³ Deshalb erklärt er in seiner Moralphilosophie, alle Menschen seien verpflichtet, die Rituale für *shangje* einzuhalten. Damit negiert er eine Grundfeste der neokonfuzianischen Lehre Chosöns.

Denn in Chosön war es bei weitem nicht allen erlaubt, die Rituale durchzuführen; sie waren vielmehr ein Privileg der Könige und der *yangban* (der höchste Geburtsstatus in der Gesellschaftshierarchie). Selbst das Recht, Rituale für die Ahnen durchzuführen, war nicht allen gleichermaßen gegeben. Das Recht, die Rituale für den Himmel durchzuführen, besaß nur der chinesische Kaiser. Königen in Tributstaaten (dazu gehörte Chosön) war dies nicht gestattet. Wenn Chöng in dieser Situation von einem Gott spricht, dem jeder dienen und folgen muss, und dem sich jeder nähern kann, war das im kulturellen Kontext der neokonfuzianischen Gesellschaft Chosöns revolutionär. Denn dadurch wurde nicht nur der Sinozentrismus, sondern auch die Legitimität der gesellschaftlichen Ordnung infrage gestellt. Er schreibt, „der Himmel fragt nicht, ob ein Mensch Beamter ist oder zum gemeinen Volk gehört“³⁴, und betont, die Menschen seien vor Gott alle gleich.³⁵ Zudem gibt er seiner Hoffnung Ausdruck, alle Menschen im Lande zu *yangban* zu machen – was natürlich das Ende der Klasse der *yangban* bedeuten würde.³⁶

32 Mehr dazu siehe Kapitel 6 in diesem Buch.

33 Chöng Yag-yong: Yöyudang chönsö, II, Chungyongjagam Vol. 3, S. 202, 204, 224-225, 227.

34 Chöng Yag-yong: Yöyudang chönsö, II, Maengjayöüi, Vol. 1, (zit. nach Küm Chang-t'ae 2005, S. 130).

35 Chöng Yag-yong: Yöyudang chönsö, II, Maengjayöüi, Vol. 22, S. 2: „Oben gibt es den Himmel, unten gibt es das Volk“.

36 Chöng Yag-yong: Yöyudang chönsö I, Simunjip, Vol. 14, Munjip, S. 306: „Wenn alle im Lande yangban werden, kann es im Lande keinen yangban mehr geben. Erst durch die Existenz von Jungen wird die Existenz von Alten erkennbar, ebenso auch die Existenz des Edlen, die nur durch Existenz der Gemeinen zum Tragen kommt. Aber wenn alle edel sind, kann es ja keinen Edlen mehr geben.“.

Es ist unumstritten, dass die Begegnung des jungen Chŏng Yag-yong mit den Werken von Matteo Ricci in der Bildung seines eigenen Menschenbildes eine wichtige Rolle gespielt hat. Die Kenntnisse von westlicher Wissenschaft und Religion halfen ihm, im Kontext der sich wandelnden Gesellschaft der mittleren und späten Phase der Chosŏn-Dynastie, seinem philosophischen Denken eine neue Richtung zu geben. In diesem Sinne kommt der westlichen Wissenschaft und Religion in seinem Denken eine ähnliche Bedeutung zu wie dem Konfuzianismus im Staatsdenken von Christian Wolff. Wenn sich Chŏng, anders als Wolff, in seinen Schriften nicht explizit auf Ricci bzw. die westliche Wissenschaft beruft, liegt das vor allem an der Abgeschlossenheit des philosophischen Denkens in Chosŏn. Damals galt alles, was nicht in der Tradition des Neokonfuzianismus stand, als Sekte und war verboten. Ungeachtet dessen zeigte Chŏng ein starkes Interesse an der westlichen Wissenschaft und kritisierte den orthodoxen Neokonfuzianismus. Die Gründe dafür lagen in den sozialstrukturellen Widersprüchen seiner Zeit, die damals nicht mehr zu übersehen waren.

Chŏng Yag-yong kommentiert 1809 die gesellschaftliche Lage folgendermaßen: Die Unzufriedenheit der Bauern sei so groß, dass sie kurz vor der Explosion stehe. Die Gefahr eines Aufstandes sei gegeben. Dennoch werde die Ausbeutung durch den Staat und seine Beamten fortgesetzt.³⁷ Seine Vorschläge sind geradezu revolutionär: Selbst das Amt des Königs betrachtet er als Institution. Die Menschen hätten ursprünglich ohne Führer zusammengelebt. Erst später, als die Konflikte unter ihnen nicht mehr leicht zu regeln waren, hätten sie sich einen Führer gegeben. Dessen Aufgabe sei es gewesen, den Menschen in der Gruppe das Leben zu erleichtern. Da dies auch für den König gelte, könne man ihn im Prinzip auch absetzen, wenn er seinen Aufgaben nicht gerecht wird.³⁸

Er sieht also die Beziehung zwischen Herrscher, Beamten und Beherrschten nicht mehr als vertikal festgefügte hierarchische Ordnung. Von der Gleichheit der Menschen ausgehend betrachtet er das Staatssystem als eine organische Gemeinschaft, in der Herrscher und Beherrschte ihre Aufgaben erfüllen und sich somit gegenseitig unterstützen.³⁹ Hier ist eine Sichtweise vom Staat als Maschine erkennbar – und darin ähneln sich das Staatsdenken von Wolff und Chŏng. Letzterer befürwortet darüber hinaus

37 Chŏng Yag-yong: Yŏyudang chŏnsŏ I, Vol. 19, Brief an Kim Gong-hu.

38 Chŏng Yag-yong: Yŏyudang chŏnsŏ I, Vol. 10. Wŏnmok, S. 213.

39 Chŏng Yag-yong: Yŏyudang chŏnsŏ V, Kyŏngseyupyo Vol. 6, Chŏnje 5, S. 217.

die Abschaffung von Privilegien qua Geburt, etwa bei der Zulassung zu den staatlichen Beamtenauswahlprüfungen; alle Menschen müssten das Recht haben, an diesen Prüfungen teilzunehmen.⁴⁰

Ungeachtet seiner radikalen Reformvorschläge plädiert Chŏng Yag-yong ähnlich wie Christian Wolff keineswegs für die Abschaffung der Monarchie oder die Bildung eines neuen, gar utopischen politischen Systems. Sein Denken orientiert sich an realistisch erscheinenden Reformen, die in der Praxis umsetzbar sind, auch unter Einsatz der Macht des Königs. In der Tat verband er mit dem Reformkönig Chŏngjo, der 1777–1800 regierte, Hoffnungen auf die Verwirklichung seiner Vorstellungen. Nach dem Tod dieses Königs, der ihn vor seinen politischen Gegnern geschützt hatte, wurde Chŏng unter dem Vorwurf, Katholik zu sein, 18 Jahre in die Verbannung geschickt. Zugleich wurde die Verfolgung der Katholiken forciert. Damit verlor sein politisch-philosophisches Denksystem die Chance, jemals verwirklicht zu werden, und blieb lediglich im ideengeschichtlichen Erbe lebendig.

2.4 Intellektuelle Wende

In der interkulturellen politischen Ideengeschichte kommt Christian Wolff und Chŏng Yag-yong wegen ihrer positiven Rezeption einer fremden Lehre eine besondere Bedeutung zu. Beide hatten Elemente der fremden Lehre zur Artikulation einer hegemonialen Strategie auf dem sozio-symbolischen Operationsfeld der Diskurse benutzt, um sich innerhalb der eigenen Kultur einen politischen Vorteil zu verschaffen. Die Konkurrenz um die hegemoniale Position auf dem sozio-symbolischen Operationsfeld erklärt auch, warum Wolff und Chŏng mit ihren neuen Denksystemen für gefährlich gehalten und schließlich verbannt wurden, Chŏng sogar mehrfach. Mit der Betonung des Primats der Erkenntnistheorie stellt Wolff das bis dahin geltende Primat der Ontologie und damit auch die Hegemonie der Theologie explizit infrage. Das neue Menschenbild, das Chŏng bereits 1784 artikuliert, enthielt eine indirekte Kritik an der Hegemonie des neo-konfuzianisch-ontologischen Menschenbildes.

Sowohl Christian Wolff als auch Chŏng Yag-yong setzten auf das Selbsttraining als Weg zur Vervollkommenheit der Moralität und rekurrten

40 Chŏng Yag-yong: Yŏyudang chŏnsŏ V, Kyŏngseyupyo Vol. 13, S. 500–501.

eben nicht auf irgendwie geartete vorbestimmte Wesensarten. Ein nicht-essentialistisches Menschenbild, das von der autonomen Fähigkeit der Menschen zur Vernunft ausging, wurde letztlich zum Hauptproblem in der Auseinandersetzung zwischen Wolff und den Pietisten in Deutschland, bzw. zwischen Chŏng und den orthodoxen Neo-Konfuzianern in Korea. Attackiert wurden Wolff wie Chŏng jedoch nicht wegen ihres politisch-philosophischen Denksystems, sondern wegen ihres angeblichen Nichtglaubens bzw. Glaubens.

Von Interesse ist hier jedoch nicht so sehr die politische Unterdrückung beider Denker, sondern vielmehr ihr nicht-essentialistisches Menschenbild. An ihm ist nämlich klar erkennbar, wie sie sich von der herkömmlichen Denkweise ihrer Zeit frei gemacht und ihre eigenen geistigen Wege gegangen sind. Hier kann man von kognitiven Brüchen sprechen.

3. Leugnen der Subjektivität des Menschen in Ostasien – Kant und seine Anhänger

Der kognitive Bruch, den die frühe Aufklärung in Europa herbeigeführt hatte, bildet die geistige Grundlage der Moderne. Heutzutage ist aber kaum noch bekannt, dass viele europäische Gelehrte während der frühen Aufklärung vom Konfuzianismus, vor allem von seinem besonderen Menschenbild, begeistert waren. Ihr Interesse war jedoch durch weit mehr als die bloße Neugierde gegenüber einer exotischen Form des Denkens begründet, denn sie sahen sich durch den Konfuzianismus und seine Praxis in ihrem Glauben an die Fähigkeit zur menschlichen Vervollkommenung, die ihnen durch Platons Doktrin des Eros und der stoischen Betonung der moralischen Vollkommenheit der Menschen durch Selbstbestimmung vertraut waren, praktisch bestätigt. In der weiteren geistigen Entwicklung Europas geriet diese Wertschätzung des Konfuzianismus wieder in Vergessenheit, hauptsächlich unter dem prägenden Einfluss der kritischen Philosophie Kants.

Indem Kant mit seinem Kritizismus das Band zwischen den obersten Wahrheiten des Logos und der objektiven Welt durchschnitten hatte, verlor die Vernunft die kosmische Bedeutung, die ihr in der stoischen Tradition verliehen worden war. An die Stelle der Gewissheit der Erkenntnis der Einheit der Welt und der natürlichen Ordnung trat das Prolegomenon des Zweifels, ob nämlich die menschliche Vernunft überhaupt zu verlässlichen Urteilen fähig sei und sie sich nicht zuallererst über sich

selbst zu verständigen habe. Vor diesem Zweifel verschwamm gerade die „Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“. Die Untergrabung der natürlichen Moral und der natürlichen Religion durch Kant führte in der Folge zum Bedeutungsverlust der konfuzianischen Philosophie, die sich zuvor jahrzehntelang als Stütze der Systeme der natürlichen Moral bewährt hatte. Der Nachweis der Kraft und Wirklichkeit der Vernunft, den die konfuzianische Philosophie für die Philosophen der frühen Aufklärung erbracht hatte, bedeutete nun nichts mehr.

Allerdings blieben Kant und seine Anhänger bzw. Zeitgenossen in ihrer geistigen Auseinandersetzung mit China und dem Konfuzianismus nicht bei der bloßen Feststellung der Verschiedenheiten der Lebensformen der Völker stehen, sondern versuchten, diese im Rahmen einer einheitlichen Menschheits- bzw. Kulturgeschichte des Menschengeschlechts systematisch zu erfassen. Dahinter stand freilich der zentrale Gedanke der neuen historischen Weltanschauung, die in der deutschen Dichtung und im spekulativen philosophischen Denken Deutschlands in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts immer mehr zutage trat. Es war der Gedanke des kontinuierlichen Flusses natürlicher und geistiger Höherbildung des Natur- und Menschenlebens. Danach seien die großen Werke der Kunst und Dichtung, die großen geschichtlichen Gebilde, wie Sprache und Religion, keine Artefakte und auch nicht mit Absicht gemacht; vielmehr würden sie mit derselben inneren Notwendigkeit hervorgebracht, mit der Naturerzeugnisse unter den verschiedenen Himmelsstrichen entstehen. Organisches Wachstum in der geistigen wie in der natürlichen Welt war zur herrschenden Denkform geworden.⁴¹ Nach Kant gab es daher kaum noch einen Denker, der bereit war, in das Innere der konfuzianischen Philosophie einzudringen. Stattdessen wurden nun ihr unphilosophisches Wesen und ihre Geistlosigkeit hervorgehoben.

Die Trennung der Glückseligkeit bzw. „Naturordnung“ einerseits von der Autonomie, Moralität und Vernunft, also der „Vernunftordnung“ andererseits, die der kritischen Philosophie Kants zugrunde liegt, floss auch in kulturgeschichtliche Darstellungen ein. Die „Eudämonie“, d.h. das Glückseligkeitsprinzip, wurde den weniger zivilisierten Völkern, einschließlich der Chinesen, zugeschrieben, während die aufgeklärten Völker Europas nach dem Grundsatz der „Eleutheronomie“, d.h. nach dem „Frei-

41 Vgl. Schaumkell 1905, S. 115.

heitsprinzip der inneren Gesetzgebung“, lebten.⁴² Deshalb sprach Kant den Chinesen die Moralität ab. Die Abwertung und Ablehnung der chinesischen Zivilisation ging so weit, dass ein Zeitgenosse Kants, August Ludwig Schlözer (1735–1809), Chinesen als Halbmenschen bezeichnen konnte. Dahinter stand die Auffassung von der eindimensionalen Linearität der Entwicklung der Vernunft, in der die Andersartigkeit der Kulturen im Sinne des Fortschrittsgedankens gedeutet und gewertet wurde. Es entwickelte sich ein Denkschema, das auf der Unterscheidung von Tieren, Barbaren, halbaufgeklärten und aufgeklärten Völkern beruhte.⁴³

Als gängige Metapher für das geistige Niveau der Chinesen tauchte damals der noch heute bekannte Begriff der „Kindheit“ auf. Denker wie Herder und Hegel verwendeten ihn, weil sie im kindlichen Gehorsam der konfuzianischen Sittenlehre den Kern des Konfuzianismus und das wichtigste Gebot des chinesischen Verhaltenskodexes sahen. Daraus folgerten sie, die Vernunft der Chinesen sei in der Kindheit stehen geblieben. Konfuzius verlor seinen Status als Philosoph. Er wurde zum „Dorfschulmeister“, „Sagen- und Märchensammler“, „Volksbetrüger“, „Stoppler“, „Geschäftsmann“ und bestenfalls zum „Moralisten“ degradiert.

Allerdings hat sich Kant in keiner seiner Vorlesungen über China, die er mehr als 40 Semester lang als Teil der „Physischen Geographie“ gehalten hatte, die Mühe gemacht, zu erläutern, warum es der konfuzianischen Lehre an Moralität mangeln sollte. Auch Hegel, der im kantischen Sinne sagte, die Chinesen hätten keine Philosophie, sondern nur Moral, vermochte nicht, in das Innere der konfuzianischen Philosophie einzudringen. Stattdessen ging es ihm in seiner Darstellung der chinesischen Philosophie vor allem darum, ihr unphilosophisches Wesen bzw. ihre Geistlosigkeit zu zeigen.

Sicherlich führte die kantische Kritik am Eudämonismus der frühen Aufklärung, insbesondere am Leibniz-Wolffschen System, die Denker dieser neuen Zeit dazu, der gerade von Leibniz und Wolff so

42 Kant 1797, S. 506.

43 Auch die „Skala der Humanität“ von Christoph Meiners versucht sich in solch einer zivilisatorischen Zuordnung. Er beginnt seine Skala mit den großen Affen, dann folgen „Orang-Utangs, Kimpezeys, Waldneger, Buschhottentotten, Buschmänner... Südsee-Neger, Finnen, Mongolische Hirtenvölker, Nomaden des westlichen Asiens, Insulaner der Südsee, Südliche Asiaten, Hindus, Westliche Asiaten“ und schließlich die Europäer (Meiners 1811, S. 343). Die Chinesen zählte er zu den südlichen Asiaten.

hochgeschätzten konfuzianischen Lehre von vornherein mit Misstrauen zu begegnen. Aber dies rechtfertigt nicht, der konfuzianischen Lehre die Moralität und somit den Chinesen die moralische Autonomie abzusprechen. Auch wenn die Jesuiten gerne über die konfuzianische Sittenlehre und das wohlgeordnete und friedliche Zusammenleben in China berichteten, wäre es anhand der vorhandenen Materialien selbst im frühen 18. Jahrhundert durchaus möglich gewesen zu erkennen, dass es der konfuzianischen Philosophie um weit mehr als um bloßes „Wohlergehen“ und „Befriedigung“ geht. Das hatten ja bereits Leibniz und Wolff erkannt.

Dennoch widersprachen die Gelehrten dieser Epoche, auch wenn sie sich niemals ernsthaft mit der konfuzianischen Philosophie beschäftigt hatten, mit erstaunlicher Gewissheit dem Urteil der Philosophen der frühen Aufklärung, die den Konfuzianismus so eifrig rezipiert hatten. Sie gingen von vornherein davon aus, wie bei Hegel besonders deutlich zu sehen ist, dass die konfuzianische Lehre und das chinesische Denken überhaupt, anders als das europäische Denken, keine philosophischen Eigenschaften besitzen. Die Andersartigkeit konnte in einem unilinearen, fortschrittsorientierten Denkschema nur entweder als besser, also fortschrittlicher, oder als rückständiger gelten. Dabei war die höchste Stufe auf der Fortschrittsskala sowieso schon für die Europäer reserviert. Da kaum einer der Gelehrten dieser Zeit – mit einer Ausnahme, nämlich Johann Gottfried Herder – bereit war, sich auf die konfuzianische Philosophie ernsthaft einzulassen, war es nicht verwunderlich, dass weder die Gemeinsamkeiten zwischen der konfuzianischen und der kantischen Philosophie noch das dialektische Moment im chinesischen Denken erkannt wurden. Den geschichtsphilosophisch orientierten Gelehrten dieser Epoche ging es nicht um die konfuzianische Philosophie als solche, sondern vielmehr darum, die Rückständigkeit der chinesischen Zivilisation zu zeigen.

Der starke Einfluss eines Kants und eines Hegels auf die folgenden Generationen dürfte dazu geführt haben, dass seither kaum jemand im Westen mehr bereit war, in die konfuzianische Philosophie tiefer einzudringen. Das gilt auch für Ostasien selbst, wo der Konfuzianismus ebenfalls mit der unter Modernitätsvorstellungen abzulehnenden Tradition identifiziert wurde. So bleibt die Rezeption des Konfuzianismus bis heute dem „einhelligen Urteilsspruch des deutschen Idealismus, der in der chinesischen Philosophie wenig mehr als den Ausdruck eines elementaren, vorphilosophischen, von den Mächten der Natur bzw. den naturalisierten Mächten des Staates noch kaum getrennten Bewußtseins“ sah, verhaftet.

Kritiker wie Kant und Hegel kamen zu ihren Verdikten ohne eine wirkliche und umfassende Kenntnis ihres Gegenstandes.⁴⁴ Dennoch beruft sich die nun schon sehr lange Tradition der „universistischen“ Sichtweise vom Konfuzianismus, die behauptet, die konfuzianische Philosophie trenne im Gegensatz zur „abendländischen“ nicht zwischen Subjekt und Objekt, bzw. zwischen Mensch und Natur, auf Kant und Hegel.

So konnte die Auffassung von Kant und Hegel, dass die konfuzianische Lehre anders als die westliche Philosophie die Subjektivität des Menschen nicht kenne, das Ostasienbild des Westens bis weit ins 20. Jahrhundert hinein prägen. Demnach müssten Ostasiaten zuerst „Mensch“ bzw. „Subjekt“ werden, um sich vom Joch der Tradition zu befreien.⁴⁵

4. Orientalismus in Ostasien

Kant und seine Anhänger glaubten, dass die Rückständigkeit der konfuzianischen gegenüber der europäischen Zivilisation eine empirisch belegbare Tatsache sei. Die Beweise waren für sie: das niedrige Niveau der Technik und Naturwissenschaft der Chinesen, von dem schon die Jesuiten berichtet hatten, die Öffnung von nur wenigen chinesischen Häfen für die europäischen Händler und das Fortbestehen der „väterlichen“ Herrschaft in China, die für sie nichts anderes als „orientalische Despotie“ bedeutete. Die eigentliche Ursache für diese Rückständigkeit sahen sie in der geringen Entwicklung der Vernunft und dem geringeren wissenschaftlichen Denkvermögen der Chinesen, für die sie letztlich das mechanische Triebwerk der Sittenlehre des Konfuzius verantwortlich machten. Die kindliche Pietät der konfuzianischen Sittenlehre galt zugleich als Ursprung des „Sklavengeistes“ der Chinesen. Damit stand in dieser zweiten Rezeptionsphase der Konfuzianismus – eigentlich die konfuzianische Alltagsmoral und Sitte – im Mittelpunkt der Erklärung der Rückständigkeit Chinas. Die Kontinuität der konfuzianischen Tradition im politischen System bedeutete für sie ein Zeichen der Stagnation. Der Kon-

44 Interessanterweise folgten selbst viel kenntnisreichere Sinologen späterer Zeit ihrer Betrachtungsweise. Die für die idealistische Philosophie so bezeichnende Suche nach einem einheitlichen letzten „Prinzip“, von dem aus sich das „chinesische Denken“ säuberlich deduktiv erschließen lässt, erfreut sich bis heute bei vielen China- und Ostasienkennern großer Beliebtheit. Vgl. Roetz 1984, S 28.

45 Herder 1784–1791, S. 286.

fuzianismus wurde zum Symbol des Konservatismus, der keine Veränderung und auch keinen Fortschritt zulässt, und die Darstellung der konfuzianischen Herrschaft zu einem Instrument in der Auseinandersetzung um politische Freiheit, das sich gegen konservative Widersacher einsetzen ließ.

Der Konfuzianismus war also ebenso wie für Wolff (der darin einen empirischen Beweis für sein Menschenbild gesehen hatte) auch für Kant und seine Anhänger ein Mittel zur Unterfütterung ihrer jeweiligen Argumentationslinien. Sie zeichneten nach Bedarf ein Bild der konfuzianischen Gesellschaften in Ostasien, das kaum auf der Kenntnis und dem Verständnis dieser Gesellschaften beruhte, sondern sich vielmehr aus der geistigen Entwicklung in Europa erklärte.

Das von Kant und seinen Anhängern geprägte Bild vom Konfuzianismus und von Ostasien ist mit der Verbreitung der imperialistischen Hegemonie Europas auch in Ostasien zum dominierenden Diskurs aufgestiegen. Den Gedankenspielen der Gelehrten vorangegangener Jahrhunderte konnte man spätestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts nicht mehr viel abgewinnen. Die neuen Intellektuellengenerationen rezipierten stattdessen das westliche Konfuzianismus- und Ostasienbild. Schnell kamen sie zu der Überzeugung, dass das „Ostasiatische“ zugunsten einer Modernisierung überwunden werden müsse. Und so begannen die intellektuellen Eliten in Ostasien, das Ostasiatische mit Konservatismus, Rückständigkeit, Despotismus, Stagnation usw. gleichzusetzen. Damit wurde die „östliche metaphysische Kultur“, die die Gelehrten im 17. und 18. Jahrhundert der materialistischen Kultur des Westens noch als gleichwertig gegenübergestellt hatten, nunmehr als der westlichen Zivilisation unterlegen akzeptiert. Diese Auffassung wurde am deutlichsten und einflussreichsten von Fukuzawa Yukichi vertreten. Wie in Kapitel 1 gezeigt, verkörpert Asien für ihn genau das, was überwunden werden muss, wenn die Länder Ostasiens sich modernisieren wollen, um mit den Ländern des Westens gleichzuziehen.

Ebenso wie Fukuzawa lehnten viele junge Intellektuelle in Korea und in China alles ab, was ihnen alt und traditionell, also „asiatisch“ erschien, und glaubten, dass sich ihr Land nur durch die Rezeption der westlichen, geistigen wie auch materiellen Kultur zu einem zivilisierten, modernen Land entwickeln könne. Vor allem der nationalistisch bestimmte Wunsch nach einem starken Staat veranlasste diese jungen Intellektuellen zu einer radikalen und einseitigen Schmähung des Eigenen und einer maßlos überzogenen Idealisierung des Fremden. Dass sie dabei das negative

Asienbild des Westens aus dem späten 18. Jahrhundert übernahmen, ist nicht verwunderlich, sondern einfach Teil der zeitgeschichtlichen Wahrnehmungen und Strömungen.

Bei der seit den 1980er Jahren im Westen wie im Osten geführten Debatte über den „konfuzianischen Kapitalismus“, gewann man auf den ersten Blick den Eindruck, dass der Konfuzianismus nunmehr eine „Rehabilitierung“ erleben würde, da er zur eigentlichen Triebkraft der wirtschaftlichen Erfolge Ostasiens erhoben wurde. Die genauere Analyse macht jedoch deutlich, dass die Komponenten des Konfuzianismus- und Ostasienbildes sich gegenüber den vorherigen Diskussionen kaum verändert hatten; nur die Bewertung dieser Komponenten änderte sich. Begriffe wie „Familismus“, „Abhängigkeit“, „Partikularismus“ oder „autoritäre Haltung“ wurden beibehalten. Wie schon bei Kant und seinen Anhängern stand der Konfuzianismus als Sitten- und Morallehre im Mittelpunkt. Für eine konfuzianische Lehre, die die subjektive moralische Autonomie des Menschen betont, war kein Platz.

Bis heute wird die konfuzianische Philosophie, ganz im Sinne von Kant und seinen Anhängern, allgemein als eine vormoderne Denktradition, als Restbestand eines „Urgesteins aus der alten Zeit“ hingestellt. Dies gilt nicht nur für ihre Kritiker, sondern auch für die „Hüter“ dieser Tradition, da beide davon ausgehen, dass das konfuzianische Denken die Subjektivität des Menschen nicht kenne.

So hat der europazentristische Orientalismus sowohl im Westen als auch in Ostasien die Diskurse über Moderne und Modernisierung bestimmt. Wie stark der Orientalismus in Ostasien verbreitet ist, ist z.B. daran erkennbar, dass Chŏng Yag-yong von Oh Yun-hwans als ein Denker der Vormoderne betrachtet wird, weil er einen personifizierten Gottesbegriff eingeführt habe, dieser aber im Denksystem der westlichen Moderne längst überwunden worden sei.⁴⁶ Eine solche Wahrnehmung ist wegen des ihr zugrunde liegenden Orientalismus nicht nur unangemessen, sondern auch falsch, da das konfuzianische Denksystem Chŏng Yag-yongs von jeher auf der moralischen Autonomie des Menschen beruhte und gerade auf eine Überwindung des damals dominierenden Denksystems des Neokonfuzianismus zielte.

46 Vgl. Oh Yun-hwan 2002.

5. Der Mensch als „hybrides Wesen“ – Bruch und Kontinuität

Nicht zuletzt durch die Abhandlungen von Christian Wolff war im Westen bekannt geworden, dass im konfuzianischen Denken der Mensch als ein subjektives Wesen gilt, das unabhängig von der göttlichen Offenbarung vernünftig ist. Bereits vor der Französischen Revolution hatte man das humanistische Element im konfuzianischen Denken Ostasiens erkannt. Der starke Einfluss von „großen Denkern“ wie Kant, Hegel und Max Weber bewirkte, dass sich sowohl in Europa als auch in Ostasien die Auffassung durchsetzte, dass Ostasien, um sich modernisieren zu können, zunächst das konfuzianische Denken überwinden müsse. Man kenne in Ostasien keine Subjektivität; deshalb müsse alles, was als traditionell ostasiatisch galt, beseitigt, also die alten Zöpfe abgeschnitten werden. So wurde auch im Diskurs um den konfuzianischen Kapitalismus der humanistische Charakter des Konfuzianismus außer Acht gelassen und stattdessen lediglich auf die kollektive Moral des konfuzianischen Wertesystems zurückgegriffen. Diese Momente des Konfuzianismusverständnisses verdichteten sich zum hegemonialen Diskurs im ausgehenden 20. Jahrhundert. Muss man sich vor diesem Hintergrund noch wundern, dass die Studenten auf dem Tiananmen-Platz im Mai 1989 als Symbol von Demokratie und Menschenrechten keine Konfuziusstatue, sondern eine Kopie der New Yorker Freiheitsstatue aufstellten? Für sie war Konfuzius ein „menschenfressendes Ungeheuer“.

Dennoch: Auch wenn man in Ostasien den traditionellen Zopf nicht mehr trägt, die Intellektuellen einen radikalen „kognitiven Bruch“ vollzogen und Konfuzius tausendmal hingerichtet haben, sind die Wirkungen der konfuzianischen Lehre, die über zwei Jahrtausende hinweg das politische und gesellschaftliche Leben geprägt hatten, noch vorhanden – so wie im Westen Elemente der christlichen Tradition und der Ständegesellschaft auch nach der Französischen Revolution erhalten geblieben sind.⁴⁷ Ob es ihnen bewusst ist oder nicht, stehen die Dissidenten und demonstrierenden Studenten in China und Korea doch in der langen Tradition kritischer konfuzianischer Gelehrter, von denen so mancher im Kampf um die gerechte Ordnung sein Leben lassen musste.

Die Tatsache, dass Spuren der früherer Epochen weiterleben, auch wenn vieles verloren gegangen zu sein scheint, ist mit der Hybridität, die

47 Vgl. Elias 1939.

das Wesen des Menschen ausmacht, zu erklären. Der Mensch als subjektives Wesen trägt die unterschiedlichsten Elemente früherer Epochen in sich.⁴⁸ Als hybride Wesen schaffen sich die Menschen ihre jeweilige Moderne. Folglich ist es erforderlich, bevor man über „alternative“ oder „multiple Modernen“ spricht, sich mit der Hybridität der Moderne auseinanderzusetzen. Ist man sich dieser bewusst, dann wird erkennbar, wie künstlich und unnötig Dichotomien zwischen dem Osten und dem Westen sind. Damit wird auch die Erfindung eines neuen Begriffes, der die vielfältigen Facetten der Moderne verdeutlichen soll, überflüssig: Die Moderne wurde und wird nicht nur durch den Westen und im Westen, sondern in allen Gesellschaften auf Grundlage ihrer jeweiligen Geschichte und ihrer jeweiligen kulturellen Traditionen geschaffen.

48 Vgl. Reckwitz 2006, S. 19.

II. Der Traum von einer ostasiatischen Gemeinschaft

Hoffnung auf Frieden in Ostasien. Koreanische Intellektuelle und der Russisch-Japanische Krieg

1. Korea 1904 und 2004

Im Februar 2004 wurde in Inch'ön, einer großen Hafenstadt westlich von Seoul, von russischen Offizieren und russisch-orthodoxen Priestern ein Denkmal für ihre im Russisch-Japanischen Krieg (1904–1905) gefallenen Landsleute enthüllt. Genau 100 Jahre zuvor war auf dem Meer vor Inch'ön der erste Schuss in diesem Krieg gefallen. Koreanische Zeitungen berichteten ausführlich über die Aufstellung des Gedenksteins, ohne dabei die Motive Russlands zu hinterfragen. Nur die koreanische Internetzeitung „Pressian“ meinte dazu, dass dies für Russland eine Gelegenheit sei, seiner Niederlage von damals zu gedenken und zugleich seinen Willen zur Hegemonie in Nordostasien zu demonstrieren. Auch in diesem Fall wurde nicht gefragt, warum Korea der Errichtung dieses Denkmals zugestimmt hatte.

Wie hätten Regierung und Öffentlichkeit in Korea wohl reagiert, wenn Japan in Inch'ön ein Denkmal für diesen seinen Sieg errichtet hätte? Ein solches Ansinnen allein hätte einen Eklat herbeigeführt. Im Falle Russlands hatte die Regierung offenbar keine Einwände, während die Öffentlichkeit, die sich sonst in ihrem Nationalstolz leicht verletzt sieht, sich für kaum mehr als die pittoreske Zeremonie mit Offizieren und Popen in exotischen Gewändern interessierte. Lediglich der „Nationalistische Schriftstellerverband“, der in dem Denkmal eine Wiederauferstehung des russischen Imperialismus erkennen wollte, brachte eine kleine Demonstration zustande. Lag das manifeste politische Desinteresse vielleicht daran, dass es in diesem Krieg das gemeinsame Schicksal Koreas und Russlands gewesen war, von Japan erniedrigt zu werden?

Dazu passt, dass der einzig halbwegs politische Kommentar, der zudem in mehreren Berichten auftauchte, der war, dass sich die gegenwärtige Lage der koreanischen Halbinsel kaum von der vor einhundert Jahren unterscheide, und dass man sich fragen müsse, ob sich Korea innerhalb der heutigen komplexen Machtverhältnisse in Nordostasien klüger als die Chosön-Dynastie um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert verhalte.

Chosön (1392–1910) war damals zum Streitobjekt in der Konkurrenz der imperialistischen Mächte geworden. Daran sollte diese Dynastie schließlich zugrunde gehen, auch weil es in dieser Krisensituation im Inneren zu dramatischen Konflikten zwischen „Traditionalisten“ und „Reformern“ um die Neugestaltung der gesellschaftlichen Ordnung gekommen war. Die gegenwärtige, unüberbrückbar erscheinende Dichotomie zwischen dem liberalen und dem konservativen Lager in Südkorea ist im Vergleich, im Innen- wie im Außenverhältnis, von geradezu operettenhafter Harmlosigkeit. Trotzdem reagiert man in Korea, einem Land, das zwischen Riesen eingezwängt ist, gegenüber Veränderungen der weltpolitischen Machtkonstellationen, insbesondere in Ostasien, sehr empfindlich. Denn man glaubt bis heute, dass das Ende von Chosön und die Schmach der Kolonialisierung durch Japan hätten vermieden werden können, wenn die damaligen Politiker und Gelehrten/Intellektuellen genauer über die damalige Welt informiert und damit besser für den Konflikt mit den imperialistischen Mächte gewappnet gewesen wären.

Die Geschichte lässt sich nicht wiederholen und erlaubt deshalb keine Überprüfung solcher Überzeugungen. Da sie aber bis heute fest im südkoreanischen kollektiven Bewusstsein verankert sind, ist es interessant und vielleicht sogar wichtig zu wissen, inwieweit die koreanische „intellektuelle Klasse“ um die Jahrhundertwende über die Außenwelt informiert war und wie sie zu ihren Einschätzungen der damaligen internationalen Lage gelangte. Diesen Fragen soll hier, wenn auch nur in stark eingeschränkter Weise, anhand der vor und nach dem Russisch-Japanischen Krieg in den wichtigsten Zeitungen erschienenen Leitartikeln nachgegangen werden. Leitfragen dieser Untersuchung sind, wie die Lage Chosöns in diesen Leitartikeln bewertet und wo Wege aus der Krise gesehen wurden.

Einflussreich waren damals nationalistisch geprägte Zeitungen wie *Tongnip sinmun* (1896–1899), die erste Tageszeitung, die ausschließlich im koreanischen Alphabet gesetzt wurde,¹ *Hwansöng sinmun* (1898–1905), *Cheguk sinmun* (1898–1910) und *Taehanmaeil sinbo* (1904–1910). Darüber hinaus gab es Zeitungen wie *Hansöng sinbo* (1894–1906), *Taehan ilbo* (1904–1910) und *Taedong sinbo* (1904–1909), die von Japanern

1 Die erste Zeitung, *Hansöng sunbo*, wurde 1883 gegründet. Sie wurde in chinesischen Schriftzeichen gesetzt und fungierte mehr oder weniger als Stimme der Regierung. Kein Geringerer als Fukuzawa Yuchiki hatte an der Vorbereitung der Gründung dieser Zeitung mitgewirkt. Siehe dazu Chöng Il-söng (2001, S 90).

herausgegeben wurden, sowie Zeitungen wie *Kungmin sinbo* (1906–1909) und *Taehan sinmun* (1907–1909) mit pro-japanischen Koreanern als Herausgebern. Hier werden vor allem die Leitartikel der drei nationalistisch geprägten Zeitungen *Tongnip sinmun*, *Hwansŏng sinmun* und *Taehanmaeil sinbo* ausgewertet. Sie waren sehr einflussreich und galten als Sprachrohr der reformorientierten Intellektuellen.

Taehanmaeil sinbo war von dem britischen Journalisten Ernest Thomas Bethell, der im Februar (oder März) 1904 als Korrespondent der englischen Zeitung *Daily Chronicle* nach Chosŏn gekommen war, um über den Russisch-Japanischen Krieg zu berichten, gegründet worden. Am 29. Juli 1904 erschien die erste Nummer dieser Zeitung. Da Berthell als englischer Staatsbürger extraterritoriale Rechte genoss, konnten die Redakteure seiner Zeitung – Yang Gi-t’ak, Pak Ŭn-sik und Sin Ch’ae-ho – ohne Angst vor der japanischen Zensur schreiben. Bei *Hwansŏng sinmun* lagen die Dinge ganz anders. Sie hatte einen koreanischen Herausgeber und Namgung Ŭk und Chang Chi-yŏn und Pak Ŭn-sik als Redakteure. Sie konnte sich nicht gegen den immer stärker werdenden japanischen Druck schützen. Ab 1905 wurden ihre Redakteure allesamt verhaftet und die Zeitung geschlossen.

Die Konstellation bei der *Tongnip sinmun* war eine besondere. Ihr Herausgeber war Sŏ Chae-p’il, der zu den jungen pro-japanischen Politikern, die 1884 den Putsch organisiert hatten, gehörte. Nach dem Scheitern des Putsches floh Sŏ in die USA und wurde amerikanischer Staatsbürger. Nach dem Sieg Japans im Chinesisch-Japanischen Krieg 1895, als in Chosŏn ein pro-japanisches Kabinett gebildet wurde, kam er als amerikanischer Staatsbürger nach Chosŏn zurück und begann 1896 mit der Herausgabe der *Tongnip sinmun*. Obwohl er Japan ganz offen als Modell für die Zivilisierung Koreas anpries, wurde dies in den 1890er Jahren nicht als Problem gesehen. Entsprechend unterscheiden sich die Leitartikel in der *Hwansŏng sinmun* während der 1890er Jahren kaum von denen der *Tongnip sinmun*.

Aus heutiger Sicht mag es seltsam klingen, dass Japan in den 1890er Jahren solche Bewunderung fand. Tatsächlich glaubten viele junge Intellektuelle in Chosŏn, dass Japan Korea helfen werde, sich zu „zivilisieren“ und damit Mitglied der „ersten Klasse der Länder dieser Welt“ zu werden. Wenn sie von „Zivilisation“ sprachen, meinten sie damit die europäische oder westliche Zivilisation, die sie für fortschrittlicher als die ostasiatische hielten. Sie akzeptierten die Dreistufentheorie der Zivilisation von Fukuzawa Yukichi, der die Länder in zivilisierte, halb-zivilisierte

und barbarische unterteilte.² Die pro-japanischen Stimmen bildeten zum Ende von Chosŏn zwar keine Mehrheit in der Gesellschaft, doch waren sie nicht zu überhören.

Bevor mit der Analyse der Leitartikel begonnen wird, soll noch kurz auf die politische Lage in und um die koreanische Halbinsel um 1905 eingegangen werden.

2. Die Koreanische Halbinsel und Ostasien 1894–1909

Japan und Russland konkurrierten bereits seit Mitte der 1890er Jahre um Einfluss in Chosŏn. Seit Japan 1876 die Öffnung Chosŏns erzwungen hatte, war es stets bedacht, größeren Einfluss auf dieses Königreich zu gewinnen. Mit dem Sieg im Chinesisch-Japanischen Krieg erlangte Japan 1894 die politische Oberhand auf der Halbinsel, ließ ein pro-japanisches Kabinett einrichten und eine *Kabo kaehyŏk* genannte Reform durchführen. Einige Politiker im Umfeld des Königs, insbesondere die Königin, versuchten, Russland als Gegengewicht zu Japan als Verbündeten zu gewinnen. Russland genoss hohes Ansehen in Chosŏn, weil es mit Frankreich und Deutschland durchgesetzt hatte, dass Japan die Halbinsel Liaodong, die es infolge des Chinesisch-Japanischen Krieges erhalten hatte, an China zurückgeben musste. Japan hatte wenig Verständnis für die pro-russische Einstellung am Hof. Deshalb ließ der japanische Gesandte Miura Kōrō im Oktober 1895 die Königin, die unter den pro-russischen Kräften politisch als besonders klug und geschickt galt, ermorden. König Kojong, der sich am eigenen Hof nicht mehr sicher fühlte, floh daraufhin im Februar 1896 in die russische Botschaft. Russland wurde so zum Hauptkontrahenten Japans in Chosŏn.

Chosŏn war deshalb, als der Russisch-Japanische Krieg ausbrach, politisch gespalten. Pro-japanische Gruppierungen wie *Iljinhoe* unterstützten Japan während des Krieges materiell und personell und begrüßten die 1904 und 1905 erfolgte Unterzeichnung des Protokolls bzw. des Protektoratsvertrages, mit denen der Rahmen der zukünftigen japanischen Herrschaft über das Kaiserreich Taehan abgesteckt und Chosŏn die völkerrechtliche Selbstständigkeit genommen wurde. Demgegenüber hatte die

2 Vgl. Kapitel 1, „Asien“ als Projekt. Asiendiskurse in China, Japan und Korea“, Abschnitt 4.

Wijöngch'öksap'a schon 1895 entschieden, sich nicht mit der aus ihrer Sicht Unterjochung durch Japan abzufinden. Unter ihrer Führung leisteten Bauernarmeen 1905 breiten Widerstand gegen Japan. Mit der 1910 erfolgten förmlichen Kolonialisierung des Landes wurde dieser Kampf im Norden der koreanischen Halbinsel und in der Mandschurei als Befreiungskampf weitergeführt.

Indes sahen reformorientierte *Kaehwap'a*-Intellektuelle, statt über ihre eigene pro-japanische Einstellung nachzudenken, den Grund für die Unterwerfung Chosöns im geringen Bildungsstand der Bevölkerung. Sie meinten, die dringlichste Aufgabe zur Selbststärkung der Nation sei die Bildung und Erziehung des Volkes. Deshalb initiierten sie Aufklärungs- und Selbststärkungsbewegungen, während sich nur ein kleiner Teil ihrer Mitglieder dem bewaffneten Widerstand anschloss. Unter ihnen war Ahn Choong Kun. Er war es dann auch, der Itō Hirobumi, den früheren japanischen Ministerpräsidenten³, 1909 in Harbin erschoss. Ahn selbst sagte dazu, er habe Itō Hirobumi bestraft, weil dieser mit seiner rücksichtslosen Politik den Frieden in Ostasien zerstört habe. Ahn wurde im März 1910 im Alter von 32 Jahren hingerichtet. Ahn Choong Kun gilt in Südwie Nordkorea bis heute als einer der größten Helden des Landes, weil er in trostloser Zeit den „Nationalgeist“ (*minjokchönggi*) hochgehalten habe.⁴ Er verfasste während seiner Inhaftierung ein Schriftstück mit dem Titel *Tongyang pyönghwaron* („Theorie vom Frieden in Ostasien“). Kopien dieser Schrift und seiner Autobiografie sind 1979 im Archiv des japanischen Außenministeriums entdeckt worden. Darin schreibt er, dass seine politischen Auffassungen durch die Lektüre der nationalistischen koreanischen Zeitungen geformt worden seien. Daran lässt sich erkennen, welche Bedeutung diesen Zeitungen vor und nach dem Russisch-Japanischen Krieg in der öffentlichen Meinungsbildung zukam.

3. Ahn Choong Kuns „Theorie vom Frieden in Ostasien“

Ahns Choong Kuns (An Chung-gün) Schrift *Tongyang p'yönghwaron* (Theorie vom Frieden in Ostasien) ist eigentlich eine Anklage gegen den

3 Itō Hirobumi, der mitunter auch als der „eigentliche Schöpfer des modernen Japans“ bezeichnet wird (Brockhaus 1970: 336), war von 1905 bis 1909 Generalrepräsentant in Korea und betrieb schrittweise dessen Kolonialisierung.

4 Chöng 1994, S. 5.

Verrat Japans an der Idee einer friedlichen ostasiatischen Solidargemeinschaft.⁵ Der japanische Kaiser habe in der Kriegserklärung gegen Russland 1904 gesagt, Japan führe diesen Krieg, um den Frieden in Ostasien und die Unabhängigkeit Koreas zu sichern. Deshalb hätten viele Koreaner und Chinesen Japan in diesem Krieg unterstützt. Da dieser Krieg zudem ein Zusammenprall zwischen der „gelben“ und der „weißen Rasse“ war, habe man sich im Bewusstsein mit Japan eine Gemeinschaft zu bilden, über den Sieg Japans gefreut. Außerdem hätte Japan diesen Krieg ohne den Beistand Chinas und Koreas gar nicht gewinnen können. Dennoch habe Japan nach dem Sieg seine Versprechen nicht gehalten und damit die Schaffung einer Friedensgemeinschaft des Ostens unmöglich gemacht. Damit bringe es sich jedoch nur selbst in Gefahr, da es angesichts der Expansion des Westens immer dringlicher werde, dass sich alle Länder im Osten Asiens solidarisierten und gemeinsam verteidigten. Wenn Japan, dies nicht erkennen und weiterhin ein Land von derselben Rasse zerstören und unterdrücken wolle, werde es in Zukunft selbst eine große Katastrophe nicht vermeiden können.⁶

Ahn Choong Kun forderte Japan auf, sich auf den eigentlichen Sinn der ostasiatischen Gemeinschaft zu besinnen und eine Friedens- und Solidargemeinschaft mit China und Korea zu bilden. Seine Vorstellungen von einer ostasiatischen Friedensgemeinschaft waren konkret, um nicht zu sagen, überraschend modern und weitreichend: So schlug er unter anderem die Bildung eines gemeinsamen Friedensrates, die Gründung einer gemeinsamen Bank und die Einführung einer gemeinsamen Währung, ja sogar eine gemeinsame Friedenstruppe vor.⁷

Der Text lässt die komplexe Gefühlslage der Intellektuellen Chosöns, die bis 1904/05 in Japan keine unmittelbare Bedrohung Koreas gesehen hatten, erkennen. Einerseits forderten sie Solidarität der drei ostasiatischen Länder, um sich gegen die expandierenden Mächte des Westens behaupten zu können, zugleich kritisierten sie Japan, das nicht auf sie hören

5 Ahn wollte in dieser Schrift seine Ansichten über den Frieden in Ostasien ausführlich und systematisch darlegen. Aus diesem Grund hatte er eine Verschiebung seiner Hinrichtung beantragt. Der Antrag wurde abgelehnt, sodass er nur die Einleitung und das Kapitel über historische Erfahrungen schreiben konnte. Da er während der Verhöre und des Gerichtsprozesses seine Auffassungen vom Frieden im Osten immer wieder vortrug, können diese auch ohne seine umfassendere Darstellung ganz gut rekonstruiert werden.

6 Vgl. Ahn 1997.

7 Vgl. Ahn 1996, S. 55–57.

wollte. Schließlich gingen einige von ihnen, wie Ahn Choong Kun, in den Widerstand gegen Japan. Wie Ahn in seiner Schrift deutlich macht, war es der Russisch-Japanische Krieg, der ihre Hoffnungen auf eine Gemeinschaft der ostasiatischen Kultur und Rasse zerstörte und das Misstrauen gegenüber Japan als Aggressor rasch anwachsen ließ. Dies bestätigt sich beim Vergleich der Leitartikel nationalistisch gesinnter Zeitungen vor und nach 1904.

