

Der Open-Access-Publikationsserver der ZBW – Leibniz-Informationzentrum Wirtschaft
The Open Access Publication Server of the ZBW – Leibniz Information Centre for Economics

Kim, Bong-Ki

Working Paper

Das Problem der interkulturellen Kommunikation am Beispiel der Rezeption Deweys in China

Duisburger Arbeitspapiere Ostasienwissenschaften, No. 19/1999

Provided in cooperation with:

Universität Duisburg-Essen (UDE)

Suggested citation: Kim, Bong-Ki (1999) : Das Problem der interkulturellen Kommunikation am Beispiel der Rezeption Deweys in China, Duisburger Arbeitspapiere Ostasienwissenschaften, No. 19/1999, <http://hdl.handle.net/10419/41030>

Nutzungsbedingungen:

Die ZBW räumt Ihnen als Nutzerin/Nutzer das unentgeltliche, räumlich unbeschränkte und zeitlich auf die Dauer des Schutzrechts beschränkte einfache Recht ein, das ausgewählte Werk im Rahmen der unter

→ <http://www.econstor.eu/dspace/Nutzungsbedingungen> nachzulesenden vollständigen Nutzungsbedingungen zu vervielfältigen, mit denen die Nutzerin/der Nutzer sich durch die erste Nutzung einverstanden erklärt.

Terms of use:

The ZBW grants you, the user, the non-exclusive right to use the selected work free of charge, territorially unrestricted and within the time limit of the term of the property rights according to the terms specified at

→ <http://www.econstor.eu/dspace/Nutzungsbedingungen>
By the first use of the selected work the user agrees and declares to comply with these terms of use.

**DUISBURGER ARBEITSPAPIERE OSTASIENWISSENSCHAFTEN
DUISBURG WORKING PAPERS ON EAST ASIAN STUDIES**

No. 19/1999

**Das Problem der interkulturellen Kommunikation
am Beispiel der Rezeption Deweys in China**

Bong-Ki Kim

**Institut für Ostasienwissenschaften (Institute for East Asian Studies)
Gerhard-Mercator-Universität GH Duisburg
D-47048 Duisburg, Germany
Tel.: +49-203-379-4191
Fax: +49-203-379-4157
e-mail: oawiss@uni-duisburg.de**

©by the author

Das Problem der interkulturellen Kommunikation am Beispiel der Rezeption Deweys in China

Bong-Ki Kim

I. Problemstellung

John Dewey (1858-1952), Mitbegründer und führender Vertreter des amerikanischen Pragmatismus¹, darf als einer der bedeutendsten Philosophen des 20. Jahrhunderts gelten. Neben zahlreichen Veröffentlichungen in den Bereichen der Sozial-, Rechts- und Religionsphilosophie, der Psychologie, der Politik und Ethik, der Pädagogik (dem einzigen Bereich, der ihm in Europa – das ihn sonst fast nicht zur Kenntnis genommen hat – einen gewissen Bekanntheitsgrad eintrug), sowie der Kunst und Anthropologie lehrte Dewey an den Universitäten von Michigan, Minnesota, Chicago und Columbia. Darüberhinaus gründete er die Experimental-school (Laboratory School) in Chicago und folgte Lehraufträgen nach Japan (1919), China (1919-1921), in die Türkei (1924), Mexiko (1926) und die UdSSR (1928).

Dewey, der sich mit den im Gefolge der Industrialisierung und Modernisierung im Umbruch befindlichen Gesellschaften auseinandersetzte und von der Transferierbarkeit seiner pragmatischen Gesellschaftstheorie in fremde Kulturen – wenn auch unter Modifizierungen – überzeugt war, entwickelte als einziger westlicher Denker an Ort und Stelle in seinen China-Vorlesungen konkrete Reformvorschläge zur Behebung der damaligen chinesischen Kulturkrise. Dabei hat Dewey umzusetzen versucht, was in der kulturwissenschaftlichen Diskussion der Gegenwart im Mittelpunkt steht, die Frage nämlich, wie *kulturelle Differenzen wahrzunehmen* sind und wie kulturelle Unterschiede zur *Herausarbeitung kulturübergreifender Gesichtspunkte* und *Maßstäbe* vergleichend betrachtet werden können.

Deweys Gesellschaftstheorie fand in dem vom Hochimperialismus betroffenen China in der Zeit der ‚Neue[n]-Kultur-Bewegung‘ (1915-1935) praktische Anwendung. Deweys frühere Studenten von der Columbia-Universität, auf die die Verbreitung seines Denkens in ihrem Land zurückzuführen ist, bekleideten zur Zeit des Aufenthalts Deweys in China wichtige Positionen in den heimischen Lehranstalten. Chiang Menglin, Ex-Erziehungsminister, amtierte

¹ Als Begründer des gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Amerika entstandenen „pragmatism“ gilt Charles Peirce (1838-1914), der den Terminus 1865 explizit für diese philosophische Strömung verwendete. Einer der bedeutendsten Vertreter des Pragmatismus, William James (1842-1910), betrieb die Weiterentwicklung der bei Peirce mehr wissenschaftstheoretisch orientierten Methode des „Denkens in Problemlösungen“ zu einem auf die lebenspraktische Bewältigung gerichteten Instrument. Nach Auffassung des Pragmatismus ist der Mensch nicht nur denkendes, sondern vor allem auch handelndes Wesen, und die Handlungsdimensionen des menschlichen Lebens rücken in den Mittelpunkt der Betrachtungen. Denken und Erkennen werden zum Handeln in Beziehung gesetzt und geraten zu Instrumenten des Handelns. Die von Peirce und James vertretene Grundauffassung vom Denken oder dem Forschungsprozeß im weitesten Sinne (Inquiry) als Abfolge von Überzeugung und Zweifel im Kontext des praktischen Handelns hat Dewey zu einer allgemeinen Wissenschaftstheorie des „Instrumentalismus“ ausgearbeitet und in praktischer Anwendung nutzbar zu machen versucht.

als Rektor der Pekinger Universität, Hu Shi, der die Neue-Kultur-Bewegung inspirierte, war Professor an der Pekinger Universität, Tao Xingzhi Dekan der Pädagogischen Fakultät des Nankinger Teachers College, P.-W. Kuo Ex-Rektor und wie Chen Heqin Professor an der gleichen Fakultät. Sie alle brachten Deweys Ideen bei der Ausbildung der Schullehrer für die Primar- und Sekundarstufe ein, und diese wiederum förderten Deweys Einfluß in der Schule, an der sie nach der Ausbildung lehrten. Die Peking-Universität und das Nanking Teachers College wurden zu Ausstrahlungszentren für das ganze Land. Viele Reformen im Erziehungsbereich gingen auf sie zurück.

Die enorme Wirkung Deweys auf die chinesischen Intellektuellen resultierte aus einem etwa zweijährigen Aufenthalt in China, der mit einer intensiven Vorlesungstätigkeit ausgefüllt war. Im Anschluß an seine Vorlesungsreise in Japan² war Dewey im Frühjahr 1919 von ehemaligen chinesischen Schülern um einen Besuch Chinas gebeten worden. Unterstützt wurde diese Initiative von der National Peking-Universität, vom Nanking Teachers College und den Educational Associations der Provinzen Kiangsu und Chekiang sowie der *Shang-chih hsüh-chih*, einer Gesellschaft zur Einführung der westlichen Kultur in China. Den Grund für Deweys Verbleib (1.Mai 1919 - 11.Juli 1921) in China bildeten die Ereignisse der „Vierte[n]-Mai-Bewegung“³ nach Bekanntwerden der für China enttäuschenden Versailler Beschlüsse vom 30.4.1919. Während seines Aufenthalts hielt Dewey in 12 Städten von 11 Provinzen insgesamt 64 Hauptvorlesungen, zuzüglich 3 Vorlesungsreihen in Nanking und 20 weiteren Vorträgen.⁴

Der einflußreiche Schüler Hu Shi,⁵ der sich durch Kritik an der Tradition, die damit einhergehende Einführung westlicher Kulturelemente, seine Sprachreform und Literaturkritik hervorgetan hat, erlebt selbst im kommunistischen China der Gegenwart seit Beginn der 90er Jahre eine bemerkenswerte Renaissance. Nach der Etablierung der kommunistischen Regierung (1949) unter Mao waren „Dewey und die Folgen“ Anlaß zu heftigen, landesweit organisierten Polemiken. „Wenn wir die alten Erziehungstheorien kritisieren wollen, müssen wir bei Dewey anfangen. Deweys erzieherische Ideen haben die chinesischen Erziehung dreißig Jahre lang bestimmt und kontrolliert, und seine Sozialphilosophie wie seine allgemeine Philosophie haben gleichfalls einen Teil der chinesischen Bevölkerung beeinflußt.“⁶ Ab Mitte 1954 bis Ende 1955 wurde in der VR eine beispiellose, staatlich dirigierte Anti-Hu-Kampagne insze-

² Zu Deweys Aufenthalt in Japan von Februar bis April 1919 siehe L.S. Feuer, „John Dewey’s Sojourn in Japan“, S. 123-145. Seine acht Vorlesungen an der Tokyoter Universität wurden unter dem Titel *Reconstruction in Philosophy* (1920) publiziert, das zu einem der Hauptwerke des amerikanischen Pragmatismus zählt.

³ Wirkungsgeschichtliche Gleichsetzung mit „Bewegung für Neue Kultur“, „chinesische Renaissance“, „chinesische Aufklärung“, „Chinas erste Kulturrevolution“

⁴ Hu Shi, „John Dewey in China“, S. 762-769; Ou Tsuin-chen, „Dewey’s Lectures and Influence“, S. 339-362; B.C. Keenan, *The Dewey Experiment in China*, S. 9-51.

⁵ Hu Shi (1891-1962) promovierte 1917 bei Dewey an der Columbia-Universität und erhielt anschließend eine Berufung an den Lehrstuhl für Philosophie der Peking-Universität. 1938-1942 war er als Botschafter in den USA tätig. 1946-49 wurde er Rektor an der Peking-Universität, und von 1957-1962 amtierte er als Präsident der Academia Sinica in Taiwan.

