

Begegnungen mit Nietzsche

Ein Beitrag zu Nietzsche-Rezeptionstendenzen im chinesischen
Leben und Denken von 1919 bis heute

Inaugural-Dissertation
Zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
im Fachbereich Geschichte – Philosophie – Theologie
der Bergischen Universität-Gesamthochschule Wuppertal

vorgelegt von

Longfa Yu

aus

Shanghai

Wuppertal 2000

Meiner Frau Lijuan Yang

Vorbemerkung und Danksagung

Angesichts der über 90jährigen Beschäftigung chinesischer Intellektueller mit Nietzsche scheint eine umfangreiche Studie zur Rezeption Nietzsches in China ein umfangreiches Projekt zu sein. Im Hinblick auf den Zeitraum von 1902 bis zur Gegenwart sind die Begegnungen der chinesischen Elite mit Nietzsche außerordentlich wichtig, so daß man aus heutiger Sicht dem großen deutschen Philosophen einmal „begegnet“ sein sollte und müßte. Die Frage, warum Nietzsches Ideen bei einer ganz fremden Kultur ein so lebhaftes Interesse erregten und noch weiter erregen werden, führte mich zur Beschäftigung mit dem Nietzsche-Phänomen in China. In Nietzsches Texten finden sich zwar nur selten Erwähnungen Chinas, doch seine Philosophie hatte und hat einen beträchtlichen Einfluß auf die geistige Welt Chinas. Dieser Umstand bildete die ersten Ansätze zur vorliegenden Untersuchung.

In der Einleitung soll versucht werden, die kulturellen und politischen Hintergründe vor und in der „4.-Mai-Bewegung“ von 1919 darzustellen, in der vor allem die Hinwendung zu Nietzsche stattfand. Eine umfassende Darstellung der Nietzsche-Rezeption jener Zeit ist das Anliegen des zweiten Teils, in dem die Rezeptionsgeschichte von dem Zeitpunkt, als Nietzsche zum ersten Mal erwähnt wurde, bis zur Dissonanz in der Beschäftigung mit Nietzsche vor den Ereignissen von 1919 nachgezeichnet wird. Im Zusammenhang damit wird ein Versuch unternommen, Übertragungen der Werke Nietzsches, vor allem von *Also sprach Zarathustra* zu umreißen, dessen Gestalt in der neuen Kulturbewegung des zwanzigsten Jahrhunderts in China einen bedeutenden Platz einnimmt. Im Gegensatz zur deutschen Nietzsche-Rezeption nach dem Ersten Weltkrieg wird Nietzsche mit seinen Gedanken in China positiv bewertet. Dadurch erregt die Philosophie Nietzsches das Augenmerk mancher Intellektueller, die einen neuen Anstoß zur Aufnahme seiner Philosophie zu geben suchen. Besonders zu akzentuieren sind die 80er Jahre, in denen Nietzsche dank einer Reihe neuer und zuverlässigerer Übersetzungen und Interpretationen erneut eine Wiederbelebung seiner Popularität erlebt.

Im Rahmen der Entstehung der vorliegenden Untersuchung erhielt ich vielfältige Anstöße und Anregungen von meinem wissenschaftlichen Betreuer Herrn Prof. Dr. Günter Wohlfart von der Bergischen Universität Wuppertal, der mir während meiner

Forschungen viele wichtige Schriften zur Verfügung gestellt hat, wovon ich sehr profitiert habe. Für seine Hilfe und Unterstützung schulde ich ihm außerordentlichen Dank. Besonders erwähnt sei in diesem Zusammenhang auch Herr Dr. Markku Klingelhöfer, der mich zu dieser Arbeit anregte und ihren gesamten Entstehungsverlauf begleitete. Nicht zuletzt bin ich hier meinem Freund Frank Meinshausen besonders dankbar, der mich durch geduldige Korrekturen unterstützte. Einen nicht geringen Dank schulde ich darüber hinaus dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) für ihre großzügige Förderung durch die gewährten Studien- und Forschungsaufenthalte in Deutschland, wo ich meinen Recherchen nachgehen konnte. Ohne die oben erwähnte Hilfe wäre dieser kleine Beitrag nicht zustande gekommen.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorbemerkung und Danksagung

1.	Einleitung	7
2.	Die erste Nietzsche-Begegnung	24
2.1.	Erste Begegnung mit Nietzsche durch Liang Qichao	24
2.2.	Wang Guowei - Sein Beitrag zur Vermittlung der Lehre Nietzsches	30
2.2.1.	Nietzsche - der philosophische Erzieher	31
2.2.2.	„Schopenhauer und Nietzsche“	35
2.3.	Die Rezeption Nietzsches im Frühwerk Lu Xuns	39
2.3.1.	Lu Xuns Aufsatz „Über die Kraft der romantischen Poesie“	43
2.3.2.	Nietzsches Individualismus in <i>Über die äußerst einseitige Kultur</i>	49
2.3.3.	Lu Xuns Fragment <i>Über das Durchbrechen böser Stimmen</i>	56
2.4.	Xie Wuliangs Nietzsche-Rezeption	60
2.5.	Chen Duxius revolutionäre Beschäftigung mit Nietzsche	67
2.6.	Mao Duns <i>Nietzsches Lehre</i> - eine umfangreiche Rezension	74
2.7.	Li Shicens <i>Kritik an Nietzsches Denken</i>	82
3.	Das Präludium der Übertragung des Werks von Nietzsche	88
3.1.	<i>Also sprach Zarathustra</i>	90
3.1.1.	Mao Duns Übersetzung der zwei <i>Zarathustra</i> -Reden	90
3.1.2.	Lu Xuns Übersetzung der <i>Zarathustra</i> -Vorrede	92
3.1.3.	Guo Moruos „halbes Werk“	94
3.1.4.	Xu Fanchengs Verdienst zur Übersetzung des Werkes	97
3.2.	<i>Die Geburt der Tragödie</i>	100
3.2.1.	Tian Han: Eine Rezension der <i>Geburt der Tragödie</i>	100
3.2.2.	Der Anlauf der Übersetzung der <i>Geburt der Tragödie</i>	102
3.	Das Interesse an Nietzsche in der zweiten Phase	105
4.1.	Nietzsches Philosophie als „Kampfphilosophie“	105
4.2.	Chen Quans <i>Studien über die Ideen Nietzsches</i>	111
4.2.1.	„Nietzsches politische Ideen“	111
4.2.2.	„Frauen in Nietzsches Augen“	114
4.2.3.	Eine komparatistische Schrift – <i>Nietzsche und Der Traum der roten Kammer</i>	117

4.3.	Der zweite Übersetzungsversuch am Werk Nietzsches -----	121
5.	Die Wiederbelebung der Nietzsche-Rezeption -----	127
5.1.	Die Rezeptionsästhetik im Werk von Chen Guying -----	131
5.2.	Zhou Guopings philosophische Rezeption -- -----	138
5.2.1.	Der Wandel der abendländischen Wertauffassungen -----	142
5.2.2.	Hauptgedanken in der Philosophie Nietzsches -----	145
5.2.3.	Die Wirkung der Philosophie Nietzsches -----	149
6.	Literarische Rezeption -----	153
6.1.	Wang Guoweis schöpferische Rezeption --- -----	153
6.2.	Lu Xuns erste Erzählung <i>Das Tagebuch eines Verrückten</i> -----	159
6.3.	Bing Xins literarische Figur des <i>Übermenschen</i> -----	166
6.4.	Frauenfiguren in Mao Duns Frühdichtung -----	170
6.5.	Guo Moruos pantheistisch-heroische Ansätze der Dichtung -----	176
7.	Resümee -----	181
	Anhang I: Mao Dun, Nietzsches Lehre (Deutsche Übertragung) -----	189
	Anhang II: Chronologische Zusammenstellung der Arbeiten über die Philosophie Nietzsches -----	209
	Literaturverzeichnis -----	214

1. Einleitung

Die vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, die Rezeption Nietzsches bei der chinesischen Intelligenz¹ im Zeitraum von der Vierten-Mai-Bewegung 1919² bis heute in China zu untersuchen. Das Hauptaugenmerk dieser Untersuchung ist insbesondere auf die Rezipienten gerichtet, die einige zentrale Gedanken aus Nietzsches Werk adaptierten, um damit eine neue geistige Orientierung Chinas und die untrennbar damit verbundenen Einstellungen der chinesischen Intellektuellen zu ihrem Leben und Denken zu demonstrieren. Des weiteren soll die Arbeit zeigen, welche Impulse der sich mit Nietzsche Beschäftigende oder der an ihn Anknüpfende von den Ideen Nietzsches empfing und wie er diese verarbeitete.

Im späten neunzehnten Jahrhundert, als China politisch und psychologisch durch westliche Einflüsse erschüttert wurde, war in China eine umfassende Debatte über die Kulturproblematik in Gang gesetzt worden, deren Ausgangspunkt in einer Auseinandersetzung um eine Verschmelzung chinesischer und abendländischer Kultur lag. Chinesische Intellektuelle begannen, das kulturelle Erbe ihres Landes, besonders den Konfuzianismus, gründlich in Frage zu stellen. Stark geprägt war Chinas Kultur von einem konfuzianischen Denkmuster, das nicht nur zur feudalen Herrschaft und Politikführung geeignet war, sondern auch Einfluß auf Denken, Reden, Verhalten und Charakter der Chinesen aller sozialen Schichten ausübte. Gekennzeichnet war die alte chinesische Kultur vor allen Dingen durch das mit konfuzianischer Orthodoxie verbundene Denken der Beamten, was vor allem in der politisch einheitlichen Herrschaft durch absolute Regierungen und bürokratische Institutionen gesehen wird. Auch weit verbreitet war ein patriarchalisches Familiensystem, das offensichtlich das Bewußtsein und den moralischen Maßstab in der Familie verankerte. Da das Reich der Mitte sich als das Land verstand, das im Unterschied zu den europäischen, arabischen und indischen Ländern seinen Nachbarn die chinesische Kultur überbringen wollte, war ein Sinozentrismus in der alten chinesischen Tradition anzutreffen.

¹ Unter chinesischer Intelligenz verstehe ich die vor allem städtischen Journalisten, Literaten, Publizisten, Lehrer und Studenten an Hochschulen usw., die sich aktiv an Debatten über soziale und politische Fragen beteiligten und die Zugang zu den Medien besaßen, in denen neue geistige Strömungen aus dem Ausland (vor allem aus Japan, Europa und den USA) diskutiert wurden.

² Zur Vierten-Mai-Bewegung vgl. S. 14f der vorliegenden Arbeit.

Wird die Entwicklungsgeschichte der chinesischen Kultur betrachtet, so können wir im allgemeinen drei große „Kollisionen“ mit fremden Kulturen nennen: Den indischen „Kulturimport“ in der Wei- und Jin-Dynastie (220-581 n.u.Z.), der einen der auslösenden wichtigen Faktoren für die blühende Entwicklung der Kultur der Tang-Zeit (618 bis 907) darstellt. Zur zweiten „Kollision“ gehört das Eindringen westlicher demokratischer Ideen und fortschrittlicher Technik in der Zeit der neuen Kulturbewegung, die mit der feudalen Ideologie des Konfuzianismus konfrontiert war. Schließlich folgte der neuentdeckte Marxismus seit den dreißiger Jahren, der sich bis heute über das ganze Land erstreckt. Die Auseinandersetzungen zwischen der einheimischen und der fremden Kultur sind durch die Verschiedenartigkeiten ihrer jeweiligen Charakteristika gekennzeichnet. In Abhängigkeit vom Daoismus war die indische Kultur (bezogen auf den Buddhismus) bestrebt, zuerst daoistische Gedanken aufzunehmen und dann allmählich zu ändern und sich schließlich zum chinesischen Buddhismus zu entwickeln. „Diese fremde Religion wurde als Abart des Taoismus betrachtet, und mit der Zeit entstand sogar der Gedanke, daß der Buddhismus das Produkt alter taoistischer Einflüsse sei.“³ Da die indische Religion im Laufe der Zeit schließlich eine Verbindung mit genuin chinesischen Traditionen eingegangen war, kann man zwischen der buddhistischen und der chinesischen Komponente oft nicht mehr klar differenzieren. Obwohl die indische Philosophie einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung der Kultur in der Tang-Zeit leistete, kam eine grundlegende Veränderung der sozialen Ordnung in China nicht zustande. Denn China stellte sich immer noch als ein Großreich, das „Reich der Mitte“⁴ dar. Aus seiner traditionellen Weltsicht versuchte das alte China, sich gegenüber der übrigen Welt und bei der Konfrontation mit fremden Kulturen zu distanzieren. In dem von Wolfgang Bauer herausgegebenen Buch *China und die Fremden* findet sich ein Hinweis auf die zweite Kollision, die sich hauptsächlich auf die westliche Kultur konzentriert. Diese Zwangsöffnung des Landes - sie kam von außen - hat er in seiner Einleitung ausführlich dargestellt: „Erst in der Moderne,

³ Jacques Gernet: *Die chinesische Welt*. Frankfurt a. M. 1979, S. 184.

⁴ Roger Goepper erläuterte den Terminus im Vorwort zu seinem Buch *Das alte China. Geschichte und Kultur des Reiches der Mitte* folgendermaßen: „Schon in den frühesten konfuzianischen klassischen Büchern Chinas wird der von dem sagenumwobenen Kaiser Yu geschaffene Urstaat als ‚Reich der Mitte‘, Zhongguo, bezeichnet. Hierin drückt sich die selbstbewußte Vorstellung eines kulturellen Monismus aus, der die eigene Zivilisation als zentrale und höchste, oft sogar als die einzige empfindet.“ Köln 1988, S. 1.

und zwar genau genommen erst seit Beginn der Opium-Kriege Ende der dreißiger Jahre des vergangenen Jahrhunderts (denn die Jesuitenmissionare des 17. und 18. Jahrhunderts unterschieden sich in ihrem Auftreten kaum von den Buddhistenmönchen früherer Epochen - sie waren nur weniger erfolgreich) brachen die Fremden aus ihrer Außenwelt plötzlich in die Welt der Chinesen ein und hoben damit ein für allemal das wohlkonstruierte Gefüge der verschiedenartigen, China umlagernden Fremden auf, die es immer gleichzeitig bedroht und auch bestätigt hatten.⁴⁵ Besonders zu nennen ist im Zusammenhang mit der zweiten Kollision das wichtigste Ereignis der chinesischen Revolution, das als Beginn der modernen Geschichte Chinas bezeichnet wird. Um die Zeit der Vierten-Mai-Bewegung wurde auf kulturellem und geistigem Gebiet in China eine globale, strukturelle Umwandlung vorgenommen, in der neue Ideen von Wertvorstellungen, Denkmustern, Moralität und ästhetischem Geschmack aus dem Westen in China eingeführt wurden, um die seit tausend Jahren geltende Tradition neu zu bewerten und zu gestalten. Die Kraft zur Erneuerung und zur Veränderung des Chinas kam von innen. Chinas Selbstverständnis, das wegen seiner „großen Tradition“ als orthodox-konfuzianisch bezeichnet wurde, wurde durch die machtpolitische, kommerzielle und kulturelle Expansion der westlichen Mächte zerstört, so daß Chinas Verhältnis zur Außenwelt sich ändern mußte. Am Ende der Ming-Dynastie und Anfang der Qing-Zeit kamen europäische Missionare nach China, aber das Wissen um westliche Staaten und Kulturen blieb zunächst ohne Wirkung auf die Gestaltung des chinesischen Weltbildes oder auf Chinas Beziehungen zur Außenwelt. Erst der Opiumkrieg von 1839-1842 legte die Schwäche Chinas bloß, das infolge der britischen militärischen Aggression aus seiner Isolation gerissen wurde. In diesem Veränderungsprozeß der Assimilation an westliche Strukturen bilden sich im Kreis chinesischer Intellektueller zwei entgegengesetzte Orientierungen. Auf der einen Seite versuchten Konservative, sich mit der westlichen Kultur unter großem Vorbehalt auseinanderzusetzen. Auf der anderen Seite befanden sich junge progressive Gelehrte, die nachdrücklich die Kultur des Westens proklamierten. Diese zwei unterschiedlichen Auffassungen setzten sich während des gesamten Prozesses der Rezeption der westlichen Kultur in der

⁵ Wolfgang Bauer: *China und die Fremden*. München 1980, S. 13.

modernen chinesischen Geschichte fort. Den Konservativen ging es um Erhaltung des Vorgegebenen, wobei sie daran festhielten, daß der Konfuzianismus als Staatsdoktrin die Rettung für China darstellte. Die konservativ gesinnten Intellektuellen verschlossen sich gegenüber der Realität und nahmen die sich verändernde Weltlage nicht zur Kenntnis. Für sie war eine schwache Stellung Chinas nicht akzeptabel. Sogar sie vertraten die Ansicht, der Ausweg zur Rettung Chinas sei nicht die Einführung der abendländischen Kultur, sondern der Ausbau der vorhandenen chinesischen Kultur. Deutlich wird dabei die Intention des Konservatismus, das Entstehen des kapitalistischen Systems und die Auflösung feudaler Strukturen verhindern zu wollen. Obwohl der Mythos von der Überlegenheit des „Reichs der Mitte“ zum Scheitern verurteilt war, beharrte die Qing-Regierung noch darauf, daß das chinesische System und die geistige Kultur Chinas den anderen überlegen sei.⁶ Indes mußte sie doch zugeben, daß die Niederschlagung Chinas durch fortschrittliche Flottenschiffe mit Kanonen fremder Mächte hervorgerufen wurde. Viele waren der Meinung, daß China nur noch eine überlegene Position in der Welt bewahren könnte, wenn sich das „Reich der Mitte“ die Technologie der Großmächte zu eigen machen würde. Des weiteren sah die führende intellektuelle Schicht, die für das Motto der Erneuerung Chinas „Macht das Land reich und die Armee stark“⁷ plädierte, die chinesische Kultur als der Welt überlegen an, statt eine Umgestaltung des eigenen Systems, der Kultur und Ideologie ins Auge zu fassen. In der Tat setzte das Einströmen der abendländischen Kulturen mit der Infiltration der stärksten militärischen Kräfte in China ein. Beamten-Gelehrte wie Lin Zexu (1785-1850) und Wei Yuan (1794-1856), die in den vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts die Reformbewegung repräsentierten, waren sich der Dringlichkeit einer gründlichen Analyse der eigenen Lage vor dem Hintergrund der internationalen Situation bewußt. Sie bemühten sich um bessere Informationen über die westliche Welt und wiesen im Zusammenhang mit der Gefahr der westlichen Kultur für China darauf hin, daß China „große Schiffe und schwere Waffen“⁸ herstellen und sich nach dem Vorbild des Westens militärische Trainingsverfahren zu eigen machen sollte. Hinsichtlich der materiellen

⁶ Li Zehou: *Einführung in die moderne chinesische Geistesgeschichte*. Beijing 1979, S. 36.

⁷ Siehe Anmerkung 4, ebenda.

⁸ Siehe Anmerkung 4, ebenda.

Dimension der modernen westlichen Kultur drängten eine Reihe aufgeschlossener Beamter auf eine Durchführung des „Erlernens der Stärken der Westens-Lehre“ von Lin und Wei⁹. Unter den Parolen der militärisch-ökonomischen „Selbststärkung“ und der selektiven Übernahme westlicher Produktionstechniken und Organisationsformen kamen sie zu der Einsicht, daß sich China die technischen Errungenschaften des Westens, insbesondere auf militärischem Gebiet, zunutze machen sollte und bereit sein müsse, diese einzuführen.¹⁰ Zum Zweck der Abwehr und der Befreiung von den Fremden war es für China nicht in erster Linie erstrebenswert, die westliche Kultur einzuführen. Die Formel: „das chinesische Wissen als Grundlage, das westliche Wissen für praktische Zwecke“¹¹ war ein bekannter Wahlspruch jener Zeit. Besonders jüngere Beamte und Literaten sahen nach dem verlorenen Krieg gegen Japan (1894-95) ein, daß der Mangel an Kanonen und Kriegsschiffen der offenkundigen Schwäche Chinas gegenüber den fremden Mächten zugrunde lag. Darüber hinaus kamen sie auch zu der Überzeugung, daß nicht nur auf technischem Gebiet, sondern auch in der Organisation von Staat und Gesellschaft vieles grundsätzlich geändert werden müsse.¹² Die führende Persönlichkeit der Reformbewegung war Kang Youwei (1858-1927), der für die modernen Institutionen (die konstitutionelle Monarchie, das Parlament usw.), die Entwicklung des Handels und der Industrie plädierte, wobei er ebenfalls nicht gegen die chinesischen Traditionen verstoßen wollte. Werden Reformisten wie Wei Yuan, Lin Zexu und Kang Youwei als aus traditionellem Kulturbereich kommende Gelehrte bezeichnet, so kann man jüngere revolutionäre Intellektuelle nennen, die vorwiegend im Ausland von der westlichen Zivilisation beeinflußt worden waren. Unter dem Einfluß des Verzichtes auf den Konfuzianismus waren diese bereit, westliches Gedankengut als Waffe im Kampf gegen die vorhandene Ordnung zu benutzen. Die Evolutions- und

⁹ Wei Yuan, Historiker und Geograph, ließ sich bei der Abfassung seines berühmten *Haguo tuzhi* (Illustriertes Handbuch über die ans Meer grenzenden Länder) im Jahr 1842 vom Werk Lin Zexus inspirieren. In diesem Werk schlug er vor, sich die Techniken der Ausländer zunutze zu machen und die Nationen, die China angreifen, nach dem alten Prinzip „die Barbaren durch die Barbaren beherrschen“ (shi yi zhi chang ji yi zhi yi) gegeneinander auszuspielen. Vgl. Zhang Shichu: *Weltanschauungen der chinesischen Intellektuellen im 19. Jahrhundert*. In: *Times and trend of thought*, Shanghai 1989, S. 12.

¹⁰ Vgl. Li Zehou: *Einführung in die moderne chinesische Geistesgeschichte*, ebenda, S. 39.

¹¹ Ebenda, S. 65.

¹² Ebenda. S. 72.

Naturrechtslehre, die Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten und die Französische Revolution als Vorbild und die bürgerliche Republik als das höchste Ideal waren wichtige Bestandteile des westlichen Gedankenguts, die sie übernahmen.

Zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts war die chinesische bürgerliche Revolution von 1911/12 von großer Bedeutung. Die Revolution, die am 10. Oktober 1911 ausbrach, führte zum Sturz der Jahrtausende alten monarchischen Herrschaftsform und zur Proklamation der Republik Chinas. Führende Persönlichkeit der Revolution war Sun Zhongshan (Sun Yat-sen, auch Sun Yixian, 1866-1925), der sich nacheinander in Hawaii, Hongkong, Amerika und Europa teilweise zu Studienzwecken, teilweise auf der Flucht vor politischer Verfolgung, aufhielt. 1905 gründete er in Tokio den chinesischen Revolutionsbund. Unter dem Einfluß des Bundes gab es zwar immer wieder Aufstände, deren Wirkungskraft allerdings sehr begrenzt blieb. Mit der Aktion vom 10. Oktober 1911 gelang es jedoch, in weiten Teilen des Landes eine Protestbewegung gegen die kaiserliche Regierung auszulösen. Yuan Shikai wurde von der kaiserlichen Regierung gegen die Revolutionäre eingesetzt und zum Vizekönig der zentralchinesischen Provinzen Hunan und Hubei ernannt. Da zwischen den Revolutionären und der Regierung Yuans keine Einigung über Chinas künftige Staatsform, die einer Republik oder die einer konstitutionellen Monarchie, erzielt werden konnte, schloß man den Kompromiß, eine repräsentative Nationalversammlung über diese Frage entscheiden zu lassen. Kurz danach begann aber eine in Nanjing tagende Konferenz, in der Sun Zhongshan am 29. November 1911 zum Provisorischen Präsidenten der Republik China gewählt wurde. Am 1. Januar 1912 proklamierte Sun die Republik China und ernannte zwei Tage später ein aus revolutionären und progressiven Persönlichkeiten des alten Regimes bestehendes Kabinett. Somit standen in China zwei Regierungen einander gegenüber: die republikanisch-revolutionäre Regierung in Nanjing mit Sun Zhongshan als Präsidenten und die kaiserliche Regierung in Beijing unter der übermächtigen Kontrolle Yuan Shikais. Obwohl die Republik ausgerufen worden war, lag die eigentliche Macht nicht in den Händen von Sun Zhongshan, sondern beim Militär. Der Regierung in Nanjing standen unter ihrem unmittelbaren Kommando keine nennenswerten Truppenkontingente zur Verfügung. So sahen sich Sun Zhongshan und die provisorische Regierung nicht in der Lage, ihre Autorität geltend zu machen, und

traten am 15. Februar 1912 zugunsten von Yuan Shikai zurück, in dessen Hände auch die abgedankte Dynastie die Regierung gelegt hatte. Am 10. März leistete Yuan den Eid auf die Republik. Trotz der Ablösung des alten Regimes vermochte die bürgerliche Revolution die Herrschaft der feudalen Mächte politisch und wirtschaftlich nicht entscheidend zu schwächen, geschweige denn die feudalen Mächte auf kulturellem Gebiet zu beseitigen. Da die dominierende Position des traditionellen ethischen Systems im Prinzip nicht zerschlagen worden war, kam es 1912 zu einer Restauration der feudalen Mächte, an deren Spitze Yuan Shikai stand. Nach der bürgerlichen Revolution von 1911 begannen andererseits progressive Intellektuelle zur Kenntnis zu nehmen, daß die Rettung Chinas nicht allein auf die moderne Technik des Westens gegründet werden durfte, sondern auch auf eine Zurkenntnisnahme westlicher Ideologie und Kultur. Chen Duxiu konstatierte in seinem berühmten Aufsatz *Das letzte Bewußtsein des Volkes*, die Aufgabe der Intellektuellen sei es, das tiefste Bewußtsein der Chinesen zu wecken, um das in den über tausend Jahren entwickelte absolutistische System gründlich zu verändern. Seiner Ansicht nach war „das ethische Bewußtsein das allerletzte“.¹³ Sein Appell an das Bewußtsein der Landsleute beruht offensichtlich auf seiner Erkenntnis des westlichen Gedankenguts. „Im Rahmen des Einlassens der westlichen Zivilisation ist zunächst mit der Wissenschaft zu rechnen, die uns Chinesen wachrüttelt und zur Beeinflussung des Bewußtseins des chinesischen Volkes dient. Dann kommt die Politik dazu. Seit Jahren zeigt sich schon, daß unsere Politik zugrunde zu gehen scheint. Nun ist das ethische Bewußtsein auf die Tagesordnung zu setzen. Wenn man sich der Dringlichkeit des ethischen Problems nicht bewußt ist, können wir nicht von dem zweiten [politischen] Bewußtsein sprechen.“¹⁴ Aus den Worten Chens geht deutlich hervor, daß eine soziale Umgestaltung eines Landes eine ideologische Umwandlung voraussetzt. Kulturelle Aufklärung dient dazu, das sogenannte Feudalistische im menschlichen Denken zu beseitigen. Die progressive Intelligenz sah sich veranlaßt, die moderne westliche Kultur theoretisch und systematisch zu studieren und zu analysieren. Dem chinesischen Leser stellte Liang Qichao z.B. Russell, Kant und Hobbes vor,

¹³ Chen Duxiu: *Das letzte Bewußtsein des Volkes*. In: *Jugendmagazin*, Bd. 1, Nr. 6, Februar 1916.

¹⁴ Chen Duxiu, ebenda.

während Yan Fu (1853-1921) die Werke von Montesquieu, Smith, Mill und Huxley präsentierte. Hierin hat Yan Fu Pionierarbeit geleistet. Während seines Aufenthalts in Großbritannien zeigte er besonderes Interesse an Werken von Darwin und Spencer. Nach seiner Rückkehr nach China begann er, ihre Werke ins Chinesische zu übertragen. Seine Übersetzung des Werkes *Evolution and Ethics* von Huxley im Jahr 1898 machte ihn plötzlich bekannt. Die darin vermittelte Evolutionslehre schlug ein wie ein Blitz: Alle heiligen Dekrete und Regeln sind nicht von Heiligen gegeben, sondern das Ergebnis der geschichtlichen Evolution. Mit Yans Vermittlung der Evolutionstheorie Darwins folgten zwischen 1900 und 1910 eine Reihe weiterer Übersetzungen: *The Study of Sociology* von Spencer, *Wealth of Nations* von Smith, *On liberty* von Mill, *L' Esprit des lois* von Montesquieu. Yans Interesse am Evolutionismus Darwins ist auf einen politischen Hintergrund zurückzuführen: Verbreitung einer vom Westen inspirierten neuen Moral, Hervorhebung des Individualismus, Freiheit und Demokratie statt chinesischer Sitten und Institutionen. Die junge intellektuelle Elite machte durch Übersetzungen und eigene Entwürfe auf sich aufmerksam. Wang Guowei beschäftigte sich mit Schopenhauer und Nietzsche, während Li Dazhao und Chen Duxiu Werke von Marx und Engels vorstellten. Li Shicen widmete sich den Werken des Anarchisten Kropotkin. Die Evolution und Ethik des westlichen Gedankenguts initiierten die größte Erschütterung der geistigen Welt Chinas.

1917 hat sich China nach inneren Zerreißproben für eine militärische Allianz mit den Alliierten gewinnen lassen, weil man hoffte, auf diese Weise die deutschen Kolonien in der Provinz als Kriegsbeute zu erhalten und damit zugleich einen Präzedenzfall im Hinblick auf die Kolonien auch der anderen Großmächte schaffen zu können. Statt dessen wurden die deutschen Kolonien im Verlauf der Versailler Konferenz dem japanischen Kaiserreich zugespielt. Diese Tatsache konnte man in China nicht akzeptieren. An die Spitze der Reaktionsbewegung stellten sich Studenten in Beijing, die am 4. Mai auf dem Tiananmen-Platz eine Massendemonstration veranstalteten und eine Welle nationaler Empörung auslösten, in deren Folge es zur Verweigerung der chinesischen Unterzeichnung des Versailler Vertrags kam. Das Hauptgeschehen blieb auf Beijing konzentriert, und die Universität Beijing war zur Hauptbühne der intellektuellen Auseinandersetzungen in China geworden. Die Intelligenz war Ausgangspunkt und treibende Kraft der

Vierten-Mai-Bewegung. Die von ihr vertretenen Ideen fanden in der sogenannten „Bewegung für kulturelle Erneuerung“ ihren Ausdruck. Die Revolution von 1911 hatte ihren Schwerpunkt im Kampf gegen die Qing-Dynastie. Über einen sehr engen Kreis um Sun Zhongshan hinaus bestand nicht die Absicht, vollkommen mit der Vergangenheit zu brechen. Selbst Sun Zhongshan und seinem Kreis fehlten damals noch die für die spätere Revolution charakteristischen Elemente: nach außen der Kampf um die volle nationale Souveränität auf allen Gebieten gegen die Privilegien und Ansprüche Fremder; nach innen der Kampf gegen die traditionellen Normen und Gewohnheiten und gegen die traditionelle soziale Struktur - in der kommunistischen Terminologie „Kampf gegen den Imperialismus“ und „Kampf gegen den Feudalismus“ genannt. Bei der Vierten-Mai-Bewegung traten diese Elemente zum ersten Mal hervor. Anders als noch 1911 standen sich hier die Fronten des Neuen und des Alten deutlich gegenüber. Repräsentanten der neuen Ideen waren die Studenten und die fortschrittlich gesinnten Akademiker der Hochschulen, die nach dem Sturz der alten Dynastie gegründet worden waren. Sie wollten „die altüberkommene geistige Tradition in China umstürzen und traten dafür ein, von der fortschrittlichen ausländischen Kultur zu lernen, um eine neue nationalchinesische Kultur zu schaffen“.¹⁵ In diametraler Opposition zu den überlieferten Lehren, insbesondere zum Konfuzianismus, den die junge Intelligenz als den Hauptträger der traditionellen Ordnung und des traditionellen Denkens und daher als ein Hindernis für allen Fortschritt ansah, standen die neuen Ideen des Westens. Demgegenüber traten die konservativ-reaktionären Kreise der Militärmachthaber und ihrer Gefolgsleute - Beamte, Politiker und Literaten alten Stils - für den Konfuzianismus und für die traditionellen Lebensformen und Ideen ein. Gegen diese reaktionäre Geistesrichtung wurde 1915 in Shanghai die Zeitschrift *Neue Jugend* gegründet, um die sich die führenden Männer des Fortschritts sammelten. Die Zeitschrift hatte zum einen Kritik an der chinesischen Tradition und zum anderen die Diskussion der abendländischen Kultur und deren Vertreter zum Inhalt. Als Artikelschreiber für die Zeitschrift *Neue Jugend* traten Autoren hervor, die fast ausnahmslos durch das persönliche Erlebnis eines mehrjährigen Auslandsstudiums für die Rückständigkeit Chinas sensibilisiert

¹⁵ Hua Kang: *Geschichte der chinesischen Demokratiebewegung*. Shanghai 1951, S. 577.

worden waren. Zu den prominentesten Rückkehrern aus Frankreich gehörten der spätere Gründer der KPCh, Chen Duxiu, sowie der liberale Direktor der Universität Beijing, Cai Yuanpei, der durch seine Personalpolitik Aufsehen erregte. Aus Japan meldeten sich die Schriftsteller Lu Xun und Guo Moruo, aus den USA Hu Shi zurück. Der überwiegende Teil des Mitarbeiterkreises der *Neuen Jugend* stand unter dem geistigen Einfluß des Abendlandes.

Für Chen Duxiu und seine Anhänger waren „Demokratie“ und „Wissenschaft“ die beiden richtungsweisenden Begriffe. Chen verwarf die gesamte traditionelle chinesische Kultur, nicht nur den Konfuzianismus, sondern in gleicher Weise auch den Daoismus und den Buddhismus. Die chinesische Kultur habe die Menschen passiv und unfähig zu einer Auseinandersetzung mit dem Westen gemacht. Grund für die Aktivität und Vitalität des Westens und für seine Überlegenheit gegenüber China seien eben die Demokratie und Wissenschaft.¹⁶ Unter dem Begriff der „Demokratie“ wurde dabei letzten Endes die Befreiung des Individuums von allen Schranken traditioneller Bindungen verstanden, insbesondere von denen des Konfuzianismus, was in der Ansicht gipfelte, daß das von allen Fesseln erlöste Individuum in China dann ähnliche Erfolge erringen könne wie im Westen.¹⁷ In der „Wissenschaft“ sahen Chen Duxiu und sein Kreis vor allem ein Mittel zum Kampf gegen den Aberglauben, wobei unter „Aberglaube“ schlechthin alle religiösen Glaubensrichtungen verstanden wurden. Die Wissenschaft sollte zur Auflösung der auf gewissen religiösen Grundbegriffen beruhenden traditionellen sozialen Ordnung dienen, nicht nur im Kampf gegen den Konfuzianismus, sondern gleichermaßen gegen alle anderen religiösen Lehren und religiös bedingten Überlieferungen. Diese Traditionsfeindlichkeit auf der einen Seite, sowie die kritiklose, oberflächliche Bewunderung westlicher Staats- und Gesellschaftsformen und westlichen Denkens auf der anderen Seite waren charakteristisch für die meisten Angehörigen der fortschrittlichen, chinesischen Intelligenz jener Zeit und haben sich zum Teil auch noch weit darüber hinaus erhalten. Viele der Aufklärer kamen zu der Überzeugung, daß die moderne westliche Kultur die traditionelle chinesische Kultur um mehr als eine Epoche überholt habe. Wollte China dem modernen Zeitgeist entsprechen, so mußte man Verzicht auf das Alte leisten und die

¹⁶ Chen Duxiu: *Verteidigungsbuch*. In: *Neue Jugend* vom 15. Januar 1915.

¹⁷ Ebenda.

Entwicklung des Neuen in Angriff nehmen, indem man sich für die abendländische Kultur öffnete und Kritik an der traditionellen Kultur und an dem alten System sowie an Ideologie und Moral übte. Ihre Parole lautet: Absage an den „Konfuzius-Laden“. Der Angriff auf den Konfuzianismus wurde damit begründet, daß die konfuzianische Lehre dem modernen Leben widerspreche. Die konfuzianischen moralischen und sittlichen Maßstäbe dienten der Verletzung und Unterdrückung der Menschenwürde, der Erstickung des Menschenrechtes und der Fesselung des Individuums.

Der Kampf der jungen chinesischen Intelligenz gegen die Tradition richtete sich nicht nur auf die politische und soziale Ordnung. Im Zusammenhang mit der Vierten-Mai-Bewegung begann auch die eigentliche literarische Revolution. Der erste öffentliche Verstoß in diese Richtung war der am 1. Januar 1917 in der *Neuen Jugend* erschienene Artikel, der von dem damals in den Vereinigten Staaten studierenden Hu Shi (1891-1962) stammt. Der Artikel trägt den Titel *Vorschläge für eine literarische Reform*. Ein Jahr später schrieb Hu Shi sogar in der gesprochenen Umgangssprache einen Artikel *Über eine konstruktive literarische Revolution*, die als Meilenstein auf dem Weg zur Gestaltung des literarischen Lebens bezeichnet wurde. Als stilistisches Vorbild dienten unter anderem die in Umgangssprache geschriebenen, durch Übersetzungen auch teilweise im Abendland bekannt gewordenen großen Romane des 17., 18. und 19. Jahrhunderts. Die meisten Mitglieder des Kreises um die *Neue Jugend* folgten dem Beispiel von Hu Shi und wählten die Umgangssprache für ihre Aufsätze. Damit begann der Siegeszug der Umgangssprache, die sich auch in der Dichtung rasch durchsetzte und die in dem bereits als Verfasser des *Tagebuch eines Verrückten* erwähnten Dichter Lu Xun ihren hervorragendsten Vertreter fand. Das sperrige, alte Gelehrtenidiom wurde durch die geschmackvollere Umgangssprache ersetzt - ein Demokratisierungsprozeß von epochaler Tragweite. Nach der Vierten-Mai-Bewegung war die Vermittlung der westlichen Literatur und Philosophie aufgrund der inneren politischen Lage mit der sozialen Praxis in China verknüpft. Kant, Nietzsche, J. Dewey, Russell und Bergson wurden zum Gegenstand der Übersetzung und Diskussion. Die chinesischen Vermittler, nicht nur Philosophen und Politiker, sondern auch Literaten wie Lu Xun, Mao Dun, Guo Morou und Tian Han, tendierten zur modernen westlichen Philosophie und Literatur, denn

diese repräsentierten nach Auffassung der chinesischen Übersetzer die Grundlagen westlicher Demokratie und Wissenschaft, die dem Bestreben und der Sehnsucht der chinesischen Elite entsprachen. Zur Verbreitung der abendländischen Kultur wurden im Rahmen der neuen Kulturbewegung etwa 400 literarische Gesellschaften und Zeitschriften ins Leben gerufen, die den jungen Übersetzern die Möglichkeit gaben, im Zuge der Kritik am Traditionalismus neue Gedanken aus der abendländischen geistigen Welt zu veröffentlichen. Daß die westliche Philosophie erst in den chinesischen Universitäten voll zur Geltung kam, ist hier besonders zu erwähnen. Gleichzeitig wurden einige europäische und amerikanische Philosophen wie Dewey, Russell usw., deren Lehrtätigkeit eine besondere Wirkung auf diesem Gebiet entfaltete, nach China eingeladen.

Das früheste Zeugnis für eine Beachtung des deutschen Philosophen Nietzsche findet sich in einem Zeitungsartikel Liang Qichaos von 1902. Als erster machte Liang dem chinesischen Leser Nietzsche zugänglich, indem er in seiner *Lehre Kidds, eines Revolutionärs in der Evolutionstheorie* kurz von Nietzsche, dessen Individualismus eine der beiden größten Ideen in Deutschland darstelle, sprach. Diese frühen kurzen Bemerkungen bilden eine Grundlage für die spätere Nietzsche-Auseinandersetzung, die in der neuen Kulturbewegung Chinas zu einem der zentralen geistigen Impulse für die junge progressive Intelligenz wird. In seinem Artikel hob Liang hervor, daß immer eine große Persönlichkeit bei der Umgestaltung sozialer Ordnung eine ausschlaggebende Stellung innehatte und dadurch eine wichtige Rolle spielte.¹⁸ In diesem Zusammenhang wandte er sich Nietzsche zu und sah ihn als große Persönlichkeit an. Von ganz anderer Qualität und von sehr viel größerem Einfluß als diese frühen, wenn auch ganz zutreffenden Bemerkungen Liangs ist ein Zeugnis aus dem Jahre 1904. In diesem Jahr veröffentlichte Wang Guowei in seiner Zeitschrift *Bildungswelt* eine Reihe von Aufsätzen. Dort ging er von der Lebensphilosophie Schopenhauers und Nietzsches aus und suchte sich mit dem Willens-Begriff im Sinne Schopenhauers wie Nietzsches auseinanderzusetzen. Wang bezeichnete neben Schopenhauer ebenfalls Nietzsche als ein „Genie der Welt“, „das mit starkem Willen und großer Begabung

¹⁸ Liang Qichao: *Lehre Kidds, eines Revolutionärs in der Evolutionstheorie*. In: *Xinmin cong bao* (Zeitung für Neues Volk) vom 16.10.1902, Nr. 18.

in der geistigen Welt hoch stand und weitblickend war“,¹⁹ - die Betonung des starken Willens des Menschen und die Hocheinschätzung des Genies stellen Wangs Beschäftigung mit Nietzsche als seinen Schwerpunkt dar. Einen wichtigen Beitrag zur Verbreitung der Lehre Nietzsches leisteten die in Japan Studierenden, die offensichtlich von der Nietzsche-Welle²⁰ in Japan beeinflusst waren. Besonders zu erwähnen ist an dieser Stelle das große Verdienst Lu Xuns, der sich in seinem Frühwerk, auf das ich im einzelnen eingehen werde, mit Nietzsche beschäftigte und den deutschen Philosophen als ein „Genie“ ansah, das für das rückständige alte China von heilsamer Wirkung sein könnte. In der neuen Kulturbewegung finden sich Zitate Nietzsches oft in Texten Chen Duxius, der aufgrund der Verfolgung durch die Qing-Regierung nach Japan floh und dessen nicht wenig provokante Ausdrücke die junge Generation zur Auflehnung gegen den feudalen Absolutismus inspirierten. In seinem *Aufruf an die Jugend* als Geleitwort in der Zeitschrift *Neujugend* bezog sich Chen Duxiu 1915 auf Auslegungen der Sklaven- und Herren-Moral im Sinne Nietzsches. Der im Jahr 1916 erschienene Artikel *Der wahre Sinn des Lebens* thematisiert Nietzsches Begriff des Willens zur Macht und den Übermensch-Gedanken, wobei die Betonung auf der „Beachtung des einzelnen Willens, Entfaltung der einzelnen Begabung, um großer Künstler, ‚Übermensch‘ zu werden, dies bedeutet den wahren Sinn des Lebens,“²¹ liegt. Kurz vor Beginn der Vierten-Mai-Bewegung fanden einige Ansätze von Nietzsches Philosophie unter den führenden chinesischen Intellektuellen auf breiter Basis Anerkennung.²² Besonders zu nennen ist der Redakteur der Zeitschrift *Die Renaissance* der Universität Beijing, Fu Siniang, dessen Appell an die Jugend, mit Papierlaternen auf der Straße nach dem „Übermenschen“ zu suchen, den „Teufel“ mit dem Stock die Straßen entlang zu jagen, damals vor dem Ausbruch der politischen Ereignisse große Resonanz fand. Dieser aufreizende Aufruf hatte eine so starke Wirkung, daß innerhalb des jungen intellektuellen Kreises großer Wert auf die Übertragung von *Also sprach Zarathustra* gelegt wurde. Der Zielsetzung der Suche nach dem

¹⁹ Wang Guowei: *Schopenhauer und Nietzsche*. In: Zeitschrift *Bildungswelt*, Nr. 84, 1904.

²⁰ Guo Moruo hat in seinem Artikel *Lu Xun und Wang Guowei* von dieser Nietzsche-Welle in Japan gesprochen. Nietzsches Gedanken bzw. seine Philosophie vom Willen zur Macht erfaßten die akademischen Kreise in Japan. In: *Gesamtwerk Moruo*, Bd. 12, Beijing 1956, S. 535.

²¹ Chen Duxiu: *Der wahre Sinn des Lebens*. In: *Neue Jugend*, Bd. 6, Nr. 6, 1916.

²² Es handelt sich hier vom Konzept wie z.B. „Übermenschen“ der in der damaligen Zeit als Genie für die Rettung Chinas betrachtet wurde.

„Übermenschen“ und der Verjagung des „Teufels“ entsprechend hat Mao Dun 1919 nur die Teile *Vom neuen Götzen* und *Von den Fliegen des Marktes* aus dem *Zarathustra* ausgewählt. Zu einer größeren Verbreitung und Intensivierung der Rezeption der Gedanken Nietzsches trugen die Übersetzungen des romantischen Dichters Guo Moruo bei, der 1923 in der Zeitschrift *Chuangzao-Wochenschrift* den ersten Teil und einige Abschnitte des 2. Teils von *Also sprach Zarathustra* in einer Fortsetzungsserie veröffentlichte. Die Übersetzung des Werks war durch die utilitaristischen Eigenschaften gekennzeichnet, was zur Folge hatte, daß es an einer umfangreichen und systematischen Untersuchung der Nietzsche-Lehren mangelte. Eine vollständige chinesische Übersetzung des *Zarathustra* erschien erst in den dreißiger Jahren. Was andere Schriften Nietzsches betrifft, so ist nur eine Lücke zu erkennen. Die chinesische Begegnung mit Nietzsche bezog sich vor allem auf einige Begriffe wie ‚Übermensch‘, ‚Wille zur Macht‘ und ‚Herren- und Sklaven-Moral‘. Diese Besonderheit der Nietzsche-Rezeption beeinflusste die Intelligenz fast ein halbes Jahrhundert lang. Erst durch die „Nietzsche-Sonderausgabe“ der Zeitschrift *Min duo* kam es zu einer tatsächlichen Begegnung mit Nietzsche. Diese Sonderausgabe war der erste Versuch, Nietzsche im ganzen dem chinesischen Leser vorzustellen. Parallel zur Nietzsche-Sonderausgabe lieferte Mao Dun 1920 in der Zeitschrift *Student-Magazin* einen langen Beitrag unter dem Titel *Nietzsches Lehre*. Während bestimmte Nietzsche-Gedanken durch Hitlers Ideologie in den dreißiger Jahren im Westen in Mißkredit gerieten, ergingen sich die chinesischen Intellektuellen - wengleich im kleinen Kreis - immer noch in Begeisterung über Nietzsches Übermensch-Lehre. Das Forschungsergebnis von Chen Quan in dieser Periode kann, trotz der späteren Vorwürfe, als repräsentativ gelten. Bis in die siebziger Jahre hinein war Nietzsche in China mit seiner Lehre als „konterrevolutionärer Philosoph“²³ gebrandmarkt, so daß von einer objektiven Nietzsche-Rezeption nicht mehr die Rede sein konnte. Eine textnahe Begegnung mit Nietzsche fand erst durch die Übersetzung wie auch die wissenschaftliche Auswertung Zhou Guopings in den achtziger Jahren statt. Mit seiner Rezeption entwickelte sich in China eine nicht mit der Neubewegung 1919 vergleichbare, aber Schritt für Schritt vorwärtsgehende Nietzsche-Forschung im eigentlichen Sinne.

²³ Der Begriff „konterrevolutionär“ wurde zur Zeit der Kulturrevolution für alle Personen und Strömungen verwendet, die der Kommunistischen Partei mißliebig oder suspekt waren.

Versuchen wir, an dieser Stelle über die Rezeption der Philosophie Nietzsches in China kurz Bilanz zu ziehen: Wird die Rezeption hinterfragt, so kann man festhalten, daß ein Zusammenhang mit den besonderen politischen und kulturellen Voraussetzungen in China besteht. In Anbetracht der sozialen Realität war sich die progressive Intelligenz bewußt, daß sich trotz der Auswirkungen des Untergangs der Dynastie ein grundlegender Wandel im politischen und geistigen Leben in China nicht vollzogen hatte. Besonders sah man sorgenvoll, daß sich die chinesische Bevölkerung noch in traditionellen Vorstellungen bewegte. Eine geistige Aufklärung des Menschen, die Revolutionäre wie Sun Zhongshan nicht genügend berücksichtigt hatten, wurde nun in den Vordergrund gerückt. „Zahlreiche chinesische Intellektuelle [...] gelangten zur Überzeugung, daß die Rettung Chinas in der totalen Verwerfung aller eigenen Traditionen und in der systematischen Nachahmung des Westens liege. Dies führte zu einem großen Wissensdurst und einem anarchischen Brodeln von Ideen und Theorien. Alles, was als geistiges Stückgut und zufällig aus dem Westen kam, wurde begeistert aufgenommen.“²⁴ Das Brechen mit der gesamten chinesischen Tradition, das Wecken des Bewußtseins und Ansprechen der gesamten Öffentlichkeit waren wichtige Aspekte in dieser Periode. Die im Ausland und vor allem in den westlichen Ländern ausgebildeten Studenten sahen sich verpflichtet, die geistige Aufklärung des Menschen zu übernehmen. Sie erhoben Einspruch gegen die Behauptung der Vertreter der Verwestlichung und der konstitutionellen Monarchie, daß der „Geist“ durch den Materialismus ersetzt und die Minderheit von der „Massenlehre“ beschränkt werden müsse. Nach Ansicht der fortschrittlichen jungen Intellektuellen war die dringendste Aufgabe jener Zeit die Wachrufung des demokratischen und revolutionären Geistes. Mit dieser Aufgabe der Aufklärung ging die Herausbildung eines Menschen einher, der die Qualität eines Individuums und Selbstbewußtsein innehat. Dementsprechend schenkte man dem Individualismus in Nietzsches Sinne große Aufmerksamkeit. Huang Jiande hat hierzu treffend geschrieben: „Die Entfaltung der Individualität, die geistige Freiheit, Zerstörung des Traditionalismus weisen objektiv eine ziemlich fortschrittliche

²⁴ Siehe Anmerkung 3, ebenda.

Bedeutung auf.²⁵ Die neue Kulturbewegung des Vierten Mai war durch den Appell vom Erwachen und der Emanzipation des Menschen gekennzeichnet. Der rebellische Geist Nietzsches entsprach dem, was Postulat der Umwertung aller Werte war. Dies war Anstoß für eine neue Beurteilung des Vorhandenen bei der führenden intellektuellen Schicht. Der Dichter Yue Dafu hat eine folgende Konsequenz gezogen. Er schrieb: „Der größte Erfolg der Vierten-Mai-Bewegung war als erstes der, daß ‚das Individuum‘ entdeckt wurde. Frühe Menschen existierten um Willen des Kaisers und des Dao. Die heutigen Menschen haben zur Kenntnis genommen, daß sie für sich selbst existieren.“²⁶ Die sog. Entdeckung des Individuums betont den Wert der Existenz eines Menschen, der für sein Leben verantwortlich ist. In der damaligen Diskussion um den chinesischen Nationalcharakter und die Aufklärung des Volkes ging es vorwiegend um das Erwachen des Menschen, dem chinesische Intellektuelle besondere Beachtung schenkten. Zum anderen trägt die Philosophie Nietzsches zur geistigen Aufklärung des chinesischen Volkes bei. Die Zeit Nietzsches entsprach der Phase des Übergangs von der freien Konkurrenz zum Monopol des westlichen Kapitalismus. In dieser Phase war die Menschlichkeit entstellt, wobei der Mensch zum Sklaven von Geld und Material degenerierte. Der nach materiellem Reichtum strebende Mensch war der materiellen Welt unterworfen. Die Umwertung aller Werte wird für den heutigen Menschen durch Nietzsche gerechtfertigt. In der Auseinandersetzung mit der Bejahung und Verneinung des Lebens hat sich die geistige Welt des Westens über die Antwort auf die Frage, ob der Mensch von Gott bestimmt werde, oder ob er Selbstverantwortung tragen könne, klar zu werden. Nach Nietzsches Auffassung kann indes der Selbstwert des Menschen nicht definitiv bejaht werden, wenn Gott existiert. Begriffe wie der „Wille zur Macht“, „die ewige Wiederkunft“ und der „Übermensch“ sind durch das, was die westliche wie chinesische Geisteswelt erschütterte, entstanden. Der Gedanke des „Willens zur Macht“ spielt eine große Rolle in Nietzsches Lehre, in der das Leben des Menschen zu bejahen ist. Der Begriff „Wille zur Macht“ hat in gewissem Sinne

²⁵ Huang Jiande: *Geschichte der Einführung der abendländischen Philosophie*. Wuhan 1991, S. 238.

²⁶ Vgl. Yan Ming: *Über Hintergründe der Rezeption der Lehre Nietzsches in der Literaturgeschichte von der Vierten-Mai-Bewegung*. In: *Fachzeitschrift der Pädagogischen Hochschule Jiangxi* von 1991, Nr. 2, S. 38.

etwas mit „Leben“ gemeinsam und ist der Ausdruck der zunehmenden Kräfte des Menschen. So betrachtet Nietzsche den Willen zur Macht als einen Maßstab, nach dem Kulturen neu zu bewerten sind. Um das eigene Ich zu überwinden, verleiht Nietzsche der „ewigen Wiederkunft“ einen produktiven Wert. Der von Nietzsche für die zukünftige Menschheit ausgearbeitete Übermensch-Gedanke ist ein ideales Konzept, in dem der Übermensch sich als Zerstörer der Moral bezeichnet und mit dem „Willen zur Macht“ sich von allen Schranken befreit hat.

2. Die erste Nietzsche-Begegnung

2.1. Erste Begegnung mit Nietzsche durch Liang Qichao

Beim Rückblick auf die chinesische Nietzsche-Rezeptionsgeschichte ist unverkennbar, daß immer noch die Behauptung, daß der Gelehrte Wang Guowei durch seine 1904 erschienene Schrift *Schopenhauer und Nietzsche* als erster Nietzsche-Forscher in China bekannt wurde, eine dominierende Rolle spielt. Der komparatistische Literaturwissenschaftler Le Daiyun von der Universität Beijing zog 1980 aus der Analyse der Nietzsche-Rezeption im späten zwanzigsten Jahrhundert folgende Konsequenz: „Nietzsches Wirkung in der literarisch-künstlerischen Welt Chinas ist viel größer und setzt eher ein als die auf die philosophische.“²⁷ In dieser Behauptung zeichnet sich ein Aspekt ab, daß chinesische Rezipienten wie z.B. Wang Guowei sich zunächst mit der Kunstästhetik Nietzsches beschäftigt haben. Sein Beleg dafür ist die eben erwähnte Schrift Wangs. Diese schiefe Blickrichtung führt zu entsprechenden Feststellungen Zhou Guopings, eines ebenfalls berühmten Nietzsche-Forschers an der Universität Beijing. Wie Le Daiyun hat auch er im Nachwort zu seinem Standardwerk²⁸ *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts* auf Wang Guowei verwiesen, der zu den ersten Vermittlern der Lehre Nietzsches gehört: „Seit Wang Guowei beschäftigte man sich in China schon über 80 Jahre mit der Vermittlung von und der Forschung über Nietzsche.“²⁹ Sowohl Zhou Guoping wie auch Le Daiyun sind darüber einer Meinung, daß Wang Guowei als erster einen Beitrag zur chinesischen Begegnung mit Nietzsches in China geleistet hat. An dieser Stelle sei der zur Zeit an der Universität Beijing dozierende taiwanesischen Professor Chen Guying erwähnt, der die auf dem Festland üblich gewordene Ansicht zur ersten Nietzsche-Begegnung in China dementiert hat. Die früheste Spur einer zwar kurzen, aber wichtigen Erwähnung Nietzsches in China läßt sich auf das Jahr 1902 datieren, als

²⁷ Le Daiyun: *Nietzsche und die moderne Literatur in China*. In: Comparative literature and modern chinese literature, Beijing 1987, S. 90.

²⁸ Ich bezeichne das Buch *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts* von Zhou Guoping deshalb als Standardwerk, weil das aus neun Kapiteln bestehende Werk Nietzsche und dessen Hauptgedanken behandelt; zum andern ist es siebenmal gedruckt.

²⁹ Zhou Guoping: *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts*. Shanghai 1998, S. 323.

der reformbetonte Gelehrte Liang Qichao in der 18. Ausgabe der Zeitschrift *Neues Volk* den Namen Nietzsches zum ersten Mal in China bekannt machte. Auch Chen Guying hat im Vorwort zur neuen Auflage seines Buches *Nietzsche - Philosoph der Tragödie* den chinesischen Leser auf Liangs erste Begegnung mit Nietzsche aufmerksam gemacht. Dort findet sich die kurze Erläuterung: „Nietzsche ist im Jahr 1900 gestorben. Liang Qichao hat bereits im Jahre 1902 Nietzsche erwähnt.“³⁰ Das heißt also, daß die Erwähnung des Namens Nietzsche - im Vergleich zur Veröffentlichung *Schopenhauer und Nietzsche* von Wang Guowei - zwei Jahre früher erfolgte. Liang Qichao geht mit seinem Artikel *Die Lehre Kidds, eines Revolutionärs in der Evolutionstheorie* offensichtlich auch von kritischen Überlegungen Nietzsches zur Bekämpfung der „sklavischen Mentalität“ der Chinesen aus. Im Unterschied zu Wang Guowei hat der Sozial- und Kulturerneuer Liang Qichao Nietzsche neben Karl Marx als einen der größten deutschen Denker im neunzehnten Jahrhundert angesehen und ihn zugleich der chinesischen Leserschaft vorgestellt. Im Jahr 1902 erschien Liangs Artikel unter dem Titel *Die Lehre Kidds, eines Revolutionärs in der Evolutionstheorie* im japanischen Exil. Nicht wenig von der Debatte in der intellektuellen Welt Japans berührt³¹, kam Liang hier die Idee, daß die Rettung seines Landes die Vorstellung von einem verjüngten Nationalstaat voraussetze. Von dieser Voraussetzung aus sieht er „den Kampf der Bevölkerung um das Überleben, der gemäß den Gesetzen der natürlichen Auslese und des Überlebens der Fähigsten nicht zu unterdrücken ist“³², als bewegende Kraft der modernen Geschichte an. Seinen Beitrag zur Einführung westlicher Ideen hat ein ausländischer Autor wie folgt beschrieben: „Mit seinen Presseartikeln, Pamphleten und anderen Werken, in denen er die Ursachen von Chinas Verfall analysierte und die neuen Ideen seiner Epoche - Evolutionismus, Liberalismus, Unternehmungsgeist, Wissenschaftsgläubigkeit usw. - der chinesischen Tradition anpaßte, versuchte er seine Landsleute aufzupeitschen.“³³ Liangs Begegnung mit Nietzsche findet, wie vom Titel des Artikels abgeleitet, im wesentlichen im Rahmen des evolutionistischen Gedankenguts statt. Im Gegensatz

³⁰ Chen Guying: *Nietzsche - Philosoph der Tragödie*. Beijing 1996, S. 1.

³¹ Vgl. Graham Parkes: *Nietzsche und Zhuangzi*. In: Rolf Elberfeld u.a. (Hrsg.): *Komparative Philosophie*. München 1998, S. 214.

³² Siehe Anmerkung 18, ebenda.

³³ Jacques Gernet: *Die chinesische Welt*. Frankfurt a. M. 1979, S. 541.

zu Argumenten von Sun Zhongshan, daß China einer Anti-Mandschu-Revolution bedürfe, plädierte Liang dafür, daß man, nach dem Vorbild Meiji-Japans, auch ohne Umsturz des Herrscherhauses eine gesellschaftliche Revolution durchführen könne. Er glaubte, daß der japanische Weg - ein Kompromiß zwischen Tradition und Modernisierung - noch möglich sei. Liangs Einstieg in Nietzsches Denken erfolgte unter Einfluß der Nietzsche-Rezeption während der Meiji-Zeit in Japan. Aus dem folgenden Bericht eines japanischen Philosophen ist ersichtlich, daß die chinesischen Studenten in Japan ebenso wie japanische Studenten von der „Nietzsche-Mode“ in Deutschland beeindruckt waren. In seinem Buch *Grundzüge der ethischen Lehre Nietzsches* hat der japanische Philosoph Kuwaki Genyoku diese Tendenz der „Nietzsche-Mode“ deutlich gemacht: „In jüngster Zeit wird in unserem Lande der Name Nietzsche [allerorten] lautstark verhandelt. Zum ersten Mal aber hat man ihn [in Japan] vor etwa 6-7 Jahren [1897-1898] vernommen, als an der Kaiserlichen Universität Prof. Koeber [Raphael von Koeber, 1848-1923] Philosophiegeschichte las und dabei auch die Philosophie Nietzsches abhandelte. Ich erinnere mich, daß er [damals] sagte, daß Nietzsche zwar einen hervorragenden Stil schreibe, daß seine Lehre aber als extremster Egoismus entschieden abgelehnt werden müsse. Damals gab es in der Universitätsbibliothek einige Werke Nietzsches, die von meinen Freunden und mir sorgfältig gelesen wurden. Zwei oder drei Jahre später kehrte Prof. Inoue Tetsujiro aus Deutschland zurück und berichtete, daß Nietzsche daselbst außerordentlich in Mode sei. Und so wurde er auch unter uns Studenten mit einem Schlage zum Gesprächsgegenstand.“³⁴ Die Stellung Liangs zur Lehre Nietzsches in seinem Artikel vom 16. Oktober 1902 klingt schon in Kuwakis Nietzsche-Aufsatz an. Nietzsches Lehre als extremsten Egoismus konstatierte Liang Qichao wie folgt:

Heute gibt es in Deutschland zwei sehr einflußreiche Lehren: Die eine ist der Sozialismus Marx', die andere der Egoismus Nietzsches. Nach Marx besteht das heutige soziale Übel darin, daß eine Mehrheit der Schwachen von der Minderheit der Starken unterdrückt werde. Mit Bündigkeit drückt Nietzsche das soziale Übel aus: eine Minderheit der Überlegenen sei von der Mehrheit der Unterlegenen gefesselt.³⁵

³⁴ Hans-Joachim Becker: *Die frühe Nietzsche-Rezeption in Japan (1893-1903)*. Wiesbaden 1983, S. 42.