4. Die Forderungen nach Solidarität der ostasiatischen Rasse

An den Leitartikeln der nationalistisch orientierten Zeitungen vor 1904 lässt sich erkennen, wie stark der Gedanke von der ostasiatischen Gemeinschaft verbreitet war. Sowohl die *Tongnip sinmun* als auch die *Hwansŏng sinmun* erklärten in den 1890er Jahren, dass das Zeitalter der Rassenkonflikte angebrochen sei: „Korea, Japan und Qing, die zu asiatischem Kontinent gehören, bilden eigentlich eine Rasse.“ (*Tongnip sinmun* vom 9.3.1899) Um die Expansion der weißen Rasse zu verhindern, müsse die gelbe Rasse zusammenhalten; China, Japan und Korea müssten sich miteinander solidarisieren und eine Gemeinschaft bilden (*Tongnip sinmun* vom 26.3.1898, 7.4.1898, 17.6.1899, 15.11.1899; *Hwansŏng sinmun* vom 12.4.1899). Japan als das stärkste Land müsse die führende Rolle in Asien übernehmen und seinen Beitrag zur Zivilisierung und zum Erhalt des Friedens in Asien leisten (*Tongnip sinmun* vom 9. und 15.11.1899).

Wie schon gezeigt wurde, ist die Existenz des Westens als ein anderer, separater Kulturkreis erst im 16. Jahrhundert, als Ostasien durch die Jesuitenmissionare und den Handel mit westlicher Technik und Wissenschaft in Berührung kamen, erkannt worden. Erst danach begann man in diesen Ländern den „Osten“ (*dongyang*, *tōyō*, *tongyang*) als dem Westen entgegengesetzte Einheit zu betrachten. Bis dahin existierte in diesen Staaten ein Weltbild, in dem man zwischen dem zivilisierten Zentrum (*hua*) und der barbarischen Peripherie (*yi*) unterschied, das aber insgesamt von einer „Welt unter dem Himmel“ (*tianxia*) ausging.

Die ostasiatische Welt blieb ungeachtet dessen, dass sie nun von der Existenz des Westens wusste, bis Mitte des 19. Jahrhunderts gegenüber Fremden aus dem Westen weitgehend verschlossen. England, Frankreich, Holland und Russland hatten des Öfteren versucht, Ostasien für den Handel zu öffnen, allerdings ohne nennenswerte Erfolge. Chosŏn war in der Verfolgung seiner Isolationspolitik besonders hartnäckig. Seiner

Bevölkerung war jeder Kontakt zum Ausland und Ausländern verboten, während China und Japan mit Handelsplätzen wie Nagasaki oder Kanton zumindest einen kleinen Türspalt für Ausländer offen ließen. Umso größer war das Entsetzen in Korea, als China nach der Niederlage im Opiumkrieg 1840 einen ungleichen Vertrag unterzeichnen und die Häfen für westliche Mächte öffnen musste. Nun wurde der Westen zur existenziellen Bedrohung und die Rettung ihrer Länder wurde für Gelehrte und Politiker zu einem vordringlichen Problem. Zugleich begann man, Ostasien nicht mehr nur als eine kulturelle, sondern auch als eine politische (Schicksals-)Gemeinschaft im Widerstand gegen den imperialistischen Westen zu betrachten.

Interessanterweise wurde „Rasse“ zum Hauptkriterium der Unterscheidung zwischen Ostasien und dem Westen. Die Kategorisierung der Menschheit nach Rassen wurde nicht kritisch reflektiert.⁸ Die meisten Leitartikel waren indes vom Sozialdarwinismus geprägt; d.h. Ostasien müsse den Konkurrenzkampf der Rassen unbedingt gewinnen.⁹ Dafür müsse sich Ostasien zunächst „zivilisieren“. Vom fortschrittlicheren Japan erwartete man, in der Zivilisierung der Nachbarländer eine führende Rolle zu übernehmen. Dass Japan spätestens 1894 mit dem Sieg im Chinesisch-Japanischen Krieg selbst zu einer imperialistischen Macht aufgestiegen war, wurde kaum wahrgenommen. Stattdessen wurde weiterhin betont, dass Japan ein Land Ostasiens sei, dem die Zivilisierung gelungen sei. Die Hauptforderung war deshalb, Japan müsse seinen Beitrag zur Zivilisierung und zum Erhalt des Friedens in Asien leisten (*Tongnip sinmun* vom 9. und 15.11.1899). In der *Tongnip Sinmun* vom 19. Juni 1899 heißt es: „Japan ... hat die meisten Kriegsschiffe in Asien, und seine Politik ist aufgeklärt. Als solches soll es Führer der ostasiatischen Länder werden.

8 „Rasse“ beruht ebenso wie „Asien“ auf einer europäischen Begriffsbildung. Im 19. Jh. hat sich der Rassenbegriff im Zusammenhang mit Nationalismus und Imperialismus und der Suche nach einer eigenen modernen Identität in der politischen und akademischen Öffentlichkeit Europas und Amerikas fest etabliert. Aber nicht nur dort, sondern auch in außereuropäischen Ländern (Saaler 2007: 1).

9 Ende des 19. und Anfang des 20. Jhs. waren Intellektuelle in Ostasien stark vom Sozialdarwinismus und Staatstheorien à la Bluntschli beeinflusst. Ihre Rezeption erfolgte zunächst in Japan (Katō Hiroyuki), dann in China durch Liang Qichao und schließlich auch in Korea durch Gelehrte wie Sin Ch'ae-ho. Die Rezeption des Sozialdarwinismus war nicht innenpolitisch, sondern außenpolitisch motiviert. Es ging um den Kampf gegen die imperialistischen Ambitionen des Westens (vgl. Chun 1992).

Dies hat der Himmel bestimmt. Es wäre deshalb absonderlich, diesem Schicksal nicht zu folgen.“

Von dem Gedanken der Schicksalsgemeinschaft ausgehend, forderten die koreanischen Zeitungen die drei ostasiatischen Länder auf, sich in Solidarität zu üben, während Japan wirkliche Führerschaft in der Region zeigen sollte. Am 12. April 1899 schrieb die *Hwansöng sinmun*: „Der Himmel wollte Ostasien das Leben wiedergeben. So ließ er Japan zum aufgeklärten Land in Ostasien werden, damit es gleichberechtigt neben den Großmächten stehen kann und von ihnen nicht diskriminierend behandelt wird. Wenn aber Japan aus egoistischer Überheblichkeit China und Korea verachtet, mit ihnen seine Technologie und sein Wissen nicht teilen will, um allein davon zu profitieren, dann wird dies unvermeidlich zum Desaster in der ganzen Region führen. Japan muss sich deshalb der Logik der Schicksalsgemeinschaft bewusst werden.“

Diese Art des Asianismus war bereits in den 1880er Jahren durch die *Kaehwap'a* aus Japan nach Korea eingeführt worden und hatte unter den aufgeklärten Intellektuellen des Landes schnell Verbreitung gefunden.¹⁰ Der Wunsch dieser aufgeklärten Intellektuellen nach einer Modernisierung Koreas war so stark, dass sie den ideologischen Charakter des japanischen Asianismus zunächst nicht richtig erkannten.¹¹ Erst 1905, als Korea die Wahrnehmung seiner außenpolitischen Angelegenheiten an Japan abtreten musste, begriffen viele von ihnen die eigentlichen Ziele des japanischen Asianismus.

5. Russisch-Japanischer Krieg und Souveränitätsverlust Chosŏns

In den Leitartikeln koreanischer Zeitungen vor dem Ausbruch des Russisch-Japanischen Krieges dominierte also die Vorstellung von einer ostasiatischen Gemeinschaft, die sich gemeinsam dem westlichen Imperialismus entgegenstellt. Aus dieser Sicht bestand die innere Logik des Russisch-Japanischen Krieges darin, dass Japan in diesem Krieg Ostasien ver-

10 Vgl. Yi 1989, S. 38. *Kaehwap'a* Mitglieder pflegten bereits in den frühen 1880er Jahren enge Beziehungen mit Fukuzawa Yukichi. Fukuzawa hatte daher mittelbar und unmittelbar sehr starken Einfluss auf das Denken der *Kaehwap'a*. Siehe dazu Han 2000: 51–66.

11 Diese Intellektuellen hätten daher letztlich nur der Expansion Japans in Korea gedient (Chun 1992: 105).

trat. Carl Schmitt kommentiert diesen Krieg in seiner 1941 erschienenen Schrift „Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte“ ganz in diesem Sinne: Mit diesem Krieg sei die „Universalisierung der (Monroe-)Doktrin wie auch ihre Übertragung“ auf Ostasien aufgetreten.¹²

Aber für Chosön, das in diesem Krieg als Schauplatz des Konfliktes von zwei fremden Mächten diente, konnte es in Wirklichkeit nicht so sehr um die Konfrontation von Ostasien mit dem Westen gehen, sondern vielmehr um die eigene Existenz. Denn Chosön hatte dem japanischen Militär seine Militärbasen und Eisenbahnen überlassen müssen und musste gleich zu Beginn des Krieges, seine außenpolitische Souveränität auf Japan übertragen. Folglich unterschied sich die Bewertung des Russisch-Japanischen Krieges in Korea wesentlich von der anderer, nicht-europäischer Länder, die meinten, in Japan eine heldenhafte außereuropäische Macht erkennen zu können.¹³

Nach dem Sieg Japans 1905 war es koreanischen Zeitungen nicht mehr möglich, ihre Meinungen frei zu äußern, denn sie unterlagen nun der japanischen Zensur – mit einer Ausnahme, nämlich der „*Taehanmaeil sinbo*“, deren Besitzer, wie erwähnt, der britische Journalist Ernest Thomas Bethell war. Diese Zeitung berichtete ausführlich über den Kriegsverlauf und übte sich in scharfer Kritik an Japan. Ihren Redakteuren wurde deshalb bald vorgeworfen, pro-russisch zu sein. Ob sie das wirklich waren, ist fraglich, wenngleich sie angesichts der Gefahr, von Japan kolonialisiert zu werden, sicherlich mit Russland, dem Kriegsgegner Japans, sympathisierten. Schlägt man eine Brücke zu dem russischen Denkmal am Hafen von Inch'ön, dann kann man es auch als Erinnerung an diese komplizierte „Gefechtslage“ und an die Widerborstigkeit dieser Zeitung verstehen.

Auch wenn die Redakteure der *Taehanmaeil sinbo* nicht müde wurden, Japan zu kritisieren und ihr Misstrauen zum Ausdruck zu bringen, mussten sie doch anerkennen, dass es diesem Land durch gute Propaganda- und Pressearbeit und dank der traditionellen Feindschaft zwischen Russland und den anderen westlichen Ländern gelungen war, im Westen den Eindruck zu erwecken, es sei die einzige Macht in Ostasien, die die Souveränität Koreas und der Mandschurei schützen und den Frieden in der Region erhalten könne (15.11.1904). Gleichwohl warnten sie: „Auch

12 Schmitt 1995, S. 277.

13 Vgl. Shimazu 1998.

wenn Japan von aller Welt gelobt wird, wissen wir nicht, ob es sich mit dem Sieg über Russland seine Wünsche erfüllt hat“ (15.9.1904), denn sein Ehrgeiz sei grenzenlos und sein Verhalten zeige, dass es weiter expandieren wolle (6.1.1905). Als sich die Sorgen der Redakteure bald darauf bewahrheiteten, druckte die *Taehanmaeil sinbo*, Japan habe sein Versprechen, die Nachbarländer zu zivilisieren und somit Frieden in Ostasien zu schaffen, nicht eingehalten. Durch sein egoistisches Verhalten habe Japan nicht nur Ostasien, sondern der ganzen Welt Unglück gebracht (10.1.1905).

Mit dem Sieg Japans verschwand in Korea jegliche Hoffnung auf eine ostasiatische Gemeinschaft. Die Kritik an Japan wurde in den Leitartikeln der *Taehanmaeil sinbo* nun noch deutlicher zum Ausdruck gebracht (11.7., 17.8.1907, 12.1. 1908). Zugleich nahm die Skepsis gegenüber dem Asianismus zu. Sin Ch'ae-ho, einer der Redakteure, warnte ausdrücklich vor dem Pan-Asianismus. Trotz der großen Empörung über das Verhalten Japans finden sich noch nicht einmal versteckte Aufrufe zum aktiven, oder gar bewaffneten Widerstand. Es war überhaupt eine Seltenheit, dass reformorientierte Intellektuelle wie Ahn Choong Kun, zu den Waffen griffen. Man sah die Ursachen der Probleme, in die Korea damals geraten war, hauptsächlich in der Rückständigkeit des eigenen Landes.

6. Selbststärkung und Modernisierung

In den Leitartikeln ist oft zu lesen, dass Chosŏn letztlich für seine Rückständigkeit bestraft werde. Solche Argumente tauchten bereits in den 1890er Jahren auf.¹⁴ In einem Leitartikel der *Tongnip sinmun* heißt es, Chosŏn könne, wenn es denn nur wie Japan zu einem aufgeklärten Land würde, gleichwertig zu England oder Amerika aufschließen und sogar andere Territorien erobern.¹⁵ Dieses geradezu grenzenlose Vertrauen in die

14 So heißt es in der *Tongnip sinmun*: „Der Grund, warum Korea jetzt so arm, seine Bevölkerung so dumm und seine Beamten so unfähig sind, liegt darin, dass alle nicht gebildet sind. Wenn Korea stark und reich werden und seine Leute im Ausland respektiert werden sollen, müssen sie zuerst die alten Sitten aufgeben und neue Wissenschaften lernen, damit sie wie die Völker der zivilisierten Staaten werden.“ (10.10.1896.).

15 „Wenn Chinesen Menschenkinder wären, würden sie wegen der Wut über die Niederlage gegen Japan... entschlossen alte Konventionen, Institutionen und Gesetze reformieren wollen,... aber sie... werden immer noch nach alter Tradition

Kraft von Aufklärung und Zivilisierung blendete alles, was diesen Weg stören könnte, aus, und macht es zu dem Anderen, das es zu überwinden gilt. Entscheidend ist nicht die „Rasse“, sondern ob man Zivilisierung und Modernisierung befürwortet und diesen Zustand erreicht. Aus dieser Perspektive waren die *ũibyõng*, die erwähnten Freiwilligenkorps der Bauern, nichts anderes als *t'obi*, „unaufgeklärte Gangster“. Demgegenüber wurden die aufgeklärt-zivilisierten Länder zu Beschützern der Unabhängigkeit Chosõns erhoben. „Chosõn braucht keine großen Heere und keine Marine zu unterhalten, um sich gegen Angriffe von außen zu verteidigen. Eine kleine Zahl von Soldaten ist ausreichend, um unaufgeklärte Gangster wie Tonghak¹⁶ und *ũibyõng* zu bekämpfen. Falls irgendein Land Chosõn angreifen sollte, werden es [die aufgeklärt-zivilisierten Länder] nicht zulassen, dass Chosõn Kolonie eines anderen Landes wird, jedenfalls nicht, solange sich Chosõn in dieser Welt richtig benimmt.“ (*Tongnip sinmun* vom 22. Mai 1897)

Nach 1905 bezeichneten die nationalistisch orientierten Zeitungen die *ũibyõng* in den zwar nicht mehr als *t'obi*, setzten aber weiterhin auf Aufklärung und Selbststärkung und nicht auf bewaffneten Widerstand. Die *Hwansõng sinmun* fordert die *ũibyõng* sogar auf, die Waffen niederzulegen und nach Hause zu gehen. Sie sollten sich lieber um ihre eigentliche Arbeit und um die Erziehung der Kinder kümmern, damit deren Intelligenz und Fähigkeiten entwickelt würden. Nur dann könne man irgendwann, die Unabhängigkeit des Landes wiederherstellen

regiert, deshalb werden sie in dieser Welt ausgelacht.... wenn jemand sagt, Chosõn müsse diesem, dem schwächsten Land der Welt nacheifern, dann kann er nur ein Erzfeind Koreas sein, der das Land zerstören will. Solche Menschen muss man auf ein Dampfschiff packen und nach China schaffen. Dort würden sie ihre Freunde finden. Für Chosõn wäre dies ein freudiges Ereignis. Wenn die Menschen in Chosõn aus ihrem Traum erwachen... sich um Wissenschaft und neue Konventionen, die der Stärkung des Landes dienen, kümmern, dann gibt es keinen Grund mehr, warum sie nicht so sein können wie Engländer oder Amerikaner. Dann kann Chosõn auch Qing angreifen und Liaodong und die Mandschurei für sich behalten und eine Entschädigung von achthunderttausend Won bekommen. Deshalb hoffen wir, dass Koreaner sich Großes vornehmen, um in zehn Jahren Liaodong und die Mandschurei zu erobern und auch die Insel Tsushima besetzen zu können.“ (*Tongnip sinmun*, 4. August 1896).

- 16 *Tonghak* war als eine neue nationalistisch-religiöse Bewegung am Ende der Chosõn-Zeit entstanden. 1894 erhob sie sich gegen die Ausbeutung durch korrupte Beamte und japanische Händler an. Dieser Aufstand wurde mit Hilfe chinesischer und japanischer Truppen niedergeschlagen.

(25.9.1907). Ähnlich argumentierte auch die *Taehanmaeil sinbo*: „Traurig. Koreaner sollen nicht von sich sagen, dass sie es nicht können, sondern sich erst recht Mühe geben, beim Volk das Verständnis der neuen Verhältnisse zu wecken und die Stärke des Landes zu fördern, um auf diesem Weg [die Unabhängigkeit] wiederherzustellen. Italien hat erst nach sechzig Jahren die Souveränität wiedererlangt, Griechenland erst nach vierhundert Jahren kolonialer Unterwerfung seine Unabhängigkeit zurückgewonnen. Deshalb ist zu wünschen, dass das koreanische Volk trotz der gegenwärtigen Situation nicht aufhört, in dieser Welt ein unabhängiges Korea aufzubauen.“ (26.7.1907)

In Anbetracht der Existenzkrise, in die Chosön durch Japan geraten war, blieben die reformorientierten Intellektuellen gegenüber dem Russisch-Japanischen Krieg erstaunlich passiv. Bedenkt man, dass viele Bauern und konfuzianische Gelehrte den bewaffneten Widerstand gegen Japan aufnahmen, wird ihre Passivität noch erstaunlicher. Ein wichtiger Grund dafür liegt, wie schon erwähnt, darin, dass sie meinten, in seiner Rückständigkeit die tiefere Ursache der Schwierigkeiten Chosöns gefunden zu haben. Deshalb entbehrt es nicht einer gewissen Logik, dass mit der Zeit immer mehr von ihnen an der Kolonialisierung Koreas mitwirkten. Sie sahen in Japan einen Modernisierer ihres Landes.¹⁷

Erst seit etwa zehn Jahren befasst man sich mit der Rolle der Intellektuellen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und während der Kolonialzeit. Es wird nicht nur von Historikern gefordert, die Rolle der reformorientierten Intellektuellen am Ende der Chosön-Zeit neu zu bewerten. So vertritt Sin Bong-ryong die Auffassung, dass diese das Land bereits vor der Kolonialisierung innerlich kolonialisiert hätten, etwa indem sie in einer Situation, in der bewaffneter Widerstand gefragt war, von Selbststärkung sprachen.¹⁸ Es ist erstaunlich genug, dass diese Debatte erst jetzt stattfindet. Wer aber die Verhältnisse kennt, weiß, dass die koreanischen Diktaturen eine andere Geschichtsschreibung als ihre eigene nicht zugelassen und andere Sichtweisen nur sehr eingeschränkt geduldet hatten. Erst seit der Demokratisierung 1987 können Historiker und Politikwissenschaftler die Debatten führen, die sie für wichtig halten. Zu den in-

17 Als die japanische Kolonialverwaltung in den 1920er Jahren mit der Umsetzung der sog. Kulturpolitik begann, sahen viele Intellektuelle darin eine neue Perspektive für das Land und unterstützten diese Politik aktiv. Bestes Beispiel dafür ist Yun Ch'i-ho, der zweite Herausgeber der *Tongnip sinmun*.

18 Sin Bong-ryong 2001, S. 211–219.

interessantesten neuen Debatten gehören die seit Mitte der 1990er Jahre intensiv geführten Ostasiendiskurse. Sie nehmen die Themen und Prämissen der reformorientierten Intellektuellen des ausgehenden 19. Jahrhunderts, wie etwa „ostasiatische Rasse“ und „ostasiatische Solidarität“, wieder auf.

7. Rückkehr des Themas „Ostasien“

Die traditionsreiche Zeitschrift *Ch'angjak kwa pip'yŏng* griff 1993 das Thema „Ostasien“ auf und löste damit eine bis heute andauernde Debatte aus.¹⁹ Die in ihr veröffentlichten Beiträge hoben sich deutlich von der von Tu Weiming und Chin Yaoji geprägten Debatte über „konfuzianischen Kapitalismus“ und „asiatische Werte“ ab. Autoren dieser Zeitschrift, darunter Paek Nak-ch'ŏng, Ch'oe Wŏn-sik, Paek Yŏng-sŏ und Chŏn Hyŏng-jun, fiel es schwer, in Tus Behauptung, dass Ostasien im 21. Jahrhundert zur hegemonialen Weltmacht aufsteigen würde, etwas Verlockendes zu sehen, da höchstens China oder Japan in solch eine Position gelangen könnten, nicht aber Korea. Vielmehr sei nicht auszuschließen, dass Korea durch Hegemonialkonflikte zwischen China, Japan und den USA in Schwierigkeiten geraten könnte. Deshalb dürfe der Ostasiendiskurs in Korea nicht von Großmachtphantasien ausgehen.²⁰ Hingegen sei Ahn Choong Kuns Konzept von Ostasien als Friedensgemeinschaft einleuchtender, weil er die reale politische Lage Koreas nicht aus dem Blick verloren hatte.²¹

Ob man Ahn Choong Kun tatsächlich auf ein so hohes Podest heben kann? Sicherlich war Ahns Theorie vom Frieden in Ostasien konkret gefasst und basierte auch aus heutiger Sicht auf vernünftigen Konzepten. Dennoch ist es problematisch, seine Vorstellungen in die heutigen Diskurse über die Bildung einer regionalen Gemeinschaft einbauen zu wollen. Denn Ahns Theorie lag ebenso wie dem Konzept vom „Osten“ der damaligen reformorientierten Intellektuellen eine dichotome Denkweise von Ost und West zugrunde. Warum aber sollten moderne Regionalismuskurse einer solchen dichotomen Begrifflichkeit bedürfen?

19 Sie war in den 1960er Jahren die wichtigste kritisch-progressive Zeitschrift. In den 1980er Jahren diente sie als Plattform der Debatten über „Gesellschaftsformation“.

20 Vgl. Chŏn Hyŏng-jun 1997, S. 280.

21 Vgl. Paek Yŏng-sŏ 1997, S. 23. Mehr dazu im Kapitel „Die ‚Entdeckung Ostasiens‘. Der Ostasiendiskurs im Korea der Gegenwart“ in diesem Buch.

Darüber hinaus weist der Orientalismus vor hundert Jahren eine weitere Besonderheit auf. Mit dem Osten meinten die reformorientierten Intellektuellen Chosŏns die drei Länder China, Japan und Korea. Dieses Ostasien hatte für sie die Aufgabe, sich selbst auf den Weg von europäischer Aufklärung und Modernisierung zu bringen. Ein Ostasien ohne Aufklärung war eine zu bemitleidende Region, die sich nur in einem Zustand der Barbarei befinden konnte. Zwar war es Japan gelungen, die Aufklärung in sich aufzunehmen, sonst aber Ostasien blieb ein Synonym für Barbarei, welche es zu überwinden galt. Deshalb hatten die Intellektuellen Chosŏns in ihren Ostasiendiskursen neben der Dichotomie von Ost und West ein weiteres Unterscheidungskriterium eingeführt, nämlich das von Zivilisation und Barbarei. Dadurch werden all diejenigen, die ihre Vorstellungen von Zivilisation nicht akzeptieren, auch wenn sie zur selben Rasse gehören, zu Barbaren, zum Anderen. So wird auch verständlich, warum diese Intellektuellen den Westen mit so viel Sympathie, ja Sehnsucht betrachteten, obwohl ihr Hauptanliegen die Befreiung der Länder Ostasiens von der Vorherrschaft des Westens war. Der Westen war für sie der Inbegriff von Zivilisation überhaupt.

Zudem war die Debatte um Ostasien vor und nach dem Russisch-Japanischen Krieg in Korea in sich widersprüchlich. Denn während man einerseits die Solidarität der gelben Rasse forderte, blieb man andererseits zugleich der sozialdarwinistischen Logik verhaftet. Dass diese Logik auch Konkurrenz innerhalb derselben Rasse beinhaltet, wurde übersehen. Für die neue koreanische Debatte über Ostasien wird es, solange sie auf die alte Ostasiendebatte zurückgreifen will, sehr wichtig sein, einen Weg zu finden, über den sich die Konkurrenz zwischen den Ländern der Region mit regionaler Solidarität vereinbaren lässt. Nur so kann Frieden in Ostasien dauerhaft gewährleistet werden. Dies könnte die wichtigste Lehre sein, die wir aus den Ereignissen und Debatten vor hundert Jahren ziehen können.

Die „Entdeckung Ostasiens“ – Ostasiendiskurse im heutigen Korea

Seit Mitte der 1990er Jahre ist „Ostasien“ zu einem zentralen Thema interdisziplinärer Diskurse in Südkorea geworden. Da solche Debatten in Korea normalerweise höchstens eine Lebensdauer von sechs Monaten haben, ist man überrascht, dass das Thema „Ostasien“ bereits über zwei Jahrzehnte die Aufmerksamkeit der Intellektuellen auf sich zieht. Bemerkenswert ist außerdem, dass die Arbeiten, die diese Diskurse kritisieren, ebenso zahlreich und vielfältig sind wie diese Diskurse selbst.¹ Eine Dynamik von Kritik und Gegenkritik hat die Ostasiendiskurse während der letzten zehn Jahren zur vermutlich umfassendsten Debatte in Südkorea werden lassen. Zum Kontext dieser Debatte gehören auch das Phänomen der *Korean Wave* (*Hallyu*-Boom der koreanischen Populärkultur) und die neue politischen Positionierung Südkoreas in dieser Region.

Ausgangsfragen dieser Darstellung sind folgende: Warum konnten die Ostasiendiskurse in Südkorea auf so große Resonanz stoßen und eine solche Dynamik entfalten? Wo liegt eigentlich ihre Bedeutung? Welches sind die sozio-politischen und intellektuellen Hintergründe, die die Entstehung dieser Diskurse, ihre Verläufe und Struktur seit Mitte der 1990er Jahre ermöglicht und beeinflusst haben? Welches sind die wesentlichen Merkmale dieser Diskurse, in welchem Verhältnis stehen sie zu den jeweiligen Kontexten ihrer Entstehung? Zu diesen Kontexten gehören die früheren Asiidiskurse, aber auch „Ostasien“, das zwar eine Region, doch kein fester Gegenstand ist, sondern eine imaginäre Gemeinschaft, die durch die, diese Gemeinschaft bildenden Subjekte und ihre politischen und anderen Interessen definiert wird. Dazu gehört auch die ideologische Instrumentalisierung von „Ostasien“ bzw. „Asien“. „Ostasien“ als ein historisch belasteter Begriff prägt verständlicherweise auch die heutigen Os-

1 In den 1990er Jahren beteiligten sich die meisten sozial- und geisteswissenschaftlichen Zeitschriften am Ostasiendiskurs. Bis Ende 1997 erschienen dazu in *Kwangjang* 9, in *Tongbuga* 12, in *Tonghyang kwa chŏnmang* 9, in *Munhak kwa sahoe* 6, in *Sasang* 18, in *Sangsang* 9, in *Sinhak sagang* 7, in *Yŏksa bip'yŏng* 8, in *Woeguk munhak* 4, in *Chayugonron* 13, in *Ch'angjak kwa pip'yŏng* 14 und in *Porŏm* 48 Beiträge.

tasiendiskurse.² Zugleich stellt sich deshalb freilich auch die Frage, inwiefern Ostasien als Denkkategorie noch nützlich sein kann.

1. Intellektueller und politischer Hintergrund der Ostasiendiskurse

Es dauerte fast ein Jahrhundert, bis die koreanischen Intellektuellen „Ostasien“ wieder für sich entdeckten. In der ersten Hälfte der 1990er Jahre begann man in Südkorea „Ostasien“ bewusst wahrzunehmen, oder besser: „Ostasien“ wurde zu einer Wirklichkeit. Einerseits propagierte die Regierung von Kim Young Sam die „Internationalisierung“, andererseits expandierten südkoreanische Unternehmen nach China und Südostasien, während zugleich immer mehr Arbeiter aus diesen Ländern nach Südkorea kamen. Insofern ähneln die politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen im Südkorea der 1990er Jahre denen Japans in den 1980er Jahren. Für das neuerliche Aufkommen der Asiendiskurse in Südkorea werden häufig zwei Gründe genannt: zum einen das Ende des Kalten Krieges in Verbindung mit den wirtschaftlichen Erfolgen Ostasiens und zum anderen der Einfluss der poststrukturalistischen Kritik an der Modernität.³

Der Poststrukturalismus fand Ende der 1980er Jahre Eingang in Korea und begann schnell Einfluss auf Intellektuelle auszuüben. Bis dahin waren diese stark vom Eurozentrismus und der Idee der Moderne geprägt. „Asien“ und „Korea“ galten als etwas Vormodernes, das es zu überwinden galt. Deshalb war die poststrukturalistische Kritik an der Moderne ein tiefer Schock, der durch die Orientalismuskritik Edward Saids noch verstärkt wurde. Yi Chin-O meint dazu:

„For a long time we believed that the East was somewhat backward and worthless. Therefore we were quite depressed. Now we know [thanks to Said] that this was the historic result of Western hegemonic strategies to diminish and humiliate [our] culture. Now that we drank cold water and came to our senses, we turn to our tradition with hope.“⁴

Diese neue Selbstsicherheit wurde durch Huntingtons These vom „Kampf der Kulturen“ bestärkt. Man hinterfragte dessen Thesen auch kritisch, doch konnte man in den Reaktionen dieser Intellektuellen und in der breit-

2 Vgl. Kim Ki-bung 2004, S. 270.

3 Chŏn, Hyŏng-jun 1998, S. 278; Paek Yŏng-sŏ 1998, S. 11.

4 Yi Chin-o 2000.

en Öffentlichkeit durchaus auch ein Gefühl der Befriedigung darüber erkennen, dass Korea auf der Weltbühne nun endlich nicht mehr ignoriert werden konnte. Glücklicherweise hatte das Land schon den Weg zur Demokratie eingeschlagen, sodass sich Huntingtons Thesen, im Gegensatz zu Singapur, nicht mehr zur Legitimierung des vormaligen autoritären Regimes instrumentalisieren ließen.

Im Vergleich zu den Nachbarländern nahm das Selbstbewusstsein in Korea damals besonders stark zu. Im Oktober 1993 wurde in Seoul, Tokyo und Peking unter jeweils 300 jungen Intellektuellen zwischen 30 und 45 Jahren zeitgleich eine Umfrage über ihre Zukunftserwartungen durchgeführt. Auf die Frage, ob das Paradigma der ostasiatischen Zivilisation zum universellen Paradigma für die postmoderne Welt werden könnte, antworteten in Korea 90, in Japan 37,5 und in China 16 Prozent der Befragten positiv. In Korea begründete man diese positive Wahrnehmung mit den Leistungen des eigenen Landes und mit dem Vertrauen in das Potenzial der ostasiatischen Zivilisation. Offenbar kannten das Selbstbewusstsein und der Stolz vieler Koreaner vor der Asienkrise 1997/98 keine Grenzen. Auch heutzutage scheint der patriotische Stolz erneut großen Zuspruch zu finden.

Ohne Zweifel hatten die wirtschaftlichen Leistungen Südkoreas erheblichen Anteil an der Entstehung eines dermaßen ausgeprägten Selbstbewusstseins. Die vermehrte Aufmerksamkeit des Westens – sei es in der poststrukturalistischen oder in der Huntingtonschen Debatte – förderte dieses Selbstbewusstsein zusätzlich. In dem noch autoritär beherrschten Singapur kam es auf dieser Grundlage zur Debatte um „asiatische Werte“, während sich im bereits demokratisierten Südkorea die Ostasiendiskurse ausbreiteten und man sich mit „asiatischen Werten“ nur im Rahmen übergreifender, asiatischer und internationaler Debatten befasste.

2. Strömungen in den Ostasiendiskursen der 1990er Jahre

Angesichts der Vielfalt der Diskurse um Ostasien meint Kim Kyöng-il, sie seien so diffus und unsystematisch, dass sie keinen Kern erkennen ließen.⁵ Betrachtet man diese jedoch näher, ist es doch möglich, sie systematisch zu erfassen. Es lassen sich drei Gruppen, die sich um drei Zeitschriften

5 Vgl. Kim Kyöng-il 1998, S. 28.

scharen, unterscheiden: Die erste Gruppe ist die um die Zeitschrift *Chōnt'ong kwa hyōndae* (Tradition und Moderne). Diese nimmt Ostasien im Sinne einer konfuzianisch-kapitalistischen Gesellschaft wahr. Die zweite Gruppe schreibt hauptsächlich in der Zeitschrift *Ch'angjak kwa pop'yōng* (Kreative und Kritik) und konzentriert sich auf „Ostasien als Methode“. Schließlich versteht die Gruppe um die Zeitschrift *Sangsang* (Fantasie) Ostasien als kulturelle Tradition. Daneben gibt es andere Intellektuelle, unter ihnen prominente Autoren wie Kim Chi-Ha und Yi O-ryong, die in diversen anderen Zeitschriften publizieren. Hier konzentrieren wir uns auf die drei oben genannten Zeitschriften.

2.1 Ostasien als konfuzianisch-kapitalistische Gesellschaft

Die Zeitschrift *Chōnt'ong kwa hyōndae* wurde im Sommer 1997 von Han Jae Bong, Yu Sök-ch'un und Yi Sŭng-hwan gegründet. Sie wurde mit großer Aufmerksamkeit bedacht, weil einige ihrer Gründer aus prominenten Familien stammten, ihre Jugend in den USA verbracht und an dortigen Universitäten studiert hatten. Die Zeitschrift gab konservativen Intellektuellen eine Plattform und betonte nachdrücklich die wirtschaftlichen Erfolge Ostasiens. Auch nach der Asienkrise 1997/98 hielt sie an der These vom „Konfuzianischen Kapitalismus“ fest, die in den USA und Europa als *kulturalistische* Erklärung der ostasiatischen Wirtschaftserfolge hoch im Kurs stand. Als wäre es eine Selbstverständlichkeit spricht diese Gruppe vom „konfuzianischen Ostasien“.

Yu Sök-ch'un ist überzeugt, dass die Harmonie zwischen Konfuzianismus und Kapitalismus inzwischen zu einer „historischen Wahrheit“ geworden ist. Somit kann er einfach behaupten, die wirtschaftliche Entwicklung Ostasiens wären ohne ihre konfuzianische Tradition gar nicht möglich gewesen. Nach dem Ende des Kalten Krieges würden konkurrierende Mächte auch in dieser Region um eine neue Weltordnung ringen, doch hätte diese durch kontinuierliches Wachstum in den Fluten der Globalisierung die eigene Wettbewerbsfähigkeit bewahren können. Zudem sei Ostasien durch den Konfuzianismus in die Lage versetzt worden, eine regionale Einheit zu bilden, die auf dem Sprung sei, zur Hauptachse der Weltwirtschaft im 21. Jahrhundert zu werden.

Auch für Ham Jae Bong hat die konfuzianische Tradition in Ostasien einen besonderen Stellenwert:

„The present age, where a new post-Cold-War and post-modern society emerges, requires philosophical efforts to analyze the structural conflict between modern and pre-modern thought and to convert it into a force for the creation of a new civilization.“

Diese Kraft ist für ihn die konfuzianische Tradition; durch sie werde Ostasien in der Lage sein, Tradition und Modernität in Einklang zu bringen.⁶ Deshalb würde die Region Anlass zu neuen Hoffnungen nicht nur für die Wirtschaft, sondern auch für eine neue Zivilisation geben.

Mit anderen Worten: Die Synthese des Konfuzianismus und des Kapitalismus stellt das Projekt einer Weltreform in einer neuen Zeit dar und Ostasien steht bei diesem Projekt an erster Stelle. Welche Form diese Weltreform annehmen soll, wird nicht konkretisiert. Da diese Gruppe nicht nur die „asiatischen Werte“ à la Lee Kuan Yew, sondern gleichermaßen die Entwicklungsdiktatur von Park Chung Hee verteidigt, dürften die wahren Gründe dieses Diskurses über Ostasien als konfuzianisch-kapitalistische Gesellschaft vorrangig darin bestehen, den Status quo zu erhalten.

2.2 Ostasien als Methode

Ch'angjak kwa pip'yŏng war 1993 die erste Zeitschrift, die das Thema Ostasien aufgriff und damit zum Ausgangspunkt der nachfolgenden Debatten wurde. Jahrzehntelang war sie die bedeutendste progressive Zeitschrift in Korea und war unter anderem Mittelpunkt der strukturalistischen Debatte über den Begriff der Gesellschaftsformation in den 1980er Jahren. Bei der Lektüre der damals erschienen Ausgaben, fühlt man sich noch immer an die Debatten über die „asiatische Produktionsweise“ und die „Revolution in Asien“ erinnert.

Autoren wie Paek Nak-ch'ŏng, Ch'oe Wŏn-sik, Paek Yŏng-sŏ und Chŏn Hyŏng-jun verstehen die historischen Errungenschaften Ostasiens im Sinne seiner wirtschaftlichen Erfolge. Sie sehen jedoch keine Besonderheit einer vermeintlich spezifisch ostasiatischen Verknüpfung von Konfuzianismus und Kapitalismus. Für sie birgt Ostasien vielmehr die

6 Vgl. Ham Jae Bong 1997.

Möglichkeit einer Alternative zur kapitalistischen Zivilisation. Die wirtschaftlichen Erfolge Ostasiens seien ermutigend, aber nicht im Sinne der kapitalistischen Entwicklung, sondern hinsichtlich der Überwindung des Kapitalismus. Sie glauben nach Paek Nak-ch'öng daran, dass eine „grundlegende Alternative zu der gegenwärtigen kapitalistische[n] Zivilisation“ gefunden werden und Ostasien als Methode betrachten werden muss, diese alternative Zivilisation genauer zu bestimmen. Ostasiens Zivilisation besitze nicht nur eine vielfältige und reiche kulturelle Tradition, mit der man mit dem Westen konkurrieren könne, sondern sei bislang auch damit erfolgreich gewesen, sich nach den Spielregeln der kapitalistischen Welt zu entwickeln. Ostasien nehme daher eine andere Position ein als die „Verlierer“ im globalen Überlebenskampf, die ihre Vergangenheit glorifizierten. Der Kapitalismus könne nur überwunden werden, nachdem sich die Zivilisation hinreichend entwickelt habe.

Ostasien ist nicht Zweck, sondern eine „Methode, um die westzentristisch-kapitalistische Moderne zu überwinden“, schreibt Chön Hyöng-jun. Dieses „Ostasien als Methode“ unterscheide sich vom Asienkonzept Takeuchi Yoshimis. Der Unterschied liege in der „Doppelseitigkeit“ von Takeuchis Asien, das einerseits „Ideal“ und andererseits „Methode“ sei. Takeuchis Asien als Ideal sei ein „Zustand, in dem durch Überwindung der Probleme der europäischen Zivilisation und Fortführung ihrer guten Elemente eine höhere Zivilisation erreicht worden ist“, also die Überwindung der westlichen Moderne. Obwohl dieser Zustand bestimmt etwas anderes sein müsse als das „Asien, das man mit Protest zu bewahren versucht hat“, bezeichne Takeuchi ihn doch wieder als „Asien“, weil Asien für ihn ein Ideal ist. Doch müsse man davor warnen, Asien als Ideal zu betrachten, weil Asien als solches zum Zweck an sich werde und folglich leicht ins Ideologische abgleiten, bzw. von Ideologien instrumentalisiert werden könne. Betrachte man Ostasien hingegen als Methode, könne man diese Gefahren durch ständige Reflexion vermeiden. Der Gegenstand dieser Reflexion ist nach Chön die kapitalistische Moderne. Deshalb sei der Diskurs um Ostasien eine geeignete und effektive Methode, „angesichts der sich schnell verbreitenden weltkapitalistischen Experimente gegen diese Wirklichkeit zu kämpfen und sie zu überwinden“⁷.

Man ahnt, dass diese Diskurse kaum mehr sind als Übungen in normativer Logik. Es gibt keine konkrete Diskussion darüber, was die Überwin-

7 Chön Hyöng-jun 1997, S. 296–297.

dung der kapitalistischen Realität beinhalten oder bewirken sollte. Insofern kann man in hier, wenn man Begriff „Revolution“ durch „Reflexion“ ersetzt, eine gewisse Kontinuität mit den Diskursen über gesellschaftliche Gestaltungsprozesse in den 1980er Jahren erkennen. Auch die Motivlage zur Überwindung der kapitalistischen Moderne ist gleich geblieben.

2.3 Ostasien als „kulturelle Tradition“

Die Diskurse der beiden genannten Gruppen konzentrieren sich auf das kapitalistische System, und zwar mit der Perspektive, es zu erhalten bzw. es zu überwinden. Die dritte Gruppe zieht an einem ganz anderen Strang. Sie konzentriert sich auf die kulturelle Tradition Ostasiens. Ihre Plattform war *Sangsang*, eine vierteljährlich erscheinende Zeitschrift für Literatur. Gegründet 1993, verschwand sie bereits nach fünf Jahren nach nur 20 Ausgaben. Chŏng Chae-sŏ, ihr Herausgeber und Experte für chinesische Literatur, dekonstruierte den unter dem Topos der „Traurigkeit des Orients“ so tief in Ostasien verwurzelten Orientalismus. Bemerkenswerterweise befasste er sich sowohl mit dem ost-/westlichen Orientalismus, als auch mit dem internen Orientalismus in Ostasien selbst. In Bezug auf den innerostasiatischen Orientalismus geht er weiter als Arif Dirliks These vom Prozess der „Selbstorientalisierung“, die auf der Internationalisierung des westlichen Orientalismus und seiner Reproduktion beruht. So sagt Chŏng über den Orientalismus zwischen China und seinen Nachbarländern: „Up to now we have expounded the problem of external pressure in our sciences, that is the Western hegemonic perception of the East. In the same way we have to analyze the inner pressure [within Asia], that is the Chinese hegemonic perception of Korea.“⁸

In Korea waren Warnungen über den japanischen Asianismus und dessen imperialistisch-ideologischen Charakter immer gewärtig. Auf die Gefahren des Sinozentrismus wurde jedoch kaum hingewiesen. Chŏng Chae-sŏ tut genau das und verlangt die Dekonstruktion des Konzepts der „Mitte“. Der Hauptakteur in dieser Unternehmung könne nur Korea sein, weil es das einzige Land in Ostasien sei, gegen das die anderen Nachbarn keine hegemonialen Ängste hegten. Mythen und Literatur müssten daher

8 Chŏng Chae-sŏ 1995, S. 156.

reinterpretiert werden. „When the myths emerged in East Asia, China did not exist yet as a unified country. Many peoples lived together. The ancestors of Koguryo as well as the ancestors of the modern Chinese ... jointly created myths“⁹. Die sogenannten chinesischen Mythen stammten in Wirklichkeit nicht von Chinesen, sondern von den Bewohnern Ostasiens.

Chŏng Chae-sŏ strebt jedoch keine ostasiatische Solidarität auf Basis dieser gemeinsamen Kultur und Geschichte an, denn dies würde das Tor für neue Gefahren und Expansionismen öffnen. Ostasiatische Diskurse würden nur dann zu einer friedenssetzenden Möglichkeit, wenn diese Länder, statt unvorsichtig über kulturelle Solidarität zu sprechen, den anderen als Anderen akzeptierten und ihre Verschiedenheit respektierten. Im Einklang mit diesem Ansatz will Chŏng keine Aussage dazu machen, wie ein solches Ostasien aussehen würde.

3. „Ostasien konstruieren“ – und damit verbundene Probleme

Die Anfang der 1990er Jahre in Korea einsetzenden Ostasiendiskurse fanden hauptsächlich innerhalb der genannten Gruppen statt, zwischen ihnen gab es praktisch keinen Dialog. Es waren vor allem Gleichgesinnte, die diesen Gruppen beitraten. Soweit die breitere Öffentlichkeit von diesen Debatten etwas mitbekam, schwand ihr Interesse rasch. Die letzte Ausgabe (Nr. 21) von *Chŏnt'ong kwa hyŏndae*, der Zeitschrift der ersten Gruppe, erschien im Herbst 2002. *Sangsang*, die der dritten Gruppe, wurde 1998 nach 20 Ausgaben eingestellt. Ihr Herausgeber Chŏng Chae-sŏ blieb aber aktiver Teilnehmer an den Ostasiendiskursen.

Ch'angjak kwa pip'yŏng, die Zeitschrift der zweiten Gruppe, existiert heute noch und bildet weiterhin das Zentrum für diese Diskurse. Ihre Ausrichtung hat sich allerdings verändert: Der Schwerpunkt liegt nicht mehr bei revolutionären Aspekten, sondern bei einer Art Lebensraum, in dem sich eine ostasiatische Gesellschaft selbst konstituieren soll. Der Geltungsbereich dieses neuen Diskurses ist damit viel breiter angelegt und dafür in seiner Sprache und Programmatik weniger klar konturiert. Dies erschwert den Zugang und macht es auch nicht einfacher, einen Überblick über Inhalte und Akteure zu gewinnen. Dennoch lassen sich einige Gemeinsamkeiten in diesen neuen Diskursen erkennen. Zum ersten bemüht man

9 Chŏng Chae-sŏ 2004, S. 12.

sich, Elemente von Konvergenz und Divergenz unter den Ländern dieser Region zu finden, um sich dann unter Einbeziehung dieser Momente Gedanken über eine wie auch immer geartete ostasiatische Gesellschaft, die sich auch hier auf China, Japan und Korea beschränkt, zu machen. Kim Kwang-ök, ein Kulturanthropologe sieht darin allerdings eher einen Versuch, durch die Eliminierung von Unterschieden Gemeinsamkeiten zu finden. Außerdem stellt er fest, „no effort is made to explain why these three countries ought to form a community“. Diese Diskurse würden sich nicht dem Erfordernis einer normativen Begründung stellen¹⁰; tatsächlich seien sie aber *per se* normativ. Wegen zu hoher Erwartungen würden notwendige logische Schritte des Öfteren übergangen und an sich wichtige Fragen blockiert.

Zum Zweiten beinhalten die Beiträge stets Erörterungen der gemeinsamen Kultur und Philosophie, also Elemente aus der neokonfuzianischen Tradition, wie die Harmonie von Mensch und Natur, die Priorität des Kollektivs vor dem Individuum usw. Hier tauchen die gleichen Elemente, die schon die westlichen Diskurse über Ostasien – gemäß der herrschenden Paradigmen entweder idealisierend oder gar dämonisierend – thematisiert hatten. Da die westlichen Interpretationen, wie bereits gezeigt wurde, zum Ende des 20. Jahrhunderts neuerlich eine Wende zu einer positiveren Wahrnehmung der konfuzianischen Kultur vollführten, überrascht es nicht, dass diese Wende auch auf die koreanischen Diskurse ausstrahlte.

Zum Dritten spielt das Thema der Zukunft der koreanischen Halbinsel und der koreanischen Nation überhaupt eine eminent wichtige Rolle in diesen neuen Diskursen. Die Identifizierung Koreas mit Ostasien suggeriert, dass die einfache Gleichung „Ostasien = koreanische Halbinsel = koreanische Nation“ generelle Gültigkeit besitzt. Interessanterweise ist diese Position ausschließlich zukunftsbezogen; für Vergangenheitsnostalgie ist kein Platz. Das galt auch schon für bereits erwähnte konservative Zeitschrift *Chōnt'ong kwa hyōndae*, die die Diktatur Park Chung Hees zwar verteidigte, sonst aber Ostasien als einen Platz in einer Zukunft betrachteten. Auch hier fühlt man sich an Herman Hesse erinnert, der Asien als mystischen Ort irgendwo zwischen China und Indien in unseren Herzen verortete.