⁶ *The Peoples Education*, October, 1950. Zitiert in: Hu Shi, „John Dewey in China“, S. 766.

niert, beginnend mit der Gründung des „Exekutiv-Komitees für die Kritik und die Diskussion an den Gedanken des Hu Shi“, das innerhalb von vier Monaten zwanzigmal zu Diskussions-treffen tagte. In über 200 Aufsätzen wurde Hu als Förderer der ‚Kulturpropaganda des ameri-kanischen Imperialismus‘ und Unterstützer des reaktionären Feudalsystems der Guomindang (1927-37) kritisiert. Nach dem Ende der Kampagne verschwand Hus Name völlig aus der Öffentlichkeit. Seit Mitte der 80er Jahre erschienen, zunächst vereinzelt, Publikationen, die mit Hu in Verbindung standen. Die Anzahl der Veröffentlichungen, die sich direkt mit Hu befaßten, nahm mit Beginn der 90er Jahre auffallend zu. Unter diesem Blickwinkel gewinnt ein Ereignis, das sonst eher am Rande vermerkt worden wäre, an Bedeutung: im Jahre 1995 fand in Shanghai ein internationales „Hu-Shi-Symposium“ statt.

Im folgenden soll zunächst die Gesellschaftstheorie Deweys in ihren Grundzügen vorgestellt werden. Danach wird die aktuelle Debatte um Kulturvergleiche und Kulturtransfers zwischen Okzident und Orient aufgegriffen. Die anschließende Erörterung befaßt sich mit den Leistungen und Grenzen der China-Interpretation Deweys für die interkulturelle Kommunikation. Insbesondere widmet sich diese Untersuchung den Fragen, wie Deweys Gedanken in China aufgenommen wurden, welche Probleme dabei auftraten und welche Bedeutung dieser Auf-nahme im chinesischen Kontext zukommt. Zum Schluß soll der Problematik nachgegangen werden, ob das Beispiel Deweys für die gegenwärtige und zukünftige interkulturelle Kommu-nikation Anregungen bieten kann.

II. Deweys pragmatistische Gesellschaftstheorie

Die Krisenphänomene im Sozialbereich, in Politik und Wirtschaft, die für die amerikanische – in erstaunlicher Einschätzung – „*Progressive Era*“ genannte Phase (1896-1914) kennzeichnend waren und deren Auswirkungen weite Teile der Bevölkerung trafen, stellten für Dewey eine Herausforderung dar, der er mit dem Entwurf einer pragmatistischen Gesellschaftstheorie begegnete.

In seiner Bestandsaufnahme gelangte Dewey zu dem Ergebnis, daß es sich um nichts weniger als eine „*crisis of culture*“ einer auf die Industrialisierung im wesentlichen unvorbereiteten Zivilisation handle. Der Einfluß der Systemmechanismen der kapitalistischen „*money cultu-re*“ und eines „*rugged individualism*“, die zu einem verbreiteten gesellschaftlichen Dualismus von Theorie und Praxis führten – einem unverhohlenen Egoismus stand die sentimentale Glo-rifizierung traditioneller Werte (Heim, Familie, Liebe) gegenüber, Überzeugungen und Er-wartungen entsprachen sich in keiner Weise –, die „*Eclipse of the Public*“ als Folge eines be-sitzindividualistisch geprägten Liberalismus und die desintegrierenden Konsequenzen der „*Great Society*“ für die Gemeinschaft erzeugten erhebliche ethnische Spannungen nebst so-zialen Ungleichheiten (ungerechte Einkommensverteilung, unproportionale Besteuerung, fehlende soziale Sicherheit).

Wenn Dewey in seiner Diagnose – mit der Ambiguität des Wortes spielend – ein Kapitel „The United States, Incorporated“⁷ überschreibt, den Staat wie gleichsam einen „eingetragenen Verein“ betrachtet, der sich als Monopolgesellschaft (Trust) darstellt, zielt er damit über den Befund einer wirtschaftlichen Konzentration hinaus auf die Uniformität des Denkens, die Amerika in vielen Bereichen, einschließlich der Kunst und Erziehung, durchdrungen hatte. Die Ursache für die mit dem Heraufkommen des wissenschaftlich-industriellen Zeitalters diagnostizierten Verfallserscheinungen sieht Dewey in der Kluft zwischen der rapiden Entwicklung von Wissenschaft/Technologie und der Aufrechterhaltung der alten Denkweisen und Institutionen. In der „*money culture*“ steht wirtschaftliches Profitstreben vs. (traditionelles) Freiheits- und Gleichheitsideal; die Herrschaft der „*private interests*“ ist sowohl Maß des sozialen Fortschritts als auch der Grund für den zunehmenden Schwund des Politischen. Die wirtschaftliche Konzentration hat den Verlust der Loyalität im ökonomischen, des Interesses im politischen und der „*genuine individuality*“ im kulturellen Bereich zur Folge.

Dewey antwortete auf die Krisenerscheinungen, die, wo sie als solche wahrgenommen wurden, weithin Pessimismus oder Resignation hervorriefen, mit der Konzipierung einer Zukunftsperspektive unter Rückgriff auf die kulturellen Reserven. Die „*lost communities*“ sollten durch bessere Gemeinschaften, der degenerierte Individualismus durch einen genuinen Individualismus ersetzt werden, an die Stelle einer „*eclipsed public*“ konnte eine neue Öffentlichkeit auf dem Boden einer „*face-to-face communication*“ treten. Dewey strebte die Begründung einer besseren Gesellschaft auf der Grundlage einer an der Gemeinschaft orientierten Demokratie, des an das Soziale gebundenen Freiheitsgedankens, des Bewußtseins der Notwendigkeit moralischen Handelns in Wirtschaft und Politik, des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts an. Deweys Reformprogramm zur Lösung der anstehenden Probleme beruht auf der Überzeugung, sein Konzept enthalte ethische Werte, die allgemeingültig und damit auch auf andere Kulturen anwendbar seien, nämlich die universalen Prinzipien des Liberalismus. Dewey hat später in China eine Reformstrategie entwickelt, die auf eben diesen Prinzipien basiert und die ihn vor das Problem des Spannungsausgleichs zwischen der behaupteten Universalität seiner pragmatistischen Theorie und der partikularen chinesischen Kultur stellte.

Deweys Gesellschaftstheorie konstituiert sich in der Einheit von problem- und gesellschaftsorientierter Wissenschaft, einer wohlfahrtsstaatlich ausgerichteten Sozialdemokratie und der in der sich rasch wandelnden industriellen Welt agierenden Progressive(n) Erziehung. Dabei dient Dewey die experimentelle oder wissenschaftliche Methode, die „*Inquiry*“ als *Procedere*.

a) Inquiry

Nach Dewey besteht die experimentelle Methode, die in Teilen der Naturwissenschaft Einzug gehalten hat, aus Beobachtung, Hypothese und Experiment. „*Inquiry*“ meint die Wahrneh-

⁷ J. Dewey, „Individualism, Old and New“, in: *The Later Works* 5, S. 58.

mung von Wandlungsprozessen und deren bewußte und kontrollierte Steuerung, die Gewinnung neuer Erkenntnisse und die Bewältigung von Problemen. Durch die Anwendung der wissenschaftlichen Methode und die Entfaltung des wissenschaftlichen Geistes ermöglicht die pragmatistische Gesellschaftstheorie, Übel und Defizite der Gesellschaft korrekt zu diagnostizieren und Lösungsstrategien zu entwickeln.

Den Ausgangspunkt für den fünfstufigen Prozeß der Untersuchung bilden die (1) Antecedensbedingungen, bei denen es sich um eine Konfliktsituation, einen allgemeinen Zustand der Unsicherheit oder einfach um eine offene wissenschaftliche Frage handeln kann. Das erste Ergebnis, das die Inquiry hervorbringt, ist der Befund, daß aus einer prä-kognitiven Situation eine Situation der Problemwahrnehmung geworden ist. Es folgen die (2) nähere Bestimmung der als problematisch erkannten Situation und die (3) Bestimmung der Problemlösung. Nach dem (4) rationalen Diskurs tritt die Inquiry in das Stadium der (5) Operationalisierung von Fakten und Ideen. Eine erfolgreiche Inquiry endet mit dem Wissen im Sinne einer „*warranted assertibility*“, eines „Garantieurteils“ oder einer „gerechtfertigten Behauptung“.

Neue Entdeckungen und/oder Untersuchungen können jedoch die Gültigkeit dieser Resultate in Frage stellen. Dewey betont nachdrücklich, daß die Setzung unhinterfragbarer Prinzipien als eine Illusion anzusehen, die Inquiry ein sich selbst korrigierender Vorgang sei. Dewey hält es für absurd, der Wissenschaft das Erlangen von Wissen auf Grund der Revisionsfähigkeit oder der Preisgabe bestimmter Wissensansprüche abzusprechen, da die Möglichkeit der Revision der wissenschaftlichen Inquiry wesentlich zueigen sei. Mit Skeptizismus hat dies nichts zu tun. Was als Wissen im wissenschaftlichen Kontext zählt, ist genau das, was gerechtfertigt und bestätigt werden kann durch die leitenden Grundsätze der „*scientific inquiry*“. Die Tatsache, daß diese leitenden Prinzipien selbst revisionsfähig sind, ist nach Dewey kein Anlaß zur Verzweiflung, sondern bildet eine ständige Herausforderung, besser legitimierte Prinzipien und Verfahren zu entwickeln. Auch ist die Inquiry nicht als eine in allen Teilen unveränderliche Größe anzusehen, sie ist methodisch nicht geschlossen, sondern offen, flexibel. Sie stellt sich als eine Theorie der Forschung dar, die der sich rasch ändernden wissenschaftlich-technischen Welt angemessen ist.

b) Wissenschaft

Wissenschaft bedeutet für Dewey eine Methodologie, die in anderen Kulturen unzureichend ausgebildet und nur in der westlichen Zivilisation zur vollen Entwicklung gelangt war. Zum einen wirkt die moderne Wissenschaft als ein wichtiges Instrument für die Diagnose der gesellschaftlichen Probleme und deren Lösungen. Deshalb plädiert Dewey für das Eingreifen der Wissenschaft als Rationalisierungsfaktor in die sozialen Prozesse der Lebenswelt und schreibt ihr die Funktion einer gesellschaftlichen Kontrollinstanz zu. Die Anwendung der wissenschaftlichen Methode eröffnet Möglichkeiten für eine Neugestaltung der Zukunft. In Deweys Gesellschaftstheorie wird die Wissenschaft zur Triebkraft des Fortschritts, zum Agens neuer Werte und letztlich zur großen Kulturchance für Gegenwart und Zukunft.