³⁵ Liang Qichao, ebenda.

Es ist eklatant, daß die erste Erwähnung Nietzsches in China in Verbindung mit Marx erfolgt. Sowohl Marx' wie auch Nietzsches Lehre wurde im damaligen Deutschland von Liang Qichao als „einflußreich“ bezeichnet. Trotz der Erwähnung der Lehre Nietzsches schenkte Liang dem Engländer Benjamin Kidd, dem großen Vermittler und Revolutionär in der Evolutionstheorie, große Beachtung. In bezug auf Marx' Sozialismus und Nietzsches Egoismus wies Liang auf die grundlegenden Unterschiede der Lehren zwischen Marx, Nietzsche und Kidd hin. Das Blickfeld beider deutscher Denker richtete sich, so Liang Qichao, auf die Gegenwart. Der Begriff von Gegenwart bezieht sich im Sinne Liangs auf gegenwärtige Interessen, die als das höchste Prinzip für die Bestimmung aller gesellschaftlichen Formen und Inhalte angesehen werden. Angesichts der damals im Inland vorhandenen praktischen Bedürfnisse bei der Erneuerung des Landes erhob Liang Qichao Einspruch gegen Marx' Sozialismus und Nietzsches Egoismus, indem er sagte:

Obwohl ihre beiden Theorien wohlbegründete Standpunkte hatten, richtete sich das Ziel beider auf die Gegenwart, ohne daß das Zukünftige berücksichtigt wurde.³⁶

Die eben zitierten kurzen Äußerungen zeigen, daß Liangs Standpunkt, China sei für einen plötzlichen Wandel nicht bereit und eine konstitutionelle Monarchie sei der sicherste Weg zu Modernisierung und Wachstum, mit dem Einfluß von Kidd unmittelbar verbunden ist. Wie man sieht, liegt Liangs größtes Interesse in der Evolutionslehre, die er dem chinesischen Leser vor allen Dingen zu vermitteln suchte. Hinsichtlich seines Buches *Social Evolution* wird der englische Naturforscher Kidd vom Autor des Artikels *Lehre Kidds, eines Revolutionärs in der Evolutionstheorie* verehrt. Seine Begeisterung für diese Theorie drückte Liang Qichao wie folgt aus:

Die Bedeutung der Evolution besteht darin, daß eine Zukunft erzeugt wird. Was die Vergangenheit und Gegenwart betrifft, so machen sie nur einen Übergang aus. Wirft man einen Blick auf die heutigen Politiker und Sozialwissenschaftler und deren verschiedene Äußerungen, so ist dennoch festzustellen, daß ihr Hauptaugenmerk auf die Gegenwart gerichtet ist. Von der Zukunft ist kaum die Rede. Das ist schade.³⁷

Auch wenn Liang Qichao in seinem Text weder auf Marx noch auf Nietzsche hinweist, daß diese aber zum Kreis der eben erwähnten Denker gehören, hat er

³⁶ Liang Qichao, ebenda.

³⁷ Liang Qichao, ebenda.

implizite angedeutet. In seiner Beurteilung von Marx kam Liang zu der Einsicht, daß Marx „zwar den Menschen in Frage gestellt hat, aber keine Lösung zur Problematik des Menschen vorlegen konnte“³⁸. Was hier Nietzsche anbelangt, so bezeichnet Liang Qichao Nietzsche als den „extremen Machtbefürworter, der im vorletzten Jahr durch geistige Krankheit gestorben war. Sein Einfluß erstreckte sich über ganz Europa, so daß die Welt von heute seine Lehre auch als eine neue Religion des neunzehnten Jahrhunderts bezeichnet“.³⁹ Aus Liangs Anmerkungen zum Evolutionismus wird deutlich, daß seine Haltung zu Nietzsche einseitig geprägt ist. Diese Einseitigkeit führt ihn zu der Behauptung, daß in Nietzsches Lehre von einer Zukunft kaum die Rede sei. Bezieht man sich hier auf den Begriff des Übergangs zwischen Vergangenheit und Gegenwart im Sinne Liangs, so ist doch offenkundig, daß dieser Übergangsbegriff einen Entwicklungsprozeß darstellt, der parallel zu Nietzsches Konzept des zukünftigen Übermenschen verläuft, in dem Nietzsche die menschliche Entwicklung thematisiert, was Liang dabei aber nicht ins Auge faßte. Nietzsche ließ Zarathustra die Bedeutung des Menschen so ausdrücken: „Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist.“⁴⁰ Auch eine Motivation des Entwurfs des Übermenschen liegt darin, daß Nietzsche dem Menschen ein Ziel, einen Sinn des menschlichen Daseins gibt, denn „unheimlich ist das menschliche Dasein und immer noch ohne Sinn [...] Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren: welcher ist der Übermensch [...]“⁴¹. Nietzsche wird deshalb als „eine neue Religion des neunzehnten Jahrhunderts“⁴² bezeichnet, weil der Übermensch im Sinne Nietzsches nach dem Tod Gottes als eine ideale Menschengestalt gelten sollte. Liangs Behauptung, daß Nietzsches Lehre nur in Verbindung mit dem Gegenwärtigen, aber nicht mit dem Zukünftigen stehe, ist offensichtlich unhaltbar. In der Tat ist Nietzsche nach dem Tod Gottes im christlichen Sinne nicht nur für die Gegenwart, sondern auch für Zukunft ein Vorbild für die Welt geworden. An die Stelle eines religiösen Gottes hat Nietzsche die Kunst-Religion gesetzt. Im Nachwort zu der

³⁸ Liang Qichao, ebenda.

³⁹ Liang Qichao, ebenda.

⁴⁰ Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. München 1980, S. 16 f.

⁴¹ Friedrich Nietzsche, ebenda.

⁴² Liang Qichao, ebenda.

Geburt der Tragödie Nietzsches illustriert Günter Wohlfart das Phänomen einer neuen Kunstwelt: „Nach einer neuen Morgenröte und Wiedergeburt der Tragödie Ausschau haltend, begreift er ‚die griechische Philosophie von Sokrates ab als Krankheitssymptom und folglich Vorbereitung des Christentums‘. Gegen Sokrates als Wegbereiter der christlichen Religion steht Dionysos, der Antichrist, der Künstler-Gott. Das Dionysische ist das Antichristliche. Mit Sokrates, durch den die moralischen Werte zur Herrschaft über alle anderen Werte gebracht werden sollen, beginnt der Verfall. [...] Gegen diese *moralische* Ausdeutung des Daseins, verkörpert in Sokrates, dem theoretischen Optimisten mit dem Stigma der *décadence*, setzt sich Nietzsche im Tragödienbuch durch einen Pessimismus ‚jenseits von Gut und Böse‘, durch die Kunst-Religion des unmoralischen Gottes Dionysos zur Wehr, kurz: durch eine Artisten-Metaphysik, der das Dasein nur als *ästhetisches* Phänomen gerechtfertigt erscheint.“⁴³ Aus den obigen Ausführungen wird ersichtlich, daß Liangs kurze Erwähnung Nietzsches, auch wenn es die früheste ist, keine große Wirkung auf die chinesische Nietzsche-Forschung hatte. Daß man später Liang Qichao wenig beachtet hat, ist also durchaus legitim.

⁴³ Zitiert wird nach Günter Wohlfart: *Nachwort zu Friedrich Nietzsche ‚Die Geburt der Tragödie‘*, Stuttgart 1993, S. 158.

2.2. Wang Guowei - Sein Beitrag zur Vermittlung der Lehre Nietzsches

Hatte Liang Qichao mit seiner ersten kurzen Erwähnung Nietzsches keine nachhaltige Wirkung auf die chinesische Geisteswelt ausgeübt, so war die erste größere Verbreitung Nietzsches in China auf Wang Guowei zurückzuführen, der „als erster auf der Grundlage der aus dem westlichen Gedankengut erworbenen Kenntnisse über die Literaturprinzipien Kritik an den literarischen Traditionen Chinas“⁴⁴ übte.

Nach dem japanisch-chinesischen Krieg öffnete sich Wang Guowei den „neuen Wissenschaften“, die ihn zum Studium westlicher Natur- und Geisteswissenschaften anregten. Zu dieser Zeit las er die deutschen Philosophen Kant, Schopenhauer und Nietzsche. In der Zeit von 1901 bis 1904 verfaßte er eine Reihe ästhetischer Schriften und Übersetzungen. Als Chefredakteur der Zeitschrift *Bildungswelt*⁴⁵ schrieb er im Rahmen der Vorstellung vorbildlicher Erziehungssysteme eine Reihe von Aufsätzen über die Philosophie Schopenhauers und Nietzsches, wobei er sich mit großem Interesse Nietzsches Lehre widmete. Besonders hinsichtlich der folgenden Veröffentlichungen in der *Bildungswelt* im Jahre 1904 ist hier bereits festzustellen, daß Wang Guowei durch seine Beiträge zur Vermittlung der Lehre Nietzsches tatsächlich als erster und wichtiger Nietzsche-Interpret gilt:

1. *Nietzsches Ansichten über die Erziehung* (im März 1904)
2. *Das Leben des großen deutschen Kulturreformers Nietzsche* (im Juni 1904)
3. *Nietzsches Lehre* (im Juli 1904)
4. *Schopenhauer und Nietzsche* (im Oktober 1904)

Obzwar die zuvor ausgeführten Texte (außer dem letzten) in der *Bildungswelt* nicht unter seinem Namen veröffentlicht und auch nicht in Wangs Gesamtwerk *Jing'an wenji*⁴⁶ eingegangen sind, wurden sie nach Ansicht von Wang Guowei-Experten in der Tat vom Chefredakteur der Zeitschrift *Bildungswelt* verfaßt.

⁴⁴ Zitiert wird nach Zhou Xishan: *Abhandlungen über Wang Guoweis Ästhetik*. Sansi 1987, S. 1.

⁴⁵ Die Zeitschrift *Bildungswelt* wurde von Luo Zhenyu, der Lehrer für Wang Guowei war, in Shanghai geführt. In dieser Zeitschrift geht es hauptsächlich um die Vorstellung vorbildlicher westlicher Erziehungssysteme.

2.2.1. Nietzsche - der philosophische Erzieher

Am Titel des ersten Textes *Nietzsches Ansichten über die Erziehung* läßt sich erkennen, daß bei Wang Guowei Nietzsche vornehmlich als Lehrer betrachtet wurde. Auch in ähnlicher Weise hat Nietzsche - wie uns bekannt ist - in seinem frühen Werk gegenüber der miserablen Entwicklung der Bildung im gesellschaftlichen Gefälle Schopenhauer als „Erzieher“⁴⁷ bezeichnet und sich selbst als „Lehrer“ bestimmt. Nietzsche verlangte dabei aber kein pädagogisches System und hat selbst auf die Schullaufbahn in Basel verzichtet. Für ihn war ein philosophischer Kopf von Bedeutung; und ebenso bedeutsam war für ihn die Frage, wer der Mensch sei. Wang Guowei hat dies bemerkt. In den westlichen Denkströmungen nimmt Nietzsche - so in der Einleitung des Artikels - einen bedeutenden Platz ein, weil er der Mann war, der, wie Wang Guowei pathetisch beurteilte, „sich mit einer Geste erhebt und an die Welt laut appelliert, um die moderne Zivilisation zu zerstören“.⁴⁸ Ein Bild von einem deutschen Kulturkritiker in China zu vermitteln, ist offensichtlich das Anliegen des ersten Artikels Wangs, der darin in erster Linie auf den kulturkritischen Aspekt in Nietzsches Lehre eingeht. Nach Nietzsche kann die Kultur nur aus dem Leben hervorgehen und bleibt also deren Teil. Für Wang Guowei ist Nietzsche deshalb ein Kulturkritiker, weil er die Kultur seiner Zeit jedoch als Schmuckgröße mißbraucht ansieht, die ihren Sinn verloren hat. Nichts aus der Kultur verknüpft sich mit dem wirklichen Dasein. Im Hinblick auf die kulturkritischen Zusammenhänge beurteilte Wang Guowei den philosophischen Erzieher mit folgender Formulierung:

Nietzsche geht immer Gedanken nach, wie man die moderne Kultur verbessern und wie man den modernen Menschen erziehen könne. Solche Fragen zu beantworten soll nach Nietzsches Meinung die Aufgabe von Philosophen sein. Der Philosoph ist ein Kulturbefehlender, Gesetzgebender und Zukunftszeigender. Dementsprechend wird Nietzsche von Kritikern auch als Kultur-

⁴⁶ Das hier erwähnte *Jing 'an wenji* (Essays von Jing'an) wurde 1905 von Wang Guowei publiziert.

⁴⁷ In der Schrift *Schopenhauer als Erzieher* drückte Nietzsche seine Begeisterung für Schopenhauer explizit aus, indem er sagte: „So will ich einen Lehrers und Zuchtmeisters, dessen ich mich zu rühmen habe, eingedenk sein, Arthur Schopenhauer [...]“ Bd. 1, Darmstadt 1973, S. 290.

⁴⁸ Wang Guowei: *Nietzsches Ansichten über die Erziehung*. In: *Bildungswelt*, Nr. 71, März 1904.

philosoph bezeichnet. [...] Nietzsches Denken ist oft mit Erziehungsproblemen verbunden. Im Vergleich zu anderen Philosophen geht es Nietzsche in seinem Werk vielmehr um Erziehung. Gerade von diesem Gesichtspunkt aus könnte man nicht zu Unrecht Nietzsche einen erziehenden Philosophen nennen.⁴⁹

Zur Vermittlung von Nietzsches Ansichten über die Erziehung gehört in Wangs Artikel über *bildungsbezogene Welt* zuerst die Behandlung des Gegenstands Erziehung an sich (Titel des Kapitels). Nach Wang bezieht sich Nietzsches Bildungsbegriff nicht auf die große Zahl gewöhnlicher Menschen, sondern lediglich auf vornehme. Was die Orientierung der *bildungsbezogenen Welt* an vornehmen Menschen betrifft, so zeigt Wang das größte Interesse an der Herausbildung von „einem oder zwei Genies“. Einbezogen werden „nur einige hervorragende Persönlichkeiten“, die im Sinne Nietzsches „Herren“ genannt werden. Es zeigt sich, daß das zentrale Thema der *Bildungswelt* auf die Persönlichkeitsentwicklung ausgerichtet ist, die nichts mehr mit konfuzianischer Gelehrsamkeit zu tun hat, sondern mit „neuem Wissen“ westlicher Prägung. Da sich Wang Guowei wie Nietzsche bewußt war, daß die Herrenklasse eine Minderheit ist, sollten gemäß Wang aus dem von ihm so genannten „Bildungsbereich“ „gewöhnliche Menschen ausgeschlossen“⁵⁰ werden. Im Zusammenhang mit der Herausbildung großer Persönlichkeiten betont der Autor besonders die Genie-Idee, die Nietzsche zu seinem Konzept des Übermenschen herausgearbeitet hat. Die Differenzierung zwischen Genie und Masse sah Wang folgendermaßen:

Nur eine geringe Anzahl von großen Persönlichkeiten steht hoch und blickt weit. Sie sind in der Lage, zahlreiche Massen zu beherrschen. Und diese dagegen müssen sich den Persönlichkeiten gegenüber treu und gehorsam verhalten, um sich ihnen zu unterwerfen. Dies gilt in den intellektuellen Kreisen als natürlicher Klassenunterschied und als heilige Ordnung.⁵¹

Im Gegensatz zum vornehmen Menschen spricht Wang im Text fortlaufend von einer großen Anzahl einfacher Menschen, die sich in die ‚Knechtklasse‘ einordnen lassen. Die Kluft zwischen Herren und Knechten sei deshalb nicht zu überwinden, weil der Naturzustand, in dem die Menschen miteinander leben, die Ungleichheit von Menschen deutlich mache. Um diese Ungleichheit zu verdeutlichen, hat Wang einen Vergleich zwischen Rousseau und Nietzsche vorgenommen. Nach der

⁴⁹ Wang Guowei, ebenda.

⁵⁰ Wang Guowei, ebenda.

⁵¹ Wang Guowei, ebenda.

Erläuterung von Rousseaus Ansichten über die Naturbildung macht Wang Guowei darauf aufmerksam, daß Nietzsche in der Politik wie in der Gesellschaft ein Gegner der Gleichheitslehre ist. Hinsichtlich der menschlichen Natur verweist Wang noch auf eine kämpferische Komponente im Menschen, die sich ebenfalls im Unterschied zwischen Herren und Knechten darstellt. „Der Versuch, diese Differenzierungen vergrößern zu wollen, war für Nietzsche gerade mit den dem Menschen innewohnenden ursprünglichen Trieben verbunden“,⁵² die nur der „Naturmensch“ besitzt. Für Wang Guowei ist der Naturmensch Ausdruck des Beginns einer neuen Kultur, denn er hat dem Wesen nach dem Naturgesetz entsprechende Triebe in sich, die schöpferische Quellen freisetzen. Im Kapitel „Neues Kulturland“ verweist der Verfasser auf Nietzsches Entwurf von nur „zwei entgegengesetzten Menschentypen“ im Kulturland, wobei Wang besonders den Menschentypus der großen Persönlichkeiten hervorhebt. Er macht zum ersten Mal dem chinesischen Publikum den Begriff des Übermenschen zugänglich. Mit Nachdruck verweist er auf die besonderen Eigenschaften des Übermenschen. Der eine Menschentypus, der in das ideale Kulturland gehört, ist vertreten in „einer kleinen Anzahl von Persönlichkeiten (od. Herrschern)“. „Die Herrscher sind berechtigt, eine Erziehung zu genießen, während die Masse, der andere Menschentypus, kein Recht auf allgemeine Ausbildung hat.“⁵³ Es fällt auf, daß das Anliegen des Beitrages *Nietzsches Ansichten über die Erziehung* das Plädoyer für eine Herausbildung großer Persönlichkeiten bzw. des Übermenschen im Nietzscheschen Sinne ist. Unter dem Begriff des Übermenschen ist bei Wang Guowei nichts anderes zu verstehen, als der durch die Eigenschaften „Selbstachtung, Risikobereitschaft, Unnachgiebigkeit und Ichbezogenheit“⁵⁴ gekennzeichnete Mensch. Neben der Herausstellung größerer Persönlichkeiten plädiert Wang Guowei für Nietzsches Kategorisierung der Moralbestimmung, indem er auf die Herren- und Sklavenmoral hinweist, die den zwei Menschengattungen entspricht: die herrschende Klasse und die beherrschte Klasse. Auf der Grundlage der Vorstellung von Herren- und Sklavenmoral hat Wang Guowei kritische Hinweise Nietzsches bezüglich des Christentums wiedergegeben, das die Höherentwicklung des Menschen behindere.

⁵² Wang Guowei, ebenda.

⁵³ Wang Guowei, ebenda.

⁵⁴ Wang Guowei, ebenda.

Mit Nietzsches Herausbildung von Genie stimmt hier Wang Guowei völlig überein. Am Ende des Artikels fällt auf, daß er dem Denken Nietzsches nicht blind folgt, sondern die *bildungsbezogene Welt* in Frage stellte. Seine Kritik an Nietzsches Konzeption einer neuen Kultur ist evident:

Nietzsches Philosophie greift die heutige Kultur an, die zum Verfallen und zur Vernichtung des Handelns des Menschen abgestempelt ist. Der „absolute Egoismus“ ist seine Lehre. Innerhalb der Gesellschaft gibt es nach der Ansicht Nietzsches Persönlichkeiten und Masse, die sich gegenüberstehen. Die Persönlichkeiten sind befähigt, Kultur zu schaffen, von daher haben sie Privilegien der Erziehung zu genießen. Letztere existiert nur um der Persönlichkeiten willen, daher soll die Masse nur den Persönlichkeiten gehorsam bleiben. Man läßt sie nichts von Bildung wissen. Dies entspricht sinngemäß Konfuzius Aussage: „Das Volk kann nur zum Gebrauch gemacht, nicht in Kenntnis gesetzt werden“, und widerspricht dem Geist der modernen Zeit. Natürlich bedarf jede Nation einer oder zwei großer Persönlichkeiten, um ihre eigene Kultur umzugestalten. Aber dafür, daß sie in der Welt erscheinen, gibt es bestimmt eine Veranlassung. Es muß zuerst eine Gesellschaft gegeben sein, in der sich große Persönlichkeiten herausbilden können. Eine schwache Mutter kann nämlich kein gesundes Kind gebären [...] Ist diese Behauptung, daß die Bildung nicht auf Masse, sondern nur auf Persönlichkeit zu richten sei, in diesem Fall nicht einseitig?⁵⁵

An dieser Stelle bliebe zu bemerken, daß seine Fragestellung zu der Herausbildung von Persönlichkeiten im Sinne Nietzsches jedoch von einem Mißverständnis gekennzeichnet ist. Er hat nicht begriffen, daß nach Nietzsche manche „Große“ nur Kinder sind. Als Beleg dafür ist auch die Konfiguration des Zarathustra einzubeziehen, wo „die erste Rede des *Zarathustra* ‚Von den drei Verwandlungen‘ handelt. Nachdem der Geist zunächst zum Kamel wurde, dem befohlen wird ‚Du sollst‘, wird er zum Löwen, dessen Geist sagt: ‚ich will‘. Am Ende aber muß der Geist zum Kind werden. Dies ist seine dritte und tiefste Verwandlung.“⁵⁶ „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.“⁵⁷ Nach der Stufe des Kamels und des Löwen vollendet sich die Freiheit im Bild des Kindes. Das Kind als letzte und gelöste Figur in Nietzsches Metaphorik gilt als „schöpferische Kraft“: das Kind als Künstler. Nietzsche hat es dynamisch aufgefaßt: Durch Lernen begabt sich jeder selbst, hat von Natur Zugang zu vielen Kräften und verfügt über angeborenes Talent. Aber nur bei wenigen verknüpft sich diese Vorgabe mit

⁵⁵ Wang Guowei, ebenda.

⁵⁶ Zitiert wird nach Günter Wohlfarts Nachwort zu Friedrich Nietzsche *Die nachgelassenen Fragmente*. Stuttgart 1996, S. 305.

Zähigkeit, Ausdauer und Energie, so daß er „wird, was er ist“. Nach Wang Guowei trägt „eine vorgegebene Gesellschaft“ und eine Masse als notwendige Begleiterscheinung zur Herausbildung von Genie oder Persönlichkeit bei, während für Nietzsche Selbsterziehung oder Selbstüberwindung oder kritische Selbsteinschätzung wichtigste aller wichtigen Dinge sind. In der Tat hat Wang Guowei zwar dem chinesischen Leser einen Zugang zu Nietzsche eröffnet, aber das Wesen von Nietzsches Lehre nicht berührt.

2.2.2. „Schopenhauer und Nietzsche“

Nachdem sich Wang Guowei mit den Erziehungsgedanken Nietzsches auseinandergesetzt hatte, folgte kurz darauf der Aufsatz *Schopenhauer und Nietzsche*, der in zwei Folgen ebenfalls in der *Bildungswelt* erschien. Als große Persönlichkeiten des neunzehnten Jahrhunderts bezeichnete Wang die beiden deutschen Philosophen gleich zu Beginn der Abhandlung, in der es ihm um die Untersuchung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden in deren Lehren geht. Wie er dort schreibt, gibt es „in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts in der philosophischen Welt Deutschlands zwei große Menschen: Schopenhauer und Nietzsche“⁵⁸, was sich von der Betrachtung Liangs unterscheidet. Hier sei ein Wort ergänzt: Wang Guowei zählt tatsächlich zu den ersten, die das Verhältnis zwischen Nietzsche und Schopenhauer thematisieren. Was die Gemeinsamkeiten betrifft, so stellt er fest:

Sie beide [Schopenhauer und Nietzsche] besitzen beispielloses literarisches Talent. Damit verbreiteten sie ihre Lehren. Sie faszinierten die ganze Welt und wurden zugleich zwiespältig beurteilt. Betrachtet man die Lehren beider Denker, so betonten sie den Vorrang des Willens. In der Lehre Schopenhauers finden sich Inspirationen für Nietzsche. Nietzsches Lehre entstammt im ganzen der Schopenhauers. Man sollte Nietzsche nicht als einen Gegner der Lehre Schopenhauers, sondern vielmehr als seinen Fortsetzer sehen.⁵⁹

Anliegen der Abhandlung *Schopenhauer und Nietzsche* ist nicht, wenn man es genau betrachtet, die Unterschiede aufzuzeigen, sondern der Verfasser der

⁵⁷ Ebenda.

⁵⁸ Wang Guowei: *Schopenhauer und Nietzsche*. In: *Bildungswelt* vom Oktober 1904.

⁵⁹ Wang Guowei, ebenda.

Abhandlung ist bemüht zu erläutern, daß Nietzsche nicht von Schopenhauer abweicht, im Gegenteil: er lasse sich von ihm inspirieren. Daß er in der Konvergenz der Lehren beider Philosophen das Leiden des „Genies“ gesehen hat, ist auffallend. In Wangs *Selbst-iographie im Alter von 30* taucht bei ihm die Frage nach dem Wesen des Daseins des Menschen auf. Diese Fragestellung hängt, wie er selbst bekannte, mit seinen physi-chen Anstrengungen zusammen. Dort heißt es: „Mein Körper ist schwach, ich bin auch sehr melancholisch. Ich hänge der Frage nach dem Sinn des Lebens des Menschen Tag für Tag nach.“⁶⁰ Zur Antwort auf diese Frage steigt er in die intensive Beschäftigung mit Philosophen wie Kant, Schopenhauer und Nietzsche ein. Zum Einstieg in das deutsche Gedankengut ist Wang Guowei von der Kantschen Philo-ophie in Anspruch genommen, weil „sie“ (Kants Philosophie), so Wang Guowei, „mich bezüglich der Fragestellung des Leidens des Menschen angeregt und meine Ansprüche auf Wissen befriedigt hat“.⁶¹ Infolge der Schwerverständlichkeit der *Kritik der reinen Vernunft* wandte Wang sich Schopenhauer zu. Besonders den Gedanken der Erlösung vom Leiden und das Schlüsselwort „Wille“ im Titel von seinem Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* finden bei Wang eine starke Resonanz und führen ihn zu der Einsicht, daß der Wille das Grundprinzip für alle Erscheinungen darstellt. Für Schopenhauer kann die Welt nur in Relation zu einem Subjekt erscheinen und ist daher prinzipiell vom erkennenden Subjekt abhängig. Das Subjekt des Erkennens findet als sein innerstes Wesen den Willen, und die Welt ist die Objektivierung des Willens bzw. der zur Vorstellung gewordene Wille. Der Wille meint nämlich nicht zielgerichteten Willen und aktives Streben, dem kein erreichtes Ziel ein Ende macht. Umgekehrt: Der Wille kennzeichnet den Urgrund der Welt als sinnlos, als unbestimmt mystische Triebkraft, die in allen Wesen, so auch beim Menschen wirkt. Aus diesem Grund findet der Wille nie Genüge, kommt mit keinem Erreichen eines Ziels zur Ruhe. Und dies Nicht-zur-Ruhe-Kommen bedeutet Leiden. Wang Guowei charakterisiert dieses Leiden mit einem Bild von einer Pendeluhr, wobei er sagte: „Das Leben bewegt sich wie das Uhrpendel zwischen Leiden und Überdruß.“⁶² Durch die Begegnung mit Schopenhauer, der sagte: Da nun der

⁶⁰ Chen Ningning: *Nietzsches Einfluß auf Wang Guowei und Chen Quan*. Shanghai 1989, S. 20.

⁶¹ Chen Ningning, ebenda.

⁶² Chen Ningning, ebenda.

Mensch sich aber unter den schmerzreichen Umständen vorfinde, müsse er den Drang zum Leben überwinden, um die ihm einzig mögliche Ruhe zu erreichen, indem er sich selbst Askese und Abstinenz offenlege, führen diese dem Buddhismus ähnelnden Gedanken Wang Guowei zur Einsicht, daß der Weg zur Befreiung vom Leiden über das Sich-von-der-Welt-Zurückziehen und das Vernichten des Lebenswillens stattfindet. Der *Kritische Essay über den Roman Der Traum der roten Kammer* kennzeichnet gerade diese grundlegenden Gedanken, deren Ausgangspunkte sich an Schopenhauers pessimistischen Gedanken orientieren. Die Romanfiguren Bao Yu und Xi Chun im *Traum der roten Kammer* sind bezeichnenderweise zum buddhistischen Glauben bekehrt worden, was für sie den besten Weg zur Erlösung vom Leiden darstellt. Im Anschluß an das menschliche Leiden weist Wang in vergleichender Weise auf Goethes *Faust* hin, da die Hauptfigur in *Faust* auch leidet. Es ist allerdings zu unterscheiden, daß das Leiden Fausts bei Goethe zum Leiden des Genies gehört und das Leiden der Protagonisten im *Traum der roten Kammer* das Leiden des normalen Menschen darstellt. In diesem Zusammenhang stellt Wang Guowei fest, daß „die Aufgabe der Literatur darin besteht, das Leiden des Lebens darzustellen und dessen Befreiungswege aufzuzeigen. Das Ziel der Literatur ist, daß man in dieser vom Leiden gefesselten Umgebung dem Lebenswillen, den jeder hat, entsagt, um geistigen Frieden zu gewinnen“.⁶³ Wang Guowei hat zwar Quellen des Leidens bei Schopenhauer gefunden, wo es heißt, man solle seinen Willen vernichten. Allerdings hat er ein sehr wichtiges Phänomen im Werk Schopenhauers vernachlässigt, nämlich: die Wirkung der Meditation der Kunst und vor allem der Musik. Richard Wagner bekannte sich auch darum vorbehaltlos zu Schopenhauer, weil er sich als Komponist für einen „Erlöser“ hielt. Gerade die beiden hat Nietzsche während seiner frühen Basler Zeit verehrt, und sie beide haben ihm zur Klärung des eigenen Weges verholfen. Da hat Wang Guowei auch Unebenheiten bezüglich der Frage nach der Vernichtung des Willens entdeckt, denn gerade der Wille zur Vernichtung des Willens sei, so Nietzsche, auch ein Wille. In diesem Sinne stellte Wang Guowei fest: „Dies ist eine Frage, die nicht zu beantworten ist, ob Vernichtung des Willens möglich ist oder nicht.“⁶⁴ Eine Lösung dieser Frage hat Wang bei Nietzsche

⁶³ Wang Guowei, ebenda.

⁶⁴ Wang Guowei, ebenda.

gefunden, der im Gegensatz zu Schopenhauer dem Begriff Willen einen positiven Ausdruck verleiht: Wille zur Macht. In bezug auf Nietzsches positive Haltung zum Begriff des Willens zur Macht geht Wang Guowei auf die Theorie des Genies ein.

Nach Wang besteht ein Unterschied zwischen den Leiden des Genies und denen der normalen Menschen, wobei das Leiden sowohl im Inhalt wie auch im Ausmaß verschieden ist. Dem normalen Menschen geht es im Leiden vorwiegend um sein Dasein, das die Grundbedürfnisse Trinken und Essen beinhaltet. In Wangs Sinne ist dies das kleine Leiden. Vom kleinen Leiden des normalen Menschen unterscheidet sich das schwerere Leiden des Genies, denn der geniale Mensch kann und will dem Wesen des menschlichen Lebens und dem Rätsel des Kosmos nachgehen. Bei *Schopenhauer und Nietzsche* heißt es dementsprechend:

Der normale Mensch nimmt etwas zu sich, wenn er Hunger und Durst hat. Um den Lebensdrang zu befriedigen, benötigt er Nachkommenschaft, wenn er alt wird. Sein Leiden ist das Leiden des Lebens. [...] Der geniale Mensch, der mit dem stärkeren Willen und dementsprechenden großen Verständnisvermögen ausgestattet ist, ist in der Lage, das zu wissen, was der normale Mensch nicht weiß. Er kann verlangen, was der normale Mensch nicht verlangen kann. Wille des Genies geht über Himmel und Erde hinaus. Er muß aber durch Körperlichkeit des Menschen eingeschränkt werden. Kausale Gesetze und Formen von Zeit- und Raumdimensionen, die von außen kommen, behindern Verständnisvermögen des Genies. Unendliche Motivationen und nationale Moralgesetze, die von innen kommen, unterdrücken den Willen des Genies.⁶⁵

Aus den zitierten Aussagen ergibt sich, daß der geniale Mensch auf seinem Weg zu den nicht leicht zu verwirklichenden Zielen insofern schwerer leidet, als starker Wille und umfangreiche Erkenntnisse durch den Druck der Außen- und Innenwelt beeinträchtigt werden kann. Dennoch hat der geniale Mensch aufgrund seines Vermögens den Wunsch, sich auf das Rätsel von Kosmos und Leben des Menschen einzulassen. Er hat wie der normale Mensch auch einen kleinen Leib und ein kurzes Leben. Er kann deshalb seine Erforschung des menschlichen Lebens nie bis zum Ende führen, zumal die moralischen Normen und die Sozialordnungen im menschlichen Leben sein starkes Streben behindern. So besorgt er sich um seine nicht in Erfüllung gehenden Wünsche. Wang Guowei zieht in diesem Zusammenhang folgende Schlußfolgerung: „Je größer das Genie ist, desto schwerer werden die Fesseln des Inneren und die Unterdrückung durch das Außen,

⁶⁵ Wang Guowei, ebenda.

und desto tiefer wird sein Leid.“⁶⁶ Aus der Sicht des geistigen Leidens des genialen Menschen sieht Wang in Nietzsches Lebensbejahung ein Verlangen nach Macht (Kraft), das sich vom Verlangen nach Dasein des normalen Menschen unterscheidet. Im Sinne Wangs bezieht sich das Verlangen nach Macht auf Menschen, die sowohl körperlich wie auch geistig anderen überlegen sind. Daher orientiert sich dieses Verlangen im Grunde genommen am Emporheben, indem das Genie das von den moralischen und sozialen Doktrinen lange unterdrückte Verlangen (Drang) durch andere Lebensformen und in anderen Lebensbereichen zu verwirklichen sucht. In der Schrift *Studie über das Hobby des Ren jian* führt Wang Möglichkeiten der Befreiung vom Leiden an, wobei er zeigt, daß jede Neigung wie zum Beispiel Schachspiel, oder Literaturschaffung eine Wirkung hat. Die Literatur ist bei Wang als die beste Maßnahme gegen das Leiden in den Herzen zu betrachten. Zugleich ist die Literatur in der Lage, den längst unterdrückten Gefühlen Ausdruck zu geben, das Leiden des Lebens darzustellen, um nach innerem Frieden zu suchen. Darüber hinaus befriedigt die Literatur Wünsche und Träume, die in der Realität nie zu erfüllen sind. Da Wang Guowei für sich und Gefühl als Kraft des Verstehens beansprucht, wendet er sich von der Philosophie zur Literatur hin.

2.3. Die Rezeption Nietzsches im Frühwerk Lu Xuns

Lu Xuns Verständnis von Nietzsches Werk ist Thema zahlreicher chinesischer Publikationen. Seine Rezeption der abendländischen Gedanken findet sich besonders in seinem Frühwerk, das mit dem Geist Nietzsches untrennbar verbunden ist und zugleich eine bedeutende Anfangsphase der Nietzsche-Rezeption repräsentiert. Die Übernahme der Gedanken Nietzsches ist für Lu Xuns Überlegungen und sein späteres literarisches Schaffen ausschlaggebend. Bereits nach der 4.-Mai-Bewegung von 1919 wurde Lu Xun aufgrund der Veröffentlichung der Erzählungssammlung *Re feng ji*⁶⁷ der „chinesische Nietzsche“

⁶⁶ Wang Guowei, ebenda.

⁶⁷ Lu Xuns *Re feng ji* ist eine Zusammenstellung von Essays, die 1925 in Beijing herausgegeben wurde.

genannt. Ein Beispiel ist Xu Zhimos Artikel vom 30. Januar 1926 in der *Beilage der Morgenpost*:

Ich habe Lu Xuns Werke wenig gelesen. Wie gesagt, dies wäre respektlos. Ich habe lediglich zwei oder drei Erzählungen in der Sammlung „Aufruf zum Kampf“ und einige Seiten seines Buchs *Re feng ji* gelesen, weil man ihn (Lu Xun, Anm. d. Verf.) neulich als chinesischen Nietzsche bezeichnet hatte.⁶⁸

Trotz dieser kritisch klingenden Anmerkung Xu Zhimos gibt es eine gewisse geistige Affinität zwischen Nietzsche und Lu Xun, die von chinesischen Intellektuellen der damaligen Zeit wahrgenommen wurde. Eine spätere, gelungene Beschreibung der Charakterzüge Lu Xuns gab Liu Bannong (Lu Xuns damaliger Schüler). Er hat eine enge Verbindung zwischen Nietzsche und Lu Xun mit dem Hinweis auf die „Lehre von Tolstoj und Nietzsche, Stil der Wei-Jin-Zeit“⁶⁹ hergestellt. Damit bleibt die hervorgehobene Stellung Lu Xuns in der chinesischen Nietzsche-Rezeption eine Zeitlang unangefochten.

Nachdem in der 1940 veröffentlichten Schrift *Über die neue Demokratie*⁷⁰ von Mao Zedong der Dichter Lu Xun zum „Vater der neuen chinesischen Kultur“ erklärt worden war, benutzte man kaum noch den Ausdruck vom „chinesischen Nietzsche“ für ihn, der folglich von dem von der Welt verpönten Denker zu

⁶⁸ Xu Zhimo: *An die Leser der folgenden Briefe*. In: *Morgenpost-Beilage*, vom 30. Januar 1926.

⁶⁹ Vgl. Sun Fuyuan's Anmerkung zur „Lehre von Tolstoj und Nietzsche“ in seinem Text „Zwei Essays anlässlich des fünften Todesjahres von Lu Xun“. Sun erläuterte dort: „Liu Bannongs Widmung ‚Lehre von Tolstoj und Nietzsche, Stil der Wei-Jing-Zeit‘ an Lu Xun hielten Freunde jener Zeit für sehr angebracht. Lu Xun selbst war auch nicht dagegen. Der Titel ‚Lehre von Tolstoj und Nietzsche‘ bezieht sich auf zwei berühmte Persönlichkeiten im Jahrhundert, Tolstoj und Nietzsche. Ihre zahlreichen Werke hatten große Wirkung auf die Gesellschaft. Lu Xun war in seinen Studienzeiten sehr beeinflusst von den Lehren der beiden.“ Welche Charakteristika hat der ‚Stil der Wei-Jing-Zeit‘? Lu Xun benutzte den Ausdruck mit zwei Worten „Qing jun“, „Tong tuo“ (so übersetzt wie einfach und ernst; fließend und frei). Lu Xun erläuterte den Begriff *tong tuo* wie folgt: „Tong tuo bedeutet freies Denken. Dem Einfluß dieses Stils folgend sind in der Literatur große Mengen von Artikeln entstanden, in denen man das ausdrücken kann, was man zu sagen hat. Da man freies Denken praktiziert und auf Hartnäckigkeit verzichtet, ist erlaubt worden, vielerlei ausländisches Denken vollkommen zu rezipieren“; „der einfache aber ernste Stil ist Ausdruck der Knappheit und Klarheit.“ Es ist offensichtlich, daß Lu Xun sich um den Stil der Wei-Jing-Zeit mit ganzer Kraft bemüht hat. Siehe Sun Fuyuan: *Lu Xun - einige Ereignisse*. Chongqing 1944.

⁷⁰ Mao Zedong sagte: „Lu Xun war der größte und mutigste Pionier der neuen kulturellen Armee. Lu Xun ist der wichtigste Führer der kulturellen Revolution Chinas. Die Richtung, in der Lu Xun geht, das ist die Richtung, in der die neue Kultur des chinesischen Volkes geht. Er war nicht nur ein großer Literat, sondern auch ein großer Denker und ein großer Revolutionär. Lu Xun war ein unbeugsamer Charakter, ohne jede Spur von Servilität und Kriechertum, und das ist bei kolonialen und halbkolonialen Völkern die schätzenswerteste Eigenschaft. Lu Xun war der korrekteste, bis dahin beispiellose Nationalheld an der Kulturfront, der als Repräsentant der großen Mehrheit der Nation die Stellung des Feindes erstürmte. Die Richtung Lu Xuns ist die

deutlich Abstand nehmen mußte. Von da an hatte er als Beispiel für chinesische Intellektuelle zu dienen, die zur kommunistischen Weltanschauung tendierten. In der wissenschaftlichen Lu Xun-Literatur war keine Rede von seiner Rezeption des Denkens von Nietzsche. Die links stehenden Wissenschaftler vertraten übereinstimmend die Ansicht, daß der von Mao Zedong benannte „große Denker und große Revolutionär“ nicht mit Nietzsche gleichzusetzen war. An der Schlußfolgerung des Lu Xun-Forschers Zhang Hua, der 1978 einen nicht wenig von Mao Zedongs Bewertung Lu Xuns beeinflussten Artikel *Lu Xun und Nietzsche* veröffentlichte, ist diese einseitige Perspektive gegenüber Lu Xun eindeutig zu erkennen. Zhang Hua drückte sich in seinem Fazit so aus:

Der Einfluß von Nietzsche auf Lu Xun war äußerst gering. Nietzsche war im Grunde ein feindliches Bild für Lu Xun. Durch die Beschränktheit der Zeit und durch Lu Xuns engen Denkhorizont gibt es bei ihm einige Mißverständnisse bezüglich Nietzsche. Unter dem extremen kleinbürgerlich-demokratischen Aspekt beginnt Lu Xun, nur einen kleinen Teil von Nietzsches Denken zu schätzen, zu selektieren und zu „rezipieren“. In der Übernahme hat Lu Xun Nietzsches Ideen zum größten Teil geändert, so daß die Originalität der Philosophie Nietzsches nicht mehr zu sehen ist. Besonders nachdem Lu Xun Kommunist geworden war, hat er Nietzsches Denken gründlich kritisiert und sogar überwunden.⁷¹

Aus den obigen Ausführungen ist zu entnehmen, daß der Einfluß der Interpretation von Mao Zedong bis in die 70er Jahre hinein immer noch eine große Rolle spielte. Hinsichtlich der bislang einseitigen Interpretation des Verhältnisses zwischen Lu Xun und Nietzsche wird der Schwerpunkt auf Lu Xuns Frühwerk gelegt, wobei zu untersuchen ist, warum er sich mit besonderer Hingabe mit Nietzsche auseinandersetzt und welche Affinität zwischen ihm und Nietzsche festzustellen ist.

1906 gab Lu Xun sein Medizinstudium auf und setzte sich für die Gründung einer literarischen Zeitschrift ein, die den Titel *Neues Leben* trug, deren Erscheinen aber infolge Kapitalmangels scheiterte. Gleichwohl begann er mit seiner literarischen Tätigkeit, und zwar zunächst mit aufklärenden Schriften. Zusammen mit seinem Bruder Zhou Zuoren veröffentlichte Lu Xun eine mehrbändige Auswahl von *Erzählungen aus fremden Ländern*, die die chinesischen Leser zum ersten Mal mit der Literatur der Völker Osteuropas bekannt machen sollte. Da die

Richtung der neuen Kultur der chinesischen Nation.“ In: Mao Zedong, *Ausgewählte Werke*, Bd. II, Beijing 1968, S. 435.

⁷¹ Zhang Hua: *Lu Xun und Nietzsche*. In: *Lu Xun und seine ausländischen Schriftsteller* Sanxi 1984, S. 25.

Übersetzungen in alter chinesischer Sprache erschienen, waren sie nicht sehr gefragt, so daß nur zwei Bände herausgegeben werden konnten. Von großer Bedeutung war 1907-1908 die Veröffentlichung einer Reihe wissenschaftlicher Aufsätze, die ich hier als das Frühwerk Lu Xuns bezeichne. Dieses in der von chinesischen Studenten in Japan gegründeten Zeitschrift *Henan* erschienene Frühwerk beschäftigt sich mit Nietzsche, so daß es zu einer besonderen Nietzsche-Rezeption in der damaligen Zeit gekommen ist. Das Frühwerk enthält u.a.:

1. *Die Geschichte der Menschheit* (1907)
2. *Über die Kraft der romantischen Poesie* (im Februar 1908)
3. *Über die äußerst einseitige Kultur* (im August 1908)
4. *Über das Durchbrechen böser Stimmen* (im Dezember 1908)

2.3.1. Lu Xuns Aufsatz „Über die Kraft der romantischen Poesie“

Nach einem kurzen Besuch bei seiner Mutter in Shaoxin kehrte Lu Xun im Herbst 1906 nach Japan zurück, um sich ganz dem Studium der Literatur zu widmen. Seiner Zielsetzung, „eine literarische Bewegung ins Leben zu rufen“⁷², folgend, gründete er 1907 mit Zhou Zuoren und Xu Shoutang⁷³ die Zeitschrift *Neues Leben*, um die Literatur als Mittel zur Erziehung des chinesischen Volkes zu erproben, weil er zu der Erkenntnis gekommen war, daß die Literatur einen Beitrag zur Entwicklung des menschlichen Geistes leiste. „Den Verstand der Menschen kultivieren, darin besteht die Pflicht der Literatur.“⁷⁴ Dieses literarische Projekt scheiterte - wie oben erwähnt - zudem auch daran, daß Lu Xuns Aufruf zum Kampf in China keinerlei Resonanz fand. Die mit Zhou Zuoren zusammen übersetzten Werke der russischen und osteuropäischen Literatur fanden auch keine Beachtung.⁷⁵ Die für die Zeitschrift *Neues Leben* geschriebenen Beiträge konnten nur in der von Landsleuten aus der Provinz Henan unterhaltenen Zeitschrift erscheinen, die im Inland unbekannt blieb.

Die nun zu behandelnde Schrift *Über die Kraft der romantischen Poesie* - im Jahre 1907 verfaßt, erschien am 3. Februar 1908 - befaßt sich zwar nicht ausführlich mit Nietzsche, aber er gibt wichtige Hinweise auf Lu Xuns

⁷² Lu Xun hat in seinem Buch unter dem Titel *Aufruf zum Kampf* über seinen Sinneswandel geschrieben: „Es war lange her, daß ich das letzte Mal irgendwelche Landsleute gesehen hatte, da wurde eines Tages ein Film gezeigt, in dem einige Chinesen zu sehen waren. Einer von ihnen war gefesselt, und viele meiner Landsleute standen um ihn herum. Sie alle waren räftige Gesellen, schienen jedoch völlig apathisch zu sein. Der Kommentar besagt, daß der eine mit den gebundenen Händen Spion im Dienste der Russen gewesen sei, wofür ihm die japanischen Soldaten - zur Warnung der anderen - nun den Kopf abgeschlagen würden; die Chinesen rings um ihn seien gekommen, um das Schauspiel zu genießen. Noch vor Ende des Semesters reiste ich [unter dem Eindruck dieses Films] nach Tokio. Ich war zu der Überzeugung gelangt, die medizinische Wissenschaft sei gar nicht so wichtig. Ich hatte erkannt, daß Menschen eines schwachen und rückständigen Landes, wie stark und gesund sie auch sein mochten, zu nichts anderem dienten, als stumpfsinnige Zuschauer oder willenslose Objekte solch öffentlicher Schauspiele abzugeben; und das war schlimmer, als an einer Krankheit zu sterben. Am wichtigsten war es darum, ihren Geist zu ändern, und da ich in der Literatur das beste Mittel dazu sah, beschloß ich, eine literarische Bewegung ins Leben zu rufen und deren Führung zu übernehmen.“ Lu Xun: *Aufruf zum Kampf*. Beijing 1983, S. 4.

⁷³ Xu Shoutang war Redakteur für die Schrift seiner Heimatprovinz, die von Studenten aus der Provinz Zhejiang in Japan herausgegeben wurde. Der Kontakt zwischen Lu Xun und Xu Shoutang wurde durch Veröffentlichung einer Reihe von Aufsätzen über europäische Natur- und Geisteswissenschaften hergestellt.

⁷⁴ Lu Xun: *Fen. Über die Kraft der romantischen Poesie*. Beijing 1973, S. 80.

⁷⁵ Die Übersetzungen mit einer Auflage von 1500 Exemplaren wurden 1908 nur 41 Exemplare in Tokio, 20 in Shanghai verkauft.

Erwartungshorizont, der gegen Ende der Abhandlung deutlich zum Ausdruck kommt: die Suche nach dem „Kämpfer auf geistigem Gebiet“⁷⁶, dessen charakteristische Eigenschaften er bei Nietzsche, insbesondere bei der von Nietzsche entworfenen Konfiguration des Übermenschen ausfindig macht. Lu Xun war überzeugt, daß die Selbststärkung eines Menschen und der Geist der Auflehnung kennzeichnend für den Übermenschen sind. In Anlehnung an den Übermenschen stellte der Autor seiner Abhandlung ein Zitat aus Nietzsches *Also sprach Zarathustra* voran, das sich als zentrales Motiv durch den ganzen Text zieht. Die zitierte Stelle heißt: „Diejenigen, die auf der Suche nach den Quellen des Altertums alles ausgeschöpft haben, sind im Begriff, die Quellen der Zukunft, die neuen Quellen zu suchen. Ach, meine Brüder, die Schaffung des neuen Lebens und das Sprudeln der neuen Quellen in der Tiefe, das dürfte wohl nicht weit sein!“ Über die Zitat-Übersetzung Lu Xuns hat es eine Auseinandersetzung gegeben, in der der Verfasser des Buches *Lu Xun ‚Moluo shili shuo‘ zhushi, jinyi, jieshuo*, Prof. Zhao Ruihong von der Universität Nanjing, 1982 auf die Abweichung vom Original des dritten Teils „Von neuen und alten Tafeln“ in *Zarathustra* hinweist, und behauptet, daß Lu Xun einen rassistischen Sinn Nietzsches nicht gesehen hat. Er hat statt „neue Völker“ „Schaffung des neuen Lebens“ übersetzt. Unter „Xinsheng“ sind hier „neue Völker“ gemeint, weil das Buch [*Also sprach Zarathustra*] mit der Niederlage alter Völker beginnt. Mariàn Gàlik vertritt die Ansicht, daß „diese vom Original abweichende Übersetzung kein unnützer Kniff von Lu Xun war, sondern daß das besser seiner Vorstellung von einem künftigen China entsprach“.⁷⁷ Im Hinblick auf die divergierende Wortwahl läßt sich Lu Xuns Haltung dem Werk Nietzsches gegenüber erkennen: Er hat in Nietzsche keine einzige Spur von Rassismus gesehen. Er hat weder „neue Völker“ noch das „künftige China“ gemeint. Im Gegenteil: Er bezieht sich auf das Schaffen literarischer Werke, was an dieser Stelle dem Sinn Nietzsches jedoch nicht entspricht. Im Anschluß an die Verkündung von Erneuerungsbestrebungen wird ein Thema berührt, nämlich, daß der Autor an geistige Kämpfer von Nietzsches Prägung in China appelliert, die zur Schaffung eines neuen Lebens und zur Entdeckung neuer Quellen bereit sind.

⁷⁶ Lu Xun, ebenda. S. 88.

⁷⁷ Vgl. Zhao Ruihong: *Lu Xun, Moluo shili shuo zhushi, jinyi, jieshuo*. Nanjing 1982, S. 23.

Zu Beginn des Textes macht Lu Xun das chinesische Publikum mit romantischen Dichtern in Europa wie Byron und Shelley, Puskin und Lermontov, Mickiewicz, Petöfi u.a. bekannt, die mit dem sogenannten „Mara-Geist“ bei geistiger Erneuerung und schließlich bei Bloßlegung der negativen Seiten des chinesischen Nationalcharakters eine bedeutende Rolle spielen. Der „Mara“-Begriff wird dort so erläutert:

Die Bezeichnung Mara stammt aus dem Indischen und bedeutet Himmelsdämon. Die Europäer nennen das Satan. Ursprünglich bezeichnete man damit Byron. Jetzt weist das auf all jene Dichter hin, die zum Widerstand entschlossen sind und deren Ziel die Aktion ist, außerdem auf diejenigen Dichter, die von der Welt nicht sehr gemocht werden. Sie alle gehören zu dieser Gruppe. Sie berichten von ihren Taten und Überlegungen, von ihren Schulen und Einflüssen. Das beginnt beim Stammvater dieser Gruppe, Byron, und reicht letztlich hin bis zu dem ungarischen Schriftsteller (Petöfi). Alle diese Dichter sind in ihrem äußerlichen Erscheinungsbild sehr unterschiedlich. Jeder bringt entsprechend den Besonderheiten des eigenen Landes Großartiges hervor, aber in ihrer Hauptrichtung tendieren sie zur Einheitlichkeit. Meistens fungieren sie nicht als Stimme der Anpassung an die Welt und der einträchtigen Freude. Sobald sie aus voller Kehle ihre Stimme erheben, geraten ihre Zuhörer in Begeisterung, bekämpfen das Himmlische und widersetzen sich den gängigen Sitten. Aber ihr Geist rührt auch tief an die Seelen der Menschen nachfolgender Generationen und setzt sich fort bis in die Unendlichkeit.⁷⁸

Es ist offensichtlich, daß Nietzsche nicht zur Gruppe der romantischen Dichter gehört und Lu Xun ihn mißverstanden hat. Aber hier läßt sich doch feststellen, daß die charakteristischen Eigenschaften an den „Mara-Poeten“ sich in der von Nietzsche geschaffenen literarischen Figur Zarathustra manifestieren. Wesentliche Elemente der „Mara-Poeten“ von kämpferischer Eigenartigkeit, der Diskrepanz zur Realität und dem Schaffen des Großartigen finden sich ebenso in *Zarathustra*, wo Nietzsche im Munde von Zarathustra sich zunehmend als den selbst aufs äußerste mit seiner Botschaft Belasteten sieht, der Menschheit Mitteilungen machen zu müssen, unter deren Wucht er schier zu zerbrechen droht: das Ende des bisherigen Zeitalters, der Sturz aller überkommenen Werte, die Erkenntnis, daß Gott und alle Götter gestorben seien und daß der Mensch überwunden werden müsse.⁷⁹ Lu Xun verbindet hier die an die Seelen der Menschen rührenden Dichter mit den Kämpfern auf geistigem Gebiet. Mit folgender Formulierung stellte er weiter die Charakteristik von Kämpfern dar:

⁷⁸ Lu Xun, ebenda, S. 48.

⁷⁹ Siehe Hans-Jochen Gamm: *Standhalten im Dasein*. München 1993, S. 160.

Sie sind ohne Ausnahme vital und unnachgiebig und treten für die Wahrheit ein. Sie lassen sich nicht von den Schmeicheleien der Menge zur Befolgung der alten Gewohnheiten verführen. Sie haben ihre heldenhafte Stimme erhoben, um das neue Leben ihrer Landsleute zu stimulieren und ihr Land in der Welt groß zu machen.⁸⁰

Diese von Lu Xun genannte „heldenhafte Stimme“, die bei Nietzsches Übermensch nicht selten zu hören ist, entspricht dem Bild eines zukünftigen Menschen, der durch Selbstachtung, Selbststärkung, beharrlichen Kampfwillen und Abstand von Konventionen gekennzeichnet ist. Lu Xuns Interesse an „Mara-Poeten“ wird mit damals allgemein bekannten Praktiken verbunden, wobei mit Leidenschaft, Kampfaufruf und Protestausruf die Menschen jener Zeit zu provozieren versucht wird. Gerade unter diesem Aspekt betrachtet Lu Xun die europäischen „Mara-Poeten“. Bei der Auslegung der „satanischen Dichter“ behielt er vornehmlich das alte China im Auge, das der geistigen Erneuerung, einer „neuen Stimme“ bedürfe, die zur Stimulation des neuen Lebens seiner Landsleute führe. Für Lu Xun setzt das Zustandekommen einer neuen Stimme das Zerstören der konventionellen Stimme voraus. Der Gegensatz zwischen Zerstörung des Alten und Schaffung des Neuen bildet eine Grundlage für seinen Aufruf zum Kampf, der ihn das ganze Leben lang begleitet. Von Nietzsche als Zerstörer alter Kultur und Konventionen ist die Rede an einer anderen Stelle seines Aufsatzes, wo er schreibt: „Nietzsche hat keine Abneigung gegen die Bestien-Menschen, in denen Kräfte des Neuen [Willen zur Macht] stecken. Diese Äußerung ist wirklich gewiß gerechtfertigt.“⁸¹ In bezug auf Nietzsches Schätzung der Bestien-Menschen sieht Lu Xun den menschlichen Willen zur Macht als ursprüngliche Quelle für das Entwickeln und das Schaffen des Menschen an. Lu Xun bringt die Willenskraft der Bestie Mensch in einen Zusammenhang mit der Kulturerneuerung eines Landes. Er erläuterte unter biologischem Aspekt die Relation aufsteigender und niedergehender Kulturen folgendermaßen:

Der Unzivilisation wohnt der Anfang der Zivilisation inne. Obwohl die Bestie Mensch in äußerlichem Ansehen grob ist, liegt der unförmige Glanz doch in ihrem Innern. Die Zivilisation ist gleichsam eine Blume; die Unzivilisation Knospe, die Blumen in sich trägt. Die Zivilisation ist gleichsam Frucht; die Unzivilisation Blume mit Früchten. So ähnlich entwickelt sich die Menschheit, deren Hoffnung in einem Entwicklungsprozeß liegt, immer weiter. Nur den

⁸⁰ Lu Xun: *Fen. Über die Kraft der romantischen Poesie*. Beijing 1973, S. 87.

⁸¹ Lu Xun: *Fen. Über die äußerst einseitige Kultur*. Beijing 1973, S. 43.

alten Völkern, deren kulturelle Entwicklung zum Stillstand kam, geht es nicht so: wenn die Entwicklung zum Stillstand kommt, so folgt danach ein Untergang, zumal wenn es sich auf ein Land bezieht, das seit langem nur auf den von seinem Vorläufer gelieferten Glanz angewiesen war und damit über seinen Nachbarländern gestanden hat. Diese Völker sind sich dessen nicht bewußt, daß sie noch keine Lebendigkeit besitzen, daß sie so dumm und hartnäckig sind wie schmutziges totes Wasser.⁸²

Lu Xuns Angriffspunkt richtet sich buchstäblich gegen die alte Tradition Chinas, die dem Untergang nähergekommen ist. Gerade diese alte Tradition verursacht die Apathie der Chinesen. Diese wußten sich nicht mit dem miserablen Zustand in China, was die Unwissenheit und Passivität der Menschen betrifft, auseinanderzusetzen. Sie verstanden auch die Ursachen für die Misere nicht. Sie waren sich nur des schrecklichen Resultats dieser Misere in Gestalt ihrer Qualen bewußt. Die Zuschauerhaltung der Chinesen ist das Produkt der chinesischen Tradition. Einer der sogenannten chinesischen Charakterzüge wird von Lu Xun in seinem Essay *Mit offenen Augen sehen* scharf kritisiert. Ganz zutreffend hat er ihn als jene „Verheimlichungs- und Betrugskunst“ der Chinesen bezeichnet:

Seit eh und je wagen die Chinesen nicht, dem Leben ins Auge zu sehen. Sie wissen nur Verheimlichung und Betrug. So entstand Verheimlichungs- und Betrugskunst. Solch eine Kunst ließ die Chinesen noch tiefer in den Sumpf der Verheimlichung und des Betrugs geraten. Und sie merken das sogar nicht einmal mehr.⁸³

Deshalb fordert Lu Xun mit Entschiedenheit dazu auf,

die Maske zu zerreißen und direkt, eingehend und kühn das Leben zu betrachten und, es wird schon Zeit, Dinge von Fleisch und Blut [lebensechte Dinge, Anm. d. Verf.] zu schreiben. Es sollte schon längst ein neues Kulturfeld geben, dazu auch einige mutige Bahnbrecher.[...] Ohne diejenigen, die alle überlieferten Ideen und die Kunst zerstören können, wird in China eine wahre und neue Literatur nicht entstehen.⁸⁴

Sowohl die Suche nach Kämpfern auf geistigem Gebiet als auch nach mutigen Bahnbrechern auf dem Feld der Literatur setzt einen kämpferischen Geist voraus, der - wie Lu Xun meinte - äußerlich wahrscheinlich „grob“ ist, aber innerlich einen „unförmigen Glanz“ hat. Dieser ist in der Lage, laute Stimmen aus der Dunkelheit hervorzurufen. Daß er mit Hilfe der Kräfte der Literatur dem gegenwärtigen China Anstoß zur Auseinandersetzung mit seiner Misere gibt, ist hier ersichtlich. Zur

⁸² Lu Xun, ebenda.