All diese Diskurse basieren größtenteils auf dem Prinzip Hoffnung und lassen solide theoretische und methodologische Grundlagen vermissen.

10 Kim Kwang-ök 1998, S. 15.

Ostasien wird als „Fundament der Hoffnung für die Welt“ präsentiert, während man zugleich an anderer Stelle bemängelt, dass „diese Diskurse um Ostasien wegen der Konflikte zwischen den vier Mächten immer noch einen langen Weg zurücklegen müssen“. Ist es da nicht viel angenehmer, über die Bildung einer ostasiatischen Gemeinschaft ähnlich der EU zu träumen, oder sich mit den Erfolgen der koreanischen Populärkultur in Ostasien und anderswo abzulenken? Diesem Aspekt der koreanischen Ostasiendiskurse wenden wir uns jetzt zu.

4. „Korean Wave“ und Hoffnungen auf eine „Ostasiatische Gemeinschaft“

Das Phänomen der *Korean Wave* (*hallyu*) zeigte sich zum ersten Mal Ende 1997 in China, als koreanische Seifenopern, deren Hauptdarsteller und koreanische Popmusiker plötzlich und unerwartet große Popularität erlangten. Zur gleichen Zeit scharten sich auch in Taiwan und Südostasien große Fangemeinden um koreanische TV-Dramen, ihre Darsteller und Pop-Idole. Bald war auch ein Begriff für dieses Phänomen der enthusiastischen Aufnahme koreanischer Populärkultur in Ost- und Südostasien gefunden: *Korean Wave*. Die koreanischen Medien berichteten ausführlich und detailliert – und mit unverhaltenem Stolz und Freude – über diesen Koreaboom. Der Nationalismus in der Form des Kulturnationalismus wurde mit neuem Leben gefüllt. Zugleich verband man in vielen Berichten und Kommentaren mit dieser Entwicklung Hoffnungen auf eine ostasiatische Gemeinschaft.

Ein im Oktober 2003 erschienener Leitartikel in der führenden progressiven Zeitung trägt den bezeichnenden Titel „Populärkultur erschafft eine gemeinsame kulturelle Sphäre“. Es wird dann erklärt, dass der koreanischen Kultur eine wichtige vermittelnde Rolle in der Überwindung der Vergangenheit und der Schaffung einer neuen asiatischen Kulturgemeinschaft im 21. Jahrhundert zukomme.

Für Kim Mu-gon liegt die besondere Bedeutung der asiatischen Kulturgemeinschaft zunächst in der Bildung eines gemeinsamen Marktes. Im Gegensatz zur englischsprachigen Welt sei die Kulturindustrie Ostasiens aufgrund von Barrieren wie der fehlenden gemeinsamen Sprache, dem niedrigen Einkommensniveau und der geringen Zahl an Konsumenten kultureller Güter benachteiligt. Die *Korean Wave* habe jedoch gezeigt, dass man durchaus Hoffnungen auf die Entstehung „eines gemeinsamen Mark-

tes für kulturbezogene Industrien unter den kulturell und geografisch benachbarten Ländern Ostasiens hegen kann“. Ein einzelnes Drama wie „*Winter Sonata*“ habe gezeigt, dass solche Barrieren „wie die Berliner Mauer fallen können“. Die Begeisterung japanischer Frauen für den koreanischen Schauspieler Bae Yong-jun sei eine „Ouvertüre der Hoffnung auf die zukünftige Kulturgemeinschaft in Asien“¹¹.

Diese optimistische Erwartung der Entstehung einer Kulturgemeinschaft in Ost- und Südostasien stärkt die Vorstellung einer neuen regionalen Identität. Die Entstehung einer länderübergreifenden Popkultur könne die Dominanz des Westens überwinden und einen spezifisch ostasiatischen Markt entstehen lassen.¹² Für Chŏng Sŏng-il (2004) ist dieser Glaube an die Existenz einer „pan-asiatischen Vorstellung“ lediglich eine Mystifizierung, dennoch sei diese Vorstellung stark genug, um die Kritik von Autoren wie Kim Chong-hwi (2004), der behauptet, dass die ganze Idee von einer „Gemeinschaft der Populärkultur in Asien“ von multinationalen Unternehmen zur Öffnung neuer Märkte initiiert wurde, daran abprallen zu lassen. Der tiefere Grund für den Glauben an eine solche Gemeinschaft liege in der starren dichotomischen Weltsicht ihrer koreanischen Anhänger. Sie ließen sich von ihrem Ehrgeiz leiten, mit einer solchen Gemeinschaft das Gleichgewicht der Welt, das während der eurozentrischen Periode der neueren Geschichte zerstört wurde, wieder herzustellen.¹³

Paek Wŏn-dam, Sinologin und Kulturwissenschaftlerin, betont gerne, dass die koreanische Welle „kulturelle Wärme“ ausstrahle und eine „freudvolle Mischung der Kulturen über die Grenzen hinaus“ generiere.¹⁴ Hier gebe es einen Unterschied zwischen der *Korean* und der *Japan Wave*. Das japanische Kulturkapital, wie sich an der Globalisierungsstrategie von Sony erkennen lasse, zielen auf die Generierung des Bildes eines globalen Unternehmens, und verzichte bewusst darauf, Elemente der japanischen Kultur zu integrieren. Dies, so sagt sie, Iwabuchi Koichi, der die transnationale japanische Welle der 1990er Jahren analysiert hatte, folgend stimme mit der Strategie des japanischen Staates überein, nicht nur die Konsumenten durch Idole und Filmprodukte zu manipulieren, sondern auch die Erinnerung an die Vergangenheit zu unterdrücken und dadurch

11 Kim Mu-gon 2004.

12 Yu Chung-ha 2004.

13 Chŏng Un-o 2004.

14 Paek Wŏn-dam 2004.

die Rückkehr Japans nach Asien zu erleichtern und einen Großostasiatischen Prosperitätsraum wiederzubeleben. Hingegen habe die koreanische Regierung erst vor kurzem damit begonnen, die „Kulturindustrie“ auf vergleichsweise sehr niedrigem Niveau zu fördern. In Wahrheit basiere die *Korean Wave* auf den spezifisch historischen Erfahrungen Koreas.

Paek meint, dass *hallyu* eine vor diesem kulturellen und historischen Hintergrund entstandene zukunftsorientierte Erscheinung sei. Sie strahle „kulturelle Wärme“ aus, mit der man „alte unglückliche Verhältnisse in Ostasien aufheben und neue Beziehungen“ schaffen könne. Ein Indikator dieses Potentials sei, dass die *Korean Wave* sich durch direkte Kommunikation unter ihren Konsumenten und das Internet verbreite, während die *Japan Wave* auf dem Zusammenspiel der „großen Kulturhauptstädte“ und dem Staat basiere. Dadurch könne die *Korean Wave* zu einer gemeinsamen emotionalen Geisteshaltung in Ostasien führen, die das Fundament für eine friedliche Koexistenz in Asien bilden könnte.¹⁵ Offenbar soll Korea auf diese Weise der Retter Ostasiens werden.

Auch andere Kulturwissenschaftler teilen die Überlegungen von Paek Wön-dam. Obwohl die Globalisierung kulturelle und andere Unterschiede tendenziell einebene, könne die auf gemeinsamen und geteilten Emotionen beruhende Gemeinschaft den Weg zu einer neuen asiatischen Identität ebnen. Sie glauben an die Bildung eines kulturellen Blocks in Asien, der die Dominanz des Westens und insbesondere die der amerikanischen Kultur brechen könne. Asien würde zu einer „erdachten Gemeinschaft der Hoffnung“ – mit Korea als Mittelpunkt.

Offenbar verbinden diese Autoren mit derlei Gedanken die Hoffnung, dass in einer neuen asiatischen Gemeinschaft das Asien geschaffen wird, das der Westen immer nur als seinen eigenen Gegenpol betrachtet hat und das nun Subjekt einer neu entstehenden Kultur werden kann. Man kommt nicht umhin, sich die Frage zu stellen, ob diese Autoren nicht von ihren eigenen Visionen überwältigt wurden und ob dieses Asien ohne jeglichen Bezug zur Realität lediglich in der Welt ihrer Vorstellungen existiert. Wie soll man von einer asiatischen Kultursphäre sprechen können, wenn „Kultur“ – und gerade die Populärkultur – ein höchst synkretistisches Phänomen unserer Zeit ist, das sich global entwickelt und durch Absorption fremder Elemente und Ausstrahlung in andere Bereiche letztlich unprognostizierbar verbreitet – oder auch wieder in Nichts auflöst?

15 Paek Wön-dam 2004.

Wechselt man von den Diskursen unter Intellektuellen in die alltägliche Welt der Fanclubs im Internet, so entdeckt man zum Beispiel, dass die Fans überhaupt keine Unterscheidung zwischen *Korean Wave* und *Japan Wave* treffen. Auch auf koreanischen Internetseiten findet man unzählige Fanseiten von internationalen Stars, etwa auch von Kimura Takuya, einem japanischen Idol. Weil Echtzeitübersetzungsprogramme üblich geworden sind, können Fans und Fan Clubs über die Sprachbarrieren hinweg ohne Schwierigkeiten kommunizieren.

Paek Wŏn-dam weiß das alles. Wenn es denn stimmt, was sie ja auch selbst behauptet, dass sich supranationale Gemeinschaften von Gleichgesinnten über das Internet bilden, kann es dann noch sinnvoll sein, dichotomisierende Maßstäbe zur Unterscheidung von Ost und West oder von *Korean Wave* und *Japan Wave* zu benutzen?

Trotz dieser unübersehbaren Probleme breitet sich die Hoffnung auf die Bildung einer asiatischen „Gemeinschaft“ immer weiter aus, auch in der Politik. Haben die Ostasiendiskurse, die in den 1990er Jahren in erster Linie auf dem naiven Optimismus von einigen Intellektuelle beruhten, mit dem Boom der koreanischen Populärkultur in Ostasien ganz neue Impulse erhalten, haben sie durch die Regierung von Roh Moo Hyun konkrete politische Konturen mit einer besonderen nationalen Prägung erhalten. Diesem Phänomen wenden wir uns jetzt zu.

5. Südkorea als Vermittler – das „nordasiatische Zeitalter“

Die breit geführten Ostasiendiskurse haben in Südkorea nunmehr auch eine politische Diskussion über die Bildung einer regionalen Gemeinschaft entfacht.¹⁶ Allen voran entwickelte die Regierung Roh Moo Hyun (2003-2007) eine Nordostasienpolitik. Der Vorsitzende der Präsidialkommission für Nordostasien, Yi Su-hun, begründete die Schaffung einer regionalen Gemeinschaft in Nordostasien wie folgt: Sie „ist einerseits notwendig, um auf einen weltweiten Trend zu reagieren, andererseits ist sie auch nicht mehr rückgängig zu machen, da sich Handel, Investitionen

16 Die Beiträge dazu sind so zahlreich, dass sie unüberschaubar geworden sind. Zu den wichtigeren dürften zählen: Kim Myŏng-sŏp 2002; Kim Sŏng-ki 2004; Chi, Myŏng-kwan 2002; Yi Yŏng-ho 2004; Kim, Wŏn-bae 2003; Yi Nam-chu 2005; Yi Nam-chu/Pae, Kŭng-ch'an/Pak, Myŏng-rim/Yim, Wŏn-hyŏk 2005; Han, Sŭng-wan 2003; Choe, Wŏn-sik/Pak, Myŏng-kyu/Sakamoto Yoshikazu 2002.

und Verkehr zwischen den Staaten dieser Regionen ständig ausweiten. Die Bildung einer regionalen Gemeinschaft muss daher das erste Interesse der Länder dieser Region werden, um ihre gemeinsame Entwicklung und ewigen Frieden zu gewährleisten, und dadurch jegliche Gefährdung ihrer Sicherheit auszuräumen.“¹⁷

Auffällig ist dabei die besondere Rolle, die die Regierung Roh Moo Hyun für Südkorea vorgesehen hat. Das Land soll nicht nur auf der koreanischen Halbinsel, sondern in ganz Nordostasien eine vermittelnde Rolle spielen, „um neue Konflikte und Zusammenstöße in der Region zu vermeiden und... eine Friedens- und Wohlstandsordnung zu begründen“¹⁸. Dies sei, Yi Su-hun, eine Strategie für den Frieden in Nordostasien. Sie sei allein schon deshalb, weil sie von Südkorea als geteiltem Land entwickelt wurde, von besonderer Bedeutung. Die Regierung sei zu der Erkenntnis gelangt, dass Südkorea im Zentrum einer Friedensordnung in Nordostasien stehen müsse, da ohne Frieden auf der koreanischen Halbinsel weder in Nordostasien noch auf der Welt Frieden herrschen könne.

Grundlage der Rolle des ausgleichenden Vermittlers („*balancer*“) bilden gemäß der Erklärung der südkoreanischen Regierung vier Momente: 1. Bildung einer autonomen Verteidigungsfähigkeit und zügige Reform der Verteidigungsstruktur (wie der südkoreanisch-amerikanischen Militärkooperation und Kommandostruktur¹⁹); 2. Entwicklung eines ausgereifteren außenpolitischen Systems, das für eine ausgewogene und pragmatische Diplomatie sorgen kann (Südkorea soll auf der internationalen Bühne eine Rolle spielen, die der wirtschaftlichen Stärke des Landes entspricht); 3. Bildung eines regionalen Sicherheitsregimes nach dem Modell der KSZE und 4. Neugestaltung des südkoreanisch-amerikanischen Bündnisses.²⁰

Auch diesem Konzept unterliegt eine ordentliche Portion Nationalstolz, der u.a. auf die wirtschaftlichen Errungenschaften der letzten dreißig Jahre zurückzuführen ist. Besonders auffällig ist, dass mit der Rolle Vermittlers („*balancer*“) und der Schaffung eines „Zentrums des Friedens“ ein gewisser Hegemonieanspruch Südkoreas in dieser Region erhoben wird. Begründet wird das damit, dass Korea bzw. Südkorea in seiner langen

17 Yi Su-hun 2005, S. 8.

18 Yenhap News Agency vom 30. März 2005.

19 Im Kriegsfall liegt das Oberkommando bei der US-Militärführung. S. dazu Kapitel 6 dieses Buches.

20 Yi Su-Hun 2005.

Geschichte nicht ein einziges Mal seine Nachbarn angegriffen und im Gegensatz zu Japan und China niemals um Hegemonie gekämpft habe; deshalb sei das Land moralisch berechtigt, eine führende Rolle bei der Bildung der regionalen Gemeinschaft zu spielen.

Gleichwohl fragt man sich auch hier, wo die Unterschiede zwischen dem „balancer“-Konzept Südkoreas und dem Asianismus Japans bzw. dem Sinismus Chinas liegen sollen, zumal nicht zu erwarten ist, dass Südkorea seine gerade erst erstarkten nationalistischen Neigungen in Bälde überwinden kann.

6. Fazit: „Ostasien“ als Methode zur Überwindung der Teilung

In Südkorea haben sich Ostasiendiskurse in den 1990er Jahren als alternative Diskurse etabliert, um eine ideologische Lücke zu füllen, die mit dem Ende des Kalten Krieges entstanden war. Solche alternativen Diskurse hat es in Ostasien auch schon vorher gegeben. Sie sind im Laufe des 20. Jahrhunderts an historisch entscheidenden Momenten in unterschiedlichen Formen aufgekommen und wieder verschwunden, wie etwa der Asianismuskurs im Japan der 1920er und 1930er Jahre oder der Diskurs um die „Ost-West-Kultur“ im China der 1920er Jahre. Solche Diskurse traten immer dann auf, wenn gewisse Schwächen der westlichen Zivilisation als Problem bzw. als Ursache für die Krise der westlichen Gesellschaft überhaupt thematisiert wurden. Die koreanischen Ostasiendiskurse der 1990er Jahre bildeten in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Insofern sind die ostasiatischen und südkoreanischen Ostasiendiskurse antithetisch begründet, d.h. sie setzen die Existenz des Westens als Gegenpart und dessen reale oder vermeintliche Krise voraus.

Ungeachtet des antithetischen Charakters dieser Diskurse ist ihre Bedeutung insofern nicht zu unterschätzen, als sie die „Identität von Ostasien wiederholt bestätigt und diesbezügliche Erkenntnisse gefördert“ haben.²¹ Dies ließ sich schon in den früheren Ostasiendiskursen in Japan und China beobachten. Allerdings war der Begriff „ostasiatische Identität“ gerade wegen der Erinnerung an den japanischen Asianismus der 1920er und 30er Jahre, bei dem dieser für die imperialistischen Ambitionen Japans instrumentalisiert worden war, in Korea lange Zeit tabuisiert. Bis

21 Kim Söng-gi 2004.

heute werden japanische und chinesische Ostasiendiskurse in Südkorea kritisch und misstrauisch betrachtet. In diesem Sinne warnte Sin Ch'ae-ho vor einigen Jahren vor dem „Ostasianismus“.

Dass Ostasiendiskurse in Südkorea trotzdem so populär wurden, hängt mit Faktoren wie dem Ende des Kalten Krieges, den wirtschaftlichen Erfolgen Ostasiens, der Verbreitung der poststrukturalistischen Kritik der Moderne und vor allem dem erstarkten Selbstbewusstsein Koreas zusammen. Der die gesamten südkoreanischen Ostasiendiskurse – von der *Korean Wave* bis zum „balancer“ – durchziehende Anspruch, in einer ostasiatischen Gemeinschaft eine zentrale, wenn nicht hegemoniale Rolle spielen zu wollen, zeigt, wie stark dieses Selbstbewusstsein geworden ist.

Indes, meint Ha Se-bong, sei vor der Frage, warum in Korea Ostasiendiskurse stattfinden, zuerst zu fragen, warum nur von China, Japan und Korea die Rede ist, seit wann sich der Nationalstaat als analytische Einheit in ostasiatischen Diskursen durchgesetzt hat, und seit wann man sich eine Identität als Chineser, Japaner oder Koreaner geben musste. Der Begriff Ostasien sei nützlich, weil er „eine umfassende Kategorie bietet, mit der die dichotome Trennung von Beobachtenden und Beobachteten, wir und sie, aufgehoben wird“. Es sei allerdings notwendig, die in diesem Begriff enthaltene Machtfrage ständig zu reflektieren.

Die Bedeutung der Ostasiendiskurse in Südkorea beschreibt Ha Se-bong auf folgende Weise:

„Die Schaffung eines eigenen ostasiatischen Zweiges, die mit anderen ostasiatischen Zweigen einen Stamm teilen, ist nur dann möglich, wenn diese Diskurse globale und ostasiatische Fragen mit der Frage der koreanischen Halbinsel verbinden. Weil die Zweige aus demselben Stamm hervorgehen, ist Dialog möglich; doch ist der Dialog nur möglich, eben weil unterschiedliche Zweige existieren.“

Ha Se-bong bringt damit zum Ausdruck, dass es in den südkoreanischen Ostasiendiskursen letztendlich um die Positionierung Südkoreas in Ostasien geht.

Angesichts der seit dem Ende des Kalten Krieges und dem erneuten Aufstieg von China und Japan zu Großmächten veränderten politischen Lage in Ostasien, sahen sich Intellektuelle und Politiker in Südkorea – als einem der schwächeren Länder in dieser Region – gezwungen, Konzepte und Strategien für eine Neupositionierung des Landes im internationalen Kontext zu entwickeln. Man fand sie in der Schaffung einer „ostasiatischen Gemeinschaft“ und einer „ostasiatischen Identität“. In dieser hintergründigen Konstellation erklärt sich die besondere politische Bedeutung

der südkoreanischen Ostasiendiskurse und der Umstand, dass sie trotz ihrer mangelhaften theoretischen und methodischen Grundlagen nun schon fünfzehn Jahre lang eine prominente Rolle in Politik und Öffentlichkeit einnehmen.²²

Einig ist man sich auch, dass es einen engen Zusammenhang zwischen diesen Diskursen und der Frage der koreanischen Halbinsel gibt. Mit Ausnahme der Vertreter der Zeitschrift *Chǒnt'ong kwa hyǒndae* geht man davon aus, dass Ostasien als Denkkategorie einen erheblichen Beitrag zur Überwindung der Teilung der koreanischen Halbinsel leisten kann. Insofern kann man die Ostasiendiskurse in Südkorea auch als Suche nach einer Methode zur Überwindung der Teilung Koreas verstehen.

22 Ha Se-bong 1999, S. 451.

III. Gedanken über Nation, Staat und Sicherheit

Sicherheitskonzepte im Konfuzianismus am Beispiel Koreas

Das Sicherheitsdenken in der konfuzianischen Philosophie wird im Folgenden am Beispiel Koreas diskutiert. Der Hauptgrund für diese Einschränkung liegt in der großen Vielfalt der konfuzianischen Philosophie. Konfuzianismus besteht nicht aus der Lehre nur einer Person (z.B. Konfuzius selbst), sondern hat sich historisch durch Mitwirkung von zahlreichen Philosophen und Schulen auf vielfältige Weise entwickelt. Die Lehren von Konfuzius, Menzius oder Xunzu sind unterschiedlich, und die neo-konfuzianische Philosophie von Zhuxi ist wiederum von diesen verschieden, auch wenn sie die Lehre der alten Zeit fortführt. Zudem ist die Entwicklung der konfuzianischen Philosophie in Korea, Japan und China unter den jeweiligen historischen Gegebenheiten ihrer Rezeption ganz unterschiedlich verlaufen. Deshalb sollte man bei Diskussionen über den Konfuzianismus – analog zu solchen über die Philosophie der griechischen Antike – deutlich machen, von welchem Philosophen die Rede ist. Die Gefahr, lediglich Vorurteile bzw. Klischees zu reproduzieren, ist sonst zu hoch. Das gilt z.B. für den weit verbreiteten Glauben, dass ostasiatische Gesellschaften von der konfuzianischen Tradition geprägt sind. Deshalb wird allzu oft und schnell alles Ostasiatische als konfuzianisch bezeichnet.¹ Es gibt überdies eine lange Tradition der politischen Instrumentalisierung des Konfuzianismus für bestimmte Interessen und Ideologien. Deshalb ist sorgfältig zu prüfen, was in der Geschichte im Namen des Konfuzianismus geschaffen oder als konfuzianisch bezeichnet wurde, inwiefern es auf konfuzianischer Philosophie beruht und auf wessen Lehre es zurückzuführen ist. Dies gilt auch für die Untersuchung des Sicherheitskonzepts in der konfuzianischen Philosophie.

Im Folgenden wird zunächst anhand von Büchern wie *Chunqui* (Frühling und Herbst), *Menzius* und der neo-konfuzianischen Lehre Zhuxis, der in der Entwicklung der konfuzianischen Philosophie in Korea eine wichtige Rolle gespielt hat, das Sicherheitskonzept in der konfuzianischen Philosophie dargestellt. Darin wird Sicherheit im Rahmen der sinozen-

1 Die Neigung, Ostasien mit dem Konfuzianismus zu identifizieren, ist im Westen unter dem Einfluss der Berichte der Jesuitenmissionare bereits im 17. und 18. Jhd. zu beobachten. Vgl. dazu Lee 2003.

trischen Weltordnung als ein moralisches Problem betrachtet, das auf „li“ (Herrschaft des moralischen Anstands) zwischen Staaten, basiert. Den Hintergrund bildete die Zeit von Chunqiu Zhanguo (722–221 v. Chr.), in der die konfuzianische Philosophie entstand. Sie wurde im 12. Jahrhundert von Zhuxi (1130–1200), einem der Begründer des Neo-Konfuzianismus neu interpretiert.

Die Chosŏn-Dynastie (1392–1910), die der Koryŏ-Dynastie (918–1392) nachfolgte, machte de Zhuxis Neo-Konfuzianismus zur Herrschaftsideologie. Mit ihm wurde auch die im Rahmen der sinozentrischen Weltordnung vorherrschende Sichtweise rezipiert, nach der die Sicherheit des Landes mit der Frage der Moral unmittelbar zusammenhängt. Sie ersetzte das bis dahin geltende pragmatische Konzept von *sadae/shida* (die Kleinen dienen den Großen). *Sadae* zufolge war es unvermeidlich, dass ein kleiner Staat wie Korea angesichts der eindeutigen militärischen Überlegenheit des chinesischen Staates gute Beziehungen zu diesem pflegte, um die Sicherheit und das Überleben des Landes nicht zu gefährden. Seit der Chosŏn-Zeit prägte ein moralisches Verständnis von *sadae* das konfuzianische Sicherheitsdenken. Wie stark dieser Einfluss war, zeigt sich darin, dass ein Politiker gegen Ende der Chosŏn-Zeit im 19. Jahrhundert angesichts der Bedrohung durch den Westen ernsthaft glaubte, das sorgfältige Einhalten der Regeln von *sadae* gegenüber dem mächtigen chinesischen Staat könne eine Garantie für die Sicherheit des Landes sein. Trotz der unangefochtenen Herrschaft des *sadae*-Konzeptes, bzw. der Gelehrten, die es vertraten, wurde gelegentlich gefordert, das Militär zu stärken, da die Sicherheit des Landes nur durch eigene militärische Stärke zu gewährleisten sei. Dennoch stand das *sadae*-Konzept, das in Korea als *sadaejuŭi* (*sadae-ismus*) bezeichnet wird, zweifellos im Mittelpunkt des Sicherheitsdenkens in Korea.

Zuerst ist zu untersuchen, wie das *sadae* als System der zwischenstaatlichen Beziehungen im konfuzianischen politischen Denken von Menzies und Zhuxi philosophisch rational begründet wurde (Abschnitt 1). Danach soll gezeigt werden, wie dieses rationalisierte Sicherheitsdenken nach dem 14. Jahrhundert von Chosŏn als Staatsideologie aufgenommen wurde und sich weiterentwickelte (Abschnitt 2). Schließlich wird untersucht, welche Wirkungen diese historische Erfahrung bis heute entfaltet (Abschnitt 3).

Das Sicherheitsdenken in der konfuzianischen Philosophie, das auf einer moralischen Vorstellung von zwischenstaatlichen Beziehungen basiert, unterscheidet sich klar vom traditionellen Sicherheitsdenken in Europa.

Bis heute spielt diese Denkweise zumindest in Südkorea noch eine gewisse Rolle. Insofern befasst sich dieses Kapitel sowohl mit dem Sicherheitsdenken in der traditionellen konfuzianischen Gesellschaft Koreas, als auch mit ihrem Fortwirken im Korea der Gegenwart.

1. Sicherheit in der konfuzianischen Philosophie der alten Zeiten

In der Zeit von Chunqiu und Zhanguo (Östliche Zhou Dynastie, 770-221 v. Chr.), in deren Mitte Konfuzius und Menzhus lebten, zersetzte sich die feudale, zentralstaatliche Ordnung von Zhou (Westliche Zhou, 1046-771 v. Chr.). Die Lehensfürsten verwandelten sich in eigenständige Fürsten. Ihre Reiche waren bürokratisch verfasst, besaßen stehende Armeen, pflegten diplomatische Beziehungen und schlossen untereinander Verträge auf der Basis von Gleichheit und gegenseitiger Anerkennung. Mit dem Zerfall der königlichen Macht von Zhou begannen sie, sich nach Kräften gegenseitig zu erobern und führten eine Unzahl von Kriegen. Allein in der Chunqiu-Zeit (bis 453 v. Chr.) gab es 1212 Kriege; das Land blieb nur in 38 Jahren von Kriegen verschont. Hatte es zu Beginn 100-180 Staaten gegeben, war ihre Zahl am Ende auf 12 geschrumpft.² Es waren Kämpfe um Macht und Hegemonie. Die Beziehungen zwischen starken und schwachen Staaten wurden bald nicht mehr als gleichwertig verstanden, sondern hierarchisch organisiert. Im Buch Chunqiu Zouzhuan werden diese zwischenstaatlichen Beziehungen als eine besondere Beziehung dargestellt, in der die Kleinen dem Großen dienen und der Große den Kleinen wohlwollend schützt.

Solche Beziehungen werden schon in der alten Zeit mit *sadae/shida* und *chaso/zixiao* bezeichnet. Das chinesische Zeichen „*shi*“ wird von James Legge mit „dienen“ und „*zixiao*“ mit „beschützen“ umschrieben.³ Der Ursprung von *shida* und *zixiao* lässt sich auf die Westliche Zhou-Dynastie zurückzuführen. Im Buch *Zhouli* steht, dass sich die Fürsten nach Errichtung der Ordnung im Staat nicht gegenseitig angreifen und in Frieden zusammen leben konnten, da der kleine Staat dem großen diene und der große den kleinen beschützte.⁴ Da *Zhouli* nicht zu den konfuzianischen Klassikern gezählt wird, fällt es nicht leicht, diesen Text als als

2 Vgl. Lee Choon-Sik 1997, S. 200.

3 Legge 1969: Bd. 5, S. 734.

4 *Zhouli* 33: 14b, 15b. Ähnliches findet man auch in 55: 3a desselben Buches.

vollwertige Quelle zu akzeptieren. Die Chinaforschung bestreitet allerdings nicht, dass die Zahl der Fürstenstaaten zwischen 100 und 180 lag.⁵ Die Sicherheit und das Wohl von Zhou hingen von der Harmonie und der Solidarität zwischen den großen und kleinen Fürstenstaaten ab. Es ist insofern durchaus vorstellbar, dass der Hof von Zhou *shida* und *zixiao* politisch förderte. Im Chunqiu heißt es:

„... the reason why the States acknowledge the supremacy of the ruler of Tsin lies in the rules of propriety, by which are (here) to be understood the service of a great State by a small one, and the cherishing of the small State by the great one.“⁶

Demnach gehören *shida* und *zixiao* zu *li*, zur Herrschaft durch moralischen Anstand. Dies war der Westlichen Zhou Dynastie möglich, weil sie auf Blutsverwandschaft beruhte. Da die Herrschenden in der Zhou-Dynastie alle irgendwie miteinander verwandt waren, wurde das gesamte Reich nicht mit Hilfe physischer Gewalt, also Gesetzen und Strafen regiert, sondern mittels *li*. Dieses war in Zhou ebenso verbindlich wie Gesetze und Bräuche. Da *shida* und *zixiao li* umfassten, waren die Fürsten verpflichtet, sich auch an diese zu halten.⁷

Im *Chunqiu Zouzhuàn* (Kapitel Duke Gae, 7. Jahr) steht:

„It is by good faith that a small State serves a great one, and benevolence is seen in a great State's protecting a small one. If we violate (our covenant with) a great State, it will be a want of good faith; and if we attack a small State, it will be a want of good faith; and if we attack a small State, it will be a want of benevolence. The people are protected by the walls of cities, and the walls of the cities are preserved by virtue, but if we lose those virtues, our wall will totter; – how will it be possible to preserve them?“⁸.

Was Legge als „good faith“ übersetzt hat, ist im Chinesischen *sin*, und „benevolence“ ist *ren*. Diese Sätze verdeutlichen, dass die Grundlage von *shida* und *zixiao* in den moralischen Werten von *ren* und *sin* liegt und die Sicherheitsfrage des Landes unmittelbar mit diesen zusammenhängt.

Allerdings war die Gesellschaft in der Zeit, in der Konfuzius und Menzcius lebten, nicht vom *li* als Herrschaftsprinzip geprägt. Vielmehr war diese Zeit eine gesetzlose Zeit, in der nur das „Recht des Stärkeren“ galt. Es ist nicht vorstellbar, dass die kleinen Staaten, die aufgrund der Angriffe durch

5 Vgl. Lee Choon-Sik 1997, S. 249.

6 Translation n. Legge 1960, Bd. 5, S. 734.

7 Vgl. Lee Choon-Sik 1997, S. 249.

8 Legge 1960: Bd. 5, S. 814.

die starken Staaten in ihrer Existenz bedroht waren, von diesen hätten verlangen können, sich doch bitteschön an *li* zu halten. Liest man die soeben zitierte Stelle weiter, heißt es:

„When Yu assembled the States on mount T'oo, there were 10000 States whose princes bore their symbols of jade and offerings of silk. Of those there are not many tens which now remain; – through the great States not cherishing the small, and the small States not serving the great State.“

Auch wenn es übertrieben ist, von zehntausend Staaten im Herrschaftsgebiet des legendären Königs Wu zu sprechen, entspricht es den historischen Fakten, dass in der Chunqiu-Zeit nur noch wenige Staaten übrig geblieben waren. Wo nur noch das Gesetz der militärischen Gewalt galt, gerieten die kleineren Staaten unweigerlich politisch und militärisch in Schwierigkeiten und waren potenziell vom Untergang bedroht.

Menzius sah den Ausweg aus dieser chaotischen Zeit in der Wiederherstellung der alten Ordnung *li*. Durch *li* könnten die zwischenstaatlichen Beziehungen und der Umgang mit den umliegenden Königreichen geregelt werden:

„But it requires a perfectly virtuous prince (*jentsu*) to be able, with a great country, to serve a small one – as for instance, T'ang served Ko, and king Wan served barbarians. And it requires a wise prince (*chihtsu*) to be able, with small country, to serve large one, – as the king T'ai served the Hsun-yu, and Kau-ch'ien served Wu.“⁹

Zu Zeiten von Menzius war die auf *li* basierende Ordnung von Zhou bereits zusammengebrochen. Dennoch hebt er das alte *li* als Grundlage für die zwischenstaatlichen Beziehungen hervor. Er meint damit aber nicht die Wiederherstellung der alten Ordnung als solche, sondern stellt *li* auf die Grundlage von *ren* (Tugend bzw. Güte) und *zhi* (Weisheit) und macht auf diese Weise daraus ein philosophisches Konzept.¹⁰

Für diejenigen, die zum ersten Mal etwas über konfuzianische politische Philosophie hören, mag die Behauptung, dass *li* in zwischenstaatlichen Beziehung befolgt werden müsse, um die Sicherheit des Landes zu gewährleisten, und dass dieses *li* wiederum auf *ren* und *zhi* beruhe, seltsam erscheinen. Dabei ist zu bedenken, dass *ren* als Grundprinzip der politischen Philosophie von Konfuzius und Menzius fungiert. Dazu sagt Menzius: „[...] if the prince of a State loves benevolence (*ren*), he will have no

9 Menzius 1a3, transl. Legge 1960: Bd. 2, S. 155. .

10 Feng 1948, S. 253.

opponent in all the kingdom ([*tianxia* – in the world, EJL]¹¹. Politik, die auf *ren* beruht, versucht in erster Linie, Konflikten vorzubeugen. Dies gilt sowohl für innerstaatliche als auch internationale Beziehungen. Für Menz-ius war *ren* der einzig realistische Weg, um in einer Zeit wie der von Chunqiu Zhanguo, in der allein das Recht des Stärkeren galt, Frieden zu schaffen. Angesichts der ständigen Kriege ist verständlich, dass sein poli-tisches Denken auf die Schaffung von Frieden gerichtet ist. Mit der Bes-timmung von *ren* als moralischem und philosophischem Grundprinzip der Politik ging die Forderung einher, die Sicherheit der Bevölkerung auch ohne physische Gewalt nach innen und außen zu gewährleisten.

Tatsächlich wurden die zwischenstaatlichen Beziehungen während der Chunqiu Zhanguo-Zeit jedoch durch militärische Gewalt bestimmt. *shida* (dem Großen dienen) beruhte nicht mehr auf *li*, sondern auf Machtkalkülen. Entsprechend änderten sich die *shida*-Beziehungen mit den militärischem und machtpolitischem Verhältnissen. Da bis zum Ende der Zhanguo-Zeit keiner der Fürstenstaaten militärisch stark genug war, das gesamte Reich zu einigen, mussten sich selbst große Staaten wie Qin mit dem *sadae/shida* kleiner Staaten zufrieden geben. Allerdings war *shi-da* allein keine Garantie für die Sicherheit und das Überleben der kleinen Staaten; sie mussten zudem militärisch stark genug sein, sich auch selbst verteidigen zu können.¹²

Nach der Schaffung des einheitlichen Reiches durch Qin 221 v. Chr. blieb für die Beziehungen zu seinen Nachbarländern zunächst die militärische Macht ausschlaggebend. Auch wenn sich China in seinem sinozentrischen Weltbild als die Kultivierten (*hua*) und die Nachbarländer als Barbaren (*i*) definierte, zollten ihm diese keineswegs immer den er-warteten Respekt und Tribut. Gerade in der Beziehung zu den mächtigen Völkern im Norden, die weder von Qin (221–202 v.Chr.) noch von Han (202 v.Chr. – 220 n.Chr.) unterworfen werden konnten, kam es vor, dass China diesen Tribute entrichten musste, um den Frieden zu sichern.¹³

11 Menzies 4a7, transl. Legge 1960: Bd.2, S. 298.

12 Lee Choon-Sik 1997, S. 296.

13 So musste Gaozu, der Gründer der Han-Dynastie, nach der Niederlage gegen die Hunnen diesen Tribut versprechen, um Frieden zu schließen. 141 v. Chr. brach Kaiser Wu den Frieden und schickte seine Truppen ins Zentrum des Hunnenreichs im Westen der Gobi-Wüste. Daraufhin flohen die Hunnen nach Westen und lösten u.a. auf dem indischen Subkontinent und in Europa Völkerwanderungen gewaltigen Ausmaßes aus. Anders als Hegel meinte, ist China nicht erst mit der

Im 12. Jahrhundert, als die Song-Dynastie (960–1279) von den Völkern im Norden bedroht wurde, vertiefte der bedeutende neo-konfuzianische Philosoph Zhuxi die auf dem sinozentrischen Weltbild beruhende Trennung von *hua* und *i*. Er erklärte die Unterschiede zwischen seinem Volk der Han und den anderen Völkern nicht mehr aus der Logik realer militärischer Macht, sondern mit der kultur-essentialistischen Überlegenheit des Han-Volkes. Alle Barbaren im Norden seien bloß Wesen zwischen Mensch und Tier. Deshalb sei es nicht möglich, ihre Eigenschaften zu ändern und vernünftig mit ihnen zusammenzuleben.¹⁴ Diese Sichtweise war möglich, weil Zhuxi den anderen Völker jede Eigenständigkeit und Subjektivität absprach.¹⁵ Für ihn war die hierarchische Ordnung von *hua* und *i* ebenso wie die hierarchische Ordnung zwischen den Menschen ein unveränderbares, ewig geltendes Gesetz. Deshalb könne es auch nicht passieren, dass die Barbaren China eroberten. Er schreibt,

„wenn ein kleiner Mann (*xiaoren*) den edlen Mann (*junzi*) zu überwältigen versucht und Barbaren China angreifen, ist das so, als würde man eine Sonnenfinsternis als eine anormale Erscheinung der Natur ansehen.“¹⁶

Deshalb solle man ohne zu verzagen und bis zum Schluss gegen die Invasoren aus dem Norden kämpfen. Tatsächlich war die Song Dynastie damals ernsthaft in Gefahr geraten. In dieser Situation versuchte Zhuxi, indem er Han als Kulturnation definierte, eine Art Han-Nationalismus zu schaffen und die Abwehrkräfte Chinas zu stärken.¹⁷

Jedoch wurde das Reich der Song 1279 endgültig durch die Mongolen erobert. In der von ihnen gegründeten Yuan-Dynastie (1271–1368) konnte sich das von Zhuxi vertretene sinozentrische Han-Bewusstsein nicht weiter entfalten und auf die politische Ordnung Einfluss nehmen. Erst während der ihr folgenden Ming Dynastie (1368–1644), die aus der Überwindung der Völker aus dem Norden durch das Han-Volk entstanden war, erlangte die sinozentrische Weltordnung einschließlich *shida* ihre volle Gültigkeit.

Das *shida*-System beruhte in der Zeit von Chunqiu Zhanguo im Unterschied zur Zhou-Zeit, nicht mehr auf *li* allein. Es war ein System gewor-

Ankunft der Europäer in China im 16. Jahrhundert in die Weltgeschichte eingetreten (vgl. Lee 2003).

14 Zhuxi yulei: 4–1.

15 Kim T'ae-yŏng 2000, S. 7.

16 Zhuxi, Chu Wen-kung wen-chi, Literary collection of Zhuxi, Bd. 11, zit. n. Yu 2003, S. 96.

17 Yu Kün-ho 2004, S. 96.

den, in dem politisch wie militärisch überlegene Staaten ihre Stärke demonstrierten. Soweit aufgrund der formalen, hierarchischen Ordnung zwischen starken und schwachen Staaten der äußere Frieden erleichtert, die Militärausgaben gesenkt und die innere Sicherheit erhöht werden konnte, bot dieses System *per se* gewisse Vorteile, zumal es sich in gewissem Maße auch an sich verändernde Machtverhältnisse anpassen konnte. Seitdem sich das *shida*-System jedoch auf den Glauben an die kulturelle Überlegenheit des Han-Volkes stützte, verlor es diese Flexibilität und wurde sinozentrisch, dogmatisch und starr. Zhuxi selbst legt Zeugnis davon ab: Er lehnte es ab, Barbaren menschliche Eigenschaften zuzugestehen, selbst dann, wenn sich deren Kultur, wie im Falle Koryōs, im lebhaften Kulturaustausch mit China entwickelt hatte.¹⁸

Der Neo-Konfuzianismus Zhuxis mit seinem starren sinozentrischen Weltbild war im 14. Jahrhundert, zum Ende der Koryō-Dynastie, auf der koreanischen Halbinsel rezipiert worden und wurde in der neu gegründeten Chosŏn-Dynastie Herrschaftsideologie. Damit erfuhr das bisherige, auf machtpolitischem Pragmatismus beruhende Sicherheitsdenken in Korea eine wesentliche Veränderung.

2. Neo-Konfuzianismus in Chosŏn und die Sicherheitsfrage

2.1 Einführung in den Neo-Konfuzianismus

Der Neo-Konfuzianismus Zhuxis kam Ende des 13. Jahrhunderts während der Yuan-Dynastie nach Koryō.¹⁹ Gelehrte wie Yi Saek (1328–1396) und Chŏng To-jŏn (1337–1398), die sich in Koryō mit dem Neo-Konfuzianismus beschäftigten, betrachteten die Yuan-Dynastie der Mongolen keineswegs als eine Dynastie der Barbaren, sondern als eine normale Dynastie, da sie die chinesische Kultur fortführte. Für sie war das Unterscheidungskriterium zwischen *hua* und *i* nicht die Ethnizität, sondern das Vorhandensein von Kultur. Diese Sichtweise war in Koryō nicht selbstständig entstanden, sondern ging zurück auf den in der Han-Zeit entstandenen Text *Chunqiu* von *Kungyang*, demzufolge auch Barbaren Teil der *hua* werden konnten, wenn sie sich nach chinesischem Vorbild kultivierten. Man kann davon ausgehen, dass diese Interpretation von *hua*

18 Zhuzi yulei, 133–7.

19 Kim Ch'ung-ryŏl 2003, S. 2.

und *i* von Nicht-Han-Völkern gerne aufgenommen wurde. Die Yuan-Dynastie machte sich dies zunutze und führte, um sich selbst als Eroberer und Herrscher zu legitimieren, den Neo-Konfuzianismus mit Hilfe von Xu Heng (1209-1281), einem konfuzianischen Gelehrten, als staatstragende Lehre ein. Sie hätten China zwar mit Gewalt unter ihre Herrschaft gebracht, hätten sich aber durch die Aufnahme der konfuzianischen Kultur sinisiert und wären nun richtige *hua*.²⁰

Die neo-konfuzianischen Gelehrten Koryōs sahen deshalb kein Problem darin, mit Yuan eine *sadae*-Beziehung zu pflegen. Eine wichtige Rolle spielte dabei auch, dass es Kaiser Shizu (Kubilai Khan) mit Hilfe von Xu Heng gelungen war, als ein guter Regent in die Geschichte einzugehen.²¹ So schrieb Yi Saek in *Mogŭnjip*, dass die konfuzianische Lehre von Konfuzius über Han Yu, Cheng I und Cheng Hao zu Xu Heng im Norden weitergegeben worden sei, und dieser Kubilai Khan geholfen habe, gute Politik zu machen.²²

Allerdings haben die Gelehrten Koryōs in der Rezeption dieses Aspekts des Neo-Konfuzianismus kaum aktiv mitgewirkt. Die Lage Koryōs war am Ende des 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts sehr kritisch. Infolge der langjährigen Militärherrschaft und der Invasions- und Interventionsspolitik der Yuan war die politische und gesellschaftliche Ordnung weitgehend zerstört. Obwohl die Bevölkerung unter japanischen Piraten und marodierenden Banden aus dem Norden sehr zu leiden hatte, zeigte sich die Regierung nicht in der Lage, eine Armee zu ihrem Schutz aufzustellen, u.a. auch deshalb, weil viele Bauern wegen der unerträglichen Ausbeutung durch Beamte und Adel vom Land geflüchtet waren. Der König ignorierte diese Probleme und war lediglich daran interessiert, sich mit Yuan gutzustellen und seine Macht zu erhalten.²³

In dieser Situation erregten andere Aspekte von Zhuxis Neo-Konfuzianismus das Interesse koreanischer Gelehrter, nämlich Reformansätze zur Überwindung der politischen und gesellschaftlichen Krise. So klagte Chōng To-jōn in seiner Schrift *Pulssijabbyōn* über die verfahrenen Verhältnisse seiner Zeit:

20 Ähnliche Argumente wurden im 17. und 18. Jhd. erneut vorgebracht, nachdem die Mandschuren China erobert und die Qing-Dynastie gegründet hatten, vgl. Hamashita 1997.

21 Kim T'ae-yōng 2000, S. 21.

22 Yi Saek 1993, S. 72.

23 Kim Young-su 2006.

„Der Sohn betrachtet seinen Vater nicht als Vater, der Untertan betrachtet seinen König nicht als König. Weil man kaum an die Aufrichtigkeit denkt, blickt man auf die eigenen Eltern wie auf irgendwelche Passanten.“²⁴

Angesichts der allgemeinen Krise war das Problembewusstsein der Gelehrten für den realitätsorientierten Neo-Konfuzianismus sehr empfänglich. Stellte dieser doch im Gegensatz zu dem bis dahin auch politisch herrschenden Buddhismus nicht das Leiden des Einzelnen, sondern das Wohl der Gesellschaft; nicht die Kraft des Buddha, sondern die Kraft der Menschen in den Mittelpunkt und versuchte, mit dieser Kraft der Menschen die Ordnung in Staat und Gesellschaft wiederherzustellen. Daher galt das Interesse der Gelehrten in Koryŏ nicht in erster Linie Zhuxis Weltbild von *hwa* und *i* sowie seinen Prinzipien von Aufrichtigkeit und Moral, sondern vielmehr der realpolitischen Bedeutung seines Werkes.²⁵ Sie griffen auf Zhuxis Denken zurück, um die allgemeine Krise am Ende der Koryŏ-Dynastie zu bewältigen.

Die erste Rezeption des Neo-Konfuzianismus auf der koreanischen Halbinsel hatte also selektiven Charakter. Dies galt auch für die Frage des *sadae*. Hier folgten die Koryŏ-Gelehrten nicht Zhuxis Prinzip, sondern einem realpolitischen Machtkalkül. Bis zum Ende der Koryŏ-Zeit war es von entscheidender Bedeutung, durch *sadae* gute Beziehungen zu China und anderen Völkern im Norden zu unterhalten. Das beruhte ohne Zweifel auf einer realistischen Einschätzung der Machtverhältnisse. Seit Beginn der Koryŏ-Dynastie war man in Entsprechung zu den jeweiligen Machtverhältnissen nicht nur mit China, sondern auch mit den Völkern im Norden *sadae*-Beziehungen eingegangen oder hatte von ihnen *sadae* erhalten.²⁶ *Sadae* war also ein flexibles Instrument der Diplomatie. So schloss König Kongminwang (1330–1374), nachdem er erkannt hatte, dass Yuan seine Macht an Ming verlieren würde, schon vorab eine *sadae*-Beziehung mit dem neuen Herrscher.²⁷

Diese pragmatische Verhaltensweise beurteilte Yulgok Yi Yi (1536–1584), ein bedeutender neo-konfuzianischer Gelehrter in der Mitte der Chosŏn-Zeit, wie folgt:

„Ob die drei Königreiche und Koryŏ, so fleißig sie auch *sadae* praktizierten, aufrichtig und ernsthaft genug waren, weiß ich nicht.... Wenn sie *li* formal ko-

24 Chŏng To-jŏn, *Sambongjip*, Bd. 9, 1990, S. 452.

25 Mun Ch'ŏl-yŏng 1982, S. 117.

26 Park Kyong-ahn 2005, S. 198.

27 Kim Young-su 2006, S. 352.

rrrekt praktizierten, dabei aber nicht aufrichtig waren, und wenn ihre Zere-
monien zwar großartig, aber nicht ernst gemeint waren, wie könnte man eine
solche Praxis von *sadae* mit dem aufrichtigen und ernsthaften *sadae* unseres
Landes vergleichen.“²⁸

Aus der Sicht eines strengen Neo-Konfuzianers war das Verhalten von
Kongminwang nicht das eines aufrichtigen Untertanen. In der Tat hatte er,
um die Sicherheit seines Landes nicht zu gefährden²⁹, nicht nur einen
Gesandten von Yuan getötet, sondern sogar einen Angriff auf die Hal-
binsel Liaodong geplant, als der chaotische Machtwechsel von Yuan nach
Ming dieserlaubte.