Zum anderen sieht Dewey in der Trennung von Wissenschaft und Ethik einen gravierenden Mißstand und die größte Gefahr für die westliche Zivilisation; seine Statements von der „brutality of (our) economic life“ und „the doctrine of higher ends gives aid, comfort and support to every socially isolated and socially irresponsible scholar, specialist, esthete and religionist“⁸ klingen durchaus nicht unzeitgemäß. Dewey betont die Notwendigkeit der Herausbildung einer neuen Ethik für das wissenschaftliche und technische Zeitalter, um deren negative Begleiterscheinungen unter Kontrolle zu halten.

c) Demokratie

Dewey entwickelte sein Demokratiekonzept zu einem Zeitpunkt, als die Demokratie in der Auflösung ihrer politisch-kulturellen Grundlagen begriffen war: der Erosion der Gemeinschaftsbindungen, einer Tendenz zur Eliteherrschaft, dem Erlöschen der Öffentlichkeit. Demokratie gilt Dewey nicht nur als Kennzeichnung eines Verfahrens der Willensbildung, sondern als „*a way of personal life*“: Demokratie ist mehr als eine Regierungsform, sie ist primär eine Art des „*associated living*“, „*of conjoint communicated experience*“.⁹ Deweys Demokratiekonzept ist durch den absoluten Vorrang vor anderen Gesellschaftsformen und durch die unaufgebbare Verbindung von Demokratie und Gesellschaft gekennzeichnet. „Regarded as an idea, democracy is not an alternative to other principles of associated life. It is the idea of community life itself.“¹⁰ Die Erziehung zur Demokratie und ihre Praxis in der „*Great Society*“ bedingen eine Verankerung in kleineren lokalen Einheiten: „Democracy must begin at home, and its home is the neighbourly community.“¹¹

In der Demokratie sieht Dewey das Medium, in dem sich die „*face-to-face communication*“ und die Integration der Individuen in die Gesellschaft in Politik und Kultur vollzieht. Dewey setzt erhebliches Vertrauen in die erzieherische und zur Selbstkorrektur fähige Kraft einer demokratisch organisierten bürgerlichen Öffentlichkeit, in der die kommunizierenden Individuen sich über den Austausch von Erfahrungen und auf dem Wege experimentellen Lernens selbst zur Freiheit erziehen. Deweys Gesellschaftstheorie betont die Einbettung der demokratischen Kultur in die Lebenswelt. Nur die Erfahrung mit Demokratie in Familie, Gemeinde, Schule, Nachbarschaft versetzt in die Lage, sich den anonymen individualisierenden Tendenzen zu widersetzen. Individualität und Sozietät der Individuen können unter den Bedingungen von Autonomie und Gleichheit miteinander in Einklang gebracht werden.

Demokratie als eine Lebensform im Sinne Deweys und als Konkretion in den politischen Institutionen wurde noch zu keiner Zeit und noch in keinem Land voll entwickelt. Die Institutionen sind zwar vorhanden, als Lebensform aber bleibt Demokratie ein Desiderat, ja, nach Dewey muß sie es bleiben, denn sie kann nicht an ein Ziel gelangen; nur Verbesserungen sind möglich, nur Annäherungen.

⁸ J. Dewey, „Reconstruction in Philosophy“, in: *The Middle Works* 12, S. 178.

⁹ J. Dewey, „Democracy and Education“, in: *The Middle Works* 9, S. 93.

¹⁰ J. Dewey, „The Public and Its Problems“, in: *The Later Works* 2, S. 327.

¹¹ Ebd., S. 368.

d) Erziehung

Dewey versteht sein Erziehungskonzept als Erziehungs- bzw. Lernprozeß des gesamten menschlichen Lebens. Einzelne Probleme werden – ohne ein fixes Modell, einen unveränderlichen Lernstoff in sich festzuschreiben –, von den Lernenden als Problem erfahren und durch soziale Programme gemeinsam in hypothetischer Form zu lösen versucht. Sie müssen sich unter empirischer Kontrolle und Interessenbestimmung bewähren. Die Erziehung trägt gemäß der instrumentalistischen Wissenschaftsmethode zugleich demokratischen Charakter. Der Praxisbegriff darf dabei nicht zu eng gefaßt, die theoretische Neugier nicht eingeschränkt werden. Weil Denken nicht einfach hinsehen, sondern ein Tun im konkreten Sinn bedeutet, gerät auch der schulische Unterricht von einer passiv-literarischen Denkschulung zur handlungsorientierten Gestaltung. Da ein rein empirisches Denken, das von früheren Erfahrungen abgeleitet ist, der neuen Situation nicht gerecht wird und zum Dogmatismus tendiert, muß es vom wissenschaftlichen Denken abgelöst werden, das alte Tatsachen und Schlußfolgerungen mit den neuen verbindet. Pädagogisches Handeln und Politik müssen nach Dewey mit dem Ethos und der Methode der Wissenschaft betrieben werden. Aus der Konsens- und Korrespondenzforderung folgt das Demokratiepostulat gegenseitiger Überzeugung mit Kompromißbildung und der Kontrolle der Entscheidungen an der Realität bei prinzipieller Revidierbarkeit.

In Deweys Gesellschaftstheorie spielt die ‚Progressive Education‘ in zweifacher Hinsicht eine wichtige Rolle. Sie zeichnet sich zum einen durch die Entbindung der individuellen Fähigkeiten und das Streben nach kontinuierlichem Wachstum aus, zum andern befähigt sie die Menschen zu kritischem und kreativem Denken, das im Hinblick auf die Veränderungen in der Welt für die ständigen Anpassungsprozesse des menschlichen Handelns erforderlich ist. Darüberhinaus soll die Progressive Erziehung zum Träger der Gesellschaftsreform werden. Die Schule als ‚Miniaturausgabe‘ der Gesellschaft leistet als „*the constant nurse of democracy*“¹² ihren Beitrag zur Herstellung einer gerechten Gesellschaft.

III. Theorieproblem der interkulturellen Kommunikation

In der jüngeren Diskussion um die Möglichkeiten interkultureller Vergleiche haben sich bemerkenswerte Veränderungen vollzogen. Galt es seit der klassischen griechischen Geschichtsschreibung über die neuzeitlichen Analysen struktureller und prozessualer Vergleiche unterschiedlicher Kulturen bis hin zu dem Wegbereiter vergleichender historischer Soziologie, Max Weber, bei aller Verschiedenheit als ausgemacht, daß die eigene Kultur als Maßstab für die Beurteilung einer fremden Kultur zu gelten habe, deren letzter Beweggrund darin zu suchen war, „die spezifische Differenz der modernen okzidental Entwicklung zu allen an-

¹² J. Dewey, „Education and Social Change“, in: *The Later Works* 11, S. 416.

deren Zivilisationserscheinungen herauszumodellieren¹³, so sind die herkömmlichen Vergleichsverfahren ins Zwielicht geraten, da der in ihnen verfochtene Universalismus weder die Eigenart fremder Kulturen in den Blick bekommt noch von der Pluralität historisch gewachsener Entwicklung Notiz nimmt. Die Kritik setzte keimhaft in den 60er Jahren ein und pflanzte sich auf breiterer Basis in den vergangenen 10 Jahren fort, z.B. bei Osterhammel/Roetz – kulturkomparatistisch; Paul – wissenschaftstheoretisch; von Senger – juristisch.¹⁴

Der Sinologe Jürgen Osterhammel, der eine Reihe von Studien zur Problematik transkultureller Komparation verfaßt hat, stellt fest, Vergleiche über kulturelle Grenzen hinweg seien bisher „eher methodisch robust“ und ohne kulturtheoretische Vorklärung unternommen worden, die Modernisierungstheorie habe in praktisch-politischer Hinsicht Schiffbruch erlitten, sei aber gleichwohl wegen ihres *universalhistorischen Ansatzes*, der nur nicht „einer übereifrigen Re-Europäisierung geopfert“ werden dürfe, zu retten, und eigne sich zudem für eine „*synthetische Darstellung* langfristiger Prozesse“.¹⁵ Ins Zentrum rückte die Frage, wie eine Universalisierung von im Westen als allgemein gültig angenommenen Prinzipien – z.B. des Menschenrechts- und des Demokratiegedankens, die ja nicht ohne weiteres von der Tradition nicht-okzidentaler Kulturen ableitbar sind – im Hinblick auf die Divergenz der Kulturen möglich sei. Es galt, die gleichermaßen unannehmbaren Alternativen zu vermeiden, Kulturimperialismus oder Kulturrelativismus zu betreiben; also entweder den universalen Geltungsanspruch ohne Rücksicht auf kulturspezifische Entwicklungen durchzusetzen, oder aber den Geltungsanspruch angesichts der partikularen Kultur einzuschränken. Diesem Dilemma läßt sich entgehen, wenn die Universalität des Geltungsanspruchs und die Partikularität der Kultur miteinander vermittelt werden. Das aber bedeutet das Aufspüren von Anknüpfungspunkten in der jeweiligen fremden Kultur, im Falle Chinas, ob die Annahme demokratischer Prinzipien und des Menschenrechtsgedankens bei gleichzeitigem Erhalt der kulturellen Identität an der Widerständigkeit der geschichtlich herausgebildeten Tradition scheitert, oder ob es dort Tendenzen und Prinzipien des Universalismus gibt.