⁸³ Lu Xun: *Fen. Mit offenen Augen sehen*. Beijing 1973, S. 199.

⁸⁴ Lu Xun, ebenda, S. 199.

Realisierung seiner Intention, das alte China zu beleben, machte er es sich zur Aufgabe, nach einer neuen Stimme aus dem Westen zu suchen. Bei ihm ist die neue Stimme als „herzerschütternde Kraft“ zu verstehen, deren „Worte etwas Tiefsinniges“ enthalten. Bei der Kommentierung der neuen Stimme von Poeten wie Byron orientiert sich Lu Xun an Nietzsche. Dies erläuterte er folgendermaßen:

Da der Starke den Schwachen besiegt hat, so Nietzsche, nennt der Schwache das Tun oder Handeln des Starken das Böse. Das Wort Böse ist deshalb in der Tat ein Fürwort für den Stärkeren; Nietzsche fordert zur Selbststärkung auf und preist den Starken.⁸⁵

Es ist offenbar, daß der im Sinne Nietzsches zu verstehende Begriff der Selbststärkung, der im chinesischen Nationalcharakter nicht zu finden ist, für Lu Xun ein Mittel zur Bewältigung des Schwachen bedeutet und zugleich auch Impulse zur geistigen Aufklärung gibt. Wie Nietzsche betonte er ebenso die Tapferkeit. Wer auf den Weg zu sich selbst gelangt, macht nach Nietzsche die Züge des künftigen „Übermenschen“ kenntlich. Beim Blick auf das Kapitel „Von der Selbst-Überwindung“ im *Zarathustra* begegnet man Nietzsches Appell zur Selbstermächtigung. Auch in *Jenseits von Gut und Böse*, wo Nietzsche zu einer Religionskritik gelangt, findet sich ein hartes Urteil: Die christliche Lehre habe die vorwärts drängenden Kräfte gelähmt, kühne Gestalten zurückgehalten, die vornehmen Geister zu entmutigen versucht, das Herrentum in die Knie gezwungen. Darauf gründet sich die „Sklavenmoral“, in der alles Schwache und Minderwertige sich höher dünken durfte als die kraftvolle Persönlichkeit. Die von Lu Xun in seiner Erzählung *Das Tagebuch eines Verrückten* kritisierte Schwächung des Charakters einer literarischen Figur ist ein prägnanteres Beispiel dafür.

Aus dem Gesagten geht bereits hervor, daß sich Lu Xuns Begegnung mit Nietzsche vorwiegend auf den Übermensch-Gedanken stützt, indem er Nietzsches Ideen im wesentlichen als Mittel für die geistige Aufklärung der Bevölkerung benutzt. Der Übermensch Nietzschescher Prägung besitzt den Willen, der im emotionalen Bereich frei werden kann. Gerade diesen übermenschlichen Willen will er betonen und den moralischen und ästhetischen Werten vor den materiellen den Vorrang geben. Von daher zeigt sich bei Lu Xun schon eine Tendenz, nicht die

⁸⁵ Lu Xun: ebenda, S. 87.

gesamten Werke Nietzsches heranzuziehen, sondern eine selektive Nietzsche-Rezeption durchzuführen.

2.3.2. Nietzsches Individualismus in *Über die äußerst einseitige Kultur*

1908 veröffentlichte Lu Xun unter dem Pseudonym „Xun Xing“ (wörtlich übersetzt: schnelle Aktion) in der Zeitschrift *Henan* einen mit *Über die äußerst einseitige Kultur* überschriebenen Artikel. In seinem Künstlernamen äußert sich die Intention Lu Xuns, seine Landsleute zum schnellen, geistig aufklärerischen Aktionismus aufzurufen. Da sein Aufruf damals aber keinen Widerhall fand, kehrte er eine Zeitlang in die Einsamkeit zurück. Im Jahre 1918, mit der Veröffentlichung der Erzählung *Das Tagebuch eines Verrückten*, hat er diesen Namen durch das Pseudonym „Lu Xun“ ersetzt. In der ersten Phase der Auseinandersetzung mit der westlichen Philosophie, die für ihn mit dem Studium an der Marineakademie in Nanjing begann und sich während seines Studienaufenthalts in Japan fortsetzte, standen Überlegungen zur Problematik des chinesischen Nationalcharakters im Vordergrund. Er war sich bewußt, für die Elemente und Strukturen traditionellen chinesischen Denkens Hindernisse zur Herausbildung „satanischer Dichter“ in China darzustellen. Ihm geht es deshalb im Gespräch mit seinem Freund Xu Shoutang häufig um drei Fragen: Die erste ist die Frage nach einer idealen menschlichen Natur; in der zweiten geht es um den chinesischen Nationalcharakter und in der dritten um dessen Ursachen.⁸⁶ Auf seinem Erfahrungshintergrund basieren offensichtlich die Fragestellungen, mit denen er das Verhältnis von Individualismus und Gesellschaft in China beleuchtet.

In Japan fand um 1905 zwischen den chinesischen Revolutionären und den Mitgliedern der Reformbewegung, die zwei entgegengesetzte politische Gruppierungen bildeten, eine heftige Auseinandersetzung über die Frage, wohin China gehen sollte, statt. Die nach Japan geflohenen Reformatoren unter Führung von Kang Youwei und Liang Qichao plädierten für eine Umformung der Staatsverfassung in eine konstitutionelle Monarchie, wobei sie ihre Hoffnungen auf

⁸⁶ Xu Shoutang: *Soviel ich Lu Xun kenne*. Beijing 1978, S. 59.

die Person des Kaisers setzten und gleichzeitig eine Organisation in Gestalt der „Kaisertreuen Partei“, die ihre Loyalität zur Qing-Dynastie betonte, bildeten. Das revolutionäre Programm des „Revolutionsbundes“, an dessen Spitze Sun Zhongshan stand, enthielt im Gegensatz zu den Auffassungen über die Reform Punkte wie „Vertreibung der Manchus, Restauration der Herrschaft der Chinesen, Errichtung einer Republik und Ausgleich der Grundbesitzrechte“.⁸⁷ Nach heftiger Debatte über die Frage, ob eine revolutionäre Bewegung oder eine Reformbewegung für die Rettung Chinas notwendig wäre, gewannen die Revolutionäre die Oberhand. Im Inland versuchte die kaiserliche Regierung, sich mit der konstitutionellen Monarchie zu beschäftigen, um ihre Herrschaft weiter erhalten zu können. Über den Ansatz der kaiserlichen Regierung und der Reformverfechter, durch Propaganda westlicher Kultur und Staatsformen den Status quo aufrechtzuerhalten und die Stellung der zugrunde gehenden Qing-Regierung so fest wie die „große chinesische Mauer“ konsolidieren zu wollen, hat Wang Jingquan treffend geschrieben: „Im Inland wurde das Suchen nach Wissenschaften betont, um zum Materialismus zu gelangen; in der Außenpolitik soll von der konstitutionellen Monarchie die Rede sein, damit die breiten Massen zu einer großen Mauer organisiert werden.“⁸⁸ Hinsichtlich der Auffassungen der Reformatoren gibt es innerhalb der Gruppe der Revolutionäre auch Meinungsverschiedenheiten. Manche vertraten die Ansicht, daß das parlamentarische System des Westens nicht in China eingeführt werden sollte, weil das Wahlsystem, das nur zur Machtergreifung der herrschenden Klasse dient, für das chinesische Volk nicht geeignet sei. Gerade in der Situation, als die Auseinandersetzung zwischen den Revolutionären und Reformatoren ihren Höhepunkt erreichte, setzte Lu Xun mit seiner Schrift *Über die äußerst einseitige Kultur* ein. Er unterscheidet sich sowohl von den revolutionären als auch den konservativen Auffassungen. Was in seiner Haltung auffällt, ist, daß er dem Individualismus im Sinne Nietzsches, der seiner Meinung nach in erster Linie hervorzuheben ist, Aufmerksamkeit schenkt. Was die Einseitigkeit westlicher Kultur des neunzehnten Jahrhunderts betrifft, so hat Lu Xun Hinweise auf zwei in

⁸⁷ Zitiert wird nach Wolfgang Franke: *Das Jahrhundert der chinesischen Revolution 1851 - 1949*. München 1980, S. 99.

Frage zu stellende Begriffe gegeben: den der „Materie“ und den der „Masse“. Hier sei zuerst ein Blick auf sie geworfen. In seiner Schrift *Über die äußerst einseitige Kultur* heißt es programmatisch:

Was den Materialismus und Massenbegriff betrifft, so könnte man damit wohl auf eine Seite der Zivilisation des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts hindeuten. Allerdings halte ich diese Auffassung nicht für angebracht. Denn alle Erfolge von heute sind in vergangener Zeit spürbar. Auch Zivilisation entwickelt sich in der Art und Weise Tag für Tag. Es gab in ihrer Entwicklung sogar auch Strömungen gegen die Vergangenheit. Daß Zivilisation einseitige Kultur mit sich bringen wird, kann deswegen unvermeidlich sein. Wenn man wirklich Konzepte für die heutige Zeit entwerfen will, so ist es notwendig, die Vergangenheit zu betrachten, die Zukunft zu bedenken, gegen den Materialismus zu polemisieren, Geist zu entfalten, den Einzelnen hochzuschätzen, die Masse zu beseitigen.⁸⁹

Im Rückblick auf das positivistische Zeitalter, dem Nietzsche angehörte, ist es kennzeichnend dafür, daß sich die Person alltäglich unter marktüblichen, das heißt veränderlichen Bedingungen organisieren mußte und die Betriebsamkeit des Menschen ausschließlich an der Oberfläche bewegte. Das war das Gebilde seines Zeitalters, das Nietzsche kritisierte. Der Autor der Schrift *Über die äußerst einseitige Kultur* zeigte in einem kühnen Aufriß den ausnahmslosen Zerfall der bürgerlichen Ordnungen durch den Materialismus auf, was zur einseitigen Kultur des neunzehnten Jahrhunderts gehört. Er faßt den Begriff Materialismus als notwendige Lebensbedingung, nach der die materiellen Werte den geistigen vorgezogen werden. Lu Xun setzte fort:

Da man seit langer Zeit die Gunst der materiellen Zivilisation erlangte, wurde der Glaube des Menschen an den Materialismus immer fester. Dieser wurde allmählich als eine Norm respektiert und eine existentielle Grundlage für alle Dinge angesehen. Man war sogar der Ansicht, daß alle Erscheinungen auf geistigem Gebiet durch den Materialismus eingeschränkt seien. Der Materialismus stehe in engem Zusammenhang mit dem realen Leben. Er solle nur respektiert und verehrt werden, anstatt ihn zu berühren.⁹⁰

Zur einseitigen Kultur des westlichen Denkens im neunzehnten Jahrhundert gehört auch der Massenbegriff, der durch Gleichheit im Nietzscheschen Sinne gekennzeichnet ist, so wie Lu Xun dort formulierte: „Das Richtige nur heißt, wenn alle Menschen es für richtig halten. Wenn der einzelne Mensch dies für richtig hält,

⁸⁸ Wang Jingquan: *Kurze Überlegungen zu der Schrift ‚Über die äußerst einseitige Kultur‘*. In: *Lu Xun-Forschung*, 1980, S. 200.

⁸⁹ Lu Xun: *Fen. Über die äußerst einseitige Kultur*. Beijing 1973, S. 32f.

⁹⁰ Lu Xun, ebenda, S. 34.

so ist dies falsch.⁹¹ Unter diesem Aspekt, daß nur Masse in der Mehrheit der Bevölkerung die Welt dominiert und den Einzelnen mit eigenen Gedanken unterdrückt, können sich nach Lu Xun eine originelle Schöpfung des Einzelnen und die Individualität des Menschen nicht entwickeln. Er war auch der Ansicht, daß eine geistige Erneuerung an der Jahrhundertwende darin begründet sei, daß „große Gelehrte und Denker“ bereit sind, Übelständen der Zivilisation des neunzehnten Jahrhunderts abzuweichen. Er drückte mit Begeisterung diese Erneuerung im Westen wie folgt aus:

Neue Ideen entwickelten sich in gewaltigen Strömungen. Der Geist von Ideen war bereichert durch Protest und Veränderung. Man setzte Hoffnung auf die Gewinnung neuen Lebens, indem man speziell die gegebene Kultur kritisierte und sie aus dem Wege räumte.⁹²

Einer dieser Gelehrten und Denker ist Nietzsche, der von Lu Xun als derjenige betrachtet wurde, der „nach tiefem Nachdenken die Scheinheiligkeit und die falschen Tendenzen in der modernen Zivilisation eingesehen hatte“⁹³. In seiner Schrift gibt Lu Xun in alter chinesischer Sprache die unvollständige Passage „Vom Lande der Bildung“ aus dem *Zarathustra* wieder. Seine unvollständige Übersetzung des *Zarathustra* gilt in gewissem Sinne wohl als erster Versuch, den chinesischen Leser in das Werk des *Zarathustra* einzuführen. Seine Formulierung mit dem Zitat lautet:

Der Deutsche F. Nietzsche verlieh der Gestalt des Zarathustra seine eigenen Worte. „Zu weit hinein flog ich in die Zukunft [...] Und als ich um mich sah, siehe: da war die Zeit mein einziger Zeitgenosse. Da floh ich rückwärts, heimwärts [...]: so kam ich zu euch, Ihr Gegenwärtigen, und ins Land der Bildung. Aber Heimat fand ich nirgends; und vertrieben bin ich aus Vater- und Mutterländern. An meinen Kindern will ich es gut machen.“⁹⁴

Einsichtig zu machen ist daran, daß seine Betonung eigentlich nicht auf den tiefen Gedanken von Nietzsche liegt, sondern daß er versucht hat, das Individuum Nietzschescher Prägung durch Vorstellung der „großen Gelehrten und Denker“ wie Nietzsche zu bejahen, um Landsleute zu attackieren. Bei der Frage, wie denn das Übel zu steuern sei, hat Lu Xun die zwei Formeln aufgestellt: den Materialismus attackieren, um Geist zu entwickeln; die Individualität einsetzen, um

⁹¹ Lu Xun, ebenda, S. 44.

⁹² Lu Xun, ebenda, S. 34.

⁹³ Lu Xun, ebenda, S. 35.

⁹⁴ Lu Xun, ebenda, S. 35.

die Masse zu umkämpfen.⁹⁵ Was für ein Geist ist aus Lu Xuns Sicht zu entwickeln? Unter dem Schlagwort der Entfaltung des Geistes ist vor allen Dingen das zu verstehen, was mit Betonung des subjektiven Bewußtseins und des Willens des Menschen zu tun hat. Nachdem Lu Xun in seinem Aufsatz die historische Entwicklung der Persönlichkeiten, deren Geist voll zur Geltung gebracht worden war, dargestellt hatte, führte er als anschauliches Beispiel Nietzsche u.a. an, die „nach ihrem eigenen Willen mit ganzer Kraft gegen Sitten und Gebräuche ihrer Zeit kämpften, was extreme subjektive Neigungen zum Ausdruck brachte“.⁹⁶ Im Anschluß an Nietzsches Zarathustra-Rede zieht Lu Xun eine Schlußfolgerung, was den Charakter Nietzsches betrifft. Auch die Betonung des Einzelnen ist eindeutig mit Nietzsche eng verbunden:

Was Nietzsche erwartete, ist beispiellose Willenskraft, die Ausdruck vom Übermenschen ist. Er ist fast wie ein Gott. [...] Nietzsche ist einer der ausgeprägtesten Individualisten.⁹⁷

Lu Xun war sicher nicht der erste Mann, der sich der Wichtigkeit des Individuums für die Umgestaltung Chinas bewußt war. Aber er stellte sich im Gegensatz zu den anderen aus seinem Zeitalter die Aufgabe, das Volk in erster Linie geistig aufzuklären. Nach seiner Auffassung ist eine gründliche soziale Umgestaltung nichts wert, wenn die Menschen geistig noch nicht aufgeklärt sind. Das Thematisieren der geistigen Aufklärung wird zum Hauptanliegen seines Aufsatzes. In *Über die äußerst einseitige Kultur* wird sein Appell für die „Entfaltung des Individualismus“ vor der neuen Kulturbewegung in diesem Sinne am lautesten. Auch für ihn ist Nietzsches Übermensch-Gedanke der Ausdruck einer bereits von Konventionen befreiten Individualität. Die Bildung des Subjekts hängt daher mit der Verbesserung vom chinesischen Nationalcharakter zusammen und zieht sich deshalb durch seine gesamte Schrift. Seine Begeisterung für Nietzsches Übermensch-Gedanken kommt dabei unmittelbar heraus:

Er [Nietzsche] setzte seine Hoffnungen auf große Persönlichkeiten und Genies, aber er war dagegen, daß die dumme Masse eine zentrale Rolle spielte. Nietzsche sagte, wenn ein Land von der Masse regiert werde, so werde die Vitalität eines Landes zugrunde gehen. Es wäre besser, wenn man die Volksmassen als Opfer ausnutzte, um ein oder zwei Genies erscheinen zu lassen. Sobald ein Genie zum Vorschein komme, werde die Gesellschaft

⁹⁵ Lu Xun, ebenda, S. 32.

⁹⁶ Lu Xun, ebenda, S. 41.

⁹⁷ Lu Xun, ebenda, S. 38.

dynamisch sein. Dies war die sogenannte Übermensch-Lehre, die den Intellektuellenkreis in Europa einmal erschüttert hat.⁹⁸

Aus diesem Zitat wird deutlich, daß sich Lu Xuns Befürwortung für eine geistige Umgestaltung des alten China offensichtlich auf Nietzsches Individualismus stützt. Der Übermensch Nietzschescher Prägung ist für ihn ein ideales Vorbild für die geistige Emanzipation. Bemerkenswert ist des weiteren, daß er unter einem soziologischen Aspekt die Chinesen auf die Übermensch-Lehre aufmerksam macht, denn er sieht sich mit der Frage konfrontiert, welchen Weg man zur Rettung des Volkes und des Landes einschlagen sollte. Wie Chen Duxiu appellierte auch er an das Bewußtsein der Landsleute, die seit Jahrtausenden gerade von konfuzianischen Morallehren in Aberglaube und Unwissenheit festgehalten wurden. Andererseits polemisierte er gegen die konstitutionellen Illusionen der bürgerlichen Reformer, die sich an westlichen Vorbildern orientierten. Rückblickend schrieb er:

Will ich zum Beispiel darüber sprechen, „warum“ man schreiben muß, gehe ich heute genauso wie schon vor zehn Jahren vom Gesichtspunkt der „Aufklärung“ aus, wonach man „im Sinne des Lebens der Menschen“ und zur Verbesserung dieses Lebens schreiben muß.⁹⁹

Nach Ansicht Lu Xuns besteht zwar die Möglichkeit, Menschen zum Respektieren von Individualität und zum Entfalten des Geistes zu führen, aber das sind wenige. Seiner Erwartung entsprechend, daß diese wenigen Persönlichkeiten als Vorbilder für die Volksmasse zum Vorschein kommen, stellte er gegen Ende des Aufsatzes die Idee von einer geistigen Erneuerung des Landes auf, indem er schrieb:

Es ist die erste Aufgabe, Genie zu kultivieren. Alles andere wird leichter. Was die Methode der Förderung von Talenten betrifft, so heißt es, daß die Individualität respektiert und der Geist entfaltet werden muß. [...] Wenn das Bewußtsein des gesamten Volkes geweckt wird und eine Herausbildung von Besonderheiten der Menschen zustande kommt, so wird ein Land wie loser Sand zu einem humanen Land, das macht- und würdevoll in der Welt steht.¹⁰⁰

Gerade in dieser Hinsicht hat sich er das ganze Leben lang mit der traditionellen chinesischen Kultur und dem aus dieser Kultur resultierenden chinesischen Nationalcharakter auseinandergesetzt. Qian Bixiangs interpretatorische Deutung von Lu Xuns Begegnung mit Nietzsche ist in diesem Zusammenhang ziemlich

⁹⁸ Lu Xun, ebenda, S. 38.

⁹⁹ Lu Xun: *Lei-feng-Pagode*. In: Lu Xun: *Der Einsturz der Lei-feng-Pagode – Essays über Literatur und Revolution in China (Lei-feng-Pagode)*, hrsg. und übers. von Hans Christoph Buch und Won May, Hamburg 1973, S. 145.

aufschlußreich. Er sagte: „Lu Xun war nicht derjenige, der sich lediglich für die abstrakte Denkweise einsetzte und die Realität total vergessen hatte. Er interessierte sich auch nicht für reine Kontroversen in der Geschichtsschreibung der Philosophie. Ganz im Gegenteil: Er war der Mann, der gemäß den Kriterien seiner Realität alle Wertungen in der Philosophie zu beurteilen versuchte. Im Hinblick auf eine soziale Umgestaltung seines Landes untersuchte Lu Xun die Philosophie Nietzsches, um das von ihm selbst für nützlich Gehaltene anzuwenden.“¹⁰¹

¹⁰⁰ Lu Xun: *Fen. Über die äußerst einseitige Kultur*, ebenda, S. 43f.

¹⁰¹ Qian Bixiang: *Lu Xun und Nietzsches Philosophie*. In: Zeitschrift *Die chinesische Sozialwissenschaft*, Nr. 2. Jg. 1982.

2.3.3. Lu Xuns Fragment *Über das Durchbrechen böser Stimmen*

Im Dezember 1908 veröffentlichte der Schriftsteller in der Monatszeitschrift *Henan* ein Fragment, das mit *Über das Durchbrechen böser Stimmen* überschrieben war. Wie dem Titel des Textes entnommen werden kann, war Lu Xun bemüht, „böse Stimmen in der damaligen Öffentlichkeit zum Schweigen zu bringen. Welche bösen Stimmen meint Lu Xun in seiner Schrift? Er hat damals vorherrschende Auffassungen - in seinem Sinne hier „böse Stimmen“ - zusammenfassend wie folgt wiedergegeben:

Wenn wir die heute vertretenen gesamten Behauptungen ins Auge fassen, so können wir solche in zwei Arten gliedern: die eine besagt: Du solltest Staatsbürger sein; die andere heißt: Du solltest Weltbürger sein. Die einen fürchten, daß, wenn man sich nicht der Staatsbürgerschaft zuwendet, China in Unterjochung geraten werde; die anderen machen sich aber Sorgen, daß man der [abendländischen] Zivilisation zuwiderlaufe, wenn man kein Weltmensch werden wolle. Bei genauer Betrachtung beider Auffassungen kann man schon feststellen, daß innerhalb solcher Meinungen - wenn auch ganz verschieden - das Ich zu verneinen ist, d.h. den Leuten ist hier nicht zumute, das Ich zu betonen und sich von anderen Menschen zu unterscheiden. [...] Daraus ergibt sich offensichtlich, daß die Individualität unterdrückt wird. Kurzum, die Vertreter der Menschen als Staatsbürger sprechen über das Loswerden abergläubischer Vorstellungen, über Befürwortung von Aggression und Verpflichtungen gegenüber dem Staat. Was die zweite betrifft, so ist damit eine Befürwortung einer weltweit einheitlichen Sprache, mit Verzicht auf das eigene Land, mit der Suche nach einer gemeinsamen Welt gemeint [...].¹⁰²

Wie man sieht, scheint es uns hier um eine Fortsetzung seiner Kritik an Vertretern zu gehen, die der Individualität in Lu Xuns Sinne entgegengesetzt sind. Hier ist deutlich einzusehen, daß seine Kritik gerade auf der Erkenntnis basiert, der Einzelne ist nämlich das Wichtigste. Daß Wert auf eine Veränderung von Politik und Ökonomie gelegt werden könnte, ist ihm nicht bewußt. Vielmehr scheint ihm ein Appell an die Subjektivität des Menschen unentbehrlich zu sein. Er war der Auffassung, daß man zur Beherrschung der Welt nicht von der Veränderung eines politischen Systems ausgeht, weil das System einer Gesellschaft in Anbetracht seiner kollektiven Eigenschaften eines solchen Systems der Natur des Einzelnen zuwider handelt. Lu Xun faßte dabei die politische und kulturelle Krise durch die bürgerliche Zivilisation im Westen ins Auge und hatte einen scharfen Blick auf eine entsprechende „Wendung“ in der Philosophie des Westens, was Nietzsche als

¹⁰² Lu Xun: *Über das Durchbrechen böser Stimmen*. Beijing 1982, S. 26.

erster aufgezeigt hat. Der Autor des unvollständigen Textes *Über das Durchbrechen böser Stimmen* beabsichtigt deshalb, Behauptungen der Vertreter von beiden Seiten zu dementieren. Es finden sich im Aufsatz nur zwei Stellen über das Durchbrechen vom „Verzicht auf Glauben“ und von der „Befürwortung der Aggression“. In bezug auf das Durchbrechen des Verzichtes auf Glauben sind offensichtlich zwei Arten von Menschen zu kritisieren, die durch Mangel an Kenntnis gekennzeichnet sind. Nach der Bloßlegung kenntnisloser Menschen in der Realität warf Lu Xun einen Blick auf das indische Volk und auf die hebräische Nation, die ein starkes religiöses Bewußtsein haben und sich zugleich um Metaphysisches bemühen. Seine Kritik an der Behauptung der ersteren lautet:

Die chinesische Elite bezeichnet die beiden Völker als ein Rätsel, aber ich halte sie für vorwärtsschreitende. Sie wollen die beschränkte, relative und gegenwärtige Welt loswerden, suchen aber nach einem unendlichen, absoluten Kosmos. Ein Mensch muß einen inneren Halt haben. Der keine innere Gewißheit besitzende Mensch ist in diesem Sinne kein vollkommener.¹⁰³

Rekurrierend auf eine Hervorhebung von Persönlichkeit in der Schrift *Über die äußerst einseitige Kultur* verbindet sich sein Gedanke über das Hinstellen des Menschen hier wiederum mit Nietzsches Konzeption des Übermenschen. Dieser Übermensch-Gedanke wird von Lu Xun als neue „Religion“ [im positiven Sinne] bezeichnet, die seiner Ansicht nach gerade noch nicht „kirchlich“ populär geworden ist. In diesem Zusammenhang hielt er es für eine Notwendigkeit, Nietzsche in China zu vermitteln:

Was Nietzsche betrifft, so kritisierte er das Christentum. Indem er die Darwinistische Evolutionslehre benutzte, stellte er seine „Übermensch“-Theorie auf. Auch wenn Nietzsche selbst diese Lehre als eine wissenschaftliche bezeichnete, war sie vom religiösen Glauben nicht weit entfernt. Das Ziel seiner Lehre bestand nicht darin, Glaube zu vernichten, sondern darin, ihn zu verwandeln. Dieser Gedanke ist bis heute noch nicht verbreitet.¹⁰⁴

Aufschlußreich ist auch Nietzsches Äußerung über sich selbst, womit man Lu Xuns Affinität zu Nietzsche deutlich sieht. Nietzsche hat in einem Fragment vom Frühling - Sommer 1875 fast mit gleichem Vokabular von seiner „Religion“ gesprochen. Er schrieb: „Meine Religion, wenn ich irgendetwas noch so nennen darf, liegt in der Arbeit für die Erzeugung des Genius; Erziehung ist alles zu

¹⁰³ Lu Xun, ebenda, S. 27.

¹⁰⁴ Lu Xun, ebenda, S. 29.

Hoffende, alles Tröstende heisst Kunst. Erziehung ist Liebe zum Erzeugten, ein Überschuss von Liebe über die Selbstliebe hinaus. Religion ist ‚Lieben über uns hinaus‘. Das Kunstwerk ist das Abbild einer solchen Liebe über sich hinaus und ein vollkommnes.¹⁰⁵

Was die zweite böse Stimme anbelangt, so orientiert sie sich an der westlichen Kultur, die man für die beste hält. Diese Auffassung hat Lu Xun bereits in der Schrift *Über die äußerst einseitige Kultur* attackiert. Dort heißt es:

Nachdem manche Intellektuelle etwas von neuen Gedanken gehört haben, schämen sie sich zutiefst. Sie wollen deshalb gleich eine Reform durchführen. Sie halten daran fest, nie davon zu sprechen, was den westlichen Grundsätzen nicht entspricht. Sie halten auch daran fest, daß sie nie tun, was der westlichen Art und Weise zuwiderläuft.¹⁰⁶

Es ist dabei besonders kennzeichnend, daß der Begriff des Individualismus Nietzschescher Prägung als Mittel zur Bekämpfung der „bösen Stimmen“ benutzt wird. Lu Xun geht aber noch einen Schritt weiter. Er setzt sich mit der seit einigen tausend Jahren dominierenden konfuzianischen Ideologie auseinander. Zur Sicherung seiner langfristigen Herrschaft versuchte jeder Herrscher alle Wege zur progressiven Entwicklung Chinas zu blockieren, indem „das Ideal der chinesischen Politik“, wie Lu Xun erläuterte, „im Nicht-Verstoß gegen die bestehende Herrschaft besteht“¹⁰⁷. Die Gehorsamkeit bildet den Kern der konfuzianischen Staatsauffassung. „Es ist streng verboten, daß man den anderen verletzt oder daß jemand von einem anderen verletzt wird. Der Kaiser braucht nur seinen Thron zu wahren. Er will auch nur, daß seine Nachkommen ewig Kaiser bleiben können. Wenn ein Genius zum Vorschein kommen will, so versucht man mit allen Mitteln, ihn zu ersticken“.¹⁰⁸ Die konfuzianische Doktrin von „Maß und Mitte“, die vom Kaiser als Staatsauffassung anerkannt und hoch eingeschätzt wurde, ist zur geistigen Fessel der Individualität geworden. Für Lu Xun ist die Verdummung des Menschen Ausdruck einer ideologischen Waffe, die der Herrschende zur Unterdrückung des Menschen und zugleich zur Bewahrung seiner Herrschaft benutzt. Der Individualismus setzt nach Lu Xuns Verständnis eine rückhaltlose

¹⁰⁵ Zitiert wird nach Günter Wohlfart: Friedrich Nietzsche *Die nachgelassenen Fragmente*. Stuttgart 1996, S. 41.

¹⁰⁶ Lu Xun, ebenda, S. 29.

¹⁰⁷ Lu Xun, ebenda, S. 30.

¹⁰⁸ Lu Xun, ebenda, S. 29.

Entfaltung des Ich und den Respekt vor dem Genius. Hierin stimmt er mit Nietzsches Appell überein. Aber Nietzsche hat sofort diesen Ich-Bejahungsgedanken mit hervorragender Persönlichkeit, insbesondere der literarischen Figur des Übermenschen verbunden.

Diese in den Jahren 1907 und 1908 geschriebenen Essays zeigen - aus unserer heutigen Sicht - nicht nur Lu Xuns philosophische Überlegungen, die von Nietzsches Denken beeinflusst worden sind, sondern es wird auch deutlich, inwieweit Lu Xun während seiner Studentenzeit in Japan Nietzsche interpretiert und Anregung für die Entwicklung seiner eigenen Gedanken gefunden hat. Während des zehnjährigen Schweigens nach der Veröffentlichung dieser drei Aufsätze hat sich Lu Xun in der Tat nicht von Nietzsche entfernt, sondern ist dessen Gedanken näher gekommen. Der Versuch, die Vorrede aus *Also sprach Zarathustra* dem chinesischen Leser vorzustellen, ist dafür ein Beleg.

2.4. Xie Wuliangs Nietzsche-Rezeption

Im Sommer 1915 brachte das Magazin *Das Große China* in zwei Folgen eine Abhandlung unter dem Titel *Kurze Biographie und die Lehren des großen deutschen Philosophen Nietzsche*. Autor war der Philosoph und Literaturhistoriker Xie Wuliang. Diesen in klassischem Chinesisch verfaßten Artikel hat der tschechische Sinologe Mariàn Gàlik zwar als „erste weitgehend wissenschaftliche Abhandlung über Nietzsches Leben und Werk“¹⁰⁹ bezeichnet, jedoch ohne näher auf sie einzugehen. Auch dabei ist zu vermerken, daß dieser von Gàlik gewürdigte Aufsatz in China von Anfang an keinerlei Beachtung gefunden hat. Dieses sonderbare Phänomen der Teilnahmslosigkeit der Landsleute gegenüber Xies Beitrag wurde in der Untersuchung Cheng Fangs erklärt: Xie Wuliang habe sich, wie der eben genannte Autor meinte, nicht unter wissenschaftlichem Aspekt, sondern aus der Sicht des konfuzianischen Gelehrten mit Nietzsche auseinandergesetzt.¹¹⁰ Demzufolge stellt er bei Xie Wuliang als Konfuzianer bezüglich seiner Begegnung mit Nietzsche einen Wandel fest, dessen Grundlage durchaus auf chinesischer Tradition basiert. Allerdings ist der von Cheng Fang gesehene Wandlungsprozeß im gesamten Aufsatz nicht nachweisbar. Obwohl Xie Wuliang - wie er sich selber äußerte - vom Standpunkt „eines Gelehrten“ aus Nietzsche „in selbstgenießender Weise“¹¹¹ betrachtet und demgegenüber mit Nietzsche „selbst konfrontiert“ wird, offerierte er seiner Vermittlung der Lehre Nietzsches einen Aspekt, der den Leser zu einer Diskussion um eine Umgestaltung des nationalen Charakters der Chinesen führte, was Lu Xun damals besonders interessierte.

Auffallend wird aber in seiner Arbeit der Bezug zu Tolstoj und Nietzsche, deren Ideen eine erste Diskussion um europäische geistige Strömungen in Japan hervorgerufen haben. Eine ähnliche Thematisierung der europäischen Ethik findet sich beispielsweise im Vortrag des japanischen Philosophen Nakajima Tokuzo

¹⁰⁹ Mariàn Gàlik: *Nietzsche in China* (1918 - 1925). In: OAG-Nachrichten Nr. 110, Hamburg 1971, S. 6.

¹¹⁰ Cheng Fang: *Nietzsche in China*. Nanjing 1993, S. 25.

¹¹¹ Xie Wuliang: *Kurze Biographie und die Lehren des großen deutschen Philosophen Nietzsche*. In: *Das Große China*, Bd. 1, Nr. 8, 1915.

unter dem Titel *Nietzsche gegen den Tolstojismus*.¹¹² Es liegt nahe, daß Xie Wuliang wahrscheinlich viel mehr von der japanischen Nietzsche-Präsentation beeinflusst worden ist, als daß er sich mit konfuzianischer Morallehre befaßte. Die Tatsache, daß Xie Wuliang wie Lu Xun bei der Begegnung mit Nietzsche gerade in Japan gewesen war, hat Cheng Fang nicht ins Auge gefaßt. Cheng Fangs schlichte Aussage über Xie Wuliang als „traditionellen Konfuzianer“ stützt sich auf einen Ausgangspunkt der konfuzianischen Moral vom rechten Maße, die Xie Wuliang zur Richtschnur der Vermittlung der Ideen Nietzsches macht. Als Einstieg in die Interpretation der Philosophie von Nietzsche verweist er zu Beginn seiner Arbeit auf die charakteristischen Begriffe „Kuang“ (wörtlich heißt das soviel wie wild, unbändig, zügellos) und „Juan“ (bedeutet kleinlich, engherzig), die der chinesische Klassiker Konfuzius charakterisiert hat. Er sprach, gekennzeichnet sei durch „Kuang“ und „Juan“ ein unmäßiges Benehmen des Menschen. Dieses läuft bekanntlich der konfuzianischen Morallehre vom rechten Maße zuwider. Wie uns bekannt ist, betrachtete Konfuzius besessenen Eifer und exzentrisches Verhalten nicht als Vollkommenheit. Sein Ideal verkörpert sich in demjenigen, der seine Handlungen nach der Mitte hin ausrichtet. Gemäß der konfuzianischen Doktrin von Maß und Mitte bilden „Kuang“ und „Juan“ zwei Gruppen. Nietzsche läßt sich - wie Xie Wuliang klassifizierte - in die Gruppe des Unternehmungsgeistes einordnen, während Tolstoj in die des Spiritualismus gehört, welche beide in konfuzianischer Hinsicht Extreme sind. Angeführt werden in der Vorrede der Schrift auch chinesische Gelehrte des Altertums wie Zhuangzi und Sima Qian u.a., die wegen ihres ansprechenden, flüssigen und prägnanten literarischen Stils von Xie ausgesprochen bewundert werden. Seine Bewunderung gegenüber den chinesischen Klassikern gründet hingegen vorwiegend auf dem konfuzianischen Stil, deren „Kuang“ sich von dem Nietzsches deutlich unterscheidet. Nach Ansicht Xie Wuliangs war der *Kuang*-Geist Nietzschescher Prägung auch Ausdruck seiner großen Persönlichkeit, was allerdings bei den chinesischen Klassikern nicht zu erkennen ist. Der große Beitrag von Nietzsche, „der alles in der Welt umbewertet und hohe Ideale aufstellt“,¹¹³ ist für Xie Wuliang von ausschlaggebender Bedeutung. Er schrieb:

¹¹² Vgl. H.J. Becker, S. 70.

¹¹³ Xie Wuliang, ebenda.

Nietzsche ist eine große Persönlichkeit, die über seinen Zeitgenossen steht. Er ist der hochherzige Mann, den es zu bewundern gilt.¹¹⁴

Nach dem chinesischen Prinzip, daß sich im Stil der Charakter des Literaten offenbare, macht der chinesische Historiker Xie Wuliang besonders auf Nietzsches charakteristische Eigenschaften aufmerksam, die in China eingeführt zu werden ihm notwendig scheint. Angesichts des schwachen chinesischen Nationalcharakters war er überzeugt, daß Nietzsche mit seinem *Kuang*-Geist sicherlich imstande sein konnte, die augenblicklichen Zustände in China zu ändern. So behauptete er: „Die Lehre Nietzsches ist durch hervorragende Besonderheiten gekennzeichnet, die dazu dient“, einen Beitrag zur Steuerung allen Übels des Landes zu leisten, „den schwachen Menschen zur Selbständigkeit und Selbststärkung zu begünstigen“.¹¹⁵ Daraus geht hervor, daß seine Vermittlung von Nietzsches *Kuang*-Geist offensichtlich von einer praktischen Verwendung motiviert ist, davon, eine Kritik an den sozialen Übelständen auszuüben. Wie Lu Xun hat auch er die Beziehungen zwischen Individuum und Volksmassen in Frage gestellt. Um Charakterzüge der Chinesen ans Licht zu bringen, hat er Nietzsches Idee als Protest gegen das Gleichheitsprinzip rezipiert:

Das gegenwärtige größte Übel in der Welt liegt nicht in den Äußerungen von besorgten Meinungen, nicht in unreinem Denken und auch nicht in unmäßigem Handeln des Menschen. Alles Übel kommt vom Menschen selbst. Die Massen neigen zur Gleichheit, haben eine Abneigung gegen Ungleichheit. Die heutigen Menschen suchen nach der Kriecherei, indem sie sich den gesellschaftlichen Konventionen fügen, um einem lächelnden Gesicht entgegenzusehen. Sie wagen nicht zu sagen, was schwarz, was weiß ist. Sie trauen sich auch nicht von Recht und Unrecht zu reden.¹¹⁶

Infolge des Zerfalls des Geistes der Chinesen und der Selbstdemütigung der Landsleute beklagt sich er über den sich abzeichnenden Untergang des Landes, wobei er Zweifel an einer heilsamen Wirkung der konfuzianischen Lehre, an einer Wiederherstellung des Reichs der Mitte, hegt. Seine Stellungnahme zu diesem Thema drückte Xie wie folgt aus:

Die Intelligenz der Chinesen geht Tag für Tag weiter zugrunde. Sie sind deprimiert. Für die ganze Nation droht die Unterjochensgefährdung des

¹¹⁴ Xie Wuliang, ebenda.

¹¹⁵ Xie Wuliang, ebenda.

¹¹⁶ Xie Wuliang, ebenda.

Landes. Zwar haben wir noch heilige Persönlichkeiten zur Verfügung, aber sie wissen selber auch nicht, wie sie zu handeln haben.¹¹⁷

Nietzsches Lehre inspiriert ihn im wesentlichen zur formalen Diagnose der Zustände der Zeit. Nach seinem Verständnis empfindet Nietzsche über den gegenwärtigen Stand von Sitte und Moral in Europa ein tiefes Unbehagen: Es fehlt an Humanität und Gerechtigkeit. Deshalb appelliert er an die Menschen, damit sie eine grundlegende geistige Erneuerung unternehmen könnten. Ohne sich darum zu kümmern, was man für recht oder unrecht halte, verkünde Nietzsche offen seine Idee vom Willen zur Macht¹¹⁸, die Xie betont und zugleich als eine Therapie gegen soziale Übelstände in China ansieht.

In dem Beitrag wurden vorwiegend essentielle Lehren Nietzsches wie „Jenseits von Gut und Böse“ (1), „Lehre des sündhaften Christentums“ (2) und schließlich die Lehre des „Übermenschen“ (3) abgehandelt. Bei der einleitenden Auslegung der Lehre von „Jenseits von Gut und Böse“ vermerkt Xie die Ursprünge der Moralgedanken Nietzsches. In bezug auf das Prinzip des Überlebens des Menschen durch Kampf verfolgt Xie die Abstammungslehre des Lamarckismus und des Spencer-Prinzips der „Selektion“ in der Soziologie. Wie Xie anmerkte, bildet dieses Prinzip eine Grundlage der Ethiklehre Nietzsches. Xie betrachtete den Begriff Willen zur Macht als wesentliches Element der Entwicklung der Menschen. Der Mensch wird von ihm primär als Naturwesen gesehen, das den Kampf ums Dasein zu bestehen habe. Man soll nicht nach Befriedigung streben, sondern nach immer größerer Macht, nicht nach Frieden, sondern nach Krieg. Er kam zum Schluß: „Kampf und Krieg stellen das grundlegende Prinzip für die Weiterentwicklung der biologischen und auch soziologischen Welt dar.“¹¹⁹ Vom Gesichtspunkt der Kampfphilosophie aus setzte er an, Nietzsches Auffassungen über Gut und Böse zu besprechen. Es heißt bei ihm:

Nietzsche befürwortete den Begriff des Willens zur Macht, der zum Genie entwickelt und vervollkommen worden ist, was zur primären Entwicklung gehört. Ob man Herr oder Knecht wird, dies ist davon abhängig, wie groß der Wille zur Macht ist. Gut heißt Erlangen von Macht; Böse heißt Verlieren der Macht. Schutz der Macht bedeutet Gut; Beschädigung der Macht bedeutet Böse.¹²⁰

¹¹⁷ Xie Wuliang, ebenda.

¹¹⁸ Xie Wuliang, ebenda.

¹¹⁹ Xie Wuliang, ebenda.

¹²⁰ Xie Wuliang, ebenda.

Nachdem er das Wesen von Gut und Böse definiert hatte, sprach er von den Beziehungen zwischen Gut und Böse. Vor der klassischen Grundauffassung des ewigen Wandels der Dinge vertrat er die Ansicht, daß der Begriff von Moral nicht unveränderlich bleibt, sondern durch Zeit- und Raumdimension relativ ist. Unter dem Aspekt des Prinzips von Wandelbarkeit, daß „es für Gut und Böse seit jeher keine festen Kriterien gibt und sie in beständigem Wandeln begriffen sind“, konstatierte er die Möglichkeit der Veränderung von Moralvorstellungen. Daß sich Xie Wuliangs Augenmerk bei der Vermittlung der Moraltheorie von Nietzsche auf den Gegensatz zwischen Einzelnen und Massen richtet, wird hier deutlich. Nietzsches Verdienst besteht darin, daß er die gegenwärtigen Moralvorstellungen an den Pranger stellt und so seine eigenen Moralauffassungen aufstellt, weil er - so Xie Wuliang - nicht nur das Problem des Übels im einzelnen, sondern auch in der Gesellschaft gesehen hat. So fuhr er fort, Nietzsche teils frei, teils wörtlich zu zitieren:

Die gegenwärtige europäische Moralanschauung ist durch die Massenmoral gekennzeichnet. [...] Wer sich solch einer Moral unterwirft, der ist gut; wer sie nicht befolgt, der ist schlecht. [...] Der Schwache muß auf jeden Fall zugrunde gehen. Dies ist der erste Sinn der Humanität.¹²¹

Betrachtet man die heutige Moral, die von den Massen bestimmt werde, so wird deutlich, daß Nietzsche sie in Sklaven- und Herrenmoral unterteilt. In diesem Zusammenhang betrachtete er Nietzsche als großen Moralisten, „der als böser Mensch bezichtigt wurde und Moral für zukünftige Menschen aufstellte. [...] Seine Moral besteht aus Motiven von Unerschrockenheit und Kampflust.“¹²² Da er in Nietzsches Moraltheorie einen entscheidenden Faktor im menschlichen Leben sieht, führt er diese bewußt in den Bereich des sozialpolitischen Lebens ein, um die Landsleute mit ihrem gegenwärtigen Zustand vertraut zu machen. Xie behauptete, es gebe kein mächtiges Land, das nicht eng mit Kampflust zu verbinden sei.¹²³ Auf die Auseinandersetzung mit dem europäischen Christentum Nietzsches wird in dem Aufsatz kein großer Wert gelegt. Nach Ansicht Xies steht Nietzsche auf dem Boden des Selektionsprinzips vom Überleben des Tüchtigsten, nach dem der

¹²¹ Xie Wuliang, ebenda.

¹²² Xie Wuliang, ebenda.

¹²³ Xie Wuliang, ebenda.

Starke berechtigt ist, den Schwachen zu seinen eigenen Zwecken zu benutzen. Im Gegensatz zum Prinzip der Aussonderung des Minderwertigen plädierte das Christentum, so Xie Wuliang, für das Prinzip des Schwachen, der sich an die vorhandenen Regeln und Bestimmungen zu halten bereit sei. Er hält dies für einen sündhaften Gedanken im Christentum. Von daher sieht er die Notwendigkeit, daß der Schwache des Christentums bedürfe, weil es ihn schütze. Diese Passage schließt mit der Feststellung Xies, daß Nietzsche nicht unberechtigt als Antichrist anzusehen sei, weil das Christentum Nietzsches Lebensphilosophie völlig entgegenlaufe.¹²⁴

Die letzte Passage der Darstellung von Nietzsches Lehre beginnt mit der Idee des Übermenschen, den er mit dem konfuzianischen Ausdruck des Weisen oder Heiligen bezeichnet. Zur Vorstellung von Nietzsches Übermensch-Gedanken werden Schopenhauer, Napoleon und Wagner erwähnt, die allgemein als Vorbilder für zukünftige Menschen angesehen werden. Xie Wuliang hat Nietzsches Übermensch-Gedanke als „Eugenik“ interpretiert, was allerdings in Frage zu stellen ist. Daher wurde Nietzsche Vorläufer der „Eugenik“ genannt. Xie bringt Nietzsches Übermensch-Gedanke mit der Lehre von der Verbesserung der körperlichen und geistigen Tüchtigkeit des Menschen in Verbindung, indem er sagte: „Nietzsches Übermensch in eugenischem Sinne setzt das Ehesystem voraus.“ So zeichnete er Nietzsches Entwurf für das zukünftige Ehesystem nach:

1. der Mann, der mehr Steuern bezahlt und lange in der Armee dient, ist am meisten berechtigt, zu heiraten; 2. der Heiratsbeantragende soll einen Nachweis vom Arzt zur Bestätigung seines Gesundheitszustandes haben; 3. die Frau, die nach ihrer Heirat mehr Kinder geboren hat, hat eine Sonderberechtigung; 4. die Frau, die behinderte oder kranke Kinder geboren hat, darf keine Kinder mehr haben.¹²⁵

Aus diesen Ausführungen wird deutlich, daß er sich bei der Vermittlung der Lehren Nietzsches um eine Umgestaltung des chinesischen Nationalcharakters bemüht hat. Seine Bewunderung des *Kuang*-Geistes Nietzschescher Prägung ist deshalb von Bedeutung, weil es ihm zufolge den Chinesen an Willen zur Macht mangle. Xie Wuliangs Intention der Verbreitung von Nietzsches Übermensch-Gedanken ist hier deutlich von einer geistigen Erneuerung der Chinesen motiviert. Es besteht aber

¹²⁴ Xie Wuliang, ebenda.

¹²⁵ Xie Wuliang, ebenda.

kein Zweifel, daß er sich beim Verständnis des Konzeptes des Übermenschen auf der Ebene des Sozialdarwinismus befindet.

2.5. Chen Duxius revolutionäre Beschäftigung mit Nietzsche

Bereits vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges war unter manchen Intellektuellen im Westen allorts Kriegsbegeisterung zu spüren. Beeinflußt waren sie von Nietzsche, der den Krieg als „Heilmittel“, als Weg zur Gesundung empfahl, wobei er feststellte, daß eine „matte Menschheit [...] der grössten und furchtbarsten Kriege [...] bedarf, um nicht an den Mitteln der Cultur ihre Cultur und ihr Dasein selber einzubüssen“.¹²⁶ In ähnlicher Weise rezipierte auch die chinesische Intelligenz begeistert Nietzsches Kampfansage, die sie ebenfalls als „Heilmittel“ zur Bekämpfung der Schwäche, die den chinesischen Kulturtraditionen entsprungen war, betrachtete. Xies Eintreten für eine geistige Erneuerung des chinesischen Nationalcharakters und Chens Appell an die Jugend geben in diesem Zusammenhang eindeutige Hinweise auf die enthusiastische Hinwendung der Intellektuellen zu Nietzsche, die die Nietzsche-Rezeption der ersten Phase vor dem Ausbruch der Vierten-Mai-Bewegung von 1919 kennzeichnet.

Nach seiner Rückkehr aus Japan gründete der Publizist und Essayist Chen Duxiu als einer der geistigen Wegbereiter der Vierten-Mai-Demonstration am 15. September 1915 die Zeitschrift *Jugend*, die das einflußreichste Organ der neuen Kulturbewegung war. Ein Jahr später erhielt die Zeitschrift den Titel *Neue Jugend*, die vor allem unter der jugendlichen Intelligenz Chinas begeisterte Zustimmung fand, so daß Chens Rolle in der Geschichte des modernen China an der Bedeutung und Wirkung dieser Zeitschrift zu messen ist. Wie gesagt, wurde in der ersten Nummer der Zeitschrift *Jugend* der mit dem Titel *Aufruf an die Jugend* überschriebene Artikel herausgegeben. In der Tat kann der Artikel als Geleitwort des Herausgebers der Zeitschrift bezeichnet werden. Drei Jahre später erschien von Chen Duxiu ein anderer Beitrag unter dem Titel *Der wahre Sinn des Lebens*. Die beiden Artikel befassen sich mit Nietzsche, um sich mit den moralischen Traditionen Chinas, die systematisch der Dynamik und dem Unternehmungsgeist des Westens gegenübergestellt wurden, auseinanderzusetzen. Chens Übernahme der Ideen Nietzsches ist von seinen frühen revolutionären Gedanken zu Philosophie, Ökonomie und Politik nicht zu trennen. Seine Beiträge zur Nietzsche-

¹²⁶ Friedrich Nietzsche, Bd. 2. Darmstadt 1973, S. 312.

Deutung nehmen zwar keinen großen Anteil an der chinesischen Nietzsche-Rezeption, aber der weitreichende Einfluß der Artikel war damals in der neuen Kulturbewegung eindeutig zu spüren. Mit ähnlichen Vorstellungen und Visionen vom neuen China, wie sie die Protagonisten der neuen Kulturbewegung wie Hu Shi, Lu Xun und Li Dazhao u.a. hatten, betrachtete auch Chen Duxiu das konfuzianische Establishment nicht nur als eine Hauptursache für den Untergang des Landes, sondern auch als absolut unverträglich mit einer auf den Werten der Freiheit und Gleichheit aufgebauten Gesellschaft. Wichtige Voraussetzungen für eine Änderung der sozialpolitischen Lage Chinas sah Chen Duxiu in einem Widerstand gegen die Tyrannei der konfuzianischen Tradition wie der Ethik. Er war sich darüber im klaren, daß China, wenn es überleben wolle, sich modernisieren und dem Westen weiter öffnen müsse. Ein Bruch mit der Vergangenheit sei sowohl auf institutioneller wie auf ideeller Ebene notwendig geworden. Der Glaube an die Notwendigkeit des konfuzianischen Ikonoklasmus verkörpere unter den revolutionären Intellektuellen eine Grundstimmung, die mit dem Gegenpol einer rückhaltlosen Bewunderung für den Westen gekoppelt sei.¹²⁷ In seinem *Aufruf an die Jugend* lieferte Chen Duxiu der Bewegung für neue Kultur das Grundsatzdokument, in dem das dreitausend Jahre alte Kulturerbe problematisiert wird. Seine extremen Ansichten gegenüber den Traditionen drückte er so aus:

Es wäre besser, wenn unser gesamtes nationales Kulturerbe verschwinden würde, denn es ist in der modernen Welt nicht lebensfähig.¹²⁸

Die vergangene chinesische Kulturtradition artikuliert er als „alte, verderbliche, hierarchische, abergläubische Erbe“, das der westlich geprägten Moderne gegenübergestellt wird. Die Ideen des Westens enthalten neue, aufblühende, demokratische und wissenschaftliche Aspekte. Aberglaube der Massen, Verderblichkeit des sozialen Milieus und die staatliche Hierarchie, die einem einstürzenden Sozialgefüge weiterhin Halt gaben, entstammten dem Konfuzianismus, der die gesamte Gesellschaft durchdringt und die alte Nation für sich beansprucht. Unter dem Aspekt, daß das Wissen der Chinesen in den Fesseln

¹²⁷ Chen Duxiu: *Verfassung und Konfuzianismus*. In: Zeitschrift *Neue Jugend* vom 1. November 1916.

¹²⁸ Chen Duxiu: *Aufruf an die Jugend*, 1915. In: Feng Qi (Hrsg.): *Die moderne chinesische Philosophiegeschichte*. Bd. 2, Shanghai 1989, S. 5.

der starren Orthodoxie des Konfuzianismus nicht zur Entfaltung kommen könne, so daß China im Gegensatz zur westlichen Zivilisation in den Schatten gestellt werde¹²⁹, tritt er für das Bewußtwerden des Volkes in bezug auf eine moralische Revolution ein, denn „die Moral beeinflusst die Politik“.¹³⁰ Sein Appell an die Öffentlichkeit lautet: „Das Bewußtwerden von Moral ist das allerletzte Bewußtwerden meiner Landsleute.“¹³¹ Bei der Betrachtung der chinesischen Tradition und der westlichen Zivilisation kontrastierte er die vermeintliche Passivität und den Pazifismus der traditionellen chinesischen Haltung gegenüber der Aktivität, Aggressivität und dem Unternehmungsgeist westlicher Staaten und Zivilisationen. Er verurteilte die antiutilitaristischen Motive des Konfuzianismus, während er den fortschrittsfördernden Utilitarismus als positiven Grundzug der abendländischen Lebenshaltung betrachtete. In seinem *Aufruf an die Jugend* weist er darauf hin, daß es den Chinesen am Geist des Aktionismus mangelt: „Eine der chinesischen Sitten besteht aus der Apathie des Menschen“,¹³² die im Sinne Chens mit der Unwilligkeit, Passivität und Unfähigkeit der Chinesen zur nüchternen Analyse der eigenen Situation gemein hat und eine Stütze des chinesischen Despotismus ist. Chen Duxiu gibt in Anlehnung an die westlichen Vorbilder „Demokratie“ und „Wissenschaft“ als Hauptlosungen aus, die beiden Kräfte des Ansporns zur Entwicklung einer freien Gesellschaft und Kultur, da man durch diese beiden Kräfte in Europa von der Unterjochung der Sklavenherrschaft befreit worden sei und die Selbstbestimmung errungen habe. In seinem *Aufruf an die Jugend* stellt er eine progressive Welt des Westens dar, die als Abschied von der Zeit einer „Wildheit“ und Emanzipation von der Sklaverei gekennzeichnet ist. Ein überlegenes Europa durch Demokratie und Wissenschaft wird wie folgt dargestellt:

Seit dem Popularisieren der Lehren über die Menschenrechte und Gleichheit können die mutigen Jugendlichen es unter dem Namen Sklaven nicht mehr aushalten. Die Geschichte des modernen Europa wird die „Emanzipationsgeschichte“ genannt: monarchische Gewalt wurde zerstört, um sich politisch zu emanzipieren; Kirchenmächte wurden abgeleugnet, um sich von der Religion zu emanzipieren; die Idee von gleicher Arbeit wurde befürwortet, um sich wirtschaftlich zu emanzipieren; Frauen sind an der Politik beteiligt, um sich von den Mächten der Männer zu emanzipieren. Emanzipation bedeutet

¹²⁹ Chen Duxiu, ebenda, S. 7.

¹³⁰ Chen Duxiu, ebenda, S. 8.

¹³¹ Chen Duxiu, ebenda, S. 8.

¹³² Chen Duxiu: *Aufruf an die Jugend*, ebenda.

Bruch mit den Fesseln der Sklaverei, um die freie und selbständige Menschenwürde zu vervollkommen.¹³³

Daß der einzelne Mensch im Sinne des westlich geprägten individuellen Charakters einen wichtigen Beitrag zur Verbesserung des Landes leisten würde, ist für Chen Duxiu relevant. In dem vom Konfuzianismus durchdrungenen alten China wurde der Einzelne in zahlreiche Bindungen und Verpflichtungen eingebunden, so daß individuelle Initiative erstickt wurde. Er betonte in seinem Aufsatz besonders diesen selbständigen, freien Charakter:

Mit eigener Hand versuche ich mich warm anzuziehen und satt zu essen; mit eigenem Mund drücke ich das aus, was Gut und Böse ist; mit eigenen Gedanken trete ich für einen Glauben, dem ich selbst traue habe, ein. Ich akzeptiere den Einflußbereich des anderen nicht. Ich bin nicht bereit, den anderen zum Sklaven zu machen, um dem Willen des Herrn zu entsprechen. Ich betrachte den selbständigen, freien Charakter als das Höchste. Alles Benehmen, alle Mächte, aller Glaube haben sich der eigenen Intelligenz zu unterwerfen, ohne dem anderen zu gehorchen.¹³⁴

Nachdem er schärfste Angriffe auf die konfuzianische Tugend von Loyalität, Pietät, Rechtschaffenheit und Integrität vorgebracht hatte, bezeichnete er solche Tugenden als die Sklavenmoral, die er mit der begrifflichen Differenzierung von Herren- und Sklavenmoral in Nietzsches Sinne verbindet. Obwohl Nietzsche nur am Rande im Text auftaucht und nicht weitergehend über ihn gesprochen wird, liegt die Annahme nahe, daß Nietzsche einen entscheidenden Impuls für die kritische Auseinandersetzung mit dem Konfuzianismus gegeben hat. Wie Nietzsche der christlichen Moral einen Dionysos entgegenstellte, den Gott der rauschhaften Bejahung des Lebens, stellt er dem Konfuzianismus Nietzsches gegenüber. In Anlehnung an die Äußerung Nietzsches über die Christenmoral als Sklavenmoral übt Chen Duxiu Kritik an der konfuzianischen Morallehre. Er schrieb:

Differenziert hat der große Philosoph Nietzsche, was den Begriff der Moral betrifft, zwei Arten von Moral: die eine heißt Herrenmoral, die andere Sklavenmoral. Die Herrenmoral stellt die Selbständigkeit und Tapferkeit dar, während Bescheidenheit und Gehorsam zur Sklavenmoral gehören. Loyalität, Pietät, Integrität, Rechtschaffenheit sind alles Sklavenmoral. Zum Sklavenglück gehören die Geringschätzung des Strafrechts und der Grundsteuer; zum sklavischen Stil der Literatur gehört die Hochschätzung von Verdiensten und Tugenden; zum sklavischen Ruhm gehört die Verehrung der

¹³³ Chen Duxiu: *Aufruf an die Jugend*, ebenda.

¹³⁴ Chen Duxiu: *Aufruf an die Jugend*, ebenda.