In der ersten Zeit der Einführung von Zhuxis Neo-Konfuzianismus
spielte sein sinozentrisches Denken mit der dogmatischen Trennung von
hua und *i* auf ethnischer Basis noch keine große Rolle. In Koryŏ war man
vielmehr der stolzen Überzeugung, dass die koreanische Halbinsel auf
eine ebenso lange Geschichte wie China zurückblicken könne und sich
bereits unter Kija (Kitsu) zu Zeiten der Zhou-Dynastie zivilisiert habe.
Nach der Eroberung von Liaodong 1371 wurde dieser Stolz auf die eigene
Geschichte von König Kongminwang in einer Botschaft an die dortigen
Bewohner deutlich zum Ausdruck gebracht:

„Unser Land wurde in der gleichen Zeit wie Yao gegründet. Wudi von Zhou
schickten Kija zu uns als Fürst. Wir haben unser Territorium über Generatio-
nen hinweg bis zur Halbinsel Liaodong verteidigt. Nachdem Yuan China
vereint hatte, schickte es seine Prinzessinnen nach Koryŏ... Die Bewohner
und Führer dieses Gebietes sollen sich freiwillig unterwerfen...“³⁰

Die Kernaussage dieser Botschaft lautet, dass das Liaodong-Gebiet his-
torisch zu Koryŏ gehörte, und dass sich deshalb seine Bewohner Koryŏ zu
unterwerfen hätten. Sonst würden sie durch Koryŏs Militär bestraft wer-
den.³¹

Kongminwang fühlte sich stark genug, ein Ritual zu Ehren des Him-
mels, eigentlich ein Privileg des „Sohnes des Himmels“, durchzuführen.³²
Dieser Anspruch ist ein weiterer Beleg für sein Bestreben, sich als mit

28 Yulgok chŏnso, Habyu Bd.4, Kongnoch'aek; Yi Yi 1989a, S. 536.

29 Kim Young-su 2006, S. 332.

30 Annal Koryŏ, Yŏljŏn 27, Chiryongsu.

31 So sollte auf der koreanischen Halbinsel zu derselben Zeit wie in China das erste
Königtum gegründet worden sein. Solche Erfindungen von Anciennität sind auch
in anderen Kulturkreisen bekannt. Zu Selbstbehauptungsdiskursen in Ostasien s.
Amlung/Koch/Kurz/Saaler/Lee 2003.

32 Annal Koryŏ, Segä 42, Kongmin-wang 21, Juni Ŭlju.

China gleichwertig zu sehen – obwohl er mit Ming zuvor bereits eine *sadae*-Beziehung eingegangen war und sich damit formell unterworfen hatte.

Allerdings sollte die Koryŏ Dynastie schon bald untergehen. Die Chosŏn Dynastie (1392–1910) erhob den Neo-Konfuzianismus Zhuxis zur Herrschaftsideologie, die im Laufe der Zeit immer dogmatischer und starter werden sollte. Damit einhergehend näherte man sich der Frage der Sicherheit nun nicht mehr pragmatisch, sondern überwiegend moralisch.

2.2 Neo-Konfuzianismus als Herrschaftsideologie

Eine wichtige Ursache der Dogmatisierung des Neo-Konfuzianismus in der Chosŏn-Dynastie liegt in ihrem Gründungsprozess. Während sich frühere Dynastiewechsel auf Eroberung gegründet hatten, verstand sich Yi Sŏng-gye (1335–1408), der Gründer der Chosŏn Dynastie als Thronerbe Ch'angwangs, des letzten König von Koryŏ, gleichwohl er diesen entthront hatte. Deshalb sah sich die Chosŏn Dynastie von Beginn an mit einem Legitimitätsproblem konfrontiert.³³ Yi Sŏng-gye versuchte dieses Problem auf zwei Wegen zu lösen: Einerseits durch grundlegende Reformen des Staates auf neo-konfuzianischer Basis und andererseits durch Unterwerfung unter das sinozentrische Weltsystem, d.h. die Hoffnung, von Ming als legitimer Herrscher auf der koreanischen Halbinsel anerkannt zu werden.

Chŏng To-jŏn, einer der wichtigsten Mitstreiter Yi Sŏng-gyes, ging so weit, die historische Bedeutung der vorherigen Dynastien zu leugnen, indem er deren zivilisatorischen Ursprung, und damit auch den Chosŏns, in die Zeit des legendären Kija vorverlegte, der die konfuzianische Zivilisation damals nach Korea gebracht haben sollte. Für ihn bedeutete, wie in *Chosŏn Kyŏnggukjŏn* (Kapitel *Sang, Kukho*) zu lesen ist, die Gründung von Chosŏn für Chŏng eine Wiederauferstehung von Kija, also Kija-Chosŏn, sowie die Verwirklichung des „Östlichen Zhou“, von dem Konfuzius geträumt hatte.³⁴ Bis zur Mitte der Chosŏn-Dynastie hatte diese Sichtweise einen derart starken Einfluss erlangt, dass Yulgok Yi Yi den Konfuzianismus zum einzigen Kriterium für Zivilisation erklären und in

33 Chin Tŏk-Kyu 2002, S. 444.

34 Chŏng To-jŏn 1990, S. 414.

Tongho mundap behaupten konnte, erst Chosŏn habe den Konfuzianismus auf der koreanischen Halbinsel zur Staatsideologie gemacht.³⁵ Ein solches Geschichtsverständnis hält der Historiker Sin Ch'ae-ho, der während der japanischen Kolonialzeit (1910–1945) gegen Japan gekämpft hatte, für eine sklavische Interpretation von *sadae*. Hingegen meint Kim Yŏng Su, ein heutiger Historiker, Sin würde übersehen, dass das Ziel aller Dynastien auf der koreanischen Halbinsel seit den Drei Königreichen stets die perfekte Aufnahme der hoch entwickelten Zivilisation Chinas gewesen sei.³⁶ Betrachtet man die Ansichten Chŏng To-jŏns vor diesem historischen Kontext, sei mit der Gründung Chosŏns ein lang gehegter Wunsch der Menschen auf der koreanischen Halbinsel in Erfüllung gegangen.

In der Koreaforschung ist allerdings umstritten, ob mit der Gründung Chosŏns Koryŏ fortgeführt wurde oder auf der Grundlage des Neo-Konfuzianismus eine grundlegende Neuordnung erfuhr. Martina Deuchler vertritt die letztere Ansicht:

„With the advent of Neo-Confucianism in Korea, an ideology emerged that was addressing itself in a comprehensive and compelling way to social problems. It stimulated an unprecedented contained clear precept of socialpolitical renovation and anchored the guarantee of their workability in the exemplary world of the sage-kings of Chinese antiquity. Moreover, the reformatory thrust of Neo-Confucianism turned its practitioners into activists and demanded their full commitment to its program of social change. The Neo-Confucians of early Chosŏn became infected with this call to action and strove to determine and implement a reform program that would Confucianize Korean society. After the failure of Wang An-shih's (1021–1086) reforms in eleventh-century China, their program was to become the most ambitious and creative reform experiment in the East Asian world.“³⁷

Hingegen meint Chin Tök-kyu, ein koreanischer Politikwissenschaftler, dass Yi Sŏng-gye und seine Weggefährten, als sie die Macht ergriffen, den Neo-Konfuzianismus aus legitimatorischen Gründen als Herrschaftsideologie zwar adoptierten, dies aber keineswegs als ein Versuch zu verstehen sei, der Gesellschaft eine neue Struktur zu verleihen. Soweit es Umbrüche und Veränderungen gegeben habe, habe man darauf eher passiv reagiert. Insofern sei die Gründung Chosŏns als Fortführung der Koryŏ-Dynastie zu sehen, die die chaotischen Herrschaftsverhältnisse am Ende

35 Yi Yi, *Yulgokjŏnsŏ*, Bd. 15, Chabja, 1989, S. 316–317.

36 Kim Young-su 2006, S. 766.

37 Deuchler 1992, S. 27.

der Koryŏ-Zeit lediglich neu organisiert habe.³⁸ Chosŏn habe jedoch die mittelalterliche Machtstruktur vollständig übernommen.

Jedenfalls ging Chosŏn eine *sadae*-Beziehung mit Ming ein. Diese Beziehung bestimmte dann auch das Verhältnis zu den Nachbarländern. Das bedeutet, dass Ming an der Spitze dieses hierarchisch strukturierten internationalen Systems stand, während sich die anderen Länder untereinander als gleichwertiger Partner betrachteten. Allerdings bedeutete *sadae* in den Anfängen Chosŏns noch keine bedingungslose Unterwerfung gegenüber Ming. Gegenüber sich verändernden Verhältnissen zeigte man sich weiterhin pragmatisch. So begründete Chŏng To-jŏn die bereits erwähnte Eroberung von Liaodong damit, dass ein kleiner Staat nicht *li* folgen müsse, wenn ein großer Staat sich nicht an *li* halte.³⁹

Erst unter Sejong (1397–1450), dem vierten König von Chosŏn, wird das Verständnis von *sadae* dogmatischer und nicht mehr als Anpassung an reale Machtverhältnisse, sondern als „Gehorsam und Unterwürfigkeit in der hierarchischen Beziehung zwischen dem Herrn und Untertanen“ verstanden. Zugleich wurde nun das ethnisch orientierte *hua-i*-Weltbild Zhuxis als solches rezipiert und die *sadae*-Rituale sorgfältiger vollzogen. Außerdem wurden bestimmte rituelle Zeremonien, die schon vor Koryŏ von koreanischen Königen durchgeführt worden waren, abgeschafft, da sie im dogmatischen Weltbild von *hua* und *i* ausschließlich dem Sohn des Himmels vorbehalten waren. Proteste gegen diese Entscheidung wurden damit begründet, dass keiner der Staaten auf der koreanischen Halbinsel auf eine Gründung des chinesischen Kaisers zurückgehen würde, diese Staaten seit Tan’gun stets selbstständig gewesen seien und selbst direkt mit dem Himmel in Verbindung gestanden hätten.⁴⁰ So waren die *sadae*-Theorie und Praxis auch in der Chosŏn-Zeit durchaus auch mit Konflikten behaftet.

Der Streit um diese Zeremonien zu Ehren des Himmels wurde durch König Sejong abrupt entschieden:

„Nach *li* ist es eindeutig, dass der Fürst selber nicht die Zeremonie für den Himmel durchführen darf. Er muss *li* folgen, auch wenn er über ein großes Gebiet herrscht.“⁴¹

38 Chin Tŏk-Kyu 2002, S. 397–445.

39 Han Myŏng-gi 2000, S. 305.

40 Kim T’ae-yŏng 2000, S. 31.

41 Annalen von Sejong, 1. Jahr, Juni, Kyŏngjin.

Damit hatte sich Chosŏn selbst zum Fürstenstaat im Rahmen der sinozentrischen Ordnung gemacht und die zentrale Position Chinas anerkannt. Sejong wollte mit dieser Unterwerfung gegenüber Ming vermutlich seine Untertanen dazu bringen, sich ihm gegenüber ebenso zu verhalten und damit den Aufbau eines konfuzianischen Staatswesens zu vervollständigen.⁴² In der Tat gelang es ihm, sowohl die internationalen als auch die innerstaatlichen Beziehungen zwischen Herr und Untertanen auf der Grundlage von *li* zu gestalten.

Sejong begann damit, dreimal im Jahr offizielle Tribut- und daneben viele weitere Gesandtschaften nach Peking zu schicken und umgekehrt in Chosŏn soviel wie möglich von der entwickelteren Kultur Mings aufzunehmen. Ming seinerseits würdigte den „Gehorsam“ Chosŏns und betrachtete es als Musterstaat unter den unterworfenen Staaten.⁴³ Diese friedliche Beziehung zwischen Ming und Chosŏn währte bis ins 16. Jahrhundert. Chosŏn, das das *li* des *sadae*-Systems streng befolgte, konnte als Gegenleistung hierfür eine außerordentlich lange Zeit in Frieden leben.

Man kann sich allerdings fragen, welches relative Gewicht der *sadae*-Praxis für die Sicherheit Chosŏns tatsächlich zukam. Ohne Zweifel konnte man sich vor ernsthaften Bedrohungen durch Ming ziemlich sicher fühlen. Diese Sicherheit ermöglichte es Chosŏn sein von Literaten geführtes Herrschaftssystem, dem nun auch das Militär unterstellt war, aufzubauen. Das Militär hatte nämlich während der Koryŏ-Zeit über Jahrzehnte die eigentliche Macht inne und hatte das Land in den Ruin getrieben, u.a. weil der Adel zum Ende der Koryŏ-Dynastie eigene Armeen unterhielt. Da damit die Ordnung im Staat zerstört und der Zusammenbruch des Landes herbeigeführt worden war, war es Chosŏn von Beginn an ein vorrangiges Anliegen, die privaten Armeen zu zerstören, die Macht des Militärs überhaupt zu schwächen und die Streitkräfte so einzurichten, dass ihre Anführer keinen Einfluss auf die Politik der Regierung ausüben konnten.⁴⁴

Zu Beginn Chosŏns stellten all diese Streitkräfte eine ernsthafte Bedrohung für die innere Sicherheit dar. Es gelang den ersten Königen von Chosŏn schließlich, ihre Macht zu brechen und ihnen jede Möglichkeit zu nehmen, sich neuerlich als politische Kraft zu organisieren. Allerdings beschwor diese Politik die Gefahr herauf, dass die Fähigkeit Chosŏns, sich gegen äußere Angriffe zu verteidigen, herabgesetzt wurde. Dies rächte

42 Han Myŏng-gi 2000, S. 306.

43 Ebenda.

44 Yi Chae-hun 2003, S. 43.

sich, als Toyotomi Hideyoshi (1536–1598) nach der Vereinigung Japans Chosön 1591 überfiel und eine Unzahl von Ortschaften, Tempeln und Palästen in Schutt und Asche legte.

Schon Jahrzehnte vor dem Angriff Hideyoshis hatte Yulgok Yi Yi dafür plädiert, 100000 Soldaten auszubilden, um für einen möglichen Angriff von außen, insbes. Japans, gerüstet zu sein. Doch die durch zwei Jahrhunderte Frieden verwöhnten Neo-Konfuzianer Chosöns wollten davon nichts hören. Ihr Interesse galt nicht dem Aufbau einer Armee, sondern vielmehr dem eines perfekten konfuzianischen Staates. Für sie war Chosön eine große Schule für die neo-konfuzianische Lehre Zhuxis, in welcher mit *li* als Grundlage die Beziehungen zwischen den Menschen geregelt werden sollten.⁴⁵

In diesem Sinne hatte Chosön einen effektiven Mechanismus für die Reproduktion seiner Herrschaftsideologie entwickelt. In dieser politischen Einheit namens Chosön lasen alle dieselben Texte und folgten der gleichen Interpretation dieser Texte. Dementsprechend dachten und handelten sie und reproduzierten auch ohne Androhung physischer Gewalt die von den Gesetzen und anderen Regeln intendierte Ordnung aus sich selbst heraus. Durch diesen Prozess der Reproduktion der Herrschaftsideologie schlug das *sadae*-Bewusstsein nicht nur bei der herrschenden Gelehrten-schicht, sondern auch im Alltag der Bevölkerung tiefe Wurzeln. Zugleich entstand auf diese Weise eine geistige Abhängigkeit von der Großmacht China – bis hin zu einen totalen, durch *sadae* geprägten Abhängigkeitsbewusstsein in allen Bereichen von Militär, Kultur, Wirtschaft und Gesellschaft, wie Chin meint.⁴⁶

Dabei blieb aber das Problem bestehen, dass der Staat die eigene Sicherheit allein mit der Verwirklichung des konfuzianischem *li*, also ohne die Fähigkeit zur eigenen militärischen Selbstverteidigung, nicht gewährleisten konnte. Schon die Erfahrungen während der Zeit von Chun-qiü Zhanguo hatten gezeigt, dass das Einhalten von *li* allein die Sicherheit und das Überleben eines kleinen Staates nicht garantieren konnte. Ein kleiner Staat musste zwar *sadae* einhalten, musste aber zugleich über ausreichende militärische Kraft verfügen, sich selbst zu verteidigen. Anderenfalls musste er damit rechnen, von einem großen Staat erobert oder vereinnahmt zu werden. Wenn Menzies über *sadae/shida* und *chaso/zixiao* als

45 Kim Young-su 2006, S. 778.

46 Chin Tök-Kyu 2002, S. 612.

Bestandteil von *li* in der Gestaltung zwischenstaatlicher Beziehungen schrieb, gab er damit die Wünsche seiner Zeitgenossen, die über Jahrhunderte hinweg unter den Kriegen ihrer Herrscher hatten leiden müssen. Dennoch waren die Gelehrten Chosöns naiv genug, nach Überwindung der anfänglich chaotischen Verhältnisse und angesichts des jahrhundertlangen Friedens zu glauben, allein durch die sorgfältige Umsetzung von *li* und ohne eigene militärische Kraft für die Sicherheit des Landes sorgen zu können. Dafür wurden sie 1591 bestraft.

Nach diesem Krieg wurde die *sadae*-Beziehung zwischen Ming und Chosön moralischer und dogmatischer und nahm teilweise seltsame Formen an. Als Ming durch die von den Mandschuren gegründete Qing Dynastie abgelöst wurde, und man das Regime dieser Barbaren *i* im Sinne des zuvor erwähnten Han-Kulturnationalismus Zhuxis nicht anerkennen wollte, führte man *sadae* gegenüber den Ming weiter. Da Qing in den Augen der Neo-Konfuzianer Chosons nicht über die Legitimität zur Durchführung der Rituale für den Himmel verfügte, wurden diese insgeheim vom König Chosöns übernommen (s.u.). Neo-Konfuzianer wie Song Si-yöl (1607–1689) beriefen sich angesichts des Dynastiewechsels in China umso mehr auf Zhuxis Lehre. Dieser hatte, wie schon kurz erwähnt, im 12. Jahrhundert sein ethnisches Weltbild von *hwa* und *i* philosophisch vertieft und seine Landsleute zum Widerstand gegen die mongolischen Angreifer aufgefordert. Außerdem behaupteten die Neo-Konfuzianer, Chosön müsse *li* gegenüber Ming sorgfältig einhalten, da es während der japanischen Invasion Chosön geholfen hatte.

In der Tat hatte Ming 1591 Truppen nach Chosön geschickt – in erster Linie um sich vor den großen Ambitionen Toyotomi Hideyoshis zu schützen. Dieser hatte angekündigt, dass das letztliche Ziel seines Einmarsches in Chosön die Eroberung Chinas war. Deshalb war die Eroberung Chosöns auch für Ming nicht ungefährlich. Offiziell schickte Peking Truppen, weil der Kaiser mit Chosön und seinem König Mitleid hatte.

Zu Beginn des Krieges waren König Sönjo (1552–1608) und die herrschende Elite in den Norden des Landes geflohen. Hingegen stellte das einfache Volk, überwiegend Bauern, eine Freiwilligenarmee auf und erzielte trotz der deutlich schlechteren Ausstattung mit Waffen einige beachtliche Erfolge gegen Japan. Daher verloren die herrschenden Eliten erheblich an Ansehen beim Volk, zumal der König nach dem Krieg ihr zweifelhaftes Verhalten unerwähnt ließ und sich wegen seiner Entscheidung, die chinesischen Truppen ins Land geholt zu haben, selbst lobte.

Außerdem zeigte er keine Neigung, die Verdienste und Leiden seiner Untertanen, die neben den japanischen, insbesondere auch von den Ming-Truppen misshandelt, gebrandschatzt und ihrer Vorräte beraubt worden waren, anzuerkennen.⁴⁷ Stattdessen erklärte er Ming zum Retter der Nation und verpflichtete sich zu ewiger Dankbarkeit. Offenbar hatte sich eine breite Kluft zwischen Bevölkerung und herrschender Elite aufgetan.

Wie stark die Dankbarkeit gegenüber Ming in der konfuzianischen Elite verwurzelt war, lässt sich am Putsch gegen König Kwanghaegun 1623 erkennen. Damals kämpften Ming und Qing noch um die Herrschaft in China. König Kwanghaegun (1575–1641), der Nachfolger Sönjos, versuchte, in diesem Machtkampf diplomatisch neutral zu bleiben. Deshalb wurde er von den konservativen Neo-Konfuzianern für moralisch verdorben erklärt und schließlich entthront. In ihrer „Aufrichtigkeit“ verabsolutierten diese neo-konfuzianisch indoktrinierten Gelehrten sodann die *sadae*-Beziehung zu Ming und verweigerten sie den zukünftigen Qing. Sie wollten Ming als Zentrum des sinozentrischen Weltsystems von *hua* und *i* nicht verraten. Die Mandschuren schickten daraufhin 1627 Truppen nach Chosön, das wiederum Ming, das sich nicht mal mehr selbst schützen konnte, vergeblich um Hilfe gebeten hatte.

2.3 „Kleiner“ Sinozentrismus (*sojunghwa*) und Sicherheit

Schließlich musste sich Chosön 1633 Qing ergeben und der König dem Qing-Kaiser persönlich versprechen, als Untertan von Qing mit diesem eine *sadae*-Beziehung einzugehen. Von da an war Chosön gezwungen, seine Könige durch Qing anerkennen zu lassen und das gleiche *li* wie gegenüber Ming zu praktizieren. Dies war für die herrschende Elite Chosöns eine besondere Erniedrigung, da sie die Mandschuren bis dahin als Barbaren verachtet und Ming die größte Verehrung entgegengebracht hatte. Obwohl Chosön nun gezwungen war, zumindest formal mit Qing eine *sadae*-Beziehung zu pflegen, blieb die herrschende Elite heimlich ihrer alten Ming-Beziehung treu und verwendete z.B. weiterhin die Jahresnamen von Ming.⁴⁸ So war eine seltsame Mischform entstanden: Chosön pflegte mit Qing formal eine *sadae*-Beziehung, fühlte sich aber in seiner

47 Han Myöng-gi 2000, S. 311.

48 Yu Kün-ho 2004, S. 89.

moralischen Aufrichtigkeit innerlich verpflichtet, weiterhin alle *li* der *sadae*-Beziehung mit Ming zu erfüllen, ja sogar rituelle Zeremonien, die dem Ming-Kaiser vorbehalten waren, durchzuführen.

Somit war aus der *sadae*-Beziehung, die ursprünglich aus pragmatischen Überlegungen zur Sicherung des Friedens entstanden war, durch die Neo-Konfuzianer Chosŏn, die sich nach den beiden Kriegen in ihrem Dogmatismus noch bestärkt sahen, zu einer Frage unverrückbarer Loyalität von Chosŏn gegenüber Ming und der der Untertanen gegenüber ihren Herrschern, die sich durch dieses System legitimiert sahen, geworden.⁴⁹

Song Si-yŏl war einer dieser Neo-Konfuzianer und wohl auch der einflussreichste von ihnen. Er beharrte so sehr auf der Verehrung von Ming und der Ablehnung von Qing, dass er seine Schüler kurz vor seinem Tod beauftragte, ein Grab für die beiden letzten Ming-Kaiser zu errichten und dort die ihnen gebührenden alljährlichen Rituale durchzuführen. Das hieß aber, dass Chosŏn nunmehr selbst die sinozentrische Weltordnung Mings fortführte. Song Si-yŏl betrachtete Chosŏn in der Tat als „kleines China“ und war überzeugt, den Staat mit der Wiederherstellung der sinozentrischen Ordnung aus der Krise führen zu können.

Song schreibt zu dieser Beziehung:

„Seitdem Konfuzius Chunqiu verfasst und damit die Bedeutung der großen Einheit der Welt gelehrt hat, ist die Politik der Verehrung von *hwa* und der Bekämpfung von *i* (chonhwayangi) eine unveränderliche Wahrheit geworden. „Ming, das zur gleichen Zeit wie Chosŏn gegründet wurde, ist ein Land mit Gnade von chaso, das im Geiste der Loyalität (ch'unghŭi) eine aufrichtige Beziehung zwischen Herr und Untertan pflegt, wohingegen Qing ein Dieb ist, der diesem Land *li* gestohlen hat.“

Für Song waren die internationalen Beziehungen nicht von Situationen abhängig, sondern von einer unveränderlichen normativen Ordnung auf der Grundlage des sinozentrischen Weltbilds.⁵⁰

Es ist unvorstellbar, dass Song Si-yŏl nicht wusste, dass Chosŏn die *sadae*-Beziehung mit Qing wegen dessen militärischer Überlegenheit eingehen musste. Dennoch besteht er darauf, dass Chosŏn aufgrund der moralischen Verdorbenheit seiner herrschenden Eliten, für die Politik lediglich ein machtpolitisches Kalkül geworden sei, überhaupt erst in diese Lage geraten sei. Es sei daher dringend notwendig, die moralische

49 Kim T'ae-yŏng 2000, S. 67.

50 Song Si-yŏl 1993, Songjajŏnsŏ, Bd. 5, Bongsa 27, 28, S. 199–200.

Ordnung im Lande wiederherzustellen und in den internationalen Beziehungen wieder aufrichtig zu sein. Ihm zufolge entsprach *sadae* gegenüber Ming der himmlischen Ordnung, während *sadae* gegenüber Qing allein aus menschlichen Bedürfnissen bzw. Gier entsprang. Mit der „Verehrung von Ming und Ablehnung von Qing“ (*sungmyŏng panch'ŏng*) würde man der himmlischen Ordnung folgen. Dies sei nur als Ergebnis korrekter moralischer Erziehung möglich.⁵¹ Für Song Si-yŏl hingen alle Fragen der politischen Herrschaft, der internationalen Beziehungen und der inneren und äußeren Sicherheit unmittelbar mit der moralischen Erziehung von Individuum und Gesellschaft zusammen.

Sich moralisch zu erziehen bedeutete für Song Si-yŏl, sich intensiv mit der Lehre großer Konfuzianer wie Zhuxi zu befassen. Dies galt nicht nur für die Bevölkerung im allgemeinen, sondern auch für den Regenten. Wenn man durch das Studium die himmlische Ordnung zu respektieren und sich vor der menschlichen Gier zu hüten lerne, würde die Welt sicher werden. In diesem idealistischen Weltbild schien der beste Weg, Chosŏn vor Angriffen Qings zu schützen und seine Unabhängigkeit zu bewahren, in der Wiederherstellung der alten sinozentrischen Weltordnung zu liegen. Für Song war die Morallehre von Zhuxi die einzige geistige Methode, den Staat aus der Krise herauszuführen.

Das Weltbild Songs, in dem Chosŏn den Platz „Kleines Zentrum der sinozentrischen Welt“ einnahm, wurde nach seinem Tod zur staatstragenden Ideologie erhoben.⁵² König Yŏngjo (1694–1776) ließ am königlichen Hof Rituale zu Ehren des letzten Ming Kaisers durchführen. Selbst im 19. Jahrhundert, als die Existenz Chosŏns bedroht war, waren viele Konfuzianer – in Korea *wijŏngch'ŏksap'a* genannt – davon überzeugt, dass auch diese Krise durch eine Stärkung der Morallehre Zhuxis überwunden werden könne. Mithin wurde der Neo-Konfuzianismus zur Schutzideologie des Landes erhoben, wobei der Mandongmyo-Schrein, den Song Si-yŏl durch seine Schüler zur Wahrung des Andenkens der letzten Kaiser von Ming hatte bauen lassen, zu einem symbolischen Ort für den Schutz des Landes wurde.

Wenn hier vom Schutz des Landes die Rede ist, bedeutet das nicht unbedingt seine militärische Verteidigung. Die Haltung, wonach die Literaten verehrt und Militärs verachtet wurden, blieb über die gesamte

51 Song Si-yŏl 1993, Songjajŏnsŏ, Bd. 5, Bongsa 9, S. 160.

52 Yu Kŭn-ho 2004, S. 104.

Chosŏn-Periode auch in sehr kritischer Zeit unverändert. Der „Schutz des Landes“ (*hoguk*) war für Song Si-yŏl und andere Angehörige der herrschenden neo-konfuzianischen Eliten stets etwas, was nur im Rahmen neo-konfuzianischer Aufrichtigkeit und Moral verstanden werden konnte. Eine solche Sichtweise war wenig hilfreich, wenn die Existenz Chosŏns, etwa durch die imperialistischen Mächte im 19. Jahrhundert tatsächlich bedroht war. Doch für die Neo-Konfuzianer Chosŏns war die Aufrechterhaltung der Moral allemal wichtiger als ihr eigenes Leben und die äußere Sicherheit des Landes.⁵³

3. Sicherheit durch sadae und Sicherheit aus eigener Kraft

Den vorigen Abschnitt zusammenfassend lässt sich festhalten: Chosŏn war eine Literatengesellschaft, die ihre Existenz durch die neo-konfuzianische Lehre Zhuxis und die *sadae*-Beziehung zu China (Ming und Qing) absichern konnte. Durch das *sadae*-System hatte die Chosŏn Dynastie bereits bei ihrer Entstehung Legitimität gewinnen können⁵⁴ und konnte auf dieser Grundlage mehr als 500 Jahre überdauern. Die auf dem *sadae*-System beruhende Abhängigkeit vom chinesischen Staat wurde einerseits durch die Morallehre Zhuxis, andererseits durch die Entsendung chinesischer Truppen im Kampf gegen die 1591 eingefallenen japanischen Invasoren verstärkt. Als Ming von den Manchuren (Qing) abgelöst wurde, bestanden die neo-konfuzianischen Gelehrten Chosŏns auf ihrer Loyalität gegenüber Ming und sahen sich sogar als dessen Vertreter („Klein China“).

In den letzten hundert Jahren von Chosŏn zerbröckelte die Herrschaftsordnung durch Fraktionskämpfe, Korruption und die Zuspitzung von sozialen und ökonomischen Konflikten. Es kam im ganzen Land zu Bauernaufständen. Am Ende des 19. Jahrhunderts konnten die herrschenden Eliten mit dem Widerstand der Bevölkerung nicht mehr selbst fertig werden und riefen China zu Hilfe. Das Land geriet in eine tiefgreifende politische Krise. Die einen wollten ihre Privilegien verteidigen, die anderen sich mit eigener Kraft schützen. Dieses Pattern wiederholt sich bis heute: Während der 35-jährigen kolonialen Unterwerfung durch Japan

53 Vgl. Chin Tök-Kyu 2002, S. 602.

54 Vgl. Chin Tök-Kyu 2002, S. 612.

(1910–1945), im Koreakrieg (1950–1953), während der dreimaligen Diktatur und auch in der 1987 beginnenden Demokratisierungsphase.

Freilich ist die *pax sinica*, d.h. die sinozentrische, Unterordnung Koreas, schon vor mehr als einem Jahrhundert verschwunden. Die diplomatischen Beziehungen zwischen China und Südkorea beruhen – historisch ohne Beispiel – auf gleichwertiger Partnerschaft. Han Myöng-gi schreibt im Hinblick auf Gipfeltreffen zwischen China und Südkorea, dass bei einem derartigen Treffen während der Chosön-Zeit, z.B. beim Besuch eines Ming-Verteidigungsminister in Chosön, der König aufgestanden wäre, um den Minister zu begrüßen. Heutzutage könne man sich eine solche Situation nicht mehr vorstellen, doch sei dies die Realität zwischen Ming und Chosön gewesen.⁵⁵ In der 2000-jährigen Geschichte hatte es zu keiner Zeit eine gleichberechtigte Beziehung zwischen den chinesischen und koreanischen Dynastien gegeben.

Gleichwohl ist die südkoreanische Öffentlichkeit 2006 von einer heftigen Debatte über den „pro-amerikanischen Sadaeismus“ erfasst worden. Im Kern dieser Debatte stand der Plan der Regierung Roh Moo Hyun, die Befehlsgewalt der USA über das südkoreanische Militär in Kriegsfall zurückzuholen. Dieser Plan, dem die US-amerikanische Regierung zugestimmt hatte, spaltete die Gesellschaft in zwei Lager. Konfliktparteien waren die Regierung und das konservative Lager, letzteres bestehend aus der oppositionellen Grand National Party und der Zeitung *Chosun Ilbo*. Die Befürworter hielten es für ein selbstverständliches Recht eines souveränen Staates, die Befehlsgewalt über das eigene Militär zu haben. Hingegen warnte das konservative Lager, dieser Plan würde nicht nur das südkoreanisch-amerikanische Bündnis, sondern durch einen dadurch möglich werdenden Abzug der US Truppen auch die Sicherheit des Landes gefährden. Es ging also um die Frage, ob die Sicherheit des Landes nur durch die Verbindung mit einem starken Staat gewährleistet werden kann.

Mit der Demokratisierung 1987 sind in Südkorea die Stimmen lauter geworden, die eine größere Selbständigkeit in Sicherheitsfragen verlangen. Dazu gehört auch der ambitionierte Plan, Südkorea eine zentrale Mittlerrolle in Nordostasien zu geben. Jedoch wird dies von vielen in Südkorea mit Skepsis betrachtet. Im konservativen Lager sah man solche Vorhaben mit Skepsis, wenn nicht als einen Tabubruch, da man eine Be-

55 Vgl. Han Myöng-gi 2000, S. 299.

lastung der Beziehung zu den USA fürchtete. Die Gefühle der USA dürften nicht unnötig gereizt werden, Korea dürfe nicht einer falschen Idee von Selbständigkeit verfallen.⁵⁶

Die Sichtweise konservativer Kreise ist in einer Kolumne Yi Han-gu gut erkennbar:

„Die USA sind seit der Unabhängigkeit unser sicherster Verbündeter. Solange wir eine liberale Demokratie haben wollen, müssen die USA unser stärkster Partner bleiben. Der jetzige Wohlstand wurde nur möglich, weil die Zusammenarbeit mit der Weltsupermacht funktioniert hat. Käme es zum Bruch des Bündnisses mit den USA, würde ein Machtvakuum auf der koreanischen Halbinsel entstehen, und wir könnten die Früchte des Wachstums nicht mehr in Sicherheit genießen.“⁵⁷

Indes werfen kritische Journalisten, Politiker und Bürger dem konservativen Lager „pro-amerikanischen Sadaeismus“ vor. Es sei so sehr von diesem Gedanken besessen, dass es nicht in der Lage sei, im Falle der USA zwischen ‚normal‘ und ‚abnormal‘ zu unterscheiden. Es würde es sogar als normal betrachten, dass ein souveräner Staat die militärische Befehlsgewalt mit einem anderen Land teile, wenn dieses nur USA hieße. Wegen ihres grenzenlosen Sadaeismus glaube es, dass in Südkorea ohne die USA nichts möglich, und das Zurückholen der Befehlsgewalt nicht richtig sei.⁵⁸

Angesichts dieser Debatte kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, dass die gegenwärtige amerikanisch-südkoreanische Beziehung der traditionellen *sadae*-Beziehung zu China ähnelt. In der Tat unterscheidet sich das Verhalten des konservativen Lagers nicht wesentlich von dem der Neo-Konfuzianer Chosŏns gegenüber Ming. Auch in ihm zeigt man sich für die Unterstützung im Krieg, in diesem Fall dem Koreakrieg, dankbar.

Nach dem Koreakrieg war die Dankbarkeit gegenüber den USA sehr verbreitet. Erst nach 1980 trat der Anti-Amerikanismus in Südkorea deutlicher in Erscheinung, nämlich als die USA entgegen der Erwartung der protestierenden Bürger den Diktator Chun Doo Hwan unterstützten. Bis dahin galt ganz allgemein, dass die USA mit ihrem Blut zum Retter der Nation geworden waren. Diese Denkweise ist bei den Konservativen bis heute unverändert geblieben. Die Aussage Chin Tök-kyus besitzt immer noch Gültigkeit: Das *sadae*-Bewusstsein sei durch den Mechanismus der Reproduktion der neo-konfuzianischen Herrschaftsideologie in der

56 Kim Young-su 2006b.

57 Yi Han-gu 2006.

58 Kim Young-su 2006b.

Gesellschaft Koreas so tief verwurzelt worden, dass nicht nur das Bewusstsein einer Abhängigkeit von China, sondern auch ein Bedürfnis der Abhängigkeit von einem starken Staat entstanden ist.⁵⁹

4. Fazit

Für die Dynastien auf der koreanischen Halbinsel war die Sicherheitsfrage stets eng mit den Beziehungen zu den militärisch hoch überlegenen Großstaaten in China verbunden. Sie gingen *sadae*-Beziehungen zu den chinesischen Dynastien ein, um die eigene Sicherheit zu gewährleisten. Historisch gehen die *sadae*-Beziehungen auf die Zhou-Dynastie zurück. Im Rahmen des damaligen Feudalsystems wurden die Beziehung zwischen großen und kleinen Feudalstaaten auf der Basis von *li* reguliert. Dieses System verwandelte sich in der Chunqiu Zhanguo Zeit, in der das Recht des Stärkeren galt, von einer Überlebensstrategie der kleinen Staaten und zu einem Instrument pragmatischer Diplomatie.

In konfuzianischen philosophischen Schriften wie *Chunqiu* von Zouzhuan und *Menzius* ist festgehalten, dass internationale Beziehungen nach dem auf *sadae/shida* und *chaso/zixiao* beruhendem Prinzip des *li* zu gestalten seien. Damit wurden zwar die real existierenden Machtverhältnisse von starken und schwachen Staaten anerkannt, diese aber zugleich aufgefordert, die Moralität in diesen Beziehungen aufrechtzuerhalten. Die moralischen Grundprinzipien zur Praktizierung von *sadae*- und *chaso*-Beziehungen waren *in/ren* (Wohll wollen) und *sin/xin* (Vertrauen) bzw. *chi/zhi* (knowledge). Diese Prinzipien wurden zur moralischen Erziehung des Individuums, der Familie und des Staates sowie in den zwischenstaatlichen Beziehung angewendet. Im konfuzianischen politischen Denken (*susin chega ch'iguk p'yŏngch'ŏnha* – Zuerst sich selbst bis zur Vollkommenheit trainieren, sodann Ordnung in Familie, Staat und in der Welt überhaupt schaffen) war das Sicherheitskonzept ein moralisches Gebot. Dieses Gebot wurde dann im 12. Jahrhundert von Zhuxi zu einer philosophischen Frage gemacht. Er stellte die hierarchischen Beziehungen zwischen Staaten in die Perspektive von *hwa/hua* und *i* und erklärte sie geradeso wie die hierarchischen Beziehungen zwischen Menschen zu einer ewigen, unveränderbaren Ordnung.

59 Chin Tök-Kyu 2002, S. 612.

Bis in die Anfänge der Chosön-Dynastie hatte man die *sadae*-Beziehung zu den Staaten in China pragmatisch betrachtet. Doch mit der Etablierung von Zhuxis Neo-Konfuzianismus als Herrschaftsideologie wurde die pragmatische Sicht durch eine dogmatisch-moralische Interpretation von *sadae* ersetzt. Für die herrschende Elite Chosöns, also die neo-konfuzianischen Gelehrten, wurde dieses System zur unveränderlichen Weltordnung. Diese Überzeugung wurde, nachdem Ming 1591 gegen die japanischen Invasoren Truppen geschickt hatte, nur noch stärker. Ming galt fortan als Retter der Nation. Die *sadae*-Beziehung zwischen Ming und Chosön war nun nicht mehr nur ein bloßes diplomatisches Instrument, sondern zum moralischen Gebot geworden.

Allerdings brachte sich Chosön beim Dynastienwechsel von Ming zu Qing mit seiner als absolut verstandenen *sadae*-Beziehung, wie sich beim militärischen Eingreifen der Mandschuren bzw. der Qing 1627 und 1636 zeigen sollte, selbst ernsthaft in Gefahr. Indem das *sadae*-System seine alte pragmatische Funktion verloren hatte und durch die neo-konfuzianische Morallehre starr und dogmatisch geworden war, wurde es selbst zur Gefahr für das Land und seine Sicherheit. Schließlich musste Chosön mit Qing formal wieder eine *sadae*-Beziehung eingehen, hielt aber heimlich seine *sadae*-Beziehung zu Ming, selbst nach dessen Zusammenbruch, weiter aufrecht. Die herrschenden neo-konfuzianischen Eliten Chosöns fühlten sich als legitime Nachfolger Mings und betrachteten Chosön als das kleine zivilisatorische Zentrum der sinozentrischen Welt.

Die Reproduktion der neo-konfuzianischen Herrschaftsideologie wurde durch Bildung, Rituale, Verhaltensregeln, Strafen etc. effektiv sichergestellt und führte zu einem *sadae*-Bewusstsein, das sich im Laufe der Zeit zu einer totalen Form von *sadae* verdichtete und tief in das Alltagsleben der Bevölkerung hineinwirkte. In Gesellschaft, Kultur, Militär, Wirtschaft und Gesellschaft bildete sich ein ausgesprochen starkes Abhängigkeitsbewusstsein, dessen Nachwirkungen noch heute zu spüren sind, etwa in dem starken Abhängigkeitsbewusstsein vieler Südkoreaner gegenüber den USA. Noch zu Beginn der 1980er Jahre gab es so gut wie keine Zweifel an der Rolle der USA als „Retter“, „Blutsbruder“ und „Beschützer“ Südkoreas. Seit der Demokratisierung 1987 und insbesondere während der Regierungszeiten der Präsidenten Kim Dae Jung (1998–2003) und Roh Moo Hyun (2003–08) verbesserten sich die Beziehungen zwischen den beiden koreanischen Staaten erheblich. Zugleich wurden im Süden Stimmen laut, die behaupteten, dass die Sicherheit des Landes letztlich nur in eigener Verantwortung gewährleistet werden könne. Hinge-

gen stoßen Vorschläge, sich allmählich aus der Abhängigkeit von den USA zu lösen und Souveränität zurückzugewinnen, im konservativen Lager auf erhebliche Ängste und Unsicherheiten.

So gibt es in der koreanischen Politik auch heute noch Auseinandersetzungen darüber, ob und in welchem Verhältnis die Sicherheit des Landes durch *sadae* bzw. aus eigener Kraft zu gewährleisten ist. Allerdings sind die Problemlagen rund um die koreanische Halbinsel zu kompliziert, um sich ihnen mit der Morallehre Zhuxis annähern zu können. Gleichwohl lässt sich, wenn die moralische Aufrichtigkeit gegenüber dem „Retter“ ins Feld geführt wird, dies als Indiz für das Fortleben der dogmatischen neo-konfuzianischen Denkweise Chosöns verstehen.

„Moderne“ und „Nation“. Intellektuelle Diskurse im Ostasien der Nachkriegszeit

Die Länder Ostasiens haben in den letzten einhundert Jahren politisch wie wirtschaftlich eine schnelle Modernisierung erlebt. Man spricht in diesen Gesellschaften von „komprimierter Moderne“. Am Beginn der komprimierten Modernisierungsprozesse standen die als Demütigung empfundenen Invasionen westlicher Mächte und die erzwungenen Öffnungen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Seither stellt sich „der Westen“ in der allgemeinen Wahrnehmung der Menschen in diesen Ländern als das „Andere“ dar, auf das sie sich selbst projizieren. Und seither steht auch die „Überwindung des Westens“ im Mittelpunkt der Politik dieser Länder. Intellektuelle dieser Gesellschaften haben in diesen Modernisierungsprozessen eine zentrale Rolle als Kritiker und politische Berater gespielt. Im Folgenden werden die intellektuellen Diskurse in China, Japan und Korea, die im Kontext der komprimierten Moderne stattfanden, untersucht.¹ Zum besseren Verständnis dieser Diskurse wird zunächst die Rolle der Intellektuellen in den jeweiligen Gesellschaften untersucht.

1. Das traditionelle Bild vom Intellektuellen

Der Begriff des Intellektuellen, der heute in Japan und Korea meist mit den Ausdrücken *chishikijin* bzw. *chisigin* und in China mit *zhishifenzi* umschrieben wird, ist ein Fremdwort in Ostasien. Freilich hat es dort seit vielen Jahrhunderten gebildete Schichten gegeben. Ihre Mitglieder wurden aber nicht als Intellektuelle, also *chishikijin*, *chisigin* oder *zhishifenzi*, sondern als Gelehrte bezeichnet, nämlich als *bunshi* (Literaten), *shenshi* (Gentry) bzw. *sarim* oder *sŏnbi* (Gelehrte). Diese Gelehrtschicht *shi* ist soziologisch nicht mit den europäischen Intellektuellen gleichzusetzen, denn die Gelehrten standen in der Hierarchie der traditionellen konfuzianischen

1 Es gibt erstaunlicherweise kaum Untersuchungen zur Rolle der Intellektuellen in Ostasien, aber einige länderbezogene Studien, wie die von Koschmann 1993; Kang Su-t'aek 2001; Kwok 1972 und Richter 1998.

Gesellschaftsordnung Ostasiens an der Spitze der Gesellschaft – vor Bauern, Handwerkern und Händlern.

Im chinesischen Kaiserreich und in der koreanischen Chosŏn-Dynastie (1393–1910) bildete diese Schicht die herrschende Klasse. Ideologisch wurde ihr Status über ihre Kenntnisse der konfuzianischen Lehre legitimiert, praktisch über die Staatsprüfungssysteme durchgesetzt. Nur Gelehrte konnten Beamte werden. In Japan gab es zwar kein staatliches Prüfungssystem, doch war auch hier in der Edo-Zeit (1600–1867) der Konfuzianismus Staatsideologie und die „berufsmäßigen“ Konfuzianer fungierten als Ratgeber der Regierung. Ihre Macht reichte aber nicht so weit wie die der Gelehrten in China und Korea.²

Diese Gelehrtenschicht besaß ein allgemeines Sendungs- und Verantwortungsbewusstsein gegenüber der Gesellschaft. In diesem Sinne unterschied sie sich kaum von Intellektuellen in Europa. Zu den wichtigen moralischen Geboten der konfuzianischen Gelehrten gehörten unter anderem die Harmonie zwischen Wissen und Handeln und die Ausübung der Herrschaft auf der Grundlage der Selbstkultivierung. Diese moralischen Gebote schlossen die Belehrung der Menschen mit ein, sodass auch das gemeine Volk nach dem Prinzip der Tugend leben konnte. Die Tugend wiederum beruhte auf dem Geist der Menschlichkeit (*ren*). So bildet die Menschlichkeit den Kern der konfuzianischen Lehre (*dao*) und der moralischen Orientierung der Gelehrten.³ Von ihnen wurde verlangt, sich strikt an dieses Prinzip zu halten und es zu verteidigen – notfalls auch gegen den Willen des obersten Herren, also des Königs oder Kaisers, und zwar selbst dann, wenn sie dafür ihr Leben riskieren müssten. Deshalb war das gesellschaftliche Ansehen der Gelehrten sehr hoch und der ihnen entgegengebrachte Respekt sehr groß. So heißt es in *Lunyu*: „Ein großer Beamter dient dem Fürsten gemäß dem Dao. Ist das nicht möglich, dann quittiert er seinen Dienst.“⁴ Oder an anderer Stelle:

2 Zur Stellung der Gelehrten in Ostasien s. Kuihara/Kukojima 2001: 63–71. Dass die Gelehrten nicht durch Geburt, sondern nur aufgrund ihrer philosophischen Kenntnisse zur Führungsschicht gehörten, erregte die Bewunderung der europäischen Gelehrten im 17. und 18. Jahrhundert. S. Lee Eun-Jeung 2003, Kap. I.