Ein Standardeinwand besagt, daß an das chinesische Denken keine westlichen und zumal keine modernen Maßstäbe angelegt werden können. *Ob* aber die westlichen Kategorien anwendbar sind oder nicht, muß die Probe aufs Exempel erweisen, es steht gerade zur Debatte, ob es *allein* westliche Kategorien sind. Faktisch bleibt nur die Möglichkeit, mit den eigenen Gedanken das Fremde zu erfassen, was aber nicht bedeutet, daß es auch westliche Strukturen sind, in denen sich die chinesische Kultur notwendig zeigt.

¹³ J. Osterhammel, „Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft“, S. 271-313, hier 279.

¹⁴ S.N. Eisenstadt (Pionier der historischen Soziologie), *The Political Systems of Empires* (1963), ders., *A Sociological Approach to Comparative Civilization* (1986), ders., (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit* (1987); J. Osterhammel, „Modernisierungstheorie und die Transformation Chinas 1800 bis 1949“, (1984), S. 31-72, ders., „Sozialgeschichte im Zivilisationsvergleich“, (1996), S.143-164; G. Paul, *Die Aktualität der klassischen chinesischen Philosophie* (1987); H. Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit* (1992), ders., *Konfuzius* (1995). H.v. Senger, „Chinese Culture and Human Rights“ (1993), S. 281-333, ders., *Einführung in das chinesische Recht* (1994).

¹⁵ J. Osterhammel, „Modernisierungstheorie und die Transformation Chinas 1800 bis 1949“, S. 36.

"Voneinander verschiedene, scheinbar kulturspezifische und inkommensurable Normensysteme können (demnach) unterschiedliche Stufen ein und derselben universal gültigen Sequenz repräsentieren, wobei das gemeinsame Substrat die aller moralischen Entwicklung zugrundeliegende kognitive Entwicklung ist (so Kohlberg mit Piaget). Ist dies stichhaltig, so liefert uns die Entwicklungslogik ein systematisches Argument, daß das ohnehin nicht vermeidbare Einbringen >>unserer<< eigenen Normen und Wertungen in die Rezeption fremder Kulturen nicht schon vom Prinzip her problematisch ist. Eine oft der Intuition überarbeitete Grundschwierigkeit vergleichender Kulturwissenschaft, wie nämlich überhaupt die Kriterien des Vergleichens zu gewinnen seien, läßt sich auf dieser Basis (der Kohlbergschen Entwicklungslogik) für die Ethik neu angeben. Hiermit ist man der Notwendigkeit, jeder fremden Kultur auch als einmaliger und besonderer gerecht zu werden, keineswegs ledig. Im Gegenteil: Der ethische Universalismus ist mit einer Vielfalt kultureller Lebensstile, individueller wie kollektiver, nicht nur vereinbar; er wäre ohne sie sinnlos und ist zum andern die Voraussetzung, jene als authentische Verwirklichungen menschlicher Lebensentwürfe zu akzeptieren.... Die meisten Kulturrelativisten haben dies paradoxerweise immer schon implizit anerkannt, wenn sie nämlich *Toleranz* für andere Kulturen fordern und somit selber gerade ein Prinzip in Anspruch nehmen, das nicht relativ sein soll."¹⁶ [Herv. im Original]

So Heiner Roetz, der sich in dieser Passage zugleich dem Legitimierungszwang entzieht. Gegen die Behauptung, Dewey könne als positives Beispiel für praktizierte Kommunikation angesehen werden, sind schon früh Einsprüche angemeldet worden, von westlicher wie von chinesischer Seite. Die Skala der Negativwertungen reicht vom Vorwurf eines Anwendungsdefizits im politischen und wirtschaftlichen Bereich über den Befund von Hilflosigkeit gegenüber der Gewaltproblematik und Revolution bis hin zum Verdikt der Bedeutungslosigkeit: „neither conservative nor radical but largely irrelevant“¹⁷ Von Interesse sind für unseren Zusammenhang die Stimmen, die Deweys Unternehmen schon im Ansatz für verfehlt halten, wie etwa Lin, für den die Interpretation des Wissenschaftsgedankens Deweys durch Hu ins Leere gezielt hat, da sie von Voraussetzungen ausgegangen sei, die auf einem gänzlich anderen Hintergrund ständen als die gesellschaftlichen und industriellen Probleme Chinas; auch habe den Bemühungen der chinesischen Pragmatisten um eine „Deweyanization“ die totale Destruktion der chinesischen Tradition korrespondiert.¹⁸ Daß diese Deutung der Intentionen Deweys und der chinesischen Pragmatisten nicht haltbar ist, wird aus der China-Interpretation Deweys und seiner Rezipienten hervorgehen.

IV. Deweys China-Interpretation unter dem Gesichtspunkt der interkulturellen Kommunikation

Dewey traf in China zu einem Zeitpunkt ein, als sich das Land in nahezu allen Bereichen in einer Phase des Umbruchs befand, dessen Ursache externer wie interner Natur war. Die Probleme rührten vornehmlich von der Begegnung mit dem Westen her, der die wissenschaftliche Revolution und die darauf folgende industrielle Revolution früher in Gang gesetzt hatte. Hinzu kamen innere Schwierigkeiten in Form einer prekären Wirtschaftslage, grassierender

¹⁶ H. Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 53.

¹⁷ M. Meisner, *Li Dazhao and the Origins of Chinese Marxism*, S. 107-108.

¹⁸ Lin Yusheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*, S. 85-93.

Korruption und eines in weiten Teilen der Bevölkerung als ungerecht empfundenen Steuersystems. Angesichts der Vielzahl und der Schwere der Probleme erstellte Dewey auf der Grundlage seiner pragmatistischen Gesellschaftstheorie eine konkrete Diagnose und entwickelte Reformvorschläge für die Erneuerung der traditionellen chinesischen Gesellschaft. Entsprechend seiner experimentell angelegten Konzeption erhob Dewey keinen absoluten Wahrheitsanspruch für seine Theorie. Die westlichen Erfahrungen mit der Industrialisierung, speziell der pragmatistischen Gesellschaftstheorie mit der Trias Wissenschaft, Demokratie und Erziehung vermochten aber als wichtiger Bezugspunkt für eine reibungslose Modernisierung Chinas zu dienen. Dabei sollten die kulturelle Identität gewahrt und die Fehler des Westens vermieden werden. Dewey nahm seinen Ausgangspunkt bei den aktuellen Ereignissen und Problemen, bezog aber die historische Entwicklung im Vergleich zu der westlichen ebenso wie die Zukunft des Landes in seine Überlegungen ein.

Nach Dewey betrachtet der Westen alle politischen Fragen aus dem Blickwinkel der Ideen, die das Muster eines nationalen Staates bilden. Gesellschaften, deren Status mit dem des Westens als unvereinbar gelte, würden Anomalie und Rückständigkeit vorgeworfen, und es werde diesen ein manifester Mangel an politischen Fähigkeiten attestiert, nur weil sie dem westlichen Muster bestimmter politischer, judikativer, exekutiver und administrativer Organe nicht entsprechen. Dewey wandte sich ausdrücklich gegen ein die eigene Kultur zum *alleinigen* Kriterium setzendes Vergleichsverfahren und betonte die Notwendigkeit der Kenntnis der chinesischen historischen Ideen und Institutionen. Seine Kernthese lautet, "The attempt to read Chinese institutions in terms of western ideas has resulted in failures of understanding and of action from the very beginning of our contact. ... *China can be understood only in terms of the institutions and ideas which have been worked out in its historical evolution.*"¹⁹ Dadurch sind Mißverständnisse und Fehlinterpretationen, wie sie immer wieder vorkommen, vermeidbar.

Dewey verweist auf das Beispiel gestrandeter westlicher Seeleute an der koreanischen Küste aus der Frühzeit der west-östlichen Kontakte. Die Auswärtigen Ämter, die sich mit den Beschwerden der Schiffbrüchigen über schlechte Behandlung durch die Koreaner an die chinesischen Behörden wandten, übertrugen dabei das westliche Schema Feudalherr-Untertan auf die dortigen Verhältnisse und hielten die Erklärung der Chinesen ihrer Nichtzuständigkeit für einen Versuch, sich der Verantwortung zu entziehen. Tatsächlich handelte es sich bei der Beziehung China-Korea um ein genuines Abhängigkeitsverhältnis, bei dem die Chinesen einen gewissen freiwilligen Tribut erwarteten, zugleich aber eine Schutzfunktion ausübten. Insgesamt ähnelte die Beziehung der innerhalb der chinesischen Familie, etwa dem Verhältnis älterer Bruder-jüngerer Bruder.

¹⁹ J. Dewey, „The Growth of Chinese National Sentiment“, in: *Character and Events*, S. 222-223.

Deweys moralischer Anspruch besteht in der Anerkennung von kulturspezifischer Differenz, der wechselseitigen Anerkennung des ‚Anderen‘.²⁰ Sie impliziert – entsprechend seiner fallibilistischen Ausrichtung – eine kritische Haltung gegenüber den verglichenen Kulturen. Daraus ergibt sich sein Plädoyer für die Sichtung erhaltenswerter Bestände aus der Vergangenheit der in die Krise geratenen Kultur und ihre Vermittlung mit dem Verwendungsfähigen aus neuen Ideen. Westliche wie östliche Kultur haben ihre Stärken und Schwächen, die Kulturen müssen miteinander kommunizieren, sich gegenseitig ergänzen, um auf diese Weise eine neue stärkere Kultur ins Leben zu rufen. *Ob Dewey diesen Vorgaben gefolgt ist, muß seine China-Interpretation zeigen.*

Die – in Deweys Sicht – hinreichende Ausstattung der chinesischen Kultur mit demokratischen Elementen: Abschaffung der Feudalherrschaft in der Antike, prinzipieller Zugang zur Bildung für alle, besondere Betonung der Erziehung führt ihn zu der Erwartung, China könne den Übergang zum Industrialismus noch kreativer und effektiver durchführen, als der Westen dies geleistet habe.²¹ Deweys These von der Verankerung demokratischer Elemente in der chinesischen Tradition findet ihre Bestätigung in den Konzeptionen des „*tian-ming*“ (Mandat des Himmels) mit einer verbindlichen Tugendlehre für die Herrscher, ihrer Machtbegrenzung und Fürsorgepflicht für das Volk, und des „*yanlu*“ (Wege der Kommunikation), eines Bestandteils der konfuzianischen Staatsauffassung, in dem Mißstände der Beamtenschaft bis hin zur Kritik am Kaiser verzeichnet waren.