Adelsränge; Erinnerungsstücke im Sinne auch des Sklaven sind Monument und Mausoleum.¹³⁵

Wie man sieht, nimmt das Geltungsbedürfnis des Menschen bei Chen Duxiu eine wichtige Position ein. Er betrachtet die blind gehorsamen Chinesen als sklavische und charakterlose Menschen, die ihren Geltungsbereich nicht kennen und nur nach überlieferten Traditionen handeln und denken können. Nach seiner Ansicht sei der Chinese noch nicht in der Lage, individuell und selbständig zu werden. Angesichts der geistigen Unklarheit der Chinesen appelliert er an die Jugendlichen, die seiner Meinung nach vom Konfuzianismus noch nicht stark beeinflusst worden sind, eine moralische Revolution in Angriff zu nehmen. Eine Ursache für den Untergang Chinas sieht Chen Duxiu in den Eigenschaften der Volksmassen begründet:

Es war vordergründig, daß der Niedergang des Landes durch ausländische Mächte und die Tyrannei des eigenen Landes verursacht wurde. Im wesentlichen liegt er im Handeln und in den Eigenschaften des Volkes.¹³⁶

Die anti-konfuzianischen Empfindungen, die geäußert werden, sind auch Ausdruck eines neuerwachten chinesischen Patriotismus, der einerseits nationale Unabhängigkeit gegenüber dem imperialistischen Ansturm der Großmächte, sowohl Westeuropas wie Japans, andererseits eine neue Bewußtseinsbildung der Chinesen gegenüber der konfuzianischen Staatsdoktrin zu behaupten sucht. Eine Idee der Emanzipation von den „Fesseln der Sklaverei“, um eine „unabhängige und selbständige Persönlichkeit“ wiederherzustellen, entwickelte Chen Duxiu in seinem 1918 verfaßten Aufsatz *Der wahre Sinn des Lebens* weiter. Vor der Auslegung des Lebenssinnes polemisiert Chen zunächst gegen die Anschauung des Buddhismus über das Leben. Die Angriffe auf die buddhistischen Lebensvorstellungen sind vorwiegend auf die Lehre von der Leere (Sunya vada) gerichtet. Gegenüber dem gesamten Daseinsinhalt verweist die Aussage der Leerheit auf eine Stellung, die das Dasein weder als seiend noch als nichtseiend beurteilt, sondern einen mittleren Weg zwischen jenen beiden Standpunkten einschlägt. „Keinerlei oder auch andere Aussage über die Welt ist zulässig, man muß sich vielmehr von allen Aussagen zurückhalten, denn alles ist leer, gehaltlos, so daß man ihm mit Gleichgültigkeit, mit ‚Streitlosigkeit‘ gegenüber zu stehen hat.“¹³⁷ Im Gegensatz zum buddhistisch

¹³⁵ Chen Duxiu, ebenda.

¹³⁶ Chen Duxiu: *Mein Patriotismus*. Siehe Anmerkung 130, S. 711.

¹³⁷ Zitiert wird nach Heinrich Hackmann: *Chinesische Philosophie*. München 1927, S. 241.

gesinnten leeren, gestaltlosen Dasein sieht Chen Duxiu ein wahrhaftes Existieren von Gesellschaft und Leben:

Das reale Dasein des Menschen macht einen wertvollen Spalt des ewigen Lebens der Menschheit aus. Dieser Spalt ist weder beständig noch vorübergehend, weder Illusion noch Leere. Innerhalb der realen Welt gibt es Errungenschaften; außerhalb der realen Welt gibt es Hoffnungslosigkeit.¹³⁸

Gerade weil das Leben des Einzelnen beschränkt ist, soll sich der Mensch der realen Welt zuwenden und sie gestalten. Hier wird deutlich, daß Chen Duxiu die Gedanken der Abweichung von der Realität und der Suche nach einer unrealen Welt aufs schärfste kritisiert. In der Begegnung mit der daoistischen Lebensführung unterzieht Chen Duxiu den Begriff *Wuwei* einer scharfen Kritik, indem er schrieb:

Es wäre natürlich wünschenswert, wenn der Mensch sein Schicksal hinnehmen würde und allem freien Lauf ließe, ohne nach dem Schicksal zu suchen. Aber dieses angenehme Glück ist so, daß das höhere Tier dem niederen Tier nicht gleichkommt und die zivilisierte Gesellschaft der wilden nicht gleichkommt. Da wir Chinesen von Laozi und Zhuangzi belehrt wurden, hat die negative Entwicklung der Chinesen eine derartige Stufe erreicht.¹³⁹

Seine moralische Revolution ist durch eine kritische Haltung zur konfuzianischen Tradition gekennzeichnet, in der er das Haupthindernis für die freie Entfaltung des Individuums erblickte. Besonders die familiären und sozialen Beziehungen in der Lehre des Konfuzianismus haben die Möglichkeit, individualistische Lebensweise des Chinesen einzuengen und zu verkrüppeln, so daß der wahre Sinn des Lebens nicht zur Geltung kommen kann. Befreiung des Individuums betrachtete Chen Duxiu als gesellschaftliche Notwendigkeit. Eine moralische Erneuerung Chinas bedarf nach seiner Ansicht erneuerter Individuen. Die Idee Nietzsches vom Übermenschen spiegelte nicht nur die rückständige Realität des alten China wider, sondern deutete auch auf den wahren Wert des menschlichen Lebens hin. Hier greift seine Rezeption von Nietzsches Übermensch-Begriff. Er vertritt die Ansicht, daß Nietzsches Idee vom Übermenschen für sein Konzept geeignet sei, dem chinesischen Volk ein Vorbild zu geben. Nietzsches Übermensch bedeute Künstler-Sein und großen Unternehmungsgeist:

[...] der Deutsche Nietzsche plädierte dafür, der einzelne solle seinen Willen durchsetzen, seine Talente entwickeln und ein großer Künstler oder

¹³⁸ Chen Duxiu: *Der wahre Sinn des Lebens*. Siehe Anmerkung 130, S. 704.

¹³⁹ Chen Duxiu, ebenda.

Geschäftsmann werden. Als Ziel des Lebens sah er an, ein Übermensch zu werden, der über den gewöhnlichen Menschen steht.¹⁴⁰

Chen Duxius Beschäftigung mit Nietzsche beschränkt sich - wie oben erläutert - auf die revolutionäre Intention, durch Zerschlagung der traditionellen Fesseln neue Ideen zu entwickeln, durch welche eine Bewegung für eine neue Kultur begründet wird. Bei ihm liegt die Betonung vor allem auf Nietzsches Moralauffassung, die er als Waffe im Kampf gegen die konfuzianischen Moralvorstellungen einsetzt. Es ist in diesem Zusammenhang festzustellen, daß in Chen Duxius Beschäftigung mit Nietzsche von einer Systematisierung der Untersuchung der Gedanken Nietzsches keine Rede ist.

¹⁴⁰ Chen Duxiu, ebenda.

2.6. Mao Duns Schrift *Nietzsches Lehre* - eine umfangreiche Rezension

Erreichte das Interesse an Nietzsche und der Einfluß einiger seiner Gedanken in China während der „Bewegung des vierten Mai“ einen Höhepunkt, so leitet der ab Januar 1920 im *Studentenmagazin* in vier Fortsetzungen erscheinende Aufsatz *Nietzsches Lehre* einen neuen Abschnitt in der Nietzsche-Rezeption ein. Sein Autor ist der linksorientierte Literaturkritiker und Schriftsteller Mao Dun. Es handelt sich - schon aus dem Titel ablesbar - um Mao Duns Auslegungen der Philosophie Nietzsches. Mit diesem in sieben Kapitel eingeteilten Aufsatz trat er in die durch den vergangenen Krieg in Europa hervorgerufene Nietzsche-Diskussion in China ein. Anlässlich der Diskussion um Verantwortungsprobleme des vergangenen Krieges schien Mao Dun eine neue Bewertung von Nietzsche besonders notwendig und gleichsam angebracht, um ein „neues China“ zu begründen und zugleich die damit verbundene Kulturbewegung weiter zu fördern. Ausgehend vom Mißverständnis des Nietzsche-Denkens im Westen, begann Mao Dun seine Rezeption der Philosophie Nietzsches nach China einzuführen, indem er sagte:

Die Deutschen respektierten von jeher die Lehre Nietzsches. Aber man machte für die Schuld am letzten Krieg Nietzsches Lehre verantwortlich. Hat sie wirklich den Menschen in der Welt Schaden zugefügt? Oder haben sie die Deutschen selbst mißverstanden? Ich glaube, der einsichtige Leser kann es begreifen. Aber eins muß ich hier sagen: Nach dem Krieg wurde in Deutschland noch größeres Interesse an Nietzsches Lehre an den Tag gelegt.¹⁴¹

Wie man sieht, bezweckt Mao Dun, eine „kritische“ Diskussion um Nietzsche in China ins Zentrum zu rücken. Dementsprechend hat Le Daiyun Mao Duns Aufsatz als das „höchste Niveau der Nietzsche-Forschung in damaliger Zeit in China“¹⁴² bezeichnet, denn er habe bei seiner Begegnung mit Nietzsche, wie Le argumentiert, einer kritischen Perspektive Priorität gegeben. In seinem komparatistischen Aufsatz *Nietzsche und die moderne chinesische Literatur* hat Le Daiyun die kritische Rezeptionsweise von Mao Dun in bezug auf seine Schrift *Nietzsches Lehre* erklärt: „Er [Mao Dun] hat die Werke Nietzsches und nicht wenige Literatur über Nietzsche systematisch studiert. Er verfügte über umfassende Kenntnisse über

¹⁴¹ Den Aufsatz *Nietzsches Lehre* von Mao Dun habe ich teilweise ins Deutsche übersetzt. Die Übersetzung findet sich im Anhang I der vorliegenden Arbeit und dient gleichzeitig als Nachweis der hier zitierten Stellen.

¹⁴² Le Daiyun: *Nietzsche und die moderne chinesische Literatur*. Beijing 1987, S. 102.

Nietzsche. Seine kritische Haltung war offensichtlich.“¹⁴³ Im Blick auf die Nietzsche-Rezeption Mao Duns kann aber von einer systematischen wissenschaftlichen Studie über Nietzsches Lehre keine Rede sein. Der Interpret konnte kein Deutsch und war somit auf englischsprachige Sekundärquellen angewiesen. Als ausschlaggebender Hinweis darauf dient hier auch seine Äußerung über die Teilübersetzung des *Zarathustra* vom Englischen ins Chinesische, daß er nur drei Schriften von Nietzsche in englischer Sprache gelesen habe: *Thus spoke Zarathustra*, *Beyond Good and Evil* und die *Genealogy of Morals*. Daß Mao Dun außer den eben erwähnten Werken von Nietzsche noch andere gelesen hatte, bleibt ungewiß. Les Hochschätzung des Verdienstes Mao Duns um die chinesische Nietzsche-Rezeption wird deshalb auch in Frage gestellt.

In dem einleitenden Aufsatz wird auf seine Stellung gegenüber Nietzsche hingewiesen, daß er Nietzsche mit kritischem Auge betrachten sollte. Er begründet damit, daß Nietzsches Lehre an vielen Stellen widersprüchlich sei. Mao Duns sogenannte kritische Vermittlung der Lehre Nietzsches hat sich - wie man sieht - auf einem Kenntnisstand durch Übersetzungen aus der englischen Literatur entfaltet. Er ist allerdings nicht bereit, die von ihm bezeichneten Widersprüche im Denken Nietzsches aufzuzeigen. Auf dem Hintergrund einer ungenauen Auslegung von Widersprüchen in der Philosophie Nietzsches begann der Autor Kritik an Nietzsche zu üben, wobei er feststellte, daß Nietzsche kaum Möglichkeiten habe, mit dem einfachen Volk umzugehen, so daß ihm die Fähigkeiten und Lebensumstände des Volkes unbekannt seien.¹⁴⁴ Unter einem mißverstandenen Gesichtspunkt betrachtet er in erster Linie Nietzsche nur als Kulturkritiker, der einen Niedergang in der westlichen Kultur sieht, was für ihn zugunsten der Propaganda für die politische Bewegung des „Vierten Mai“ nützlich sein könnte. Ohne die Philosophie Nietzsches in umfassender Weise zu rezipieren, erkannte er dabei nur die Nützlichkeit der Lehre Nietzsches. Was seine Untersuchung der Lehre Nietzsches anbelangt, so hat er in der Schlußfolgerung seines Aufsatzes folgende methodische Intention konstatiert:

Wir müssen uns noch im klaren darüber sein, daß es sich nur um eine Lehre bzw. um ein Werkzeug handelt, das uns zur Verbesserung des Lebens, zum Suchen nach Wahrheit verhelfen kann. Wir versuchen aus seiner Lehre etwas

¹⁴³ Le Daiyun, ebenda.

¹⁴⁴ Mao Dun, a.a.O.

Nützlich zu gewinnen, lassen sein Unnützlich im Stich, ja wir vergessen es gänzlich.¹⁴⁵

Mao Duns Rezeption der Gedanken Nietzsches ist von der neuen Bewertung des Kulturerbes in der Vierten-Mai-Bewegung gekennzeichnet. Von Nietzsches Denken inspiriert, versuchte er hinsichtlich der Realität in China ein Bild von Nietzsche zu rekonstruieren. Im Unterschied zu seinen Vorgängern drückte er seine Ansicht bezüglich der Frage, ob Nietzsche ein Dichter oder ein Philosoph sei, aus und stellte seine Frage wie folgt:

Ob Nietzsche als Dichter oder als Philosoph gilt, ist längst umstritten. Nun ordnen wir ihn in die Kategorie der Philosophen ein. Hätte Nietzsche früher mit dramatischem oder dialogischem Stil seine Meinungen geäußert, so hätte es wahrscheinlich noch mehr Leute gegeben, die Nietzsche priesen. Nur hinsichtlich des Werks *Also sprach Zarathustra* wissen wir es, daß Nietzsche in der Tat ein poetisches Genie war. Man sollte ihn in diesem Fall nicht so sehr als Philosoph, sondern vielmehr als großen Schriftsteller bezeichnen. Dank seiner Lehre vom Übermensch und vom sozialen Dualismus hat er den Titel des Philosophen gewonnen.¹⁴⁶

In diesem Zitat wird deutlich, daß der Autor auf Nietzsches Übermensch-Gedanken und die dualistischen Faktoren der Gesellschaft eingeht, um dem chinesischen Leser den deutschen Philosophen zugänglich zu machen. Im Zusammenhang mit seiner Motivation zur politischen Kampagne schenkte er Nietzsches Moralauffassung und dem Konzept des Übermenschen Aufmerksamkeit. Besonders hat er großen Wert auf Nietzsches Begriff der Umwertung aller Werte gelegt, den er sich zum Maßstab nimmt, um an den Kulturkampf der ursprünglichen Vierten-Mai-Bewegung von 1919 anzuknüpfen. Er betont „die größte und die beste Einsicht Nietzsches“, daß er „alle philosophischen Lehren, alle sozialen Grundsätze, alle Lebens- und Moralanschauungen aufs neue beurteilt und bewertet hat“.¹⁴⁷ Da sich in Nietzsches Denken nach Ansicht Maos Widersprüche finden, setzte er den chinesischen Leser in Kenntnis, daß sowohl Leichtgläubigkeit an Nietzsches Gedanken als auch Verzicht auf das Studium seiner Schriften nicht empfehlenswert sei. Diese grundlegende Haltung zu Nietzsche, die in wissenschaftlichen Mao Dun-Forschungsarbeiten in China häufig große Beachtung findet, wird an der folgenden

¹⁴⁵ Mao Dun, a.a.O.

¹⁴⁶ Mao Dun, a.a.O.

¹⁴⁷ Mao Dun, a.a.O.

Formulierung deutlich: Es sei, so Mao Dun, total falsch, wenn man Nietzsche blind folge. Es sei ebenso falsch, wenn man Nietzsche ausweiche oder wenn man nicht gern mit ihm in Berührung komme.¹⁴⁸ Demgegenüber soll man es sich zum Prinzip machen, wenn man Nietzsches Werke liest, das äußerst Nützliche von überkommenen Mißständen in seinen Werken zu unterscheiden. Mao Duns Deutung der Lehre Nietzsches auf einer distanzierten Ebene wird offenbar. Diese Distanzierung hängt hier offensichtlich mit der praktischen Motivation der Vierten-Mai-Bewegung zusammen: Befürwortung der neuen Moral und Bekämpfung der alten Moral. In diesem Sinne sieht er in Nietzsches Moraltheorie Nützliches, was er für seine eigenen Zwecke gebrauchen kann.

Auffallend ist am Ende der Einleitung die Gleichsetzung Nietzsches mit Marx, deren Lehren laut Mao Dun gleichfalls in Europa zu untersuchen waren. Diese Behauptung erinnert uns an Liang Qichaos erste Erwähnung von großen Persönlichkeiten der Jahrhundertwende, was auf die erste Rezeption in China zurückgeht. Wie Xie Wuliang gab auch Mao Dun die Quellen seiner Forschungsarbeit an Nietzsches Lehre an, was in der damaligen Zeit selten war. Den größten Teil in der Darlegung der Gedanken Nietzsches nimmt das in zwei Teile gegliederte Kapitel über die Moraltheorie ein. Dort zeigt es sich, daß ein wesentliches Motiv von Mao Duns Betonung der Moraltheorie Nietzsches die Untersuchung des überlieferten Begriffes des Guten und des Bösen war. Als Beleg hat er die in Englisch als *The Genealogy of Morals* betitelte Schrift Nietzsches angeführt, um zu zeigen, wie früh sich Nietzsche mit der Herkunft der moralischen Vorurteile beschäftigt hat und wie groß sein Verdienst war, daß er der Grundlage der Moral in ihrer Geschichte nachging. Seine Bewunderung für Nietzsches gründliche Moralkritik drückte Mao Dun folgendermaßen aus:

Spricht man früher von Moral, so kann man die Fessel der historischen Konvention nicht sprengen. Das von jeher vorbestimmte Gute kann nicht gründlich kritisiert werden. Man versucht nur, Moral zu revidieren, statt sie zu untersuchen. Bei Nietzsche ist dies nicht der Fall. Indem er sich mit dem Moralbegriff seit der Zeit der ursprünglichen Menschheit auseinandersetzt, stellt Nietzsche die Moral in ihrem Ursprung in Frage und versucht herauszufinden, wie das sogenannte Gute jetzt von den Menschen anerkannt würde. Von diesem Standpunkt aus ist Nietzsche bestrebt, alle Werte der Moral neu zu bewerten.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Mao Dun, a.a.O.

¹⁴⁹ Mao Dun, a.a.O.

Wie bekannt ist, wird bei Nietzsche eine historische Denunziation der Moral zum Gegenstand heftiger Kritik in seinem 1887 erschienenen Buch *Zur Genealogie der Moral*, wo er die Moral nicht allein als äußeren historischen Gegenstand, sondern immer auch als ein zum Individuum gehörendes Phänomen betrachtet. Dabei verleiht Nietzsche dem Begriff des Lebens Ausdruck, von dem aus alle Ideologien und Moralsysteme beurteilt werden. Die bei ihm als Fesseln angesehene christliche Moral hat die Funktion, den Menschen niederzuhalten, so daß sich das Individuum nicht entfalten kann. Nietzsche forderte deshalb die Philosophen auf, der Abweichung von der Einseitigkeit halber den Moralbegriff von jenseits von Gut und Böse zu betrachten. Um dies zu verdeutlichen, hat er von den Gesichtspunkten des Menschlichen, Historischen und Naturbezogenen die Grundlage der moralischen Vorstellungen in der menschlichen Welt analysiert und daraufhin festgestellt, daß ursprüngliche moralische Begriffe nicht vorhanden sind. Nach Ansicht Nietzsches ist jeder Begriff von Moral dadurch gekennzeichnet, daß er sich auf die menschliche Gattung zurückführen läßt, wobei nur die Moral einer Nation, einer Gattung und einer Klasse zu sehen ist. Da alle Lebewesen zur ewigen Entwicklung der ganzen Natur gehören, haben sie von vornherein keine Schuld. Aus der Darstellung der ständig zu ändernden Werte ergibt sich die von Mao Dun in diesem Zusammenhang gezogene Schlußfolgerung:

Wir akzeptieren Nietzsches Äußerungen über den historischen Ursprung der Moral, indem wir seine Theorie als scharfe Waffe im Kampf gegen die historisch überlieferte, entstellte und geistig gefesselte Moral benutzen.¹⁵⁰

Besonders begeistert war Mao Dun von der Konzeption der Umwertung aller Werte. Diese Begeisterung zeichnet sich in einem revolutionären Geist bei Nietzsche ab, der eine Kritik an der Moral übt, ohne Rücksicht auf den gesellschaftlichen Wohlklang dieses Ausdrucks zu nehmen. Auch in der erwähnten Schrift bejahte Nietzsche eine vornehme Moral, auf die Mao Dun allerdings anders reagierte. Nietzsche sagte: „Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem ‚Ausserhalb‘, zu einem ‚Anders‘, zu einem ‚Nicht-selbst‘: und dies Nein ist ihre schöpferische That. Diese Umkehrung des

¹⁵⁰ Mao Dun, a.a.O.

werthesetzenden Blicks - diese notwendige Richtung nach Aussen statt zurück auf sich selber - gehört eben zum Ressentiment: die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehen, immer zuerst einer Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äusserer Reize, um überhaupt zu agieren, - ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion.“¹⁵¹ Erkennbar wird dabei, daß Nietzsches Erkenntnisarbeit an einem historischen Gegenstand mit der Untersuchung seelischer Innenräume verbunden ist. Das Individuum zu bejahen bildet hier eine Grundlage für die Moralfrage. Im Gegensatz zur Moralvorstellung Nietzsches hält Mao Dun den Unterschied zwischen der vornehmen Moral und der Sklaven-Moral für falsch: „Nietzsches Kritik an der Moral hat sich nicht als falsch erwiesen; falsch ist eigentlich die Behauptung über die Moraltendenz.“¹⁵² Diese „Moraltendenz“ stellt die großartige, erhebende Moral des Starken dar, der berechtigt ist, den Schwachen zu unterdrücken. Allerdings mißt Mao Dun seiner zukünftigen neuen Moral im Gegensatz zu Nietzsches Moral eine neue Bedeutung bei: Sein Augenmerk liegt im Zusammenhang mit seiner neuen Moral doch buchstäblich auf der breiten Masse der Menschen, die zum Erwachen für eine Änderung der sozialen Ordnung berufen war.

Die erste Phase der chinesischen Nietzsche-Rezeption ist stark von der Tendenz der Vermittlung des Übermensch-Gedanken in Verbindung mit der darwinistischen Evolutionslehre geprägt. Das seit Yans Vermittlung der Evolutions- und Naturrechtslehre anwachsende Interesse am Evolutionismus Darwins dehnt sich bis in die Vierten-Mai-Bewegung hinein aus. Hinter dem politischen Hintergrund streben chinesische Intellektuelle danach, das Individuum hervorzuheben. Mao Duns Verständnis des Übermensch-Gedankens kann sich nicht vom Konzept des Evolutionismus befreien. Wie Lu Xun rezipiert auch Mao Dun Nietzsches Übermensch-Denken unter dem Aspekt, daß der gegenwärtige Mensch den vorangegangenen Menschen überholen sollte. Er präsentiert Nietzsches Übermenschen als Evolutionsprediger, dem Darwins Evolutionstheorie zugrunde liegt, der sich aber doch in gewissem Maße von ihr unterscheidet:

Darwin sagte, der Mensch habe sich aus dem Tier entwickelt; nun behauptete Nietzsche ebenfalls, der zukünftige Mensch werde aus dem modernen

¹⁵¹ Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. KGW, Berlin 1968, S. 284f.

¹⁵² Mao Dun, a.a.O.

Menschen entwickelt. Aber nach welchen Gesetzen soll dies zustande kommen? Nietzsches Konzeption: nach Gesetzen der Macht. Was wir bezüglich der Gemeinsamkeiten zwischen Nietzsche und den modernen Theoretikern des Evolutionismus zur Kenntnis nehmen, ist die Anerkennung des Menschen, nicht die Gottes. Ihre Unterschiede bestehen darin, daß Nietzsche aufs äußerste für Macht plädiert. Den Willen zur Macht hat der Mensch bereits gleich nach der Geburt.¹⁵³

Hier scheint ein Blick auf den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen angebracht. Als Altphilologe kannte sich Nietzsche im Gedankengut der Vorsokratiker gut aus und übernahm besonders von Heraklit den ewigen Kreislauf des Lebens und der Dinge. Davon ausgehend, betrachtete er das Prinzip des Werdens als Bewegungsgesetz aller Verhältnisse. In diesem Sinne könnte man dieses Werden-Prinzip im Zusammenhang mit den naturwissenschaftlichen Anschauungen seiner Zeit verstehen. Auch Nietzsche charakterisierte den neuen Typus des Menschen als den Übermenschen, der jenseits des „letzten Menschen“ steht. „Übermensch“ bedeutete die Potentialität des Menschen unter verwirrten und entfremdeten Verhältnissen, die Annahme des Daseins als Aufgabe, deren Lösung lebenslange Verantwortung für sich selbst und eine aufgeschlossene Nachkommenschaft ist.¹⁵⁴ So ist der Sinn des Begriffs Wille zur Macht als die „Selbst-Überwindung“, als „Essenz der Welt“, als das „innerste Wesen des Seins“ zu verstehen. „Das geht nur zusammen, wenn der Wille zur Macht ein Wille ohne Willen ist, ein Wille ohne ein Ich, das will.“¹⁵⁵ Offensichtlich denkt Mao Dun pragmatisch und zweckmäßig, um seinen Landsleuten mitzuteilen, daß der Wille zur Macht als Quelle aller Quellen des Lebens existiere. Für ihn ist der Begriff vom Willen zur Macht als Synonym für Selbstentscheidung, Befreiung und Kampf gegen Mächte zu verstehen und zu verwenden. Es ist hier darauf hinzuweisen, daß der Autor nicht dem ästhetischen Aspekt des Begriffs Willen zur Macht nachging, sondern aus der Sicht eines revolutionären Aufklärers das Wort „Macht“ zu aktualisieren bereit ist. Er schrieb:

Da der Mensch diesen Willen zur Macht hat, will er nicht als Sklave in demütigenden Umständen leben. Daß der Mensch, ohne Angst vor der Macht zu haben, nach Kampf, Befreiung und Selbstbestimmung sucht, dies alles geht

¹⁵³ Mao Dun, a.a.O.

¹⁵⁴ Hans-Jochen Gamm: *Standhalten im Dasein. Nietzsches Botschaft für die Gegenwart*. München 1993, S. 171.

¹⁵⁵ Zitiert wird nach Günter Wohlfart *Das spielende Kind: Nietzsche: Postvorplatoniker - Vorpostmoder*. Essen 1999, S. 68.

davon aus. Wird das Aufhören als das Suchen nach der Existenz angesehen, so wäre dies das Leben wie ein Schwein und ein Hund. Aber er [Nietzsche] bezeichnet den stärksten Willen des Lebens als den „zur Macht“ [...] dies wäre sehr interessant, denn nur der Mensch hat diesen „Willen zur Macht“. Der Mensch will kein Sklave sein, er hat keine Angst vor Mächten, sondern den Willen, zu kämpfen, zur Suche nach Befreiung und Selbstentscheidung. Alles geht hiervon aus.¹⁵⁶

Im Zusammenhang mit dem Bejahen des Lebens führte er eine Äußerung von Zarathustra an, um seine Argumentation zu belegen. Mao Duns Zitat lautet wie folgt: „Nietzsche hat im *Zarathustra* gesagt: die wichtigste Frage von heute ist die, wie der Mensch weiter überlebt. Aber Zarathustra fragte in erster Linie, wie der Mensch sich überwindet.“¹⁵⁷ Wie immer, ohne die Quellen anzugeben, gibt Mao Dun hier den dritten Passus der Zarathustra-Vorrede frei wieder. Er äußerte seine Bewunderung für die Übermensch-Philosophie folgendermaßen:

Die Philosophie vom Übermenschen, [...], ist gerechtfertigt, denn der Übermensch ist nach seiner Auffassung progressiv. Der Vergleich zwischen Übermensch und dem heutigen Menschen ist so wie der Vergleich zwischen dem heutigen Menschen und dem Affenmenschen.¹⁵⁸

Bei der Auslegung der Übermensch-Philosophie läßt Mao Dun Nietzsche aussprechen, wie weit sich der moderne Mensch von seinem idealen Menschenbild entfernt hat. In seinem Artikel wird auf einige „geistige Symptome“ der Zeit Nietzsches verwiesen, wonach der Mensch nach augenblicklicher Sicherheit trachte und allmählich zu einem gehorsamen Haustier geworden sei. Sein Versuch, durch die Vorstellung von Nietzsches Übermensch-Lehre seinen Landsleuten Impulse zu geben und ein neues Leben im Sinne des Übermenschen Nietzsches zu zeigen, wird hier ersichtlich. An den obigen Ausführungen zeigt sich die selektive Rezeption Mao Duns von Nietzsches Lehren. Er verbindet die Vermittlung von Nietzsches Denken mit der Vierten-Mai-Bewegung, die durch ihre revolutionäre Prägung charakterisiert ist. Mao Duns Haltung zu Nietzsche ist offensichtlich von Neutralität gekennzeichnet: In der Bejahung findet sich Verneinung. Kurzum: Mao Duns Vermittlung von Nietzsches Lehre führte in damaliger Zeit zur Popularisierung von Nietzsches Denken einerseits und zu neuen Begriffen andererseits, die extreme Gedanken der damaligen Intellektuellen widerspiegeln.

¹⁵⁶ Mao Dun, a.a.O.

¹⁵⁷ Mao Dun, a.a.O.

¹⁵⁸ Mao Dun, a.a.O.

2.7. Li Shicens Artikel *Kritik an Nietzsches Denken*

Die chinesische Welt wurde aufmerksam auf Nietzsche durch die „Nietzsche-Sonderausgabe in der Zeitschrift *Min duo* (Nr. 1, Jg. 2, Volksglocke)“.¹⁵⁹ Als Chefredakteur sah sich Li Shicen damals veranlaßt, eine „Nietzsche-Sonderausgabe“ zur ausführlichen Untersuchung und zur chinesischen Begegnung mit Nietzsche herauszugeben. Das Untersuchungsergebnis waren nicht nur Übersetzungen einiger Originalwerke Nietzsches, sondern auch Interpretationen der chinesischen Intellektuellen. Zu dieser Sonderausgabe gehörten auch noch ein Literaturverzeichnis der Werke Nietzsches und Sekundärliteratur für die Nietzsche-Forschung im damaligen chinesischen Kulturkreis. Als Anhang wurde Fus Übersetzung des von einem Engländer geschriebenen Buches *Friedrich Nietzsche*¹⁶⁰ zugefügt, das dem „Vergleichen und Ergänzen der Nietzsche-Biographie unserer Ausgabe dient, um sich ein klares Bild von ihm zu machen“,¹⁶¹ wie der Herausgeber so erläuterte.

Li Shicens Verdienst wird in der chinesischen Nietzsche-Rezeption bis heute nicht erkannt. Man spricht von Mao Dun als dem „höchsten Niveau der Nietzsche-Forschung in China“¹⁶², wohingegen Li Shicen mit seiner Sonderausgabe längst in den Hintergrund gerückt ist. Auch heutzutage spielt Li Shicen kaum eine Rolle, und sein Werk wird ebenfalls wenig beachtet. Li Shicens Präsentation der „Nietzsche-Sonderausgabe“ in den zwanziger Jahren hat aber einen wesentlichen Anteil an der chinesischen Nietzsche-Rezeption, wenn man die Breite und Tiefe seiner Vermittlung der Lehre von Nietzsche betrachtet. Mariàn Gàlik hat in seinem Aufsatz *Nietzsche in China* den Beitrag Lis ausdrücklich betont, indem er sagte, daß Lis Auslegungen des Denkens von Nietzsche viel zuverlässiger als die von Mao Dun und anderen chinesischen Intellektuellen der Vierten-Mai-Bewegung seien.¹⁶³ Als Chefredakteur der *Volksglocke* widmete der Philosoph Li Shicen der „Nietzsche-Sonderausgabe“ einen Artikel mit dem Titel *Kritik an Nietzsches*

¹⁵⁹ Diese Äußerung entstammt dem 1923 erschienenen Buch *Chinesische Philosophie seit Jahren* vom Rektor der Universität Beijing in der Zeit der Vierten-Mai-Bewegung, Cai Yuanpei, der nach der Bewegung die damaligen Verhältnisse in der chinesischen Nietzsche-Rezeption durch die Sonderausgabe der Zeitschrift *Volksglocke* beschrieben hat.

¹⁶⁰ Hier ist das Buch *Friedrich Nietzsche* von M.A. Mügge gemeint.

¹⁶¹ Vgl. Cheng Fang: *Nietzsche in China*, S. 53.

¹⁶² Vgl. Le Daiyun: *Nietzsche und die moderne chinesische Literatur*. Beijing 1987, S. 102.

Denken, der die wichtigste Studie unter den gegenwärtigen Artikeln über Nietzsches Werk darstellt.¹⁶⁴ Li Shicen ließ sich von den damals üblichen Äußerungen anregen, daß Nietzsche als „Urheber des Krieges“ und als „die erste gefährliche Person in Europa“ bezichtigt wurde. Da im Westen eine Zeitlang die dominierende Ansicht, daß die „Kriegserklärung Deutschlands an andere Länder aus Andeutungen in seiner Philosophie hervorging“,¹⁶⁵ unter manchen chinesischen Intellektuellen Anklang fand, verkündete Li Shicen, daß er kein Nietzscheaner sei, er jedoch aus Motiven der Dementierung der unaufrichtigen Worte über Nietzsche heraus eine unparteiische Stellung gegenüber Nietzsche einzunehmen suche.¹⁶⁶ Um dieser Neutralität willen griff er dabei Deweys Argumente aus seinem Buch *German Philosophy and Politics* auf, um das Problem der Verantwortung für den Krieg zu behandeln. Li stimmte mit Deweys Ansicht nicht überein und versuchte dabei, auf den Ursprung der grundlegenden deutschen Ideologie und Natur im Zusammenhang mit Kants Theorie hinzuweisen und der ermittelten Schuldverschiebung auf Nietzsche entgegenzutreten. Dementsprechend meinte er:

Die heutigen Ansichten, daß Nietzsches Philosophie Ursache für den Krieg in Europa war, sind lediglich oberflächliche Auffassungen. Man sollte das Wesen der deutschen Zivilisation kennen: Sie besteht aus bewußtem Idealismus, technischen Fähigkeiten und Institutionen, die miteinander verbunden sind.¹⁶⁷

Um das Mißverständnis von Nietzsches Philosophie im Westen aufzuklären, wurden bei Li Shicen verschiedene Faktoren ins Blickfeld gerückt. Das in aphoristischem Stil geschriebene Buch *Also sprach Zarathustra* vermochte die Essenz des Denkens von Nietzsche nicht darzustellen. Sein allzu emotional gefärbtes Denken und die Direktheit des Anschauens des Lebens mit eigenen individuellen Lebenserfahrungen fallen deshalb dem Leser schwer; so ist auch der Zugang zu der Philosophie Nietzsches nicht leicht. Hier betonte Li Shicen de facto wiederum den Hauptgedanken Nietzsches aus dem bedeutendsten Werk *Also sprach Zarathustra*, wobei er Begriffe wie den „Wille zur Macht“, die „Evolutionslehre“, den „Übermensch-Gedanken“, die „Umwertung aller Werte“ und schließlich die „ewige Wiederkunft“ in vergleichender Weise interpretiert. Bei

¹⁶³ Marián Gálik: *Nietzsche in China*, ebenda, S. 6.

¹⁶⁴ Marián Gálik, ebenda, S. 6.

¹⁶⁵ Li Shicen: *Kritik an Nietzsches Denken*. In: *Min duo*, Nr. 1, Jg. 2, 1920. Zitiert wird hier nach Cheng Fangs *Nietzsche in China*. Nanjing 1993, S. 57.

¹⁶⁶ Li Shicen, ebenda, S. 57.

der Auslegung des Begriffs Wille zur Macht schließt sich Li Shicen beispielsweise der grundlegenden Prämisse des „Willens zum Dasein“ Schopenhauers an. Für Schopenhauer ist die Welt als Vorstellung des erkennenden Subjektes aufzufassen. Im Inneren des Willens befindet sich ein ständiges Streben, das pausenlos und nicht zielhaft ist. Das „Streben“ kann in diesem Sinne als „Leiden“ erfaßt werden, dessen Erlösung eine Verneinung des Willens zum Leben erfordert, was letzten Endes Aufhebung der Individuation und Übergang in das bewußtseinslose Nichts, das Nirvana, bedeutet. Von der Verneinung des Willens zum Leben unterscheidet sich Nietzsche durch die Bejahung des Willens zur Macht, wobei Li den Begriff Willen zur Macht als „Kraft“ ansah und ihr eine besondere Beachtung schenkte. Lis Interpretation des Begriffs Willen zur Macht zeigt hier einen deutlichen Unterschied zu Mao Duns politischer Auslegung. Li Shicen stellte fest:

Der Wille zur Macht ist eine Tätigkeit, in der ständig produziert wird. Sie arbeitet sich unermüdlich empor. Den Willen zur Macht kann man in diesem Sinne mit dem Herzen des Menschen gleichsetzen, d.h. er ist Ausdruck der unaufhaltsamen Sucht nach Macht.¹⁶⁸

Der chinesische Ausdruck „Herz des Menschen“ stellt in der chinesischen Ästhetik eine schöpferische Kraft dar, die - ebenfalls wie Wang Guowei - durch die Überwindung des Leidens immer auch in einen schöpferischen Bereich versenkt ist. Die eben erwähnten Äußerungen Lis stimmen mit dem Denken Nietzsches überein. An dem folgenden Zitat aus Nietzsches Werk *Die fröhliche Wissenschaft* läßt sich erkennen, wie wirkungsvoll er sich von Nietzsche inspirieren lassen konnte. Nietzsche sagte: „Sich selbst erhalten wollen ist Ausdruck einer Notlage, einer Einschränkung des eigentlichen Lebensgrundtriebes, der auf *Machterweiterung* hinausgeht und in diesem Willen oft genug die Selbsterhaltung in Frage stellt und opfert, [...] und in der Natur *herrscht* nicht die Notlage, sondern der Überfluß, die Verschwendung, sogar bis ins Unsinnige. Der Kampf ums Dasein ist nur eine *Ausnahme*, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der große und kleine Kampf dreht sich allenthalben ums Übergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäß dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.“¹⁶⁹ Es ist auffallend, daß Nietzsche anstelle des Begriffs vom „Geist“, der in der

¹⁶⁷ Li Shicen, ebenda, S. 58.

¹⁶⁸ Li Shicen, ebenda, S. 58.

¹⁶⁹ Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. KGW, Berlin 1973, S. 267.

chinesischen Literatur oft Verwendung findet, den des Willens gebraucht, in dem sich „alle aus dem Inneren entstandenen Kräfte“ am prägnantesten manifestieren. So ist das Wort ‚Wille zur Macht‘ Lebenskraft, Kraft für Selbstbestimmung und zugleich Entwicklungs- und Schöpfungskraft. Der von Li Shicen später aufgestellten These über die Kunst liegt ebenfalls Nietzsches Begriff des Willens zur Macht zugrunde. Lis Begriffe wie die „Selbst-Kreativität“, die „Selbst-Expressivität“ und die „Selbst-Ausdehnung“ sind als Ergebnisse seines tiefen Verständnisses der Philosophie Nietzsches im Vergleich zu seinen Zeitgenossen zu verstehen. Die sich Nietzsches Auffassung annähernde Interpretation des Willens zur Macht könnte in diesem Zusammenhang als eine gelungene Vermittlung des Gedankens von Nietzsche gelten.

Bei der Darlegung des Verhältnisses von Nietzsche zu Darwin führte Li Shicen überwiegend Unterschiede beider Auffassungen über die Entwicklung der Menschheit an. In der Tat war auch Li Shicen der Ansicht, daß Nietzsche von Darwins Evolutionstheorie nicht wenig beeinflusst worden sei. Aber die Befürwortung eines schöpferischen Lebens bei Li ist dort eindeutig zu erkennen. Li Shicen schrieb:

Das sogenannte Prinzip vom Kampf ums Dasein ist nur auf die Erhaltung des Lebens gerichtet. Das ideale Ziel unseres Lebens besteht jedoch aus dynamischen Wiederholungen und aus dem Schaffen, einen Höhepunkt des Kraftgefühls zu erreichen. Es ist sinnlos, wenn der Mensch nur auf die Erhaltung des Lebens bedacht ist.¹⁷⁰

Die Sinnlosigkeit der puren Erhaltung des Lebens ergibt sich vor allem aus dem Angewiesen-Sein auf die Bedingungen der äußeren Umwelt. Angesichts der Mechanismen des Prinzips vom Überleben des Tüchtigsten zeigte Li Shicen Interesse für Nietzsches Auffassung über die Lebensentwicklung des Menschen, insbesondere für den durch den Willen zur Macht reflektierten Geist des Schaffens. In seinem ein Jahr später gehaltenen Vortrag *Nietzsches Philosophie und mein Leben* tauchen Nietzsches Gedanken der kreativen Kräfte noch einmal deutlich auf, die er auf die Notwendigkeit der geistigen Erneuerung der Landsleute übertragen hat: „Our life is very dreary and our happiness very poor. It is enough to remember what we have gone through in life [...] This year is the same, the next will be the same, and the one coming after it will not differ. Why is an individual's life so grey

and the life of the country so monotonous? What is the reason? It is because we lack a creative spirit, there are no ambitions in us to alter our life. If we wish to acquire a creative spirit and alter our life, we must find a teaching that has an affinity to such a change and study¹⁷¹ ist.

Erwähnungswert für die kommentierte Vermittlung des Begriffs Willen zur Macht ist das am Ende der Schrift ausgedrückte Anliegen des Autors, daß die Perspektive der Nützlichkeit der Philosophie Nietzsches als Heilmittel gegen das China-Bild gelten konnte. „Kranker Mann Asiens“ ist mit der Bezeichnung „Schleim“ charakterisiert, wo es unter Chinesen immer uferlose innere Reibungen gibt. Für Li Shicen schien Nietzsches Philosophie geeignet, die Lebensgewohnheiten und den Nationalcharakter der Chinesen zu verändern. Er drückte diesen Gedanken am Textende folgendermaßen aus:

Den wahren Sinn der Gedanken Nietzsches kann man tatsächlich nicht negieren. Der Schleim-Charakter der Chinesen wird von der anderen Welt deshalb geringschätzig betrachtet, weil es ihnen an mutigem Unternehmungsgeist und an Schöpfungskraft mangelt. [...] Ich bin der Meinung, daß Nietzsches Denken dabei eine Hilfe leisten könnte.¹⁷²

Seine Hauptauffassungen in dieser in klassischem Chinesisch geschriebenen Schrift hat der Autor in Stichworten zusammengefaßt:

1. Nietzsches Hauptgedanken entstammen Schopenhauers Lehre vom Willen , aber sie sind gründlicher als die Schopenhauers.
2. Der Übermensch-Gedanke ist von der Darwinischen Evolutionstheorie beeinflußt worden, der Übermensch ist ein Symbol für die Entwicklung der Menschheit.
3. Der pragmatische Beigeschmack der Philosophie Nietzsches ist vor allem Ausdruck seiner neuen Werttafel und seiner Theorie einer neuen Moral.
4. Die größte Besonderheit der Philosophie Nietzsches ist durch eine „neue Bewertung aller Werte“ gekennzeichnet. Um neue Werte, Ideale und eine neue Zivilisation zu schaffen, war Nietzsche bemüht, die alten Werte, Ideale und die alte Zivilisation zu zerstören.

¹⁷⁰ Li Shicen, ebenda, S. 59.

¹⁷¹ Zitiert wird nach M. Gálik: *Nietzsche in China*, S. 28.

¹⁷² Li Shicen, ebenda.

5. Das Ideal des Übermenschen ist von aktueller Bedeutung. Aber Nietzsches Idee von der ewigen Wiederkehr entspricht dem Übermensch-Ideal nicht, so daß der Wert seiner ganzen Philosophie in Frage gestellt werden muß.
6. Nietzsches Philosophie ist eine ästhetische Philosophie. Da sie auf eigenen Lebenserfahrungen gründet, sollte der Leser aus ästhetischer Sicht die Philosophie Nietzsches studieren.
7. Die von Nietzsche befürwortete Kunst ist Kunst neuer Art.
8. Nietzsches Individualismus ist ein positiver Ausdruck, der nicht unter einem falschen Gesichtspunkt interpretiert werden sollte.

3. Das Präludium der Übertragung des Werks von Nietzsche

Mit Ausbruch der Vierten-Mai-Bewegung von 1919 in Beijing begann in der modernen chinesischen Geschichtsschreibung eine neue Ära. Sie fand ihren Ausdruck zum einen in einer revolutionären Entwicklung, die anti-imperialistisch und anti-feudalistisch geprägt war, zum anderen in der sogenannten Bewegung für Kulturerneuerung, die von den Ideen der chinesischen Intelligenz getragen war. Nachdem Japans Forderungen, die u.a. die Abtretung des bereits 1914 von dem Inselstaat besetzten, ehemaligen deutschen Schutzgebietes Qiangdao der Provinz Shandong enthielten, in Versailles von den westlichen Verbündeten akzeptiert worden waren, war die Folge eine Empörung vor allem der akademischen Jugend, wobei sich mehrere tausend Studenten am 4. Mai 1919 vor dem Tor des Himmlischen Friedens in Beijing versammelten, um zu einem patriotischen Protestmarsch in das ausländische Diplomatenviertel aufzubrechen. Man verteilte Flugblätter, auf denen gegen die wirtschaftlichen und territorischen Forderungen Japans protestiert und das chinesische Volk beschworen wurde, seine Rechte niemals aufzugeben. Mit der Festnahme einiger Studenten war ein äußerer Anlaß zu weiteren Aktionen gegeben. Eine große Anzahl von Professoren und Dozenten erklärte ihre Sympathie mit den Studenten. Es folgten weitere Demonstrationen und Studentenstreiks im ganzen Lande. Die Vorgänge am 4. Mai führten alsdann zu einer nationalen Bewegung, die die meisten größeren Städte Chinas erfaßte. Die Bewegung zeigte ungeahnte Auswirkungen auf das Bildungswesen und auf die Einstellung der Intellektuellen gegenüber ihrem Land und sich selbst. Die Zeitschrift *Neue Jugend* veröffentlichte Ende 1919 ein idealistisches Manifest, in dem unter anderem Ziele der kulturellen und geistigen Erneuerung kundgetan wurden:

Wir glauben, daß Politik, Ethik, Wissenschaft, Religion und Erziehung auf praktische Ziele ausgerichtet sein müssen, um Fortschritte im gegenwärtigen und zukünftigen gesellschaftlichen Leben erreichen zu können. Wir müssen die nutzlosen und beziehungslosen Elemente der traditionellen Literatur und Ethik aufgeben, um solche neuen Elemente schaffen zu können, die für den Fortschritt der neuen Zeit und der neuen Gesellschaft erforderlich sind. Wir glauben, daß für den Fortschritt unserer gegenwärtigen Gesellschaft

Naturwissenschaften und pragmatische Philosophie Vorbedingungen sein sollten und daß Aberglaube und Spekulation abgeschafft werden müssen.¹⁷³

Das Hauptanliegen dieser Bewegung ist offensichtlich ein Appell an den Fortschritt einer Gesellschaft, die durch die Kritik an der traditionellen Literatur und Ethik zu realisieren sei, wobei sie von Anfang an „revolutionär“ klingt. „Sie [die Eliten] wollten die altüberkommene geistige Tradition Chinas umstürzen und traten dafür ein, von den fortschrittlichen ausländischen Kulturen zu lernen, um eine neue eigene nationalchinesische Kultur zu schaffen.“¹⁷⁴ Als Mittel diente die Erörterung der europäischen Kultur und die Überwindung der Tradition im Zuge einer Neubewertung der eigenen Vergangenheit, die in diesem Zusammenhang aufs engste mit dem Namen Nietzsches verknüpft ist. Als einer der vehementesten Wortmeldungen in der damaligen Zeit galt Fu Sinians Aufruf zur Suche nach dem „Übermenschen“ im Sinne Nietzsches. Er appellierte an die Öffentlichkeit: „Sucht mit Papierlaternen auf der Straße nach dem Übermenschen, jagt den Teufel mit dem Stock die Straßen entlang.“¹⁷⁵ Dieser aus Nietzsches *Zarathustra* hervorgegangene Appell stellt lapidar die Eigenschaften der sowohl politischen als auch kulturellen Entwicklung jener Zeit dar. Mit Fu Sinians Aufruf entwickelte sich eine große Begeisterung der chinesischen Intelligenz nur für Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, durch dessen Sprüche sie sich veranlaßt fühlte, es ins Chinesische zu übersetzen. Das Präludium der Übertragung des *Zarathustra* erfolgte nach Fu Sinians Aufruf, der sich von der Vierten-Mai-Bewegung bis in die 30er Jahre hinein ausdehnte.

¹⁷³ Zitiert nach J.D. Spence: *Das Tor des Himmlischen Friedens*. München 1985, S. 135.

¹⁷⁴ Hua Kang: *Die Geschichte der demokratischen Befreiungsbewegung Chinas*. Shanghai 1951, S. 577.

¹⁷⁵ Fu Sinian: *Glosse*. In: *Die Renaissance*, Nr. 1, Jg. 1919.

3.1. *Also sprach Zarathustra*

3.1.1. Mao Duns Übersetzung der zwei *Zarathustra*-Reden

Neben Lu Xun gilt Mao Dun allgemein als der bedeutendste Schriftsteller der Vierten-Mai-Bewegung. Sein Interesse an Nietzsche liegt vor allem in der Auseinandersetzung mit sozialen Fragen, die die grundlegenden Motive für die Bewegung der zwanziger Jahre in China bilden. Im Aufsatz *Der Student und die Gesellschaft* im *Studentenmagazin* 1917 charakterisierte Mao Dun rückblickend die umfangreiche Vermittlung der westlichen Gedanken der chinesischen Intelligenz folgendermaßen:

Die von neuen Gedanken beeinflussten Intellektuellen verschlingen mit großem Wissensdurst alles, was aus dem Ausland eingeströmt war. Sie stellten verschiedene Ismen, Ideen und Lehren vor. Damals gab es die Ansicht, daß die feudale Sozialordnung gründlich umgestürzt werden müsse und eine neue Ordnung für China nur im Ausland zu finden sei.¹⁷⁶

Im Anschluß an die Vermittlung der europäischen Denkströmungen sah sich er veranlaßt, Nietzsches Werk ins Chinesische zu übersetzen, denn infolge des Ersten Weltkrieges vertrat man in akademischen Kreisen die Ansicht, daß Nietzsches Ideen eine philosophische Grundlage für den Krieg in Deutschland bildeten, so daß man es unterließ, sich mit Nietzsche auseinanderzusetzen. Mao Dun richtet sich nicht nach den öffentlichen Meinungen, sondern hält an seiner eigenen Interpretation der Philosophie Nietzsches fest. Seine Einstellung zu Nietzsche hat er in seiner umfangreichen Arbeit deutlich zum Ausdruck gebracht: „Nietzsche ist zwar für die Menschheit ein Satan, der gefährlichste Mensch, [...] aber wir dürfen nicht vergessen, daß er mit Geständnissen über das Geistige doch hervorragend ist, und darin gibt es nicht wenig Wahrheit.“¹⁷⁷ In diesem Zusammenhang erschienen im November und Dezember 1919 in der Zeitschrift *Die Emanzipation und Rekonstruktion* die von ihm übersetzten beiden Teile „*Vom neuen Götzen*“ und „*Von den Fliegen des Marktes*“ aus dem *Zarathustra*, dessen Übersetzungsansätze sich im Vorwort der Übertragung finden. In Anlehnung an Zhang Dongsuns

¹⁷⁶ Mao Dun: *Vorwort der Zarathustra-Übersetzung*. In: *Die Emanzipation und Rekonstruktion*, Nr. 12, Jg. 1919.

¹⁷⁷ Mao Dun: *Nietzsches Lehre*. Siehe Anhang der vorliegenden Arbeit.

Äußerungen¹⁷⁸ bezieht er selbst Stellung zur Diskussion über Nietzsche. Dort heißt es:

Eigentlich hatte ich kein Recht, mich hier zu äußern. Im Hinblick auf meine beschränkte Kenntnis bin ich der Meinung, daß Nietzsche in der Tat ungerecht behandelt wurde, als man die Auffassung vertrat, daß Nietzsche für die Betonung der Machtstärkung eintrete. Nietzsche behauptet, daß nur kluge und gesunde Menschen weiterleben sollten, die anderen aber sterben müßten. Solche Ausdrücke sind natürlich belastend. Hat denn nicht etwa Platon Ähnliches geäußert? Äußerte nicht Shaw ebenso solche Behauptungen? Warum machte man nur Nietzsche allzu strenge Vorwürfe? A.M. Ludovici nannte Nietzsche einen Anarchisten auf geistigem Gebiet, der alle philosophischen Lehren zerstört. Ich halte diese Worte für gerechtfertigt.¹⁷⁹

In der Diskussion geht es offensichtlich um Nietzsches Übermensch-Gedanken, der die chinesischen Intellektuellen besonders interessierte: Mao Dun nimmt wie andere Intellektuelle in dieser Periode Stellung zur Übermensch-Philosophie Nietzsches und zum Begriff Willen zur Macht. Aber warum hat er gerade die Kapitel „*Vom neuen Götzen*“ und „*Von den Fliegen des Marktes*“ ausgewählt, um sie zu übersetzen? Eine Zerstörung des Götzenbildes des Konfuzianismus entspricht zweifelsohne dem Sinn der Vierten-Mai-Bewegung und erschien ihm zugleich mit der Hervorhebung großer Persönlichkeiten wie Nietzsche, der ihm als „großer deutscher Philosoph“ galt und die lauteste Stimme des Lebens hervorbringen konnte, in diesem Zusammenhang angebracht und gleichwohl notwendig. Da akzeptierte er nicht die verneinenden Äußerungen über Nietzsche, sondern versuchte, für Nietzsche zu plädieren. In seinem später geschriebenen Aufsatz über *Nietzsches Lehre* taucht einmal eine Erklärung für die Auswahl der *Zarathustra*-Passagen auf:

Wenn wir nur den Teil 11 und 12 (Anm.: „*Vom neuen Götzen*“ und „*Von den Fliegen des Marktes*“) in *Thus spoke Zarathustra* betrachten, wissen wir schon, daß die beiden Teile im Vergleich zu seinen Äußerungen über das Leben als Machtausübung oder dazu, Krieg sei besser als Frieden, eindeutig einen anderen Beiklang haben.¹⁸⁰

Offensichtlich ist Mao Duns *Zarathustra*-Übersetzung selektiv. Diese selektive Übersetzung des Nietzsche-Textes kann hier als eine Art Utilitarismus verstanden werden. Der *Zarathustra*-Übersetzer versuchte damit die einem Teil der *Nietzsches*

¹⁷⁸ Zhang Dongsun hat im Artikel vom 10. Oktober gesagt: „[...] manche befürworteten nur Tolstojs Humanismus und bekämpften Nietzsches Übermensch-Gedanken. Ich bin dagegen. ... Wenn man Nietzsches Lehre richtig begriffen hätte, hätte es keine Mißverständnisse gegeben.“

¹⁷⁹ Siehe Anmerkung 177, ebenda.

Lehre innewohnende „gewisse Wahrheit“ zu entdecken. Der Sinn des anderen Beiklangs liegt - obwohl er das nicht offen sagte - in der Zerstörung des Konfuzianischen Götzenbildes; das Leben als Machtausübung findet bei ihm Mißbilligung. Trotz der unlänglichen Übersetzung gilt dieser Versuch als der erste, Nietzsches *Zarathustra*-Buch ins Chinesische zu übertragen und es dem chinesischen Publikum zugänglich zu machen. Daß der bereits kommunistisch gewordene Schriftsteller bei der Beschäftigung mit Nietzsches Werk im Grunde genommen vom Prinzip „Ausnutzung für sich selbst“ ausgeht, ist nicht verwunderlich.

3.1.2. Lu Xuns Übersetzung der *Zarathustra*-Vorrede

Während seiner Studienzeit in Japan zeigte Lu Xun ein besonderes Interesse an Nietzsches *Also sprach Zarathustra* und versuchte zuerst in klassischem Chinesisch einige Passagen aus *Zarathustras* Vorrede zu übertragen, doch ohne sie in Druck zu geben.¹⁸¹ Die später in moderner Umgangssprache verfaßte Übersetzung der ganzen *Zarathustra*-Vorrede erschien schließlich am 1. Juni 1920 in der von Fu Sinian gegründeten Universitätszeitschrift *Die Renaissance* in Beijing. Wie bereits ausgeführt wurde, gelangte er zu seinen Lebzeiten allerdings nicht zur tieferen Auseinandersetzung mit der gesamten Philosophie Nietzsches. Vielmehr bewegte ihn nur das Werk *Also sprach Zarathustra*, dessen literarisch und philosophisch zusammengesetzter Stil ihn wohl zur Übertragung führte. Jedoch stellt sein selektiv übersetztes Werk des *Zarathustra* in den zwanziger Jahren eine Lücke dar, aus der sich eine unvollständige Nietzsche-Rezeption in China ergeben hat. Lu Xuns Einstieg in Nietzsches Gedanken ist in diesem Zusammenhang ein Beispiel dafür. Zu seiner diesmaligen Vorrede-Übersetzung aus *Also sprach Zarathustra* verfaßte der Schriftsteller speziell ein Vorwort, in dem von Inhalt und Aufbau gesprochen wurde. Nach der Übersetzung der *Zarathustra*-Vorrede gab er noch ein kurzes Resümee, das so lautet:

¹⁸⁰ Mao Dun, ebenda.

¹⁸¹ Vgl. Xu Fancheng: *Unterbrochene Worte zu Shuluzhi yulu* (Also sprach Zarathustra). Beijing 1992, S. 1.

Nietzsches Stil ist ausgezeichnet, das Buch ist auch in Aphorismen verfaßt. Von außen her gesehen, finden sich darin oft Widersprüche, daher ist der Text nicht leicht zu verstehen. Das aus vier Kapiteln und einer Vorrede bestehende Werk *Also sprach Zarathustra* wurde von 1883 bis 1886 geschrieben. Da das Buch in nur drei Jahren verfaßt wurde, versteht sich von selbst, dieses Werk nicht als Gesamtheit des Denkens von Nietzsche zu sehen; es gibt darin Widersprüche.¹⁸²

Aus den oben zitierten Erläuterungen ergeben sich zwei notwendige kritische Bemerkungen. Wie uns bekannt ist, wurde das Werk im Jahr 1883 niedergeschrieben, und der letzte Teil des *Zarathustra* auf das Jahr 1884 datiert. Lu Xun hat hier offensichtlich falsch zitiert. Ferner hat er wie Mao Dun in diesem kurzen Übersetzungsvorwort zweimal das Wort „Widersprüche“ verwendet, diese jedoch nicht nachgewiesen, so daß wir - aus heutiger Sicht - nun Lu Xuns Verstehen des Werks in Frage stellen müssen. Im übrigen betrachtete er den *Zarathustra* „nicht als Gesamtheit des Denkens von Nietzsche“, was zeigt, daß er sich nur auf den *Zarathustra* konzentrierte. Lu Xun wußte zu akzeptieren, daß er einer vollständigen Übersetzung des *Zarathustra* nicht gewachsen war. Ebenfalls war er sich der Begrenztheit seiner Bemühungen durchaus bewußt. Er sagte:

Es gibt in der Übersetzung vielerorts Unzutreffendes, auf das ich nach weiterer Übersetzung noch einmal eingehen werde.¹⁸³

Seine ernste Haltung zu der *Zarathustra*-Übersetzung ist einerseits von der Tiefe und Breite des bedeutendsten Werkes abhängig und andererseits auch Ausdruck seiner Gewissenhaftigkeit. Dies entspricht ebenfalls der brieflichen Formulierung Nietzsches Ende Juni 1883 aus Sils-Maria: „Was mich betrifft, so habe ich eine lange schwere Askese des Geistes hinter mir, die ich freiwillig auf mich nahm und die nicht Jedermann sich hätte zumuthen dürfen. Die letzten sechs Jahre waren in diesem Betracht die Jahre meiner größten Selbstüberwindung: wobei ich noch absehe von dem, was mich Gesundheit, Einsamkeit, Verkennung und Verketzerung überwinden ließ. Genug, ich habe auch diese Stufe meines Lebens *überwunden* - und was jetzt noch vom Leben übrig ist (wenig, wie ich glaube!) soll nun ganz und voll das zum Ausdruck bringen, um dessentwillen ich überhaupt das Leben ausgehalten habe. Die Zeit des Schweigens ist *vorbei*: mein Zarathustra, der Dir in

¹⁸² Lu Xun: *Übersetzungsvorwort zur Zarathustra-Vorrede*. In: Zeitschrift *Die Renaissance*, Nr. 9, Jg. 1920.