3 S. dazu u.a. Roetz 1992.

4 *Lunyu* 11.12.

„Es ist eine Schande, wenn man in einem Land, in dem das Dao herrscht, arm und niedrig bleibt. Es ist eine Schande, wenn man in einem Land, welches Dao nicht besitzt, zu Reichtum und Ansehen kommt.“⁵

In der Geschichte Ostasiens hat es viele Gelehrte gegeben, die diese Lehre aufrichtig umsetzten. Die Biografien von Yi Hwang und Yi Yi im 16. Jahrhundert in Korea – sie gehören zu den wichtigsten konfuzianischen Gelehrten nach Zhu Xi – zeigen das in überzeugender und anschaulicher Weise.⁶

Als der Begriff des „Intellektuellen“ während der Meiji-Zeit (1868–1912) zum ersten Mal nach Ostasien gelangte, hat man ihn nicht mit der traditionellen Bezeichnung für konfuzianische Gelehrte übersetzt. Stattdessen griff man auf Ausdrücke wie *gakusha*, *gakusha sensei*, *gakushikisha*, *yushikisha*, *yushiki kaikyū* (Gelehrter, gelehrter Lehrer, wissender Gelehrter, Gebildeter, gebildete Klasse) zurück. In den 1910er und 20er Jahren verbreitete sich schließlich der russische Begriff *Intelligenzija* in Ostasien, und zwar als *chishiki-kaikyū* (intelligente Klasse) und *intelli* bzw. *interi* (japanische Abkürzungen von Intelligenzija). Zunächst schwang noch die Bedeutung „revolutionäre oder systemkritische Intellektuelle“ mit. Erst im weiteren Verlauf flossen historische Vorstellungen, die mit dem traditionellen Begriff des Gelehrten verbunden waren, in die Verwendung dieser Ausdrücke ein. Das trug dazu bei, dass das hohe gesellschaftliche Ansehen der Gelehrten auf die Intellektuellen übertragen wurde und bis heute weiterbesteht.⁷

2. Diskurse im „Entwicklungsstaat“ nach 1945

Das Kriegsende 1945 bedeutete eine Zäsur in der Geschichte Ostasiens. Das Tenno-System Japans wurde zwar nicht abgeschafft, doch war der japanische Staat der Nachkriegszeit ein grundlegend anderer als vor 1945.⁸ In China wurde 1949 ein Staat unter der Führung der kommunistis-

5 Lunyu 8.13.

6 Diese beiden Philosophen werden so verehrt, dass sie auf koreanischen Geldnoten zu finden sind.

7 Vgl. Maruyama 1982, S. 91.

8 Zum politischen System Japans nach dem Krieg, s. Neary 2002; Abe/Shindo/Kowata 1994; Ono 1992; Motoba 1990; Inoguchi 1983.

chen Partei gegründet.⁹ Nach der Teilung der koreanischen Halbinsel wurde im Süden erstmals in der koreanischen Geschichte ein Präsidialsystem eingeführt.¹⁰ Umso bemerkenswerter ist es, dass sich die Staaten in Ostasien nach dem Zweiten Weltkrieg ungeachtet ihrer unterschiedlichen ideologischen und institutionellen Ausprägungen früher oder später in „Entwicklungsstaaten“ verwandelten.¹¹ Der Staat wurde u.a. durch eine aktive Industrie- und Wirtschaftspolitik zum Hauptträger der Modernisierung.

Die zentralen Fragen der Intellektuellen waren die gleichen geblieben: Wie sollte die Moderne in ihren Ländern umgesetzt werden? Ihre Diskurse konnten aber keine einfache Fortsetzung der Debatten der Vorkriegszeit sein, da die politischen sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen nun ganz andere waren als vor dem Krieg.

2.1 Japan

In Japan stand in der Zeit unmittelbar nach dem Krieg die kritische Reflexion über Krieg und Niederlage im Mittelpunkt der Intellektuellendiskurse. So schreibt Iwanami Shigeo, der Herausgeber des politischen Magazins „*Sekai*“ (Welt), 1946 in der ersten Ausgabe dieser Zeitschrift:

„In den letzten 10 Jahren... hat die Politik, die der moralischen Tugend und Kultur zu dienen hat, diese versklavt. Daran wird die niedrige Moral, das Unwissen, die Unzivilisiertheit, die Einseitigkeit des Denkens des japanischen Militärs, der Politiker, der Bürokraten mitsamt ihrer Gefolgsleute und ihrer aller Unmenschlichkeit deutlich. Zugleich ist es auch wahr, dass sich hierin die Ohnmacht der Kultur, die Inhaltslosigkeit der Moral in Japan, wie auch die Nachlässigkeit, Feigheit und Verantwortungslosigkeit der Kulturträger und der intellektuellen Klassen zeigt.“¹²

Aufgabe der Zeitschrift sollte die Förderung von Reflexion und Kritik an den Verhältnissen vor 1945 und am japanischen Imperialismus – insbesondere am „unbegründeten Selbststolz des japanischen Volkes, [am]

9 S. u.a. Johnson 1962 und Domes 1965.

10 Zur Teilung der koreanischen Halbinsel und der Gründung der beiden Staaten siehe Cumings 1990.

11 Zum „Entwicklungsstaat“ in Ostasien s. Amsden 1989; Menzel/Senghaas 1986; Johnson 1987; Hofheinz/Calder 1981; Hwang 1989; Cumings 1989 und Deyo 1987.

12 Iwanami 1946.

Verlust der Bescheidenheit und [an] der Entstehung der militärischen Bürokratie“ sein. Diese Debatten sollten aber wie vor dem Krieg nicht mehr nur unter Intellektuellen stattfinden, sondern in die Öffentlichkeit hineingetragen werden. Es galt, die junge Demokratie zu etablieren. Das Volk sei vor dem Krieg so uninformiert gewesen, dass es gegenüber dem eigenen Schicksal blind gewesen sei. Ziel dieser politischen Zeitschrift war es deshalb, die demokratische Aufklärung der Bevölkerung voranzutreiben und ihr ein öffentliches Diskussionsforum zu bieten.¹³

In der Tat findet ein guter Teil der öffentlichen Diskussion in Japan in meist monatlich erscheinenden politischen Zeitschriften wie „*Sekai*“, den sog. *sōgō zashi*, statt. Neben „*Sekai*“ (Welt) existieren noch heute „*Chūō kōron*“ (Zentrales öffentliches Forum), „*Bungei Shunju*“ (Literatur und Kunst) und „*Ushio*“ (Welle). Sie erreichen meist Auflagen von mehr als einhunderttausend Exemplaren. Sehr einflussreich war auch das „*Asahi jānaru*“ (Asahi Journal), das in ähnlich hoher Auflage 1959-92 wöchentlich erschienen war. Daneben bieten die großen Tageszeitungen mit ihren in die Millionen gehenden Auflagen¹⁴ und das Fernsehen Intellektuellen einen breiten Raum für ihre Analysen und Kommentare.

„These media encourage academics and critics to address current issues in a broad, nontechnical manner and to communicate with each other and the general populace. They also play a very important role in molding, and to some degree constraining, the range and terms of discourse.“¹⁵

Maruyama Masao führte für Professoren, Lehrer, Kritiker oder Journalisten, die im Fernsehen als ständige Mitarbeiter Zeitfragen kommentieren, den Begriff der „talent intellectuals“ (1982: 98) ein. Die negative Konnotation dieses Begriffs war beabsichtigt, da Maruyama zugleich eine „Verwandlung der *interi* in Unterhaltungskünstler“ diagnostiziert. Diese Verwandlung wurde dadurch begünstigt, dass sich das politische und gesellschaftliche System in den 1970er Jahren stabilisiert hatte und radikale gesellschaftliche Veränderungen nicht mehr zu erwarten waren.

Hingegen ist von einem „age of intellectuals“¹⁶ die Rede, wenn es um die Zeit von 1945 bis in die 1960er Jahre geht. In dieser ersten Phase der Nachkriegszeit, als Japan sich noch in einem Transformationsprozess be-

13 Seikai 1966, Januar.

14 Dazu gehören Tageszeitungen wie *Asahi*, *Yomiuri*, *Mainichi*, *Sankei*.

15 Koschmann 1993, S. 390.

16 Kato 1991, S. 249.

fand, spielten die Intellektuellen bei der Neubewertung von Tradition und Moderne eine entscheidende Rolle. Sie wurden allgemein als Denker wahrgenommen, die in der Lage waren, der Gesellschaft die Richtungen aufzuzeigen, in die sie weitergehen sollte.¹⁷

Wie sehr sich die Intellektuellen der Nachkriegszeit für die Etablierung der modernen Demokratie in Japan einsetzten, lässt sich auch an der Kritik Seiki Keishis, einem bekannten rechtskonservativen Intellektuellen der 1990er Jahre¹⁸, erkennen. Diese hätten „den Staat verneint“ und seien „vom Individuum ausgegangen“. Sie seien im Grunde bloß „Anhänger des Westens“¹⁹ gewesen. Maruyama Masao meinte dazu bereits 1982, die hysterische Heftigkeit der Angriffe der konservativen „berufsmäßigen Spötter“ gegen die fortschrittlichen Intellektuellen der Nachkriegszeit zeige, dass diese immer noch einen gewissen Einfluss auf die reale Situation in Japan ausübten.²⁰

Hier finden sich – wenig überraschend – Parallelen zu Äußerungen autoritärer Politiker in Malaysia und Singapur gegenüber Forderungen nach mehr Demokratie. Wie Seiki werfen Lee Kuan Yew und Mahathir den Befürwortern der Demokratie vor, sie gingen vom „Individuum“ aus, obwohl in der „asiatischen Kultur“ das „Kollektiv“ über dem Individuum stünde. Sie präsentieren die sog. „asiatischen Werte“ als etwas genuin „Asiatisches“ und die Demokratie entsprechend als etwas „Westliches“, um nicht zu sagen, Dekadentes.²¹

2.2. China

Als „Anhänger des Westens“ wurden auch chinesische Intellektuelle wie Jin Guantao oder Gan Yang kritisiert, die in den 1980er Jahren eine grundsätzliche Erneuerung der traditionellen Kultur und die Verwirk-

17 Vgl. Kato 1991, S. 250.

18 Seichi ist Mitglied des Vereins zur Erstellung neuer Geschichtsbücher (*Atarashii rekishi kyōkasho wo tsukuru kai* – abgekürzt *tsukurukai*) und Mitautor von Geschichtsbüchern, die regelmäßig zu heftigen Protesten in China, Japan und Korea führen. So wurden die antijapanischen Proteste im Frühjahr 2005 in China durch die Genehmigung eines Geschichtsbuches durch das japanische Bildungsministerium ausgelöst.

19 Oguma 2002, S. 14.

20 Maruyama 1982, S. 124.

21 Mehr dazu s. Lee Eun-Jeung 1995, 2003.

lichung des Rechtsstaates in China forderten.²² Als solcher galt auch schon Hu Shi, ein Protagonist der Kulturdiskurse in den 1920er und 30er Jahren, wegen seines Aufrufs „Nieder mit dem Konfuzius-Laden!“.

Hu Shi gehörte indes nicht zu den vielen jungen Intellektuellen, die sich in den 1930er und 40er Jahren angesichts der innenpolitischen Zerrissenheit und des Reformstaus unter der Guomindang-Regierung einerseits und der demütigenden Präsenz der imperialistischen Mächte andererseits der nationalistisch-revolutionären Bewegung der Kommunisten angeschlossen hatten²³, da dies nicht seiner liberalen politischen Orientierung entsprach.²⁴ Dies wiederum führte dazu, dass die KPCh nach der Gründung der Volksrepublik 1949 eine Kampagne gegen Hu Shi und seine Anhänger in Gang setzte.

Während der Ära Mao Zedongs vollzog sich die Umgestaltung der chinesischen Wirtschaft und Gesellschaft in Form von „Kampagnen“ und Bewegungen. Dazu gehörten die „Kampagne gegen die Konterrevolutionäre“ von 1951, die „Drei-Anti-“ und die „Fünf-Anti-“ Bewegungen 1951 bzw. 1953, die Bewegung des „Großen Sprungs nach vorn“ von 1956,²⁵ und die „Kulturrevolution“ von 1966–76.²⁶ Dieser Prozess wurde von ideologischen Debatten über den Charakter der gesellschaftlichen Formation und Produktivität in China begleitet. Da blieb parteilosen Intellektuellen kaum Raum für offene Diskussionen.

Die kurze Phase der „Hundert-Blumen-Bewegung“ 1957 bildete eine Ausnahme. Dieser war die sog. „Bewegung zur Säuberung von Konterrevolutionären“ 1955 vorausgegangen, bei der parteilose Intellektuelle wegen angeblicher gegenrevolutionärer Aktivitäten verhaftet, zu Zwangsarbeit

22 Vgl. Hwang, Hui-gyöng 1992: 537; Geist 1996: 29.

23 Vgl. Maruyama 2001, S. 10.

24 Vgl. Min Tu-gi 1996: 114–115 und Kwok 1965. Hu Shi kritisierte die autoritär-konservative Herrschaft der Guomindang, in den 1920er Jahren auch die der KPCh. In den 1940er Jahren neigte er sich mehr und mehr der Guomindang zu und tolerierte die Herrschaft Chiang Kaiseks. Vgl. Cho Kyöng-ran 1996: 148.

25 Die wirtschaftlichen Ergebnisse waren verheerend. 1959 fiel das Bruttosozialprodukt hinter den Stand von 1957 zurück. Die Ernährungslage wurde äußerst kritisch (vgl. Domes 1965, S. 37f.; Reusch 1975, S. 14).

26 Vor allem das Bildungssystem erlebte während dieser Periode eine radikale Umwälzung. Die Hochschulen waren zeitweise völlig gelähmt (vgl. Snow 1974, S. 138–139); Millionen von Jugendlichen stürmten Parteibüros und Ministerien. Die Entfesselung der „Roten Garden“ führte schnell zu Anarchie, willkürlicher Verachtung, Demütigung und Misshandlung leitender Partei- und Staatsfunktionäre.

verurteilt und sogar hingerichtet wurden. Die Zahl der im Verlauf der Bewegung „entlarvten“ und hingerichteten „Gegenrevolutionäre“ belief sich auf 81.000 Personen. Daneben verloren mehr als 300.000 Menschen die Bürgerrechte und wurden in die Zwangsarbeit geschickt. Ende 1955 hatte sich unter Intellektuellen soviel Angst breitgemacht, dass Hochschulen und Forschungseinrichtungen zum Teil lahmgelegt wurden. Weil dies den Aufbau des Bildungssystems zu gefährden drohte, verkündete Premierminister Zhou Enlai im Januar 1956 einen Kurswechsel. Zur Verringerung der innenpolitischen Spannungen plädierte er für Diskussionsfreiheit sowohl innerhalb der KPCh als auch zwischen Kommunisten und Nichtkommunisten. Schließlich gab Mao Zedong im Februar 1957 in seiner Rede „Über die richtige Lösung von Widersprüchen im Volk“, in der er die Intellektuellen zur Kritik an den Parteikadern aufrief, das Signal für die „Hundert-Blumen-Bewegung“.²⁷

Diese Bewegung entfaltete sich vom 8. Mai bis 8. Juni 1957 in den Großstädten. Da die Welle der Kritik sich nicht nur auf Missstände und Fehler in der Verwaltung richtete, sondern vielmehr grundsätzlichen Charakter annahm und die Staatsideologie, die Parteiführung und das Einheitsparteisystem überhaupt in Frage stellte, wurde diese Bewegung unvermittelt abgebrochen.²⁸ Stattdessen ging die Parteiführung noch im Juni mit der „Kampagne gegen Rechtsabweichler“ zum Gegenangriff über. Erneut wurden Intellektuelle verhaftet und hingerichtet. Über eine Millionen sollen als „Rechtsabweichler“ gebrandmarkt und in die Zwangsarbeit geschickt worden sein.²⁹ Auch die Kulturrevolution sollte vielen als „stinkende Nr. 9“³⁰ beschimpfte Intellektuellen das Leben kosten. Nach diesen Erfahrungen hätten viele von ihnen den „moralischen Mut“ verloren (Jin Guantao 1990: 111).

Erst nach dem Sturz der „Vierbande“ und der wirtschaftlichen Öffnung nach außen änderte sich die Lage der Intellektuellen. Sie durften sich nun wieder mit Dingen wie dem Verhältnis von chinesischer Kultur und Wirtschaftsreform befassen. Es durfte wieder gefragt werden, ob die chinesische Kultur und Tradition die Wirtschaftsreformen und damit die Mod-

27 Vgl. Domes/Näth 1992, S. 25–27.

28 Zur Genese dieser Entscheidung s. Maruyama 2001, S. 377–389.

29 Vgl. Maruyama 2001: 402; Domes/Näth 1992, S. 28.

30 Dazu gehörten neben Intellektuellen Renegaten, Agenten, „Machthaber, die den kapitalistischen Weg gehen“, Grundherren, Großbauern, Konterrevolutionäre, üble Elementen und Rechte (Klose 1994, S. 120).

ernisierung des Landes behinderten. Die chinesische Kultur wurde so in den 1980er Jahren neuerlich zu einem wichtigen Thema. China wurde vom Kulturfieber ergriffen.³¹

Am Beginn dieser Kulturdebatte standen im Juni und Dezember 1982 in Shanghai durchgeführte wissenschaftliche Symposien zur chinesischen Kulturgeschichte. Danach überzogen ganze Debattenwellen über den Stellenwert von Kultur und Tradition das Land. Wie schon während der Umbruchzeit zu Anfang des 20. Jahrhunderts ließen sich drei Modernisierungswege unterscheiden, nämlich ein traditionalistischer, ein ikonoklastischer und ein synkretistischer.

Diese Kulturdebatte blieb aber kein rein akademisches Unterfangen, sondern war über Zeitschriften, Buchreihen und Fernsehprogramme einer breiten Öffentlichkeit zugänglich. Den Höhepunkt dieser Debatte bildete die Fernsehserie „Flusselegie“ (*Heshang*), die im Juni 1988 zum ersten Mal ausgestrahlt wurde. Diese Sendung war ein „Straßenfeger“ und wurde im August 1988 erneut ausgestrahlt. In Buchform erschien die Serie bis Anfang 1989 in 47 Neuauflagen. Sie wurde viel diskutiert und auch kritisiert (siehe dazu Perschel 1991). Ausgangsfrage dieser Serie war, warum China im Laufe der letzten beiden Jahrhunderte so weit hinter den Westen zurückgefallen war, und wie es aus dieser Rückständigkeit wieder in den Kreis der führenden Nationen und Zivilisationen zurückfinden könne. Die Antwort, die diese Serie gibt, kommt der ikonoklastischen Position Jin Guantaos am nächsten. Allerdings ist das nicht weiter überraschend, da er als Berater an dieser Serie mitgewirkt hatte.³²

Die ikonoklastische Position stieß, wie schon in den 1920er Jahren, beim jüngeren Publikum auf große Resonanz.³³ Hingegen erhielt die traditionalistisch-kulturkonservative Position ihrerseits Unterstützung durch den Staat, der 1984 die Gründung der chinesischen Konfuzius-Stiftung förderte. Zu den Vertretern dieser Position gehörten interessanterweise auch viele Auslandschinesen wie Tu Weiming, Jin Yaoji und Yu Yingshi.

31 Vgl. Geist 1996.

32 Vgl. Klose 1994, S. 17.

33 Jin Guantaos und Gan Yangs Bücher verkaufen sich immer noch gut. So wurde „*Xingsheng yu weiji: lun zhongguo fengjian shehui de chaowending jiegou*“ [Aufstieg und Krise: Über die ultrastabile Struktur der chinesischen Feudalgesellschaft] zu Hunderttausenden verkauft. Ähnlich erfolgreich war Jin Guantaos Zeitschrift „*Zou xiang weila*“ [In die Zukunft]. „Flusselegie“ basiert auf der mit seiner Frau Liu Qingfeng entwickelten Theorie der Ultrastabilität des Feudalsystems. Vgl. Hwang Hui-gyöng 1992, S. 522–523.

Neben diesen zog die Parteiführung auch in China lebende Professoren, darunter Zhang Dainian und Jiang Guanghui, die eine kritische Weiterentwicklung des Konfuzianismus anstrebten, zu Rate.³⁴

In ihrem Selbstverständnis schreiben sich diese Intellektuellen, unabhängig von ihrer jeweiligen Denkrichtung, die Rolle von Vorreitern in der Entstehung des modernen Menschen zu. Sie seien stets die Ersten gewesen, die die Übel der Tradition aufgedeckt hätten. Deshalb hielten sie die Waffen zur Zerschlagung von Unwissenheit und Aberglauben in den Händen. So heißt es in der Flusselegie. „Sie sind es, die mit der maritimen Kultur in einen unmittelbaren Dialog treten können; sie sind es, die das blaue Quellwasser von Wissenschaft und Demokratie auf die gelbe Erde gießen!“³⁵ In Li Zehou Interpretation sind diese Intellektuellen dabei, sich selbst zu entdecken; sie wagten es, eine eigene Meinung zu haben und Forderungen zu stellen.³⁶

Die Niederschlagung des Aufstandes auf dem *Tiān'ānmén* Platz am 4. Juni 1989 setzte solchen Aspirationen und dieser Kulturdebatte überhaupt ein Ende: Studenten und junge Intellektuelle wollten nicht mehr nur über Modernisierung und Aufklärung diskutieren – sie verlangten darüberhinaus gehende, grundlegende Veränderungen, die Demokratisierung des Landes. Seither sind diejenigen, die vor dem „4. Juni“ die ikonoklastische Position vertraten, verstummt; tonangebend sind nun die Traditionalisten. Indes verhält sich die chinesische Regierung 1989 so wie 1957: Sie vollzieht einen Kurswechsel von entspannter Toleranz von Kritik hin zur Unterdrückung der unbotmäßigen Kräfte. Allerdings konnten sich die meisten Protagonisten der Debatte über Kultur und Modernisierung der physischen Gewaltanwendung durch den Staat durch Flucht ins Ausland entziehen.

2.3. Korea

Auch koreanische Intellektuelle litten bis zur Demokratisierung 1987 unter der ständigen Drohung staatlicher Gewalt. Die Teilung des Landes und der Korea-Krieg ließen es kaum zu, dass sich Intellektuelle im Süden

34 Vgl. Yu Tong-hwan 1992, S. 202.

35 Übers. zit. nach Geist 1996, S. 159.

36 Li Zehou ist ein führender Vertreter der moderaten ikonoklastischen Position und Professor für Philosophie an der Peking Universität.

über ideologische und politische Fragen frei äußern konnten. Ihnen wurde die Entscheidung zugunsten von „Freiheit“ und Kapitalismus aufgezwungen. Es gab keinen Raum für andere politische Ideen. So gesehen teilten koreanische Intellektuelle das Schicksal ihrer chinesischen Kollegen. Allerdings blieb die staatliche Gewalt insgesamt weniger lebensbedrohend als in China. Koreanische Intellektuelle waren nach einer kurzen Phase der „inneren Flucht“ in den 1950er Jahren meist in der Lage, in der Öffentlichkeit zu wirken. Gesellschaftliche und politische Partizipation wurde von der Öffentlichkeit als vorrangige Aufgabe der Intellektuellen gesehen. Andererseits gehörte es zum Selbstverständnis der Intellektuellen als Aufklärer des Volkes zu handeln.³⁷

Im Mittelpunkt der Debatten stand seit den 1950er Jahren die Modernisierung des Landes. Anders als in China fand in Südkorea keine Wiederholung der gegen Ende des 19. Jahrhunderts geführten Debatte über das Verhältnis von Moderne und Tradition statt. Nachdem Park Chung Hee, der sich 1961 an die Macht geputscht hatte, die wirtschaftliche Modernisierung zu seiner wichtigsten Aufgabe erklärt hatte, stellte sich für die Intellektuellen die Frage, ob Modernisierung mehr bedeute als wirtschaftliche Entwicklung. Darüber gingen ihre Meinungen weit auseinander. Ein Lager befürwortete die konstruktive Mitarbeit in diesem wirtschaftlichen Modernisierungsprojekt, da ihm die Lösung der materiellen Not der Bevölkerung am dringlichsten war. Es nahm dafür die autoritäre Herrschaft Park Chung Hees in Kauf und untermauerte diese Position mit der aus Amerika gekommenen Modernisierungstheorie.³⁸ Hingegen lehnte das Lager der kritischen Intellektuellen die Diktatur unabhängig von ihren wirtschaftlichen Erfolgen ab. Für sie war Modernisierung auch als Verwirklichung der Demokratie zu sehen. Deshalb führten sie die Demokratiebewegung an – und waren der allgegenwärtigen staatlichen Repressionen ausgesetzt. Hingegen kooptierte Park Chung Hee ihm freundlich gesonnene Intellektuelle und integrierte sie als Abgeordnete oder gar Minister in sein Herrschaftssystem.

Die Spaltung der Intellektuellen Koreas in zwei Lager war schon Mitte der 1960er Jahre offensichtlich geworden. Während der Entwicklungsdiktatur (1961–1987) waren die Konformisten in der Mehrheit. Diese Spaltung blieb auch nach der Demokratisierung bestehen. Die früher

37 Vgl. Kang Su-t'ae 2001, S. 196–198, 253–254.

38 Vgl. Chöng Yöng-t'ae 2001, S. 188–195.

regimekonformen Intellektuellen betätigten sich als Kritiker der Regierungen von Kim Dae Jung (1998–2002) und Roh Moo Hyun (2003–2007), während sich viele kritische Intellektuelle nunmehr in der Regierung bzw. im Parlament wiederfanden. In dieser relativ engen Verbindung mit der Macht unterscheiden sich koreanische Intellektuelle deutlich von ihren japanischen und chinesischen Pendants.³⁹ Hier dürfte die Tradition der Gelehrten-Politiker der Chosön-Dynastie fortwirken.

Junge kritische Intellektuelle der Nachkriegsgeneration suchten in den 1980er Jahren aus den bestehenden ideologischen Zwängen auszubrechen. Die Palette der Themen der sogenannten „progressiven Intellektuellen“ erweiterte sich dementsprechend. Neben der Demokratisierung rückten nun Fragen von wirtschaftlicher Gerechtigkeit, Gleichheit und Wiedervereinigung in ihr Blickfeld.⁴⁰ Eine bemerkenswert breite Debatte entfachte sich um das Konzept der Gesellschaftsformation und dessen Bedeutung für Korea im 20. Jahrhundert.

Es mag seltsam erscheinen, dass kritische Intellektuelle in Korea erst Mitte der 1980er Jahre, als die Auflösung des Ostblocks bereits begonnen hatte, anfangen, sich mit diesem Konzept auseinanderzusetzen. Darin spiegelt sich die Realität der „komprimierten Moderne“ Koreas. Unter Chun Doo Hwans Diktatur war unter dem Vorwand des Kalten Krieges weiterhin jegliche ideologische Abweichung verboten. Dies ließ die marxistische Theorie als umso attraktivere Alternative erscheinen, um gesellschaftlich-politische Veränderungen zu bewirken. Durch ihre Rezeption des Marxismus gelangten diese progressiven Intellektuellen zu der Überzeugung, dass Arbeiter und benachteiligte Gruppen, denen während der Hochphase des Wirtschaftswachstums kaum Aufmerksamkeit geschenkt worden war, als die eigentliche „Klasse“, also als die Träger der historischen Entwicklung gelten müssen. Im Zusammenhang damit wurden Gleichheit und Menschenrechte thematisiert und bildeten bald einen festen Bestandteil der Wertvorstellungen der koreanischen Bürger.⁴¹

Festzuhalten ist: In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erlebt Ostasien mit der Bildung von „Entwicklungsstaaten“ umfassende und radikale Veränderungen in Wirtschaft und Politik. Wie schon im 19. Jahrhundert beschäftigen sich die Intellektuellen neuerlich mit dem

39 In Korea wechseln Professoren häufig in die Politik (und umgekehrt). Bei der Regierungsbildung 2003 kamen vier von 18 Ministern direkt von Universität.

40 Vgl. Kang Su-t'ack 2001, S. 232–254.

41 Vgl. Yun Kōn-ch'a 2000, S. 88–89.

Verhältnis von Moderne, Demokratie und Tradition. Aus ihrem ausgeprägten historischen Sendungs- und Verantwortungsbewusstsein heraus beobachteten sie kommentierend und kritisierend, aber durchaus auch partizipierend, das gesellschaftliche und politische Geschehen. In China, in Taiwan und Korea liefen sie dabei allerdings Gefahr, wegen der Beschäftigung mit solchen Themen und daraus abgeleiteter Aktivitäten bestraft zu werden.

In den folgenden drei Tabellen wird versucht, die intellektuellen Landschaften nach 1945 anhand der Protagonisten und ihrer paradigmatischen und politischen Positionierungen zu umreißen. Aufgrund ihrer großen Zahl konnte nur ein kleiner Teil der in den Tabellen genannten Intellektuellen in dieser Schrift Erwähnung werden.

Politische Intellektuelle in Japan nach 1945

Perioden	Links-liberal	Konservativ
1945–1955 Demokratische Revolution	Tokuda Kyūichi, Shiga Yoshino, Nosaka Sanzō, Kurahara Korehito (Kommunisten) Ara Masato, Hirano Ken (Kindai bungaku – Moderne Literatur) Yoshino Gesaburo (Sekai) Umemoto Kastumi, Otsuka Hisao, Maruyama Masao, Takeuchi Yoshimi, Shimizu Ikutaro, Tsuru Shigeto, Ukai Nobushige	Watsuji Tetsurō Hayashi Kentarō Koizumi Shinzō
1955–1965 Japanisch-amerik. Sicherheitsvertrag (<i>Anpo</i>)	Minami Hiroshi, Katō Shūichi, Umesao Tadao Maruyama Masao, Shimizu Ikutaro, Tsurumi Shunsuke, Kuno Osamu, Takeuchi Yoshima (<i>Anpo</i> Bewegung) Yoshimoto Takaaki, Tanikawa Gan, Tsurumi Kazuko	Takeyama Michio Nishitani Keiji Matsushita Keiichi Hayashi Fusao, Fukazawa Shichirō Nakayama Ichirō, Kōsaka Masaaki
1965–1975 Proteste gegen Vietnamkrieg	Oda Makoto, Tsurumi Shunsuke (Beheiren – Komitee für Frieden in Vietnam) Yamaguchi Masao, Ueno Chiziko Ichikawa Hiroshi, Hiromatsu Wataru, Sakabe Megumi	
1975–1988 „Postmodernism“ u. „New academism“		Etō Jun Nakatomi Yūichiro, Marakami Yasusuke, Satō Seizaburō, Kumon Shunpei Asada Akira, Kurimoto Shin'ichirō, Nakazawa Shin'ichi

Basierend auf Koschmann 1993.

III. Gedanken über Nation, Staat und Sicherheit

Kulturdebatte in China in den 1980er Jahre

Kulturkonservativ-traditional		Synkretistisch	Ikonoklastisch – totale Verwestlichung	
Renaissance des Konfuzianismus	Kritische Fortführung des Konfuzianismus	Xi ti zhongyong das Westliche als Grundlage, das Chinesische zur Anwendung	moderat	radikal
Tu Weiming Jin Yaoji Yu Yingshi He Xin	Zhang Dainin Jiang Guanghui Fang Keli Pang Pu Tang Yijie	Li Zehou	Jin Guantao Liu Qingfeng Gan Yang Liu Zaifu	Bao Zunxin Yuan Zhiming Liu Xiaobo Fang Lizhi Su Xiaokang
Verbindung mit „konfuzianischem Kapitalismus“ und „asiatischen Werten“		Umkehrung von Zhong-ti-xiyon-Ende des 19. Jh.	Fortführung der kulturkritischen Tradition der 4. Mai Bewegung von 1919	

Basierend auf Geist 1996 und *Han'guk ch'ölhak sasang yŏn'guhoe nonjŏnsa bunkwa* 1992.

Kritische Intellektuelle in Korea seit den 1960er Jahren

Marxistisch	Progressiv			Liberal	
	Links-zivil-gesellschaftlich	Radikal-demokratisch	Progressiv-nationalistisch	Links-liberal	Reformerisch-liberal
Kim Se-gyun Son Ho-ch'öl Ch'oe Gap-su Kim Su-haeng Kim Sŏng-gu Chŏng Sŏng-jin Yun So-yŏng Kang Nae-hŭi Sim Gwang-hyŏn Yi Jin-gyŏng Yun Su-jong	Cho Hŭi-yŏn Kim Dong-ch'un Im Yŏng-il Sin Gwang-yŏng Kim Su-jin Yu P'al-mu Kim Ho-gi Kim Dae-hwan	Yi Hyo-jae Cho Hye-chŏng Chang Pil-hwa Ko Gap-hŭi Tae Hye-suk Kim Ŭn-sil Cho Ŭn Cho Sun-gyŏng Kim Jong-ch'ol Park Hong-gyu Bang Yŏng-jun Ku Sŭng-hoe Yi Byŏng-ch'ŏn	Kang Man-gil Ahn Byŏng-uk Sŏ Chung-sŏk Kim In-gŏl To Jin-sun Yi Se-yŏng Song Du-yul Kang chŏng-gu Paek Nak-ch'ŏng Ch'oe Wŏn-sik Im Ji-hyŏn	Kang Jun-man Kim Yŏng-min Ko Jong-sŏk Chin Jung-wŏn Ch'oe Jang-jip Han Wan-sang Kim Sŏng-guk Im Hyŏn-jin Im Hyŏk-paek Yu si-min Ri Yŏng-hŭi	Han Sang-jin Hwang Tae-yŏn Chŏng Un-ch'an Kim T'ae-dong Yi Gŭn-sik Min Gyŏng-guk

Basierend auf Yun, Kŏn-ch'a 2000 und eigene Untersuchungen.

3. Drei Intellektuelle: Maruyama Masao, Ri Yöng-hŭi, Jin Guantao

In diesem Abschnitt sollen Denken und Wirken von drei ostasiatischen Intellektuellen umrissen werden. Maruyama Masao gilt in Japan bis heute als *der* Intellektuelle der Nachkriegszeit. Wie kein anderer hat er die öffentliche Meinung in Japan beeinflusst. Ri Yöng-hŭi gilt in Korea als einer der bedeutendsten koreanischen Intellektuellen des 20. Jahrhunderts. Er war der geistige Wegweiser mehrerer Studentengenerationen, die die Demokratiebewegung der 1970er und 80er Jahre vorantrugen. Jin Guantao gehörte – zumindest bis zu seiner Flucht nach Hongkong 1989 – zu den einflussreichsten Intellektuellen in China.

3.1 Maruyama Masao

Maruyama Masao (1914–96) war zwischen 1950 und 1971 Professor für Politikwissenschaft an der Universität Tōkyō und lehrte politische Ideengeschichte Japans. Sein Einfluss auf die japanische Politikwissenschaft ist nach wie vor ausgesprochen stark. Es wird sogar von einer „Maruyama-Politologie“⁴² gesprochen. Er war mit keiner politischen Partei oder Bewegung unmittelbar verbunden, nahm aber aus einer aufklärerisch-demokratischen Perspektive laufend zu aktuellen politischen Problemen Stellung. Seine kritischen Stellungnahmen fanden unter Intellektuellen und in der breiten Öffentlichkeit großen Anklang.

Seine Analyse des japanischen Faschismus in dem 1946 erschienen Aufsatz „Logik und Psychologie des Ultrationalismus“ wurde zum Auslöser und Bezugspunkt einer bis heute andauernden Debatte über die Verarbeitung/Bewältigung der neuesten Geschichte Japans.⁴³ Für die japanische Intelligenz in der unmittelbaren Nachkriegszeit war dieser Aufsatz wie ein Befreiungsschlag.⁴⁴ Maruyama selbst schrieb, seine Arbeiten seien die Selbstkritik eines Japaners, der „durch die Kriegserfahrung hindurchgegangen ist“ und Ausdruck seines Widerstands „gegen eine Tendenz..., jene in den dreißiger und vierziger Jahren für jeden sichtbaren

42 Schamoni/Seifert 1988, S. 7.

43 Vgl. Schamoni/Seifert 1988, S. 8.

44 Vgl. Richter 1998, S. 19.

krankhaften Phänomene als ‚Unfall‘ oder Ausnahmereischeinungen im Grab der Vergangenheit zu verschütten“⁴⁵.

Ausgehend von der Logik der ökonomischen Strukturen und der Psyche des japanischen Ultrationalismus⁴⁶ sah er in der Zwangsgewalt des Kriegssystems ein vielschichtiges, aber unsichtbares Netz einer nicht ausformulierten Quasi-Ideologie, das sich über das japanische Volk gelegt hatte. Ein großes Problem sei dabei die Kontinuität der „indirekten Herrschaft“ und des „Sektionalismus“, zwei wichtige Herrschaftsinstrumente des Tokugawa-Regimes (1600–1868)⁴⁷, auf die Maruyama das mangelnde politische Verantwortungsbewusstsein der Bevölkerung zurückführte gewesen. Die Bildung des „bürokratischen Nationalstaates“ und das Aufkommen des japanischen Imperialismus in der Meiji-Zeit habe zur Entstehung eines „apolitischen Individualismus“ geführt, der im Gegensatz zum „modernen Individualismus“ das Weglaufen vor Politik und Staat bedeute.⁴⁸ Es habe ein System der Verantwortungslosigkeit geherrscht, in dem man die Unterdrückung von oben bedenkenlos nach unten weitergegeben habe.⁴⁹

Um dieses System zu überwinden, sei die „Subjektivität“ des „Individuums“ zu fördern und zugleich ein „moderner Nationalismus“⁵⁰ aufzubauen. In Japan redeten zwar viele von der „Überwindung der Moderne“, doch sei Japan in Wirklichkeit noch gar nicht in der Moderne angekommen, schrieb Maruyama 1946.⁵¹ Umso mehr setzte er sich mit anderen Intellektuellen für die Verwirklichung der Demokratie in Japan ein.

45 Maruyama in: Schamoni/Seifert 1988, S. 1.

46 Japanisch *chōkokashugi*, im allgemeinen mit Ultrationalismus übersetzt.

47 Während der Tokugawa-Zeit war Japan in mehrere Lehnfürstentümer aufgeteilt, in denen die *Daimyōs* herrschten. Die Zentralregierung in Edo (Tokyo) spielte diese untereinander konkurrierenden *Daimyōs* gegeneinander aus. Maruyama bezeichnet dieses System als „indirekte Herrschaft“ und „Sektionalismus“.

48 Maruyama 1995, IV, S. 79.

49 Maruyama 1995, III.

50 Für diesen verwendet Maruyama den Ausdruck *kokuminshugi*, nicht *minzokushugi*. Beide Ausdrücke werden mit Nationalismus übersetzt, haben aber unterschiedliche Konnotationen. Maruyama meint mit *kokuminshugi* den „modernen Nationalismus“, der von den einzelnen Bürgern (im Gegensatz zum Volk) getragen wird. Er bezeichnet den modernen Nationalismus als „richtigen Nationalismus“ (Maruyama 1995, III, S. 102).

51 Maruyama 1995: III, S. 4.

Der Einfluss Maruyamas war in den 1960er Jahren, die man in Japan das „Zeitalter der Intellektuellen“ nennt, am stärksten. Es war die Zeit, in der die Intellektuellen aus „freudiger Hoffnung auf die Zukunft und Reue über die Vergangenheit“ eine „Reuegemeinschaft“ gebildet hatten: Sie wollten mit „einer gründlichen Reflexion über die Vergangenheit“ einen Neubeginn schaffen, so Maruyama.⁵² Aber schon Anfang der 1980er Jahre stellte er fest, dass man nunmehr „zwischen den Leuten, die den direkt nach der Niederlage erfahrenen Nullpunkt der Reue und Selbstkritik weiterhin lebendig erhalten und jenen, die das alles sauber vergessen und sich an die veränderte Gegenwartssituation anpassen“ unterscheiden müsse. Mithin habe sich „das Auftreten des von Max Weber so bezeichneten Fachmenschen ohne Geist“, das Karma des modernen Japans, verstärkt. Die Intellektuellen hätten sich von Neuem in die Gehäuse ihrer jeweiligen Berufsbereiche zurückgezogen. Zugleich habe „die Demokratie (...) die Leidenschaft der Negation“ verloren und verwandele sich, „statt Idee und Bewegung zu sein, zu etwas in die Rechtsinstitutionen Eingebautem“.⁵³

Zum Schluss seiner Abhandlung über Intellektuelle in Japan, die Maruyama im Zusammenhang mit Jean-Paul Sartres Japan-Besuch 1966 zu schreiben begonnen hatte und 1977 publizierte, warnte er, sich von der „Anklage gegen die Suche nach dem ‚Allgemeinen‘“, die von westeuropäischen Intellektuellen, die darin „bürgerliche Begrenztheit“ oder „falschen Humanismus“ sahen, erhoben wurden, infizieren zu lassen. Denn das Problem Japans liege nicht „in den bürgerlichen Beschränkungen des Humanismus oder in den klassenbedingten Grenzen des Universalismus“, sondern darin, dass es „nicht ein einziges Mal vorgekommen ist, dass die Bourgeoisie sich für Universalismus oder Humanismus engagiert hat“. Eine Rezeption des Universalismus habe es nur in bestimmten Epochen und Ländern, etwa in China oder in Westeuropa, gegeben. „Da der Universalismus etwas ‚außer‘ einem selbst oder ‚außerhalb‘ des eigenen Landes Befindliches ist, tritt die Reaktion dagegen notwendig als Betonung des ‚Innen‘ auf.“ „Innen“ bedeute „unser Land, unser Dorf, unsere Familie“. Dies bilde die ideologische Basis des Gedankens der Bodenständigkeit bzw. der bodenständigen Entwicklung Japans. So habe sich der Pseudo-Universalismus in Gestalt der Idealisierung des Außen und die Konzentration auf das Innen in einen circulus

52 Maruyama 1982, S. 118.

53 Maruyama 1982, S. 126.

vitiosus begeben. Für die japanischen Intellektuellen sei das Durchbrechen dieses Teufelskreises von Außen-Universalismus und Innen-Bodenständigkeit eine dringendere Aufgabe als die Überwindung des bürgerlichen Universalismus.⁵⁴

Angesichts der in den 1990er Jahren stärker werdenden konservativ-nationalchauvinistischen Tendenzen wird die kritische Stimme Maruyamas schmerzlich vermisst. Für viele japanische Intellektuelle bleibt er ein zentraler Bezugspunkt ihrer Kritik an den unaufgeklärten Verhältnissen in Japan und ein Hoffnungsträger. Es gibt nur noch wenige Stimmen, die sich so vernehmbar kritisch über gesellschaftliche und politische Entwicklungen äußern, wie es Maruyama in seiner Zeit getan hatte.⁵⁵

3.2 Ri Yǒng-hŭi

Die kritische Reflexion über den Krieg war auch der Ausgangspunkt des Denkens von Ri Yǒng-hŭi, seines Zeichens Journalist und Professor für Politikwissenschaft, der zu den „bedeutendsten Intellektuellen des 20. Jahrhunderts in Korea“ gehört. Ebenso wie bei Maruyama hat die Kriegserfahrung das Denken Ri Yǒng-hŭis (geb. 1929) nachhaltig geprägt. In seinem Fall war es der Koreakrieg (1950–1953), in dem er als Offizier gedient hatte. Er schreibt selbst, dass das Massensterben der „Volksverteidigungstruppe“ (*Kungmin pangwigun*)⁵⁶, das von seiner Einheit im Februar 1951 in Kōchang angerichtete Massaker an 719 Zivilisten⁵⁷ und die verbreitete Korruption in der Armee tiefe Spuren in seinem Leben hinterlassen hätten. Dadurch sei aus einem introvertierten jungen Mann ein regimekritischer Intellektueller geworden: Dies geschah, „weil ich so

54 Maruyama 1982, S. 128–130.

55 Mamiya 1997, S. 5.

56 Im Dezember 1950 hatte die südkoreanische Regierung mit 17-40jährigen Männern eine zweite Armee, die „Volksverteidigungstruppe“, organisiert. An Kampfhandlungen konnten sie gar nicht teilnehmen, doch verloren beim Rückzug im Januar 1951 über 50.000 Männer durch Hunger, Kälte und Misshandlungen das Leben. Ursache war die Korruption der Armeeführung, die den größten Teil des Budgets für sich behielt und den Männern trotz der sibirischen Kälte weder Essen noch Kleidung gab. S. Han Hong-gu 2001.

57 Als dies international bekannt wurde, behauptete die Regierung, 187 Kollaborateure der Kommunisten seien bestraft worden. Unter den 719 Ermordeten waren 359 Kinder unter 14 Jahren. S. Ri Yǒng-hŭi 1999, S. 291.

häufig beobachtete, wie korrupt und verräterisch gerade die Mächtigen in der Regierung Südkoreas, die Generäle und Offiziere der Armee waren und sich doch nur um ihre eigenen Interessen kümmerten. Ausgerechnet sie appellierten an den Patriotismus und die Opferbereitschaft der Bürger. Es tat mir weh, die traurige Realität der Soldaten, die patriotisch und opferbereit waren, und was sie essen und anziehen mussten, zu erleben. Ich stellte mir die Frage, was diese Realität der kämpfenden Armee bedeuten soll. Dies alles verlangte in meinem Kopf nach Antworten.... Als ein junger Mann aus dem Norden hatte ich gehorsam alle Pflichten erfüllt. Jetzt zweifelte dieser junge Mann und stellte alles in Frage. Er kam allmählich zu der nahezu religiösen Überzeugung, dass er die mit Lügen zugedeckte Wahrheit herausfinden und allem außer der Wahrheit seine Loyalität weigern sollte... dies war für ihn eine kopernikanische Wende.
“⁵⁸

In der Tat war das Leben Ri als Journalist und Professor für Politikwissenschaft vom Widerstand gegen die Diktatur geprägt. Für ihn bedeutete Modernisierung in erster Linie Verwirklichung der Demokratie. In einer Zeit, in der man in Korea allein aufgrund einer harmlosen Darstellung des Alltags in „Rot-China“ – etwa „auch in China essen die Menschen Reis“ – wegen Verstoßes gegen das Staatssicherheitsgesetz verhaftet werden konnte,⁵⁹ sah er seine Aufgabe als Intellektueller darin, „die Menschen, die vom blinden und fanatischen Antikommunismus betäubt waren, zu wecken und ihr Bewusstsein zu korrigieren“⁶⁰. Denn „solange man die Fakten nicht heute darlegt, sondern glaubt, sie später als Geschichte erzählen zu können, wird sich die Willkür der herrschenden Klasse fortsetzen. Dann muss das Volk weiter in der Dunkelheit leben.“⁶¹ Nach der Eruiierung der Fakten beginnt die „Suche nach der Wahrheit“:

„Erst wenn die Götzen aus unserem Bewusstsein verschwinden, wird ihre Herrschaft an unserer Wirklichkeit zusammenbrechen. Deshalb muss die Herrschaft der Götzen durch aktive Taten zerstört werden. Die Veränderung des Bewusstseins durch Aufklärung muss sich in Taten äußern, um die Wirklichkeit zu ändern.“⁶²

58 Ri Yöng-hŭi 1988, S. 235, 241.

59 Ri wurde 1977 tatsächlich u.a. wegen dieses Satzes angeklagt.

60 Ri Yöng-hŭi 1990, S. 355.

61 Ri Yöng-hŭi 1974, S. 17.

62 Ri Yöng-hŭi 1991, S. 10.

Seine Themen waren breit gefächert und reichten von der internationalen Politik bis hin zu Fragen von sozialer Gerechtigkeit. Er äußerte sich zu allen Problemen, unter denen Korea in der Nachkriegszeit zu leiden hatte: Kalter Krieg, Antikommunismus, Diktatur, Teilung... Dabei blieb er stets ein aufklärerischer Humanist und Pazifist, der nach der Einheit von Denken und Handeln strebte. In den 1970er Jahren erhob er als Einziger die Stimme gegen die Entsendung koreanischer Truppen nach Vietnam.⁶³ Anfang der 1980er Jahre, als die in Korea befindlichen amerikanischen Atombomben noch kein Thema waren, schrieb er:

„... seit Hiroshima finden überall auf dieser Welt... Proteste gegen Atombomben statt. Es gibt nur eine einzige Ausnahme. Das sind die Bürger in Korea.... Es ist höchste Zeit zu erkennen, dass die Atombomben im eigenen Land nicht der Sicherheit der Bevölkerung, sondern lediglich... der Supermacht dienen.“⁶⁴

Seine Bücher waren für Studenten in den 1970er und 80er Jahren wie Bibeln. Sein Einfluss auf die Studentenbewegung war so stark, dass man ihn als „den geistigen Vater der Studenten“⁶⁵ bezeichnet hat. Unter den Diktaturen wurde er wegen seiner Regimekritik wiederholt verhaftet und inhaftiert, zuletzt 1989 wegen seiner Beteiligung an den Vorbereitungen eines Nordkorea-Besuchsprogramms für Journalisten.