Konkrete Ausbildungen demokratischer Ansätze identifiziert Dewey in den lokalen Gemeinschaften (*villages*), in denen die soziale Gleichstellung mit der Absenz einer Klassengesellschaft erfüllt und die Kontrolle ihrer Mitglieder eher moralischer als physischer Natur war. Weitere Anknüpfungspunkte bilden für Dewey die sozialistisch ausgerichteten Gilden, die er als eine Form industrieller Demokratie versteht.

Deweys Erwartungen, daß die lokalen Gemeinschaften zu Trägern demokratischer Ansätze werden können, haben sich als berechtigt erwiesen. Der im heutigen China praktizierte Regionalismus, teils auf Betreiben der Zentralregierung, teils mit deren stiller Duldung, zum Teil

²⁰ Allerdings ist darauf hinzuweisen, daß das ‚Anderssein‘ einer Kultur oftmals übertrieben oder an der falschen Stelle verortet wird. So bedarf es keines erheblichen Aufwandes, nachzuweisen, daß der Orient erst im auslaufenden 18. Jahrhundert ‚orientalisiert‘ wurde, daß er eine auf ideengeschichtliche Verschiebungen in Europa zurückführbare ‚Erfindung‘ ist. Umgekehrt sollte darauf geachtet werden, ob Ähnlichkeiten bzw. Übereinstimmungen sich auf die Genese einer Kultur zurückführen lassen oder durch Beeinflussung zustande gekommen sind.

²¹ J. Dewey, *Additional Lectures in China*, S. 64: "The feudal system was abolished in China more than two thousand years ago, and Chinese society does not have classes of nobles and commoners. The Chinese people are committed to the view that any man may aspire to the most exalted position regardless of the circumstances of his birth; they know that human equality entails equal opportunity. With so many elements of democracy already here, China should certainly be able to extend them, and to apply them to education as well as to industry. Women, as well as men, should be accorded equal opportunity to develop their individual abilities and to realize their potentials. If China can do these things, she will not only forestall the labor problem, but open up possibilities for unlimited development."

aber auch gegen zentrale Weisungen, hat eine Eigendynamik entwickelt, die binnen- wie außenwirtschaftlich mit den Interessen Pekings kollidiert.²² De facto führen einige Provinzen in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht längst ein Eigenleben, und in Teilbereichen hat die Zentral-Regierung dem Rechnung getragen. So wurde 1993 das Steuer- und Finanzsystem in föderativer Richtung geändert. Auf lange Sicht scheint es keine ernsthafte Alternative zu einem Föderalismus-Modell in China zu geben, wie Dewey es in seinen China-Vorlesungen vorgeschlagen hat. Das partiell vorhandene Mitspracherecht in den Provinzen müßte ausgedehnt und verfassungsmäßig abgesichert werden, damit längerfristig zumindest „provinzdemokratische“ Strukturen möglich werden.

Was den Erfolg im Sinne Deweys um eine Transformation Chinas anbetrifft, wird man, auf Ganze gesehen, sagen können, daß der Pragmatismus sich nicht dauerhaft durchzusetzen vermochte, daß er am ehesten noch in der Erziehung zum Tragen kam. Wenn es überhaupt zu positiven Ergebnissen gekommen ist, läßt sich dies darauf zurückführen, daß Dewey die von ihm selbst vorgegebene Prämisse der Vermeidung eines geraden westlichen Transfers nach China ernstgenommen hat. Das amerikanische Konzept der Progressiven Schule wurde von Dewey modifiziert und auf die chinesischen Bedürfnisse zugeschnitten. So war zwar die 'Progressive Education' darauf gerichtet, den in der veränderten Lebenswelt aufgetretenen neuen Herausforderungen zu begegnen, die bewahrenswerten Elemente der chinesischen Tradition sollten aber für die Gegenwart fruchtbar gemacht, die spezifischen Bedingungen und Erfordernisse Chinas in das Bildungssystem eingebracht werden.²³ Als größter einleitender Schritt für eine allgemeine elementare Erziehung kann die unter Deweys Einfluß von Hu Shi vollzogene Einführung einer an der Umgangssprache ausgerichteten Schriftsprache - *baihua* - gelten, die seither landesweit im Gebrauch ist. Weitere erfolgversprechende Ansätze erbrachten die Schülerselbstverwaltung und die Dezentralisierung der Schulkontrolle und Schulsteuerung, derzufolge den Erfordernissen der örtlichen Umgebung besser entsprochen werden konnte.

Deweys Pragmatismus hat es als einzige westliche philosophische Strömung unternommen, Reformvorschläge für die Behebung der chinesischen Kulturkrise in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg auszuarbeiten.²⁴ Dewey ging bei der Suche nach Anknüpfungspunkten insofern

²² Hierzu siehe auch die Artikelserie, die erschienen ist in *Die Zeit* [12.03., 26.03., 08.04. 98].

²³ Exemplarisch für innovative Entwicklung mag Tao stehen, der bei seinem Versuch, Deweys Erziehungskonzeption für China fruchtbar zu machen, eine Synthese aus „Progressive Education“ und chinesischer Tradition herzustellen, die Notwendigkeit von Modifizierungen erkannt hatte. Ganz im Sinne Deweys benutzte Tao dessen Modell lediglich als Bezugsrahmen, statt bloßer Imitation betrieb er die Anpassung an das spezifisch chinesische Umfeld, dies über mehrere Stationen.

²⁴ Von einigem Interesse dürfte an dieser Stelle der Hinweis auf B. Russells Eindrücke angesichts seines China-Aufenthaltes im Jahre 1920/1921 sein. Russell, dem eine Idealisierung Chinas, eine Tendenz zum Exotismus nachgesagt wurde, weiß sich mit Dewey - bei erheblichen Unterschieden in der Beurteilung der Situation und der Einschätzung der chinesischen Mentalität - darin einig, daß die Chinesen „must work out their own salvation of a new synthesis. The Japanese adopted our faults and kept their own.“/“I wish I could hope that China, in return

von realistischen Voraussetzungen aus, als sich tatsächlich demokratische Elemente im Konfuzianismus nachweisen lassen: *der Schutz des Einzelnen* (im Mandat des Himmels), *die native Würde des Menschen*, *das Gleichheitsprinzip* (mit dem Zugang aller zum Staatsdienst), *die Betonung der Bildung* und *der Humanitätsgedanke*. Daraus folgt beispielsweise auch, daß Menschenrechtsverletzungen, wie sie im heutigen China zu verzeichnen sind, nicht erst nach westlichen Kriterien - ganz abgesehen von der Frage nach der Berechtigung westlicher Kritik -, sondern bereits nach konfuzianischem Selbstverständnis zu verurteilen sind, weil sie der indigenen Tradition eindeutig zuwiderlaufen.

Die Frage, ob und wie weit Dewey seine Absichtserklärung der wechselseitigen Anerkennung eingelöst hat, ist nicht ganz leicht zu beantworten. Gewiß ist eine Asymmetrie zu verzeichnen, und zwar eine zweifache. Die erste besteht in der politischen Machtkonstellation, für die nun aber nicht Dewey verantwortlich gemacht werden kann. Er versucht ja gerade, sich der Verantwortung zu stellen, im Bewußtsein dessen, was westlicher Imperialismus angerichtet hat.²⁵ Etwas anders verhält es sich im zweiten Fall, einer möglichen Asymmetrie der Fragestellung. Bei allem Bemühen, seinen Anspruch der Gleichgewichtung einzulösen, läßt sich nicht von der Hand weisen, daß Dewey gelegentlich doch dazu neigt, zum besseren Verständnis der okzidentalen Analyseinheit die chinesische als Kontrastfolie zu benutzen. Aus heutiger Sicht ist die Symmetrie sicherlich der wünschenswerte Normalfall, die Asymmetrie die fallweise legitimierbare Ausnahme.²⁶

V. Die Rezeption Deweys in China und die Neue-Kultur-Bewegung

Die chinesische Rezeption des Pragmatismus Deweys war von Anfang an durch zwei Positionen gekennzeichnet, die sich diametral gegenüberstanden: einerseits galt der Pragmatismus als Element des amerikanischen Kulturimperialismus, der die chinesische Identität geschwächt oder gar zum Verschwinden gebracht habe, was wiederum erst den Aufstieg des Kommunismus als einer in dieses kulturelle Vakuum stoßenden Ersatzideologie ermöglicht habe, zum anderen wurde in ihm die Grundlage für eine moderne Weltorientierung mit tendenziell universalistischem Anspruch gesehen.

for our scientific knowledge, may give us something of her large tolerance and contemplative peace of mind.“ (Russell, *The Problems of China*, S.194 u. 198)

²⁵ J. Dewey, „Federalism in China“, in: *The Middle Works* 13, S. 155: „But the hope of the world’s peace, as well as of China’s freedom, lies in adhering to a policy of Hands Off. Give China a chance. Give her time. The danger lies in being in a hurry, in impatience, possibly in the desire of America to show that we are a power in international affairs and that we too have a positive foreign policy.“

²⁶ Abzuweisen ist allerdings die Vorstellung, nicht-westliche Zivilisationen stellten ein überhaupt nicht vergleichbares Gegenprinzip zum Okzident dar, in der sich übrigens abendländische Arroganz und ihr Gegenstück, der kulturrelativistische Ethno-Enthusiasmus, treffen.

In der Neue[n]-Kultur-Bewegung hatten die chinesischen Intellektuellen begonnen, sich sowohl mit der eigenen kulturellen Tradition als auch mit westlichen Ideen intensiv auseinanderzusetzen. Die dem Pragmatismus nahestehenden chinesischen Intellektuellen (Hu Shi, Chiang Menglin u.a.) waren von der Irreversibilität der Industrialisierung und dem Erfordernis der Modernisierung Chinas überzeugt, da das Land nach ihrer Ansicht auf die Dauer keine Zone der Abschottung bilden konnte. Im wesentlichen ging es um die Frage, wie der *geistigen*, wirtschaftlichen und militärischen Herausforderung durch den Westen am besten zu begegnen und die damit verbundene *Kultur- und Identitätskrise* zu bewältigen wäre, und wie China in einer vom Westen dominierten Weltgesellschaft seine Position bestimmen könnte.