¹⁸³ Lu Xun, ebenda.

diesen Wochen übersandt sein wird, möge Dir verrathen, wie hoch mein Wille seinen Flug genommen hat. Laß Dich durch die legendenhafte Art dieses Büchleins nicht täuschen: hinter all den schlichten und seltsamen Worten steht mein *tiefster Ernst* und meine *ganze Philosophie*. Es ist ein Anfang, mich zu erkennen zu geben - nicht mehr! - Ich weiß ganz *gut*, daß Niemand lebt, der so Etwas machen könnte, wie dieser Zarathustra ist. -¹⁸⁴ Was stellt aber die gesamte Philosophie Nietzsches dar? Lu Xun hat es in all seinen Schriften über Nietzsche und dessen Lehre nirgends zum Ausdruck gebracht. In der Tat hatte er von Anfang an nie die Motivation, das komplette Denken Nietzsches in China einzuführen und seinen Landsleuten vorzustellen. Aus heutiger Sicht ist Lu Xuns Affinität zu Nietzsche im wesentlichen durch den *Zarathustra* zu bestätigen. Dies zeigt, wie die inneren Zusammenhänge zwischen ihm und „Zarathustra“ in seiner späteren Schrift zu lesen sind. Im Rückblick auf das Verhältnis zwischen ihm und der literarischen Gesellschaft *Yu si* begründet er durch die Gestalt von Nietzsches „Zarathustra“ seine „Einsamkeit“, die ihn begleitete. Er sagte:

Meine „Einsamkeit“ brauchte nicht lange Zeit, weil es bei mir noch etwas Nachwirkung von Nietzsches *Zarathustra* gibt, den ich gelesen habe.¹⁸⁵

Was hier die „Nachwirkung“ anbelangt, so bezieht Lu Xun sich auf die Beeinflussung durch die Gedanken Nietzsches, dessen „Zarathustra“ für ihn ein wichtiger Faktor zur Beseitigung seiner Einsamkeit wird. Bemerkenswert ist dabei sein Versuch, dem Leser einen leichten Zugang zum Werk zu schaffen, indem er ihm wichtige Ausdrücke und verschlüsselte Sätze im *Also sprach Zarathustra* erläuterte. Aber seine Teilübersetzung hatte keinen großen Einfluß auf die chinesische Nietzsche-Rezeption in der ersten Phase. Diese mit gutem Anfang, aber ohne Ende gekennzeichnete Übersetzungsarbeit löste später zwischen Lu Xun und Guo Mouruo einen Streit aus, wobei sein Bedauern über ein „halbes Werk“ in chinesischer Sprache sich bestätigt hat.

3.1.3. Guo Moruos „halbes Werk“

¹⁸⁴ Friedrich Nietzsche: *Briefwechsel*. KGW, Berlin 1981, S. 386.

¹⁸⁵ Lu Xun: *Die Beziehungen zwischen Yu si und ich von ihrem Anfang bis zum Ende*. In: Lu Xun quanji, Beijing 1961, S. 132.

Die *Chuangzao-Wochenschrift* druckte 1923 in 39 Folgen die Teilübersetzungen des *Zarathustra*. Guo Moruo hat den ersten Teil und die Passagen von eins bis vier des zweiten Teils übersetzt. Im Juni 1928 gab der Verlag der *Chuangzao-Gesellschaft* eine Einzelausgabe des von Guo Moruo übersetzten *Zarathustra*-Werks unter dem chinesischen Titel *Calatusiqula* heraus, das Lu Xun später als die „knappe Hälfte des Werks von Nietzsche“ bezeichnete. Guo Moruo, der selbsternannte Rebell, sang vor seiner *Zarathustra*-Übertragung in einem Gedicht mit dem bezeichnenden Titel *Hymne an die Banditen* im Januar 1920 eine Lobeshymne auf Nietzsche, der „für die Übermensch-Philosophie eintrat und gegen Gott und Idol rebellierte“. In der laufenden ersten Nummer der *Chuangzao-Wochenschrift* 1923 wurde die Motivation seiner *Zarathustra*-Übersetzung kundgegeben:

Vor einigen Jahren war Nietzsches Denken im Inland mit einem diffusen Bild vermittelt worden. Von seinem Gesamtwerk ist kein einziges im ganzen übersetzt. Sogar das berühmteste Werk *Also sprach Zarathustra* - trotz einer Annonce der Übersetzung des Werks vor Jahren - wurde bislang nicht übersetzt.¹⁸⁶

Den Worten Guo Moruos ist zu entnehmen, daß eine Übersetzung der Schriften Nietzsches, auch wenn die Beschäftigung der chinesischen Intellektuellen mit Nietzsche bis zur Periode der Vierten-Mai-Bewegung ihren ersten Höhepunkt erreichte, nur beschränkt erfolgte, was nach Guos Meinung den stark emotionalen Forderungen der damaligen politischen Situation nicht entsprach. Im Blick auf die beschränkte chinesische Rezeption der Philosophie Nietzsches hat Guo Moruo den damaligen status quo der Nietzsche-Vorstellung so schonungslos kritisiert, daß die Verdienste seiner Vorgänger und Zeitgenossen völlig negiert wurden. Insbesondere zeigt er seine Unzufriedenheit mit Lu Xun, der zwar die Bereitschaft zur Übersetzung des *Zarathustra* verkündet, sie jedoch nicht realisiert hat. Guos wohlgemeintes Vorhaben, Nietzsches Werk aus der Original-Sprache ins Chinesische zu übertragen, geht schließlich aber ebenso nicht in Erfüllung. Hierzu ist anzumerken, daß Guo Moruo, auch wenn er sich das Ziel setzte, sich systematisch mit dem Werk Nietzsches zu befassen, von Anfang an nicht von einer

¹⁸⁶ Guo Moruo: *Spruch und Selbstkraft - An meine Freunde, die das Buch Zarathustra gern lesen*. In: *Chuangzao-Wochenschrift*, Nr. 30, vom 2.12.1923.

wissenschaftlichen Forschungshaltung ausgeht, denn er hat beispielsweise auf die Übersetzung der Vorrede verzichtet. Als Grund für diesen Verzicht nannte er, daß es im Inland schon zwei Fassungen der bis dahin übersetzten Vorrede gebe. Von daher wolle er sie nicht voreilig noch einmal übersetzen.¹⁸⁷ Hiermit wird offenbar auf Lu Xun verwiesen, der seine Übersetzungstätigkeit nicht fortsetzen konnte. Bemerkenswert ist dabei zu zeigen, daß für Lu Xun die *Zarathustra*-Vorrede die Essenz des Werkes darstellt, wohingegen Guo Moruo die Vorrede als Einzelausgabe erst nachträglich zu übersetzen bereit war. Die Diskontinuität der Übersetzungstätigkeit führte ihn zu der Erkenntnis, daß, abgesehen von der Vorrede, die übrigen Teile vom *Zarathustra* aus zusammenhanglosen Abschnitten bestehen. Unter diesem Aspekt beginnt er, methodisch „jedesmal einen oder zwei Abschnitte zu veröffentlichen, die von dem ganzen Geist des Buches nicht entfernt sind.“¹⁸⁸ Gerade deshalb bereitet Guos Übersetzung dem Leser Schwierigkeiten, der ohne den Zugang zu der im Buch eine wichtige Rolle spielenden Vorrede direkt in einzelne Abschnitte eingeführt wird. Daß diese Übersetzung nicht kontinuierlich gelesen wird, hängt deshalb mit dieser Übersetzungsstrategie zusammen. In jenem Jahr schrieb Guo Moruo in bezug auf Leserbriefe, in denen Schwierigkeiten beim Lesen seiner Passagen-Übersetzungen zum Ausdruck gebracht wurden, einen Artikel unter dem Titel *Aphorismen und Selbstkräfte - An meine Freunde, die den Zarathustra gern lesen*, in dem er die Unterbrechung der Übersetzungstätigkeit bekannt gab. Bei der Überarbeitung dieses Artikels gab Guo Moruo 1958 einen kurzen Nachtrag heraus, in dem seine Unterbrechung begründet wurde. Guos Stellungnahme lautet:

Schließlich konnte das Buch *Zhalatusiqula* nicht übersetzt werden, aus dem Grund, da ich es in der Tat „ablehnte“. Da sich die Bewegung der chinesischen Revolution weiter entwickelte, mußte ich nicht hinauf- sondern hinabblicken. Die revolutionäre Bewegung entfernte mich von Nietzsche. Lu Xun übersetzte nur die Vorrede des Buches, ohne das ganze Buch, wohl auch aus demselben Grund.¹⁸⁹

Das sogenannte „Hinabblicken“ meint hier eine Kritik an Nietzsche, dessen Lehre ihm metaphysisch zu sein scheint. Er sei bereit, wie oben zitiert, sich der revolutionären Bewegung anzuschließen, indem er sich von Nietzsche zu entfernen

¹⁸⁷ Guo Moruo: *Hymne an die Banditen*. In: *Shishi xinbao xuedeng*, vom Januar 1920.

¹⁸⁸ Guo Moruo, siehe Anmerkung 186, ebenda.

¹⁸⁹ Guo Moruo, ebenda.

beabsichtigte. Hier ist ganz eindeutig festzustellen, daß Guo Moruo nun aus politischen Gründen Nietzsche als Last betrachtet und seine frühe Affinität zu Nietzsche wegzustreichen suchte. Es liegt auf der Hand, daß Guo Moruo nicht bereit war, das ganze System der Philosophie Nietzsches zu untersuchen, sondern daß er dafür eintrat, von Nietzsche Gebrauch zu machen, wo es ihm nützlich erschien.

3.1.4. Xu Fanchengs Verdienst zur Übersetzung des Werks

Rückblickend auf Guo Moruos Stellungnahme zur Unterbrechung des *Zarathustra*-Buches, daß Lu Xun wie er nicht zur Verwirklichung der *Zarathustra*-Übersetzung infolge der „revolutionären Bewegung“ gelangen konnte, können wir heutzutage feststellen, daß Guos Vermutung nicht stichhaltig war. Lu Xuns Bemerkungen über das tiefsinnige Buch Nietzsches und seine Bereitschaft, das Werk *Zarathustra* später wieder aufzunehmen, zeugen von Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit. Wie er zu Goethe, Nietzsche und Marx formulierte: „so bin ich mit meinem Wissen und Können nicht imstande, ihre Werke zu übersetzen. So hatte ich auch nicht den Willen, mit Hilfe von ihren Schriften mich berühmt zu machen.“¹⁹⁰ Diese ernste Haltung zum Werk Nietzsches ist aus unserer Sicht wünschenswert. In der Tat hat Lu Xun den *Zarathustra* nicht „abgelehnt“; sondern er gab einem jungen Dichter namens Xu Fancheng (der zweite Name ist Fan Cheng) kräftige Impulse, als Lu Xun hörte, daß er den *Zarathustra* und andere Werke von Nietzsche zu übersetzen beabsichtigte.

Der Übersetzer Xu Fancheng, der von 1929 bis 1933 in Deutschland studierte, war der erste, der mit Hilfe von Lu Xun das Hauptwerk *Zarathustra* vollständig dem chinesischen Leser vorgestellt hat. Der chinesische Titel des *Zarathustra* heißt *Suluzhi yulu*, was auf einen Vorschlag von Lu Xun zurückgeht.¹⁹¹ Xu Fanchengs Übersetzung erschien im Jahre 1935 in den Folgen 8, 9, 11, 12 in der *Welt-Buch-Reihe*, wo der Herausgeber Zheng Zhengduo für den *Zarathustra* ein Vorwort

¹⁹⁰ Lu Xun: *An meine Leser der ‚Geschichte der modernen bildenden Kunst‘*. Beijing 1989 S. 272.

verfaßte, in dem er teils Nietzsche Hauptwerk kommentiert, teils die Verdienste des Übersetzers gewürdigt hat:

Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra* wurde 1884 herausgegeben. Das aus vier Kapiteln bestehende Werk ist mit poetischen Prosatexten verfaßt. Dies ist seine „Philosophie“ mit ausgezeichneten Aussprüchen, die Zarathustra an seine Anhänger und sein Volk lehrte. Die sogenannte „Übermensch“-Philosophie ist sein Inhalt. [...] Diese Übersetzung wurde von Fan Cheng aus dem deutschen Original übertragen: Sein Übersetzungsstil ist ähnlich dem Stil Nietzsches. Es erscheint uns hier nicht notwendig, diesen Stil noch zu loben.¹⁹²

Bemerkenswert ist die stark von buddhistischem Stil geprägte *Zarathustra*-Übersetzung, die Xu Fancheng vorlegt hat. Aus heutiger Sicht kann man wohl sagen, daß diese Übersetzung bis heute auch noch als hervorragendes Beispiel für die Übertragung der Werke Nietzsches gelten kann. Beim Blick auf die chinesische Fassung kann man die ernste Haltung des Übersetzers erkennen, der worttreu am Werk arbeitete. Xu Fanchengs Erinnerungen, in denen er rückblickend auf seine Übersetzung hingewiesen hat, können an dieser Stelle als Beleg angeführt werden, daß seine *Zarathustra*-Übersetzung zum einen den Wunsch von Lu Xun erfüllt hat und zum anderen auch Ausdruck der mangelhaften chinesischen Nietzsche-Rezeption in damaliger Zeit war:

Diejenigen, die damals in Shanghai von der westlichen Philosophie redeten, hatten meistens mit ausländischen Lehrbüchern, mit Grundrissen oder Geschichtsbüchern zu tun, behandelten sie nachlässig. Obwohl es nicht unbedingt Fehler gab, ging es ihnen meistens nicht um das Wesen der westlichen Philosophie. Bei der Vorstellung einer philosophischen Schule sollte man Übersetzungen aus dem Original zeigen, damit man Seichtheit und Nachlässigkeit vermeiden kann. Meine Haltung dazu war damals ernst.¹⁹³

Es steht außer Zweifel, daß Xus Verdienst zur chinesischen Begegnung mit Nietzsche von großer Bedeutung ist. Von da an fand man einen direkten Zugang zu Nietzsches Werk und konnte sich mit ihm auseinandersetzen. Diese von Xu Fancheng übersetzte Schrift *Also sprach Zarathustra* wurde ein Jahr später von dem Verlag Lebens-Buchhandlung (Shenghuoshudian) in einer Einzelausgabe herausgegeben. In demselben Jahr wurde auch Xiao Gans Übersetzung des *Zarathustra* unter dem chinesischen Titel *Zhalatustela ru shi shuo* veröffentlicht

¹⁹¹ Lu Xuns Namengebung entstammt dem Buch *Xixicongyu* von Yao Kuan aus der Song-Dynastie.

¹⁹² Zheng Zhengduos Vorwort zu *Suluzhi yulu (Also sprach Zarathustra)*, übersetzt von Xu Fancheng erschien in *Welt-Buch-Reihe*, Beijing 1992.

¹⁹³ Xu Fancheng: *Einige Erinnerungen an Lu Xun*. Tianjing 1983.

und sein Übertetzungstitel ist bis heute immer noch erhalten geblieben. Auch bei der Vorstellung schenkte der Übertetzer besonders dem stilistischen Aufbau des *Zarathustra* Beachtung, indem er Nietzsche vor allem als „Dichter-Philosophen“ ansah. Im nachträglichen Vorwort zu der neu bearbeiteten Ausgabe der chinesischen Übertetzung des *Zarathustra* von 1992 hat Xu Fancheng in großen Zügen den Stil des Werkes dargestellt, wobei er stilistische Merkmale des *Zarathustra*-Werks mit der chinesischen Dichtung verglich, was als eine Hilfe für das tiefere Verstehen des poetischen Textes dienen könnte. Xu Fancheng schrieb dort:

Dies ist eine Prosadichtung. Im Westen ist sie sehr umstritten. Auch Nietzsches Denken ist bis heute noch umstritten. Manche behaupteten, daß dieser *Zarathustra* eine epische Dichtung oder psychische Ballade oder Ballade des Geistkampfes ist; es gibt auch Leute, die meinten, daß sie das Epos des Mythos oder das prophetische Epos ist. Nietzsche selbst hat sein Werk niemals als Epos oder epische Dichtung bezeichnet, sondern nur als „Drama“ oder als „Symphonie“. Es ist angebracht zu sagen, daß wir den Text vom Aufbau her als „Prosadichtung“ betrachtet haben. Nur im Blick auf die verwendete Philologie gibt es im Buch einige neue Wörter, die von ihm selbst erfunden wurden. Manche Wörter haben eine starke Ausdruckskraft und Lebendigkeit. Man liest Wörter wie Vogel, Tier, Gras und Baum, die zwar nicht häufig vorkommen, aber das Wesen dieser Dichtung ausmachen. Solche Bezeichnungen finden sich auch in der alten chinesischen Dichtung. Symbolische Darstellungen sind im Werk ein Schwerpunkt: Löwe z.B. bedeutet ‚stark‘ und ‚kräftig‘, Adler den Hochmut, Pfau die Heiterkeit, Fliege den kleinen Menschen, Schmetterling der Nacht die Hochachtung, ein den Berg hinabrollender kleiner Stein den rückständigen Menschen, Blitz die Hoffnung auf einen Übermenschen, Berggipfel das hohe Talent, Meer die Weite und Breite von Perspektiven
 ...¹⁹⁴

Dieses als nachträglich bezeichnete Vorwort zum *Zarathustra* erschien uns als eine bedeutende Ergänzung zum Einstieg in die *Zarathustra*-Welt, die bis dahin immer noch nicht richtig erfaßt worden ist. Seine Übertetzung gilt in diesem Sinne als eine Pionierleistung für die chinesische Nietzsche-Rezeption in dieser ersten Phase.

¹⁹⁴ Xu Fancheng (übersetzt): *Suluzhi yulu (Also sprach Zarathustra)*. Beijing 1992, S. 4-5.

3.2. Die Geburt der Tragödie

3.2.1. Tian Han: Eine Rezension der *Geburt der Tragödie*

Vier Monate nach den Ereignissen vom 4. Mai 1919 veröffentlichte der Dramatiker Tian Han in der Zeitschrift *Junges China* nach der Übersetzung des von einem unbekanntem ausländischen Autor geschriebenes Buches *Shuo nicai de beiju zhi fascheng* (übersetzt: *Ein Versuch zu Nietzsches Geburt der Tragödie*)¹⁹⁵ eine Rezension zu Nietzsches Tragödienschrift. Als erster wandte sich Tian Han im Unterschied zu seinen Zeitgenossen dem Erstlingswerk Nietzsches zu, auf dessen Auffassung über die griechische Tragödie er besonders aufmerksam wurde. Im Blick auf seine Rezension zu Nietzsches *Geburt der Tragödie* hat er vor allem das tragische Motiv im menschlichen Leben beleuchtet und neben dem Schopenhauerschen Pessimismus dem chinesischen Leser die Huldigung an das Dionysische, das entscheidene Merkmal der Entwicklung der griechischen Tragödie, vorgestellt, wobei er insbesondere Nietzsches Auffassung vom aktiven Einstieg ins Leben betonte. Er schrieb:

Obgleich Nietzsche in Anlehnung an Schopenhauer die Welt als Willenswelt konzipiert, ist der pessimistische Sinn Schopenhauers bei Nietzsche nicht zu sehen. Schopenhauer tritt für den Verzicht auf den Willen des Menschen und auf alle Ideen ein. Nietzsche dagegen bejaht positiv den Willen und akzeptiert die Daseins-Gedanken. Er behauptet, daß der Mensch auf jeden Fall kräftig und unnachgiebig weiterleben solle. Je entsetzlicher das irdische Dasein wird, einen desto stärkeren Willen soll der Mensch haben. Die Schönheit und die Kraft (das Höhere des Geistigen) des Einzelnen wird erst zur Entfaltung kommen, wenn er gegen die „Leiden des Lebens“ kämpft. Dies ist das Leben als das Entsetzliche! Das entsetzliche Leben stellt in der Tat Quellen des Schönen und des Höheren, als Stimulans zur Entwicklung des Daseinswertes dar. Schopenhauer war der Ansicht, daß man infolge des aus Leiden bestehenden Lebens die Flucht ergreifen solle, wohingegen der Wert des Lebens für Nietzsche gerade im Leiden liegt. Die beiden Philosophen gehen von der übereinstimmenden Anerkennung des universalen Willens aus, gehen aber in zwei entgegengesetzten Richtungen weiter.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Mit Tian Hans Rezension wurde der chinesische Titel des Erstlingswerkes von Nietzsche in China bekannt gemacht, aber später wurde dieser nicht mehr akzeptiert, denn Tian Han hat im deutschen Buchtitel das Wort „Geburt“ mit dem chinesischen Wort „Geschehen“ wiedergegeben, was offensichtlich dem Sinn des Werkes nicht entsprach.

¹⁹⁶ Tian Hans Übersetzung: *Ein Versuch zu Nietzsches Geburt der Tragödie*. In: *Chuangzao-Wochenschrift*, Nr. 3, Jg. 1919.

Gerade dem Leben als Leiden wurde das von Nietzsche in seiner Tragödienschrift bejahte Dionysische zum Leitbild. Nach der Übersetzung eines unbekanntes Ausländers geschriebenen Buches hat Tian Han das dionysische Phänomen als das Wesen der Tragödienschrift gesehen. Auf Grund des Dionysischen kann sich das Apollinische erheben, bis beide Kräfte sich in der griechischen Tragödie verbinden. Wie uns bekannt ist, hat Schopenhauer in seinem Hauptwerk das Schlüsselwort „Willen“ nicht als zielgerichteten Willen und aktives Streben gesehen. Für ihn ist der Willens-Begriff eine Kennzeichnung des Urgrundes der Welt als sinnloser unbestimmt mystischer Triebkraft. Schopenhauer befürwortet nicht den Einstieg ins Dasein. Um innere Ruhe zu erreichen, muß der Mensch, der sich unter diesen schmerzlichen Umständen befindet, den Drang zum Leben überwinden. Als „revolutionärer Dramatiker“ schien ihm der asketische Gedanke nicht geeignet für das angestrebte Ideal. Nietzsche geht hier nicht nur in einer „entgegengesetzten Richtung“ weiter, sondern gegenüber Schopenhauer neue Wege: Der Wille zählt als menschliche Qualität. Das Leben gilt ihm als Kostbarkeit, und das Ausmaß aller Widerfähnisse soll unbegrenzt wiederkehren. Unerschöpfliche Schaffenslust ist das Höchste. Die im Jahre 1921 mit Guo Moruo in Japan zusammen gegründete *Literarische Schöpfungs-Gesellschaft* ist an dieser Stelle ein markanter Beweis für Tian Hans Befürwortung des kämpferischen Willens des menschlichen Daseins. Nach seiner Rückkehr aus Japan begann Tian Han seine literarische Tätigkeit. Tian Hans Rezension zeigt einen deutlichen Unterschied zu Wang Guowei's Auseinandersetzung mit dem Verhältnis Nietzsche-Schopenhauer. Während Wang Guowei in seinem Aufsatz *Schopenhauer und Nietzsche* das Wesen des menschlichen Lebens untersucht, indem er mehr die pessimistischen Auffassungen von Schopenhauer akzentuierte, begegnet hier Tian Han westlichen, neuen Ideen, die ihm eine neue Perspektive in Hinblick auf Ästhetizismus und Individualismus eröffnen. Er hat aufgrund der Untersuchung der griechischen Tragödie dem Leben des Menschen eine ästhetische Bedeutung gegeben.

3.2.2. Der Anlauf der Übersetzung der *Geburt der Tragödie*

Sein erstes, öffentlich diskutiertes, angefochtenes und darum ernstgenommenes Buch *Die Geburt der Tragödie* fand außer Tian Hans kurzer Rezension innerhalb von mehr als vierzig Jahren in intellektuellen chinesischen Kreisen keine Berücksichtigung. Wenngleich bereits in den dreißiger Jahren das Wort „Tragödie“ oft zu hören war, gab es keine Übersetzung der Erstlingsschrift in chinesischer Sprache. Diese Peinlichkeit in der chinesischen Nietzsche-Rezeptionsgeschichte wurde erst in den achtziger Jahren durch die Öffnung Chinas nach außen aufgelöst. Mißverständnisse um Nietzsche wurden mit dem politischen Umbruch allmählich ans Licht gebracht. Um Nietzsche richtig zu lesen und zu verstehen, nahm man einen neuen Anlauf, das Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie* als Gegenstand der Nietzsche-Forschung zu beobachten. Dies entspricht hier gerade dem Wort Nietzsches aus dem Vorwort zu *Der Antichrist* „erst das Übermorgen gehört mir“.¹⁹⁷ In diesem Zusammenhang erschienen im Dezember 1986 fast in gleicher Zeitfolge drei Übersetzungen der Tragödienschrift: Die eine von Li Changjun, im Volksverlag in Hunan; die zweite von Liu Qi übersetzte Fassung¹⁹⁸ und schließlich die dritte, deren Übersetzer Zhou Guoping heißt.

In der von Li Changjun übersetzten Tragödienschrift findet sich ein Übersetzungsvorwort, in dem man einen Einblick in die Auseinandersetzungen des Übersetzers mit *Der Geburt der Tragödie* gewinnt. Der Übersetzer hat dabei besonders auf die Wichtigkeit und auch Schwierigkeiten der Tragödienschrift hingewiesen und versucht, dem chinesischen Leser einen Weg zur Begegnung mit Nietzsche zu zeigen. In diesem Sinne kann Lis Vorwort als ein gelungener Anlauf zur Intensivierung von Nietzsches Philosophie gelten. An dieser Stelle sei eine Stelle aus seinem Vorwort zitiert:

Die Geburt der Tragödie ist das erste Buch Nietzsches. Der gewöhnliche Leser weiß etwas über Nietzsche, der ein Tragödien-Philosoph ist, aber er kennt das Tragödienbuch nicht. Dafür gibt es wahrscheinlich einen Grund: Die Schrift behandelt die spezielle Ästhetik. Am attraktivsten sind die Erkenntnisse und die tiefsten Betrachtungen in bezug auf das Kunstwesen

¹⁹⁷ Siehe Günter Wohlfarts Nachwort zur *Geburt der Tragödie*. Stuttgart 1993, S. 173.

¹⁹⁸ Der in Taiwan ansässige Übersetzer Liu Qi hat ein Vorwort zur chinesischen Übersetzung der *Geburt der Tragödie* geschrieben, das mit dem chinesischen Buchtitel versehen ist, der allerdings ebenfalls nicht dem Originalwerk entspricht. Der chinesische Titel heißt: *Bu gai dansheng de beiju* (Die Tragödie, die nicht geboren werden sollte).

und den psychischen Prozeß im künstlerischen Schaffen. Die Phänomene des Dionysischen und Apollinischen, die der Autor dieser Schrift entdeckt hat, sind Vorbilder für das Tragische und Schöne im ästhetischen Sinn. Für denjenigen, der ästhetisch nicht geschult ist oder keine Schaffenserfahrung hat, ist die Schrift nicht leichtverständlich. Manche Leser sprechen zwar von der Tragödie, aber sie haben nicht nach dem Sinn der Tragödie gefragt. Daher sind sie leichtsinnig.¹⁹⁹

Li Changjuns Fassung wurde alsbald von Zhou Guoping heftig kritisiert, weil er wie frühere Vorgänger die englische Fassung als Vorlage für seine Übersetzung genommen hat. Darüber hinaus hat Zhou Guoping auch auf die fehlerhafte Übersetzung hingewiesen, indem er zwei Fassungen aus Taiwan mit seiner Übersetzung verglich. Zu der Verantwortungslosigkeit der taiwanesischen Übersetzungen hat sich Zhou Guoping so geäußert:

Ich bin nicht gegen die Übersetzungen aus Taiwan oder Hong Kong. Aber man soll doch die Qualität der Übersetzung beachten. Eine Vorstellung der westlichen Kultur ist eine ernsthafte Arbeit.²⁰⁰

Die vollständige und kommentierte Übersetzung wurde im Jahre 1986 von Zhou Guoping vorgelegt. Außer der ganzen Schrift *Die Geburt der Tragödie* hat der Übersetzer noch andere Schriften²⁰¹ übersetzt und sie in das Buch *Beiju de Dansheng Nicai meixue wenxuan* (Die Geburt der Tragödie. Nietzsches ausgewählte ästhetische Schriften) aufgenommen. Besonders zu nennen ist dabei das Übersetzungsvorwort in Zhous Fassung, in dem er einige grundlegende ästhetische Fragen in der Philosophie Nietzsches beleuchtet hat: Das Apollinische und Dionysische, metaphysische Kunst, tragische Weltanschauung, ästhetisches Leben, Trunkenheit und Wille zur Macht, Physiologie der Kunst, das Schöne und das Gefühl des Schönen, Wagner und die moderne Kultur, Musik und Dichtung, Künstler und Schaffen usw. Nachdem die Übersetzung der *Geburt der Tragödie* veröffentlicht worden war, hat er einen Artikel geschrieben, in dem er über seine Eindrücke gesprochen hat. Aus seinen Äußerungen kann man seine ernste Haltung zu Nietzsches Philosophie erkennen. Dort schrieb er:

¹⁹⁹ Li Changjun: *Ein Vorwort zu Nietzsches Geburt der Tragödie*. Vgl. Cheng Fangs Buch, Nanjing 1993, S. 394.

²⁰⁰ Zhou Guoping: *Nach Übersetzung der Schriften Nietzsches*. Vgl. Cheng Fangs Untersuchung, Nanjing 1993, S. 396.

²⁰¹ Zhou Guoping hat folgende Schriften auszugsweise übersetzt: *Morgenröte, Die fröhliche Wissenschaft, Also sprach Zarathustra, Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung* usw.

Es war nicht leicht, Nietzsches Werke zu übersetzen. Er ist ein großer Philosoph und auch ein großer Dichter. Seine Werke enthalten sowohl philosophische Lehre, als auch Poesie. Ein Übersetzer soll das Originalwerk verstehen und ziemlich hohe philosophische und literarische Bildung haben. Ich darf natürlich nicht sagen, daß meine Übersetzung am besten ist. Aber ich habe ernsthaft gearbeitet. Für die Übersetzung habe ich fast drei Jahre gebraucht. ...²⁰²

Tatsächlich hat Zhous Fassung, für welche er sich große Mühe gegeben hatte, auf die spätere chinesische Bildungselite stark nachgewirkt. Die Nietzsche-Rezipienten, die sich mit der Philosophie Nietzsches beschäftigen, haben von Zhous Fassung viel profitiert und Anregungen bekommen. So z.B. hat der junge Wissenschaftler Yang Hengda im wesentlichen unter Bezug auf Zhous Fassung sein eigenes Buch *Nietzsches ästhetisches Denken* verfaßt.²⁰³

²⁰² Zhou Guoping: *Nach Übersetzung der Schriften Nietzsches*, ebenda, S. 397.

²⁰³ Vgl. Yang Hengdas Vorwort zu seinem *Nietzsches ästhetisches Denken*. Beijing 1992.

4. Das Interesse an Nietzsche in der zweiten Phase

4.1. Nietzsches Philosophie als „Kampfphilosophie“

In den frühen vierziger Jahren erreichte das Interesse an Nietzsche in China einen neuen Höhepunkt, als die eher rechtsgerichtete Intellektuelle für seine Ideen Partei ergriff. Dazu gehörten vor allem der Universitätsprofessor Chen Quan in Südwestchina, dessen Studien über Nietzsches Philosophie bis dahin einen nicht geringen negativen Einfluß auf den chinesischen Kulturkreis ausübten, und sein Kollege Lin Tongji, der diese zweite Nietzsche-„Welle“ mitauslöste. Die beiden präsentierten im Rahmen ihrer Zeitschrift *Zhanguo ce* (Strategie für den streitenden Staat) eine Reihe der Beiträge, mit denen sie ihren Landsleuten die Philosophie Nietzsches weitgehend vorstellten. Es ist unverkennbar, daß diese zweite Vermittlung der Philosophie Nietzsches eine besondere Intensivierung erfahren hat. Daß in diesem Kontext der Rezeption der Ideen Nietzsches in einem erhöhten Maß Beachtung geschenkt wurde, hängt sicherlich wesentlich mit den politischen Hintergründen der neueren Zeit zusammen: Seit 1937 konnte sich eine eigene Nietzsche-Forschung etablieren, die sich dem Krieg gegen die Japaner zuwandte. Den Beginn dieser Entwicklung auf das Jahr 1937 zu datieren, hat dabei einen Sinn: Der chinesische Widerstandskrieg gegen die Japaner begann mit dem Lugouqiao-Zwischenfall,²⁰⁴ der eine tiefe Empörung der chinesischen Bevölkerung verursachte. Mit Hilfe westlichen Gedankenguts, insbesondere Nietzsches Wendungen erwartete man vornehmlich eine seelische Befreiung von der Depression. Vor diesem psychischen Hintergrund hatten sich Intellektuelle in der Tat nicht von Nietzsche entfernt,²⁰⁵ sondern umgekehrt galt: Eine zweite

²⁰⁴ Der japanische Krieg gegen China brach 1937 auf der Lugouqiao-Brücke in der damaligen Stadt Beiping (heute Beijing) aus.

²⁰⁵ Chen Guying hat in seinem Werk *Nietzsche - Philosoph der Tragödie* auf die Nietzsche-Rezeption in dieser Phase verwiesen, was zum Teil dem damaligen Tatbestand nicht entsprach. Dort schrieb er: „Die Kulturbewegung vom 4. Mai, in der die Befreiung des Denkens, der Kampf gegen die feudale Ethik, die Entfaltung des Individualismus und die Befürwortung des romantischen Stils von Schriftstellern in den dreißiger Jahren beschworen wurden, war bestimmt von Nietzsches Denken beeinflusst worden. Danach brach der Widerstandskrieg gegen die japanische Aggression aus. In diesem Zeitraum (1937 - 1945) war ganz China in großes Unheil geraten. Um die nationale Krise zu beseitigen, war es notwendig, die Massen zusammenzubringen und alle Kräfte zu sammeln. So wurden Nietzsches Ansichten über

Beschäftigung mit Nietzsches Ideen in dieser Phase findet statt und unterscheidet sich teilweise von der in der ersten.

War die erste Nietzsche-Rezeption in der Zeit um den 4. Mai mehr von der Kritik an der traditionellen Ethik und schließlich von der Befürwortung des Individualismus geprägt, so ging es in der zweiten Phase um einen Kampf gegen den japanischen Imperialismus und den Appell an die breite chinesische Bevölkerung zu einem Widerstand gegen die Japaner. Zunehmend wurde dabei die Wendung „Wille zur Macht“ im Sinne des Kampfes für diese Sache zum zentralen Bezugspunkt. Wie die ersten Rezipienten in der Vierten-Mai-Bewegung von 1919 wandten sich die jüngeren Nietzsche-Interpreten ebenfalls auch dem Übermensch-Gedanken zu, mit dem sie ein konkretes Beispiel des Großen anführen und ihn als unmittelbares Heilmittel gegen die nationale Schwäche betrachten konnten. Die von Yuan Zhen - um nur ein Beispiel heranzuführen - für einen Vortrag vom 4. Januar 1937 zum Jubiläum einer Pädagogischen Schule in Wuxi verfaßte Rede, deren Titel *Nietzsches Übermensch* war, behandelte im wesentlichen den Kampfsinn des *Übermenschen*, der sich als Vorspiel für einen Aufruf der chinesischen Bevölkerung gegen das Eindringen der Japaner in China erwies.²⁰⁶ Der Festredner sprach dabei so von Nietzsche:

Nietzsche vertrat die Auffassung, daß die Entwicklung aller Wesen jederzeit durch die Kampfstärke erfolgte. Beim Blick auf die Historie gab es keinen ewigen Frieden. Der sogenannte ewige Frieden bedeutet Zaghaftheit, Faulheit, Sich-Abfinden, Nicht-Zielstrebigkeit und schließlich Erwartung des Verkommens. Wenn man zum Übermenschen werden will, soll man eine große Ausdauer und starken Willen haben. Man soll sich selbst auch unbarmherzig behandeln und sich niemals an einem stumpfsinnigen Leben orientieren.²⁰⁷

Hier ist es vor allem notwendig, die Intention des Christentumskritikers (d.i. Nietzsche) zu erörtern. Mit der gebündelten Kritik am Christentum trat Nietzsche in den nachgelassenen Schriften *Der Antichrist*, *Ecce homo* und in den *Dionysos-Dithyramben* auf, wo es um die Apotheose von Macht und Glück ging. Nietzsche sagte: „Was ist Gut? - Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die

Individualismus und dessen Stil von der Zeit in den Hintergrund gerückt.“ Vgl. Chen Guyings Standardwerk *Nietzsche - Philosoph der Tragödie* (neue Ausgabe), Beijing 1996, S. 2.

²⁰⁶ Vgl. Yuan Zhens Äußerung: „Wir sollen nicht glauben, daß Japaner mit ihrem Eindringen in China wegen der Beachtung der Macht nicht ungerecht sind. Wir selbst haben überhaupt keinen Ehrgeiz. Der Angriff der Japaner auf unser Land ist absolut berechtigt! Nun bedeutet Macht Recht.“ In: Cheng Fangs *Nietzsche in China*. Nanjing 1993, S. 124.

²⁰⁷ Yuan Zhen, ebenda, S. 125.

Macht selbst im Menschen erhöht. / Was ist schlecht? - Alles, was aus der Schwäche stammt. / Was ist Glück? - Das Gefühl davon, dass die Macht *wächst*, dass ein Widerstand überwunden wird. *Nicht* Zufriedenheit, sondern mehr Macht; *nicht* Friede überhaupt, sondern Krieg; *nicht* Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, *virtù*, moralinfreie Tugend). / Die Schwachen und Missrathenen sollen zu Grunde gehn: Erster Satz *unsrer* Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. / Was ist schädlicher als irgend ein Laster? - Das Mitleiden der That mit allen Missrathenen und Schwachen - das Christenthum.²⁰⁸ Hier setzt Nietzsches Behauptung über die Relation von Macht und Glück eine Kritik am Christenthum voraus, die der chinesische Interpret Yuan Zhen allerdings nicht ins Auge gefaßt hat. Auf der Basis der scharfen Kritik am Christenthum beschreibt Nietzsche das Leben als das gesunde und kraftvolle, das im „Willen zur Macht“ gipfelt und die neue „Tafel der Werte“ aufstellt, nach welcher sich die „Herrenmoral“ von der „Sklavenmoral“ unterscheidet. Nietzsche war der Überzeugung, daß man im Christenthum Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit gepredigt und das stolze Griechen- und Römertum verdorben hat. Ohne Rücksicht auf diesen historischen Hintergrund setzte Yuan Zhen seine Rede so fort:

Die Moral des „Übermenschen“ ist die des Kampfes. Nur Kampf kann die Menschheit zum Fortschritt führen, dem Leben eine neue Chance geben und uns zur Annäherung an den Übermenschen bringen. Das Starke ist das Gute, das Schwache ist das Böse. Der Kampf kann uns zum Guten führen; Nicht-Kampf nur zum Bösen.²⁰⁹

Will man von diesen allgemeinen Beschreibungen des Übermensch-Bildes Abstand nehmen, so ergibt sich die Frage, ob Nietzsche tatsächlich für die Zukunft einen realen Übermenschen konstruiert hat. Nietzsche war sich bewußt, welch tiefe Umwälzung der Verlust des Gottesglaubens für das Geistes- und Seelenleben bedeutet („Weh‘ dem, der keine Heimat hat“) und wie sehr seine „moralinfreie Tugend“ eine „Umwertung der Werte“ darstellt. Höchstes Gut war ihm das Leben selbst, das als Gegenbild zum kulturell Kranken, Schwachen und Entarteten zu verstehen ist. Demgegenüber lehnte er jede Art vom Mitleid ab. Allerdings hat Yuan Zhen also auf der Grundlage des Mißverständnisses dem chinesischen Publikum einen kampfgesinnten Übermenschen vermittelt, was mit Nietzsches

²⁰⁸ Friedrich Nietzsche: *Der Antichrist*. KGW, Berlin 1969, S. 168.

²⁰⁹ Yuan Zhen, ebenda, S. 125.

eigentlichem Anliegen nur wenig zu tun hat. Nietzsches eigene Äußerung über dieses Mißverständnis seiner Zeitgenossen in der autobiographischen Schrift *Ecce homo* gilt auch für Yuan Zhen, der in gewissem Sinne dem Prinzip vom eigenen Nutzen gefolgt ist. Nietzsche sagte: „Das Wort ‚Übermensch‘ zur Bezeichnung eines Typus höchster Wohlgerathenheit, im Gegensatz zu ‚modernen‘ Menschen, zu ‚guten‘ Menschen, zu Christen und andren Nihilisten - ein Wort, das im Munde eines Zarathustra, des *Vernichters* der Moral, ein sehr nachdenkliches Wort wird, ist fast überall mit voller Unschuld im Sinn derjenigen Werthe verstanden worden, deren Gegensatz in der Figur Zarathustra's zur Erscheinung gebracht worden ist, will sagen als ‚idealistischer‘ Typus einer höheren Art Mensch, halb ‚Heiliger‘, halb ‚Genie‘ ... Andres gelehrtes Hornvieh hat mich seinethalben des Darwinismus verdächtigt; selbst der von mir so boshaft abgelehnte ‚Heroen-Culturs‘ jenes grossen Falschmünzers wider Wissen und Willen, Carlyle's, ist darin wiedererkannt worden.“²¹⁰ Aus der Rede Yuans hat sich deutlich erwiesen, daß Nietzsche mit dem Kriegausbruch in Vergessenheit geraten war. Aber er wollte die politische Philosophie in anderer Weise aufnehmen und in die Diskussion bringen. Dem Prinzip vom Nutzen folgend wandte er sich Nietzsches Ideen zu und äußerte sich ganz offen dazu:

Nietzsches Lehre gilt als Heilmittel gegen chinesisch-nationale Eigenschaften wie Zaghafteigkeit, Faulheit, Schicksalsergebenheit, mangelnde Zielstrebigkeit und die Bereitschaft, sich selbst verkommen zu lassen. [...] Unsere chinesische Nation kam vom Nordwesten und hatte viele kulturniedrige Völker vernichtet. Wer sagt nicht, daß es um Wege des Himmels willen geht (ti tian xing dao)? War unser Boden nicht geplündert worden? Das sich mit sich selbst abfindende Volk, das vom Frieden betäubt worden ist, hat die Gewalt und den Kampf unserer Vorgänger vergessen, so daß man nicht in der Lage sein konnte, den Boden zu bewahren. Unser Volk wird zugrunde gehen. Nun muß es erwachen. Von jetzt an sollen wir die Macht beachten, ohne sie zu beschimpfen!²¹¹

Es ist offensichtlich, daß diese vor den politischen Hintergründen stattfindende Nietzsche-Rezeption wiederum durch Eigennützigkeit und Instrumentalismus gekennzeichnet ist. Dadurch hatte der chinesische Leser wieder keine wahre und vollständige Philosophie Nietzsches vermittelt bekommen, der vielmehr aufgerufen wurde, in die Reihe des Widerstandes gegen die Japaner einzutreten.

²¹⁰ Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke*, Bd. 6, München 1980, S. 300.

²¹¹ Yuan Zhen, a.a.O.

Eine weitere gängige Fixierung der nationalen Euphorie über den „Kampfgeist“ bediente sich des Ausdrucks des Tragödiengeistes als relevanter Bezugsebene. Der Prozeß der nationalen Befreiung in dem Zeitraum von 1937/45 wurde als Movens des Vermittlungsinteresses an der Tragödie interpretiert. Noch in einem 1938 veröffentlichten Beitrag *Geist der Tragödie und Pessimismus* in der Zeitschrift *Neue Entwicklungstendenz* (Xin dongxiang) wird explizit der „Geist der Tragödie“ als das Schönste, das Tragischste in der historischen Zeit herangezogen. Der Autor des Textes, der auch der Übersetzer des *Zarathustra* ist, Chu Tunan, hatte in vergleichender Weise die Begriffe der Tragödie und des Pessimismus behandelt. Für ihn war die Befürwortung des Tragödiengeistes gerade in diesem „nationalen Notstand“ von ausschlaggebender Bedeutung. So führte er in seiner Schrift zum Vergleich beider Begriffe - weniger wissenschaftlich - als propagandistisch aus:

Tragödie ist Symbol für Macht. Der dem Tragödiengeist entgegengesetzte Pessimismus beinhaltet Hoffnungslosigkeit, Dekadenz, Genußsucht, Betrug, Sich-Zurückziehen. All dies stellt Schwäche, gezwungenes Lächeln vor dem Tod oder Ruhesucht dar. [...] Jeder hat den Geist der Tragödie; ebenfalls hat jeder Gelegenheit und Recht, auf der politischen Bühne seine beste, historische und ehrenvolle Tragödie zu spielen. [...] Wir müssen den Pessimismus vermeiden.²¹²

Vor diesem Hintergrund kann es nicht verwundern, daß das große Interesse an Nietzsches Übermensch-Idee sich aus der politischen Unruhe in damaliger Zeit ergeben hat. Die von Nietzsche poetisch gestaltete literarische Figur des Übermenschen war der chinesischen Leserschaft wohl noch im Gedächtnis geblieben, so daß der damals politisch engagierte Intellektuelle Lin Tongji einen dem *Zarathustra* stilistisch ähnlichen Text verfaßte, mit dem er an die *Chinesische Jugend* (in der Zeitschrift *Strategie für den streitenden Staat* vom Juni 1940) appellierte:

Ihr kämpft gegen die Japaner. So erkennt ihr das erste Mal den wahren Sinn des Lebens. Durch den Kampf gegen die Japaner seid ihr auch das erste Mal berechtigt, „Mensch“ - moderner Mensch - zu werden.
Ein Kampf ist Leben. Ich brauche euch nicht erst zu fragen, worum ihr kämpft. Gut ist, daß man kämpfen kann.
Im Kampf geht es natürlich um euer Ideal, Kampf um euer Ideal. Euer Ideal bleibt für immer euer höchstes Ziel, das will ich.
[...] Brüder, ihr sollt groß werden. Nur dann könnt ihr kämpfen. Gut ist, daß man den Krieg nicht fürchtet. Wisst ihr wohl, was der Schlüssel für das Tor

²¹² Vgl. Chu Tunan: *Tragödiengeist und Pessimismus*. In: Cheng Fangs Veröffentlichung *Nietzsche in China*. Nanjing 1993, S. 128-129.

des Großen ist? Tut, was ihr im alltäglichen Leben nicht zu tun wagt! - Das ist eine Antwort.

Also sprach Zarathustra.²¹³

Daß Nietzsches Zarathustra - bereits von der literarischen Gestalt weit entfernt - sich nun als emotionaler Kämpfer in China etabliert, ist deutlich erkennbar. Die auf diese Art und Weise verwendete Aufnahme der Ideen Nietzsches war wirkungsgeschichtlich von keiner großen Bedeutung, so daß das Echo des Publikums auf die Nietzsche-Rezeption in dieser Phase ziemlich zurückhaltend war.²¹⁴ Wie ausgeführt wurde, war diese Stufe der Aufnahme der Philosophie Nietzsches durch die Suche nach einer Kampfphilosophie gegen die japanischen Angriffe bestimmt. Daß sie aber später einen in der Tat bemerkenswerten Aufschwung genommen hat, steht im Zusammenhang mit dem Namen Chen Quan, dessen Schriften ein besonderes Gewicht gewonnen hatten.

²¹³ Lin Tongji: *An die chinesische Jugend*. In: *Strategie für den streitenden Staat* vom Juni 1940.

²¹⁴ Siehe Anmerkung 186, Guo Moruo: *Spruch und Selbstkraft*.

4.2. Chen Quans Untersuchung *Studien über die Ideen Nietzsches*

4.2.1. „Nietzsches politische Ideen“

Ausgehend von der sogenannten „Kampfphilosophie“ veröffentlichte der in Deutschland ausgebildete Professor Chen Quan im Mai 1944 (ebenfalls auch im November 1946) die Untersuchung *Von Schopenhauer zu Nietzsche*.²¹⁵ Damit genoß der Verfasser der Untersuchung in den vierziger Jahren eine große Popularität in der zweiten Phase der chinesischen Nietzsche-Rezeption. Die meisten Schriften erschienen zuerst in der von ihm gegründeten Zeitschrift *Zhanguo ce* (Strategie für den streitenden Staat),²¹⁶ und behandeln im Rahmen der philosophiebezogenen Rezeption die Ideen Nietzsches. Seine umfangreichen Begegnungen mit der Philosophie Nietzsches blieben bis heute noch unberücksichtigt und sind sogar mißverstanden worden.²¹⁷ In dieser eben erwähnten Untersuchung finden sich Texte wie *Nietzsches politische Ideen*, *Frauen in Nietzsches Augen*, *Nietzsches Ansichten über Moral*, *Nietzsches Atheismus*, *Nietzsche und die moderne historische Bildung* und schließlich noch eine komparatistische Forschungsarbeit über *Nietzsche und Der Traum der roten Kammer*.

Es sei hier ein Wort hinzugefügt: Es soll und kann nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sein, all seine Texte zu behandeln. Vielmehr wird es hier um Themen gehen, die Chen Quan als erster aufgenommen hatte.

Wirft man zunächst einen Blick auf Schwerpunkte seiner Nietzsche-Rezeption, so kann man den Eindruck gewinnen, daß Chen Quan einen besonderen Wert auf Nietzsches Anschauungen über Politik und Staatswesen gelegt hat, um sie dem chinesischen Leser zugänglich zu machen. Dies hängt im wesentlichen mit der

²¹⁵ Chen Quans Untersuchung *Von Schopenhauer zu Nietzsche* wurde zunächst im Mai 1944 vom *Zaichuang* (Schaffende) Verlag herausgegeben. Ein Jahr später wurde sie auch im *Dadong* (Großosten) Verlag publiziert. Der Titel der Untersuchung entstammte eigentlich einem Aufsatz, der im Jahre 1936 in der *Qinghua xuebao* (Qinghua-Fachzeitschrift) erschien.

²¹⁶ Die Sammlung historischer Aufzeichnungen *Anekdoten der Streitenden Reiche* umfaßt insgesamt 33 Texte, in denen es um Gespräche und Aktivitäten unter Ratgebern in der Zeit der Streitenden Reiche geht. Die Herausgeber der Zeitschrift übernahmen absichtlich den aus der alten Chinesischen Tradition stammenden Titel *Zhanguo ce* für ihre Zeitschrift.

nationalpolitischen Orientierung Chinas zusammen, wobei man damals von dem „Existenzkampf“²¹⁸ sprach, vor dessen Hintergrund sich der politisch engagierte Rezipient Themen der Politik zuwandte. So begann Chen Quan in der Schrift *Nietzsches politische Ideen* in dreifacher Hinsicht auf Nietzsches Kritik an der Politik hinzuweisen:

Was die politischen Ideen Nietzsches betrifft, so können wir mehrere Gesichtspunkte sehen, nämlich: Staat, Krieg, Demokratie und Sozialismus. Auf solche Fragen gab Nietzsche je eine klare und feste Antwort. Er hat die Schwäche westlicher Kultur erkannt und danach eine neue Welt vorgestellt, die fortschrittlich, gesund, stark und voll Leben sein wird. Er wagte es, alle traditionellen Auffassungen herauszufordern und alle Werte neu zu bewerten, um diese neue Welt in die Tat umzusetzen.²¹⁹

In der Analyse der Staatsform im modernen Europa hat Chen Quan zusammenfassend Nietzsches Verachtung staatlicher Institutionen zum Ausdruck gebracht, wobei der freie Geist an seiner Selbstentfaltung gehindert ist. Der Begriff „Staat“ ist bei ihm als Hindernis zur Entwicklung des „Übermenschen“ zu verstehen.²²⁰ Es gilt hier zu erwähnen, daß Chen Quan sich zunächst auf den *Zarathustra* bezog und seine Landsleute mit der Wahl zwischen Menschenleben und Affenleben, zwischen Herren-Leben und Sklaven-Leben konfrontierte. In diesem Sinne ist seine Nietzsche-Rezeption mit dem realistischen Zeitproblem eng verbunden. Er bemühte sich deshalb darum, für Heilung oder Rettung seines Landes nach Kämpfern, Übermenschen und Genies zu suchen. Nietzsches Werk erschien ihm ein geeignetes Instrumentarium zu sein. In Ermangelung des richtigen Verständnisses des *Zarathustra* hat allerdings Chen Quan den Entwurf des Übermenschen Nietzschescher Prägung anders interpretiert, was dem Sinn Nietzsches nicht entspricht. In seiner Schrift sagte er einmal:

Der Übermensch ist ein idealer Mensch, ein Genie und auch ein Führer der Menschen. Der Übermensch ist auch der Reformator einer Gesellschaft, ein mutiger Kämpfer. [...] Der moderne Staat, die politische Institution und juristische Regelung verhindern die Entfaltung eines Genies, berauben den Führer seiner Freiheit. [...] Nietzsche war gegen den modernen Staat, denn die moderne Staatsorganisation war nicht geeignet für eine Entwicklung des

²¹⁷ Le Daiyuan kam in seiner Schrift *Nietzsche und die moderne chinesische Literatur* zu der Schlußfolgerung, daß die Nietzsche-Rezeption in den vierziger Jahren reaktionär sei. Darin werden Chens Schriften auch einbezogen.

²¹⁸ Diese Äußerung Chens findet sich in seiner Schrift *Nietzsches Ideen*. In: Zaichuang Verlag 1936, S.115.

²¹⁹ Chen Quan, a.a.O.

²²⁰ Chen Quan, a.a.O.

Übermensch. Wenn der Übermensch in einer neuen Staatsorganisation allein herrschen könnte, die den Willen zur Macht symbolisiert, so müßte Nietzsche auch mit solch einer staatlichen Organisation zufrieden sein [...].²²¹

Es läßt sich nicht abstreiten, daß der Ausgangspunkt der Analyse nicht mit der Ansicht Nietzsches übereinkommt. All solche Worte wie „Übermensch“, „Genie“ und „Führer“ aber erinnern uns zunächst an den Mann, der nach dem Tod Sun Yatsen's an die Macht kam und bald in Nanjing eine Gegenregierung errichtete, Jiang Jieshi (Chiang Kaishek), der von Chen Quan als „nationaler Held“ angesehen wurde. Es soll hier darauf hingewiesen werden, daß Chen Quan das Verhältnis zwischen Staat und Individuum nicht richtig erkannt hat. Im Kapitel *Vom neuen Götzen* aus dem *Zarathustra* zeichnet sich die Verachtung für den europäischen modernen Staat ab, der, ob von demokratischem oder sozialistischem Geist, durch Dekadenz gekennzeichnet ist. Solch ein Staat ist wider das Leben und die Notwendigkeit des Werdens der Dinge. Was Chen Quan dabei allerdings nicht ins Auge gefaßt hat, ist, daß das Motiv der Bejahung des schöpferischen Lebens das gesamte Werk Nietzsches durchzieht. Unter diesen Gesichtspunkten betrachtet, erscheinen Nietzsches Bannflüche gegen den Staat durchaus berechtigt: „Staat? Was ist das? [...] Staat heisst das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch; und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: ‚Ich, der Staat, bin das Volk.‘“²²² Bei Nietzsche sieht man die moderne Welt als ein kaltes Untier und ein Götzenbild, das stinkt. Diese von Mittelmäßigen und Machtlosen bevorzugte Gleichheit im modernen Staat bildet zum *Zarathustra*-Bild ein Gegenbild, das im Grunde genommen zugrunde gehen sollte, denn für Nietzsche war das Pathos der Gleichheit ein Pathos ehemaliger Sklaven und auch der Dekadenz. Nietzsche ließ Zarathustra sagen: „Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist: da beginnt das Lied des Nothwendigen, die einmalige und unersetzliche Weise. Dort, wo der Staat *aufhört*, - so seht mir doch hin, meine Brüder! Seht ihr ihn nicht, den Regenbogen und die Brücken des Übermenschen?“²²³ Es liegt auf der Hand, daß Chen Quans Vermittlung der Anschauungen Nietzsches über Politik und Staatswesen ziemlich beschränkt ist. Obwohl Nietzsche nicht allseitig auf die Politik eingegangen war, war er bemüht,

²²¹ Chen Quan, a.a.O.

²²² Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. KGW, Berlin 1968, S. 57.

das Prinzip der Demokratie und des Sozialismus im modernen Staat, insbesondere das Gleichheitsprinzip, in Frage zu stellen und ein ideales Vorbild des Übermenschen vorzustellen, der stark von der Einsamkeit, der höchsten Form der Ungleichheit, geprägt ist, was Chen Quan hier nicht berücksichtigen konnte.

4.2.2. „Frauen in Nietzsches Augen“

In der Untersuchung *Frauen in Nietzsches Augen* skizzierte der Verfasser Nietzsches Kontakt zu einigen wenigen Frauen und darüber hinaus, - auch im Blick auf die Ethik -, Nietzsches Haltung zu Frauen, die für Chen Quan als eine Ergänzung zu seiner politischen Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Kampfphilosophie“ wichtig waren. Chens Vermittlungen der Ansichten Nietzsches über die Frauen und deren Positionen konzentrieren sich im wesentlichen auf die soziale Nebenrolle, die besonders in der antijapanischen Zeit eine andere Bedeutung als Nietzsches erhält. Chen Quan merkte an:

Nietzsche war der Ansicht, daß Mann und Frau in geistiger Hinsicht ganz verschieden seien. Er sieht den Mann als Kraft an und die Frau als Gefühl. Zur Kraft gehören Eroberung, Zerstörung und Aufbau. In diesem Sinne stellt eine Kraft Trost dar, der aber gefühllos ist. Kraft kann sich auch nicht ausruhen und entwickeln. Deshalb besteht die Aufgabe für einen Mann im Kämpfen. Die Frau sollte dem Mann einen Trost geben, damit er seine Kräfte zum Kampf bewahren kann. Für den Mann ist die Frau absolut notwendig. Ihre Mächte sind auch sehr groß. Aber ihre großen Kräfte sind jedoch nicht vom selbständigen Handeln bestimmt, sondern sie liegen in der Bereitschaft, dabei zu helfen.²²⁴

Hinsichtlich des Charakters von Mann und Frau sieht man hier einen deutlichen Unterschied, den Chen Quan hervorgehoben hat. Ausdruck des Willens zur Macht sind die hier von ihm angesprochenen Kräfte, die in Chens Augen aber nur für den Kampf oder Krieg vorhanden sind. Chens Verständnis zufolge ist der Wille konstant und trägt zum Kampf bei. Von diesem Standpunkt ausgehend sollten die Frauen bereit sein, dem Mann zu dienen und zu helfen. In Bezug auf Chens Vermittlung sollten einige Stellen, wo Nietzsche sich über die Frau geäußert hat,

²²³ Friedrich Nietzsche, ebenda, S. 59 - 60.

²²⁴ Chen Quan: *Frauen in Nietzsches Augen*, ebenda, S. 115.

herangezogen werden. In *Menschliches, Allzumenschliches* zeichnet Nietzsche zum Beispiel ein Bild der Frau und beschreibt deren Psyche und spezifische Wesensart. Im Blick auf seine Äußerungen über die weiblichen Charaktereigenschaften kann man den Eindruck gewinnen, daß die Frau in der Tat eine Nebenrolle spielt und geistig und physisch unter dem Mann steht. Nietzsche vertrat die Ansicht, daß der Mann in der kulturellen Zerrissenheit seiner gegenwärtigen Zeit dominieren sollte. Nietzsche spricht demsprechend vom Glück der Frau, daß sie gern bereit ist, dem Mann zur Verfügung zu stehen. Nietzsche sagte: „Die Frauen wollen dienen und haben darin ihr Glück; und der Freigeist will nicht bedient sein und hat darin sein Glück.“²²⁵ Zum Zweck des Kriegedienstes sieht sich Chen Quan veranlaßt, die Position der Frau, die auf der Seite des Mannes steht, ins Zentrum zu rücken, wobei er aber die ablehnende Haltung des Freigeistes nicht berücksichtigt hat. Auch in den Augen Zarathustras ist die Frau mehr als eine bloße Gespielin für den Mann. Obgleich sie nicht dazu fähig ist, ein Ideal des Übermenschen in concreto zu verwirklichen, steht sie dennoch im Dienst dieses Ideals und stellt sich zugleich in seinen Dienst. So ist Nietzsches Hoffnung auf die Frau, die „ein Spielzeug ist [...], rein und fein, dem Edelsteine gleich, bestrahlt von den Tugenden einer Welt, welche noch nicht da ist.“²²⁶ Wie Nietzsche andeutet, veredelt sie sich selbst und macht sich dem Mann auf eine besondere Weise kostbar, indem sie den Mann zur Selbstüberwindung tauglich macht und zum Übermenschen hinführt. Dementsprechend läßt Nietzsche Zarathustra wie folgt ausrufen: „Der Strahl eines Sterns glänze in eurer Liebe! Eure Hoffnung heiße: ‚möge ich den Übermenschen gebären‘.“²²⁷ An dieser Stelle sind zwei entgegengesetzte Aufrufe entstanden: Nietzsche verlangt von der Frau die Bereitschaft, „Übermenschen“ zu gebären; Chen Quan hingegen erwartet von der Frau, daß sie zum Mitkämpfen da sein sollte. Am Ende der Schrift hat er auf die moderne Frauenbewegung hingewiesen, die seiner Meinung nach eine Fehlentwicklung ist. Er war der Ansicht:

Frau bleibt Frau. Wenn eine Frau unbedingt zum Mann werden will, ist das gegen die Natur. Nietzsche war im wesentlichen gegen alle naturwidrigen Aktionen. Die moderne „Frauen“-Bewegung ist in der Tat eine „Männer“-Bewegung. Daß die Frau zum Mann wird, ist physisch unmöglich und in

²²⁵ Friedrich Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*. KGW, Berlin 1967, S. 290.

²²⁶ Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. KGW, Berlin 1968, S. 81.

²²⁷ Friedrich Nietzsche, ebenda, S. 81.