3.3 Jin Guantao

Im gleichen Jahr entkam in China Jin Guantao nur knapp der Inhaftierung, da er sich bereits seit April 1989 in Hongkong aufhielt. Dorthin hatte er sich in Sicherheit gebracht, nachdem er durch die Mitwirkung an dem Film „Flusselegie“ und durch die Unterzeichnung eines Offenen Briefes an den Ständigen Ausschuss des Nationalen Volkskongresses und an das Zentralkomitee der KPCh mit weiteren einunddreißig Persönlichkeiten der Pekingener Kulturszene ins Fadenkreuz der Behörden geraten war. Seitdem lebt er in Hongkong und gibt die Zeitschrift „21. Jahrhundert“ heraus.

Für Jin (geb. 1947), von Haus aus Chemiker, war die Erfahrung der Kulturrevolution der entscheidende Wendepunkt in seinem Leben. Er gehörte nicht zu den Aktivisten der Kulturrevolution, schrieb aber:

63 Vgl. Kang Chun-man 1997, S. 208.

64 Ri Yöng-hŭi 1984, S. 142.

65 Kim Man-su 2003, S. 19.

„Wenn die Kulturrevolution nicht gewesen wäre,... so wäre ich sicherlich Naturwissenschaftler geworden und hätte nicht den Weg beschritten, über Geschichte, das menschliche Leben und die Philosophie nachzudenken“⁶⁶.

Seit er zu Beginn der 1970er Jahre Ähnlichkeiten zwischen traditionellen chinesischen Herrschaftsformen und der kommunistischen Partei festgestellt habe, sagte Jin in einem Interview, habe er damit begonnen, sich mit der Geschichte und Kultur Chinas zu beschäftigen.⁶⁷

In den Jahren nach der Kulturrevolution entfachte sich unter chinesischen Historikern eine Diskussion über die Frage, warum die Feudalgesellschaft in China so lange Bestand haben konnte. Allerdings handelte sich um eine politisch gesteuerte Debatte: Aus der Kritik am Feudalismus sollte das Regime legitimiert werden. Jin stellte zusammen mit seiner Frau Liu Qingfeng die These von der Ultrastabilität des chinesischen Feudalsystems auf. Dies war eine außergewöhnliche These, weil sie selbst den Sieg der KPCh 1949 als einen Bauernaufstand, wie es sie in der chinesischen Geschichte ja häufig gegeben hatte, interpretierten. So gesehen unterschied sich der neue Staat kaum von den feudal-bürokratischen Regimen früherer Zeiten. Mit dieser offensichtlich vom westlichen Chinabild beeinflussten These stellten Jin und Liu die offizielle Geschichtsinterpretation der Partei auf den Kopf. Zudem sahen sie die größte Aufgabe des modernen Chinas in der Überwindung dieser ultrastabilen Struktur.⁶⁸

Wenn der Marxismus in den 1920er Jahren in China Wurzel hatte schlagen können, so lag das nach Jin und Liu daran, dass dieser damals für Intellektuelle attraktiv war, weil sie gegenüber dem ultrastabilen System der politischen und ideologischen Integration der Feudalgesellschaft nach einer neuen Ideologie zur Modernisierung des Landes suchten. Der Marxismus sei ihnen nicht fremd gewesen, da sie darin traditionelle konfuzianische Ideale wie z.B. die „Große Gleichheit“ (*datung*) wiedergefunden hätten. Zudem betonten beide, Marxismus wie Konfuzianismus, die praktische Vernunft.⁶⁹ Doch habe sich in China kein theoretischer Marxismus wie in Deutschland etabliert, sondern nur eine stark vereinfachte Version.⁷⁰ Der Marxismus sei für die Intellektuellen lediglich ein Werkzeug

66 Jin Guantao, Zwanzigjährige Suche: Die Philosophie und ich, zit. nach Klose 1994, S. 6.

67 Cho Kyöng-ran 1996.

68 Jin/Liu 1984.

69 Jin/Liu 1990, S. 30.

70 Jin/Liu 1990, S. 31.

zur Rettung des Landes und Ausdruck ihrer Hoffnungen und Reflexionen über eine bessere Zukunft gewesen.⁷¹ In den 1970er Jahren sei der Marxismus jedoch zu einem blinden Glauben geworden, der den ihm eigenen rationalen Geist und seine Vitalität, die die Modernisierung des Landes bewirken sollten, verloren habe.⁷² In den Jahren zwischen dem Sieg der KPCh 1949 und dem Ende der Kulturrevolution 1976 habe es eine „Restauration des Feudalismus“ gegeben.⁷³ Der Feudalismus sei in China noch an vielen Stellen erkennbar, er werde nur unter einem anderen Namen, d.h. unter marxistischen Vorzeichen, weitergeführt.⁷⁴

Schließlich ist Jin der Meinung, dass in der Sinisierung des Marxismus die Ursache der Krise liege, in die China nach der Kulturrevolution geraten war. Den Ausweg sieht er in der Bildung einer „offenen wissenschaftlich-rationalen Gesellschaft“⁷⁵, die in sich selbst alle erforderlichen Korrekturmechanismen enthält, und im Aufbau einer von Demokratie, Warenwirtschaft und rechtsstaatlichen Prinzipien getragenen Gesellschaft, in der insbesondere der traditionelle „Panmoralismus“, der in den sinisierten Marxismus eingeflossen ist, durch die Förderung wissenschaftlicher Rationalität überwunden werde.⁷⁶ Die Intellektuellen würden dabei eine tragende Rolle spielen; sie seien die „führende Kraft, die die chinesische Nation in Richtung von Modernisierung und Demokratisierung treibt“ und „die zentralen Träger der geistigen Strömung, die eine neue Kultur schaffen will“.⁷⁷

Gegen die Thesen der hier vorgestellten Intellektuellen wurde eine Reihe von Einwänden vorgebracht. An Maruyama Masaos Theorie wird in Japan oft kritisiert, dass sein Bild vom Westen idealisiert und er im Grunde nur ein „Modernist“ sei.⁷⁸ Diese Kritik wird auch an Jin Guantao geübt. Seine Theorie sei in erster Linie als politischer Slogan zu sehen.⁷⁹ Auch Ri Yǒng-hŭi wird auf diese Weise kritisiert.⁸⁰ Ohne Zweifel gibt es

71 Jin/Liu 1990, S. 33.

72 Jin/Liu 1990, S. 34.

73 Jin/Liu 1990, S. 62.

74 Jin/Liu 1990, S. 65–66.

75 Jin/Liu 1990, S. 144. Hier wird der Einfluss von Karl Popper und Max Weber auf sein Denken deutlich.

76 Jin/Liu 1990, S. 194, 357.

77 Jin/Liu 1990, S. 9.

78 Oguma 2002, S. 71–84.

79 Klose 1994, S. 159–168.

80 Kim Man-su 2003, S. 59–65.

viele Aspekte, die einer genaueren theoretischen und begrifflichen Bestimmung bedurft hätten. Gleichwohl entsprach das Denken dieser Intellektuellen im Kontext der Modernisierung Ostasiens nach 1945 dem Bedürfnis, die Grundlagen für politische Bewegungen ihrer eigenen und der folgenden Generationen zu schaffen.

4. Diskurse im „globalisierten“ bzw. „asiatischen“ Zeitalter

Es wird heutzutage gerne gesagt, dass die intellektuellen Debatten nach der Demokratisierung Koreas von 1987 und der Erfahrung auf dem Tiananmen-Platz 1989 in eine Lage geraten seien, die man als „Krise der Geisteswissenschaft“ und als „Zusammenbruch der großen Diskurse“ zu charakterisieren habe.⁸¹ Damit ist zum einen gemeint, dass diese Diskurse nicht mehr in einer breiten Öffentlichkeit stattfinden, sondern tendenziell auf Intellektuellenkreise beschränkt bleiben, und zum anderen, dass sie sich zunehmend differenzieren und spezialisieren. So zeichnen sich die intellektuellen Debatten in Ostasien seit den 1990er Jahren vor allem durch die Vielfalt ihrer Themen aus.

Bemerkenswert ist dabei, wie schnell sich Diskurse über die Postmoderne in Ostasien verbreitet haben. In Japan begann man damit, wie Victor Koschmann gezeigt hat, bereits Mitte der 1970er Jahre. In China und Korea setzte diese Rezeption erst in den 1990er Jahren ein. Sowohl in den konservativ-revisionistischen, als auch den progressiven Diskursen ging dies einher mit einem zunehmenden Interesse an der eigenen Geschichte und Tradition sowie der Suche nach eigenen kollektiven Identitäten. Im Hintergrund stand ein durch die wirtschaftlichen Erfolge erstarktes Selbstbewusstsein der ostasiatischen Länder.

Angesichts dieser Erfolge – gerade auch Chinas – stellt man nicht mehr die Frage, ob die Kultur Ostasiens die Modernisierung behindert oder nicht. Wurde die „Moderne“ noch bis in die 1980er Jahre als ein erst noch zu schaffendes Projekt betrachtet, erlebt man nunmehr eine Wiederbelebung der Diskurse über die „Überwindung der Moderne“, die in den 1920er und 30er Jahren in Japan geführt worden waren. Theoretisch war diese Wende in der Übernahme postmoderner Methodologien begründet. Mit der postkolonialen und postmodernen Kritik aus dem Westen wurde

81 Im Hyön-jin 2001, S. 249; Yi Gyöng-ryong 2004, S. 125.

z.B. die Überbewertung des Westens in den bisherigen Modernisierungsprojekten thematisiert.⁸² Das „Asiatische“ – was auch immer das sein mag – wurde nunmehr zur „anderen Moderne“, bzw. als „Post-moderne“ hingestellt.

Das Besondere an diesen Diskursen ist wohl, dass sie tatsächlich „ostasiatisch“, also gemeinsame Diskurse der Intellektuellen Ostasiens, sind. Diese haben nicht mehr nur den Tunnelblick ihres jeweiligen Landes. An den Diskursen um „asiatische Werte“, die in den 1990er Jahren ihren Höhepunkt erreichten, beteiligten sich neben Lee Kuan Yew, Mahathir, und den Angehörigen der Singapur-Schule u.a. auch chinesische, japanische und koreanische Intellektuelle. Ishihara Shintarō, Schriftsteller, Oberbürgermeister von Tokyo und ultrakonservativer Politiker, ist einer der bekanntesten Vertreter asiatischer Werte. Auch Han Sang-jin, ein kritisch-liberaler Soziologe und Berater von Präsident Kim Dae Jung, und Ham Jae-bong, ein konservativer Politologe und Herausgeber einer koreanischen Zeitschrift, nahmen an dieser Debatte teil. Auch die „Ostasien-Diskurse“ der 1990er Jahre, waren übergreifend ostasiatisch geprägt. An ihnen beteiligten sich Autoren wie Wada Haruki, Kang Sang-jung, Paek Yōng-sō, Chōn Hyōng-jun, Sun Ge und Wang Hui.

Allerdings sticht bei diesen „ostasiatischen“ Diskursen die Dichotomie von Ost und West ins Auge. Was den Modernisierungsdiskursen der aufklärerisch-kritischen Intellektuellen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vorgeworfen wird, wird hier wiederholt – nur mit dem Unterschied, dass diesmal nicht der Westen, sondern der Osten idealisiert wird. Chōn Hyōng-jun schreibt dazu: „Das wahre Gesicht der ostasiatischen Moderne ist, dass die asiatische Selbstidentität durch die westliche Moderne unterdrückt, verstellt und peripherisiert worden ist. Deshalb können wir durch das Asiatische einen Beitrag zur Gestaltung eines neuen Zeitalters leisten, indem wir dieses Asiatische restaurieren und zugleich kreativ anwenden.“⁸³

Was dieses „Asiatische“ beinhaltet, wird allerdings nicht klar definiert – das ist auch gar nicht möglich, weil es sich hier um eine bloße Konstruktion handelt, die nur in der Vorstellungswelt dieser Intellektuellen vorhanden ist. Deshalb fühlt man sich im Hinblick auf diese neuen „ostasiatis-

82 Vgl. Fewsmith 2001, S. 4.

83 Chōn Hyōng-jun 1997, S. 293.

chen“ Diskurse an Hermann Hesse erinnert, dessen fiktives Asien irgendwo zwischen Indien und China in seinem Herzen existierte.⁸⁴

Diese Diskurse stehen in den 1990er Jahren unmittelbar mit dem Aufstieg des Konservatismus in Ostasien in Verbindung. Industrialisierung und Urbanisierung wurden in den Gesellschaften Ostasiens, ebenso wie im Westen, vom Verfall der traditionellen Wertvorstellungen begleitet. Dies ist trotz der Entwicklungsunterschiede von China, Japan und Korea deutlich erkennbar.⁸⁵ Entsprechend werden auch in diesen Ländern moralische Krisen diagnostiziert und der Verlust der guten alten Zeiten beklagt. In dieser Situation bot der Appell an „asiatische Werte“ eine Art Orientierungshilfe auf der Suche nach einem Ausweg aus der vermeintlichen Krise. In diesem Kontext sind auch der neue Revisionismus in Japan⁸⁶ oder das sog. Park-Chung-Hee-Syndrom⁸⁷ in Korea zu betrachten.

Indes wird der Begriff „asiatisch“ in Politik, Kultur und auch im Alltag ohne Weiteres verwendet, und zwar ohne genauer darzulegen, was man unter dem „Asiatischen“ versteht oder verstehen sollte. Auch Ausdrücke wie „Asian beauty“ und „Asian face“ werden über Werbung und Medien unreflektiert ästhetisiert und propagiert. Es scheint deshalb dringend notwendig, das „Asiatische“ zu problematisieren, also zu „dekonstruieren“ – so wie man vorher auch das „Westliche“ infrage gestellt und dekonstruiert hat.

5. Fazit

In Ostasien stehen Intellektuelle nach wie vor gesellschaftlich in hohem Ansehen. Zugleich werden von ihnen ein hoher Grad an Moralität und Verantwortungsbewusstsein gegenüber der Gesellschaft verlangt, wie auch schon von Gelehrten in der traditionellen Gesellschaft. Dies führt dazu, dass intellektuelle Diskurse in Ostasien stets große Beachtung in der Öffentlichkeit finden. In der traditionellen Gesellschaft, in der die Gelehrten die herrschende Klasse bildeten, gehörte nicht nur die Kritik an der Herrschaft, sondern auch die Gestaltung der guten Herrschaft zu deren

84 Lee Eun-Jeung 2003, S. 370.

85 Vgl. Heberer/Sausmikat 2002.

86 Vgl. Richter 2003.

87 Vgl. Lee Eun-Jeung 2003a.

Aufgaben. Dies erklärt die, auch in der heutigen Zeit anzutreffende Neigung und Bereitschaft der Intellektuellen zur Teilhabe an der Macht.

Seit dem gewaltsamen Eindringen des Westens im 19. Jahrhundert wurde die Überwindung dieser Demütigung in allen Ländern Ostasiens als eine der größten Aufgaben betrachtet. Sie beinhaltet letztlich „die Überwindung des Westens“, bzw. mit dem Westen zumindest auf dem gleichen Niveau zu stehen. Wie dies zu erreichen wäre, blieb in Ostasien bis weit in die Nachkriegszeit hinein eine zentrale Frage für Politik und Gesellschaft. Folglich steht „Modernisierung“ stets im Mittelpunkt der intellektuellen Diskurse.

Ging es in der Umbruchszeit nach der erzwungenen Öffnung noch darum, ob man für oder gegen die Modernisierung nach westlichem Muster war, so verlagert sich der Schwerpunkt der intellektuellen Diskurse der Nachkriegszeit zunächst auf die Frage, wie die Modernisierung zu erreichen sei, um sich dann seit Mitte der 1980er Jahre zu fragen, was unter Modernisierung und Moderne überhaupt zu verstehen sei. Damit geriet auch der Entwicklungsstaat, der sich die wirtschaftliche Modernisierung zum Ziel gesetzt und sich darüber legitimiert hatte, in das Visier kritischer Intellektueller.

Mit dem Aufstieg Ostasiens zum neuen Gravitationszentrum der Weltwirtschaft in den 1980er und 90er Jahren wurde das Trauma der Demütigung durch den Westen überwunden. Mithin stellte sich nun die Frage, ob Modernisierung etwas anderes als „Verwestlichung“ bedeuten solle. Von da war es nur ein kleiner Schritt bis zur Suche nach der eigenen Identität. Damit hängt auch die schnelle Verbreitung der Diskurse über die „Postmoderne“ in den 1990er Jahren zusammen. Das Besondere dabei war, dass das „Westliche“ zwar dekonstruiert, zugleich aber das „Asiatische“ konstruiert wurde. Die Betonung des „Asiatischen“ hat sich dann schnell in Politik und Öffentlichkeit verbreitet, obgleich der Begriff nicht klar definierbar ist – sich dafür aber umso leichter instrumentalisieren lässt. Nicht zuletzt deshalb sollte das „Asiatische“ bald durch die Politikwissenschaft dekonstruiert werden.

Der Traum vom starken Staat: Das Staatsverständnis von Yu Kil-chun

1. Intellektuelle Geografie Koreas am Ende des 19. Jahrhunderts

Im Folgenden wird das Staatsverständnis von Yu Kil-chun (1856–1914), der zu den wichtigsten koreanischen Intellektuellen des ausgehenden 19. Jahrhunderts gehörte, untersucht. Yu Kil-chun war nicht nur Gelehrter, sondern auch Politiker, der sein politisches Denken in praktische Politik umzusetzen suchte. Als Politiker stand er inmitten der Stürme, die auf der koreanischen Halbinsel zwischen der 1876 erfolgten Öffnung und der Annektierung des Landes durch Japan 1910 tobten. Sein Staatsverständnis lässt sich ohne Berücksichtigung dieser historischen Umstände nicht verstehen.

Die moderne Geschichte Koreas beginnt Mitte des 19. Jahrhunderts mit fehlgeschlagenen Versuchen, das Land nach westlichem Muster zu modernisieren. Diese Geschichte bedeutete die Konfrontation mit dem Westen. Nach den Opiumkriegen sah sich Ostasien massiv mit westlicher Zivilisation und Weltanschauung konfrontiert. Man unterlag erheblichen Anpassungszwängen, formulierte aber schon bald, obgleich der Westen militärisch, politisch und wirtschaftlich weit überlegen war, das Ziel, mit diesem gleichzuziehen bzw. ihn zu überholen.

Die koreanische Halbinsel befand sich im Vergleich zu Japan und China in einer besonders schwierigen Lage. Denn für Korea galt es nicht nur, den Westen zu überwinden, sondern auch sich der Herrschaftsansprüche Japans und Chinas zu erwehren. So wurde die Öffnung Koreas 1876 nicht durch den Westen, sondern durch Japan erzwungen. Andererseits war China ein Land, demgegenüber Korea seit altersher eine untergeordnete Position akzeptiert hatte.

Vor diesem Hintergrund führten Fragen, wie die Unabhängigkeit des Landes gesichert werden könnte und ein den neuen Herausforderungen gerecht werdendes politisches System aussehen sollte, zu tiefgreifenden politischen und gesellschaftlichen Konflikten. Über solche Fragen gingen die Ansichten von Gelehrten und Politikern zum Ende des 19. Jahrhunderts weit auseinander. Es lassen sich zwei Lager unterscheiden, nämlich auf der einen Seite die *Wijŏng ch'ŏksap'a*, die durch eine unzureichend

vorbereitete Öffnung große Gefahren auf das Land zukommen sah, und auf der anderen Seite die *Kaehwap'a*, die sich für eine rasche Öffnung einsetzte. Innerhalb der *Kaehwap'a* befürwortete ein Flügel moderate Reformen wie die, die damals in China unter Führung von Li Hongzhang unter dem Motto „Westliche Technik – östliche Moral“ (*tongdo sögi*) durchgesetzt wurden. Ein anderer Flügel trat für schnelle und radikale Reformen nach westlichem Vorbild (*pyönpöp chagang*) ein. Solche Konfliktlagen waren, darauf hat Dieter Senghaas hingewiesen, in allen nicht-europäischen Gesellschaften, die sich plötzlich mit dem Westen konfrontiert sahen, zu beobachten.¹

Senghaas unterscheidet neben den erwähnten drei Reaktionstypen noch einen vierten, der nach einer revolutionären Veränderung strebt. Zu diesem vierten Typ gehörte in Korea die *Tonghak*-Bauernbewegung. Während sich die Gelehrten trefflich über ihre Reformvorstellungen „von oben“ stritten und sogar blutig bekämpften, organisierten die Bauern eine revolutionäre Protestbewegung von unten. Dadurch wurde die Lage Koreas am Ende des 19. Jahrhunderts noch schwieriger. Im Kern drehten sich diese Konflikte um die Rolle des Staates in einem sich verändernden politischen und gesellschaftlichen Kontext.

Die *Wijöng ch'öksap'a*, der es um die Aufrechterhaltung des Neo-Konfuzianismus als Staatsideologie ging, lehnte jeden anderen nicht zu ihrer Lehre gehörenden Gedanken von vorneherein ab und forderte, die traditionelle neo-konfuzianische Moral wiederherzustellen. Ihre Anhänger betrachteten die Rolle des Staates und der Herrschenden ausschließlich aus Sicht der neo-konfuzianischen Morallehre. Für sie stand die Autorität des Neo-Konfuzianismus über allem, auch über dem Staat. Aus ihrer Sicht war der Westen, der die konfuzianische Moral nicht kannte, deshalb barbarisch. Auch wenn sie die militärische Überlegenheit des Westens nicht leugnen konnten, war ihr Blick allein auf dessen Unmoralität und Barbarei gerichtet.² Für sie waren Politik und Moral nicht zu trennen; staatliche

-
- 1 In *Zivilisierung wider Willen* (Frankfurt/M. 1998) unterscheidet Senghaas im Falle außereuropäischer Länder, die tiefgreifenden gesellschaftlichen Umbrüchen ausgesetzt sind, vier idealtypische Formen politischer und intellektueller Reaktionen: 1. die „Nachahmung des Westens“; 2. die „Neubesinnung auf die eigene Tradition mit dem Ziel ihrer Revitalisierung“; 3. ein Mischprogramm, das „auf die Bewahrung der eigenen Werte bei gleichzeitiger Übernahme von Know-how und technischem Wissen ausgerichtet ist“; 4. „Innovation“.
 - 2 Choe Ik-hyön kritisiert die Menschen aus dem Westen wie folgt: „Sie haben die Gesichter von Menschen, aber die Seele von Tieren; das kleinste Mißfallen führt zu

Behörden waren Einrichtungen zur Aufrechterhaltung der neo-konfuzianischen Moral. Wenn der Staat in eine Krise geriet, dann lag das in erster Linie am moralischen Verfall. Deshalb verlangten sie, um das Land aus der Krise zu führen, die Wiederherstellung der neo-konfuzianischen Moral. Ihr Rezept für die Überwindung der Krise war, um mit Dieter Senhaas zu sprechen, die „Revitalisierung des Eigenen“.

Hingegen ging es der *Kaehwap'a* um eine realistische Sichtweise. Während die *Wijŏng ch'öksap'a* alles, was nicht mit ihrem Neo-Konfuzianismus in Übereinstimmung zu bringen war, ablehnte, war die *Kaehwap'a* der Ansicht, dass Korea für die fremden Kulturen und Techniken, ob sie nun aus dem China der Qing oder aus dem Westen kamen, offen zu sein habe und von diesen lernen müsse. Die Anhänger der *Kaehwap'a* waren überzeugt, dass man nur durch die Aneignung westlicher Technik und Kultur einen starken Staat aufbauen und dadurch die Unabhängigkeit des Landes bewahren könnte.

Die Befürworter moderater Reformen, genannt *Tongdo sŏgip'a*, wollten sich lediglich die westliche Technik zunutze machen. Die traditionellen Institutionen, einschließlich der *sadae*-Beziehung zu China, sollten aufrechterhalten bleiben.³ Hingegen lehnten die Befürworter schneller und radikaler Reformen nach westlichem Vorbild, genannt *Pyŏnpŏp chagangp'a*, u.a. die traditionelle Beziehung zu China, als ein Überbleibsel der alten Zeit ab. Korea sollte aus ihrer Sicht ein gleichwertiges Mitglied der internationalen Staatengemeinschaft werden. Sie sahen hierfür in Japan, es gelungen war, durch die Einführung westlicher Technik, moderner Gesetze und Institutionen in kurzer Zeit einen modernen Staat aufzubauen ein Vorbild. Dadurch war es so stark geworden, dass es den westlichen Staaten und China Korea streitig machen konnte. Hätte sich Korea so schnell wie Japan nach außen geöffnet, hätte vermieden werden können, dass Korea von Japan zur Öffnung und zur Unterzeichnung des Ungleichen Vertrages gezwungen wurde.⁴ Auch seitens der *Kaehwap'a*

Mord, und hemmungslos werden die Rechte anderer übertreten.“ (Lee, Peter 1996, S. 331) „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.“ (ebd. S. 332.).

3 Dazu gehörten z.B. Kim Yun-sik und Ōh Yun-jung.

4 Bekannte Politiker wie Kim Yok-kyun (1851–94) und Pak Yŏng-hyo (1861–1939) vertraten diese Position.

stellte kein Mitglied die Rolle des Königs infrage. Er blieb für sie unantastbar. Sie strebte eine konstitutionelle Monarchie, für die England und Preußen Pate standen, an.

Auch die Bauern der *Tonghak*-Bewegung hegten zu keinem Zeitpunkt Zweifel am Status des Königs, obwohl ihre Bewegung utopisch-revolutionäre Züge trug.⁵ Sie richtete sich gegen die herrschende Klasse, gegen Japan und den Westen, zeigte aber keine radikale politische Phantasie und konnte sich eine Herrschaftsform ohne den König nicht vorstellen.

Yu Kil-chun, der meist der *Kaehwap'a* zugerechnet wird, nimmt in dieser intellektuellen Geografie des ausgehenden 19. Jahrhunderts eine besondere Position ein. Sein politisches „Ideal“ ist die Bildung eines starken, unabhängigen und modernen Staates. Er betont, dass sich die Bewohner Koreas dieses Ziel zu eigen machen und sich nicht einschüchtern lassen sollten, weil das Land klein und seine Armee schwach sei. Es sollte in der Konkurrenz der Mächte nicht zurückfallen. Yu Kil-chun, der von Pak Kyu-su, einem Gelehrten der *Sirhakp'a* stark beeinflusst war, kritisiert die Methoden der *Wijŏng ch'ŏksap'a*, da sie die Krise nur verschärfen würden. Ebenso lehnt er die revolutionäre Methode der *Tonghak*-Bewegung ab. Nicht nur die Einführung westlicher Techniken, sondern auch die der westlichen Institutionen und Gesetze sei notwendig. Insofern teilt er die Position der radikalen Reformer der *Pyŏnpŏp chagangp'a*. Zugleich hält er radikale Reformen nach westlichem Vorbild, die die reale Lage des Landes nicht berücksichtigen, für eine „verkrüppelte Öffnung“. Er sucht nach einem modernen Staatskonzept, in das positive Elemente des traditionellen Staatsverständnisses einfließen, um so das von außen eingeführte Neue mit der eigenen Tradition in Einklang zu bringen und das neue Eigene, also die „koreanische Moderne“ zu schaffen.⁶ An seinem Staatsverständnis lässt sich dies gut erkennen.

5 Sie war ursprünglich als religiöse Bewegung entstanden, entwickelte sich aber bald zu einer politischen Protestbewegung. Ideengeschichtlich betrachtet, zeichnet sie sich durch ein egalitäres Menschenbild und das Organisationsprinzip „von unten nach oben“ aus. Vgl. Kim, Sang-jun 2006, S. 10.

6 Über den Begriff der Moderne bzw. der Modernität wird in Korea seit längerem heftig diskutiert. Im Mittelpunkt steht die Frage, ob die Transformation Koreas überwiegend als endogener oder exogener Prozess zu sehen ist. Während die Koreaforschung im Ausland den exogenen Momenten mehr Gewicht einräumt, stehen in Korea die endogenen Momente im Vordergrund. Dazu gehört Pak Hyŏn-ch'ae's These vom „Vorhandensein kapitalistischer Keime in der koreanischen Gesellschaft

2. Das Staatsverständnis Yu Kil-chuns

2.1 Der Ursprung des Staates

Yu Kil-chun legte, auch wenn er keine systematische Abhandlung über den Staat hinterlassen hat, sein Staatsverständnis in zahlreichen Schriften dar. Dadurch ist es im Vergleich zu anderen Denkern seiner Zeit möglich, sein Gedankengebäude relativ systematisch zu erfassen. Um sich seinem Staatsverständnis annähern zu können, ist zunächst die neo-konfuzianische Staatsauffassung betrachten, die während der Chosŏn-Dynastie (1391–1910) das politische und gesellschaftliche Leben Koreas in durchgreifender Weise prägte.

Der Ausgangspunkt des Staatskonzepts im klassischen Konfuzianismus liegt im Naturzustand der Menschen, in dem die Menschen sich kaum vom Tier unterscheiden. Sie essen, wenn sie Hunger haben, ziehen sich warm an, wenn es kalt ist, suchen sich wohlige Plätze zum Schlafen und dergleichen mehr (Mengzi 3A4) In diese Welt kam ein vollkommener Mensch, ein Heiliger, ein „*shengren*“. Dieser *shengren* sorgte sich wegen des tierähnlichen Zustandes der Menschen und lehrte sie Moral und Ordnung in ihren Beziehungen zueinander. Durch den *shengren* entkamen sie dem Naturzustand und begannen in einer Welt mit moralischen Werten zu

im 18. Jahrhundert“ (*chabonjuŭi maengaron*). Demgegenüber wird seit Mitte der 1990er Jahre von Wirtschaftshistorikern um Yi Yŏng-hun und An Byŏng-jik vehement die These einer kolonialen Moderne vertreten. Die ganze Debatte ist stark wirtschaftshistorisch geprägt. Pak Ch'ung-sŏk, ein Fachmann für die politische Ideengeschichte Ostasiens, meint dazu, dass der Einfluss von außen zwar ein Auslöser der gesellschaftlichen Transformation gewesen sei, diese Transformation aber nur durch die Vermittlung endogener Elemente in der Gesellschaft erfolgen konnte, und dass die konkrete Ausprägung dieser endogenen Elemente die tatsächliche Entwicklung der Moderne ebenso geprägt wie eingeschränkt habe. Z.B. fänden sich im Denken von Chŏng Yag-yong, einem prominenten Philosophen und Politiker im ausgehenden 18. Jahrhundert, etwa in seinem Plädoyer für die moralische Autonomie des Individuums, seiner Charakterisierung der politischen Gesellschaft als menschliche Konstruktion oder in seiner Auseinandersetzung mit den ökonomischen Handlungen der Menschen durchaus „moderne“ Eigenschaften. Chŏng Yag-yong habe sich die Moderne jedoch nicht zum Ziel seines Denkens gesetzt. Sie sei lediglich Ergebnis seines pragmatischen Ansatzes. In der koreanischen Ideengeschichte seien die Positionen Chŏng Yag-yongs insbes. von den Vertretern der pragmatischen Wissenschaft (*sirhakp'a*) fortgeführt worden. Im Aufeinandertreffen dieser endogenen mit exogenen Momenten habe sich das Denken der *Kaehwa* entwickelt (Pak Ch'ung-sŏk 2000, S. 258).

leben. Demnach wird der Mensch erst zum Menschen, wenn er vom Naturzustand in die Welt der moralischen Werte übertritt.

In der Logik des Konfuzianismus stellt die Welt der moralischen Werte erst die richtige Welt der Menschen dar. Was diese von dem bzw. den *shengren* erhielten, war das *dao* der Menschenwelt, das dem *dao* des Himmels entsprach. Die Menschen folgten diesem *dao* und schufen einen Idealstaat. Es war also die Aufgabe der *shengren*, die Menschen in die Welt der moralischen Werte einzuführen, und die Aufgabe der Menschen, ihnen auf diesem Weg zu folgen. Dadurch entstand eine herrschaftliche Beziehung zwischen den *shengren* als aufgeklärten Herrschern und den von ihnen in die Welt der moralischen Werte eingeführten Menschen als Untertanen. Allerdings entsprach die Realität nicht dem idealen Verhältnis, von dem man in der klassischen konfuzianischen Lehre ausging, da nicht alle Herrscher ideale Herrscher waren. Insbesondere Zhu Xi, einer der Gründer des Neo-Konfuzianismus im China des 12. Jahrhunderts, löste dieses Problem, indem er ein neues Herrschaftskonzept, das auf der Zusammenarbeit zwischen dem Regenten und seinen Ministern beruhte, darlegte. Demnach konnte ein Herrscher, auch wenn er als bloßer Erbe des Königsamtes kein *shengren* war, legitim herrschen, solange er die richtigen Personen zu seinen Ministern machte.⁷

Yu Kil-chun kritisiert dieses neo-konfuzianische Staatsverständnis und setzt sich für dessen Überwindung ein. Dennoch ist er, wie gezeigt wird, selbst nicht unbedingt frei vom neo-konfuzianischen Staatsverständnis. Überhaupt ist sein Verhältnis zum Konfuzianismus ambivalent. Das mag seltsam klingen, da ihm durch Fukuzawa Yukichi die westliche Zivilisation und ihre politischen Institutionen nähergebracht worden waren. War doch Fukuzawa derjenige gewesen, der dafür plädierte, dass sich Japan vom rückständigen Asien entfernen und vom fortschrittlichen Westen lernen sollte.⁸

Zur Bezeichnung des Staates verwendet Yu Kil-chun in seinen Schriften Ausdrücke wie *kuk*, *pangguk*, *min'guk* und *kukka*. In frühen Werken in den 1880er Jahren treten *kuk* und *pangguk* häufig auf, während später, etwa in *Politikwissenschaft* (*Chöngch'ihak*) und *Über die Arbeit* (*Nodong yahakpon*), durchgängig von *kukka* die Rede ist. In seinem Hauptwerk *Über die Zivilisation des Westens* (*Söyugyönmun*) werden mit

7 Zhu Xi, Daxue, Einleitung.

8 Vgl. Fukuzawa 1875: 25–29.

kuk einzelne Staaten und mit *pangguk* souveräne Staaten als Mitglieder der internationalen Staatengemeinschaft bezeichnet. *Pangguk* unterscheidet sich dadurch von *kuk*, dass die Herrschaft des Staates frei von Einmischungen von außen ist.⁹ Mit dieser begrifflichen Differenzierung versucht Yu Kil-chun, den neuen internationalen Verhältnissen gerecht zu werden.¹⁰

In seinen späteren Werken betrachtet Yu den Staat (*kuk*) als eine nationale Gemeinschaft, deren Mitglieder durch die gemeinsamen historischen Erfahrungen und die Gemeinsamkeiten von Sprache, Konventionen und Sitten miteinander verbunden sind. Angesichts der realen Gefahr, Unabhängigkeit und Souveränität an Japan zu verlieren, ist diese Sichtweise verständlich. Es bestehe eine objektive Notwendigkeit nationaler Solidarität, um die Unabhängigkeit des Landes zu bewahren. In *Politikwissenschaft* schreibt Yu:

„Der Staat ist eine politische Organisation, die von der Mehrheit der Bevölkerung zur Erreichung gemeinsamer Ziele auf einem bestimmten Territorium gebildet wird und die als solche über uneingeschränkte Souveränität verfügt. In diesem Sinne kann man den Staat als eine unabhängige politische Organisation bezeichnen“¹¹.

Es kann nicht überraschen, dass Yu Kil-chun, der in einem Land lebte, dessen Existenz durch die imperialistischen Mächte in Gefahr geraten war, den Staat als nationale, unabhängige und souveräne Gemeinschaft begreift.

Wenngleich er zur Bezeichnung des Staates unterschiedliche Ausdrücke benutzt, gibt es eine Konstante die sein gesamtes Werk wie ein roter Faden durchzieht: Yu Kil-chun betrachtet den Staat nicht mehr im traditionellen Sinne als Haus der Könige (*ga*); stattdessen bilden Regierung, Territorium und Bevölkerung die Grundelemente des Staates. Yu entwickelt also einen modernen Staatsbegriff, der mit dem des Westens verwoben ist.

Sein Buch *Politikwissenschaft* zeigt, dass Yu mit der westlichen Staatstheorie vertraut ist. Er setzt sich zunächst mit verschiedenen Konzeptionen des Ursprungs des Staates, wie dem Naturzustand, dem Staat als göttlicher Institution und dem Kontraktualismus, auseinander und gelangt zu der

9 Yu Kil-chun 1895, S. 85.

10 Chöng Yong-hwa 2004, S. 240.

11 Yu Kil-chun 1996, Bd. 4, S. 758.

Auffassung, dass der Staat ein organisches Ganzes ist.¹² Demnach haben die Menschen von Natur aus eine gemeinschaftliche Neigung und führen daher ein soziales Leben. Aus dem sozialen Leben erwachsen das staatliche Gemeinschaftsgefühl und die Selbstverwaltungsorgane. Daraus entwickelt sich schließlich der Staat. Es ist allerdings nicht zu erwarten, dass alle Mitglieder der Gemeinschaft gleichzeitig das Gefühl, zu einer staatlichen Gemeinschaft zu gehören, aufbringen. Kluge und Starke dürften früher als andere solche Gefühle entwickeln und den Aufbau des Staates betreiben. Das Volk unterwirft sich den Klugen und Starken und folgt ihnen. Diese Staatsauffassung unterscheidet sich klar von der des Kontraktualismus.

Nach Yu Kil-chun ist der Staat

„eine Interessengemeinschaft, in der eine bestimmte Gruppe von Menschen ein bestimmtes Territorium okkupiert, Sprache, Gesetz, Politik, Sitten und Gebräuche und eine gemeinsame Geschichte teilt und sich König und Regierung unterwirft“.¹³

Dahinter steht ein Menschenbild, das den Menschen als ein Wesen sieht, welches seinen Neigungen und Abneigungen folgt und seine Bedürfnisse und Begierden erfüllen will. Zu den von Natur aus gegebenen Bedürfnissen gehören nach Yu nicht nur die Grundbedürfnisse; es sei ganz natürlich, dass Menschen miteinander konkurrierten, um ihre Bedürfnisse zu erfüllen.¹⁴

In der Auffassung Yus, dass der Mensch dafür Verantwortung trage, über die egoistische Konkurrenz sein Leben zu gestalten, wollen viele koreanische Forscher den Ausdruck eines „modernen subjektiven Bewusstseins“ sehen.¹⁵ Hier ist nicht der Platz, dieser Frage weiter nachzugehen, doch steht außer Zweifel, dass sich Yus Menschenbild deutlich von dem traditionellen Menschenbild des Neo-Konfuzianismus in Chosön unterscheidet, da er den Egoismus der Menschen nicht ablehnt oder gar bekämpft, sondern ihn vielmehr als Motor der zivilisatorischen Entwicklung befürwortet. Nach neo-konfuzianischer Auffassung besitzen die Menschen moralische Eigenschaften, die es ihnen erlauben, die Ordnung der Natur zu verwirklichen; hingegen gelten egoistische Bedürfnisse als

12 Vgl. Yu Kil-chun 1996, Bd. 4, S. 709–748.

13 Yu Kil-chun 1895, S. 85.

14 Yu Kil-chun 1895, S. 130.

15 Yi Chong-ün 2004, S. 30.

etwas, das durch Selbsttraining und Zurückhaltung unter Kontrolle gebracht werden muss. Während im Neo-Konfuzianismus die Unterdrückung der egoistischen Bedürfnisse und zügellosen Begierden Kern des Selbsttrainings ist, betrachtet Yu Kil-chun die individuellen Begierden und Interessen nicht nur als von der Natur gegeben, sondern räumt ihnen sogar eine positive Funktion in Staat und Gesellschaft ein. Hier gibt es Ähnlichkeiten mit dem liberalen, westlichen Menschenbild.

Betrachtet man Yu Kil-chuns Menschenbild genauer, stellt man fest, dass stark vom Sozialdarwinismus beeinflusst ist. Möglicherweise ist das auf Fukuzawa Yukichi, bei dem er 1881/82 studierte, zurückzuführen.¹⁶ In einer vermutlich 1883 verfassten Schrift mit dem Titel *Konkurrenz* erklärt Yu, dass es gerade die Konkurrenz sei, die den individuellen und gesellschaftlichen Fortschritt ermögliche. Soziale Konkurrenz bedeute, dass jeder seiner Berufung nachgeht und sich, seinen Neigungen und Abneigungen folgend, bemüht, seine Vorhaben zu verwirklichen. Gerade die Konkurrenz zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft sei das Motto der zivilisatorischen Aufklärung.¹⁷

Da Yu Kil-chun in individuellen Bedürfnissen ein positives Element der Staatsbildung sieht, muss er diese systematisch in seinem Denkgebäude unterbringen. Dazu führt er das Konzept der von „Natur aus gegebenen Rechte der Menschen“ ein. Es basiert auf der natürlichen Freiheit und Gleichheit der Menschen.¹⁸ Die Freiheit der Menschen gelte nur so lange, wie diese die Freiheit der anderen nicht verletze. Würde dieses Prinzip nicht gelten, gäbe es nur eine Freiheit der Tiere, also ständige Kriege und Konflikte. Die Menschen seien jedoch Wesen, die sich, da sie die Prinzipien des Himmels (*chölli*), also die Moral kennen, von Tieren unterscheiden. Deshalb sei der Mensch in der Lage, im Rahmen von Gesetz und Moral nach der Erfüllung seiner Bedürfnisse zu streben und damit, anders als Tiere Harmonie und Ordnung in der Gemeinschaft zu schaffen. Die Freiheit des Menschen existiert für Yu Kil-chun also nur dann, wenn der Mensch den Prinzipien des Himmels, und somit der Moral, also dem grundlegenden Gesetz, folgt. Das Streben nach der Erfüllung der Bedürfnisse unter Einhaltung der Prinzipien des Himmels bedeute, dass man die Freiheit im positiven Sinne ausübt. Erst dadurch

16 Zum Einfluss des Sozialdarwinismus auf koreanische Intellektuelle im 19. Jhd., s. Chun Bok Hee 1992.

17 Yu Kil-chun 1996, Bd. IV, S. 47.

18 Yu Kil-chun 1895, S. 109.

übe der Mensch sein Recht aus, Mensch zu werden. Insofern seien alle Menschen gleich. So gesehen ist das natürliche Menschenrecht nicht an sich etwas Gutes, sondern gewinne seine Gültigkeit erst, wenn es den Prinzipien des Himmels folgend ausgeübt wird. Alles andere würde sich von der Freiheit der Tiere nicht unterscheiden.¹⁹

Yu Kil-chun integriert das Konzept der von Natur aus gegebenen Rechte der Menschen just in dem Moment in sein Denkgebäude, als er sich mit der Bildung des Staates auseinandersetzt, und verbindet dieses Konzept mit dem der Moral des traditionellen Konfuzianismus, die auch als Prinzipien des Himmels bzw. die fünf Regeln der Menschen bezeichnet werden.²⁰ Dabei bildet die Moral die Grundlage der Gesetze, mit der die Freiheit des Menschen zum Wohle der Gemeinschaft und des Staates eingeschränkt wird. Daher begründet Yu mit dem Konzept vom natürlichen Menschenrecht eine neue Konzeptionierung vom Staat, versucht aber zugleich einen Weg zu finden, um die Ordnung im Staate auf Grundlage der konfuzianischen Moral aufrechtzuerhalten. Die Besonderheit seines Staatsverständnisses ist somit der Versuch, die für ihn neue Staatstheorie aus dem Westen mit der traditionellen neo-konfuzianischen Staatsauffassung zu verbinden.

2.2 Der Zweck des Staates

Der Staat ist für Yu Kil-chun eine „politische Einheit“, die sich aufgrund der besonderen Eigenschaften der Menschen im Naturzustand herausbildet. Menschen bilden diese Einheit, um ihre Rechte zu schützen und zugleich ihre Moral und ihre Prinzipien als Menschen (*tori*) zu bewahren. Dadurch soll unabhängig davon, ob man stark oder schwach, klug oder dumm ist, der Schutz des Lebens und des Eigentums gewährleistet werden. Im Naturzustand, so Yu gab es lediglich Kampf und Konkurrenz, um die eigenen Begierden zu erfüllen; nur der Starke setzte sich durch. Zur Überwindung dieses Zustands setzten die Menschen auf die Kraft der Ver-

19 Yu Kil-chun 1895, S. 109–114.

20 Yu akzeptiert die Ungleichheit von Staat und Gesellschaft zum Ende des 19. Jhds. Yi Chong-ün meint, letztlich habe Yu nur versucht, diese Ordnung aufrechtzuerhalten. Er habe einerseits die „von Natur aus gegebene Rechte der Menschen“ anerkannt, andererseits aber die gesellschaftliche Ungleichheit als natürliche Folge ungleicher menschlicher Fähigkeiten gerechtfertigt (Yi Chong-ün 1994, S. 36).

nunft und führten bestimmte Institutionen ein, um den Zustand der Gesetzlosigkeit zu überwinden und die Rechte der Menschen durch das Gesetz zu schützen. Darin liege für die Menschen im Naturzustand der eigentliche Grund für die Bildung des Staates.²¹ Yu schreibt häufig, der wichtigste Zweck des Staates liege im Schutz der natürlichen Rechte des Menschen, wobei nach der Staatsgründung nur vom „Recht des Menschen“ im Singular die Rede ist, sowie in der Bewahrung der Moral und der Prinzipien (*tori*) des Menschseins. Dass die Menschen staatliche Institutionen einführten, entspreche der natürlichen Logik dieser Welt.²² Im Schutz des Rechts der Menschen als Staatszweck ist der Einfluss des Liberalismus erkennbar, in der Hervorhebung der Moral und der Prinzipien die Verankerung von Yus Denken in der traditionellen konfuzianischen Lehre. Yu Kil-chun übt sich somit im Spagat zwischen Liberalismus und Konfuzianismus – und tut das mit großem Geschick.

Dabei erklärt er die Rolle der Regierung nicht mit dem abstrakten konfuzianischen Konzept von *wimin*, dem Handeln für das Volk, sondern benennt sie konkret als Schutz der Freiheiten und Rechte der Bürger, der Rechtsstaatlichkeit, der Ordnung der Gesellschaft und der Wohlfahrt der Bevölkerung. Darin ist eine nicht unbedeutende Wende im Staatsdenken des späten 19. Jahrhunderts in Korea zu sehen. Yus Abkehr vom traditionellen Denken wird deutlich, wenn er schreibt: „Auch wenn einer reich wie ein König und edel wie ein Minister sein mag, fügt er den Armen und Niedrigen wie Bettlern Unrecht zu, dann wird ihn der Staat durch das Gesetz bestrafen und nicht verzeihen. Das ist die Folge der Aufklärung.“²³ Die Betonung der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz ist zugleich Kritik am Rechtssystem der traditionellen Gesellschaft Koreas.

Dennoch ist Yu Kil-chun von traditionellen kulturellen Ordnungsvorstellungen Chosöns, das von einer starren hierarchischen Ordnung des gesellschaftlichen Lebens geprägt war, nicht ganz frei. Wenn er Regierung und Minister als ehrwürdige Wesen bezeichnet, die als solche über dem Volk, das ihnen zu folgen habe, stünden, vermischt er rechtsstaatliche Vorstellungen mit überlieferten Auffassungen von Herrschaft. So schreibt er im 4. Kapitel von *Söyugyönmun*: „Die größte Bedeutung der Gesetzgebung durch die Regierung liegt darin, die Freiheit des Handelns für die einzelnen Mitglieder des Staates zu gewährleisten.