Um eine reibungslose Modernisierung Chinas zu erreichen, entwickelten die chinesischen Pragmatisten konkrete Reformstrategien, die einerseits den Rückgriff auf die traditionale Kultur, andererseits die Einführung westlicher Ideen erforderten. Den Ausgangspunkt ihrer Überlegungen bildete die Überzeugung von der Anwendbarkeit des Pragmatismus Dewey-scher Prägung, ungeachtet der kulturellen Unterschiede, als Instrument zur Analyse und Behebung sozialer und politischer Probleme. Da weder ein reiner Technologietransfer ohne den dahinterstehenden „*scientific spirit*“, noch die blinde Übernahme des westlichen Systems ihr Ziel sein konnte, wurde die Frage nach dem Vorhandensein kultureller Reserven in der Tradition Chinas akut, die die Anbindung an westliche Prinzipien gestatteten. Die Suche nach einem „*congenial stock*“ legte indigene Ansätze frei, z.B. die Entwicklung einer wissenschaftlichen Logik im Mohismus, eine Affinität im Konfuzianismus zur sokratischen Tradition, eine breite konfuzianische humanistische Überlieferung mit universalistischer Tendenz u.a., die es ihnen erlaubten, westliche Wissenschaft und chinesische Tradition miteinander zu vermitteln.

Anhand der Rekonstruktion der traditionellen politischen Philosophie Chinas stellt Hu fest, daß die Ideen des Liberalismus, des Individualismus und der Demokratie der chinesischen Tradition nicht fremd waren. Hu behauptet - in dieser Form zwar überzogen, aber es gibt, wie wir sahen, Elemente in der Richtung, - daß sich die Demokratie als autochthone Tradition im Konfuzianismus darstelle, die nur in ihrer Entwicklung zurückgeblieben sei. Hu tritt damit der verbreiteten Meinung entgegen, Chinas Tradition trage starke despotische Züge. Nach Hu wäre die Demokratie für China eher in einer Linie der eigenen Entwicklung zu sehen als in einer vom Westen eingepflanzten Einrichtung. Hu gilt die Demokratie als ein gemeinsames Ziel der modernen Weltkultur, das auch China anstreben solle.

Trotz einiger Ähnlichkeiten zwischen dem Westen und China sieht Hu einen wichtigen Unterschied in Bezug auf die realgeschichtliche Entwicklung. Es besteht ein *Anwendungsdefizit* in China in den Wissenschaften, das Hu durch die Verlagerung des Schwerpunktes der Forschungsgegenstände von der Studierstube auf die Gesellschaft und die Welt der Natur beheben will. Das Fehlen der demokratischen Machtbegrenzung öffnet Tür und Tor zu Korruption und Machtmißbrauch. Deshalb fordert Hu die verfassungsmäßige Garantie der Menschenrechte. Die stets betonte, aber nicht obligatorische traditionale Erziehung, die sich in reiner

Wissensvermittlung erschöpfte, sollte durch die Einführung einer allgemeinen Schulpflicht und eines kreativen Unterrichts ersetzt werden.

Darüber hinaus merkt Hu an, die Lebensfähigkeit der Demokratie und des Liberalismus müsse die Existenz bestimmter Werte zur Voraussetzung haben, wie Dewey dies im Gefolge seiner Erfahrungen in China erkannt habe. Nach dem Versagen der „nominellen Republik“ (1911-1914) bot sich Hu die Gelegenheit, den Chinesen ein besseres Verständnis der Bedeutung von Demokratie zu vermitteln. Für ihn ist Demokratie weniger ein konkretes System politischer Institutionen als vielmehr eine Geisteshaltung („state of mind“), die die Aufrechterhaltung einer partikularen gesellschaftlichen Ordnung gewährleistet. In Hus Demokratiekonzept sind die geistigen Aspekte grundlegende Bedingungen, aber er hält die demokratischen Institutionen nichtsdestoweniger für elementar. Hu tritt der - auch heute noch vertretenen - Meinung entgegen, daß die politische Rückständigkeit der Chinesen als ausreichender Rechtfertigungsgrund für das Fortbestehen des undemokratischen Regierungssystems angesehen werden könne. Deshalb plädiert er konsequent für die Installierung demokratischer Institutionen als Voraussetzung zur Verwirklichung der Demokratie im vollen Sinne, wobei diese Einrichtungen eine erzieherische Rolle für die Kultivierung der bürgerlichen Moralität spielen, die wiederum die Demokratie lebensfähig erhält. Sein Motto lautet, „the only way to have democracy is to *have* democracy.“²⁷

Am Anfang der 20er Jahre galt der *Föderalismus* als die populärste Staatsform. Er wurde besonders von den chinesischen Intellektuellen vertreten, die in dieser Idee eine mögliche Lösung des zweifachen Problems des „warlordism“ sahen: einen undisziplinierten Regionalismus und eine funktionsunfähige Zentralregierung. Die chinesische Geschichte liefert genügend Belege für das Faktum, daß das Land aufgrund seiner Vielgestaltigkeit als Zentralstaat nicht erfolgreich regiert werden kann. Die Tradition der Einheit, auf die sich die Revolutionäre berufen, lehnt Hu als einen im besten Falle „disguised dream“ ab. Nur durch Gewalt wurde die Einheit errichtet und aufrechterhalten. Der Föderalismus hat eine Antwort auf den „warlordism“. Ziel der provinziellen Selbstregierung ist die Erlangung einer wirklichen regionalen Autonomie und damit die Freisetzung der ihr innewohnenden Stärke.

In zeitlicher Parallelität zur Rezeption und der Interpretation der Ideen Deweys durch die chinesischen Pragmatisten verlief die gesamte Reformbewegung, wobei der Themenkreis die Kritik an den traditionellen Wertmaßstäben, Gebräuchen und Institutionen, die Ordnung des nationalen Erbes durch kritische Interpretation der überlieferten Geschichte, Literaturkritik und die Sprachreform umfaßte.

Hu, der seine Zeit als Epoche der „Umwertung aller Werte“ bezeichnete, übt radikale Kritik am Konfuzianismus, der als Wertsystem alle Aspekte des traditionellen chinesischen Lebens

²⁷ J. Grieder, *Hu Shi and the Chinese Renaissance*, S. 336.

beherrschte. Sarkastisch merkt er an: „Was aber die einzigartigen Schätze unserer Kultur angeht: Prosa in zweizeiligem Stil, Regelgedichte, achtgliedrige Prüfungsaufsätze, Lilienfüße, Eunuchen im Kaiserpalast, Konkubinen, Familien mit fünf Generationen unter einem Dach, die Ehrung keuscher Witwen, der Hölle nachgebildete Gefängnisse, Prügelstrafe bei Hof, Gerichtshöfe, die sich der Folter und Prügel bedienen ..., all dies mag zwar 'reichhaltig' sein und stellt jedes für sich auch eine eigenständige kulturelle Institution, Konvention oder Kunstform dar, bildet aber bei weitem kein Kultursystem, das uns berechtigte, den Kopf hoch zu tragen. Der 'im höchsten Glanz erstrahlende' Neokonfuzianismus der Song- und Ming-Zeit ... ist genauer betrachtet ebenfalls erbärmlich! Da hat sich in sieben- bis achthundert Jahren neokonfuzianischer Lehre kein einziger konfuzianischer Weiser erhoben und die Sitte des Fußeinbindens als unmenschliches und barbarisches Tun angeprangert: sie alle verehrten die menschenverachtende Sittenlehre, in der für eine Witwe 'der Hungertod gering, der Verlust der Tugend dagegen schwer' wiegt. Da frage ich, wohin nur der 'höchste Glanz' entschwunden ist?“²⁸

Hu zeigt aber in einer detaillierten Untersuchung der Moralkonzepte der „Pietät“, der „Keuschheit“ und des „Ahnenkults“, daß es weniger um eine Kritik an den Werten als solchen, als vielmehr um den Befund geht, daß eine Kluft zwischen den ursprünglichen Ideen und der Realität besteht, und um die Forderung, sie den Bedingungen des gegenwärtigen Lebens anzupassen sowie eine Verbindung zwischen Wissen und Handeln herzustellen. Mit Hilfe der kritischen Methode untersuchte Hu die Ursprünge der Ideen und Institutionen in der Geschichtsschreibung und Literatur, um sie an einem entsprechenden Platz in der Geschichte einzuordnen und ihre Bedeutung für die Bedürfnisse der Gegenwart zu bestimmen, weil die traditionelle Gelehrsamkeit der herrschenden Klasse als Instrument für die Vermittlung ihrer ideologischen und politischen Werte diente und das chinesische intellektuelle und institutionelle Vermächtnis unsystematisch strukturiert war.

Hinsichtlich des Versuches der Schüler Deweys, seine politischen Ideen in die Praxis umzusetzen, muß gesagt werden, daß es bei dem Versuch geblieben ist. Im Sommer 1919 brach eine „Debatte über Probleme und Ismen“ bzw. „Reform und Revolution“ auf, die für die folgenden 30 Jahre der politischen Entwicklung Chinas von Bedeutung war, weil sie in der Öffentlichkeit eine intellektuelle Spaltung der Liberalen und Linken hervorrief, die nicht rückgängig gemacht wurde. Während Li Dazhao, Gründer der KPCh, die marxistische Theorie als Alternative zur grundlegenden Lösung für alle gesellschaftlichen Probleme befürwortete, lehnte Hu einen allumfassenden Ismus oder ein konkretes Programm für Aktionen ab und plädierte nachdrücklich für die Reformidee des Pragmatismus, der wegen seiner kritischen Potenz und des Fehlens dogmatischer Züge von einer anderen Qualität ist: die gesellschaftliche und politische Erneuerung durch schrittweise Progressivität, den einzigen in seiner Sicht gangbaren Weg.