Wirklichkeit auch falsch. In unserer Gesellschaft gibt es genug „falsche Männer“. Alle schöpferischen Revolutionen sind dadurch unmerklich stark behindert worden.²²⁸

In Anlehnung an die negativen Äußerungen über Frauen von Nietzsche hat Chen Quan nun zusehends den melancholischen Zug der „Frauen“-Bewegung ausgedrückt, die in der Tat von linksorientierten Leuten ins Leben gerufen wurde. An dieser Stelle suchte er durch die Rezeption der Gedanken Nietzsches das Verlangen nach kampfphilosophischer Zweckmäßigkeit zu befriedigen. Nietzsche ist allerdings in diesem Zusammenhang vielmehr ein Spielzeug des Zeitgeschehens geworden, wie schon in den zuvor behandelten Kapiteln gezeigt wurde. Als ein vorläufiges Zwischenergebnis in der Fragestellung nach der chinesischen Nietzsche-Rezeption in den vierziger Jahren ist daher folgendes festzustellen: Bei der Begegnung mit Nietzsche gehen die Rezipienten oft von ihren eigenen Positionen aus, die offensichtlich vom kampfpraktischen Zeitgeist geprägt sind, der für die politische Machtausdehnung und ihre Beeinflussung der Guomindang-Regierung von Nutzen sein konnte. Die Begegnung des renommierten Professors Chen Quan mit Nietzsches Werk zeugt beispielsweise von allen anderen als einer nüchternen Rezeption, so daß die Vorstellung der Philosophie Nietzsches in der zweiten Phase in China weiterhin ein entstelltes Bild darstellt: Man versuchte sich jeweils etwas Nützliches aus Nietzsches Werk herauszusuchen, um indirekt seine politische Stellungnahme zum Zeitgeschehen auszudrücken.

²²⁸ Chen Quan: *Frauen in Nietzsches Augen*, a.a.O.

4.2.3. Eine komparatistische Schrift - *Nietzsche und Der Traum der roten Kammer*

Zu der repräsentativen Pionierleistung in der Nietzsche-Rezeption in den dreißiger Jahren zählt die Abhandlung *Nietzsche und Der Traum der roten Kammer*, die einzig vom klassischen chinesischen Roman *Der Traum der roten Kammer* und von Nietzsche handelt. Beim Rückblick auf die gesamte *Traum der roten Kammer*-Forschung liegt die Feststellung nahe, daß der Autor der ersten komparatistischen Schrift *Der kritische Essay über den Traum der roten Kammer* unter dem Einfluß der pessimistischen Gedanken im Sinne Schopenhauers gestanden hat und sich von diesem Standpunkt aus mit der chinesischen Klassik auseinandersetzte. Diese in der modernen Geschichte der Literaturkritik und Ästhetik einen wichtigen Platz einnehmende neue Perspektive für die Interpretationen des Romans haben den Universitätsprofessor Chen Quan angeregt und auch dazu geführt, eine weitgehende Beschäftigung mit dem *Traum der roten Kammer* zu unternehmen, wobei er sich ihm - im Gegensatz zu Wang Guowei - anhand der Philosophie Nietzsches zuwandte. Dazu hat er offen bekundet, daß die Schrift *Der kritische Essay über den Traum der roten Kammer* einen nicht geringen Einfluß auf ihn hat. Rückblickend sagte Chen Quan zu Wangs Einfluß:

Vor zwanzig Jahren, als ich in der Qinghua-Mittelschule war, hatte ich Gelegenheit, den Artikel „*Der kritische Essay über den Traum der roten Kammer*“ von Wang Jingan²²⁹ zu lesen. Nach der Philosophie Schopenhauers hat Jingan in seiner Schrift zum *Traum der roten Kammer* viele neue Gedanken zum Ausdruck gebracht. Ich war damals davon sehr begeistert. Die pessimistischen Gedanken von Schopenhauer und Cao Xueqin lagen mir am Herzen. Heute, d.h. nach zwanzig Jahren, ist mein Denken ganz entfernt von den beiden. Trotzdem kann ich sagen, die Schrift *Der kritische Essay über den Traum der roten Kammer* hat immer an erster Stelle mein Denken beeinflußt. Sie ist bis heute immer noch eine gute Erinnerung an meine Jugendzeit.²³⁰

Trotz der Abweichung von pessimistischen Gedanken sowohl in der Philosophie Schopenhauers als auch bei der Romanfigur Jia Baoyu wird die Affinität Chens zu den beiden Persönlichkeiten erkennbar. Infolge der gewandelten Lage des Landes in den dreißiger Jahren zeigte er großes Interesse für die Bejahung des Lebens in

²²⁹ Wang Jingan ist der zweite Name von Wang Guowei, dessen Werk auch mit *Jingan*-Werk betitelt ist.

²³⁰ Chen Quan: *Nietzsche und Der Traum der roten Kammer*. In: Fang Chengs Untersuchung *Nietzsche in China*, Nanjing 1993, S. 160.

der Philosophie Nietzsches, wobei Chen Quan bereits in seiner Schrift vornehmlich das Verhältnis zwischen Nietzsche und Schopenhauer damit begründete, daß Nietzsche seinen „Erzieher“ überwunden hatte. Der Pessimismus kann für Chen Quan zur Aufklärung der chinesischen Nation im augenblicklichen und kritischen Moment nichts mehr beitragen. Die Diskussion um die Frage nach der Weltentsagung oder Weltbejahung bildet im Zusammenhang damit die Grundlage für das dringende Anliegen der Chinesen. Gerade vor diesem Hintergrund hat Chen Quan den Vergleich zwischen Nietzsche und dem Roman *Der Traum der roten Kammer* angestellt. Auffordernd sagte Chen Quan folgendes:

Die Fragen danach, ob der Pessimismus Wert für das Menschenleben hat, ob das Befreiungsideal das Menschenleben möglich macht, sind wahrscheinlich anhand der weitführenden Auseinandersetzung mit Nietzsches Denken zu beantworten.²³¹

Wie sich diese vergleichenden Bemühungen ausnehmen, läßt sich an der philosophischen Wendung im Verhältnis Nietzsches zu Schopenhauer erkennen. Chen Quan findet nicht nur Parallelen zwischen Nietzsche und Schopenhauer in der anfänglichen Anknüpfungsperiode, er sieht auch eine geistige Wandlung im Verhältnis Nietzsches zu Schopenhauer, zumal Nietzsche seinen Vorgänger überwunden hat. Auf der Grundlage der Analyse des Verhältnisses zwischen Pessimismus und Lebensbejahung hat Chen Quan auf den Stellenwert seiner Auslegungen der Philosophie Nietzsches zur chinesischen Klassik hingewiesen:

Nietzsche hatte zu Anfang fest an die Philosophie Schopenhauers geglaubt. Später ging er vom Pessimismus Schopenhauers zum eigenen Gedanken des Willens zur Macht, vom pessimistischen Leben zum Leben über. Der Prozeß dieses Übergangs macht Interessantes in der Geschichte der Geisteswelt aus. Den Schwerpunkt der Bewertung des *Traums der roten Kammer* legt man wahrscheinlich nicht mehr auf das Thema *Schopenhauer und Der Traum der roten Kammer*, sondern auf *Nietzsche und Der Traum der roten Kammer*.²³²

Es ist nicht verwunderlich, daß Chen Quan bemüht war, sich in Anlehnung an den Begriff Willen zur Macht mit dem bereits in China populär gewordenen Problem der Ausflucht von Jia Baoyu auseinanderzusetzen, um an seine Landsleute zu appellieren. Da der Roman von der Wandlung eines an der Liebe gescheiterten, verwöhnten jungen Mannes aus gutem Haus zu einem buddhistischen Weltentsager handelt, entspricht diese negative Haltung der Romanfigur aber sicherlich nicht den

²³¹ Chen Quan, a.a.O.

Erwartungen Chens und auch nicht dem Zeitgeist: In der Zeit, wo die Chinesen bereit sein sollten, gegen die Japaner zu kämpfen, brauchte man viele, die sich dafür einsetzen konnten. Er sagte:

Falls Nietzsche wie Cao Xueqin von der Philosophie Schopenhauers, die die Vernichtung des Willens zum Dasein und die Befreiung vom Leben befürwortet, in der Anfangszeit beeinflusst war, sie später aber heftig kritisierte, stellt sein geistiger Wandlungsprozeß das Material dar, das dafür geeignet ist, den *Traum der roten Kammer* zu bewerten. Denn wir können mit Schopenhauer nur den *Traum der roten Kammer* auslegen, erst mit Nietzsche den Roman weitgehend kritisieren. Mit Hilfe von Schopenhauer können wir nur auf das „Recht“ bei Cao Xueqin hinweisen; mit Hilfe von Nietzsche können wir das „Unrecht“ bei Cao Xueqin sehen.²³³

Wie eben erwähnt, ist das „Unrecht“ bei Cao Xueqin damit begründet, daß er sich wie Schopenhauer an der Vernichtung des Willens orientiert. Diese Orientierung fand nach Meinung von Chen Quan kein positives Echo, sondern führt einen in das Nichts. Man sieht hier eine in der Rezeption der Philosophie Nietzsches überhaupt zu beobachtende Tendenz, den Begriff Willen zur Macht als Quintessenz im Dienst der kämpfenden Philosophie zu verwenden. Auch in diesem bedeutenden Werk *Nietzsche und Der Traum der roten Kammer* geht Chen Quan vom Kampfsinn der Philosophie Nietzsches aus, wobei dies jedoch nicht dem Hauptsinn der Lehre Nietzsches entsprechen dürfte. Der Interpret kommt schließlich zu folgender Stellungnahme gegenüber den damals üblichen Argumentationen: Vor diesem Hintergrund kritisierte Chen Quan manche Leute, die die Ansicht Caos vertraten, indem er sagte:

Als die Nation in ernste Gefahr geraten war und vor der Entscheidung für Leben oder Tod stand, haben die meisten Weisen und Philosophen das Menschenleben aufgegeben und sich der Verantwortung entzogen. Das Sklaven-Leben wird im Nu zustande kommen. Wenn die Nation im Augenblick noch nicht zugrunde geht, wie wird dieses schwere Leben geführt werden?²³⁴

Diese Begeisterung vom Erstarren des Einzelnen ist offenbar mit der Akzentuierung einer Nation verbunden, wobei Chen Quan hier China im Sinn hatte. Auch in einer anderen Schrift namens *Charakter und Denken der deutschen Nation* hat er diesen Grundgedanken erwähnt, indem er sagte:

Wenn andere Nationalstaaten die Freiheit des eigenen Lebenes noch bewahren wollen, sollten sie sich außer ihren traditionellen Gewohnheiten so schnell wie

²³² Chen Quan, a.a.O.

²³³ Chen Quan, a.a.O.

²³⁴ Chen Quan, a.a.O.

möglich eine andere neue Haltung, neue Mittel und einen neuen Geist aneignen. Da kann man nicht auf den Zufall warten.²³⁵

Die hier als „neue Haltung, neue Mittel und neuer Geist“ bezeichneten Gedanken beziehen sich auf das Staatswesen, die Nation, die Antidemokratie und schließlich auf den „Helden“-Dienst; all dies hat Chen Quan im Deutschen erblickt. Nach Chens Meinung sind sie als vermeintliche Heilmittel gegen das schwache China zu verstehen, die später von den linksgerichteten Intellektuellen scharf kritisiert wurden.²³⁶ An dieser Stelle gilt es darauf hinzuweisen, daß sein Kollege Lin Tongji ein scharfsinniges Vorwort zu dem Buch *Von Schopenhauer zu Nietzsche* vorgelegt hatte. Im Gegensatz zu Chen Quan hat er Nietzsche als „Kunst“ verstanden. Er sagte dort:

Ich finde, es soll die beste Lösung sein, wenn man Nietzsche als Künstler ansieht. [...] Nietzsches Denken! Dieses Thema kann man kaum erwähnen. [...] Nietzsche kann zu einem der größten modernen Denker, die von der Welt mißverstanden werden, gezählt werden. Der Beschimpfende mißversteht ihn. Auch der Respektierende mißversteht ihn. Wo ist denn der Fehler? Man hat eins vergessen: Nietzsches Texte sind Kunst. Du solltest in der Kunstatmosphäre Nietzsche begegnen, um sein Denken als Denken zu verstehen.²³⁷

Es kann festgestellt werden, daß Lin Tongji mit seinem Verständnis der Philosophie Nietzsches sich Nietzsche annähert, allerdings ohne bemerkenswerten Erfolg in der gesamten chinesischen Nietzsche-Rezeption. Einer der Hauptgründe dafür war, daß er keine umfassenden Schriften über Nietzsches Lehre vorlegte, was eine Lücke hinterlassen hat.

²³⁵ Chen Quan: *Charakter und Denken der deutschen Nation*. Vgl. Cheng Fangs Schrift *Nietzsche in China*, ebenda, S. 170.

²³⁶ Ouyan Fanhai hat in der Schrift *Die Literatur- und Kunsttheorie des Zhanguo ce* in der Zeitschrift *Masse* von 1942 die Philosophie Nietzsches als Literatur- und Kunsttheorie für die „Zhanguo“-Schule bezeichnet, indem man Nietzsche als richtige Festung angesehen hat.

²³⁷ Lin Tongji: *Ich verstehe Nietzsche so*. In: Chen Quans Untersuchung: *Von Schopenhauer zu Nietzsche*, Zaichuang Verlag, Mai 1936, S. 2-3.

4.3. Der zweite Übersetzungsversuch am Werk Nietzsches

Die weitere Flut an Übersetzungen des Werks von Nietzsche geht auf einen akademischen Diskurs über die *Zarathustra*-Übertragung in China in den vierziger Jahren zurück, der unmittelbar den zweiten Übersetzungsversuch anderer Werke Nietzsches ausgelöst hat. Der deutsche Sprachkenntnisse besitzende Professor Lin Tongji, Auslöser der eben erwähnten Diskussion, hat mit seiner Rezension²³⁸ die Zustände der bis dahin erschienenen *Zarathustra*-Übersetzungen in China behandelt. Von der Rezeptionshaltung der chinesischen Bildungselite zu Nietzsche ausgehend, nahm er vor allem eine kritische Stellung zu der Ausgabe von Xu Fancheng, der mit Hilfe von Lu Xun das Werk *Also sprach Zarathustra* auf einen in China ziemlich bekannten Namen *shuluzhi yulu* (Aussprüche von Shuluzhi) übertragen hatte, und zu der zweiten *Zarathustra*-Übersetzung von Xiao Gan, der längst in Vergessenheit geraten ist.²³⁹ Ein erster Ansatz zum Mißfallen der chinesischen *Zarathustra*-Übersetzungen zeichnet sich vor allem infolge der verschlüsselten altchinesischen Sprache ab, die das Verstehen des Textes erschwerte. Der Rezensent hat deswegen offenbar seine Unzufriedenheit mit dieser als wenig wissenschaftlich bezeichneten Beschäftigung der zwei *Zarathustra*-Übersetzer ausgedrückt und zunächst auf die schwere Zugänglichkeit der verwendeten altchinesischen Sprache und auf die dadurch verursachte Ablehnung durch den Leser hingewiesen. Seine scharfen Worte sind in seiner Rezension festgehalten, wo er die beiden Ausgaben kritisierte. Seine Kritik war in diesem Sinne nicht zu unrecht treffend. So sagte er:

Nietzsches Lehre wurde in der Zeit des 4. Mai von Lu Xun und Guo Moruo u.a. auszugsweise vorgestellt. Diese ganz primäre Beschäftigung war leider nicht mehr weiter vor sich gegangen, so daß der „mit dem Hammer philosophierende“ Philosoph mit seinen Ideen über das gesunde, mutige, starke und große Leben seit 20 Jahren keinen Einfluß auf die geistige Welt in China hatte. [...] Ich habe zunächst die Ausgabe von Xu Fancheng gelesen, weil man sagte, daß er aus dem deutschen Originaltext übersetzt habe und daß er bei seiner Nietzsche-Forschung erfolgreich sei. Nachdem ich zu der zweiten Seite seiner Übersetzung gelangt hatte, hatte ich an der Übersetzung etwas auszusetzen. Etwa bei der dritten Seite wußte ich mir nicht mehr zu helfen. Als

²³⁸ Die Rezension von Lin Tongji heißt „Über zwei chinesische Nietzsches *Zarathustra*-Übersetzungen“. Sie erschien 1939 in der Zeitschrift *Kommentar von heute*, H.1,Nr. 16.

²³⁹ Im Vergleich zur *Zarathustra*-Übersetzung von Xiao Gan veröffentlichte Xu Fangcheng zu seiner 1992 wiederum erschienenen Übersetzung ein ziemlich langes und auch tiefsinniges Nachwort.

ich noch eine oder zwei Seiten weiterblättere, wendete ich mich wütend ab. Da war ich mir schon bewußt, daß dieser Herr Nietzsche ganz mißverstanden hat. Auch bezüglich der Übersetzungsausgabe von Xiao Gan war ich skeptisch. Tatsächlich war er wie Fan Cheng von gleichem Schlag. Obwohl alles in chinesischer Sprache geschrieben ist, habe ich doch das Gefühl, daß alles im Schlaf gesprochen ist. Ich weiß nicht, mit welcher Sprache er [Fan Cheng, Anm. vom Verfasser dieser Arbeit] übersetzt hat.²⁴⁰

Hier sieht man ein nicht unemotionales Urteil, zu dem Lin Tongji gekommen ist. Tatsächlich betrifft aber dieses Urteil die in der damaligen Nietzsche-Rezeption zu beobachtende Tendenz: Abstand der Übersetzungen vom Original und die Verwendung der altklassischen Sprache, so daß Xu Fanchengs Fassung mit dem buddhistischen Vokabular wenig Popularität genießen konnte. 50 Jahre später hat er sich dem *Zarathustra* gegenüber für inkompetent bekannt.²⁴¹ Daß Lin Tongji tadelnde Worte zur unwissenschaftlichen Haltung des Übersetzers äußerte, ist aus heutiger Sicht nicht verwunderlich. Damals sagte er:

Mein Urteil dazu lautet: Ihr Chinesisch ist umständlich und verwirrend; die Übersetzer verstehen den Originaltext nicht. Unflüssiges Chinesisch hängt mit Lernen und Talent zusammen. Hier geht es aber um die Moral- und Charakterfrage. Sie verstehen das Originalwerk nicht, tun aber so, als ob sie Experten wären.²⁴²

Daß in seinen Äußerungen ein Appell steckt, die bisherige chinesische Nietzsche-Rezeption neu zu betrachten und Wege zu weisen, wie man sich richtig mit der Philosophie Nietzsches auseinandersetzen sollte, liegt auf der Hand. Diese unwissenschaftliche Beschäftigung mit Nietzsche ist nach Lin Tongji nicht nur von Nietzsche weit entfernt, sondern auch von der westlichen Philosophie überhaupt. Darüber hinaus kann man hier eine geistige Affinität zwischen Nietzsche und Lin Tongji sehen. Für Lin Tongji ist der deutsche Denker ein Kunst-Philosoph, dessen Werk man ästhetisch betrachten sollte.²⁴³ Für ihn war die Fähigkeit zu ästhetischen Erfahrungen eine notwendige Voraussetzung für das rechte Verständnis der Lehre Nietzsches. Unter direktem Bezug auf Xu Fancheng und Xiao Gan trug sein

²⁴⁰ Lin Tongji: *Über zwei chinesische Nietzsches Zarathustra-Übersetzungen*, a.a.O.

²⁴¹ Xu Fancheng hat es in seinem Vorwort einmal so gesagt: „In den dreißiger Jahren herrschte eine Tendenz, daß man bei der Vorstellung der westlichen Ideen hauptsächlich auf klare und grundlegende Gedanken achtete, wenig auf die sprachliche Nuance. [...] Wenn ich heute gebeten würde, das Werk zu übersetzen, sollte ich nur zögernd und vorsichtig sein, ob ich es zu übersetzen wage oder nicht.“

²⁴² Lin Tongji, a.a.O.

²⁴³ Lin Tongji: *Ich sehe Nietzsche so*. Siehe sein Vorwort zum Werk *Von Schopenhauer zu Nietzsche* (Hrsg. Chen Quan), Zaichuang Verlag 1944, S. 2.

kritischer Hinweis dazu bei, die spätere chinesische Bildungselite auf die stilistischen Eigenschaften im Werk Nietzsches aufmerksam zu machen. Nach Nietzsche besteht guter Stil aus einer Mitteilung innerer Zustände. In *Ecce homo* präziserte Nietzsche in lapidarer Bündigkeit seinen guten Stil. Dort heißt es folgendermaßen: „Ich sage zugleich noch ein allgemeines Wort über meine *Kunst des Stils*. Einen Zustand, eine innere Spannung von Pathos durch Zeichen, eingerechnet das Tempo dieser Zeichen, *mitzuteilen* - das ist der Sinn jedes Stils; und in Anbetracht, daß die Vielheit innerer Zustände bei mir außerordentlich ist, gibt es bei mir viele Möglichkeiten des Stils - die vielfachste Kunst des Stils überhaupt, über die je ein Mensch verfügt hat.“²⁴⁴ Beeinflußt von Nietzsche, der offenbar seinen eigenen Stil hoch bewertete, war Lin Tongji bemüht, seinen Ansatz zur richtigen Erkenntnis der Philosophie Nietzsches zu artikulieren, wobei er zum Ende seiner Rezension zu folgenden allgemeinen kulturrezipierenden Betrachtungen kam:

Das Übersetzen ist eine wichtige Sache, denn das Übersetzen sieht man als ein Werkzeug für die Vorstellung anderer Kulturen an, was für eine andere Nation notwendig ist. Die Begegnung mit anderen Kulturen macht eine Voraussetzung für die eigene nationale Existenz aus.²⁴⁵

Die Begegnung mit Nietzsche hat jedoch offenbar unter dem sozialpolitischen Aspekt stattgefunden, daß die Frage nach der eigenen Existenz der Nation als höchste Aufgabe bei seiner Nietzsche-Rezeption angesehen wird, um die Selbstrettung des Landes oder der Nation durch Heilmittel aus einer anderen Kultur zu realisieren. Da es ihm um den Aspekt sozialpolitischer Zweckmäßigkeit geht, blieb seine Wirkung in damaliger Zeit allerdings auf einen kleinen Kulturkreis beschränkt. Seine Hinweise auf das Verstehen der originalen Werke in der Nietzsche-Rezeption gaben jedoch einen Anstoß für seine Zeitgenossen, zu denen der chinesische Germanist Feng Zhi mit seiner 1939 entstandenen Schrift *Stil des Zarathustra* in der Zeitschrift *Kommentar von heute* gehörte, der auch von der mangelhaften *Zarathustra*-Übersetzung ausging und dabei zu der recht treffenden Stellungnahme kam, daß man bisher den Stil des *Zarathustra* nicht ins Auge gefaßt habe. Wie sieht aber der Stil des *Zarathustra* aus? Feng Zhi war der Ansicht:

²⁴⁴ Friedrich Nietzsche: *Warum ich so gute Bücher schreibe*. In: *Ecce homo*, KGW, Berlin 1969, S. 302.

²⁴⁵ Lin Tongji, a.a.O.

Im allgemeinen Blick auf den Stil sollen wir jederzeit die Bibelübersetzung von Luther im Auge haben. Im *Zarathustra* kann man vielerorts Aussageweisen und Satzstrukturen der Lutherschen Bibelübersetzung finden. Wenn man die beiden Werke vergleicht, sind viele ähnliche Sätze zu finden. Auch Nietzsche selbst hat dies einmal gesagt.²⁴⁶

Feng Zhis Hinweis auf die Ähnlichkeiten beider Texte wurde aber in der damaligen Zeit nicht genug beachtet. Nur der Sanskritkenner Xu Fancheng hat einen Beitrag dazu geleistet. In seiner Fassung des *Also sprach Zarathustra* finden sich nicht wenige buddhistische Ausdrucksweisen, aber wegen der unverständlichen Sprache fand sie wenig Beachtung und wurde deshalb von Lin Tongji in Frage gestellt. Interessanterweise ist dabei zu erwähnen, daß der Rilke-Forscher Feng Zhi, einige Gedichte von Nietzsche ins Chinesische zu übertragen suchte. Wahrscheinlich sah er sich als inkompetent an, den *Zarathustra* zu übersetzen. Beeinflußt von dem Disput zwischen Lin Tongji und Feng Zhi über die Gewissenhaftigkeit der Übersetzungshaltung bzw. den stilistischen Gebrauch des *Zarathustra*-Werks, waren innerhalb von sieben Jahren zwei Übersetzungen entstanden. Eine Übersetzung mit dem für die Leserschaft ungewöhnlichen Titel der Figur *Zhaladusiqula ru schi schuo* von Lei Baiwei²⁴⁷ erfolgte 1940 und eine von Chu Tunan im Jahre 1947.²⁴⁸ Wirkungsreich war diese letzte Ausgabe, die bei der zweiten Auflage mit einem erläuternden Vorwort des Übersetzers im Jahre 1984 veröffentlicht wurde. Bis dahin gab es in China vier *Zarathustra*-Übersetzungen. Erwähnenswert ist an dieser Stelle das Zustandekommen der Übersetzung von Chu Tunan, der unter politisch kritischen Zuständen des Landes dennoch zu Nietzsche gelangen konnte. Wie er in seinem Vorwort erörterte, begann er sich der Philosophie Nietzsches zuzuwenden, als er von dem Guomindang-Regime ins Gefängnis geworfen wurde. Er war nämlich begeistert von Aspekten Nietzsches, die den linksgerichteten Intellektuellen zum Nachdenken über die Frage der Orientierung Chinas anregten. So wird Nietzsches „Übermensch“-Gedanke zu seinem zentralen Anliegen dieser Zeit, um die Übermensch-Philosophie aus sozialpolitischer Sicht zu erforschen. Diese enthusiastische Begeisterung für den Übermensch-Gedanken bewegte ihn alsbald zum Übertragungsversuch am

²⁴⁶ Feng Zhi: *Stil des Zarathustra* aus der Zeitschrift *Kommentar von heute* von 1939.

²⁴⁷ Leis Fassung ist bei der Leserschaft so unbekannt, daß man kaum darauf eingegangen ist.

²⁴⁸ Seine Übersetzungen konnten erst nach dem Gefängnisaufenthalt durch seine Freunde veröffentlicht werden, wie er in seinem Vorwort erklärte.

Zarathustra und an *Ecce homo*. So bemerkte er rückblickend seine Begegnung mit Nietzsche:

Im Winter 1930 wurde ich im Norden Chinas wie manche anderen progressiven Lektoren und Studenten wegen „kommunistischer Hauptverbrechern“ verhaftet und zu lebenslangem Gefängnis verurteilt. [...] Was die Werke von Nietzsche betrifft, so hatte ich früher nur Rezensionen und Schriften von Lu Xun, Guo Moruo und Maxim Gorki gelesen. Eine umfassende und systematische Begegnung mit Nietzsche verdankte ich der Zeit im Gefängnis.²⁴⁹

So ging sein Übersetzungsversuch bereits mit dem sogenannten „weißen Terror“ der Militärdiktatur am Anfang der dreißiger Jahre einher, wo nach dem Streit zwischen der Kuomintang und der kommunistischen Partei Chinas die Arbeiterbewegung und die Bauernbünde unterdrückt und Kommunisten und linksgerichtete Elemente aus der Kuomintang ausgeschlossen wurden. Vor diesem Hintergrund sah sich Chu Tunan verpflichtet, mittels der Philosophie Nietzsches die Landsleute zur Kampfbereitschaft aufzurufen und zugleich seine „schwermütige Stimmung“²⁵⁰ zu bewältigen. Nietzsches Übermensch-Gedanke war dementsprechend für ihn eine Ermutigung, unter dem „weißen Terror“ weiterzuleben. Chu Tunan sagte:

Die Genossen im Gefängnis und ich befanden uns in Zuständen, in denen jeden Augenblick Terror und Tod drohten. In Nietzsches Werk gaben mir der Aufruf zum Kampf gegen die soziale Realität und zur Zerstörung des gesamten gesellschaftlichen Netzes und das Verlangen nach Zukunft und nach „Übermenschen“ Inspirationen. Zuspruch fand auch ich bei Nietzsches Haß gegen die Realität und gegen die Gesellschaft von „Wolfsmassen“.²⁵¹

Man sieht hier deutlich eine „revolutionäre“ Rezeption des Übermensch-Gedankens. Außer *Also sprach Zarathustra* wurde 1945 von Yang Boping die Übersetzung der dritten *Unzeitgemässen Betrachtung* unter dem Titel *Schopenhauer als Erzieher* vorgelegt. In der Übersetzungseinleitung findet sich eine Erläuterung des chinesischen Germanisten Yang Yizhi, der auf die Übelstände in der modernen chinesischen Erziehung hinwies, was Nietzsche in seiner Abhandlung bereits bloßlegte. Besonders zu erwähnen ist dabei, daß Yang Yizhi mittels des deutschen Textes als Vorlage die Übersetzung durchkorrigierte und anschließend auch Bemerkungen dazu machte. Seine Bemerkungen betreffen vor

²⁴⁹ Vgl. Chu Tunans Vorwort der neuen Auflage zum *Also sprach Zarathustra*. Henan 1987, S. 1.

²⁵⁰ Chu Tunan, ebenda, S. 2.

²⁵¹ Chu Tunan, ebenda, S. 2.

allein die sich aus der englischsprachigen Ausgabe ergebenden sprachlichen Fehler, die Yang Boping gemacht hatte. Obwohl seine Wirkung nicht groß war, nahm mit Yangs Haltung zu Nietzsche die chinesische Nietzsche-Rezeption einen guten Anfang.

5. Die Wiederbelebung der Nietzsche-Rezeption

Wie zuvor ausgeführt wurde, ist die kampfpraktisch orientierte Rezeptionsgeschichte in der „zweiten Phase“ inzwischen längst zu einem gängigen Topos der öffentlichen Diskussion geworden. Rezeptionshaltungen, mit denen die Rezipienten Nietzsche als „geistige Waffe“²⁵² oder „rührende Kraft“²⁵³ angesehen hatten, wurden bereits in den fünfziger Jahren in Frage gestellt. So z.B. hat Kang Jian mit Blick auf die Nietzsche-Rezeptionszustände in seiner Schrift *Zur Verabredung mit dem Leben - Wiederbegegnung mit Nietzsche* treffend gesagt: „In den fünfziger und sechziger Jahren wurde die Philosophie Nietzsches in der akademischen Welt in China oft falsch ausgelegt. Dies war im wesentlichen vom sowjetischen Arbeitsstil abhängig.“²⁵⁴ Infolge der akademischen Diskussion²⁵⁵ von 1957 bis 1962 in China kam die westliche Philosophie (einschließlich der Nietzsches) zu kurz. Nietzsche war vor allem wegen seiner Gott-ist-tot-Auffassung für das „rote“ China „unzeitgemäß“ und dadurch als „reaktionär“ gekennzeichnet.²⁵⁶ Seine Werke wurden entweder falsch gedeutet oder gar nicht mehr gelesen. Nietzsches Denken war von da an zu einem Angriffsobjekt politischer Bewegungen geworden, in denen beispielsweise die freie akademische Diskussion in den fünfziger Jahren und die zehnjährige Kulturzerstörung stattgefunden hatte, wo freie Meinungsäußerungen tabu waren. Vor dem Hintergrund einer solchen politischen Zweckmäßigkeit wurde unter chinesischen Wissenschaftlern von ästhetischen Ansichten Nietzsches kaum gesprochen. Erst in den achtziger Jahren eröffnete sich dieses unerschlossene Gebiet auf Grund einer Reihe wissenschaftlicher Beiträge und Übersetzungen.

²⁵² Kang Jian: *Zur Verabredung mit dem Leben - Wiederbegegnung mit Nietzsche*. Sichuan 1996, S. 342.

²⁵³ Chen Guying: *Nietzsche - Philosoph der Tragödie*. Beijing 1996, S. 8.

²⁵⁴ Chen Guying, ebenda, S. 2.

²⁵⁵ Vom 22. bis 26. Januar 1957 fand in der Philosophischen Fakultät der Beijing Universität eine Diskussion über die chinesische Philosophiegeschichte statt, wo die damaligen Forschungszustände der westlichen Philosophie in China besprochen und neue Forderungen hinsichtlich des sozialistischen Aufbaus an die Wissenschaftler und Kulturforscher gestellt wurden.

²⁵⁶ Ein Ausdruck der Unzeitmäßigkeit der Gott-ist-tot-Auffassung mancher linksgerichteten Intellektuellen ist ihre Anspielung auf den zum Gott erhobenen Parteiführer Mao Zedong, dem das Volk sein Wohl und sein Leben zu verdanken hatte.

Einen in der Tat bemerkenswerten Aufschwung nahm die chinesische Nietzsche-Rezeptionsgeschichte, aus der sich in den letzten zwanzig Jahren die uns heute vertrauten Rezeptionsrichtungen entwickelt haben, wobei vornehmlich eine komparativ ausgerichtete Nietzsche-Begegnung in den 1980er Jahren ein besonderes Gewicht gewonnen hat. Eine neue Bewertung und Wiederbelebung der Philosophie Nietzsches setzte in China einerseits zeitgeistbedingt, d.h. als Ausdruck einer neuen gesellschaftlichen Befindlichkeit, ein; andererseits wurde sie durch eine im Westen aufgenommene Nietzsche-Welle angestoßen. Dort wurde begonnen, die von „Peter Gast und Elisabeth Förster-Nietzsche, der Schwester des Philosophen, herausgegebene Kompilation, die 1911 als Bände 15 und 16 der sog. Großoktavausgabe von Nietzsches Werken erschien“,²⁵⁷ zu problematisieren und alsbald Nietzsche vom deutschen Faschismus zu unterscheiden. Liu Yang hat 1982 in seiner Schrift *Im Westen entstand eine Nietzsche-Welle* die chinesische Leserschaft stimuliert, obwohl er immer noch Nietzsche als „konterevolutionären deutschen idealistischen Philosophen“²⁵⁸ etikettierte. Die erneute Erkenntnis der Philosophie Nietzsches und die signalisierte Bereitschaft zur Einfuhr von westlichem Gedankengut machten manche Intellektuellen auf eine vergleichende Studie über Lu Xun und Nietzsche aufmerksam, wobei es aber im wesentlichen zu einem negativen Ergebnis kam: Lu Xun, der zwar von Nietzsche beeinflusst war, sollte sich jedoch im Grunde genommen von ihm unterscheiden. Ausgehend von vergleichenden Perspektiven erschien eine Reihe von Artikeln, die das Vorspiel des Nietzsche-Fiebers hervorgebracht hat, so zum Beispiel Zhuang Huas Artikel *Lu Xun und Nietzsche* (1978), Lu Yaodongs Aufsatz *Zur Kritik Lu Xuns an Nietzsche* und Li Yuezhongs *Studie über das Verhältnis zwischen Lu Xun und Nietzsche* (1981), in welchen die Verfasser der oben erwähnten Texte die Ansicht vertraten, daß zwischen Lu Xun und Nietzsche eher ein großer Unterschied zu sehen sei und Nietzsche zu den verpönten „bürgerlichen“ Philosophen gehöre. Schließlich noch zu nennen ist der Artikel von Tang Dehui *Lu Xun mit seinem Frühwerk und Nietzsche*, in welchem sich die geistigen Affinitäten zwischen den beiden bestätigen lassen, aber zu groß war der Unterschied hinsichtlich der entgegengesetzten

²⁵⁷ Zitiert wird nach Günter Wohlfarts Vorwort zu Nietzsches *Die nachgelassenen Fragmente*. Stuttgart 1996, S. 8.

Weltanschauungen. Auf diese neue Tendenz in der Nietzsche-Rezeption am Anfang der achtziger Jahre reagierte Jiang Tongling aus Hongkong, der 1982 auf den Mißkredit, in dem Nietzsche stand, aufmerksam machte. Den ersten Anstoß zur Aufhebung des Verbots gab der Nietzscheaner Chen Guying²⁵⁹ aus Taiwan, der die erneute chinesische Begegnung mit Nietzsche begrüßte. Erwähnenswert ist dabei sein Vortrag über *Nietzsche und Zhuangzhi* von 1984 an der Beijinger Universität. Damit setzte eine umfassende Wiederbelebung der Nietzsche-Rezeption ein. Rückblickend sprach er von seinen Erfahrungen dieser Wiederbelebung folgendermaßen:

Im Herbst 1984 kehrte ich nach 35 Jahren in mein Land zurück. Ich hielt an der Beijinger Universität zum ersten Mal einen Vortrag über die Philosophie von Nietzsche und Zhuangzi. Auf Vorschlag von Professor Tang Zijie an der Fakultät für Philosophie der Beijinger Universität gab ich zugleich an der chinesischen Kulturakademie Vorlesungen über östliche und westliche Philosophie. Seit Herbst 1986 gab ich an der Universität Beijing Veranstaltungen mit dem Thema *Die Philosophien von Nietzsche und Zhuangzi*. [...] Es war gerade die Zeit, wo sich auf dem Festland eine Kulturwelle entwickelte. Intellektuelle Kreise begannen begeistert über die Einflüsse der traditionellen Kultur auf das moderne Leben zu diskutieren, die westlichen Lehren zu erforschen und unterschiedliche geistige Strömungen in umfassender Weise vorzustellen. Wie Pilze aus dem Boden geschossen fanden landesweit Seminare und Diskussionen statt. Seit über 30 Jahren war eine solch rege akademische Situation kaum zu sehen.²⁶⁰

Hier sieht man eine deutliche Tendenz einer Erneuerung des Landes von innen und außen. Nach dem langjährigen Verbot unter dem Banner des Marxismus war das Verlangen nach anderen westlichen Ideen zentral geworden, wobei vor allem eine geistige Umorientierung in einem besonderen Sinne anvisiert wurde. Neue Begegnungen mit der Philosophie Nietzsches kamen zustande, denn sie wurde in China als Quintessenz des abendländischen Geistes in der modernen Zeit betrachtet. Zhang Peiheng hat in seinem Vorwort zu der chinesischen Übersetzung des Buches *The Life of Friedrich Nietzsche*²⁶¹ besonders durch die Fragestellung auf geschicht-liche Hintergründe der Wiederbelebung der Philosophie Nietzsches in

²⁵⁸ Liu Yang: *Im Westen entstand eine Nietzsche-Welle* von 1982, Jg. 7. In: Zeitschrift *Weltbücher*.

²⁵⁹ Vgl. das Kapitel über die Rezeptionsästhetik im Werk von Chen Guying der vorliegenden Arbeit.

²⁶⁰ Chen Guying, ebenda, S. 6.

²⁶¹ Der Autor des Buches *Friedrich Nietzsche* war Daniel Halèvy, der 1909 in französischer Sprache veröffentlicht hatte. Die chinesische Übersetzung stammt von der englischen Fassung von Verlag T.Fisher Unwin im Jahre 1914.

China hingewiesen, die auf einer psychischen Notwendigkeit basierte. Zhang Peiheng sagte:

Warum waren Wang Guowei und Lu Xun von seiner Lehre [Nietzsches Lehre, Anmerkung vom Verfasser der vorliegenden Arbeit] begeistert? Warum ist die heutige Jugend noch von Nietzsche entzückt? Kann seine Philosophie tatsächlich einen Trost für das menschliche Leben oder der Menschheit einen Weg nach dem Höhern geben? Oder hat man eine besondere Vorliebe für Nietzsches Philosophie als Aktion gegen das Leiden des Menschen? Wird Nietzsche als Philosoph der Tragödie betrachtet, so ist in der Leserschaft doch ein gewisser Sinn der Tragödie zu sehen.²⁶²

Mit der Öffnung Chinas nach außen etablierte sich in China eine neue politische, wirtschaftliche und kulturelle Struktur, in der sich soziale Umgebung und Psychologie des Menschen anders orientierten, zumal die junge Generation auf der Grundlage der Reflexion der „Kulturrevolution“ große Sehnsucht nach Beseitigung aller durch die Kulturrevolution hervorgerufenen Verwirrungen hatte. Die Wiederbelebung der Nietzsche-Rezeption spiegelte in gewissem Sinne eine innere Haltung der Jugendlichen zu ihrer Kultur wider. „Nach Bewußtwerdung der ‚geistigen Krise‘ und der damit verbundenen Verwirrungen haben viele junge Leute, die sich bei der Suche nach dem Sinn des Lebens ziemlich verwirrt und leidend fühlten, ihre Sympathie mit der Nietzsche-Welle ausgedrückt.“²⁶³ Eine Antwort auf diese Fragen fand man bei Chen Guying, dessen Buch *Nietzsche - Philosoph der Tragödie* die Lebensbejahung und den Willen zur Macht im Sinne Nietzsches behandelte.

²⁶² Vgl. Zhang Peihengs Vorwort in *Friedrich Nietzsche* (übersetzt von Tan Peifang). Nanchang 1996, S. 5.

²⁶³ Chen Guying, a.a.O.

5.1. Das Standardwerk von Chen Guying

Der Autor der Aufsatzsammlung unter dem Titel *Nietzsche - Philosoph der Tragödie* war ein Philosoph aus Taiwan. Er begann sich seit 1960 mit Nietzsche zu beschäftigen, da er von dessen Werk *Also sprach Zarathustra*²⁶⁴ begeistert war und dieses ihm eine neue Erkenntnis der abendländischen Philosophie in der Moderne ermöglichte. Eine Zeitlang setzte er sich mit seiner ganzen Kraft für die Auseinandersetzung mit Nietzsche ein und gab 1962 mit Hilfe seines wissenschaftlichen Betreuers Professor Fang Dongmei die oben erwähnte Untersuchung heraus. Damit hat sich eine geistige Wandlung vollzogen, die hier besonders zu erwähnen ist: Von einem engagierten Befürworter der Amerikanisierung zu einem antiimperialistischen Nationalisten, der sein Augenmerk auf die Zukunft bzw. Orientierung seines Landes richtete. Anklang finden bei Chen Guying besonders die Betonung des Individuums und das zu bejahende Leben bei Nietzsche. Wie er selbst erläuterte, hat er den „weißen Terror“ durch das diktatorische Regime von Jiang Jieshi in den fünfziger Jahren erleben müssen. Für ihn sind deshalb Nietzsches Ausdrücke wie „Gott-ist-tot“ und die „Umwertung aller Werte“ zu einer politisch ernstzunehmenden Stimme geworden. Der Weitergebrauch des alten Titels *Nietzsche - Philosoph der Tragödie* für seine im Jahre 1986 zum zweiten Mal herausgegebene Arbeit war ein Beleg dafür, daß er eine tragische Stimmung in seinem Leben empfunden hat. Die hier gemeinte Tragödie bedeutet eine Rebellion gegen den Traditionalismus, der jahrelang in Taiwan dominierend war. In seinem Vorwort würdigte er Nietzsche in folgender Weise:

Das Lebensgefühl im Werk Nietzsches hat mich vom Schopenhauerischen Pessimismus entfernt. Die begeisternde Einstellung des Einstiegs ins Leben und der Geist der Unnachgiebigkeit ermutigten mich immerfort. [...] Durch den Vergleich zwischen Nietzsche und Zhuangzi habe ich die Tragödie und deren Geist der Kunst hoch eingeschätzt.²⁶⁵

²⁶⁴ Seine Begeisterung für Nietzsches Werk findet Ausdruck im Vorwort zu seiner Untersuchung *Nietzsche - Philosoph der Tragödie*, wo er sich äußerte: „Es gibt zwei Werke, die ich liebe: das chinesische *Zhuangzi* und das *Also sprach Zarathustra* von Nietzsche. Das letzte entspricht sowohl meinem heutigen Leben als auch meiner Persönlichkeit.“ An einer anderen Stelle in seiner Sammlung drückte er Ähnliches aus, als er den *Zarathustra* gelesen hatte: „Ich erfuhr eine neue Welt in der westlichen Philosophie.“ Chen Guying: *Nietzsche - Philosoph der Tragödie*. Beijing 1996², S. 13, 4.

²⁶⁵ Chen Guying, *Nietzsche - Philosoph der Tragödie*. Beijing 1996², S. 4.

Im Herbst 1984 wurde er als Philosophieprofessor nach Beijing berufen, wo er durch Vorlesungen und Vorträge Nietzsches Philosophie zu popularisieren suchte, um Mißverständnisse bei der Rezeption der Philosophie Nietzsches im Ausland wie im Inland zu beseitigen und seine wahre Philosophie zu finden. Er beabsichtigte dementsprechend seine frühen Forschungsergebnisse und die neu gewonnenen Erkenntnisse über die Philosophie Nietzsches in Form einer Arbeitssammlung zu veröffentlichen. Vor Entstehen dieser Sammlung fand sich 1985 in der Hongkonger Zeitung *Wenhui* ein Artikel von Fu Jie²⁶⁶, der angesichts der Bereitschaft zum Herausgeben der Sammlung auf die günstige Möglichkeit einer effektiven Vermittlung der Lehre Nietzsches hingewiesen hat. Fu Jie berichtete dort: „Der berühmte Gelehrte Chen Guying aus Taiwan hatte eine Dozentur an der Beijinger Universität. Neulich war zu hören, daß seine Untersuchung *Nietzsche - Philosoph der Tragödie* in Beijing herausgegeben wird. Dieses große Ereignis in der chinesischen Nietzsche-Rezeptionsgeschichte sollte man zur Kenntnis nehmen. [...] Kann dies unter Umständen die weitgehende Aufhebung des Verbots gegenüber der Forschung des Denkens von Nietzsche bedeuten?“²⁶⁷ Tatsächlich hat man das Aufheben des Verbots der Nietzsche-Rezeption den Vortragsreisen Chens zu verdanken. Seine Vortragsthemen wie „Ein Vergleich der Philosophien von Nietzsche und Zhuangzi“ (1985) und „Die Neubewertung der Philosophie Nietzsches“, die ebenfalls in seinem Standardwerk enthalten sind, sind im Rahmen der erneut begonnenen Nietzsche-Rezeption nach der chinesischen „Kulturrevolution“ zu Elementen der chinesischen Lebens- und Gedankenwelt geworden: die Suche nach der umfassenden Rezeption des Denkens von Nietzsche.

Das von Chen Guying vorgelegte Standardwerk besteht aus vier Teilen. Zum ersten Teil der Untersuchung gehört die im Jahre 1962 geschriebene Abschlußarbeit *Nietzsche - Philosoph der Tragödie*, in der vor allem das Leben und Werk von Nietzsche, insbesondere das Werk *Also sprach Zarathustra* ins Auge gefaßt sind. Im zweiten Teil finden sich vier Arbeiten wie *Nietzsches Herausforderung* und *Nietzsches Umwertung aller Werte*, die in den sechziger bis siebziger Jahren in Taiwan entstanden sind. Dort konzentrieren sich seine

²⁶⁶ Fus Artikel bezieht sich auf die erste Taiwan-Ausgabe der Arbeitssammlung *Nietzsche - Philosoph der Tragödie* von Chen Guying, der sie 1966 auf eigene Kosten herausgegeben hat.

²⁶⁷ Fu Jie, a.a.O.

Interpretationen auf Nietzsches Gedanken zum Lebensbegriff, zum Tod Gottes und zur Umwertung aller Werte. Dazu gehören auch die zwei komparatistischen Schriften *Ein Vergleich der Philosophien von Nietzsche und Zhuangzi* und *Ein Vergleich zu Kulturansichten von Nietzsche und Chen Duxiu*. Die auszugsweise übersetzten Werke beziehen sich auf Nietzsches *Geburt der Tragödie*, *Die fröhliche Wissenschaft*, *Also sprach Zarathustra*, *Ecce homo* und *Antichrist*, die zum dritten Teil der Arbeitssammlung geworden sind. Der letzte Teil ist mit den Lebensdaten von Nietzsche versehen. Wie der Autor selbst erklärte, ist dies „eine Sammlung“, in der „das Denken Nietzsches vorgestellt wurde“.²⁶⁸

Nähere Erörterungen der Rezeption im Westen erscheinen Chen Guying für das reformorientierende China insofern notwendig, als im Westen begonnen wurde, das Wesen der Philosophie von Nietzsche gebührend zu würdigen und ihren Einfluß auf die Entwicklung der westlichen Philosophie festzustellen. Der Nietzsche-Rezipient, der viele Jahre im Ausland gelebt hat, sieht sich genötigt, Nietzsche und dessen Philosophie neu zu bewerten und zugleich die chinesische Leserschaft zum objektiven Beurteilen der Philosophie Nietzsches zu führen. Weil seine Bemühungen - aus heutiger Sicht - einen neuen Wendepunkt in der Nietzsche-Rezeption der achtziger Jahre markieren, wird seine Sammlung in China als eine Pionierleistung angesehen. Vor allem in der Betonung des Lebens im Sinne Nietzsches fällt seine Begegnung mit Nietzsche auf fruchtbaren Boden. Er drückte sein Anliegen so aus:

Was das großartige Denken Nietzsches betrifft, so wird die Kraft des Menschen als Quelle für Schöpfungen angesehen. So pries Nietzsche das Leben, das Emporkommen und das Überwinden. Nietzsches Geist ist wie ein Appell zum Bewußtwerden des dominierenden Rationalismus, der als überkommene Philosophie angesehen wird. Besonders in der heutigen Zeit, wo der Hegemonismus wütet und die Konkurrenz des Daseins groß ist, scheint eine neue Erkenntnis des Denkens von Nietzsche notwendig. Dies ist auch mein größtes Anliegen für das Schreiben dieses Werkes.²⁶⁹

Es ist an dieser Stelle anzumerken, daß Nietzsche von Anfang an, d.h. seit Beginn der 50er Jahre im wesentlichen als stimulierender Faktor für die chinesische Reflexion über die eigene traditionelle Kultur angesehen wird. Im Rahmen solch einer Rezeption konnte Nietzsche keinesfalls richtig verstanden werden. Nachdem

²⁶⁸ Chen Guying, a.a.O., S. 3.

²⁶⁹ Chen Guying: *Nietzsche - Philosoph der Tragödie*. Beijing 1996², S. 13-14.

Chen Guying eingesehen hatte, daß Nietzsche in Mißkredit geraten war, beabsichtigte er, mit seinen Schriften einen erneuten Anstoß zum Verstehen der Philosophie Nietzsches zu geben und damit der chinesischen Rezeption den Weg zu ebnen. Ihm schien es deswegen notwendig, einen Vergleich zwischen der abendländischen Welt, die sich in großem Maße mit Nietzsche beschäftigte, und der chinesischen Geisteswelt, die sich nur in geringem Maß mit Nietzsche auseinandersetzte, zu unternehmen. Dabei vertrat er die Ansicht, man solle sich der Philosophie Nietzsches zuwenden, wenn man zur modernen westlichen Philosophie gelangen will. Als erster wies Chen Guying zum Beispiel auf Nietzsches Einfluß auf das moderne abendländische Bewußtsein hin, womit „das Unbehagen an der Moderne sich auch auf andere Bereiche der zeitgenössischen Lebenswelt erstreckt, so zum Beispiel darauf, daß die Ausrichtung auf technische und wirtschaftliche Effizienz den modernen Menschen in ein ‚stahlhartes Gehäuse‘ (Max Weber) zweckrationalen Denkens eingesperrt hat“.²⁷⁰ Auch Chen Guying sieht eine neue Bewertung der Philosophie Nietzsches in Verbindung mit der Behandlung der Tradition und Historie von China, um schließlich das Leben des Menschen zu bereichern und vom Kulturerbe Gebrauch zu machen. So äußert sich seine ernste Haltung zu Nietzsches Philosophie in ausführlichen Auslegungen, die sich deutlich von Interpretationen aus England, Frankreich und Amerika unterscheiden. Dort wurde beispielsweise auf eine grundlegende Fehlinterpretation, nämlich: das Verdrehen des Sinnes der Gedanken Nietzsches hingewiesen. Chen Guying meinte:

Ausdrücke, die den Sinn der Philosophie von Nietzsche verdreht haben, wirken dem wahren Sinn entgegen. Das Mißverständnis führte zur leidenschaftlichen Favorisierung gegenüber dem postumen Philosophen Nietzsche. Jetzt sollten wir nüchtern sein, um seinem Werk nachzugehen und nach dem eigentlichen Sinn seiner Philosophie zu suchen.²⁷¹

Unter dem Aspekt der Nüchternheit begann der Autor, sich in Bezug auf die traditionellen Kulturhintergründe mit der Philosophie Nietzsches auseinanderzusetzen. Im ersten Teil seines Buches hat er hauptsächlich das Werk *Also sprach Zarathustra* behandelt, insbesondere zwei oft mißverstandene Begriffe wie „Übermensch“ und „Wille zur Macht“. Was die Übermensch-Lehre betrifft, so hat

²⁷⁰ Karl-Heinz Pohl: *Spielzeug des Zeitgeistes*. In: Wolfgang Kubin (Hrsg.) *minima sinica* von 1998/1, S. 17.

²⁷¹ Chen Guying, a.a.O., S. 16.

Chen Guying zunächst auf Mißverständnisse im Westen hingewiesen, wo im zweiten Weltkrieg Nietzsches Übermensch-Figur als deutscher rassistischer Mensch bzw. als Proto-Nazi bezeichnet wurde, was dem ursprünglichen Sinn Nietzsches ganz zuwiderlief, wogegen Chen Guying der Ansicht war, daß die Übermensch-Lehre Nietzsches in der Tat einen Gegensatz zum Christentum und zum Nihilismus bildet, denn die Weltanschauungen, Lebensauffassungen und die Moralität des Christentums waren Hindernisse für die Entwicklung der Menschheit. Somit kann man Nietzsches Übermensch-Gedanken als Konzept der Entfaltung des Lebens im Gegensatz zur dekadenten Auffassung des Christentums verstehen. Die Frage nach Sinn und Ursprung des Wortes vom Übermenschen versuchte Chen Guying zu beantworten, indem er eine lange Textstelle aus dem *Zarathustra* angeführt und die Aussage, daß der Übermensch der Sinn der Erde sei, betont hat. Seiner Ansicht nach stellt der Ausdruck ‚Erde‘ das dynamische Leben dar, für das Nietzsche plädierte. Unter dem Übermensch-Konzept verstand Chen Guying die Entfaltung eines Ich, das zur Höherentwicklung jederzeit bereit ist. Er hat sich eine konkrete Gestalt des Übermenschen vorgestellt, die dem symbolischen Bild des zukünftigen Menschen nicht entspricht. Chen Guying hielt in diesem Sinne Nietzsche für einen Lebensphilosophen, was er so ausdrückte:

Nietzsche hat sich als wahrer Lebensphilosoph erwiesen. [...] Das Leben ist eine Dynamik, ist reich im Sinne des Kampfes. Gegenstand des Kampfes ist das „Selbst“ - dies ist das stagnierende und „passive“ Dasein. Will man zum Übermenschen werden, so soll man ständig vorwärtskommen und sich erhöhen. Auf dem Weg zum ständigen Vorwärtskommen macht die Entwicklung das Ziel und die höchste Freiheit aus: das Vorhandensein des menschlichen Potentials und des Willens zur Selbstüberwindung.²⁷²

In Bezug auf die ursprünglichen Gedanken des Übermenschen zog Chen Guying eine Schlußfolgerung:

Nietzsches Übermensch ist der Mensch, der es wagt, alle Werte neu zu bewerten und die alte Werteliste zu zerstören, insbesondere die des Christentums. Übermensch ist auch der Mensch, der mit reicher Lebenskraft fähig ist, neue Werte aufzustellen.²⁷³

Ein kurzer Vergleich ist Darwin: Bei Darwin wird der Ursprung der Rasse betont, bei Nietzsche dagegen wird großer Wert auf die Zukunft des Menschen gelegt. So

²⁷² Chen Guying, a.a.O., S. 78.

²⁷³ Chen Guying, a.a.O., S. 210.

hat Chen Guying auf einen Kulturaspekt in der Figur des Übermenschen hingewiesen, indem er sagte: „Die These des Übermenschen stützt sich auf den kulturellen Wert, nicht aber auf den Standpunkt der Biologie.“²⁷⁴ Anmerkungen machte Chen Guying auch dazu, daß die Figur des Übermenschen bei Nietzsche der tragische griechische Held Dionysos sei.²⁷⁵ Im Artikel *Nietzsches Umwertung aller Werte*, der ursprünglich in der 1967 erschienenen Schrift *Existentialismus* zu lesen ist, hat der Autor nachdrücklich den Begriff des Übermenschen ausgelegt.

Auch eine Auslegung des mißverstandenen Begriffs Willen zur Macht bildet in Chens Rezeption ein bedeutendes Motiv, das vor allem durch die Revidierung der chinesischen Übersetzung des Wortes *Macht* gekennzeichnet ist. Chen Guying vertrat die Ansicht, daß das Wort Wille zur Macht bis dahin immer als *quanli yizhi* übersetzt wird, welches man in China vielmehr als eine politische Macht verstanden hat. Dieses falsch übersetzte Wort *quanli* bildet von daher eine Grundlage zum Mißverstehen der Gedanken Nietzsches und wurde folglich zum Leitmotiv für die Machtergreifung mancher Politiker. Chen Guying sah sich genötigt, die chinesische Übersetzung des Wortes neu zu deuten und eine eigene Übersetzung vorzulegen. In seiner ersten Arbeit findet sich eine Erläuterung des Begriffs ‚Willen zur Macht‘. Dort sagte er:

Der Wille zur Macht (ins Englische übersetzt: The Will to Power) stellt eine Triebkraft von Nietzsches Philosophie dar. Der im Innern befindliche Wille ist latente Energie oder potentielle Energie. Der sich nach außen äußernde Wille ist Antriebskraft. In der Philosophie Nietzsches ist der Wille zur Macht ein wichtiger Begriff. Viele beachten nur das Wort Macht und verstehen es sogar als Macht und Einfluß. In der Tat meint Nietzsche mit dem Wort Macht kreative Kraft, nicht konventionelle Macht. Daraus ergibt sich, daß die alte Übersetzung des Chinesischen leicht zu Mißdeutungen führt. Es ist auch nicht angebracht, wenn man ihn als Willen zur Kraft übersetzen soll, denn es enthält noch potentielle Energie. Man soll es als *chong chuang yizhi* übertragen, denn dieser Wille zeigt sich ständig nach außen und nach oben.²⁷⁶

Zur Vorstellung des Entstehens des Wortes Willen zur Macht hat Chen Guying auf Elisabeth Förster-Nietzsche hingewiesen, die nach dem Tode des Bruders ein Werk mit dem Titel *Der Wille zur Macht* veröffentlichte. Das immer wieder unterstellte „Hauptwerk“ Nietzsches mit dem Titel *Der Wille zur Macht* existiert nicht,

²⁷⁴ Chen Guying, a.a.O, S. 79.

²⁷⁵ Chen Guying, a.a.O, S. 80.

²⁷⁶ Chen Guying: *Nietzsche - Philosoph der Tragödie*. Beijing 1996², S. 89.

sondern ist eine Kompilation. Chen Guying hat zum ersten Mal dem chinesischen Leser mitgeteilt, daß Nietzsches Formulierung „Wille zur Macht“ sich erst viel später im Kapitel „Von der Selbst-Überwindung“ im *Zarathustra* findet. Nachdem der Autor diese Stelle aus dem besagten Kapitel wiedergegeben hatte, nannte er diesen Begriff die Lebenskraft, die nicht mit Schopenhauers Willen zum Dasein oder mit Darwins Auffassungen gleichzusetzen ist. Zum Schluß hat Chen Guying zusammenfassend gesagt:

Nietzsches Denken besteht darin, den ständigen Vollzug des Lebens des Einzelnen zu entfalten, zur unbeschränkten Selbsterhöhung zu gelangen. Das Leben soll in das System der großen Kräfte integriert werden. Lebenskraft verleiht dem Schöpferischen einen Sinn.²⁷⁷

Nach den notwendigen Ausführungen über Nietzsches Formulierung Wille zur Macht ist es Chen Guying gelungen, die alte chinesische Übersetzung des Wortes Willen zur Macht durch seine eigene Übersetzung zu ersetzen, und sie wurde auch von den Intellektuellen auf dem Festland akzeptiert. Von da an hat man mehrmals versucht, eigene Formulierungen vorzulegen, bis Zhou Guopings Übersetzung des Begriffs eine breite Verwendung gefunden hat.

²⁷⁷ Chen Guying, ebenda, S. 99.