21 Yu Kil-chun 1895, S. 136–137.

22 Yu Kil-chun 1895, S. 140.

23 Yu Kil-chun 1895, S. 138.

Dadurch können diese sich selbst bewähren und zugleich das allgemeine und gleichwertige Interesse aller verwirklichen.“²⁴ Was er hier als „sich selbst bewähren“ bezeichnet, kann man durchaus als Recht des Individuums verstehen. Für Yu gilt jedoch das Recht des einzelnen Mitgliedes des Staates nur im Rahmen der staatlichen Gesetze, d.h. innerhalb der „allgemeinen und gleichwertigen Interessen aller“. Yu Kil-chun erkennt so zwar die Rechte des Individuums an, mehr noch geht es ihm aber um Harmonie und Ordnung in der Gesellschaft.

Der tiefere Grund dafür liegt im *pugukkangbyöng*, im Ziel aller Staaten, Reichtum mit einer starken Armee zu verbinden. Yu schreibt: „Wenn man über den Reichtum und die Stärke der USA spricht, findet man ihre Basis in den Rechten des Volkes.“²⁵ Er betrachtet das Individuum in erster Linie als ein Mittel zur Stärkung des Landes. In seinem Denken ist für die Unabhängigkeit des Individuums gegenüber Staat und Gesellschaft kein Platz. Staat und Gesellschaft stehen nicht als miteinander konkurrierende Einheiten gegenüber, weil Yu in seinem Staatsverständnis letztlich konfuzianisch bleibt. Die Beziehungen zwischen Individuum, Gesellschaft und Staat werden als organisches Ganzes gedacht.

In *Söyugyönmun* erklärt Yu Kil-chun, der Staat sei als eine Familie zu betrachten, der König als der Vater des Volkes und das Volk als seine Kinder.²⁶ Auch im später verfassten *Nodong yahakpon* meint er, dass das Individuum moralische Autonomie und Verantwortung in sich trage, betont aber zugleich, es habe dem König, den Eltern und dem Staat nicht nur zu dienen, sondern sich diesen soweit unterzuordnen, dass sein Leben und Tod von deren Befehlen hänge.²⁷ Hierin wird deutlich, dass Yu Kil-chun ungeachtet seiner Anerkennung der Autonomie und Verantwortung des Individuums letztlich an der Idee vom Primat des Staates und der Gesellschaft, d.h. des Kollektivs, festhält.

Der einzelne Mensch existiert für Yu Kil-chun demnach nicht als ein von Staat und Gesellschaft unabhängiges Wesen. Diese Tendenz, die Beziehungen zwischen Individuum und Staat als etwas Organisches zu betrachten, ist unter ostasiatischen Intellektuellen im späten 19. Jahrhundert häufig zu beobachten. Angesichts der existentiellen Krise, in die die Staaten Ostasiens durch die Invasoren aus dem Westen geraten waren, stand

24 Yu Kil-chun 1895, S. 160f.

25 Yu Kil-chun 1895, S. 314.

26 Yu Kil-chun 1895, S. 198.

27 Yu Kil-chun 1895, S. 279.

die Überwindung dieser Krise im Mittelpunkt des Staatsdenkens jener Zeit. Die Betonung des organischen und hierarchischen Verhältnisses zwischen Individuum und Staat steht im deutlichen Gegensatz zu den Debatten im Europa des 18. Jahrhunderts, in denen die Beziehung zwischen Staat und Individuum als konfrontativ angesehen wurde. Die Ursache dafür liegt in den unterschiedlichen politischen Kontexten beider Debatten, denn im Gegensatz zu Europa war in Ostasien die Existenz des Staates bedroht. Deshalb stellt Yu, wie auch viele Denker seiner Zeit, das Kollektiv vor das Individuum. Als Bindeglied zwischen Staat und Individuum wird der Begriff der Nation eingesetzt. In diesem Gedankengebäude erhalten die Autonomie und die Rechte des Individuums nur dann ihre Gültigkeit, wenn sie der Befestigung der nationalen Identität und der Aufrechterhaltung der staatlichen Unabhängigkeit dienen. Für ein Konzept des Individuums, das mit dem Staat in einem konfrontativen Spannungsverhältnis steht, ist kein Platz.

Vor diesem politischen Hintergrund ist auch eine Behauptung Yu Kil-chuns im 3. Kapitel von *Sōyugyōnmun* zu verstehen. Dort betont er, dass nur dann, wenn die Rechte des Individuums gesichert seien, alle Mitglieder des Staates ihre Kräfte vereinen würden, um das Recht des Staates zu verteidigen.²⁸ Erst wenn das Individuum in der Lage sei, seine Rechte zu verteidigen, sei es auch bereit und in der Lage, das Recht des Staates zu schützen. Das letztendliche Ziel des Individuums besteht für Yu darin, dem Staat und der Regierung zu dienen. Der Einzelne dürfe sein Recht und seine Freiheit, auch wenn diese vom Himmel gegeben seien, nicht gegen den Staat durchsetzen. Es mag widersprüchlich klingen, wenn Yu einerseits erklärt, das Recht des Individuums dürfe weder verletzt noch dürfe darauf verzichtet werden, andererseits aber betont, dass das Recht, die eigenen Rechte zu verteidigen, unmittelbar mit der Verteidigung des Landes zusammenhänge. Für Yu gibt es hier keinen Widerspruch, weil es aus seiner Sicht ohne den Staat ohnehin keinen Platz für das Individuum gibt. Für einen Denker, der die Gefahr des Verlustes der Souveränität des eigenen Staates unmittelbar vor Augen hat, ist eine solche Denkweise nachvollziehbar.

28 Yu Kil-chun 1895, S. 87.

2.3 Staatsformen

Da Yu Kil-chuns Schriften, wie etwa *Politikwissenschaft* und *Söygyönmun*, im Wesentlichen aus Übersetzungen und der wörtlichen Übernahme von Texten anderer Werke bestehen, stellt sich die Frage, inwiefern sie als Ausdruck seines eigenen Denkens gelten können.²⁹ Seine *Politikwissenschaft* ist zum großen Teil eine Übersetzung von Karl Rathgens³⁰ *Politikwissenschaft*, einer Schrift, die Rathgens japanische Schüler auf der Grundlage seiner Vorlesungen an der Tokyo Universität herausgegeben hatten.³¹ Allerdings finden sich an vielen Stellen eigene Erläuterungen und Bewertungen.³² Insofern lässt sich sagen, dass Yu Kil-chun das Buch „Politik“ weniger als eine Darstellung fremden, sondern vielmehr als Darstellung seines eigenen Denkens verstanden hat.³³

Insbesondere dort, wo Yu Kil-chun über die Formen des Staates spricht, ist leicht zu erkennen, wie sehr sein Staatsverständnis von der politischen Situation Koreas im späten 19. Jahrhundert beeinflusst ist. Viele Philosophen, so Yu, hätten zwar versucht, vollkommene Staatsformen zu entwerfen, doch hätten diese nur als Ideen existieren können, da sie in der Wirklichkeit kaum umsetzbar waren und Staatsformen nicht unabhängig von den natürlichen, historischen und anderen Gegebenheiten eines Landes, die sich zudem beständig änderten, gedacht werden konnten.³⁴

29 Über diese Frage wird in Korea nach wie vor gestritten. Vgl. dazu Yun Byöng-hüi 1988; Kobun Noriko 2000 und Yi Chong-ün 1991.

30 Karl Rathgen, geb. 1855 in Weimar, unterrichtete 1882-90 an der Kaiserlichen Universität Tokyo. Zugleich war er Berater des Ministeriums für Landwirtschaft und Handel. Nach seiner Rückkehr habilitierte er sich 1892 in Berlin. 1895 wurde er Professor an der Universität Marburg, 1919 Gründungsrektor der Universität Hamburg. Durch seine Veröffentlichungen hat er das deutsche Japanbild mitgeprägt. Zu seinen Büchern gehören „Japans Volkswirtschaft und Staatshaushalt“ (Duncker & Humblot: Leipzig 1891); „Die Japaner und ihre wirtschaftliche Entwicklung“ (Leipzig: Teubner, 1905); „Staat und Kultur der Japaner“ (Bielefeld und Leipzig: Velhagen & Klasing, 1907); und „Die Japaner in der Weltwirtschaft“ (Leipzig: Teubner, 1911).

31 An manchen Stellen vermerkt Yu „nach dem Übersetzer“ (Yu Kil-chun 1996, Bd. VI, S. 622).

32 In seinen Schriften finden sich keine Angaben von Zitaten und Quellen. Dies war bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Korea gängige Praxis (und auch in Europa damals nicht ganz unüblich).

33 Chöng Yong-hwa 2004, S. 306.

34 Yu Kil-chun 1996, Bd. IV, S. 493.

Nach Yu lassen sich, historisch gesehen, die Staatsformen in Familienstaat und Theokratie der alten Zeit, Feudalstaat des Mittelalters sowie absolute Monarchie, konstitutionelle Monarchie, konstitutionelle Republik und Föderalstaat der Neuzeit unterteilen. Sein Hauptinteresse galt dabei dem Zusammenbruch des Feudalismus und der Schaffung einer eingeschränkten Monarchie.³⁵ Der Übergang vom Feudalismus zur eingeschränkten Monarchie ergebe sich ganz natürlich, da der Monarch, selbst wenn er uneingeschränkte Macht besitze, für die Gesetzgebung, die Steuerpolitik, die Mobilisierung der Streitkräfte usw. der Zustimmung des Volkes bedürfe.

Die Staatsform eines Landes werde aber nicht nur von den natürlichen und historischen Bedingungen beeinflusst, sondern auch, wie Yu betont, vom Bildungsstand seines Volkes.³⁶ Dazu zitiert er ein westliches Sprichwort: „Über einem guten Volk steht keine böse Regierung und über einem bösen Volk steht keine gute Regierung.“ Die Ursache für die Mängel und Fehler der Regierenden sieht Yu im Unwissen des Volkes. Deshalb fordert er die Erziehung des Volkes zu *kaehwa*, womit er in erster Linie Aufklärung meint. Ein aufgeklärtes Volk erkenne, dass die Beziehung zwischen Monarch und Untertanen wie die Beziehung zwischen Vater und Kind sei, und handle dementsprechend:

„Die Politik eines Landes kann man mit der Landwirtschaft oder den Handelsgeschäften einer Familie vergleichen. Wenn ein Vater für den Handel einen Diener einstellt, tut er dies für seinen Sohn, und wenn er für die Landwirtschaft einen Diener einstellt, tut er dies auch für seinen Sohn. Insofern liegt die Aufgabe des Sohnes darin, in allen Dingen sein Bestes zu geben, zur Minderung der Sorgen des Vaters.“³⁷

So würde

„ein Untertan, der die höfischen Riten schätzt und sich aufrichtig verhält, die Sorgen des Monarchen wie seine eigenen betrachten und die Kosten der Regierung übernehmen wollen. Deshalb ist er in Sorge, womöglich seine Steuern nicht rechtzeitig entrichten zu können. So jemand schenkt in einer

35 Yu Kil-chun 1996, Bd. IV, S. 503–565.

36 Yu Kil-chun 1895, S. 152. Dieses Argument findet sich schon bei den Philosophen der Aufklärung. So sagt J.G. Herder, ein Volk brauche einen Herrn, „solange es keine Vernunft hat“, aber „je mehr es diese bekommt und sich selbst zu regieren weiß, desto mehr muß sich die Regierung mildern oder zuletzt verschwinden“ (Herder 1784a, S. 456).

37 Yu Kil-chun 1895, S. 198.

III. Gedanken über Nation, Staat und Sicherheit

unerwarteten Krise des Landes dem Staat freiwillig sein Vermögen. Dies tut er, weil er die Bedeutung des Volkes für sein Land versteht.“³⁸

Yu Kil-chun befürwortet aber keineswegs die absolute Macht des Regenten. Für ihn liegt der Zweck des Staates im Schutz der Freiheit und der Rechte der Bevölkerung und in der Gewährleistung der Autonomie des Individuums. Ein diesen Zweck erfüllender Staat wird, so glaubt er, notwendigerweise die Macht der Regierung einschränken und sich damit gegen willkürliche Gewalt und ungerechte Gesetze schützen. Dennoch ist der König für Yu ein nicht wegzudenkender Teil des Staates. Die Beziehung zwischen König und Untertanen sei so natürlich, dass selbst Bienen solche Beziehungen eingingen, und Völker, die nicht einmal den Begriff des Staates kennen, ehrwürdige Personen in ihren Reihen zum Herrscher machten und ihnen gehorchten.³⁹ Es sei ein unveränderliches Gesetz, dem König gegenüber loyal zu sein, der König bilde den Kern staatlicher Souveränität.

Gleichwohl sind für Yu Kil-chun König und Staat nicht identisch, wie er in einem Brief an Dr. Moss, seinem amerikanischen Lehrer, darlegt.⁴⁰ Seiner Meinung nach müsste die Position des Königs als Repräsentant der Regierung neu definiert werden. Die Staatsform, die er für Korea favorisiert, ist die der konstitutionellen Monarchie. Um dies zu begründen, diskutiert er ausführlich die Vor- und Nachteile von fünf Staatsformen: 1. die Monarchie, in der der Regent allein entscheidet, 2. die Monarchie, in der Regent Befehle erteilt, 3. die Adesherrschaft, 4. die konstitutionelle Monarchie (*kunmingongch'i*) und 5. die Republik.⁴¹

Nach Yu Kil-chun gehört die Staatsform Koreas im 19. Jahrhundert zur zweiten Kategorie. Den Charakter dieses Staates schildert er folgendermaßen:

„In diesem Staat gibt es zwar Regeln, aber sie sind nicht beständig. [...] Kommen Tyrannen und Heuchler an die Macht, verlieren die Regeln ihre Gültigkeit. In solch einem System nimmt das Volk die Not des Staates nicht wahr und regt sich über die Schande des Landes nicht auf, da die Regierung und das Volk keine gemeinsame Auffassung von Gerechtigkeit haben. Denn das Volk glaubt nicht an die Regierung, es hasst sie vielmehr. In diesem System herrscht soziale Ungleichheit, Polarisierung von Arm und Reich. Gesetze gelten nicht für alle gleichermaßen. [...] Deshalb... ignoriert das Volk die

38 Yu Kil-chun 1895, S. 202.

39 Yu Kil-chun 1895, S. 155.

40 Vgl. Chöng Yong-hwa 2004, S. 255.

41 Yu Kil-chun 1895, S. 143–147.

Regierung und bringt dem Land keine Liebe entgegen. So ein Volk zeigt weder den Wunsch nach Fortschritt noch den Drang nach Unabhängigkeit... Es ist lediglich um die Erfüllung seiner Begierden bemüht. Dieses Volk versteht nicht die Geschäfte der Regierung und betrachtet deshalb Steuerabgaben als unnötig. Aus diesen Gründen werden die großen Staaten in Asien von den kleinen Staaten in Europa verachtet und müssen Demütigungen durch sie hinnehmen.“⁴²

Hingegen würden in einer konstitutionellen Monarchie, *kunmingongch'i*, Entscheidungen nicht vom König allein, sondern erst nach Beratung mit seinen Ministern getroffen, die sie anschließend im Namen des Königs umsetzen. Die Macht des Regenten sei durch das Gesetz eingeschränkt; er stehe nicht außerhalb des Gesetzes. Gesetze und Politik würden durch öffentliche Debatten entschieden und im Parlament säßen nur tugendhafte Personen. Im Kern gehe es bei diesem System um Beschränkungen der Macht des Königs und um die politische Teilhabe des Volkes, vermittelt durch das Parlament. Gesetze würden von allen eingehalten; es herrsche ein Geist von Unabhängigkeit. Deshalb würden die Schweiz und Dänemark, obwohl sie so kleine Staaten seien, von anderen nicht verachtet und könnten ihre Souveränität und ihren Reichtum genießen. Da die Herrschaftsregeln durch das Gesetz institutionalisiert seien, herrsche in diesem System nicht Unterdrückung und Ungerechtigkeit, selbst dann nicht, wenn ein Tyrann gemeinsam mit Heuchlern an die Macht käme.⁴³

Yu Kil-chun zeichnet hier zweifellos ein idealisiertes Bild der konstitutionellen Monarchie. Der Grund dafür liegt in seiner Überzeugung, dass dieses System den Unabhängigkeitsgeist des Volkes, den Reichtum, die Stärke und die Zivilisation des Landes fördere. Diese Werte bilden seinen Maßstab für die Bewertung von politischen Systemen.

Yu Kil-chuns Analyse beruht auf der Beobachtung der Erfahrungen von Staaten, die die konstitutionelle Monarchie als politisches System praktizieren. Die Staaten aus dem Westen, die aus ihrem imperialistischen Machtinteresse heraus die Existenz von Korea bedrohen, seien, stellt er fest, sämtlich konstitutionelle Monarchien. Er versucht daher, die Vorteile dieses Systems zu erklären. Seine Ausgangsfrage ist, warum die europäischen Staaten so reich und stark und die asiatischen Staaten so schwach seien, obwohl sich die Rasse der Europäer und Asiaten in ihren Qualitäten

42 Yu Kil-chun 1895, S. 149–150f.

43 Yu Kil-chun 1895, S. 144–149.

und Fähigkeiten kaum voneinander unterscheiden. Den Grund dafür findet er in der Entwicklung unterschiedlicher Institutionen.⁴⁴

Ungeachtet einiger problematischer Aspekte zeigt Yu Kil-chuns Staatsverständnis, indem er die Institutionalisierung der politischen Partizipation des Volkes befürwortet, im politischen Kontext seiner Zeit eine erstaunliche Radikalität. Yu geht mit seinen Konzepten und Forderungen weit über die traditionelle neo-konfuzianische Staatsauffassung hinaus. Als warnendes Beispiel greift er auf Polen zurück. In seinem Buch über dessen Geschichte führt er die Teilungen und das Verschwinden dieses Landes von der Landkarte darauf zurück, dass das Volk von der politischen Partizipation ausgeschlossen gewesen sei. Deshalb habe es kein Interesse am Schicksal des Landes gezeigt und sich seinen Gegner nicht mit vereinten Kräften entgegengestellt.⁴⁵ Man hätte die politische Partizipation des Volkes institutionalisieren und dadurch den Geist des Patriotismus wecken müssen, um dem Staat einen festen Boden zu geben. Somit sieht Yu in der Transformation des herkömmlichen politischen Systems in eine konstitutionelle Monarchie den einzigen Weg, die Unabhängigkeit Koreas zu wahren. Erst nach einer solchen Systemtransformation würde *kaehwa*, Aufklärung und Modernisierung, möglich werden. Damit er sich gegen die konservativen Gelehrten, die an der These von „Korea als dem kleinen China“ (*sojunghwa*) festhielten und meinten, deshalb keine der traditionellen Institutionen verändern zu müssen, denn diese entsprächen ja dem Weg des Menschen. Yu macht sie für die Krise des Landes verantwortlich und geht mit ihnen zu Gericht, indem er sagt, sie würden nur eins, aber nicht zwei kennen; da sie den Zeitgeist nicht begriffen und dadurch das Land in Gefahr brächten, müssten sie bestraft werden.

Yu Kil-chun sah ein Zeitalter der Veränderung, nicht eines der Aufrechterhaltung alter Zeiten. Er schrieb, es gebe einen Zeitpunkt, an dem man wegen der Erweiterung des Zivilisationsbegriffes viele Dinge neu zu ordnen habe, da so manches, was in der Vergangenheit richtig gewesen sei, nun nicht mehr gelte. Dieser Zeitpunkt sei nunmehr gekommen.⁴⁶

44 Yu Kil-chun 1895, S. 147.

45 Yu Kil-chun 1996, Bd. III, S. 314–315.

46 Yu Kil-chun 1895, S. 141f.

3. Staatsverständnis als Kaehwa-Logik

Im Staatsverständnis Yu Kil-chuns spiegelt sich das Bewusstsein der damaligen intellektuellen Elite wider, wonach sie moralische Verantwortung dafür trage, Korea zu einem reichen und starken Staat zu machen. Wie dies zu erreichen wäre, steht im Mittelpunkt des Denkens und Handelns von Yu Kil-chun. Ausgangspunkt ist die wirtschaftliche und militärisch-politische Überlegenheit Europas, Amerikas und Japans, die die Souveränität Koreas bedrohte. Yu sieht die Ursache der Schwäche Koreas vor allem in der Entwicklung unterschiedlicher Institutionen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft und geht damit deutlich auf Distanz zur damals gängigen, sich u.a. auf Hegel gründenden und in Ostasien besonders durch Fukuzawa Yukichi verbreiteten, dichotomisierenden Sichtweise, die das Asiatische als rückständig und das Westliche als zivilisatorisch-fortschrittlich definierte. Sein Denken ist frei von kolonialistischen Diskursen. Die noch nicht erfolgte institutionelle Modernisierung ist für ihn kein Beleg zivilisatorischer Rückständigkeit.

Auf der Suche nach Wegen zur Schaffung eines reichen und starken Staates bewegt sich Yu Kil-chun auf zahlreichen Themenfeldern, die hier nur zum Teil aufgegriffen werden können. Zur Verdeutlichung seines Staatsverständnisses werden im Folgenden einige Aspekte der damaligen Verhältnisse angesprochen. Dazu gehören der komplexe internationale Status Koreas, das einerseits in einer besonderen tributären Beziehung zu China stand und andererseits gleichwertige diplomatische Beziehungen zu anderen Staaten pflegen wollte, ebenso wie Yu Kil-chuns Vorstellungen davon, in welcher Form die konstitutionelle Monarchie in Korea eingeführt werden sollte und welche gesellschaftlichen Kräfte als Träger der von ihm ins Auge gefassten Reformen infrage kommen würden, wie schließlich die Frage, auf welche Weise das Volk zum Träger der *kaehwa*, der Aufklärung, werden könnte.

Yu Kil-chun entwickelt in der Schrift „Souveränität des Landes“ (*kukkwŏn*) ein systematisches und theoretisches Souveränitätskonzept. Für Korea, das traditionell eine vom *Sadae* (*shida*)-Gedanken getragene, besondere Beziehung zu China gepflegt hatte, bedeutete Yus Souveränitätsbegriff eine Absage an die traditionelle Beziehung zu China und die Befürwortung einer Integration in die neue internationale Ordnung. Die tributäre Beziehung Koreas zu China beruhte auf der konfuzianischen Lehre von *sadae/shida* und *zhu-xiao*. Diese stark moralisch-normativ geprägte Formel für zwischenstaatliche Beziehungen,

wie sie im konfuzianischen Klassiker „Zhouli“ beschrieben wird, beinhaltet, dass der kleine Staat dem großen Staat dienen und ihn achten, während der große Staat den kleinen wohlwollend behandeln soll.⁴⁷ War *sadae/shida* in Korea früher aus innerer Überzeugung praktiziert worden, wurde diese Beziehung ab 1642, als die Mandschuren, die von den Koreanern traditionell als Barbaren betrachtet worden waren, mit der Gründung der Qing-Dynastie die Herrschaft in China übernahmen, nur noch gepflegt, um die Existenz der Chosŏn-Dynastie zu sichern. Diese eher förmliche Beziehung führte, als Korea nach der Öffnung des Landes 1876 diplomatische Beziehungen zu anderen Staaten aufnahm, in Korea selbst zu Konflikten zwischen alten und neuen Ordnungsvorstellungen sowie zu Spannungen im Verhältnis mit China, zumal dieses seit 1882 die traditionelle *sadae*-Beziehung in eine koloniale Beziehung im modernen Sinne verwandeln wollte.⁴⁸ Dieses ambivalente und konfliktgeladene Verhältnis bezeichnet Yu Kil-chun als *yangjŏl ch'eje*, als ein doppelt brüchiges System.

Zwar akzeptiert Yu die besondere *sadae*-Beziehung zu China, da diese den kleineren, schwachen Staat (*chŭnggongguk*) vor Angriffen des ihn schützenden, starken Staates (*suhoguk*) bewahrt, plädiert aber dafür, dass Korea trotzdem ein unabhängiger, souveräner Staat sein müsse. Die westlichen Staaten, die mit Korea und China diplomatische Beziehungen unterhalten, würden dadurch anerkennen, dass Korea ein unabhängiger (*tongnipkuk*), also kein abhängiger Staat (*sokkuk*) sei. Dann müsse auch China Korea als unabhängigen und souveränen Staat anerkennen. Yu Kil-chun erkennt also die traditionelle *Sadae*-Beziehung Koreas zu China, die immer auch ein hohes Maß an Unabhängigkeit Koreas beinhaltet hatte, an, verbindet dies aber mit dem Anspruch auf Unabhängigkeit und Souveränität des neuzeitlichen Korea.⁴⁹

Um eine unabhängige, souveräne, wohlhabende und starke Nation zu werden, sei es, so Yus Überzeugung, für Korea am besten, sein politisches System in eine konstitutionelle Monarchie, die er als ein System gemeinsamer Herrschaft von König und Volk *kunmingongch'i ch'eje* bezeichnet,

47 Zhouli 33: 14b, 15b. *Sadae* ist mit dem westlichen Begriff des Tributsystems nicht adäquat zu fassen. Im Idealfall ähnelt sie der zwischen Geschwistern: Der Ältere schützt und verwöhnt den Jüngeren, während der Jüngere dem Älteren Respekt und Hochachtung erweist. Siehe dazu Kap. 6 dieses Buches.

48 Kim Yong-gu 2001.

49 Yu Kil-chun 1895, S. 109-119.

umzuwandeln. Dabei sollen die Vorteile der konfuzianischen Herrschaftslehre mit denen der westlichen konstitutionellen Monarchie verbunden werden. Yu erwartet vom König und den Politikern, tugendhafte Führer zu sein, und vom Volk, deren Qualitäten und Fähigkeiten als politische Subjekte anzuerkennen. Allerdings sei das Volk noch nicht genügend aufgeklärt (*kaehwa*). Deshalb sei es, da die Erhöhung des Bildungsniveaus noch einige Zeit beanspruchen würde, verfrüht, dem Volk die direkte Partizipation zu erlauben. Das heißt also, dass Yu Kil-chun, obwohl er die Idee von gleichen Rechten für alle Menschen befürwortet, es ablehnt, allen diese Partizipationsrechte zu geben, da es dem Volk noch an Einsicht mangle. Solch elitäre Einstellungen sind bei koreanischen Intellektuellen des späten 19. Jahrhunderts häufig zu beobachten. In ähnlicher Weise hat Yu die aufständischen Bauern, die in den 1890er Jahren gegen die Ausbeutung und Unterdrückung protestieren, als Banditen bezeichnet und befürwortet, drastische Maßnahmen gegen sie zur ergreifen.⁵⁰ Auch die Massen, die die Französische Revolution trugen, sind für ihn lediglich ein dummer, gewalttätiger, unfähiger und verdorbener Haufen von Menschen, die unter einer guten Regierung ihren Lebensunterhalt nicht würden bestreiten können.⁵¹

Folglich müssen für Yu die Träger der Politik in in dieser konstitutionellen Monarchie Gelehrte und edle Menschen sein, wie es die *junzi* der konfuzianischen Tradition waren:

„*Junzi* für die Regierungsämter einzusetzen, ist ein Glück für den Staat. Es ist aber ein Verlust für die Welt, wenn viele vulgäre Menschen solche Ämter übernehmen. Die Vorteile und Verluste sind nicht zu vergleichen. Je mehr vulgäre Menschen Ämter übernehmen, umso mehr gehen die Ordnung und der aufrichtige Geist verloren, während die Habgier herrscht. Unter diesen Umständen werden Gelehrte und Edle den bösen Geist nicht bekämpfen können und sich deshalb schämen müssen, selbst ein Amt zu verkörpern.“⁵²

Auch hier wird deutlich, wie tief Yu Kil-chuns Denken selbst dann, wenn er über die konstitutionelle Monarchie redet, in der konfuzianischen Tradition verwurzelt ist.

Die konstitutionelle Monarchie bedarf überlicherweise eines Parlaments. Yu Kil-chun, der die direkte Partizipation der „ungebildeten“ Massen ausdrücklich ablehnt, meint, dass man in Korea zunächst ein

50 Chöng Yong-hwa 2004, S. 313.

51 Yu Kil-chun 1895, S. 101.

52 Yu Kil-chun 1895, S. 206.

kommunales Selbstverwaltungssystem einführen solle. Es solle von Grundbesitzern und „Kapitalisten“ getragen werden. Durch die Erfahrungen mit der kommunalen Selbstverwaltung würden die Grundlagen für parlamentarische Politik gelegt. Die parlamentarische Politik gehöre zu den Blüten und Früchten des Staates, während die kommunale Selbstverwaltung das Fundament des Staates bilde.⁵³ Bemerkenswert dabei ist, dass Yu Kil-chun die Grundlage der kommunalen Selbstverwaltung in *Hyanghoe* sieht. *Hyanghoe* war in der Chosŏn-Dynastie ein freiwilliges Selbstverwaltungsorgan auf regionaler und dörflicher Ebene, das unter Federführung neokonfuzianischer Honoratioren und Gelehrter (*sajok* bzw. *sarim*) überall im Land zu finden war. Das gemeine Volk hatte lediglich die Entscheidungen dieses Organs zu befolgen.

Das elitär geprägte Denken Yus zeigt sich auch in seiner Haltung zur Wirtschaftsreform. Schon Ende des 18. Jahrhunderts hatte eine lebhaft diskutierte Landreform, also eine gerechtere Verteilung des landwirtschaftlich genutzten Bodens, eingesetzt. Dazu meinte Yu Kil-chun, ein egalitäres System würde nicht zu den sozialen Gegebenheiten Koreas passen. Wenn man den Grundbesitzern den Boden abnehme, um ihn unter der Bevölkerung zu verteilen, würde man das Privateigentum negieren, damit dem gemeinen Volk jedoch lediglich eine Idee der wirtschaftlichen Gleichheit beibringen. Dies würde aber letztlich eine gewalttätige Revolution verursachen. Was erforderlich wäre, sei keine Bodenreform als solche, sondern vielmehr eine Reform des Pachtsystems, um die Belastung der Pächter zu verringern.⁵⁴

Aufgrund dieser Stellungnahme wird Yu Kil-chun als einer der ersten Vertreter des Liberalismus in Korea betrachtet. Von den Grundbesitzern erwartet er, dass sie die gleiche politische Rolle wie die Bourgeoisie in Europa spielen und ihren Teil zur Überwindung der Existenzkrise des Staates und zur Bewahrung seiner Unabhängigkeit, die ja im Mittelpunkt seines Staatsdenkens stehen, beitragen. Allerdings waren diese nicht bereit, diese Rolle zu übernehmen. Vielmehr war es das gemeine Volk, gerade auch die Bauern, das die Waffen gegen die ausländischen Invasoren ergriff. Doch gerade dieses Volk hält Yu Kil-chun für dumm, ungebildet und unfähig.

53 Yu Kil-chun 1895, S. 584.

54 Yu Kil-chun 1895, S. 135–178.

4. Fazit: Etatismus eines aufgeklärten Intellektuellen

Das Staatsverständnis Yu Kil-chuns ist durch einen ausgeprägten Etatismus gekennzeichnet. Dieser war unter Intellektuellen des in seiner Existenz bedrohten Korea kurz vor der Kolonialisierung durch Japan 1910 weit verbreitet. Sie suchten in einem „reichen Land“ mit „einer starken Armee“ (*pugukkangbyŏng*) den Ausweg aus der Krise. Darüber, wie dieses Ziel zu erreichen wäre, gingen die Meinungen weit auseinander. Yu Kil-chun nimmt dabei eine sehr interessante Position ein, da er auf das traditionelle konfuzianische Denken nicht vollkommen verzichten und es mit einer konstitutionellen Monarchie, die die Gewährleistung der Freiheit und Gleichheit des Individuums zum Ziel hat, verbinden will. Er strebt nicht danach, in Korea eine konstitutionelle Monarchie nach westlichem Vorbild einzuführen. Es geht ihm vielmehr um die Etablierung einer konstitutionellen Monarchie auf der Basis der herkömmlichen patriarchalischen Ordnung. In diesem Staat sollte die Herrschaft des Regenten so institutionalisiert werden, dass für Willkür kein Platz bleiben und der Zugang zur Bildung für alle Menschen sichergestellt sein würde. Dadurch sollten das Vertrauen in den Regenten und der Gehorsam diesem gegenüber gestärkt und somit der Staat stark genug werden, um mit anderen Staaten gleichwertig konkurrieren zu können.

Yu Kil-chuns Plädoyer für die Einführung einer konstitutionellen Monarchie in Korea beruht allerdings nicht auf der Überzeugung, dass diese die Rechte der Bürger besser schützen könne, sondern auf seiner Beobachtung, dass damals konstitutionelle Monarchien erfolgreich und mächtig waren. Wenn er über die Autonomie des Individuums und seine Freiheit schreibt, tut er dies nicht, weil er damit bestimmte intrinsische Werte verbindet, sondern weil er glaubt, dass sich ein aufgeklärtes Volk eher mit dem König identifizieren und energischer für die Unabhängigkeit des Landes einsetzen wird. Ziel ist die Schaffung eines reichen Landes mit einer starken Armee. Als Mitglied der herrschenden Oberschicht bleibt Yu gegenüber Forderungen nach Reformen „von unten“ sehr skeptisch. Er und die Träger der *Kae-hwap'a* hatten aus ihren fehlgeschlagenen Reformversuchen 1884 und 1895 zwar gelernt, dass Politik, selbst in einem so rückständigen Land wie Korea, ohne Akzeptanz der Bevölkerung nicht durchsetzbar war, doch existierten die Menschen in Yus Denken unverändert nur als Teil des größeren Kollektivs, des Staates.

Für Yu Kil-chun ist der Staat letztlich eine Form des Widerstandes gegen China, Japan und den Westen, die auf unterschiedliche Art und

Weise die Existenz Koreas bedrohten, und zugleich eine Fantasie, mit deren Hilfe er die deprimierende Wirklichkeit Koreas am Ende des 19. Jahrhunderts besser ertragen kann. So wird bei ihm der Etatismus zur Ideologie, auf der sich die kollektive Fantasie vom Staat als organische Totalität gründet.

Der eigentliche Grund für die starke Neigung zum Etatismus, die nicht nur bei Yu Kil-chun, sondern bei den meisten Intellektuellen zum Ende des 19. Jahrhunderts feststellbar ist, liegt in der Sehnsucht dieser Denker nach einem starken, unabhängigen Staat. Man darf wohl behaupten, dass der geistige Ursprung des sogenannten Kollektivismus bzw. des kollektiven Geistes, dem in den öffentlichen und akademischen Debatten über die politische Kultur Koreas und Ostasiens, gerade im Westen, eine geradezu paradigmatische Rolle zukommt, in dieser etatistischen Ideologie und ihrer spezifischen historischen Genese zu finden ist. Dieser Frage systematisch nachzugehen, dürfte für die weitere Forschung zum Staatsverständnis in Ostasien eine interessante Herausforderung darstellen.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Quellen

Mingxi [Annalen Ming]

Koryŏsa [Annalen Koryŏ]

Sejong sillok [Annalen King Sejong]

Menzius

Lunyu

Chunqiu-Zuozhuan [Herbst und Winter]

Zhou-li

Zhu xi, Zhuzi yulei

Zeitungen

Tongnip sinmun

Hwansŏng sinmun

Taehanmaeil sinbo

Cheguk sinmun

Literatur

- Abe, Hitoshi/Shindo, Muneyuki/Kawato, Sadafumi (1994): *The Government and Politics of Japan*, Tokyo: Tokyo University Press.
- Ahn, Choong Kun (1909): *Tongyang p'yŏnghwaron* [Theorie vom Frieden in Ostasien], in: Ch'oe, Wŏn-sik/Paek Yŏng-sŏ (Hrsg.) (1997): *Tongasiain-ŭi tongyang insik* [Die Wahrnehmung des „Orients“ bei den Ostasiaten], Seoul: Munhak-kwa Chisŏngsa, S. 205–215.
- Ahn, Choong Kun (1996): *Ch'ŏngch'wisŏ* [Gesprächsprotokoll], in: Ministerium für die Angelegenheiten der Patrioten und Veteranen Koreas (Hrsg.): *21segi-wa tongyang pyŏnghwaron* [Das 21. Jahrhundert und die Theorie vom Frieden in Ostasien], Seoul.
- Aleni, Guilio (1623): *Zhifangwaiji* [Geografie nicht-tributpflichtiger Länder], Beijing.
- Amsden, Alice H. (1989): *Asia's Next Giant – South Korea and Late Industrialization*, New York: Oxford University Press.
- Bol, Peter K. (1992): „This Culture of Ours“. *Intellectual Transition in T'ang and Sung China*, Stanford: Stanford University Press.
- Brague, Rémi (1993): *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt-New York: Campus-Verlag.
- Buruma, Ian/Margalit, Avishai (2004): *Occidentalism. The West in the Eyes of its Enemies*, Neuauflage, New York: Penguin.
- Ch'a, Nam-hŭi (2006): *Ch'ŏn kaenyŏm-ŭi pyŏnhwa-wa sipch'il segi chujahakkŏk chilsŏ-ŭi kyunyŏl* [Die Veränderung des Himmelskonzepts und die Spaltung der neo-konfuzianischen Ordnung im 17. Jahrhundert], in: *Sahoe-wa yŏksa*, Nr. 70, S. 209–236.
- Ch'a, Song-hwan (2002): *Kŭllobŏl sidae Chŏng Yag-yong segyegwan-ŭi kanŭngsŏng-gwa han'gye* [Das globale Zeitalter und die Weltanschauung von Chŏng Yag-yong, ihre Möglichkeiten und Grenzen], Seoul: Chimmudang.
- Ch'oe (2000): *Hanmal kukkwŏn sangsil-ŭi chŏngch'i sahoejŏk kiwŏn. 17.8 segi Chosŏn chibae elitŭ-ŭi kukka insik, taewoe insik, kukka nŭngryŏk-ŭl chungsim-ŭro* [Die politische und soziale Wurzel des Souveränitätsverlusts zum Ende Chosŏns mit dem Schwerpunkt Staatsauffassung, außenpolitisches Denken und Staatskompetenz der politischen Eliten im 17. und 18. Jahrhundert], in: *Han'guk chŏngch'i woegyosa nunch'ong*, Bd. 21, Nr. 2, S. 5–29.
- Ch'oe, So-ja (1987): *Tongsŏ munhwa kyoryusa yŏn'gu – Myŏngch'ŏng sidae sŏhak suyong* [Geschichte des kulturellen Austausches zwischen Ost und West – Import der westlichen Wissenschaften während der Ming und Qing Zeit], Seoul: Samyŏngsa.
- Ch'oe, Wŏn-sik (1993): *T'alnaengjŏn sidae-ŭi tongasiajŏk sigak-ŭi mosaek* [Die Suche nach der ostasiatischen Anschauungsweise in der Ära nach dem Kalten Krieg], in: *Ch'angjak-kwa pip'yŏng*, Nr. 79, S. 204–225.
- Ch'oe, Wŏn-sik (1996): *Pisŏgu singminji kyŏnghŏm-gwa asiajuŭi-ŭi mangryŏng* [Die koloniale Erfahrung von Nicht-Westlern und der Geist des Asianismus], in: *Ch'angjak-kwa pip'yŏng*, Bd. 24, Nr. 4, S. 296–319.

- Ch'oe, Wŏn-sik (1998): *Segye ch'eje-ŭi pakkat-ŭn ŏpta* [Es gibt kein „Außen“ im Weltsystem], in: Ch'angjak-kwa pip'yŏng, Bd. 26, Nr. 2, S. 14–32.
- Ch'oe, Wŏn-sik (2004): Nambuk yŏnhab-i alpa-wa omega-da [Die Nord-Süd-Koalition ist das A und O], in: Hankyoreh, 21, Nr. 524, 26.8.2004, <http://h21.hani.co.kr/seccion-021015000/2004/08/021015000200408260524056.html> (Abruf am 5.12.2009)
- Ch'oe, Wŏn-sik/Pak, Myŏng-kyu/Sakamoto Yoshikazu (2002): *Tongbuga kongdongch'e-ŭi kuch'uk, isang-gwa hyŏnsil* [Bildung einer ostasiatischen Gemeinschaft, Ideal und Realität], in: Hwanghae munhwa, Nr. 34, März 2002, S. 240–264.
- Ch'oe, Yong-sŏng (1997): *Han'guk yuhak sasangsa* [Geschichte der konfuzianischen Philosophie in Korea], Bd. 5, Seoul: Asiamunhwasa.
- Ch'oe, Yŏn-sik (2000): *Chŏng, To-jŏn-ŭi chŏngch'i hyŏnsiljuŭi-wa sŏngrihak: Ch'angŏb-ŭi chŏngch'i ihak* [Der politische Realismus von Chŏng, To-jŏn und der Neo-Konfuzianismus. Eine Politik der Staatsgründung], in: Chŏngch'i sasang yŏn'gu, Bd. 3, Herbst, S. 1–20.
- Chen, Xiaomei (1995): *Occidentalism. A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*, New York: Oxford University Press.
- Chi, Myŏng-kwan (2002): *Tongasia-ranŭn kwanjŏm-esŏ saenggak haja* [Denkt aus ostasiatischer Sicht!], in: Ch'angjak-kwa pip'yŏng, Bd. 30, Nr. 2, S. 104–119.
- Chin, Tŏk-Kyu (2002): *Han'guk chŏngch'i-ŭl yŏksajŏk kiwŏn* [Historische Wurzeln der koreanischen Politik], Seoul: Chisik sanŏbsa.
- Ching, Julia/Oxtoby, Willard G. (Hrsg.) (1991 [1992]): *Discovering China. European Interpretations in the Enlightenment*, Rochester: University of Rochester Press.
- Ching, Julia/Oxtoby, Willard G. (Hrsg.): *Discovering China. European Interpretations in the Enlightenment*, Rochester: 1991.
- Cho, Kyŏng-ran (1996): *Chungguk kŭnhyŏndae sasang-ŭi t'amsaek* [Studie über die Philosophie im modernen China], Seoul: Samin.
- Cho, Sŏng-san (2004): *Song Si-yŏl-ŭi sŏngrihak ihae-wa hyŏnsilgwan* [Song Si-yŏls Neo-Konfuzianismusverständnis und Realitätsanschauung], in: Han'guk sahakbo, Bd. 17, S. 71–101.
- Chŏn, Hyŏng-jun (1997): *Katŭn gŏt-kwa tarŭn kŏt – pangbŏb-ŭrosŏi asia* [Gleichsein und Anderssein – Asien als Methode], in: Ch'oe, Wŏn-sik/Paek, Yŏng-sŏ (Hrsg.): *Tongasiain-ŭi tongyang insik* [Die Wahrnehmung des ‚Orients‘ bei den Ostasiaten], Seoul: Munhak-kwa Chisŏngsa, S. 278–297.
- Chŏng Yag-yong (1962): *Yŏyudang Chŏnsŏ* [Yŏyudang-Schriftensammlung], Seoul: Kyŏngin munhwasa
- Chŏng, Chae-sŏ (1994): *Tongyangjŏgin kŏs-ŭi sŭlpŭm* [Die Traurigkeit des Ostasiatischen], in: Sangsang, Sommer 1994, S. 144–158.
- Chŏng, Chae-sŏ (1995): *Sŏsa-wa ideologi* [Poesie und Ideologie], in: Chŏn Hyŏng-jun/Chŏng Mun-kil/Ch'oe, Wŏn-sik/Paek, Yŏng-sŏ (Hrsg.): *Tongasia, munje-wa sikak* [Ostasien, Problematik und Perspektive], Seoul: Munhak-kwa Chisŏngsa.
- Chŏng, Chae-sŏ (1997): *Tongasia munhwa, kŭ ch'owŏljŏk kiŭi-rosŏi kanŭngsŏng* [Ostasiatische Kultur. Möglichkeiten einer transzendentalen Bewegung], in: Sangsang, Sommer 1997, S. 68–80.

- Chǒng, Chae-sǒ (1999): *Tongasia yǒn-gu-ŭi saeroun chip 'yǒng-ŭl wihayǒ* [Für einen neuen Horizont der Ostasienstudien], in: Chǒng, Chae-sǒ (Hrsg.): *Tongasia yǒn-gu. Kŭl ssŭgi-esǒ tamron-kkaji* [Ostasienstudien. Vom Schreiben zum Diskurs], Seoul: Salrim, S. 7–10.
- Chǒng, Chae-sǒ (2004): *Iyagi tongang sinhwa* [Mythos durch Erzählung], Seoul: Salrim.
- Chǒng, Il-sǒng (2001): *Fukuzawa Yukichi T'alaron-ŭl ǒttǒkk'e pyǒlchǒnmŭn'ga* [Fukuzawa Yukichi: wie er die Datsu-A-These diskutierte], Seoul: Chisik sanǒbsa.
- Chǒng, Sǒng-il (2004): 'Chǒn Chi-hyǒn, uri sidae-ŭi Yi Soryǒng' [Chǒn Chi-hyǒn, der Bruce Lee unserer Zeit], Mal, 19.7. 2004, <http://www.digitalmal.com/news/print.php?idno=9146> (Abruf am 21.2.2004).
- Chǒng, To-jǒn (1990): *Sambongbip*, in: Han'guk munjip ch'onggan, Bd. 5, Seoul: Minjok munhwa ch'ujinhoe.
- Chǒng, Un-o (2004): 'Tongbuk-A sanguk yǒnhap-ŭi kkum' [Der Traum von einer Allianz der drei nordostasiatischen Staaten], in: Hankuk Ilbo, 16.2.2004, S. 27.
- Chǒng, Wǒn-sik (1994): *Palgansa* [Vorwort], in: Patriot Ahn Choong Kun Memorial Hall (Hrsg.): *Taehan'gugin Ahn Choong Kun ŭisa* [Der großartige koreanische Patriot Ahn Choong Kun], Seoul: Ahn Choong Kun Ŭisa kinyǒmgwan, S. 5.
- Chǒng, Yong-hwa (2004): *Munmyǒng-ŭi chǒngch'i sasang. Yu Kil-chun-gwa kŭndae han'guk* [Eine politische Idee der Zivilisation. Yu Kil-chun und das moderne Korea], Seoul: Munhak-gwa chisǒngsa.
- Chǒng, Yong-hwa (2004[a]): *Sadae chungwa chilsǒ gwannyǒm-ŭi haech'e kwajǒng* [Auflösungsprozess von Sadae und sino-zentrisches Denken], in: Kukche chǒngch'i nonch'ong, Bd. 44, Nr. 1, S. 95–111.
- Chǒng, Yǒng-t'ae (2001): *Kaebal yǒndae chisigin-ŭi yǒkhal-gwa pansǒng* [Entwicklungskoalitionen. Die Rolle der Intellektuellen und ihre Kritik], in: Kyosu sinmun (Hrsg.): *Han'guk-ŭi chisǒng paengnyǒn* [100 Jahre Geschichte der Intellektuellen], Seoul: Minŭmsa.
- Chun, Bok Hee (1992): Die Funktion des Sozialdarwinismus in Korea in der Zeit vom Ende des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts, Marburg: Univ. Diss.
- Cumings, Bruce (1990): The Origins of the Korean War, Bd. 2: The Roaring of the Cataract. 1947–1950, New Jersey: Princeton University Press.
- Cumings, Bruce (1989): Ursprünge und Entwicklung der politischen Ökonomie in Nordostasien: Industriesektoren, Produktzyklen und politische Konsequenzen, in: Menzel, U. (Hrsg.): Im Schatten des Siegers: Japan, Bd. 4, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 87–145.
- Deuchler, Martina (1992): The Confucian Transformation of Korea. A Study of Society and Ideology, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Deyo, Frederic C. (1987): State and Labor: Modes of Political Exclusion in East Asian Development, in: Deyo, Frederic C. (Hrsg.): The Political Economy of the New Asian Industrialism, Ithaca-London: Cornell University Press, S. 182–202.
- Do, Hyeon-ch'ŏl (2005): *Yi Saek-ŭi sǒngrihakjǒk yǒksagwan-gwa kongyang ch'unch'uron* [Yi Saek's neo-konfuzianisches Geschichtsverständnis und die Theorie der Chunquiu Gongyangzhuan], in: Yǒksa hakbo, Bd. 185, S. 39–63.