²⁸ Hu Shi, „Essays“, S. 62-110, hier 98.

Als die Nationale Regierung politische Rechte und die intellektuelle Freiheit in den späten zwanziger Jahren einzuschränken begann, übten die Pragmatisten über die Öffentlichkeit Druck auf die Regierung aus. Hu kritisierte die Regierung, ihre offizielle Ideologie und die Lehre Sun Yat-sens, dem Repräsentanten des republikanischen China, weil sie eine Politik politischer Vormundschaft ohne verfassungsmäßige Verankerung zu betreiben versuche. Wegen der Machtkonzentration in den Händen einer oder einiger Personen ist Hu ein entschiedener Gegner jeglicher Form der Diktatur. In der Erstellung einer Verfassung sieht er die Möglichkeit, die Basis für eine legitime Regierung zu bilden und die Menschenrechte zu garantieren. Die Bildung eines demokratischen Parlaments, das aus gewählten Repräsentanten aller Provinzen bestehe und die zentrale Regierung kontrolliere, sei der für die Vereinigung Chinas zu beschreitende Weg. Weil die Kritik an Suns Lehre am Ende der 20er Jahre ein Tabu darstellte, war Hus Beurteilung mehr als nur akademischer Art.²⁹

Durch ihr Festhalten an der Reform und das Akzeptieren der herrschenden Autorität begaben sich die Liberalen mit ihrem „dritten Weg“ des politischen Pragmatismus zwischen die Fronten; die Regierung bezichtigte sie der Subversion, die radikale Linke betrachtete sie als zu tiefst konservativ. Obwohl die liberalen Intellektuellen zu bestimmten Zeiten in guten Beziehungen zur Regierung standen, versuchten sie, ihr intellektuelles Zusammengehörigkeitsgefühl und die politische Unabhängigkeit zu erhalten. Viele Intellektuelle wollten nicht in den Dienst der Regierung treten, um ihre geistige und politische Unabhängigkeit nicht zu gefährden. Das war ein bemerkenswerter Schritt in einem Land, in dem die Gelehrten lange Zeit automatisch zu Beamten geworden waren.

Abgesehen von der Frage, ob den chinesischen Intellektuellen die angestrebte Synthese von westlichen Ideen und chinesischer Tradition gelungen ist oder nicht, bleibt festzustellen, daß sie dem historischen Hintergrund fremder Theorien wenig Aufmerksamkeit geschenkt und die Problematik der Grenzen der Wissenschaft und die Auswirkungen der Wissenschaft auf der mentalen Ebene unzureichend reflektiert und thematisiert haben. Ihr Vertrauen in die Wissenschaft war allzu naiv, und einige gingen so weit, von der Allmacht der Wissenschaft zu sprechen.

Deweys pragmatistische Gesellschaftstheorie hat sich in China prinzipiell als ein effektives Mittel nicht nur für die Diagnose der gesellschaftlichen Probleme und die Einführung westlicher Ideen, sondern auch als potentielle Möglichkeit für die Erneuerung der traditionellen Gesellschaft aus ihren kulturellen Ressourcen erwiesen. Im Hinblick darauf, daß die Reformbewegung sich im pädagogischen Bereich länger anhaltend, im politischen und sozialen Bereich nicht dauerhaft durchsetzen konnte, ist festzustellen, daß der Erfolg oder das Mißlingen eines Experiments an bestimmte Voraussetzungen gebunden ist, und zwar an das Bestehen

²⁹ Als Hu 1929 klagte, „you may deny God, but you may not criticize Sun Zhongshan“, verlangten Mitglieder des Parteivorstandes die Verhaftung Hus mit der Anschuldigung, einen Umsturzversuch geplant zu haben. Vgl. Grieder, *Hu Shi and the Chinese Renaissance*, S. 239.

einer relativ stabilen Gesellschaft und eines gewissen kulturellen Standards sowie eines ausreichenden Zeitraums zur Erprobung eines neuen Systems.

Bei dem Bemühen, traditionelle chinesische Elemente an die Erziehung anzuschließen (bzw. jene in diese zu integrieren), zeigte sich aber auch, welche Umstände die Herstellung einer Synthese aus westlichen und indigenen kulturellen Komponenten erschwerten: die fehlende Praxisbindung an theoretische Vorgaben oder soweit sie doch erfolgte, ihre fortwährende Statik. Auf die Dauer hängt das Gelingen der Adoption fremder Ideen von der kulturellen Aufnahme- und Innovationsfähigkeit ab.

China hat mit einer falschen Alternative experimentiert und steht nun erneut in einer Umbruchphase. Mit der wirtschaftlichen Liberalisierung in den 80er Jahren ist das Land zu einem begehrten Handelspartner der westlichen Welt avanciert. Die jährlichen Steigerungsraten der Mehrproduktion waren dazu angetan, die Anerkennung der Industrieländer hervorzurufen. Zugleich aber haben sich die Begleiterscheinungen eingestellt, vor denen Dewey eindringlich gewarnt hat: die Übernahme fremder Technologien ohne das, was Dewey den dahinterstehenden „*scientific and public spirit*“ genannt hat, m.a.W. die Fehler des Westens wurden wiederholt. Zu verzeichnen sind wachsende Arbeitslosigkeit, bedingt durch Schließungen maroder Staatsunternehmen, Lohnrückstände und eine stark zunehmende Kriminalität.³⁰

Das hektische Wachstum entzog sich weitgehend der Kontrolle des Staates, der im übrigen auch gar nicht die Mittel besessen hätte, wirklich regulierend einzugreifen. Zwar konnte er mit Hilfe seines Repressionsapparates aus Polizei und Militär nach wie vor jeden politischen Dissens wirksam unterdrücken, um aber die - im Gefolge der zu Hunderttausenden neu entstandenen Industriebetriebe - auftretenden sozialen Probleme in den Griff zu bekommen, sind nicht nur eine demokratische politische Ordnung und die Progressive Erziehung zu „guten Bürgern“, sondern auch die Ausbildung einer hinreichenden Zahl von Fachleuten erforderlich. Die von Dewey reklamierte unverzichtbare Freiheit des geistigen Lebens, der freie Austausch von Wissen und Denken haben bisher nicht stattgefunden. Zur Demokratisierung hat China noch einen langen Marsch vor sich. Allerdings wären die als Reaktion auf die Ereignisse des Jahres 1989 vom Westen vehement vorgetragenen Proteste, unter die sich gleichwohl aus Eigeninteressen von Ferne gewinktes Verständnis mischte, nach Dewey kein tauglicher Versuch, China Hilfe zukommen zu lassen - die Unterstützung muß von innen her geschehen.³¹

Es gibt aktuelle Beispiele dafür, wie dies - auf wenig spektakuläre Weise - geschehen kann. Sowohl im allgemeinen administrativen als auch im spezifisch juristischen Bereich finden seit einigen Jahren Beratergespräche auf mittlerer Ebene zwischen westlichen und inländischen

³⁰ Liu Binyan, Schriftsteller, Regimekritiker und ehemaliger Autor des Parteiblattes „Volkszeitung“, hat es so formuliert, „... unter Mao herrschten Unterdrückung und Armut, gepaart mit relativer Gleichheit, der Reform- und Öffnungskurs unter Deng schuf zwar Wohlstand, eng begrenzte Freiheiten, zugleich aber auch eine gefährliche gesellschaftliche Kluft, ein immer weiter auseinanderklaffendes Nebeneinander von drückender Not und astronomischem Reichtum.“ in: *Der Spiegel*, No. 9/Febr. 1997.

³¹ Dewey, „Federalism in China“, in: *The Middle Works* 13, S. 153-155.

Experten statt, die durchaus auf chinesische Initiative hin zustande gekommen sind und langfristig strukturelle Veränderungen zum Ziel haben.

VI. Möglichkeiten für interkulturelle Kommunikation

Am Beispiel der Gesellschaftstheorie Deweys wurden die Möglichkeiten und Probleme einer interkulturellen Kommunikation und eines Kulturtransfers zwischen unterschiedlichen Zivilisationen - dem Okzident und China - als ein Theorieproblem der modernen Kulturwissenschaften untersucht. Dabei stellte sich die Frage nach der Transformierbarkeit der chinesischen Kultur durch die Übernahme westlicher Ideen ohne kulturellen Identitätsverlust und der interkulturellen Kommunikationsfähigkeit der Gesellschaftstheorie Deweys. Nach meiner Einschätzung sind Deweys Gesellschaftstheorie und seine China-Interpretation als ein Theorieangebot anzusehen, das auch unter dem Blickwinkel der aktuellen Debatte um interkulturelle Kommunikation in der Gegenwart an Plausibilität gewinnen kann.

Unübersehbar ist eine Wiederentdeckung des Konfuzianismus sowohl in China als auch im Westen in den letzten 20 Jahren. Während sich in der westlichen Welt Tendenzen zu einer seltsam-positiven Aufnahme bemerkbar machen, die in Konfuzius ein alternatives Modell des Denkens erkennen, eine Wiederbesinnung auf Sitten und Traditionen fordern, steht in China erneut die Frage nach dem Verhältnis von Konfuzianismus und westlich geprägter Moderne im Vordergrund. Die westlichen Re-Animationsversuche tragen deutlich postmoderne Züge, die in der VR entstehende Renaissance funktionalisiert das an sich legitime Element einer die Gesellschaft festigenden Alltagsmoral zur Perpetuierung der Herrschaftsverhältnisse um, was wiederum dazu geführt hat, daß Chinas Jugend sich statt an traditionellen Werten an westlichen Vorbildern orientiert.

Ein dritter Weg zwischen der Instrumentalisierung des Konfuzianismus zur Sicherung einer autoritären Gesellschaftsordnung und der Übernahme des westlichen Modells in toto läge in der nicht-regressiven Traditionsaneignung, die die eigene Geschichte mit der Forderung nach Demokratie und Freiheit rezipiert. Die Vermittlung von Tradition und Fortschritt – ein Weg, wie Dewey ihn versucht hat – erscheint [mir] sogar als der einzig gangbare Weg, wenn China weder seine autoritären Strukturen beibehalten noch die Preisgabe seiner Identität riskieren will.