5.2. Zhou Guopings philosophische Rezeption

Zu den bedeutendsten modernen Nietzsche-Rezipienten in China zählt Zhou Guoping, Philosophieprofessor aus Beijing, der sich nach dem 40jährigen Verbot der Nietzsche-Rezeption auf dem Festland in den achtziger Jahren mit Begeisterung und zugleich auch mit Nüchternheit Nietzsches Philosophie zuwandte. Der enthusiastische Aufklärer der Nietzscheschen Philosophie zeigte zunächst in Hinsicht auf den seit langem in China herrschenden sowjetischen Arbeitsstil die deutlich negativ beeinflusste Aufnahme der Lehre Nietzsches auf, wobei es innerhalb von dreißig Jahren keine Übersetzungen von Nietzsches Werk und auch keine eigenen wissenschaftlichen Publikationen gab.²⁷⁸ Nachdem er auf das Verstummen der Nietzsche-Rezeption in China hingewiesen hatte, begann er von einem großen Interesse an der Philosophie Nietzsches in der abendländischen Welt zu sprechen. Ru Xin, der wissenschaftliche Betreuer Zhou Guopings, hat zu der Untersuchung *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts* ein lesenswertes Vorwort geschrieben, das vor der Veröffentlichung der eben erwähnten Arbeit in der chinesischen Parteizeitung *Volkszeitung* vom 7. Februar 1986 erschien. In ihm brachte er seine Hoffnung auf eine neue Tendenz der Interpretation der Philosophie Nietzsches zum Ausdruck. Eine umfassende Aufnahme der Lehre Nietzsches schien ihm dringend angebracht und notwendig, so daß er in seinem bemerkenswerten Vorwort zu *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts* an chinesische Wissenschaftler appellierte: „Es sollte den chinesischen Wissenschaftlern ein wichtiges Anliegen sein, Nietzsche ernsthaft und sachlich zu behandeln, um nach der Wahrheit der

²⁷⁸ Der Philosophieprofessor Ru Xin aus Beijing hat in seinem lesenswertem Vorwort zu Zhous Standardwerk *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts* diesen mißlichen Zustand der chinesischen Nietzsche-Rezeption zwar nur kurz erwähnt, aber seine Anmerkungen scheinen nicht unwichtig zu sein. Die zitierte Stelle lautet: „Das Schicksal der Lehre Nietzsches in China war nicht glücklich. Anfang dieses Jahrhunderts, als sie nach China eingeführt wurde, waren manche Intellektuellen von seiner Lehre eine Zeitlang sehr begeistert. Später wurde Nietzsches Lehre mißverstanden und falscher Gebrauch von ihr gemacht, was der vom deutschen Faschismus provozierten ‚Nietzsche-Welle‘ entsprach. Von da an war Nietzsche immer von böartigen Bezeichnungen belastet. Obwohl Nietzsches Einfluß in der modernen westlichen Welt immer größer wird, sieht es bei uns immer noch schlecht aus: Seit über dreißig Jahren gibt es keine Übersetzung der Schriften Nietzsches, auch kein einziges Studienwerk, das von chinesischen Gelehrten selbst geschrieben wurde. Dieses Phänomen kann ja nicht als normal verstanden werden.“ Siehe Ru Xin: Vorwort zu *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts*. Shanghai 1998, S. 2.

Philosophie Nietzsches zu suchen und sie zu beurteilen.²⁷⁹ Wie Ru Xin plädierte auch Zhou Guoping für eine nüchterne Beschäftigung mit der Lehre Nietzsches. Wiederum unter dem Banne der Marxistischen Methodologie, die er auf seine Weise verstanden hatte, begann er Nietzsches Philosophie zum Gegenstand seiner wissenschaftlichen Arbeit zu machen, indem er zunächst dem Originalwerk Nietzsches nachzugehen versuchte. Innerhalb von zwei Jahren hat er drei bedeutende Schriften von Nietzsche²⁸⁰ ins Chinesische übersetzt und er eine Menge Arbeiten veröffentlicht. Besonders zu erwähnen ist dabei das Buch mit dem Titel *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts*, das auf die zeitgenössischen Nietzsche-Forscher stark nachgewirkt hat, so daß er als junger Nietzsche-Experte bezeichnet wurde.²⁸¹ Ihm geht es im wesentlichen um die Frage nach zentralen Ideen der Philosophie Nietzsches, mit denen die chinesische Gelehrtenschaft konfrontiert sein sollte. Diese Fragestellung wirkte besonders anregend auf ihn, wobei er sie als eine Notwendigkeit und Voraussetzung zum Verständnis der Philosophie Nietzsches ansah. Angesichts aller Mißverständnisse durch die mangelhafte Erkenntnis dieser Kernfrage sah er sich genötigt, auf der Grundlage einer eigenen Übersetzung der *Geburt der Tragödie* das Phänomen des Dionysischen zu behandeln, das mit dem Wesen der Kunst im Sinne Nietzsches zusammenhängt, was eine Grundlage für die gesamte Philosophie Nietzsches bildet. Zhou behauptete:

In der *Geburt der Tragödie* hat Nietzsche die Prinzipien für den Ursprung der Kunst aufgestellt: die Kunsttriebe des Dionysischen und des Apollinischen. Sie gelten als prinzipielle Grundlage für die frühe Kunstphilosophie, aus der sich die späte Lehre des Willens zur Macht entwickelt hat. Besonders dieser Aspekt soll ins Auge gefaßt werden.²⁸²

In *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts* hat Zhou Guoping das Dionysische als Schlüsselwort charakterisiert und bei seiner Nietzsche-Begegnung allenfalls als Ausgangspunkt für die Suche nach dem Sinn des menschlichen Daseins empfunden. Die ganze Philosophie Nietzsches, in der Formeln wie der ‚Wille zur

²⁷⁹ Ru Xin: Vorwort zu *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts*. Shanghai 1998, S. 2.

²⁸⁰ Zhou Guoping hat 1986 das erste bedeutende Werk *Die Geburt der Tragödie* und *Nietzsches Gedichte* ins Chinesische übersetzt. Ein Jahr später hat er Nietzsches Schrift *Götzen-Dämmerung* ins Chinesische übersetzt.

²⁸¹ Der Verfasser der Untersuchung *Nietzsche in China* hat Zhou Guoping hoch eingeschätzt und ihn als erfolgreichen und einflußreichen Mann angesehen.

²⁸² Zitiert wird nach Cheng Fang, ebenda. S. 306.

Macht‘, ‚die Umwertung aller Werte‘ und der ‚Übermensch‘ vorkommen, basierte auf dem griechischen Geist des Dionysischen. Das Dionysische versteht Zhou auch als Quintessenz der Philosophie Nietzsches. Er ist deswegen zu folgender Erkenntnis gekommen:

Nietzsche war Schopenhauer begegnet, als er zu Anfang dem Dasein des Menschen nachging. Er hat die Voraussetzung des Schopenhauerischen Pessimismus akzeptiert. Das ist aber kein Wunder. Wo es Zweifel gibt, da gibt es ständiges aufrichtiges Nachvollziehen. Der Pessimismus kann nur Ausgangspunkt der Überlegungen sein, aber nicht Schlußpunkt. [...] Selbst wenn das Dasein im eigentlichen Sinne ohne jede Bedeutung ist, wollen wir ihm einen Sinn verleihen. Um dies zu realisieren, hat er zunächst vom ‚Dionysischen‘ und dann vom ‚Willen zur Macht‘ gesprochen. Im Wesentlichen sind das Dionysische und der Wille zur Macht eins und meinen das Hervorheben von Lebenskraft. Die Schlußfolgerung von Nietzsche war, daß man mit dem Hervorheben der Lebenskraft die tragische Eigenschaft des Lebens überwindet. Dies ist entscheidend für den Sinn des Daseins.²⁸³

Zur Bekräftigung seiner These, daß in der Philosophie Nietzsches hauptsächlich die Frage nach dem Sinn des Lebens behandelt und von diesem Standpunkt aus die Philosophie des Individuums akzentuiert wird, versuchte er, auf Grundlage des eigenen Verständnisses der Lehre Nietzsches und in Verbindung mit Äußerungen Nietzsches aus der Schrift *Die fröhliche Wissenschaft*, die Philosophie Nietzsches neu zu vermitteln. Zhou hat vielerorts Originaltexte wiedergegeben und interpretiert, so heißt es an einer Stelle aus der Schrift *Die fröhliche Wissenschaft* zum Beispiel: „Ein Philosoph, der den Gang durch viele Gesundheit gemacht hat und immer wieder macht, ist auch durch ebensoviele Philosophien hindurchgegangen: er *kann* eben nicht anders als seinen Zustand jedes Mal in die geistige Form und Ferne umzusetzen, - diese Kunst der Transfiguration *ist* eben Philosophie. Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen, wie das Volk trennt, es steht uns noch weniger frei, zwischen Seele und Geist zu trennen. Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivir- und Registrier-Apparate mit kalt gestellten Eingeweiden, - wir müssen beständig unsere Gedanken aus unserem Schmerz gebären und mütterlich ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniss in uns haben. Leben - das heisst für uns Alles, was wir sind, beständig

²⁸³ Zhou Guoping, a.a.O., S. 64.

in Licht und Flamme verwandeln, auch Alles, was uns trifft, wir *können* gar nicht anders.²⁸⁴ Diese von Zhou Guoping betonte Stelle zeigt deutlich die Zugehörigkeit der Philosophie zum Individuum. Er hat dabei auf diese seit langem unterbrochene Verbundenheit zwischen der Philosophie und dem Individuum, die Nietzsche in der Philosophie Schopenhauers entdeckt hat, hingewiesen. Im Zusammenhang damit versuchte Zhou Guoping Schopenhauer, der Nietzsche als „*Erzieher*“ erschien, mit seiner Betonung des Individuums im Vergleich zu den anderen deutschen Philosophen vorzustellen. Nietzsche bewertete ihn in folgender Weise hoch: „Und so soll auch Schopenhauers Philosophie immer zuerst ausgelegt werden: individuell, vom Einzelnen allein für sich selbst, um Einsicht in das eigene Elend und Bedürfniss, in die eigene Begrenztheit zu gewinnen, um die Gegenmittel und Tröstungen kennen zu lernen.“²⁸⁵ Offenbar hat Zhous Nietzsche-Begegnung mit der Übersetzung der *Geburt der Tragödie* stattgefunden. Er schloß sich dabei Nietzsche darin an, die ästhetische Frage nach dem Sinn des Daseins über die Suche nach dem Ursprung der griechischen Tragödie zu beantworten. In diesem Sinne gilt er als erster, der Nietzsches Kunstphilosophie als eine Lebensphilosophie betrachtet und hochgeschätzt hat. Zhou drückte seine Betrachtungen so aus:

Nietzsches Philosophie setzte mit der ästhetischen Frage an, er fragte nämlich nach dem Entstehen der Tragödie. Unter dem besonderen Aspekt der Ästhetik mußte er das menschliche Leben betrachten. Einerseits beeinflusst von Schopenhauers pessimistischen Ansichten zum Leben konnte er andererseits das sinnlose Leben nicht dulden. Er suchte deswegen in der Ästhetik einen Weg zu finden, mittels der Kunst dem Dasein Sinn zu verleihen. Der Anfang seiner ästhetischen Gedanken findet sich gerade in der Schrift *Die Geburt der Tragödie*, in der er sich von den Einflüssen der Schopenhauerschen Philosophie zu distanzieren suchte, um seine eigene Philosophie zu entwerfen. Aus den frühen ästhetischen Prinzipien hat sich das Phänomen des Dionysischen ergeben, aus dem sich dann der Begriff ‚Wille zur Macht‘ entwickelt hat. Sowohl das Dionysische als auch der Wille zur Macht dienen dazu, auf die Frage nach dem Sinn des Daseins zu beantworten.²⁸⁶

Solche Bemühungen um die Frage nach einem sinnvollen Leben des Menschen, der Zhou Guoping in der Nietzsche-Rezeption besonders Beachtung schenkte, deuten auf einen geistigen Bruch in China. Zhou findet etliche Parallelstellen zwischen der Zeit Nietzsches und der Zeit, in der er sich selbst befindet. So hat er in seinem nicht

²⁸⁴ Friedrich Nietzsche, KGW, Berlin 1973, S. 17f.

²⁸⁵ Friedrich Nietzsche, KGW, Berlin 1973, S. 353.

unwichtigen Aufsatz *Philosophie des Existentialismus* wiederum sein Verständnis von Nietzsche demonstriert:

Die wesentlichen Fragen, die Nietzsche gestellt hat, sind die, wie die Menschen, die sich in der Zeit des Bruchs der traditionellen Wertauffassungen befinden, den Sinn des Lebens erneut bestimmen sollten. [...] Nietzsche geht den Weg des Philosophen, um nach dem Lebenssinn zu suchen. Er war nicht bereit, Schopenhauer zu folgen, denn dieser hatte die Schlußfolgerung der Verneinung des Lebens gezogen. Nietzsche wollte für das leidvolle pessimistische Leben einen Grund, einen Sinn und einen Rettungsweg suchen.²⁸⁷

Im Folgenden werde ich auf Zhous Rezeption der Philosophie Nietzsches eingehen, insbesondere auf Zhous philosophische Sicht der traditionellen und der von Nietzsche aufgestellten neuen Wertauffassungen im Westen. Nicht zuletzt verfolge ich die Spur seiner Rezeption der Philosophie Nietzsches und dessen Wirkung auf die moderne Philosophie im Westen.

5.2.1. Der Wandel der abendländischen Wertauffassungen

Zur Rezeption des philosophischen Denkens von Nietzsche richtete der Autor der Untersuchung *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts* sein Augenmerk zunächst auf das Zeitalter dieses schärfsten Diagnostikers, das durch den Sinnverlust aller bisherigen Werte gekennzeichnet war. Nach der Verkündung vom Tod Gottes stellte Nietzsche der christlichen Moral einen Dionysos, den Gott der rauschhaften Bejahung des Lebens, entgegen. Für den chinesischen Rezipienten stellt eine solche Verkündung den Anfang eines Wandels der westlichen Wertauffassungen dar. Da die beginnende geistige Krise in der westlichen Zivilisation abhängig vom Zusammenbruch der durch die Suche nach Wissenschaften gekennzeichneten traditionellen westlichen Wertauffassungen war, gilt Nietzsche nach Zhou Guoping als Kulturkritiker und Psychologe. Angesichts des Siegesrausches Deutschlands nach dem Sieg über die Franzosen im Jahre 1870/71 konnte Nietzsche zur Kritik des wissenschaftlichen Betriebes gelangen und in die geistige Situation seiner Zeit

²⁸⁶ Zhou Guoping: *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts*. Shanghai 1998, S.

²⁸⁷ Zitiert wird nach Huang Jiande: *Die westliche Philosophie im modernen China*. Wuhan 1996, S. 353.

entschieden eingreifen. Auf diesem Hintergrund stellte der Rezipient dem chinesischen Leser Nietzsche als Repräsentanten der Zeitkritik des neunzehnten Jahrhunderts vor, der nach seiner Auffassung noch das zwanzigste Jahrhundert weitgehend beeinflussen könnte. Zhou sagte:

Sowohl die Naturwissenschaften als auch die idealistische Philosophie haben die Grundlagen des christlichen europäischen Glaubens stark erschüttert. An die Stelle ist der Aberglaube an Wissenschaft, Vernunft und materielle Zivilisation getreten. Nach kurzer Zeit wurde dieser Glaube auch erschüttert. Man hat gesehen, daß Wissenschaften auch beschränkt sind. Die materielle Blüte kann nur ein scheinbares Glück bringen. Von da an hat man im Westen den Glauben ans Leben verloren und war angesichts der öden Wüste der traditionellen Werte rat- und fassungslos.²⁸⁸

Zhou Guoping hat hier den heimatlosen Zustand der modernen Menschen beleuchtet. Für ihn war Nietzsche der erste Mann, der „im neunzehnten Jahrhundert diese Krise am deutlichsten empfunden hat und deshalb auch versuchte, einen Ausweg zu finden“.²⁸⁹ Zhou Guopings Rezeption ist von Anfang an von der philosophischen Sicht geprägt, die einen deutlichen Unterschied zu anderen Rezipienten gemacht hat. Unter diesem Aspekt hat er auf die kritische Bedeutung der Philosophie Nietzsches hingewiesen, der die auf dem Weg der Wissenschaft befindliche traditionelle westliche Zivilisation unter die Lupe genommen und aufs schärfste verurteilt hat. Er drückte es so aus:

Nietzsche kritisierte, daß das Ideal in die Unterdrückung der menschlichen Instinkte gesehen wurde. Die materielle Zivilisation der Menschheit nahm unter der Herrschaft der Vernunft zwar wunderbar zu, aber der menschliche Instinkt wurde immer schwächer, so daß eine dekadente Gesellschaft zustande kam.²⁹⁰

Neben dem kritischen Charakter der Philosophie Nietzsches zeigte Zhou Guoping noch eine andere Seite von Nietzsche, die mit seinem persönlichen Charakter verbunden ist. Er hat eingehend das Individuum des deutschen Philosophen beschrieben, der „nicht als Gelehrter sondern als lebendiger Mensch seine Philosophie treibt. Er hat seine Persönlichkeit total mit seiner Philosophie verschmolzen“.²⁹¹ Ferner hat Zhou noch auf Nietzsches Ausgangspunkt seines Philosophierens hingewiesen, das aus der Unzufriedenheit mit der Suche nach der

²⁸⁸ Zhou Guoping: *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts*, a.a.O., S. 16.

²⁸⁹ Zhou Guoping, a.a.O., S. 16

²⁹⁰ Zhu Guoping: *Die Existentialphilosophie*. Beijing 1986, S. 93.

²⁹¹ Zhou Guoping: *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts*, a.a.O., S. 2.

Vernunft hervorgegangen ist. Es ist hier offensichtlich, daß das von Zhou Guoping vermittelte Nietzsche-Bild mit der „Verbesserung des Menschen“ zusammenhängt, die von Nietzsche als „höchste Botschaft“ angesehen wird, wie Zhou formulierte. Mit dieser Formulierung bezweckt Zhou eine breite Vermittlung der Philosophie Nietzsches, die zusammen mit der bereits verwurzelten Marxistischen Theorie eine Grundlage in China finden sollte. So behauptete Zhou, daß niemand an Nietzsche vorbeikommen könne, denn Nietzsches Philosophie sei neben dem Marxismus für die chinesische Rezeption der westlichen Philosophie ein gleichwertiger Platz einzuräumen. Diese bevorzugte Feststellung der Position der Philosophie Nietzsches wurde später von manchen linksorientierten chinesischen Wissenschaftlern in Frage gestellt. Einer der Gründe ist, daß Zhous Vorliebe für Nietzsche Marx in den Schatten stellen könnte. Zhou Guoping hat einen Kommentar dazu vorgelegt:

Die Ansichten eines Philosophen über den Gegenstand und die Aufgabe der Philosophie stehen meistens mit der Suche nach den Werten des menschlichen Lebens im Zusammenhang. Damit ist seine Persönlichkeit involviert. Wenn der Charakter eines Philosophen in hohem Maße mit dem Zeitgeist identisch ist, können seine Ansichten gleichzeitig den Zeitgeist widerspiegeln. Bei großen Zeitwenden gab es fast immer empfindsame Philosophen, die zu neuen philosophischen Gedanken kamen und versuchten, die Orientierung des Philosophierens zu ändern und spätere Denkströmungen vorzubereiten.²⁹²

Nachdem Zhou die Wichtigkeit der Philosophie Nietzsches für die abendländische Welt betont hat, geht er noch einen Schritt weiter, um seine Behauptungen zu bekräftigen. Besonders interessiert er sich für die Eigenschaften Nietzsches, in denen er sich von anderen Philosophen unterschied. Zhou Guoping sagte, Großartige an Nietzsche liege vor allem in seinem aufrichtigen Charakter:

Nicht das reine akademische Interesse hat Nietzsche zum Philosophieren geführt, sondern die Suche nach dem Sinn des Lebens. Philosophie war nicht sein Beruf, nicht sein Hobby, sondern sein ganzes Leben. [...] Für ihn bedeutet Philosophie nicht die Trennung des Lebens, sondern die einzige Aufgabe, nach dem Sinn des Lebens zu suchen. Die Aufrichtigkeit der Lebenssuche in seinem Charakter ist mit dem Zeithintergrund der allgemeinen Wertekrise in der kapitalistischen Welt verbunden, was Nietzsche zu einem Propheten über die künftige Menschensentwicklung in der westlichen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts geworden.²⁹³

²⁹² Zhou Guoping, a.a.O., S. 35-36.

²⁹³ Zhou Guoping, a.a.O., S. 36.

Diese einleitenden Gedanken für seine These, verbunden mit den Äußerungen Nietzsches, entstammen der Schrift *Die fröhliche Wissenschaft*²⁹⁴. Damit hat Zhou Guoping sein Fazit gezogen, daß Nietzsche als ein wichtiger Vertreter seiner Zeit hervorzuheben sei und seine Philosophie immer noch weitere Einflüsse auf die spätere Zeit haben werde. Die Mächtigkeit dieser Auffassung kann man heute an den späteren Denkströmungen im Westen erkennen, die alle Anregungen oder Impulse von der Philosophie Nietzsches bekommen haben.

5.2.2 Hauptgedanken in der Philosophie Nietzsches

Um Mißverständnisse zu beseitigen und dem chinesischen Leser ein wahres Nietzsche-Bild zu vermitteln, hat Zhou Guoping in seinem Werk als wichtigstes Anliegen seiner Nietzsche-Rezeption das ständige Suchen nach dem Sinn des menschlichen Lebens hervorgehoben. Nach seinem Verständnis der Lehre Nietzsches geht es ihm im wesentlichen darum, das eigene Leben bejahen zu können. „Das Spannungsgefüge des Lebens hieße mithin Leben. Es setzte den Willen voraus, selbst und eigentümlich zu sein.“²⁹⁵ Nachdem er die Werke Nietzsches intensiv studiert hatte, hat Zhou Guoping am Ende seines Werks *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts* die Philosophie Nietzsches zusammengefaßt, indem er eine in Stichworte gegliederte Schlußfolgerung gezogen hat:

Wir können seine [Nietzsches] Antworten zusammenfassend so formulieren: Erstens die Beseitigung der Unterdrückung der Instinkte des Menschen durch Vernunft und Moral, um die menschlichen Instinkte gesund zu entwickeln. Zweitens die Entfaltung des Vermögens der Selbst-Überwindung, damit der Mensch zum Schöpfer der Kulturwerte wird. Drittens soll das Ethische und Wissenschaftliche durch das Ästhetische ersetzt werden.²⁹⁶

²⁹⁴ Nietzsche sagte: „Man hat nämlich, vorausgesetzt, dass man eine Person ist, nothwendig auch die Philosophie einer Person: doch giebt es einen erheblichen Unterschied. Bei dem Einen sind es seine Mängel, welche philosophieren, bei dem Andern seine Reichthümer und Kräfte. Ersterer hat seine Philosophie nöthig, sei es als Halt, Beruhigung, Arznei, Erlösung Erhebung, Selbstentfremdung; bei Letzterem ist sie nur ein schöner Luxus, im besten Falls die Wollust einer triumphirenden Dankbarkeit, welche sich zuletzt noch in kosmischen Majuskeln an den Himmel der Begriffe schreiben muss.“ Nietzsche Werk, KGW, Berlin 1973, S. 15.

²⁹⁵ Hans-Jochen Gamm: *Standhalten im Dasein*. München/Leipzig 1993, S. 175.

²⁹⁶ Zhou Guoping: *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts*. Shanghai 1989, S. 292.

Der Nietzsche-Interpret hat offenbar das Phänomen der Kunst ins Auge gefaßt, das Nietzsche besonders beschäftigte. Die Beschäftigung Nietzsches mit der metaphysischen Frage der Kunst soll deshalb nicht als isolierte Beschäftigung betrachtet werden, weil es bei Nietzsche enge Zusammenhänge zwischen Kunst und Leben gibt, mit denen Nietzsche an uns appellierte. In diesem Sinne bilden sie das grundlegende Thema in seiner Philosophie. Das ästhetische Leben, das Zhou Guoping hier skizziert hat, unterscheidet sich eindeutig von den Gedanken sozialer Hierarchien, die seine Vorgänger vor allem rezipiert hatten. Davon ausgehend bezeichnete er das Ästhetische als das Wesen der Philosophie Nietzsches. Zhou sagte:

Wenn man das Wesen der Ästhetik in der Philosophie Nietzsches erfassen will, so muß man diesen Punkt unbedingt beachten: Was Nietzsche bei philosophischem Denken interessiert, ist die Lebensfrage. Die Ästhetik ist sein besonderer Blickwinkel, um das Leben zu denken. Er hat der Kunst einen metaphysischen Sinn verliehen, denn es ist sein Ziel, eine Antwort auf die Lebensfrage zu geben.²⁹⁷

Wie zuvor ausgeführt wurde, war Nietzsche mit den Menschen seiner Zeit nicht zufrieden, denn sie entsprachen nicht seinen Erwartungen. Trotz seiner Unzufriedenheit war Nietzsche im Vergleich zu Schopenhauer kein Pessimist, der nur über Menschen klagte und keine Hoffnung auf das menschliche Leben hatte. Er akzeptierte die tragischen Eigenschaften des Menschen, aber er war gleichzeitig auch bemüht, unter solch einer Voraussetzung das Leben zu bejahen. In diesem Punkt bezeichnete Zhou Guoping Nietzsche als „Verteidiger des Lebens“, der keine Rücksicht auf die Beschränktheit des menschlichen Lebens in Form des Todes nahm. Im Gegensatz zu Schopenhauers Verzicht auf Selbstmord hat Zhou Guoping auf den vom Schopenhauerischen Pessimismus beeinflussten chinesischen Gelehrten aus der späten Qing-Dynastie, Wang Guowei, verwiesen, der sein Leben früh beendete. Schopenhauerischer Pessimismus wird in diesem Sinne als negative Lehre aufgefaßt, die einen Gegensatz zu der Bejahung des Lebens durch Nietzsche bildet. Zhou Guoping sprach vom Leben, das im Dienst der Beseitigung der Todes-Schatten stehen kann.²⁹⁸ Nietzsche, der sich selbst vom Pessimismus befreit hat, ist für Zhou an erster Stelle zu nennen. In seiner biographischen Schrift *Ecce homo*

²⁹⁷ Zhou Guoping: *Vom Trieb des Gottes Dionysos zum Willen zur Macht. Eine Studie der Kunstphilosophie Nietzsches*. In: Zeitschrift *Auslands-Ästhetik*. Beijing 1986, Jg. 4.

²⁹⁸ Zhou Guoping: *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts*. Shanghai 1998, S. 68.

offenbarte Nietzsche seine geistige Wandlung: „Ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum *Leben*, meine Philosophie ... Denn man gebe Acht darauf: die Jahre meiner niedrigsten Vitalität waren es, wo ich *aufhörte*, Pessimist zu sein: der Instinkt der Selbst-Wiederherstellung verbot mir eine Philosophie der Armuth und Entmuthigung.“²⁹⁹ Zhou setzt hier offensichtlich seine Priorität auf die Unterscheidung zwischen Marx und Nietzsche.³⁰⁰ Letzterer faßt bei der Bejahung des Lebens nur den inneren psychischen Zustand als Einfluß auf die menschlichen Eigenschaften ins Auge. Er geht nicht wie Marx von den objektiven sozialen Faktoren aus. Um das Leben philosophisch zu verdeutlichen, hat Nietzsche die Formel „Wille zur Macht“ aufgestellt, in der die Befürwortung der menschlichen Instinkte zentral ist. Nietzsches Übermensch-Gedanke ist im Zusammenhang damit eine metaphysische Konzeption der „Verbesserung“ des Menschen. Das Übermensch-Konzept wird als Konzeption einer Art von neuen Menschen angesehen, die nach Ansicht Zhous reich an Willen zur Macht sein sollten. Der Trieb des Lebens soll ebenfalls groß sein. Die Expansion des Willens zur Macht gilt hier als Maßstab für die Umwertung aller Werte. Zhous Hinweise auf Nietzsches Gedanken wie den ‚Willen zur Macht‘, den ‚Übermenschen‘ und die ‚Umwertung aller Werte‘, die in der Tat auf das Dionysische zurückgehen, haben dem chinesischen Leser geholfen, Mängel bei der Erkenntnis des Dionysischen Geistes zu beseitigen.

Nachdem Zhou Guoping Gewicht auf das Phänomen des Dionysischen gelegt und auf Mißverständnisse durch die mangelnde Beachtung des dionysischen Geistes hingewiesen hatte, leistete er auch einen Beitrag zum besseren Verständnis des Begriffs Willen zur Macht, der oft falsch interpretiert wurde. Zhou Guoping hat in seiner 1985 veröffentlichten Schrift *Kummer über das Leben und Freude am Schöpfen. Zum Geist des Dionysischen* das chinesische Wort *quanli* (Macht) erläutert, wobei sich zeigt, daß die chinesische Übersetzung des Wortes in China seit langem im politischen Sinn verstanden wurde. Zhou drückte sich wie folgt aus:

Wenn man den Begriff Willen zur Macht im Sinne Nietzsches als einen politischen Begriff versteht, so kann Nietzsche nur als Befürworter für die

²⁹⁹ Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*. KGW, Berlin 1969, S. 265.

³⁰⁰ Ich bin der Ansicht, daß Zhou hier weniger aus wissenschaftlichen Gründen als vielmehr aus politischer Opportunität auf den Unterschied der beiden Philosophen eingeht. Ohne jede Erwähnung von Marx wäre das Erscheinen seines Buches eventuell mit Problemen verbunden gewesen.

politische Macht mißdeutet werden. In der Tat ist dieser Begriff nur ein poetischer Ausdruck der nie zu Ende gehenden Schöpfungskraft des Lebens. Gerade in diesem Sinn bezeichnet Nietzsche seinen Begriff Willen zur Macht als „Lebenswillen“. Nietzsche war immer gegen die Macht im politischen Sinne und nannte sie deshalb „Machtgier“, „Willen zur Landnahme“ und „Verdummung des Menschen“.³⁰¹

Zhous Hinweise auf die kritische Haltung Nietzsches zum politischen Begriff der Macht waren in damaliger Zeit angebracht und auch notwendig. Das Wort Macht ist oft mit Formulierungen politischer Macht wiedergegeben worden, die von manchen politischen Spekulanten als Legitimation zur Machtergreifung verwendet wurde. So dominierte z.B. politische Formel „Macht geht über alles“ in den sechziger und siebziger Jahren eine Zeitlang, so daß Nietzsches Philosophie trotz des politischen Scheiterns der „Viererbande“ in China diffamiert wurde. Zhou Guoping versuchte die Vieldeutigkeit des Begriffs aufzuzeigen: Im Sinne Nietzsches bedeutet Wille zur Macht nicht nur reiche Lebenskraft, sondern auch ein Vermögen zur Verfügung über sich selbst, d.h. das Vermögen eines Lebenstriebs. Zhou Guoping drückte hier seine Unzufriedenheit mit der chinesischen Übersetzung aus und suchte die wahrhafte Bedeutung des Ausdrucks Willen zur Macht zu erklären und abschließend seinen Übersetzungsversuch des Begriffs vom Willen zur Macht vorzulegen. In der neuen Ausgabe des Werkes *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts* von 1998 hat er eine ausführliche Erläuterung zur Herkunft des Wortes ‚Macht‘ gegeben. Er sagt:

Quanli yizhi (auf deutsch heißt das ‚Wille zur Macht‘). Das Wort Macht bedeutet hier Kraft, ist aber keine normale Kraft, sondern eine große Kraft. Wegen ihrer Stärke hat sie Verfügungskraft, Einflußkraft und Herrschkraft in sich. Die Präposition *zu* bedeutet Sucht und Tendenz. Wörtlich übersetzt heißt diese Wendung so viel wie „Wille zur großen Kraft“ oder „Wille zur Stärkung von Kraft“. Wenn man sie durch *qiangli yizhi* übersetzt, so kann man sie wohl richtig verstehen. Hier ist das Wort Macht im weiteren Sinne gebraucht, nämlich: eine große Kraft, die eine verfügbare Funktion hat. Man darf sie nicht mit Mächten, Machtstrategie oder Machtgier gleichsetzen. In der Tat war Nietzsche gegen das Verstehen und den Gebrauch des Wortes von Macht in dem eben erwähnten Sinne und hat den politischen Machtbegriff mißachtet.³⁰²

Die neue Übersetzung des Ausdrucks Willen zur Macht unterscheidet sich zunächst von dem politisch betonten Begriff der Macht der siebziger Jahre. Die

³⁰¹ Zhou Guoping: *Kummer über das Leben und Freude am Schöpfen*. In: *Jugend-Tribüne*, 5/1986.

Übersetzung *qiangli yizhi*, die von einer Bedeutung des Wortes im weiteren Sinne ausgeht, wird bis heute verwendet. Nachdem er die Hauptgedanken der Philosophie Nietzsches interpretiert hatte, begann Zhou Guoping auf die negative Seite der Lehre von Nietzsches Willen zur Macht hinzuweisen. Seine kritische Auseinandersetzung mit diesen Gedanken verbindet er mit dem sozialkritischen Aspekt des Marxismus, der nach Zhous Ansicht für die Menschheit einen zukünftigen Weg gezeigt habe, während Nietzsche bemüht sei, alles zu zerstören, aber nicht aufzubauen.³⁰³

5.2.3. Die Wirkung der Philosophie Nietzsches

Auch bemerkenswert in seinem Werk ist die Betrachtung der Einflüsse der Philosophie Nietzsches auf die gesamte westliche Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert, die Zhou Guoping in seinem Werk dargestellt hat. Sein Versuch, Nietzsche aus dem Schatten der „Viererbände-Zeit“ in das Licht einer hellen Dialektik zu rücken, war in diesem Zusammenhang keineswegs belanglos, denn kein chinesischer Interpret kann nach Zhou Guoping über Nietzsche schreiben, ohne Stellungnahme zu Zhou Guoping. Wenn man sich mit der modernen westlichen Philosophie beschäftigen will, kommt man an Nietzsche nicht vorbei, denn Nietzsche ist nach Zhou ein wichtiger Schlüssel zur Tür der modernen Philosophie und auch ein wichtiger Faktor, auf den fast jede Philosophierichtung zurückzuführen ist. Die Vorstellung der Philosophie Nietzsches schien ihm deswegen nötig, um von der Wirkung der Philosophie Nietzsches zu sprechen. Zhou Guoping versuchte mit einem komparatistischen Ansatz ein Bild von Nietzsches Gedankengebäude zu vermitteln und damit einen Einstieg in die moderne westliche Philosophie zu eröffnen. Von daher war Zhou Guoping der erste, der in der chinesischen Nietzsche-Rezeption großes Interesse an den philosophischen Gedanken Nietzsches zeigte und im Zusammenhang damit ihre Wirkungen auf spätere westliche Philosophen festhielt. In den Sammlungen wie *Existenzphilosophie* (1980), *Dichter-Philosophen* (1987), *Biographien der*

³⁰² Zhou Guoping: In: *Studie der Philosophie*, Jg. 6, 1986.

³⁰³ Zhou Guoping: *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts*, ebenda, S. 4.

berühmten Philosophen im Westen (1987) und *Die Kritik der berühmten Philosophen im Westen* (1988) finden sich Texte, in denen er sich mit Nietzsche beschäftigte. Es ist nicht verwunderlich, daß Zhou Guopings Begegnung mit Nietzsche tatsächlich auf der Grundlage eines soliden Nietzsche-Verständnisses stattgefunden hat. In Anbetracht seiner vergleichenden Schriften sind seine Ausführungen für die chinesische Nietzsche-Rezeption relevant und aktuell. Zhou nahm Stellung zu der aktuellen Bedeutung der Philosophie Nietzsches:

Wenn man heutzutage den Quellen der abendländischen Denkströmungen dieses Jahrhunderts nachgehen will, hat man gesehen, daß man Nietzsche auf keinen Fall außer Acht lassen darf. Er ist von uns gegangen, aber sein Schatten fällt noch immer auf das ganze Zeitalter. [...] Wenn man die Literatur über die westliche Philosophie seit einem halben Jahrhundert liest, ist Nietzsches Einfluß ganz eindeutig. Was die heutige westliche Philosophie diskutiert, hat Nietzsche bereits in expliziter Weise besprochen. Nietzsche war der Anreger für die wichtigsten westlichen Denkströmungen.³⁰⁴

Was ist denn z.B. ein wichtiger Faktor, der Einfluß auf die westliche Philosophie in der Moderne hatte? Zhou Guoping drückte es explizit so aus:

Im Entwicklungsprozeß der westlichen Philosophie hat Nietzsche die Vernunft durch das unvernünftige Leben ersetzt. Das Thema der Philosophie ist zur Suche nach der Bedeutung des Lebens geworden. Ihre Methode ist eine Art von unvernünftigen Empfindungserfahrungen - Genuß in Gestalt des Dionysischen Gottes. Von daher ist Philosophie zur Tätigkeit besonderer Empfindungserfahrungen des Lebenssinnes geworden.³⁰⁵

Zhou Guoping betrachtet dies als einen Wendepunkt für die westliche Philosophie und Kultur in der modernen Zeit und als eine Voraussetzung für das Verstehen der Philosophie Nietzsches. Diese aufklärerische Interpretation der Philosophie Nietzsches spielte damals eine gewisse Rolle, zumindest eröffnete sie dem chinesischen Leser einen Blick auf die moderne Philosophie im Westen. Ohne auf eine weitgehende Erklärung der Gestalt des Dionysischen Gottes und dessen griechische Verbindungen mit Vorplatonikern einzugehen, nennt Zhou Guoping die Philosophen die Lebensphilosophen, die vom Entwurf des „Lebens“ im Nietzscheschen Sinne beeinflusst sind. Diese Orientierung der neueren Philosophie hat, wie Zhou feststellte, einen Aufschwung in Verbindung mit der Philosophie Nietzsches genommen, denn die Existenzphilosophen betrachten Nietzsche als ihren philosophischen Vorgänger. Zhou erläuterte:

³⁰⁴ Zhou Guoping: *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts*. Shanghai 1989, S. 4, 17.

³⁰⁵ Zhou Guoping: *Über Nietzsches Philosophie*. In: *Philosophie-Studie*, Jg. 4, 1986, S. 22.

In der Tat verwendeten die Lebensphilosophen (auch Nietzsche) den Begriff ‚Leben‘ im biologischen Sinn. Sie suchen damit die Welt als eine schaffende Welt zu erklären, um entsprechend auch das geistige Phänomen des Lebens als das schaffende Leben zu erklären. So interessieren sie sich nur für das geistige Leben des Menschen.³⁰⁶

Als Beispiel dafür erwähnte Zhou Guoping den französischen Philosophen J.P. Sartre, in dessen Werk man nicht wenigen Gedanken Nietzsches begegnen kann. Unter dem Einfluß von Nietzsches Gedanken über die Eigenschaften der Freiheit und die Selbstüberwindung des Menschen sieht Sartre auch den Menschen als frei an. Auch Heidegger war stark von Nietzsche beeinflusst. Nach Heidegger besteht das Wesen des Daseins im „Besorgen“. Hinter dieser Sorge aber kündigt sich die Angst an. Mit dem Begriff der Angst gelangte er zur Analyse der Struktur des Daseins. Der späte Heidegger hat Kunst als Heilkraft gegen die generelle Bedrohung durch das Dasein angesehen. Es läßt sich hier nicht verleugnen, daß der Rezensent Zhou Guoping nach der Vermittlung der Philosophie Nietzsches sich kurz mit den Einflüssen des Nietzscheschen Denkens auf die westliche Nietzsche-Rezeption beschäftigt. Dies ist ein Beitrag Zhous, der dem chinesischen Publikum Anregungen zur Auseinandersetzung mit der Philosophie Nietzsches geben konnte, und durch welchen man einen Einblick in die Zusammenhänge zwischen Nietzsche und der modernen Philosophie gewinnen kann. An dieser Stelle muß aber darauf hingewiesen werden, daß Zhou Guopings Vermittlung der Einflüsse Nietzsches auf die moderne westliche Philosophie unzureichend ist und sie deshalb dem chinesischen Leser ein unzulängliches Bild von der Aufnahme und Wirkungsgeschichte in der westlichen Welt gibt. Eine in dieser Hinsicht weitaus gründlichere Aufarbeitung der Nietzsche-Rezeption im Westen leistet dagegen beispielsweise der deutsche Philosoph Günter Wohlfart in seinem Buch *Das spielende Kind*. Die darin zum Ausdruck kommende, weit umfassendere Betrachtung könnte nach meinem Dafürhalten auch ein Vorbild für eine neue Generation chinesischer Nietzsche-Forscher geben. Wohlfart zieht dort eine zusammenfassende Schlußfolgerung: „Die nunmehr über 100 Jahre währende Nietzsche-Rezeption zeigt, daß die von Nietzsche vergeblich ersehnte, erst kurz vor seinem geistigen Zusammenbruch einsetzende Resonanz auf sein Werk seitdem stark zunahm und noch weiter zunimmt. Der ‚Dichterphilosoph‘, für den

³⁰⁶ Zhou Guoping: *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts*. Shanghai 1989, S. 292.

Philosophie mehr mit Lebens-Weisheit als mit Wissenschaftstheorie zu tun hatte, wirkte nicht nur durch den philosophischen Gehalt seiner Schriften, sondern auch durch deren z.T. poetisch-prophetischen Stil - und nicht zuletzt durch seinen Lebensstil - auf Philosophen wie Heidegger und Jaspers, Camus und Sartre; auf Psychologen wie Freud und Jung; Mystagogen wie Spengler und Steiner; auf Dichter wie Benn, George, Gide, Hesse, Hofmannsthal, Malreaux, Heinrich und Thomas Mann, Morgenstern, Musil, O'Neill, Rilke, Shaw, Yeats u.a., sowie in vielfältiger Weise auf die Kunst in unserem Jahrhundert. Noch vor der Epochenschwelle zu Beginn dieses Jahrhunderts - in der bildenden Kunst z.B. gekennzeichnet durch ein Phänomen wie die ‚absence de l'oeuvre‘ beim ‚object trouvé‘ (Duchamp) -, hat Nietzsche in seiner ‚Zukunftsästhetik‘, insbesondere durch seine Universalisierung des Kunstbegriffs (Die Welt als Kunst, anstatt einer Welt der ‚Kunst der Kunstwerke‘), mehr als die meisten ästhetischen Theorien der Gegenwart dazu beigetragen, den Geist der Kunst dieses Jahrhunderts in Gedanken zu fassen.³⁰⁷

³⁰⁷ Günter Wohlfart: *Das spielende Kind: Nietzsche: Postvorsokratiker - Vorpostmoderner*. Essen 1999, S. 122f.

6. Literarische Rezeption

6.1. Wang Guowei's schöpferische Rezeption

Blickt man auf die gesamte chinesische Nietzsche-Rezeptionsgeschichte, so kann man feststellen, daß sie zum Teil als komparativ Verfahren gekennzeichnet werden kann. Man hat z.B. längst angefangen, das Verhältnis zwischen Lu Xun und Nietzsche zu thematisieren. Solche Beobachtungen sind dem chinesischen Leser gar nicht unbekannt. Der erste komparative Versuch hat schon bei Wang Guowei stattgefunden, der 1904 mit einer vergleichenden Methode das Verhältnis zwischen Schopenhauer und Nietzsche behandelte. Den ersten Beitrag zur interkulturellen Interpretation der geistigen Beziehungen zwischen Lu Xun und Nietzsche hat Zhang Zhenou 1938 mit einer Arbeit geleistet, wobei er versuchte, Übereinstimmungen und Differenzen zwischen Nietzsche und Lu Xun festzustellen, während Wang Yuanhuas Artikel unter demselben Titel *Lu Xun und Nietzsche* wegen der einseitigen marxistischen Betrachtungsweise den Zugang zur Thematik Lu Xun und Nietzsche versperrt hat, so daß dieses interessante Forschungsgebiet vierzig Jahre lang unberührt blieb. Als Kulturkritiker hat sich Chen Quan 1943 der Auseinandersetzung mit *Nietzsche und Der Traum der roten Kammer* zugewandt, wobei er direkte Kritik an der Vernichtung des Lebenswillens bei Cao Xueqin, dem Autor des Romans *Traum der roten Kammer*, ausübte. Zu der ersten Schrift, die sich mit dem Vergleich zwischen Nietzsche und der Daoistischen Schule beschäftigt, zählt der Text *Übermensch und Weiser* von Jiang Wengang, den er 1947 veröffentlicht hat. In den achtziger Jahren kam es zu einer Blüte der vergleichenden Literatur im Rahmen der Nietzsche-Rezeption, wovon im folgenden die Rede sein soll.

Daß der Gelehrte und Historiker Wang Guowei einen Weg von der deutschen Philosophie hin zur Erforschung der klassischen chinesischen Dichtkunst ging, liegt auf der Hand. Dies bezeugen die Betrachtungen der „Drei-jingjie-Theorie“, die Wei Xing in seinem bemerkenswerten Artikel *Wang Guowei's drei-jingjie-Theorie stammt aus Nietzsches Lehre* vornehmlich akzentuiert hat. Dort sagte er: „Wenn man den Hintergrund des Einflusses des philosophischen Denkens von Nietzsche

auf Wang Guowei betrachtet, so soll die ‚Drei-jingjie-Theorie‘ als Transformation und Entfaltung der Lehre Nietzsches über mehrere Lebensphasen angesehen werden.³⁰⁸ Diese hypothetische Annahme hat in der chinesischen Nietzsche-Rezeptions-geschichte Gehör gefunden. Bezüge zu Nietzsche finden sich in Wang Guoweis ab 1908 in mehreren Teilen veröffentlichtem Werk *Gespräche über die Lieddichtung des Ren jian*. Durch die Analyse der Lieddichtung der Song-Zeit (960-1279) hat er dort seinen berühmten *Jingjie*-Begriff entwickelt, der in der chinesischen Geisteswelt als zentraler Grundbegriff für die Literaturkritik Anerkennung findet. Der Begriff des *Jingjie* wird in der *Studie über das Singspiel in der Song- und Yuan-Zeit* und im Vorwort der 2. Fassung der Schrift *Gespräche über die Lieddichtung des Ren jian* als „Yi jing“ (künstlerischer Gehalt) bezeichnet. Wang Guowei war bestrebt, den Ausdruck *Jingjie* als Terminus technicus zur Bewertung chinesischer Literatur und Kunst einzuführen und ihm eine allgemeine Bedeutung zu geben. Beim Blick auf diese zentrale Kategorie der chinesischen Ästhetik kann man nicht nur Nietzsches Einfluß auf Wang Guowei analysieren, sondern auch nachvollziehen, wie dieser mit Hilfe theoretischer Ansätze aus den westlichen Ideen den Begriff des *Jingjie* aufgestellt und schließlich damit seinen Genie-Gedanken bereichert und verstärkt hat. Wie klar zutage tritt, war Wang Guowei nicht derjenige, der den Begriff vom *Jingjie* geschaffen hatte. Vor ihm aber war man sich im unklaren gewesen, was der Ausdruck *Jingjie* beinhaltet, denn dieser Begriff ist nach der Meinung eines westlichen Autors „kaum übersetzbar“, bestenfalls „kann [er] in einer anderen Sprache immer nur behelfsmäßig zum Ausdruck gebracht werden“.³⁰⁹ Der Autor der *Geschichte der chinesischen Literatur* hat dort versucht, das Wort *Jingjie* als einen „Erfahrungsbereich“ oder „Bewußtseinszustand“³¹⁰ zu bezeichnen. Wörtlich gesehen ist der Begriff *Jingjie* eine Abkürzung des Sanskrit-Wortes *Visaya*. Im Sanskrit ist damit ein Bereich gemeint, den man mit eigener Kraft betritt. Auffallend ist hier, daß „eigene Kraft“ auf die Wirkungskräfte verschiedener Empfindungen und Gefühle des Menschen hindeutet. Das bedeutet, daß „das Vorkommen eines *Jingjie* auf die Funktionen der Empfindungen des Menschen

³⁰⁸ Wei Xing, vgl. Cheng Fangs *Nietzsche in China*. Nanjing 1993, S. 378.

³⁰⁹ Helwig Schmidt-Glintzer: *Geschichte der chinesischen Literatur*. Bern 1990, S. 498.

³¹⁰ Glintzer, ebenda.

angewiesen ist“.³¹¹ Glintzers Erörterung des Begriffs *Jingjie* geht von der ursprünglichen Bedeutung des Sanskrit-Wortes aus. Bei der Erläuterung der Empfangungen des Menschen tauchen aber bei Wang Guowei zwei Komponenten auf: eine äußere und innere Welt. Sobald diese zu einer harmonischen Einheit werden, entsteht ein angenehmes Gefühl, das Wang Guowei als das höchste Prinzip des ästhetischen Geschmacks ansieht. Dementsprechend soll der Dichter, so Wang Guowei, „nicht nur die Wirklichkeit der Dinge sehen und die Tiefe der Dinge erkennen, sondern auch von echten Dingen und Gefühlen schreiben“ und „einen tieferen Sinn“ der Dichtung aufzeigen. Wang Guoweis Zusammenfassung lautet nämlich: „Derjenige, der echte Dinge und echte Gefühle zu vermitteln vermag, der hat *Jingjie*, andernfalls kann vom *Jingjie* nicht die Rede sein.“³¹² Aus diesen Äußerungen ergeben sich folgende Aspekte: Zur Schöpfung der Kunst gehören Echtheit, echter Geschmack einerseits, und Natürlichkeit, mit Natürlichkeit Dinge zu sehen, Gefühle natürlich auszudrücken andererseits. Dies entspricht in gewisser Weise Nietzsches Äußerungen: „Mache ich denn ‚Literatur‘? - Erscheint selbst meinen Zarathustra nur als eine höhere Art von Stilübung zu betrachten (- das tiefste und entscheidendste Ereignis - der *Seele*, mit Erlaubnis! - zwischen zwei Jahrtausenden, dem zweiten und dem dritten -)“.³¹³ Hier offenbart sich der enge Zusammenhang zwischen Person und Werk. Die beiden Komponenten werden von Nietzsche als Einheit angesehen. Die oft in China vorgetragenen Verse, die klassische Dichter aus der Song-Zeit gedichtet haben, entsprechen Wang Guoweis Vorstellungen vom *Jingjie*-Begriff, wobei er entdeckte, daß Ci-Dichter der Song-Zeit wie Liu Yong³¹⁴ u.a. bereits in den Bereich des *Jingjie* vorgedrungen waren. In seinem Werk *Gespräche über die Lieddichtung des Ren jian* drückte Wang Guowei seine Begeisterung für Ci-Dichter aus, indem er *Jingjie* in drei Phasen einteilte:

Der große erfolgreiche Gelehrte von gestern und heute muß unbedingt zu diesen drei *Jingjie* (oder drei Bereichen) gelangt sein: das erste lautet:
Gestern Nacht hat der Westwind,
Dem grünen Baum die Blätter geraubt.

³¹¹ Ye Jiaying: *Wang Guowei und seine Literaturkritik*. Guangdong 1982, S. 144.

³¹² Zitiert wird nach Zhou Xieshan: *Sammlung der Abhandlungen über die literarische Ästhetik Wang Guoweis*. Shanxi 1987, S. 10.

³¹³ Friedrich Nietzsche: *Briefe von Nietzsche*. KGW, Berlin 1984, S. 247.

³¹⁴ Ci-Dichter der Song-Zeit wie Liu Yong und Su Shi (Suo Dongpo) schrieben z.B. gesungene Gedichte auf vorgegebene Melodien.

Allein die höchste Höhe
 Blickt über den Horizont hinaus;
 das zweite zeigt:

Ich bin mager geworden
 Und das Kleid größer.
 Ich sah bleich aus,
 Doch ohne Reue
 Für Dich;

im dritten heißt es:

Tausendmal sucht er
 unter den Menschen nach ihr.
 Im Nu erblickt er sie im Mondlicht,
 Als wenn sie schon immer vor ihm gestanden hätte.

Solche Ausdrücke finden sich nur bei großartigen Lieddichtern.³¹⁵

Hier sollte man weniger von drei Bereichen, als vielmehr von drei Lebensphasen sprechen. Die oben angeführten Verse kommen zwar aus drei verschiedenen Ci-Dichtungen und drücken auch verschiedene Aspekte der jeweiligen Dichter aus, aber sie dienen offensichtlich dazu, das ständige Streben des Menschen nach dem Leben darzustellen. Wang Guowei nimmt die klassische chinesische Literatur zum Anlaß, um seine Einstellungen zum menschlichen Leben und schließlich zur Entwicklung eines Genies (bei Wang Guowei eines großen Lieddichters) zu zeigen. Hier ist offensichtlich von Erfahrung, Erforschung und kreativer Arbeit eines großartigen Gelehrten die Rede. Wei Xing zog daraus die Schlußfolgerung, daß das erste *Jingjie* als eine Phase der Zielsetzung aufgefaßt werden könne. Das zweite *Jingjie* stelle die Phase dar, in der der Gelehrte, um seinem Ziel näher zu kommen, einen Vorbereitungsprozeß zu durchlaufen habe, in dem er lernen und üben müsse. Das letzte *Jingjie* richte sich auf eine kreative, freie Stufe, auf die Verwirklichung des Ziels.³¹⁶ Auf dem Hintergrund der drei Vorbereitungsphasen für das literarische Schaffen bezieht sich Wei Xing auf Nietzsches suggestiven

³¹⁵ Wang Guoweis Darstellung dreier *Jingjie* wurde vom Verfasser dieses Textes anhand des chinesischen Ci-Dichtungslexikons aus der Tang- und Song-Zeit (Tang Guizhang Hrsg.: Tong-Song-Ci jianshang cidian, Jiangsu 1986) ins Deutsche übersetzt. Die erste Strophe entstammt einer Ci-Dichtung von An Shu (991- 1055), der nach einer schlaflosen Nacht am Frühmorgen allein die Treppe hinaufsteigt. Von dort aus hat er einen weiten Blick, mit dem er den Weg am Horizont bis zum Ende übersehen kann. Da erinnert er sich, daß es in der gestrigen Nacht Westwind gab und Blätter raschelten. Diese Strophe drückt eine einsame Stimmung des Dichters aus. Mit der zweiten Strophe begegnet uns Liu Yong (984 - 1053), ein gefühlsbetonter Dichter. Die dritte Strophe findet sich in einer Ci-Dichtung von Xin Qiji (1140 - 1207). Der Dichter verleiht der ständigen Suche nach seiner Geliebten einen tiefen Ausdruck.

Einfluß auf die Genie-Theorie von Wang Guowei. Es ist eine Tatsache, daß er in seinem Aufsatz *Schopenhauer und Nietzsche* das kurze Kapitel *Von den drei Verwandlungen* aus dem *Zarathustra* auszugsweise übersetzt hat. Ihm war Nietzsches Gedanke der drei geistigen Verwandlungen bekannt. Nach der Ansicht von Wei Xing soll man die Spezifika der jeweiligen kulturellen Rahmenbedingungen, unter denen die genannten Gelehrten wirkten, nicht außer Acht lassen. Hinsichtlich der Drei-*Jingjie*-Theorie über die meisterhaften, klassischen Ci-Dichtungen aus der Song-Zeit bleibt aber hier hinzuzufügen, daß Nietzsche beim Rückblick auf seinen Lebensweg die Ansicht vertrat, daß es hier ebenso drei Phasen gebe: die Phase des Umgangs mit den anderen, die der „Sandwüste“ und die des Schaffens. Aufschlußreich ist der Ausdruck der drei geistigen Verwandlungen, die Nietzsche anhand von Bildern wie Kamel, Löwe und Kind sinnbildlich darstellt. Nach Nietzsche wird „der Geist [zuerst] zum Kameele [...], und zum Löwen das Kameel, und zum Kinde zuletzt der Löwe“.³¹⁷ Diese drei Verwandlungen sind in gewissem Sinne mit drei Phasen gleichzusetzen: Die erste Phase ist durch das Kamel gekennzeichnet, „das beladen in die Wüste eilt“.³¹⁸ In diesem Prozeß bedarf man des Sich-Erniedrigens, um den Hochmut zu verletzen. Man benötigt „Eicheln und Gras der Erkenntniss“, sieht sich gezwungen, „um der Wahrheit willen an der Seele Hunger [zu] leiden“.³¹⁹ In der zweiten Phase soll man wie der Löwe freie Kräfte zu neuem Schaffen gewinnen. „Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht: dazu, [...] bedarf es des Löwen“.³²⁰ Um zu diesem Ziel zu gelangen, soll man sich das Recht zu neuen Werten nehmen. Was die dritte Phase betrifft, so soll man wie das Kind Unschuld und Vergessen sein. Darin zeigt sich die Zuversicht der bejahenden Stufe, jetzt hat der Geist seinen eigenen Willen, „*seine* Welt gewinnt sich der Weltverlorene“.³²¹ Daraus geht hervor, daß Nietzsches drei Stufen des menschlichen Lebens sich mit dem Prozeß des Aufnehmens, dem des Verneinens und dem des Schaffens identifizieren lassen.

Betrachtet man Nietzsches Einfluß auf Wang Guowei, so kann man feststellen, daß Wang Guowei mit seinen Vorstellungen von Literatur einen nicht unwichtigen

³¹⁶ Vgl. Cheng Fangs Veröffentlichung *Nietzsche in China*, ebenda, S. 378.

³¹⁷ Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. KGW, Berlin 1968, S. 25.

³¹⁸ Friedrich Nietzsche, ebenda, S. 26.

³¹⁹ Friedrich Nietzsche, ebenda, S. 25.

³²⁰ Friedrich Nietzsche, ebenda, S. 26.

Beitrag zur Rezeption der Ideen Nietzsches in China geleistet hat, obwohl diese Rezeption von Nietzsches Gedanken abweicht. Dieser Vergleich war nicht ganz abwegig, aber etwas weithergeholt, denn Nietzsches drei Verwandlungen des Geistes sind meiner Meinung nach tiefsinniger als Wangs Drei-*Jingjie*-Theorie. Wangs Begriff *Jingjie* bezieht sich in höchstem Maße nur auf einen literarischen Schaffensprozeß, den der Ci-Dichtungsforscher Wang Guowei hervorgehoben hat. Die drei geistigen Verwandlungen bei Nietzsche sind eher der Ausdruck einer ästhetischen Kunstwelt, die eng mit dem „Leben“ im Sinne Nietzsches verbunden ist. Spricht man hier von Bedeutung dieses Vergleichs, so gibt uns Wie Xings Perspektive doch Anregungen zum Herausarbeiten der *Differenzen*, die vielmehr wichtiger als das *Gleiche* sind.³²²

³²¹ Friedrich Nietzsche, ebenda, S. 27.

³²² Vgl. Günter Wohlfart: *Interkulturelle Inkompetenz. Eine Glosse über die deutsche Philosophieprovinz*. In: Rolf Elberfeld (Hrsg.), *Komparative Philosophie*. München 1998, S. 16.

6.2. Lu Xuns erste Erzählung *Das Tagebuch eines Verrückten*

Wir wurden aufmerksam auf die geistige Affinität zwischen Lu Xun und Nietzsche durch die Erörterung des Frühwerks Lu Xuns, wo Nietzsches Übermensch-Gedanke im Vordergrund steht. Dieser Einfluß hat, wie bereits im Kapitel über Lu Xuns Vermittlung von Nietzsches Denken erwähnt, auch auf sein literarisches Schaffen stark nachgewirkt, so z.B. auf die erste Erzählung *Das Tagebuch eines Verrückten*, in der Lu Xun sich von der in *Also sprach Zarathustra* dargestellten Gestalt des Übermenschen hat inspirieren lassen. Im Jahre 1935 bekannte er im Vorwort zur *Geschichte der chinesischen Erzählungen*³²³, daß er den Übermensch-Gedanken im wesentlichen für verschwommen halte, obwohl es noch im *Tagebuch eines Verrückten* eine Stimme Nietzsches gegeben hatte. Dennoch kam es danach zu einem linksorientierten Trend hinsichtlich der Auffassungen über die Beziehungen zwischen Nietzsche und Lu Xun in China, zumal Maos Bewertung Lu Xuns ab den vierziger Jahren zu einer Richtlinie der gesamten chinesischen Lu Xun-Forschung wurde. In Anlehnung an Lu Xuns Selbstbekenntnis versuchten die linksorientierten Literaturkritiker lange, den „marxistischen“ Lu Xun zu betonen und zugleich Nietzsches Einfluß abgeschwächt zu bewerten. Zu ihnen gehörten z.B. Sun Xizhen,³²⁴ der im Rückblick auf Lu Xuns Wort das Abschiednehmen des Schriftstellers von der Philosophie Nietzsches festgestellt hat. Aber auch Wang Yuanhua, der 1939 im Rahmen einer Klassenanalyse mit der These, daß Lu Xuns Geist und der Nietzsche-Ismus zwei unterschiedliche Klassenideologien verträten und eine negative Wirkung auf die chinesische Nietzsche-Rezeption ausübte. In der Tat waren die linksorientierten Kritiker eher oberflächliche Beobachter, die weder zum Verständnis Lu Xuns noch zu dem Nietzsches beigetragen haben. Diese

³²³ Lu Xun hat die Bedeutung Nietzsches für sein Werk folgendermaßen beschrieben: „Die später entstandene Erzählung *Das Tagebuch eines Verrückten* intendiert eine Enthüllung des Übelstandes des Patriarchats und der konfuzianischen Sittenlehre. Im Hinblick auf Kummer und Groll ist sie tiefer und breiter als Gogols [Aufzeichnungen des Verrückten], weniger verschwommen als Nietzsches Übermensch.“ In: Lu Xun: *Vorwort zu Geschichte der chinesischen Erzählungen*.