- Domes, Jürgen (1965): Politik und Herrschaft in Rotchina, Stuttgart: Kohlhammer.
- Domes, Jürgen/Näth, Marie-Luise (1992): Geschichte der Volksrepublik China, Mannheim: B.I.Taschenbuch Verlag.
- Elias, Norbert (1939): Über den Prozess der Zivilisation, 2 Bde., Neuauflage 1976, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch.
- Feng, Yu-lan (1947): A Short History of Chinese Philosophy, übers. von Chöng, In-jae, Seoul: Hyöngsöl.
- Fewsmith, Joseph (2001): China Since Tiananmen. The Politics of Transition, Cambridge: Cambridge University Press.
- Frank, Wolfgang (1962): China und das Abendland, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fukuzawa, Yukichi (1875): *Bunmeiron no gairyaku* [Grundriss der Zivilisationstheorie], Neuauflage 1995. Tokyo: Iwanami Shoten.
- Fukuzawa, Yukichi (1885): *Datsu-A ron* [Thesen zur Loslösung Japans von Asien], in: *Fukuzawa Yukichi Zenshû, dai 10 kan* [Gesammelte Werke, Bd. 10], Tokyo, S. 238–240.
- Füllmann, Rolf (2008): Alte Zöpfe und Vatermörder. Mode- und Stilmotive in der literarischen Inszenierung der historisch-politischen Umbrüche von 1789 und 1914, Bielefeld: Aisthesis.
- Geist, Beate (1996): Die Modernisierung der chinesischen Kultur. Kulturdebatte und kultureller Wandel im China der 80er Jahre, Hamburg: Institut für Asienkunde.
- Günther, Christiane C. (1988): Aufbruch nach Asien: Kulturelle Fremde in der deutschen Literatur um 1900, München: Iudicum.
- Ha, Il-sik (1998): *Yönp'yo-wa Sajin-üro Ponün Han'guksa* [Geschichte Koreas in einer Zeittafel und Bildern], Seoul: Ilbit.
- Ha, Se-bong (1999): *Han'guk hakkye-üi tongasia mandülgi, palmyönginga palgyöninga* [Schaffung eines Ostasiens in der akademischen Welt Koreas, Erfindung oder Wiederentdeckung?], in: *Pudae sahak*, Bd.23, Sommer 1999, S. 451–471.
- Ham, Jae Bong (1997): *Yugyo-wa segyehwa* [Konfuzianismus und Globalisierung], in: *Chönt'ong-gwa hyöndaek*, Sommer 1997, S. 21–39.
- Ham, Jae Bong (1998): *T'algündaek-wa yugyo* [Postmoderne und Konfuzianismus], Seoul: Nanam.
- Ham, Jae Bong (2000): *Yugyo chabonjuüi minjujuüi* [Konfuzianismus, Kapitalismus, Demokratie], Seoul: Chönt'ong-gwa Hyöndaek.
- Ham, Jae Bong /Ham, Jae Hak /Hall, David (Hrsg.) (2000[a]): Confucian Democracy, Why & How, Seoul: Chönt'ong-gwa Hyöndaek.
- Hamashita, Takeshi (1997): The Intra-regional System in East Asia in Modern Times, in: Takashi Shiraishi/Peter J. Katzenstein (Hrsg.): Network Power. Japan and Asia, Ithaca-London: Cornell University Press, S. 113–135.
- Han, Hong-gu (2001): *Köji chung-üi sanggöji, haegoldür-üi haengjin* [Bettler, Marsch der Skelette], in: *Hankyoreh* 21, Nr. 362, 7.6.2001, <http://www.hani.co.kr/section-021075000/2001/06/021075000200106070362064.html> (Abruf am 21.8.2005).

- Han, Myöng-gi (2000): *Chosön-gwa myöng-üi sadae kwangye* [Shih-ta Beziehung von Chosön und Ming], in: Yöksa pip'yöng, Frühling 2000, S. 300–316.
- Han, Sang Il (2000): *Ilbon chjishikin-gwa han'guk* [Japanische Intellektuelle und Korea], Seoul: Hanul.
- Han, Süng-wan (2003): *Minjujuüi-üi simhwa-wa tongasia kongdongch'e* [Vertiefung der Demokratie und Ostasiatische Gemeinschaft], in: Sahoe-wa ch'ölhak, Nr. 5, S. 37–61.
- Han, Yöng-u (1982): *Ryömal Chosön chöngi-üi Kija insik* [Das Bild von Kija zum Ende von Koryö und zu Beginn von Chosön], in: Han'guk munhwa, Bd. 3, S. 19–56.
- Hanafi, Hassan (2005): Okzidentalismus als Wissenschaft analysiert das europäische Bewusstsein – und gibt dem Orient neues Selbstbewusstsein, ZfK 1/2005, <http://cms.ifa.de/publikationen/zeitschrift-fuer-kulturaustausch/archiv/ausgaben-2005/besser-werden0/hanafi/> (Abruf am 28.10.2008).
- Hegel, Georg Friedrich W. (1970): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, II. Teilband: Die orientalische Welt, Berlin (Nachdruck der 2. Aufl. der Ausgabe 1923, hrsg. von Georg Lasson).
- Herder, Johann Gottfried (1784): Anhang zu „Ideen zur Philosophie der Menschheit“, in: Bernhard Suphan (Hrsg.): Herders Sämtliche Werke, Bd. 13, S. 443–484.
- Herder, Johann Gottfried (1784–1791): Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Mit einem Vorwort von Gerhard Schmidt. Neuauflage 1995, Bodenheim: Syndikat.
- Hesse, Hermann (1980): Aus Indien. Aufzeichnungen, Tagebücher, Gedichte, Betrachtungen und Erzählungen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hijiya-Kirschner, Irmela (1997): *Okzidentalismus: Eine Problemskizze. Was heißt hier fremd? Studien zu Sprache und Fremdheit*, in: Dirk Naguschewski/Jürgen Trabant (Hrsg.): Studien und Materialien der Interdisziplinären Arbeitsgruppe Die Herausforderung durch das Fremde der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Akademie Verlag, S. 243–251.
- Hinske, Norbert (1983): Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung, in: Schneider, Werner (Hrsg.): Christian Wolff 1799–1754, Hamburg, S. 306–319.
- Hirakawa, Sukehiro (2002): Matteo Ricci, Seoul: Hangilsa
- Hofheinz, Roy Jr./Calder, Kent K., (1981): East Asia Edge, New York: Basic Books.
- Hong, Tae-yong (1939): Tamhönso [Tamhön Collection], Seoul: Yögang Ch'ulp'ansa (Neudruck 2001).
- Huang, Philip C. (1969): Liang Ch'i-chao, in: Peter J. Opitz (Hrsg.): Vom Konfuzianismus zum Kommunismus, München: List-Verlag, S. 61–106.
- Hulbert, Homer B. (1906): The Passing of Korea, London (benutzt wurde hier die koreanische Übers. von 1999).
- Hwang, Byung-Duk (1989): Nachholende Industrialisierung und autoritärer Staat. Das Beispiel Südkorea, Berlin: Edition Sigma.

- Hwang, Hŭi-gyŏng (1992): *Ch'ŏlchŏ chaegŏnron-ŭi Chungguk munhwa t'amsaek* [Die Betrachtung der chinesischen Kultur durch die Vertreter der Theorie von der totalen Erneuerung], in: Han'guk ch'ŏlhak sasang yŏn'guhoe nonjŏnsa bunkwa (Hrsg.): *Hyŏndae chunggug-ŭi mosaek* [Die Suche nach dem modernen China], Seoul: Tongnyŏk, S. 519–539.
- Ihara, Hiroshi/ Kojima, Tsuyoshi (2001): *Chishikijin no shosŏ: Chūgoku Sō-dai o kiten to shite* [Bilder von Intellektuellen: Song-Zeit Chinas als Ausgangspunkt], Tokyo: Benseinshuppan.
- Iwabuchi Koichi (2001): Transnational Japan, Tokyo: Iwanami Shoten (aus dem Japanischen ins Koreanische übers. von Hirata Yukie u. Chŏn O-gyŏng 2004).
- Iwanami, Shigeo (1946): *Sekai no shokan ni saishite* [Zur ersten Ausgabe von Sekai], in: Sekai, Januar 1946, S. 190–191.
- Jaspers, Karl (1971): *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin-Heidelberg-New York: Springer Verlag.
- Jeng, Jiadong (1993): *Xiandai Xinruxue Gailun* [Studie über den modernen Neo-Konfuzianismus], Seoul.
- Jin, Guantao/Liu, Qingfeng (1984): *Xingshengyuweiji: lunzhongguofengjianshe-huidechaowendingjiegou* [Aufstieg und Krise: Über die ultrastabile Struktur der chinesischen Feudalgesellschaft], Changsa: Hunan renminchubanshe.
- Jin, Guantao/Liu, Qingfeng (1990): *Xinshritan* [Neues Dekameron], Hongkong: Tian-ditushi.
- Johnson, Chalmers (1962): *Peasant Nationalism and Communist Power. The Emergence of Revolutionary China 1937–1945*, Stanford: Stanford University Press.
- Johnson, Chalmers (1987): *Political Institutions and Economic Performance: The Government-Business Relationship in Japan, South-Korea and Taiwan*, in: Deyo, Fred-eric C. (Hrsg.): *The Political Economy of the New Asian Industrialism*, Ithaca-London: Cornell University Press, S. 136–164.
- Kamppeter, Werner (2000): *Lessons of European Integration*, Bonn: Friedrich Ebert Stiftung.
- Kang Chae-ŏn (1982): *Han'guk kŭndaesa yŏn'gu* [Studien zur Geschichte der Neuzeit Koreas], Seoul: Minŭmsa.
- Kang, Chae-ŏn, (1990): *Chosŏn sŏhaksa* [Die Geschichte der Rezeption der westlichen Wissenschaften in Korea], Seoul: Minŭmsa.
- Kang, Chun-man (1997): *Sae-nŭn chwau-ŭi nalgae-ro nanda – Ri Yŏng-hŭi-ŭi chinsil-ŭl wihan t'ujaeng* [Vögel fliegen mit beiden Flügeln – Ri Yŏng-hŭis Kampf um die Wahrheit], in: ders. u. a.: *Ledŭ kompŭlleksŭ – kwanggi-ga namgin ahopgae-ŭi ch'osang* [Rot-Komplex – neun Porträts, die Verrücktheiten hinterlassen haben], Seoul: Samin, S. 197–229.
- Kang, Su-t'æk (2001): *Tasi chisigin-ŭl munnŭnda* [Noch einmal frage ich nach den Intellektuellen], Seoul: Samin.
- Kant, Immanuel (1797): *Die Metaphysik der Sitten*, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.) (1983): *Kants Werke in zehn Bänden – Sonderausgabe*, Bd. 7, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 303–643.

- Kato, Shuichi (1991): Mechanisms of Ideas: Society, Intellectuals, and Literature in the Postwar Period in Japan, in: Schlant, Ernestine/Rimer, J. Thomas (Hrsg.): Legacies and ambiguities: postwar fiction and culture in West Germany, Baltimore: The John Hopkins University Press, S. 249–259.
- Kim, Ch'ung-ryōl (2003): *Sōngrihak-ūi tongdan kwajōng. Chujahak toib-ūl kichōm-ūro* [Verbreitung des Neo-Konfuzianismus nach Osten. Beginnen wir mit der Einführung von Chu Hsi's Lehre], in: Nammyōnghak yōn'gu nonch'ong, Bd. 12, S. 1–52.
- Kim, Chin-yōng (2005): Chosun Dynast's Mission to Russia in 1896 and Occidentalism, in: Tongbang hakji, 131, S. 323–356.
- Kim, Chong-hwi (2004): 'Hallyu chiyōk kongt'ong-jōk kamsusōng ōpil' [Appell an gemeinsame Gefühle in der Hallyu-Sphäre], in: Munhwa Ilbo, 13.7.2004, S. 26.
- Kim, Dae-Jung (1994): Is Culture Destiny? The Myth of Asia's Anti-Democratic Values, in: Foreign Affairs, Nov./Dez. 1994, S. 189–194.
- Kim, Hyōn-mi (2006): 'Ch'inmi sadaejuūijadūl chakt'onggwōn chagadangch'ak-e ppajyōtta' mosun chegi [Pro-amerikanische Vertreter von Sadae haben sich in Widersprüche verwickelt – Problemhinweis], in: Daily Surprise, 12.8.2006.
- Kim, In-ho (1999): *Koryō hugi sadaebu-ūi kyōngseron yōn'gu* [Herrschaftstheorie der konfuzianischen Gelehrten zum Ende der Koryō-Dynastie], Seoul: Hyeon.
- Kim, Ki-bung (2004): *Tongasia-ūi kanūngsōng-gwa pulganūngsōng* [Möglichkeit und Unmöglichkeit eines Ostasiens], in: Yōksa hakbo, Nr. 186, S. 267–289.
- Kim, Ki-hyeon (2005): *Han'guk sōngrihak-e issōsō chuch'ejōk sayu-ūi yōksa* [Geschichte des Autarkiegedankens in der koreanischen Li-Philosophie], in: *Tongyang ch'ōlhak* yōn'gu, Bd. 42, S. 5–34.
- Kim, Kwang-ōk (1998): *Tongasia tamron-ūi munhwajōk ūimi* [Kulturelle Bedeutung der Ostasiendiskurse], in: Chōngsin munhwa yōn'gu, Bd. 21, Nr. 1, S. 3–25.
- Kim, Kyōng-il (1998): *Tongasia-wa segye ch'eje iron* [Ostasien und die Theorie vom Weltssystem], in: Chōngsin munhwa yōn'gu, Bd. 21, Nr. 1, S. 26–38.
- Kim, Mu-gon (2003): *Il munhwa kaebang suhyeja nūn?* [Wer profitiert von der Öffnung für die japanische Kultur?], in: Segye Ilbo, 20.10.2003.
- Kim, Myōng-sōp (2002): Chijōng chōnryak-ūrosōūi tongasiaron. pip'anjōk kōmto [Ostasiendiskurs als Geostrategie. Eine kritische Überprüfung], www.hanshin.ac.kr/~hih/research/essc_19.html (Abruf am 5.5.2006).
- Kim, Ō-jin (2003): *Munmyōng p'yojun-ūrosōūi tubal yangsik* [Haartracht als Norm der Zivilisation], Seoul: Seouldaehak-kyo taehakwōn.
- Kim, Sang-jun (2006): *Simin sahoe-wa NGOs* [Zivilgesellschaft und NGOs], in: Kyōnghūi NGO School (Hrsg.): *NGO Ch'ongnonsō* [Einführung NGOs], Seoul: Kyōnghūi University NGO School (unveröffentlicht).
- Kim, Sin-jae (1999): *Kabsinchōnbyōngi byōnbōp kwaehwap'a-ūi taewoe insik-gwa chaju kukkwōnron* [Außenpolitisches Verständnis und die Theorie vom souveränen Staat von byōnbyōbp'a während des Kabsin-Putsches], in: Tongguk sahak, Bd. 33, S. 83–111.

- Kim, Song-hi (1998): *Chosŏn ch'o taemyŏng woegyo-e kwanhan il yŏn'gu* [Eine Studie über die Diplomatie gegenüber Ming zu Beginn von Chosŏn], in: *Sahak yŏn'gu*, Bd. 55/56, S. 205–226.
- Kim, Sŏng-ki (2004): *Tŭngjan mit kŭnŭl-e sisŏn-ŭl tolryŏra* [Schau auf den Schatten unter der Lampe], in: *Hankyoreh* 21, Nr. 529, 17.10.2004.
- Kim, T'ae-yŏng (2000): *Chujahak segyegwan-gwa Chosŏn sŏngrihak-ŭi chuch'e ŭisik* [Weltanschauung in der neo-konfuzianischen Philosophie Chu Hsi und das Bewusstsein von Subjektivität in Chosŏns Neo-Konfuzianismus], in: *Taedong munhwa yŏn'gu*, Bd. 37, S. 5–71.
- Kim, Wŏn-bae (2003): *Tongbuga chungsim kusang-ŭi chaegŏmt'o* [Ursprünge der Idee von einem Zentrum Ostasiens], in: *Ch'angjak-kwa pip'yŏng*, Bd. 31, Sommer, S. 28–39.
- Kim, Yong-gu (2001): *Segyegwan-ŭi ch'ungdol-gwa hanmal oegyosa* [Zusammenprall der Weltanschauungen und Geschichte der Diplomatie zum Ende Chosŏns], Seoul: Munhak-gwa chisŏngsa.
- Kim, Young-su (2006): *Kŏn'guk-ŭi chŏngch'i. Ryŏmal sŏnch'o hyŏngmyŏng-gwa munmyŏng chŏnhwan* [Politik der Staatsgründung. Revolution und Wende der Zivilisation zum Ende von Koryŏ und zu Beginn von Chosŏn]. Seoul: Ihaksa.
- Kim, Young-su (2006a): Yubae hyŏngmyŏng kŭrigo paria-ŭi sŏngrihak. Uwangdae Chŏng To-jŏn-ŭi chŏngch'ihŏk sirŏn-gwa hyŏngmyŏngjŏk sŏngrihak-ŭi t'ansaeng [Exil, Revolution und Neo-Konfuzianismus des Ausgestoßenen: Jung Dojuns politischer Leidensweg und Veränderung seiner Ideen im Exil], in: *Chŏngch'i sasang yŏn'gu*, Bd. 12, Nr. 1, S. 7–32.
- Klose, Carola (1994): Jin Guantao und Liu Qingfengs „Neues Decamerone“: Zur Modernisierungsdebatte über Tradition und kulturelle Erneuerung in China, Bochum: Brockmeyer.
- Ko, Ŭn/Paek, Nak-ch'ŏng (1993): *Taedam: mirae-rŭl yŏnŭn uri-ŭi sigag-ŭl ch'ajasŏ* [Gespräch: Auf der Suche nach einer Sichtweise, mit der unsere Zukunft zu öffnen ist], in: *Ch'angjak-kwa pip'yŏng*, Frühling, S. 18–36.
- Kobun, Noriko (2000): *Han'guk-esŏi sŏyangpŏp suyong-gwa Yu Kil-chun* [Implementierung der westlichen Gesetze in Korea und Yu Kil-chun], in: *Hanil kwangyesa yŏn'gu*, Bd. 13, S. 113–135.
- Koschmann, J. Victor (1993): Intellectuals and Politics, in: Gordon, Andrew (Hrsg.): *Postwar Japan as History*, Berkeley-London: University of California Press, S. 395–423.
- Koschmann, J. Victor (1997): Asianism's Ambivalent Legacy, in: Takashi Shiraishi/ Peter J. Katzenstein (Hrsg.): *Network Power. Japan and Asia*, Ithaca-London: Cornell University Press, S. 83–110.
- Kristeva, Julia (1990): *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kŭm, Chang-t'ae (2005): *Tasan Chŏng Yag-yong*. Seoul: Sallim.
- Kwok, Daniel W.Y. (1965): *Scientism in Chinese Thought 1900–1950*, New Haven: Yale University Press.
- Kwok, Daniel W.Y. (1972): Die Bewegung für Neue Kultur, in: Peter J. Opitz (Hrsg.): *Chinas große Wandlung*, München: Beck Verlag, S. 187–219.

- Lee, Choon-Sik (1997): *Sadaejjuŭi* [Sadae-ismus], Seoul: Korea University Press.
- Lee, Eun-Jeung (1997): Konfuzianismus und Kapitalismus. Markt und Herrschaft in Ostasien, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Lee, Eun-Jeung (2001): Asien boomt in Asien, in: Blätter iz3w, Nr. 252, S. 33–35.
- Lee, Eun-Jeung (2003): „Anti-Europa“. Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung in Europa. Hamburg/Münster: Lit-Verlag.
- Lee, Eun-Jeung (2003a): Das „Park-Chung-Hee-Syndrom“. Zur Bewertung einer (Entwicklungs-)Diktatur, in: Köllner, Patrick (Hrsg.): Korea 2003, Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Hamburg: Institut für Asienkunde, S. 155–172.
- Lee, Eun-Jeung (2007): Security in Confucian Thought: Case of Korea, in: Hans Günther Brauch (Hrsg.): Globalization and Environmental Challenges. Reconceptualizing Security in the 21st Century, Berlin: Springer, S. 221–234.
- Lee, Peter H. (Hrsg.) (1996): Sourcebook of Korean Civilization, Bd. 2, New York: Columbia University Press.
- Legge, James (1960): Chinese Classics, Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Li, Dazhao (1919): *Dayaxiyazhuyi xing xinyaxiyazhuyi* [Aufruf zum Neuen Asianismus und gegen den Großasianismus], in: ders. (1984): *Li Dazhao wenji* [Schriften von Li Dazhao], Peking: Renmin chubanshe, S. 127–129.
- Liang, Qichao (1896): *Lunbian fabi shiping hanzhi jieshi – Bianfatongyi*, in: *Yinyongshi wenji* [Die Schriften von Liang Qichao], Taipei 1956, Bd. 1, S. 77–83.
- Liang, Qichao (1898): *Qingyibao xuli* [Rede über die „Ehrliche Diskussion“], in: *Yinyongshi wenji* [Die Schriften von Liang Qichao], Taipei 1956, Bd. 3, S. 29–31.
- Liang, Qichao (1920): *Ouyou yinglu jielu* [Notizen von Eindrücken einer Europareise], in: *Liang Qichao xiji* [Ausgewählte Werke von Liang Qichao], Shanghai 1984, S. 718–737.
- Liang, Shuming (1921): *Dongxi wenhua ji qi zhexue* [Östliche und westliche Kultur und ihre Philosophie], Shanghai (3. Aufl.).
- Lim, Ki-hwan (2002): *Nambukchogi hanchung ch'aekbong chogong kwangye-ŭi sŏnggyŏk* [Studie über die diplomatischen Beziehungen zwischen China und Korea während der Periode der Südlichen und Nördlichen Dynastie], in: Han-guk kodaesa yŏn-gu, Bd. 32, Nr. 12, S. 13–54.
- Lust, John (1987): Western Books in China. Published up to 1850. In the Library of the School of Oriental and African Studies, University of London: a descriptive catalogue, London: Bamboo Publishing.
- Ma, Chon-rak (2004): *Koryŏ hugi sŏngrihak suyong-ŭi yŏksajŏk ŭiŭi* [Historische Bedeutung der Rezeption des Neo-Konfuzianismus zum Ende der Koryŏ-Dynastie], in: Han'guk chungsesa yŏn'gu, Bd. 17, S. 239–258.
- Mamiya, Yōsuke (1997): Maruyama Masao and Democracy in Japan, in: Japanese Book News, Nr. 17, S. 1–5.

- Maruyama, Masao (1982): *Kindai Nihon no chishikijin* [Die japanischen Intellektuellen], in: ders.: „*Kōei ichi kara: Gendai seiji no shisō to kōdō*“ *tsuiho* [Von der hinteren Position: Ergänzung „Gedanken und Taten der modernen Politik“], Tokyo: Miraisha, S. 71–133, übers. von Wolfgang Seifert, aufgenommen in: Maruyama Masao (1988): *Denken in Japan*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 89–134.
- Maruyama, Masao (1995): *Maruyama Masao shū* [Maruyama Masao Werke], 17 Bde., Tokyo: Iwanami shoten.
- Maruyama, Noboru (2001): *Bunka daikakumei no itaru michi: shisō seisaku to chishikijin gunzō* [Der Weg in die Kulturrevolution: Philosophie-Politik und die Intellektuellen], Tokyo: Iwanami shoten.
- Meiners, Christoph (1811): Untersuchungen über die Verschiedenheiten der Menschennaturen (die verschiedenen Menschenarten) in Asien und den Südländern, in den Ostindischen und Südseeinseln, nebst einer historischen Vergleichung der vormahligen und gegenwärtigen Bewohner dieser Continente und Eylande, 3. Theil, Tübingen: In der J.G. Cotta'schen Buchhandlung.
- Menzel, Ulrich/Senghaas, Dieter (1986): *Europas Entwicklung und die Dritte Welt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Min, Tu-gi (1996): *Chunggug-esōi chayujuūi-ūi silhōm* [Das Liberalismusexperiment in China], Seoul: Chisik-kwa sanōbsa.
- Mishima, Ken'ichi (2001): Japanische Selbstbehauptungsdiskurse in der Kluft zwischen „Ost und West“. Vortragsmanuskript für die Tagung „Selbstbehauptungsdiskurs in Asien“, 14. bis 16. November 2001, Seoul.
- Mun, Ch'öl-yōng (1982): *Ryōmal sinhūng sadaebudūl-ūi sinyuhak suyong-gwa gū t'ūkjing* [Rezeption des Neo-Konfzianismus zum Ende der Koryō-Dynastie und ihr Charakter], in: Han'guk munhwa, Bd. 3, S. 97–123.
- Nakayama, Yasumasa (1936): *Shinbun shūsei Meiji hennenshi* [Sammlung von Zeitungen aus der Meiji-Ära], Tokyo.
- Neary, Ian (2002): *The State and Politics in Japan*, Cambridge: Policy Press.
- Oguma, Eiji (2002): „*Minshu*“ to „*aikoku*“: *senjo Nihon no nashonarizumu to kōkyōsei* [„Demokratie“ und „Patriotismus“: Nationalismus und Öffentlichkeit im Japan der Nachkriegszeit], Tokyo: Shinyosha.
- Oh Yun-hwan (2002): *Tasan Chōng Yag-yong-ūi kūndaesōng bip'an: Ingangwan chungsim-ūro* [Kritik an Chōng Yag-yong und die Modernität seines Denkens: eine Analyse seines Menschenbildes], in: *Chōngch'i sasamg yōn'gu*, Herbst 2002, S. 7–29.
- Okakura, Tenshin (1903): *The Ideals of the East. With Special Reference to the Art of Japan* (erschienen unter dem Namen Kazuo Okakura), New York/Tokyo 2000.
- Ono, Koji (1998): *Nihon seiji no tenkanten* [Wendepunkt der japanischen Politik], Tokyo: *Aoki shoten* (verwendet wurde hier: Lee, Ki Wan (koreanische Übers.) (2003), Seoul: Keishi Akademi).
- Onuki, Atsuko (2002): The Cult of White Skin: On the Occidental Reception of Female Beauty, in: *Yōsōngsahak nonjip*, 12, S. 17–28.
- Osterhammel, Jürgen (1998): *Die Entzauberung Asiens*, München: C. H. Beck.

- Paek, Min-jöng (2007): *Chöng Yag-yong-üi ch'ölhak* [Philosophie von Chöng Yag-yong], Seoul: Yihaksa.
- Paek, Wön-dam (2004): *Ibyöngghön ssaitü-rül t'onghaesö pon tongasia taejung-munhwa sot'ong hyönsang yön'gu* [Studie über Kommunikation in der Populärkultur am Beispiel der Fanseite von Lee Byung Hun], Conference „How should cultural exchange in East Asia be designed“, Korean Association of Modern Chinese Literature, 17.4.2004 in Seoul.
- Paek, Yöng-sö (1997): *Chinjöngghan tongasia-üi köch'ö* [Der Platz des wirklichen Ostasiens], in: Ch'oe, Wön-sik/Paek, Yöng-sö (Hrsg.): *Tongasiain-üi tongyang insik* [Die Wahrnehmung des „Orients“ bei den Ostasiaten], Seoul: Munhak-kwa Chisöngsa, S. 11–26.
- Paek, Yöng-sö (1999): *20 segihyöng tongsasia munmyöng-gwa kungmin kukga-rül nömösö* [Über Nationalstaat und Zivilisation des 20. Jahrhunderts], in: Ch'angjak-kwa pip'yöng, Bd. 27, Nr. 4, S. 8–29.
- Pak, Ch'ung-sök (2000): *Han'guk kundaesa-esöüi kaehwajök sago-üi söngjang* [Aufkommen des aufklärerischen Denkens in der modernen Geschichte Koreas], in: Chöngch'i oegyosa nonch'ong, Bd. 22, S. 255–276.
- Pak, Ch'ung-sök/Yu, Kün-ho (1980): *Chosöncho-üi chöngch'i sasang* [Politische Philosophie in Chosön], Seoul: P'yöngghwa ch'ulp'ansa.
- Palm, Volker (1995): *Chinas Neoautoritarismus-Debatte (1986–1989)*, Bochum: Brockmeyer.
- Park, Kyong-ahn (2005): *Koryö chön'gi tawönjök kukche kwangye-wa kukga munhwa kyisokkam* [Internationale Beziehungen und Nationalbewusstsein im frühen Koryö], in: Tongbang hakji, Bd. 130, S. 185–231.
- Peschel, Sabine (Hrsg.) (1991): *Die Gelbe Kultur. Der Film Heshang: Traditionskritik in China*, Bad Honnef: Horlemann Verlag.
- Reckwitz, Andreas (2006): *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, Göttingen: Velbrück Wissenschaft.
- Reusch, J. (1975): *Maoismus in der Krise*, Frankfurt a. M.: Marxistische Blätter Verlag.
- Ri, Yöng-hüi (1974): *Chönhwan sidae-üi noll-i – Asia Chungguk Han'guk* [Theorie im Transformationszeitalter – Asien, China, Korea], Seoul: Ch'angjak-kwa pip'yöngsa.
- Ri, Yöng-hüi (1988): *Yökhöng – na-üi ch'öngnyön sidae* [Lebensspuren – meine jungen Jahre], Seoul: Ch'angjak-kwa pip'yöngsa.
- Ri, Yöng-hüi (1990): *Chayuin, chayuin* [Freie Menschen, freie Menschen], Seoul: Pömsa.
- Ri, Yöng-hüi (1991): *In'gan mansa saeong jima* [Das unberechenbare Menschenleben], Seoul: Pömsa.
- Ricci, Matteo, S.J. (1953): *China in the Sixteenth Century: The Journal of Mathew Ricci, 1583–1610*, hrsg. von Nicolas Trigault, S.J., übers. von Louis J. Gallagher, S.J., New York.
- Ricci, Matteo/Song Yöng-bae u.a. (Übers.) (2006): *Ch'önju sillüi* [Die wahre Lehre Gottes], Seoul: Seoul National University Press.

- Richter, Steffi (1998): Dreidimensionalität des Intellektes oder: „starke“ und „schwache“ Intellektuelle in Japan, in: dies. (Hrsg.): Japan Lesebuch III, Tübingen: Konkursbuchverlag Claudia Gehrke, S. 11–31.
- Richter, Steffi (2003): Die Schulbücher des Vereins Tsukuru kai: Kontexte, Probleme, Implikationen, in: Horvat, Andrew/Hielscher, Gebhard (Hrsg.): Sharing the Burden of the Past: Legacies of War in Europe, America and Asia, Seoul: The Asia Foundation, S. 92–99.
- Ro, Tae-hwan (1997): *Chosŏn hugi-ŭi sŏhak yuip-kwa sŏgi suyongron* [Import von westlicher Wissenschaft und Technik im späten Chosŏn], in: Chindan hakbo, 83, S. 121–154.
- Ro, Tae-hwan (1999): *Chŏngjo sidae sŏgi suyong nonŭi-wa sŏhak chŏngch'aek* [Debatte über die Rezeption westlicher Technik und die Politik gegenüber westlicher Wissenschaft während der Herrschaft vom König Chŏngjo], in: Chŏng, Ok-cha u. a. (Hrsg.): *Chŏngjo sidae sasang-gwa munhwa* [Philosophie und Kultur während der Herrschaft König Chŏngjos], Seoul: Tolbaegae, S. 201–245.
- Ro, Tae-hwan (2003): *Sukjong Yŏngjo dae taemyŏng ŭiriron-ŭi chŏngch'i sahoejŏk kinŭng* [Die sozio-politischen Funktionen des Daemyeong-Euiri-Diskurses in Sukjong Yeongjo], in: Han'guk munhwa, Bd. 32, S. 153–179.
- Roetz, Heiner (1984): Mensch und Natur im alten China. Zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie. Zugleich eine Kritik des Klischees vom chinesischen Universalismus, Frankfurt a.M./Bern/New York: P. Lang.
- Roetz, Heiner (1992): Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zum postkonventionellen Denken, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Saaler, Sven (2007): The Russo-Japanese War and the Emergence of the Notion of the 'Clash of Races' in Japanese Foreign Policy, Folkestone: Global Oriental.
- Said, Edward (1978): Orientalism, New York: Vintage Books.
- Said, Edward (1994): Representations of the Intellectuals, New York: Vintage Books.
- Schamoni, Wolfgang/Seifert, Wolfgang (1988): Vorwort zu „Maruyama Masao, Denken in Japan“, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7–19.
- Schaumkell, Ernst (1905): Geschichte der deutschen Kulturgeschichtsschreibung. Von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Romantik im Zusammenhang mit der allgemeinen geistigen Entwicklung, Leipzig: Teubner.
- Schmitt, Carl, (1995): Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969, hrsg. von Günter Maschke, Berlin: Duncker & Humblot.
- Schwartz, Benjamin I. (1985): The World of Thought in Ancient China, Cambridge-London: Harvard University Press.
- Senghaas, Dieter (1995): Über asiatische und andere Werte, in: Leviathan, 1/1995, S. 5–12.
- Senghaas, Dieter (1998): Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Senz, Anja Désirée (Hrsg.) (1997): *Asiatisierung Asiens? Stellungnahmen zum Thema „asiatische Werte“ und zu Demokratie- und Menschenrechtsvorstellungen in Asien*. Occasional Working Paper No. 6 des Zentrums für Ostasien-Pazifik-Studien der Universität Trier.
- Shimada, Shingo (1999): „Überlegung zum Konzept ‚Asien‘“, <http://www.orient.uni-erlangen.de/kultur/papers/shimada.htm> (Abruf am 5.2.2006).
- Shimazu, Naoko (1998): *Japan, Race and Equality: The Racial Equality Proposal of 1919*, London: Routledge
- Sim, U-söp (2004): *Ryömal sönch'o sōngrihak sasang-üi hyōndaejök chomyōng – chōnt'tong üri sasang-ül chungsim-üro* [Moderne Betrachtung der neo-konfuzianischen Philosophie zum Ende der Koryō- und Beginn der Chosōn-Dynastie – mit dem traditionellen Aufrichtigkeitsdenken im Mittelpunkt], in: Han'guk sasang-gwa munhwa, Bd. 24, S. 231–267.
- Sin, Bong-ryong (2001): *Han'guksa saero bogi* [Geschichte Koreas neu betrachtet], Seoul: P'ulpit.
- Sin, Ch'ae-Ho (1909): *Tongyang chuüi-e taehan pipy'ōng* [Kritik am Asianismus], in: Taehan maeil sinbo, 8.8.1909, S. 10.
- Sin, Ch'ōn-sik (2004): *Koryō hugi sōngrihakjadül-üi daewōn insik* [Wahrnehmung von Yuan bei den konfuzianischen Gelehrten zum Ende der Koryō-Dynastie], in: Myōngji saron, Bd. 14/15, S. 173–204.
- Sin, Kwang-ch'öl (2000): *Yugyo-üi suyong-gwa segyegwan-üi byōnyong* [Konfuzianismusrezeption und Wandel des Weltbildes], in: Han'guk kodaesa yōn'gu, Bd. 20, S. 45–85.
- Snow, Edgar (1974): *Roter Stern über China. Mao Tse-tung und die chinesische Revolution*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Son, Sūng-ch'öl (1985): *17.8 segi han'guk sasang-üi chinbosōng-gwa posusōng-üi kaldūng-e kwanhan yōn'gu* [Studie über den progressiven und konservativen Charakter der koreanischen Philosophie im 17. und 18. Jahrhundert], in: Kangwōn sahak, Bd. 1, S. 45–76.
- Song, Si-yöl (1993): *Songjadaejōn*, in: Han'guk munjip ch'onggan, Bd. 108, Seoul: Minjok munhwa ch'ujinhoe.
- Song, Young-Bae (1983): *Konfuzianismus, Konfuzianische Gesellschaft und die Sinisierung des Marxismus. Ein Beitrag zur Widerlegung der Theorie der „asiatischen Produktionsweise“ und zum sozialen und ideengeschichtlichen Verständnis der chinesischen Revolution*, Frankfurt a. M.: Johann Wolfgang Goethe-Universität.
- Staiger, Brunhild (1990): *Das Konfuzianismus-Bild in China*, in: Trauzettel, Ralf / Krieger, Silke (Hrsg.): *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, Mainz: v. Hase und Köhler Verlag, S. 138–147.
- Su, Xiaokang/Wang, Luxiang (1991): *Deathsong of the River: A Reader's Guide to the Chinese TV Series Heshang*, übers. von Bodman, Richard W. / Wang, Pin P., Ithaca-London: Cornell University Press.
- Sun, Yatsen (1924): *Dayaxiyazhuyi* [Großasianismus], in: Choe, Won Sik/Paek Yeoung Seo (Hrsg.): *Dongasiain ui dongyang insik* [Die Wahrnehmung des ‚Orients‘ bei den Ostasiaten], Seoul, S. 166–178.

- Tarui, Tôkichi (1893): *Daitô gôhô ron* [Theorie zur Einheit Großasiens], in: Takeuchi, Yoshimi (Hrsg.)(1963): *Asia shugi* [Asianismus], Tokyo, S. 106–129.
- Thomasius, Christian (1689): Freymüthiger jedoch vernunft- und gesetzmäßiger Gedancken über allerhand, fürnemlich aber neue Bücher, Halle: Salfeld.
- Tu, Wei-ming (1976): *Centrality and Commonality. An Essay on Chung-yung*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Venn, Couz (2000): *Occidentalism. Modernity and Subjectivity*, London: SAGE.
- Wolff, Christian (1985): *Oratio de Sinarum philosophia practica. Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, hrsg. u. übers. von M. Albrecht, Hamburg: Meiner Verlag.
- Wön, Chae-yön (2003): *Chosön sidae hakcha-dürüi sôyang insik* [Die Wahrnehmung des Westens bei den Intellektuellen Chosöns], in: Taegu sahak, 73, S. 41–94.
- Yamamuro, Shin'ichi (1994): *Asia ninshiki ni kijiku* [Grundlagen der Asienwahrnehmung], in: Furuya, Tetsuo (Hrsg.): *Gendai 'Nihon no Asia ninshiki* [Die Wahrnehmung von Asien im gegenwärtigen Japan], Tokyo, S. 3–45.
- Yasukawa, Junnosuke (2000): *Fukuzawa Yukichi no Asia ninshiki* [Fukuzawa Yukichis Asienverständnis], Tokyo.
- Yi Nam-chu (2005): *Tongasia hyômnyôkron-e taehan pip'anjôk kômt'o* [Kritische Abhandlung über die Kooperationstheorie in Nordostasien], in: Ch'angjak-kwa pip'yông, Bd. 33, Nr. 1, S. 64–81.
- Yi Nam-chu/Pae, Kûng-ch'an/Pak, Myông-rim/Yim, Wön-hyôk (2005): *T'alchungsim-ûi tongbuga-wa Han-gug-ûi gyunhyôngja yôkhal* [Nordostasien ohne Zentrum und die südkoreanische Rolle als Stabilisator], in: Ch'angjak-kwa pip'yông, Bd. 33, Nr. 3, S. 16–50.
- Yi Yik (1915): *Ch'ônjubalûisilmun* [...], der Übersetzung von Riccis *Ch'ônju sillûi* [...] hinzugefügt, übers. von Song Yông-bae u. a., Seoul: Seoul National University Press 2006, S. 435–448.
- Yi Yông-ho (2004): *Koguryô-ûi yôksa-wa tongbuga-ûi hyônsil* [Geschichte Koguryôs und Realität Nordostasiens], in: Ch'angjak-kwa pip'yông, Bd. 32, Sommer, S. 347–361.
- Yi, Chae-hun (2003): *T'aejong Sejong ttae-ûi samgun toch'ongjebu* [Die Samgun Do-chongjebu während der Regierungszeit des Königs T'aejong und Königs Sejong], in: Sahak Yeongu, Bd. 69, S. 43–78.
- Yi, Chin-o (2000): *Orientalisûm-kwa oksidentalismûl nômsô* [Über den Orientalismus und Okzidentalismus hinaus], in: Onûl-ûi munye pip'yông, Frühling 2000, <http://home.pusan.ac.kr/~jino/Jeosul/gt02.htm> (Abruf am 2.3.2012).
- Yi, Chong-ûn (2004): *Yu Kil-chun-ûi kukka sasang* [Yu Kil-chuns Vorstellung vom Staat], in: Han'guk chôngch'i hakhoebo, Bd. 37, Nr. 1, S. 27–51.
- Yi, Han-gu (2006): *'Chaju-ga' 100nyôn chôn yôksa toep'uri anke'* [Damit sich die Geschichte vor 100 Jahren wegen ‚Selbständigkeit‘ nicht wiederholt], in: Munhwa ilbo, 19.8.2006.
- Yi, Kwang Rae (1989): *Kaehwapa-wa kaehwa sasang yôn'gu* [Studie zur Gaehwapa und zur Gaehwa-Philosophie], Seoul: Iljogak.

- Yi, Min-wŏn (1998): *Sangt'u-wa tanballyŏng* [Zopf und Anordnung über das Zöpfeabschneiden], in: Sahakchi (Tan'guk sahakhoe), Nr. 31, Dezember, S. 271–294.
- Yi, Saek (2000): *Mokŭnjip mungo* [Yi Saeks Schriftensammlung], in: Han'guk munjip ch'onggan, Bd. 5, Seoul: Minjok munhwa ch'ujinhoe.
- Yi, Sang-du (2002): *Sŏngrihak-ŭi t'ongch'i inyŏmhwa kwajŏng-e kwanhan koch'al* [Betrachtungen über die Bildung der Herrschaftsideologie des Neo-Konfuzianismus], in: Tongbuka yŏn'gu, Bd 7, S. 171–211.
- Yi, Su-hun (2005): *Tongbuga kongdongch'e-ŭi kwaje* [Die Aufgabe der nordostasiatischen Gemeinschaft], http://826qru4dqps8rthghm3s13ddv271rob9026org4druc8r1uh026ofk4e1ko_.pdf (Abruf am 8.9.2006).
- Yi, Sŭng-hwan (1998): *Yuga sasang-ŭi sahoe ch'ŏlhakjŏk chaechomyŏng* [Sozialphilosophische Reflexionen über konfuzianische Ideen], Seoul: Korea University Press.
- Yi, Sŭng-hwan (2001): *Tongasia-ŭi kongdongch'e* [Ostasiatische Gemeinschaft], in: Asea yŏn'gu, Nr. 106, S. 109–123.
- Yi, Sŭng-hwan (Hrsg.) (1999): *Asiajŏk gach'i* [Asiatische Werte], Seoul: Chŏnt'ong-gwa Hyŏndae.
- Yi, T'ae-chun (2004): *Kukjejuŭija Ahn Choong Kun-ŭi iruji mothan kkum tongbuka-ŭi supyŏngjŏk yŏndae* [Ein unerfüllter Traum des Internationalisten Ahn Choong Kun. Waagerechte/horizontale Kooperation in Nordostasien], in: Wŏlgan mal, Juli 2004, S. 114–121.
- Yi, T'ae-jin (1996): *Sobinggi (1500-1750) ch'ŏnjae pyŏni yŏn'gu-wa Chosŏn wangjo sillŏk – klobŏl hisŭt'ori-ŭi hanjang* [Studie zur Naturkatastrophe während der Kälteperiode (1500–1750) und der Annalen von Chosŏn], in: *Yŏksa hakpo*, Nr. 149 (1996), S. 203–236.
- Yi, Tong-in (1994): *Yulgok-ŭi kaehyŏk sasang-gwa sahoe chŏngch'aekron* [reformerisches und sozialpolitisches Denken Yulgoks], in: *Sahoe-wa yŏksa*, Bd. 41, S. 11–48.
- Yi, Ug-yŏn (2000): *Tongasiaron-ŭi chihyŏnghak* [Geografie der Ostasiendiskurse], in: *Ch'ŏlhak-kwa hyŏnsil*, Bd. 45, Juni 2006, S. 180–194.
- Yi, Yi (1989): *Yulgok jŏnsŏ* [Yulgok's gesammelte Werke], in: Han'guk munjip ch'onggan, Bd. 45, Seoul: Minjok munhwa ch'ujinhoe.
- Yu Sŏk-ch'un (1997): *Yugyo chabonjuŭi-ŭi kanŭngsŏng-gwa han-gye* [Möglichkeiten und Grenzen des konfuzianischen Kapitalismus], in: Chŏnt'ong-gwa hyŏndae, Sommer 1997, S. 70–86.
- Yu Sŏk-ch'un (1997a): *Tongasia Yugyo chabonjuŭi chaehaesŏk: chedojuŭi-jŏk sigak* [Neuinterpretation des konfuzianischen Kapitalismus Ostasiens: Aus der Perspektive der Intellektuellen], in: Chŏnt'ong-gwa hyŏndae, Winter 1997, S. 111–132.
- Yu, Chong-sŏn (1997): *Chosŏn hugi ch'ŏn nonjaeng-ŭi chŏngch'i sasang* [Politisches Denken in der Debatte um den Himmel in der späteren Chosŏn-Periode], in: Han'guk chŏngch'i kakhoebo, Jg. 31, Nr. 3, S. 5–24.
- Yu, Chung-ha (2004): *'Hallyu yŏ, Tongbuk-A-rŭl kosim hara'* [Hallyu, Reflexion über Nordostasien], in: Hankyoreh, 21.5.2004, S. 19.

- Yu, Kil-chun (1895): *Sōyu gyōnmun* [Über die Zivilisation des Westens], abgedruckt in *Yu Kil-chun chōnsō* [Gesammelte Werke von Yu Kil-chun] Bd. 1.
- Yu, Kil-chun (1996): *Yu Kil-chun chōnsō* [Gesammelte Werke von Yu Kil-chun], 4 Bde., Seoul: Ilchogak.
- Yu, Kün-ho (2004): *Chosōncho daewoe sasang-ūi hūrūm* [Außenpolitisches Denken in Chosōn], Seoul: Sōngsin yōja daehakgyo ch'ulp'anbu.
- Yu, Tong-hwan (1992): *Pip'an gyesūngron-ūi munhwa chōnryak* [Kulturstrategie der kritischen Fortführungstheorie], in: Han'guk ch'ōlhak sasang yōn'guhoe nonjōnsa bunkwa (Hrsg.): *Hyōndae chunggug-ūi mosaek* [Die Suche nach dem modernen China], Seoul: Tongnyōk, S. 189–209.
- Yun, Byōng-hūi (1988): *Yu Kil-chun-ūi iphōn kunjuron* [Yu Kil-chuns Theorie der konstitutionellen Monarchie], in: Tonga yōn'gu, Bd. 13, S. 45–67.
- Yun, Kōn-ch'a (2002): *Hyōndae Han'guk-ūi sasang hūrūm* [Denken im modernen Korea], Seoul: Tangdae.
- Zakaria, Fareed (1994): Culture is Destiny – a Conversation with Lee Kuan Yew, in: Foreign Affairs, Bd. 73, Nr. 2, S. 109–127.

Nachweise

1. Leviathan, Heft 3, 2003, S. 382-400.
3. Lino Klevesath/ Holger Zapf (Hg.), Demokratie – Kultur – Moderne. Perspektiven der Politischen Theorie. Münschen (Oldenburg Verlag) 2011, S. 81-102.
4. Verena Blechinger u.a. (Hg.), Irmela Hijiya-Kirschnereit zu Ehren. Festschrift zum 60. Geburtstag. München (iudicium), 2008, S. 381-394.
7. Walter Reese-Schäfer/ Harald Blum (Hg.), Die Intellektuellen und der Weltlauf. Schöpfer und Missionare politischer Ideen in den USA, Asien und Europa nach 1945, Baden-Baden (Nomos) 2006, S. 125-152.
8. Thomas Fröhlich/ Eun-Jeung Lee (Hg.), Staatsverständnis in Ostasien. Baden-Baden (Nomos) 2010, S. 21-44.