Teile der Tradition sind zu Recht in Mißkredit geraten. Das universalistische Potential der alten Kultur wäre zu rekonstruieren. Die eingeführte Idee der Demokratie kann mit dem indigenen geistigen Erbe vermittelt werden, denn Vorstellungen von einer - nativen - Würde des Menschen, von Autonomie, sozialer Gleichheit, kritischem Denken sind schon im antiken China bekannt. Humanität wurde durchgängig als oberstes regulatives Prinzip eingestuft.

China verfügt über einen – textlich fixierten – kritischen Bewußtseinsstand, dessen Möglichkeiten, wie schon Dewey und seine chinesischen Schüler erkannten, weder vom Konfuzianismus noch seinem Begründer ausgeschöpft wurden. China steht vor der Aufgabe, im Zeichen der Forderung nach einer demokratischen Ordnung eine Neukonstruktion des philosophischen Erbes zu erarbeiten. Der Konfuzianismus mit seiner Förderung der Menschlichkeit, Kultur und Kunst und der Betonung der Erziehung und Moral, eröffnet Integrationschancen für demokratische Prinzipien. Die chinesische Lebensphilosophie, die sich durch Eigenschaften wie Geduld, vor allem aber durch ihre Friedensbereitschaft auszeichnet, bietet damit nicht nur einen Anknüpfungspunkt für die Demokratisierung im eigenen Land, sondern kann darüberhinaus dem Frieden in der Welt dienen.

VII. Literaturhinweise

- Boydston, J.A. (Hg.), *A Guide to the Works of John Dewey*, Carbondale 1972.
- Brown, H.O., "American Progressivism in Chinese Education: The Case of Tao Xingzhi", in: Hayhoe, R./Bastid, M. (Hg.), *China's Education and the Industrialized World. Studies in Cultural Transfer*, Armonk/New York/London 1987, 120-138.
- Campbell, J., *Understanding John Dewey. Nature and Cooperative Intelligence*, Chicago/La Salle 1995.
- Chen, J.T., *The May Fourth Movement in Shanghai*, Leiden 1971.
- Chiang Menglin, *A Study of Chinese Principles of Education*, Shanghai 1918.
- , *Tides from the West*, New Haven 1947.
- Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement. Intellectual Revolution in Modern China*, Cambridge, Mass. 1960.
- Dewey, J., *The Early Works (1882-1898)*, 5 Bde., hg. v. Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville 1969-1972.
- , *The Middle Works (1899-1924)*, 15 Bde., hg. v. Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville 1976-1983.
- , *The Later Works (1925-1953)*, 17 Bde., hg. v. Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville 1981-1990.
- , *Characters and Events. Popular Essays in Social and Political Philosophy*, 2 Bde., hg. v. J. Ratner, New York 1970.
- , *John Dewey: Lectures in China, 1919-1920*, übers. u. hg. v. R.W. Clopton/Tsuin-chen Ou, Honolulu 1973.
- , *John Dewey: Additional Lectures in China, 1919-1921*, übers. v. R.W. Clopton/Tsuin-chen Ou, Thomas Hale Hamilton Library, University of Hawaii, Honolulu. (unveröffentlicht)
- , *Types of Thinking including A Survey of Greek Philosophy*, übers. u. hg. v. R.W. Clopton/Tsuin-Chen Ou, New York 1984.
- Dewey, John/Alice Chipman, *Letters from China and Japan*, hg. v. Evelyn Dewey, New York 1920.
- Dewey, J.M., "Biography of John Dewey", in: Schilpp, P.A./Hahn, L.E. (Hg.), *The Philosophy of John Dewey*, Carbondale 1989³, 3-45.
- Diggins, J.P., *The Promise of Pragmatism. Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*, Chicago/London 1994.
- Dux, G./Wenzel, U. (Hg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes*, Frankfurt a. M. 1994.
- Eisenstadt, S.N. *The Political Systems of Empires*, New York 1963.

- , *A Sociological Approach to Comparative Civilization: The Development and Directions of a Research Program*, Jerusalem 1986.
- , (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge and Vielfalt*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1987.
- Feng Youlan, *A History of Chinese Philosophy*, Vol. I, translated into English by Derk Bodde, Princeton 1952.
- Feuer, L.S., "John Dewey's Sojourn in Japan", in: *The Record - Teachers College* 71 (1969), 123-145.
- Griener, J., *Hu Shi and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution, 1917-1937*, Cambridge, Mass. 1970.
- Herman, E.S., "The United States versus Human Rights in the Third World", in: *Harvard Human Rights Journal*, Vol. 4 (1991), 85-104.
- Ho Zhigong, *Across the Pacific: American Pragmatism in China, 1917-1937*, Diss. University of Houston 1991.
- Hu Shi, *The Development of Logical Method in Ancient China*, New York 1963² (Shanghai 1922).
- , *Hu Shi Wenxuan*, Shanghai 1935.
- , "Civilizations of East and West", in: Beard, Charles A. (Hg.), *Wither Mankind: A Panorama of Modern Civilization*, New York/London/Toronto, 1928, 25-42.
- , "John Dewey in China", in: Moore, Charles A. (Hg.), *Philosophy and Culture: East and West*, Honolulu 1962, 199-222.
- , *The Chinese Renaissance. The Haskell Lectures 1933*, New York 1963.
- , "The Political Philosophy of Instrumentalism", in: *The Philosopher of the Common Man*, New York 1968, 205-219.
- , "Essays", in: *Orientierungen. Zeitschrift zur Kultur Asiens*, Literatur-Sonderheft 1995, 62-110.
- Hu Shi/Lin Yu-Tang, *China's Own Critics. A Selection of Essays*, New York 1969 (Shanghai 1931).
- James, W., *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking*, New York/London 1909.
- , *Was ist Pragmatismus?*, Weinheim 1994.
- Joas, H., *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M. 1992.
- , "Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion", in: Brumlik, M./Brunkhorst, H. (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1993, 49-62.
- Keenan, B.C., *The Dewey Experiment in China. Educational Reform and Political Power in the Early Republic*, Cambridge, Mass./London 1977.
- Kloppenber, J.T., *Uncertain Victory. Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, New York/Oxford 1986.
- , "Democracy and Disenchantment: From Weber and Dewey to Habermas and Rorty", in: Ross, D. (Hg.), *Modernist Impulses in the Human Sciences 1870-1930*, Baltimore/London 1994, 69-90.
- , "Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking", in: *The Journal of American History* 83 (1996), 100-138.
- Kohlberg, L., *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt a. M. 1974.
- , *The Psychology of Moral Development. Essays on Moral Development*, Vol. 2, San Francisco 1984.
- Kwok, D.W.Y., "Die Bewegung für Neue Kultur", in: Opitz, P. J. (Hg.), *Chinas große Wandlung. Revolutionäre Bewegungen im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1972, 187-219.
- Lin Yusheng, *The Crisis of Chinese Consciousness. Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*, Madison, 1979.

- Lo Chung-Shu, "Die Menschenrechte und die chinesische Tradition", in: *Um die Erklärung der Menschenrechte*, Zürich/Wien/Konstanz 1951, 242-247.
- Meisner, M., *Li Ta-chao [Li Dazhao] and the Origins of Chinese Marxism*, Cambridge, Mass. 1967.
- Needham, J., *Science and Civilization in China*, Vol. II, Cambridge 1954.
- Osterhammel, J., "Modernisierungstheorie und die Transformation Chinas 1800 bis 1949", in: *Seaculum* 35 (1984), 31-72.
- , "Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft", in: Haupt, H.-G./Kocka, J. (Hg.), *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Frankfurt/New York 1996, 271-313.
- , "Sozialgeschichte im Zivilisationsvergleich", in: *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), 143-164.
- Ou Tsuin-chen, „Dewey's Lectures and Influence“, in: J.A. Boydston (Hg.), *A Guide to the Works of John Dewey*, Carbondale 1972, 339-362.
- Paul, G., *Die Aktualität der klassischen chinesischen Philosophie: Rationalitätskonzepte im frühen Konfuzianismus, im Neo-Mohismus und im Legalismus*, München 1987.
- Peirce, Ch., *Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus*, hg. v. K.-O. Apel, Frankfurt a.M. 1970.
- , *Schriften II. Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus*, hg. v. K.-O. Apel, Frankfurt am Main 1970.
- Piaget, J., *Das moralische Urteil beim Kinde*, Zürich 1954.
- Pohl, K.-H. u.a. (Hg.), *Chinesische Intellektuelle im 20. Jahrhundert: Zwischen Tradition und Moderne*, Hamburg 1993.
- Roetz, H., *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Frankfurt a. M. 1992.
- , *Konfuzius*, München 1995.
- Rorty, R., *The Consequences of Pragmatism (Essays 1972-1980)*, Minneapolis 1982.
- , "Auch nur eine Spezies, die ihr Bestes tut. Über John Dewey", in: *Merkur* 46 (1992), 1-16.
- Rüsen, J., "Menschenrecht für Alle? Über die Universalität und Kulturabhängigkeit der Menschenrechte", in: *Perspektiven. Zeitschrift für Wissenschaft, Kultur und Praxis*, 2. Jg. (1986), 5-9.
- , *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*, Köln 1994.
- Russell, B., *The Problems of China*, London 1966.
- Schwarz, V., *The Chinese Enlightenment. Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*, Berkeley/Los Angeles/London 1986.
- Schwartz, B.I., *Chinese Communism and the Rise of Mao*, Cambridge, Mass. 1951.
- Senger, H. von, "Chinese Culture and Human Rights", in: Schmale, W. (Hg.), *Human Rights and Cultural Diversity. Europe/Arabic-Islamic World/Africa/China*, Goldbach 1993, 281-333.
- , *Einführung in das chinesische Recht*, München 1994.
- Suhr, M., *John Dewey zur Einführung*, Hamburg 1994.
- Tu Weiming (Hg.), *China in Transformation*, Cambridge, Mass. 1994.
- Westbrook, R.B., *John Dewey and American Democracy*, Ithaka/London 1991.