³²⁴ Sun Xizhen hat in seinem Artikel *Was lehrt uns Lu Xun* von 1981 rückblickend erzählt: „Nietzsches Philosophie ist eine reaktionäre Philosophie, die nicht den Fortschritt der Geschichte betreibt, sondern den Rückschritt. Sobald ein intellektueller Mensch das wahre Gesicht der Philosophie Nietzsches erkannt hat, wird er sie aufgeben. Lu Xun war früher von ihr beeinflusst, hat sie aber entschieden aufgegeben, nachdem ihn neue Denkströmungen nach der

irreführende Deutung des Verhältnisses zwischen Nietzsche und Lu Xun dehnte sich bis in die achtziger Jahre hinein aus, wo es in Diskussionen darüber zu keiner Klarheit kam. Obwohl im Kreis der Philosophen noch im Dunkeln nach dem Wesen der Philosophie Nietzsches getastet wurde, wurde in literarischen Kreisen schon diskutiert und man war bereit, unter Bezug auf Lu Xuns literarisches Schaffen das Thema des Verhältnisses zwischen Nietzsche und Lu Xun aufzugreifen. Der Verfasser des Artikels *Die Lehre von Tolstoy und Nietzsche und Tolstoy's ‚Einsame Menschen‘* von 1981 hat als erster angefangen, Lu Xuns Werk hinsichtlich des Einflusses von Nietzsche zu behandeln. Es bleibt aber zunächst zu fragen, ob die Stimme Nietzsches bei Lu Xun später in seinem Werk noch eine größere Rolle spielte. In einigen auf das Jahr 1923 datierten Worten drückte Lu Xun seine Annäherung an die Übermensch-Figur aus, die er als einen vollkommenen und erhabenen Menschentypus der Zukunft aufgefaßt hat. Diese Vorstellung von einer zukünftigen idealen Menschengestalt läßt sich buchstäblich in seinem Sammelband *Refeng - Anmerkung 41* (Heiße Winde) belegen. Dort heißt es:

Der Nietzschesche Übermensch ist zwar fern und verschwommen, aber im Hinblick auf die Art moderner Menschentypen auf der Welt kann man schon fest davon überzeugt sein, daß in Zukunft eine erhabene und vollkommene Menschheit zum Vorschein kommen wird.³²⁵

Lu Xun war vom Gefühl der Ferne und Verschwommenheit einer übermenschlichen Gestalt geplagt und deswegen von Mißtrauen gegenüber der Zukunft der chinesischen Nation erfüllt, weil er sich seit den Mißerfolgen seiner verschiedenen schriftstellerischen Versuche in Japan darüber bewußt geworden war, daß eine Verbesserung und Erhöhung der Menschen einen langfristigen Prozeß bedeutete und wie schwer sein würde, China wieder eine Stimme zu geben. Lu Xun erschien eine Herausbildung von großen Persönlichkeiten wie Nietzsche besonders schwierig, denn die Unaufgeklärtheit der Massen zeichnete den geistigen Zustand des chinesischen Volkes seit dem Ende der Qing-Dynastie. Dies war die jämmerliche und traurige Lage, die er beklagte. Andererseits aber war Lu Xun auch zu der Einsicht gekommen, daß sich der Mensch seiner Natur gemäß nicht

Oktoberevolution erschüttert hatten.“ Vgl. Sun Xizhen: *Was lehrt uns Lu Xun*. Vgl.: Cheng Fangs *Nietzsche in China*. Nanjing 1993, S. 252.

³²⁵ Lu Xun: *Heiße Winde*. In: *Lu Xun quanji*, Bd. 1, Beijing 1961, S. 400.

unbedingt zur Vollkommenheit entwickeln konnte. Später bemerkte Lu Xun, daß er sich nur deswegen entschieden habe, noch einmal zur Feder zu greifen, weil er der Überzeugung gewesen sei, daß er selbst zwar den Lauf der Welt nur in geringem Maße beeinflussen könne, daß er aber dessen ungeachtet „diejenigen Kämpfer, die in der Einsamkeit herumliefern, bestärken sollte, damit sie nicht den Mut verlören“.³²⁶ Sein Bestreben war es, seinen Landsleuten zu demonstrieren, was ein ‚Kämpfer‘ ist, und die chinesischen Massen aus ihrer Selbstzufriedenheit aufzurütteln. Das Konzept, seinen Landsleuten einen idealen Menschentypus vorzustellen, sieht Lu Xun in Nietzsches Übermensch-Konzept. So schrieb er in seinem Essay *Die Beziehungen zwischen Yusi und mir von ihrem Anfang bis zum Ende* folgendermaßen:

Meine „Einsamkeit“ dauerte nicht lange, denn ich hatte damals Nietzsches *Also sprach Zarathustra* ein bißchen studiert, was bei mir einige Eindrücke hinterließ.³²⁷

Erwähnenswert ist nicht zuletzt ein Lu Xun-Interpret namens Min Kangsheng, der in Lu Xuns Erzählung *Tagebuch eines Verrückten* einen Ansatz des Übermensch-Gedankens entdeckte. Sein 1986 in der berühmten Zeitschrift *Lu Xuns Studentendenz* erschienene Aufsatz *Nietzsches Stimme im ‚Tagebuch eines Verrückten‘* zeigt, daß Nietzsches Stimme bereits über Zeit, Nation, Klassen und künstlerische Anlagen des einzelnen Schriftstellers hinaus im *Tagebuch eines Verrückten* verankert und reflektiert ist.³²⁸ Wichtig für die Deutung der Erzählung war auch der 1990 erschienene Artikel *‚Der Verrückte‘ mit dem Charakter des ‚Übermenschen‘ in Lu Xuns Erzählung* von Yin Jian, der in Anlehnung an Nietzsches Ideen der ‚Zerstörung des Götzen‘, der ‚Umwertung aller Werte‘ und an das Übermensch-Konzept die literarische Figur des Verrückten in Lu Xuns Erzählung analysiert, wobei er Parallelen zwischen beiden Figuren festgestellt hat. Die literarische Figur des „Verrückten“, die Lu Xun in der Erzählung dargestellt hat, ist in den Augen des gesunden oder gewöhnlichen Menschen der „Geistesranke“, der ungeachtet einhelliger Verurteilung das übliche Maß überschreitet und großtuerische Reden führt, was ein gesunder Mensch nicht tut.

³²⁶ Zitiert bei Spence, ebenda, S. 120.

³²⁷ Lu Xun: *Die Beziehungen zwischen Yusi und mir vom ihren Anfang bis zum Ende*. In: *San xianji*, Lu Xun quanji, Beijing 1961, S. 132.

Der Autor der Erzählung läßt die Figur des Verrückten seine Worte ausdrücken, so z.B. in der provozierenden „Geschichte des Kannibalismus“ und der Kritik am kannibalischen chinesischen Volk. Hier wird Lu Xuns kulturkritischer Ansatz durch die literarische Gestalt des Verrückten offensichtlich, dessen Worte die feudale Moral erschüttern. In der Lu Xun-Literatur wird mit beachtlicher Regelmäßigkeit auf die Worte aus dem Mund des Helden hingewiesen, die als großer Beitrag zum Kampfaufbruch gegen den Konfuzianismus und dessen System vor der Bewegung des Vierten Mai von 1919 gelten:

Erst heute wird mir klar, daß diese Welt, in der ich etwa die Hälfte meiner Lebensspanne zugebracht habe, mehr als viertausend Jahre lang eine Menschenfresserwelt war. [...] Bei sorgfältigem Hinschauen kann man zwischen den Zeilen ihrer klassischen Texte die Worte „Freißt Menschen“ gekritzelt sehen.³²⁹

Aus Sicht eines Geisteskranken wird die konfuzianische Sittenlehre gegeißelt, wobei er einen dringenden Appell an die Weltöffentlichkeit richtet: Die tausendjährige Zivilisationsgeschichte des alten China ist die Geschichte der Menschenfresserei. Die Fragestellung, die heißt: „Wenn es das früher gegeben hat, war es wohl nicht weiter schlimm?“³³⁰, wird in einem Gespräch zwischen dem Ich-Erzähler und seinem Bruder aufgeworfen. Die an Bruder als Verteidiger dieses Systems und seiner Moral gerichteten Fragen haben die Grundlage des Idols, das tausend Jahre lang als absolute Wahrheit galt, erschüttert. Für die chinesische Nietzsche-Rezeption ist dabei besonders bemerkenswert, daß der Geisteskranke gerade in Anlehnung an Worte des Zarathustra auf „wahrhafte Menschen“ hinweist, indem er seinem älteren Bruder zuredet, auf das Essen des Menschenfleisches zu verzichten. Fast unter direktem Bezug auf Worte aus dem *Zarathustra* wird Lu Xuns Ansatz als Attackierung der Menschenfresserei reflektiert:

Es handelt sich um ein paar Worte, aber ich finde es schwierig, sie auszusprechen. Am Anfang, Bruder, aßen wahrscheinlich alle Wilden ein wenig Menschenfleisch. Später gaben einige von ihnen diesen Brauch auf, weil sich ihre Ansichten änderten. Sie versuchten ihr Bestes, sich selbst zu bessern, und wurden menschliche, wirklich menschliche Geschöpfe, während andere fortfuhren, Menschenfleisch zu essen. Der Fall dieser

³²⁸ Min Kangsheng: *Nietzsches Stimme im ‚Tagebuch eines Verrückten‘*. Vgl. Cheng Fangs *Nietzsche in China*. Nanjing 1993, S. 362.

³²⁹ Lu Xun: *Das Tagebuch eines Verrückten*. Beijing 1976, S. 35.

³³⁰ Lu Xun, ebenda, S. 27.

Wilden ähnelt dem der Insekten, von denen manche zu Fischen und Vögeln und Affen und schließlich zu Menschen wurden, während andere keinen Versuch machten, besser zu werden, und Insekten blieben. Wie schändlich sind Menschen, die Menschen fressen, verglichen mit denjenigen, die es nicht tun. Ihre Scham darüber muß sogar größer sein als die der Insekten gegenüber den Affen.³³¹

Das Schicksal des Helden und dessen Protest gegen seine Umgebung wird hier in Form des Tagebuchs zum Ausdruck gebracht, in dem seine Eindrücke und Erfahrungen dargestellt sind. Der namenlose Held der Erzählung, der innerhalb der Gesellschaft allein kämpft und steht, stellt sich als Prophet dar und versucht, mit seinen Gedanken Einfluß auf die noch nicht Erwachten auszuüben und seine Mitmenschen aufzuklären, indem er sie mit „Herz“ und „Mund“ überzeugt. Diese Methode schließt sich an das Verfahren des Zarathustra an, der nach Jahren der Einsamkeit zu den Menschen aufbricht, um sie für seine Lehre zu gewinnen. „Ich liebe die Menschen. [...] Was sprach ich von Liebe! Ich bringe den Menschen ein Geschenk“.³³² Sein Geschenk an die Menschen ist die Lehre vom Übermenschen. „Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde! / Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht. / Verächter des Lebens sind es. Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren! / Einst war der Frevel an Gott der grösste Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste und die Eingeweide des Unerforschlichen höher zu achten, als den Sinn der Erde!“³³³ Zarathustras Verkündigung spiegelt Lu Xuns Überzeugung wider, daß die Änderung einer Gesellschaft schwierig ist und nur mit wenigen geistigen Kämpfern rechnen kann. Der als Einzelkämpfer dargestellte Held befindet sich aber auch in einem Zwiespalt, wobei sein Gefühl der Verlassenheit in der Erzählung deutlich zum Ausdruck kommt. Er hat Zweifel an seiner Umgebung: Der Bruder, der Arzt und andere Personen sind bereit, Menschen zu fressen. Sogar der Hund der Familie Zhao und der Fisch in der Schüssel machen Anstalten, ihn zu fressen. Die Einsamkeit ist ein Attribut eines geistigen Kämpfers. Bei Nietzsche steht die

³³¹ Lu Xun, ebenda, S. 29.

³³² Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. KGW, Berlin 1968, S. 7.

³³³ Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. KGW, ebenda, S. 8f.

Thematik der Einsamkeit ebenfalls im Zentrum. Das Einsamkeitsgefühl und das Gefühl des Nichtverstandenwerdens wird z.B. im *Zarathustra* aufgegriffen. Nietzsche verleiht der Einsamkeit einen positiven Sinn, indem er das Buch *Also sprach Zarathustra* im ganzen als Lobgesang auf das Einsame bezeichnet. Nietzsches Einfluß hat hier deutlich auf Lu Xun nachgewirkt, als er 1922 aus Japan zurückkehrte. Die innere Stimmung der Einsamkeit drückte er folgendermaßen aus:

Einige Zeit später empfand ich Leere, wie ich sie noch nie zuvor erfahren hatte. Anfangs wußte ich nicht, warum. Später aber dachte ich: Wann immer ein Mensch eine Auffassung vertritt und dafür Zustimmung erhält, dann drängt ihn dies nach vorn. Stößt er auf Ablehnung, so spornt ihn dies zum Kampf an. Erhebt er aber seine Stimme inmitten von Menschen, die nicht darauf reagieren, ihm weder Lob noch Tadel zollen, dann ist das so, als befände er sich in einer grenzenlosen Einöde, und es gäbe nichts, was ihm zu tun übrigbliebe. Welch schmerzvolle Erfahrung. Genau dies war es, was ich später Einsamkeit nannte. Diese Einsamkeit wuchs dann von Tag zu Tag, wie eine große Giftschlange würgte sie meine Seele.³³⁴

Als Einzelgänger unterscheidet sich der Geisteskranke des weiteren von seinen sogenannten „normalen“ Mitmenschen dadurch, daß diese im Sinne Nietzsches eine Masse bilden, die im *Tagebuch eines Verrückten* als stumpfsinnige, lachende Menge dargestellt wird. Diese stumpfsinnige Masse wird von Lu Xun kritisiert. Seine Kritik setzt besonders an ihrer Unwissenheit und Passivität an. Das tiefe Enttäuschtsein Lu Xuns gegenüber seinem Volk wird in der Erzählung deutlich. Er setzt seine Hoffnungen deshalb auf den Verrückten. Lu Xun war vor der Veröffentlichung seiner Erzählung *Das Tagebuch eines Verrückten* nicht mehr bereit gewesen, seine Landsleute weiterhin geistig anzuregen, weil seine früheren dahingehenden Versuche keine Beachtung gefunden hatten. Trotzdem verschwand die Suche nach einem starken Helden, der fähig ist, das Leben der Menschen umzugestalten und folglich das gegenwärtige China zu retten, nicht gänzlich. Daß seine Landsleute gegenüber der gesellschaftlichen Misere indifferent blieben, zeigt sich deutlich in der Wiedergabe eines Gespräches mit seinem Freund:

Angenommen, es gäbe eine Zelle aus Eisen, fensterlos und unzerstörbar, und in ihr befänden sich viele, tief schlafende Menschen. Sie würden bald ersticken, von der Bewußtlosigkeit in den Tod zu empfinden. Jetzt aber kommst du, rufst laut, weckst einige wenige, die etwas leichter schlafen, und setzt diese Unglücklichen Qualen aus angesichts eines nahenden Todes, von

³³⁴ Lu Xun, zitiert bei Weigelin-Schwiedrzik, S. 23.

dem sie nicht gerettet werden können. Glaubst du wirklich, daß du ihnen damit einen guten Dienst erweist?³³⁵

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß die Zelle aus Eisen für Lu Xun ein Symbol für China und dessen System und Institution ist. Er macht, ohne von Möglichkeiten der Zerstörung der Zelle aus Eisen zu sprechen, lediglich Andeutungen, daß es große Schwierigkeiten machte, eine solche Zelle aufzubrechen. Am Ende der Erzählung spricht der Autor einen Appell aus:

Vielleicht gibt es Kinder, die noch kein Menschenfleisch gegessen haben.
Rettet, rettet die Kinder[...]³³⁶

Ogleich der Autor in seiner Erzählung *Das Tagebuch eines Verrückten* das „Rettet die Kinder“ ausgerufen hat, kann dieser Aufschrei nichts anderes als Hoffnung inmitten von Enttäuschung bedeuten. Denn Lu Xun steht vor einer Masse, die sich in einem unwissenden und empfindungslosen Zustand befindet. Diese Szenerie ist mit Zarathustras Verkündung vor seinem Publikum gleichzusetzen. In diesem Zusammenhang zitiere ich im folgenden eine Feststellung eines japanischen Lu Xun-Forschers, der die Verbindung zwischen dem Geisteskranken Lu Xuns und dem Übermenschlichen Nietzsches deutlich zum Ausdruck gebracht hat: „Lu Xun hat den ‚extremen Individualismus‘ von Nietzsche übernommen. Im Vergleich zur japanischen Literatur der damaligen Zeit ist Lu Xuns Übernahme des Individualismus die radikalste. Er hat die ‚Grundlage‘ der westlichen Kultur richtig erfaßt. Der ‚Übermensch‘ stellt in diesem Sinne die Gestalt des ‚wahrhaften Menschen‘ dar. Die von Lu Xun dargestellten Figuren werfen allerorts den Schatten des ‚Übermenschlichen‘.“³³⁷

³³⁵ Lu Xun: Vorwort zur 1. Sammlung kurzer Erzählung *Aufruf zum Kampf*. Beijing 1976, S. 9.

³³⁶ Lu Xun: *Das Tagebuch eines Verrückten*. Beijing 1976, S. 35.

³³⁷ Zitiert bei Cheng Fangs *Nietzsche in China*. Nanjing 1993, S. 371.

6.3. Bing Xins literarische Figur des *Übermenschen*

Eine schnellere Reaktion auf den dringenden Appell zur Suche nach dem Übermenschen zeigte die Schriftstellerin Bing Xin mit ihrer 1921 erschienenen Erzählung *Der Übermensch*, die bei den zeitgenössischen Intellektuellen ein überraschend positives Echo fand. Die von der Autorin dargestellte literarische Figur, die „Übermensch“ heißt, ist Bing Xin selbst nachempfunden. Sie war christlich beeinflusst und auch in der Nietzsche-Rezeption während der Anfangsphase der Bewegung des 4. Mai von 1919 in China als einzigartige Interpretin hervorgetreten. Mit einer direkten Verwendung des Begriffs des Übermenschen als Titel ihrer Kurzgeschichte trug *Der Übermensch* dazu bei, das konkrete Bild eines „Übermenschen“ im Sinne von Bing Xin - allerdings von Nietzsches Ansatz weit entfernt -, dem chinesischen Leser näherzubringen.

Die Erzählung *Der Übermensch* handelt von einem jungen Mann, der die Auffassung Nietzsches, daß Liebe und Mitleid nur Böses seien,³³⁸ für ein grundlegendes Prinzip des Lebens hält, wobei er sich im Umgang mit seiner Umwelt „unbeeindruckt und kalt“³³⁹ zeigt. Am Anfang der Geschichte begegnet uns ein teilnahmsloser Mensch, der versucht, nach dem Vorbild des von Nietzsche entworfenen Übermenschen sein Leben zu gestalten. Der „Übermensch“ in Bing Xins Sinne ist als ein in sich gekehrter Mensch charakterisiert:

Er hatte nicht nur keinen Verkehr mit Menschen, sondern auch alles, was nur ein bißchen Leben in sich trug, mochte er nicht. Nicht einmal eine Blume, noch eine Pflanze befanden sich in seinem Zimmer. Alles war kalt und unfreundlich wie in einer Höhle.³⁴⁰

Das Leben der Hauptfigur namens He Bing war von einer pessimistischen Stimmung geprägt. Man erkennt bei ihm eine völlige Ignoranz der harten Realität des Lebens. Er betrachtet seine gegenwärtige Realität als eine leere Welt, die sinnlos ist. Seine Mißachtung des menschlichen Lebens wird im Gegensatz zu Nietzsches Bejahung des Lebens klar ersichtlich. He Bing sagte:

³³⁸ Bing Xin: *Chaoren*. In: Alfred Hoffmann (Übers.): *Der Übermensch*. Ostasiatische Rundschau, Nr. 10, 1935, S. 275.

³³⁹ Bing Xin, ebenda, S. 273.

³⁴⁰ Bing Xin, ebenda, S. 273.

Die Welt ist so leer, das menschliche Leben ist so ohne Sinn und Gefühl. Alle die Beziehungen des Menschen zum Menschen, zum Weltall, zur ganzen Kreatur sind doch nur wie ein Schauspiel.³⁴¹

Der Protagonist ist der Ansicht, daß es zwischen den Menschen keine Verbindungen, sondern gegenseitige Ausgeschlossenheit gibt. Diese gesellschaftliche Isolation als Prinzip der Verhaltensweise der literarischen Figur wird so begründet: „Besser, als sich gegenseitig eng verbunden zu fühlen, ist es, sich voneinander abzusondern.“³⁴² Auf dem Hintergrund der Maskierung der menschlichen Verhältnisse plädiert He Bing für die Rückkehr zu sich selbst. Dort könne er seine Identität finden. Auf der Bühne des menschlichen Lebens vermag er nicht mehr seine Rolle zu spielen. In der zweiten Hälfte der Erzählung wird das Bild des Übermenschen präsentiert. In Anlehnung an die christliche Auffassung des Über-Menschen versucht die Autorin, den Leser auf die Bahn der christlichen Orientierung zu bringen, was Nietzsches Übermensch-Konzept als zukünftiger Menschengestalt zuwiderläuft. Zum Zweck eines Bedarfs nach innerer Ruhe gibt er nach einer sieben Nächte dauernden Schlaflosigkeit Geld für das Kind seines Nachbarn aus, das nachts vor Schmerzen stöhnt. Mit He Bings finanzieller Unterstützung wird das Kind geheilt. Aber er lehnt jede Dankbarkeit der Nachbarschaft ab. Das nächtliche Stöhnen des kranken Kindes hat den Protagonisten an seine Mutter erinnert, die in seinen Träumen weißgekleidet erscheint (dies spielt auf die Figur der Maria, der Mutter Jesu, an) und deren Augen voller Liebe ist. Durch die innerliche Begegnung mit der Mutter hat die Wandlung eines Weltentsagers zu einem Befürworter der christlichen „Nächstenliebe“ stattgefunden. In der Erzählung wird das in folgender Weise ausgedrückt:

Ach, Mutter! - Inniggeliebte Mutter! Ich möchte aufstehen und auf deinem Schoße sitzen. Nimm mich hier heraus auf deine Arme und laß mich auf deinem Schoße sitzen. Mutter, ach! Wir fühlen uns doch gegenseitig eng verbunden, niemals vermögen wir uns gegenseitig zu entfremden.³⁴³

Die Mütterlichkeit im christlichen Sinne ist ein grundlegendes Motiv in Bing Xins Darstellung. Zum Thema der Mütterlichkeit sagte ihr zeitgenössischer Literaturkritiker Mao Dun, Bing Xins ideale Frau sei die *xianqi liangmu* (auf deutsch: die

³⁴¹ Bing Xin, ebenda, S. 273.

³⁴² Bing Xin, ebenda, S. 275.

ehrerbietige Frau und gute Mutter), wenn auch eine ‚neue‘ ehrerbietige Frau und gute Mutter.³⁴⁴ Wie man sieht, ist die Mutter ‚neuerer‘ Art die gleiche heilige, ergebene Frau, deren Liebe He Bing vom Übermensch-Gedanken zur christlichen Barmherzigkeit führt. Von da an ist die Hauptfigur vom Gefühl tiefster Schuld durchdrungen. Sie zeigt ihre innere Reue und glaubt nicht mehr an den Übermenschen Nietzschescher Prägung. In ihr taucht ein religiöses Empfinden der Liebe auf. Dies wird an folgender Stelle erkennbar:

Das göttliche Gefühl der Liebe, das mehr als zehn Jahre verborgen war, spiegelte sich nun auf dem Gesicht He Bings wider. Tränen, von denen seit mehr als zehn Jahren bei ihm nicht ein einziger Tropfen zu sehen war, rollten ihm wie Perlen von den Wangen herab.³⁴⁵

Ein repräsentatives Beispiel für die Art, wie Nietzsches Übermensch-Gedanken in der Erzählung verarbeitet wurden, ist die Thematik der ‚Nächstenliebe‘, die das Christentum und die utilitaristische Ethik unter dem Namen Altruismus als höchste Tugend preisen. Die Verkündung der christlichen Nächstenliebe als ein zentrales Motiv läßt sich in der Erzählung ausmachen. Bing Xins Ansatz des Plädoyers für die christliche Nächstenliebe läuft bekanntlich der Intention Nietzsches zuwider. Nietzsche zeigt in seinem ganzen Denken eine Abneigung gegen die Nächstenliebe, denn christliche Liebe und Mitleid berauben nach ihm den Menschen seiner Standhaftigkeit. In Nietzsches Augen gilt Nächstenliebe vor allem als Selbstlosigkeit in negativem Sinne. Ansprüche der Mitmenschen genießen absolute Priorität. Des weiteren sei sie ein Zufluchtsort für jene, die aus vorgeblich moralischen Gründen, in Wirklichkeit aber aus uneingestandener Schwäche, den Anstrengungen der Selbstwerdung entgehen wollen. Wenn man die Gedanken Nietzsches verfolgt, ist deutlich zu bemerken, daß Nietzsche nicht das gegenseitige Ausschließen der Menschen fordert, sondern betont, daß man bei der sogenannten Nächstenliebe die souveräne Ichbezogenheit nicht vergessen sollte. Aus diesem Grunde appelliert Nietzsche an die Menschen, die Potenz schöpferischer Individualität zu konstituieren, mit den Worten Zarathustras: Liebe, sich dem Fernsten und Künftigen, hinzugeben.

³⁴³ Bing Xin, ebenda, S. 274.

³⁴⁴ Shen Yanbing (Mao Dun): *Über Bing Xin*. In: Mao Dun (Hrsg.): *Über Schriftsteller*. Shanghai 1936, S. 191.

³⁴⁵ Bing Xin, ebenda, S. 275.

Am Ende der Geschichte nimmt He Bing, als er vom Kind der Nachbarschaft einen Blumenkorb mit einem Brief geschenkt bekommt, wahr, daß zwischen Müttern und Söhnen auf der Welt im Grunde Freundschaft bestehen. So zweifelt er von diesem Moment an an der Philosophie des Übermenschen. Im Antwortbrief an seine Nachbarschaft hat der Protagonist der Erzählung seine einstmalige Haltung zum Kind sowie zum Menschen im allgemeinen als falsch erkannt:

In den letzten zehn Jahren war ich zu der falschen Erkenntnis gekommen, daß die Welt leer sei, daß das Menschenleben sinn- und gefühllos sei, daß Liebe und Mitempfinden schlechte Tugenden seien. In dem Geld für die Arznei, das ich Dir schickte, war nicht die geringste Liebe und nicht das geringste Mitempfinden enthalten. Ich wollte damit nur erreichen, daß Dein Stöhnen aufhörte, daß die Erinnerung an meine Mutter nicht mehr in mir auftauchte. Es sollte das Gefühl des Verbundenseins zur Welt und zu den Menschen unterbunden werden. Das Gefühl für Liebe und Mitleid sollte unterdrückt werden. Herr im Himmel! Was waren das für Gedanken! Du hast recht, alle Mütter auf der ganzen Welt sind gute Freunde und alle Söhne der ganzen Erde sind ebenfalls gute Freunde. Alle fühlen sich gegenseitig verbunden und nicht gegenseitig abgestoßen.³⁴⁶

Auffällig ist, daß Bing Xin mit ihrer Erzählung *Der Übermensch* durch die christliche Liebe die Ideen der allgemeinen Liebe darzustellen sucht. Obwohl die Erzählung nach ihrer Veröffentlichung unter manchen Intellektuellen ein positives Echo fand, entspricht ihr Grundton - aus heutiger Sicht - zum einen nicht dem extremen kämpferischen Geist der damaligen Zeit. Denn Bing Xins „Übermensch“ tritt im Gewand der christlichen Nächstenliebe auf, was in Dissonanz zur gesamten Nietzsche-Rezeption in der Vierten-Mai-Bewegung steht. Zum anderen glaubt Bing Xin zwar etwas von Nietzsche verstanden zu haben, hat aber in Wahrheit nur ihr Selbstbild eingebracht und steht damit im Gegensatz zu Nietzsche.

³⁴⁶ Bing Xin, ebenda, S. 275.

6.4. Frauenfiguren in Mao Duns Frühdichtung

Die Beschäftigung der modernen chinesischen Literaturwissenschaft mit Mao Duns Nietzsche-Rezeption konzentriert sich überwiegend auf seinen langen Aufsatz *Nietzsches Lehre*, der sich mit Nietzsches Ideen wie der Evolutionstheorie sowie seiner moralischen und sozialen Vorstellungen befaßt. Lenken wir unser Augenmerk aber auf Frauenfiguren in Mao Duns Frühdichtung, so fällt auf, daß Mao Dun sich auch mit Nietzsches Kunstauffassung - vor allem Nietzsches Gedanken des Dionysischen in der griechischen Tragödie - intensiv auseinandersetzt. Song Juxuan hat 1988 einen interessanten Artikel über die literarische Rezeption in Mao Duns Dichtung vorgelegt, der wegen des geringen Bekanntheitsgrades der Zeitschrift *Heze shizhuan xuebao* (Fachzeitschrift der Pädagogischen Fachschule in Heze) allerdings bislang nicht genügend beachtet wird.

Die Frauenfiguren in Mao Duns Frühdichtung hat Zhao Yuan in seinem Artikel *Eine Gruppe aufgeklärter Frauenfiguren in Novellen nach der großen Revolution*³⁴⁷ als Sonderlinge jener Zeit charakterisiert. Solche „Sonderlinge“ sind, so Zhao Yuan, von einem „gewissen originellen Charakter“ geprägt, der „sich oft in der Verletzung eines in der jeweiligen Zeit allgemein geltenden Prinzips oder einer Vorschrift, in der Verspottung allgemeingültiger Anschauungen bzw. im Verzicht auf das von allen anerkannte ‚normale Leben‘ darstellt. Jene Sonderlinge machen die Menschen auf den Zweifel hinsichtlich der gewöhnlichen Lebens- und Denkweise aufmerksam. Gerade durch die offenbare Beschränktheit solcher Figuren wurde bei manchen ausgebildeten Intellektuellen der Wunsch erzeugt, ihr gegenwärtiges Leben zu verändern.“³⁴⁸ Aus der Erörterung der sogenannten Sonderlinge ergibt sich, daß die vom Schriftsteller Mao Dun dargestellten Frauenfiguren die Gruppe der unzeitgemäßen jungen weiblichen Intellektuellen ausmachen. Ihr Hauptanliegen bei der Revolution war, ihr gegenwärtiges Leben zu verändern. Die von Mao Dun im ersten Teil seiner Trilogie *Verfall* innerhalb von knapp einem Jahr dargestellte „Gruppe“ von Frauen hat ihn, wie der Autor selbst

³⁴⁷ Die chinesische Revolution bezieht sich auf die Zeit vor und nach dem Jahr 1927, wo Jian Jieshi am 12. April 1927 den Volksaufstand blutig niederschlug.

anmerkte, inspiriert, so daß er sich angesprochen fühlte, sie darzustellen. In seinem Artikel *Ein paar alte Worte* dokumentierte Mao Dun seine damaligen Erfahrungen und Eindrücke, indem er schrieb:

[Ich] versuchte trotz vieler Beschäftigungen etwas freie Zeit zu finden, um einen Roman zu schreiben. Das geistige Bewußtsein einiger Frauen erweckte nämlich meine Aufmerksamkeit. Es war gerade der „Vorabend der großen Revolution“. Die aus dem kleinbürgerlichen Milieu kommenden Studentinnen oder intellektuellen Frauen waren damals überzeugt, daß sie in die Revolution eintreten mußten. Wenn sie es nicht getan hätten, wäre es sinnlos gewesen, daß sie studiert hatten. Außerdem gaben sie sich einigen Illusionen über die Revolution hin. Gerade solche Illusionen brachten sie alle zur Revolution, an deren Rand sie sich befanden, um von hier aus die Revolution zu betrachten. Es gab unter ihnen auch diejenigen, die einen Rückschlag in ihrem Leben erlitten hatten und sich auf die Revolution stürzten. Außer Illusionen über die Revolution hatten sie noch einige Zweifel. Das alles erschien mir ein starker Kontrast zu sein. Mein Drang, einen Roman zu schreiben, nahm von Tag zu Tag zu.³⁴⁹

Die von Mao Dun bewußt in die politischen und wirtschaftlichen Zeitgeschehnisse versetzten „zeitgenössischen Frauen“, deren Wege und Schicksale er aufzuzeigen suchte, stehen in engem Zusammenhang mit der Entstehungszeit des Romans. Beeinflußt von naturalistischen Schriftstellern, die er dem chinesischen Leser vorgestellt hatte, bezog er die Geschichte auf die Hintergründe, auf denen er die Vergangenheiten im Gedächtnis der Zeitgenossen lebendig machte. Zur Betonung der Notwendigkeit, Erfahrungen unmittelbar und geradewegs auszudrücken, äußerte er sich folgendermaßen:

Wir müssen von den naturalistischen Schriftstellern lernen, daß man auch für den Roman die von der Wissenschaft entdeckten Gesetze verwenden muß, ansonsten werden wir der Oberflächlichkeit und Banalität des Denkens anheimfallen.³⁵⁰

Mao Duns Eintritt für die objektive Darstellung der Realität mag damit in Verbindung stehen, daß er die Schwäche der alten chinesischen Literatur vor allem in der Unfähigkeit, die Wirklichkeit zu beschreiben, erkannte. Er kritisierte im wesentlichen die „Oberflächlichkeit und Banalität“ mancher traditioneller Schriftsteller, die in Ermangelung der Erkenntnis des realen Lebens Abstand von der Welt genommen haben. So schrieb Mao Dun:

³⁴⁸ Zhao Yuan: *Eine Gruppe aufgeklärter Frauenfiguren in Novellen nach der großen Revolution*. In: *Mao Dun-Studien*, Bd. 2, Beijing 1984, S. 80.

³⁴⁹ Mao Dun: *Ein paar alte Worte*, zitiert bei Le Daiyun, S. 206.

Die Zeit, wo Literatur als Spiel für die gute Laune oder zur Unterhaltung und zum Trost schlechter Stimmung benutzt wurde, ist vorbei. Wir sind überzeugt, daß Literatur eine Arbeit ist, ja sogar eine Arbeit, die für das Leben von großer Bedeutung ist.³⁵¹

Daß Literatur mit dem Leben des Menschen in enger Verbindung steht und gleichzeitig dazu dient, das Leben des Menschen wahrhaft zu reflektieren, ist an Mao Duns Nietzsche-Rezeption deutlich zu erkennen. In dem bereits 1920 geschriebenen Artikel *Nietzsches Lehre* sah er Nietzsche vor allem als einen philosophischen Künstler des menschlichen Lebens an. Dort hat er Nietzsche in folgender Weise vorgestellt:

Nietzsche war in der Tat ein poetisches Genie. Man sollte ihn nicht so sehr als Philosophen, sondern vielmehr als großen Schriftsteller bezeichnen. [...] Wird die ganze Lehre Nietzsches ins Auge gefaßt, so hat man den Eindruck, daß Nietzsches Betrachtung der Wissenschaft im Grunde genommen von der Kunst und die der Kunst doch vom Leben ausgeht.³⁵²

Geprägt sind die Frauenfiguren in Mao Duns Frühdichtung zunächst von den dem kleinbürgerlichen Intelligenz-Milieu angehörenden antitraditionellen Rebellen, die versuchen, verwirrt und erschreckt vom allgemeinen Chaos und der generellen Auflösung das Zerbröckeln ihrer Welt zu verdrängen. Soziale Werte, die als Fesseln der traditionellen Auffassungen anzusehen sind, werden von ihnen kritisiert. Sie sind motiviert, nach dem von ihnen konzipierten Leben zu suchen, wobei ihr Protest gegen das patriarchalische System und die zentrale Position der Männerwelt sich in ihrem Streben manifestiert. Einer der Hauptangriffe richtet sich gegen die vorherrschende Sexualmoral, die das Leben des Menschen, vor allem chinesischer Frauen seit mehr als tausend Jahren erstickt und unterdrückt. Mao Dun läßt seine Romangestalten offensichtlich ihre Rebellion gegen alle Moralbegriffe in der Art politischer Parolen zum Ausdruck bringen, die in der Bewegung vom 4. Mai bereits zu hören sind. „Festgelegte Kriterien der Moral gibt es doch nicht. Was mir große Freude macht, das ist Moral.“ [sic!]³⁵³ Sie betrachten die Gesellschaft, der es an Mobilität und Lebendigkeit mangelt, als eine flache, resignierte Welt, mit der sie sich nicht begnügen. Im dritten Teil der Trilogie, der

³⁵⁰ Zitiert wird nach Jasoslav Prusek: *Mao Dun. Grundzüge seiner Erzählung*. In: W. Kubin (Hrsg.): *Moderne chinesische Literatur*. Frankfurt am Main 1985, S. 264.

³⁵¹ Mao Dun: *Das Manifest der Gesellschaft zum Studium der Literatur*. In: Monatschrift für die Erzählkunst, Nr. 1, Bd. 21, 1923.

³⁵² Mao Dun: *Nietzsches Lehre*. Vgl. Anhang der vorliegenden Arbeit.

Suchen betitelt ist, wird die von der unerwarteten Wende der großen Revolution enttäuschte Jugend geschildert. Nachdem sie den großen Niedergang erlebt hat, hat sich ihr nihilistisches Gefühl verstärkt. Der bekannte Schriftsteller Wen Yiduo hat diese nihilistische Stimmung im damaligen China zutreffend geschildert, obwohl die dargestellte Szene aus der westlichen Welt kommt:

[...] leer, leer. Das Leben war im Grunde eine große Leere. Gerade aus diesem Grund waren die Leute bemüht, ihren Vergnügungen nachzugehen, um sich im Orgasmus zu befriedigen. Der Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau war das einzig Wirkliche, was man noch erfassen konnte.³⁵⁴

Die von Mao Dun als eine starke und offenherzige, entschlußwillige und rücksichts-lose Frau dargestellte Hauptfigur Zhang Qiuliu aus dem Roman *Suchen* findet z.B. im Leben nirgends etwas Ideales. Sie ist von der Realität der gescheiterten Revolution enttäuscht. Sie sieht sie nur als eine nihilistische Welt, ohne Liebe, ohne Leben. Sogar eine ideale Liebe bedeutet für sie Selbstbetrug. Es gibt nur das Ich. Zhang Qiuliu sagte:

Das Leben des Menschen besteht aus einer Suche nach Freude. Ich bin fest entschlossen, ein Leben voller Stimulation und Freiheit zu führen. Mir scheint, als wäre ein Teufel hinter mir her, so daß ich mich mit ganzer Kraft im gegenwärtigen Augenblick amüsiere.³⁵⁵

Zhang Qiuliu hat einen Freund namens Shi Xun, der wegen Krankheit keine politische Tätigkeit betreiben und sogar seine körperlichen Bedürfnisse nicht mehr befriedigen kann. Er hat bereits einen gescheiterten Selbstmordversuch hinter sich. Sie möchte ihm neue Impulse zum Weiterleben zu geben. Aber er macht sich Sorgen, ob er wegen seines schwachen Körpers Zhang Qiuliu sexuell befriedigen kann. Als er sich an seine bitteren Erfahrungen erinnert, gerät er in Verzweiflung. Die beiden benutzen Alkohol, um in die Befriedigung einzuleiten. Diese Szene wird im Roman so geschildert:

Die beiden haben unter Nachwirkung von Alkohol ihre Vergangenheit vergessen. Auch um die Zukunft waren sie nicht besorgt. Mit ganzer Seele schwelgten sie in den augenblicklichen körperlichen Genüssen. [...] Diese Nacht verging lautlos mit gewaltigen Mengen Alkohol und im Strudel glühender Leidenschaft. In erschöpfter Verwirrung wurden sie bewußtlos.³⁵⁶

³⁵³ Mao Dun: *Verfall*, Bd. 1, Beijing 1984, S. 365.

³⁵⁴ Zitiert wird nach Zhao Yuan, ebenda, S. 96.

³⁵⁵ Mao Dun: *Verfall*, ebenda, S. 380.

³⁵⁶ Mao Dun: *Verfall*, ebenda, S. 65.

Shi Xuns Sehnsucht nach Zhangs Körper kann, wie im Roman erzählt wird, nicht nur mit sexueller Gier erklärt werden. Er will durch den körperlichen Kontakt mit Zhang Qiuliu seine Kompetenz prüfen, ob er noch weiterleben kann. Zhang Qiuliu versteht Shis Ziele und läßt deshalb seine sexuellen Wünsche in Erfüllung gehen. Aber andererseits wird auch klar, daß Zhang Qiuliu des sexuellen Lebens bedarf. Es ist hier anzumerken, daß Mao Dun bei der Schilderung der erotischen Szene Nietzsches dionysische Trunkenheit zum Ausdruck bringt. Obwohl die Frage, ob Mao Dun sich mit Nietzsches *Geburt der Tragödie* beschäftigt hat, durchaus legitim ist, ist doch nicht zu bezweifeln, daß Nietzsches Begriff der dionysischen Kunst in einer konkreten Darstellung seiner Dichtung zum Ausdruck kommt. Der dionysische Trieb ist, wie in Nietzsches Theorie erläutert, weniger bedenklich, denn er ist mit dem Rausch, der Ekstase verbunden. Die Ekstase wird durch Rauschgetränke oder die fieberhafte Erregung des nahenden Frühlings verursacht. Sie macht folglich die Menschen einander gleich.

Mao Dun zeigt dem Leser im weiteren Teil der Trilogie *Schwanken* nochmals eine ebenso starke Frau wie Zhang Qiuliu. Die Romanfigur Sun Quyang wird ebenfalls als eine von der Liebe begeisterte Frau charakterisiert. Von der Provinz geschickt, arbeitet sie als Frauenberaterin in der Regierung der Kreisstadt. Sie zeigt sich gegenüber Fang Luolan, dem Minister für Geschäfte, schmeichelnd, um ihn zu sich zu locken. Sie versucht, zwischen Fang und dessen Frau Zwietracht zu säen. Andererseits hält sie auch zu dem schönen Mann Zhu Minsheng enge Verbindungen. Sie offenbart dem Funktionär der Kreisstadt, daß das Bewußtsein der Sexualität die biologische Veranlagung des Menschen darstellt. Die kühne Mitteilung spiegelt einen offenen Protest gegen die von der konfuzianischen Moral dominierte Gesellschaft wider. Sun Wuyang sagt:

Ich habe auch einen menschlichen Körper. Ich habe auch instinktive Impulse. Ab und zu habe ich Verlangen nach Sex. Nichts kann mich daran hindern. Es gibt keinen einzigen, der von mir geliebt wurde. Sondern ich treibe mein Spiel mit der Liebe. Luolan, findest du mich schrecklich? Hältst Du mich für eine böse Frau? Vielleicht bin ich es, vielleicht auch nicht. Aber ich nehme dies alles nicht ernst. Ich suche selbst nach meinem Vergnügen.³⁵⁷

³⁵⁷ Mao Dun: *Verfall*, ebenda, S. 379.

In der Tat akzeptiert Mao Dun seine Romanfiguren, die sich ohne Liebe nur ihrer sexuellen Befriedigung hingeben. Frauen wie Sun Wuyang bleibt nichts anderes, als ihren eigenen Instinkten freien Lauf zu lassen. Dies entspringt dem dionysischen Trieb. Unter diesem Aspekt treibt die Gesellschaft die Frauen in die kleine Sphäre ihrer Privatheit, die ihnen einzig bleibt. In einer Antwort auf den Literaturkritiker Qian Xinchun, der Kritik an Mao Duns Trilogie *Verfall* übte, kommt Mao Duns Intention zum Ausdruck: „Frau Hui, Sun Wuyang und Zhang Qiuli waren gar nicht revolutionär, aber auch nicht seicht, romantisch. Wenn der Leser nicht der Meinung ist, daß sie lieb und sympathisch sind, so ist dies ein Mißerfolg für den Autor, der sie dargestellt hat.“³⁵⁸

³⁵⁸ Mao Dun: *Vefrall*, ebenda, S. 214.

6.5. Guo Moruos pantheistisch-heroische Ansätze der Dichtung

Der Schriftsteller Guo Moruo hatte bereits als Medizinstudent in Japan eine besondere Vorliebe für den Pantheismus, durch den seine Hinwendung zu den Werken Spinozas und Goethes deutlich erkennbar ist, die nach Guo Moruos Ansicht als Vertreter des westlichen Pantheismus gelten. Im Werk *Schöpfung in zehn Jahren*, das 1932 von Guo Moruo herausgegeben wurde, wird seine Rezeption des westlichen Pantheismus ausgelegt. Guo Moruo lernte durch Tagore, der als Vermittler zwischen chinesischem und westlichem Pantheismus eine nicht unbedeutende Rolle spielt, den indischen Dichter Kabir und die Upanischaden des alten Indien kennen, und über Goethe näherte er sich den Werken Spinozas. Nach der Lektüre der westlichen Meisterwerke kehrte er aber schließlich wieder zu Zhuangzi zurück, an dem Guo Moruo aufs neue Interesse fand. In dem oben erwähnten Buch drückte er dies so aus:

Da ich eine Neigung zu Tagore und auch zu Goethe fühlte, näherte ich mich dem Denken des Pantheismus. Oder anders formuliert, da ich zum Pantheismus tendierte, interessierte ich mich besonders für Dichter, die sich pantheistisch orientierten. Durch Tagores Gedicht hatte ich den indischen Dichter Kabir kennengelernt. So näherte ich mich dem Denken der Upanischaden des alten Indien. Auch durch Goethe habe ich Spinoza kennengelernt [...]. Bei der Annäherung an den ausländischen Pantheismus habe ich Zhuangzi, den ich in meiner Jugendzeit schon liebte, wiederentdeckt.³⁵⁹

Hier stellt sich die Frage, was Guo Moruo bei Zhuangzi wiederentdeckt hat. Gemäß Zhuangzi's Begriff *wu hua* (Wandlungen der Dinge) tritt Guo Moruo für die Subjekt-Objekt-Einheit ein, so daß er die Begriffe Substanz, Gott, Natur und Ich als eine Einheit auffaßt. Das Spektrum des Pantheismusbegriffs ermöglicht Guo Moruo, das Denken zu dynamisieren. Mit Zhuangzis Relativismus sieht er die Welt als eine Einheit, in der er das Selbst, Gott und die Gesamtheit aller Energie des Universums auf einen Nenner bringt. In der folgenden überschwenglichen Zusammenfassung stellte er sein Verständnis von Pantheismus dar:

³⁵⁹ Guo Moruo: *Schöpfung in zehn Jahren*. In: Feng Ji (Hrsg.): *Die moderne chinesische Philosophiegeschichte*, Bd. 2, Shanghai 1989, S. 975.

Pantheismus heißt Atheismus. Die gesamte Natur ist eine Offenbarung Gottes; auch ich bin eine Offenbarung Gottes. Deshalb bin ich Gott, die gesamte Natur ist eine Offenbarung meines Selbst.³⁶⁰

Guos romantische Züge hat Leo Ou-fan Lee in seinem Artikel *Der Held als Poet* in bezug auf Pantheismus und Heroismus in folgender Weise festgestellt: „Dementsprechend sollte Guos Pantheismusbegriff immer im Zusammenhang mit dem heroischen Aspekt seiner Persönlichkeit und der Thematik des Rebellen in seinen Überlegungen interpretiert werden.“³⁶¹ Den Weg des Rebellen einzuschlagen geht bei Guo Moruo einerseits auf das individuelle Erleiden der Demütigungen während des Studienaufenthaltes in Japan zurück, wo seine Wut in Verbindung mit der Wut der chinesischen Nation fast beinahe ausbricht. Als die Vierte-Mai-Bewegung 1919 ausbrach, war er „damals fast ganz verrückt geworden“,³⁶² wie er sich selbst dazu äußerte. Andererseits ist Guo Moruo, als er sich in pantheistische Bücher vertieft, von Whitman begeistert, dessen Gedanken über die Wissenschaft und Demokratie und dessen pantheistische Weltanschauung Guo neue Impulse gegeben haben. Bei ihm liegt die Betonung im Grunde genommen auf den rebellischen Zügen. In seinen lyrischen Dichtungen, die in der Zeit der Bewegung des Vierten Mai veröffentlicht wurden, sind rebellische und genieverherrlichende Züge besonders spürbar. Guo Moruo bezeichnet Nietzsche zum Beispiel in einem Gedicht mit dem Titel *Hymne an die Banditen* als „revolutionären Rebell, der mit seiner Lehre vom Übermensch Gott rücksichtslos behandelt“.³⁶³

Erwähnenswert ist schließlich der Artikel unter dem Titel *Der Dionysische Geist und Guo Moruos Frühdichtung* von Ni Xinguo, der 1988 in der *Fachzeitschrift des Pädagogischen Instituts in Shandong* angesichts der unbeachteten Rezeption über Guo Moruo und Nietzsche insbesondere das Gewicht auf Guos Frühdichtung tragischer Prägung gelegt hat. Dort hat er auf Nietzsches Einfluß auf Guos literarisches Schaffen hingewiesen: „Die berühmten Schriftsteller der neuen Literatur Chinas - Lu Xun, Guo Moruo, Yu Dafu u.a., die in Japan studierten, waren von Nietzsche beeinflusst. Literaturkritiker schenken auch dem

³⁶⁰ Guo Moruo: *Vorwort der Übertragung des Leiden des jungen Werthers*, Bd. 10, Beijing 1982, S. 178.

³⁶¹ Leo Ou-fan Lee: *Guo Moruo. Der Held als Poet*. In: Wolfgang Kubin (Hrsg.), *Moderne chinesische Literatur*. Frankfurt a.M. 1985, S. 179.

³⁶² Feng Ji (Hrsg.): *Die moderne chinesische Philosophiegeschichte*, Bd. 2, Shanghai 1989, S. 979.

Verhältnis zwischen Lu Xun und Nietzsche Beachtung. Aber in der Guo Moruo-Literatur spricht man vielmehr von Goethe, Tagore, Spinoza u.a., die einen Einfluß auf Guo Moruo hatten. Nietzsche wird dabei vernachlässigt. Was das ganze Denken und literarische Schaffen in der Frühzeit betrifft, so ist Nietzsches Einfluß im Vergleich zu den eben erwähnten Schriftstellern und Philosophen nicht groß. Angesichts der Frühdichtung von Guo Moruo jedoch wird die tiefere Spur von Nietzsches Einfluß ganz deutlich.³⁶⁴ In der Tat näherte sich der Dichter mit starker Selbstakzentuierung dem deutschen Philosophen an, wobei Guos kritische Haltung zu Tradition und Gegenwart und sein Aufruf zum Individualismus in der Bewegung des Vierten Mai einen Höhepunkt erreichten. Der Komparatist Le Daiyun bezeugte bei der Auslegung von Guos Begegnung mit Nietzsche die Rezeptionshaltung Guos: „In der Philosophie Nietzsches sieht Guo Moruo einerseits einen Protest gegen das religiöse Denken sowie gegen die etablierte, die Persönlichkeit des Einzelnen einschränkende Moral und andererseits die Entfaltung der Individualität.“³⁶⁵ Ein wesentliches Moment in Guo Moruos Nietzsche-Rezeption wird durch die Betonung von Selbstentfaltung, Befreiung des Individuums, Widerstand gegen die Realität und Verherrlichung des Genius deutlich. Im folgenden wird im Zusammenhang mit Guo Moruos Verständnis des Übermenschen auf das Gedicht mit dem Titel *Himmelshund* eingegangen, wobei ein Versuch unternommen wird, die darin enthaltenen pantheistisch-heroischen Ansätze zu beschreiben. Guo Moruos Gedicht *Himmelshund* ist im wesentlichen zu verstehen als Feier des autonomen Ich. Bezüglich des Ich setzt er Akzente, indem jeder Vers mit „Ich“ ansetzt. Dieser ekstatische Preisgesang des dynamischen Ich zeigt Guos Plädoyer für das Universum. Das gesamte Gedicht lautet folgendermaßen:

Ich bin ein Himmelshund!
 Ich verzehre den Mond,
 Ich verzehre die Sonne,
 Ich verzehre alle Sterne,
 Ich verzehre das gesamte Universum.
 Ich bin ich!

³⁶³ Gu Guozhu: *Guo Moruo und Nietzsche*. Shanghai 1995, S. 37.

³⁶⁴ Ni Xinguo: *Der Dionysische Geist und Guo Moruos Frühdichtung*. Vgl.: Cheng Fangs *Nietzsche in China*. Nanjing 1993, S. 376f.

³⁶⁵ Le Daiyun: *Nietzsche und die moderne Literatur in China*. In: *Comparative literature and modern chinese literature*. Beijing 1987, S. 102.

Ich bin das Mondlicht,
 Ich bin das Sonnenlicht,
 Ich bin das Licht aller Sterne,
 Ich bin das Licht der Röntgenstrahlen,
 Ich bin die Gesamtheit aller *Energy* des Universums!

Ich rase,
 Ich schreie,
 Ich brenne.

Ich brenne wie das Feuer!
 Ich schreie wie das Meer!
 Ich rase wie die Elektrizität!
 Ich fliege,
 Ich fliege,
 Ich fliege,
 Ich ziehe meine Haut ab,
 Ich esse mein Fleisch,
 Ich trinke mein Blut,
 Ich kaue mein Herz und meine Leber,
 Ich fliege in meinem Geist,
 Ich fliege in meinem Rückenmark,
 Ich fliege in meinem Gehirn.

Ich bin ich!
 Mein Ich will bersten!³⁶⁶

An dieser Stelle ist der Himmelshund von einem Willen beseelt, der Berge und Flüsse überwinden kann. Der Himmelshund wird als Universum dargestellt, das alles besitzt. Dieses Selbst, das Guo Moruo zum Ausdruck bringt, stellt nicht nur die „Gesamtheit aller *Energy* des Universums“ dar, sondern es ist auch Ausdruck der Vernichtung des Himmelskörpers und der Schöpfung eines neuen Universums. In diesem Sinne ist das Selbst Schöpfer und Zerstörer zugleich. Demzufolge war Guo Moruo bestrebt, durch die Zerstörung aller vorhandenen Konventionen eine neue Welt zu schaffen, worin der freie und individuelle Geist des Menschen zur Geltung kommen sollte, der gegen Natur und Gesellschaft kämpft und über diese herrscht. In Übereinstimmung mit Lu Xuns Aufruf zum Kampf gegen die kannibalische Lehre im *Tagebuch eines Verrückten* versucht Guo Moruo in seinem Gedicht *Himmelshund*, dazu aufzurufen, das Universum zu verzehren. Sogar dieses Ich, das das gesamte Universum verzehrt, muß bersten.

³⁶⁶ Guo Moruos *Himmelshund* wurde 1921 in der veröffentlichten Gedichtsammlung *Göttinnen* aufgenommen. Hier wird zitiert nach der Übersetzung von W. Kubins Buch *Nachrichten von der Hauptstadt der Sonne. Moderne chinesische Lyrik 1919-1984*, Frankfurt a. M. 1985, S. 35.

Bemerkenswert ist die permanente Wiederholung des Wortes „Ich“ im Gedicht. In der modernen chinesischen Poesie läßt sich, außer in Guos Gedicht, nirgendwo sonst ein solches ständig wiederholtes „Ich“ finden. Die Präsenz des „Ich“ betont die Allmacht des universellen Selbst in Guo Moruos Gedankengebäude. Obwohl er sich bereits in den dreißiger Jahren von Nietzsche abgewandt hat, bedeutet dies nicht, daß es zwischen Guo Moruo und Nietzsche einen grundlegenden Bruch gibt, denn Nietzsches Gedanke vom Übermenschen ist mit Guo Moruos Heldenverherrlichung deutlich verschmolzen.

7. Resümee

Das Anliegen dieser Untersuchung war es, einen Überblick über die Nietzsche-Rezeption in China zu geben und die spezifische Begegnung der jeweiligen Rezipienten mit Nietzsches Philosophie zu erhellen. Dabei hat sich herausgestellt, daß das Interesse an Nietzsches Werk immer eng mit dem jeweiligen Zeitgeist verbunden war. Die Nietzsche-Begegnung in China ist im wesentlichen stark vom „Rezeptionismus“ im Sinne Lu Xuns geprägt. Nietzsches erste Leser und Verehrer in China waren keine akademischen Philosophen, sondern vor allem Journalisten und Literaten. Nachdem sie Nietzsches Schriften entdeckt hatten, griffen sie deren eigentümliches Pathos auf, um z.B. Stellung zum jeweiligen Zeitgeschehen in China zu nehmen. Sie gingen von wenigen populären Schlagworten und Sentenzen aus und versuchten von einem unmittelbaren Textverständnis her Nietzsche zu erklären. Wie in der vorliegenden Arbeit gezeigt wurde, vollzog sich vor allem vor und während der Bewegung des Vierten Mai von 1919 eine intensive Begegnung mit Nietzsche. Diese erste lebhaftete Nietzsche-Rezeption war darauf zurückzuführen, daß man die eigene Kultur, die jahrhundertlang der europäischen Kultur in materiell-technischer Hinsicht überlegen war, nun als unterlegen empfand. Gerade weil Nietzsche in seinen Schriften den Vorrang des Individuums vor den Kollektivinteressen immer wieder betont hatte, konnte man mit seinen Parolen die sogenannte Kulturerneuerung in China rechtfertigen. Denn eben dort richtete sich eine Stoßrichtung der Kulturerneuerungsbewegung gegen die übermächtige Stellung der Kollektivinteressen innerhalb der konfuzianischen Staatsdoktrin. Die weitgehend zu solchen Zwecken der Kulturkritik instrumentalisierte Nietzsche-Rezeption nahm verschiedene Formen an. Sie wirkte sich von der Aufnahme einzelner Gedanken Nietzsches tief in eigene Prosatexte hinein. Der Sozialreformer und Kulturerneuer Liang Qichao als erster Vermittler hatte z.B. zum Zweck der Umgestaltung des alten Gesellschaftssystems Nietzsche vornehmlich als „revolutionären“ Zerstörer angesehen und war vom Egoismus in der Philosophie Nietzsches begeistert. Er nannte Nietzsches Lehre „eine neue Religion des neunzehnten Jahrhunderts“,³⁶⁷ ging aber auf Nietzsches Auffassung

³⁶⁷ Siehe Anmerkung 37, ebenda.

vom Entwurf des Dionysischen Gottes nicht ein, so daß seine Nietzsche-Begegnung fragwürdig bleibt. Als Folge der einseitigen Sichtweise Liangs wurde Nietzsche in China vor allem zu einem kämpferischen Vorbild, aber gleichzeitig auch zu einem „Spielzeug“ des Zeitgeistes.

Einen Schritt weiter in Richtung der ästhetischen Betrachtung der Philosophie Nietzsches ging versuchsweise der Ci-Dichtungsforscher Wang Guowei, der im Gegensatz zu Liang Qichao den Philosophen Nietzsche eher als einen Kulturkritiker betrachtete. Nietzsches kritische Ansätze zu verschiedenen europäischen Kulturen waren für Wang Guowei von Nutzen. Er suchte auf der Grundlage dieser Ansätze die konfuzianischen Doktrinen anzugreifen und Nietzsches Gedanken über die Entwicklung von Persönlichkeiten oder ‚Genies‘ weiterzuführen. Zur weitgehenden Bekräftigung seiner Genie-Überlegungen berief sich Wang Guowei auf Schopenhauers Pessimismus, dem zufolge das Leiden der Genies durch soziale Barrieren oder die gesellschaftliche Ordnung an sich verursacht wird und deshalb nicht zu überwinden ist. Schließlich trat Wang Guowei in Schopenhauers Fußstapfen und entfernte sich weit von Nietzsche.

Auch Lu Xuns Vermittlung steht in Verbindung mit dem aktuellen Zeitgeschehen, an dem er mittels des Übermensch-Konzeptes vehemente Kritik am chinesischen Nationalcharakter ausübte. Besonders deutlich zeigt sich seine Vorliebe für das Werk *Also sprach Zarathustra*, dessen philosophischen Gehalt und „poetisch-prophetischen“³⁶⁸ Stil. Lu Xun sah die Figur des Zarathustra vor allem als großes Individuum, an welchem es in China mangelte. Die Betonung des Individualismus Nietzschescher Prägung war deshalb das wichtigste Anliegen seiner Vermittlung. Er und die zuvor erwähnten zwei Kulturerneuerer konnten sich in der Tat nicht auf fundierte Kenntnisse stützen, versuchten jedoch, Nietzsche ausgehend von ihren eigenen kulturellen Wurzeln her zu interpretieren. Dies hing auch mit dem Einfluß der japanischen Nietzsche-Welle zusammen, denn chinesische Vermittler wie Liang Qichao, Lu Xun, Wang Guowei und Guo Moruo hatten - der eine kurze, der andere lange Zeit - in Japan gelebt. Sie stützten sich hauptsächlich auf die japanischen Übersetzungen von Nietzsches Schriften.

³⁶⁸ Günter Wohlfart: *Das spielende Kind*, ebenda, S. 122.

Während im Westen des späten neunzehnten Jahrhunderts, einschließlich der Wende zum zwanzigsten Jahrhundert, ein überwiegend negatives Urteil über Nietzsche vorherrschte, brachte, im Gegensatz dazu, die progressive chinesische Intelligenz Nietzsche Anerkennung und Bewunderung entgegen. Im Rahmen ihrer Beschäftigung mit Nietzsche konsultierten die Autoren umfangreiche und vielfältige Quellen. Diese umfaßten sowohl japanische und englische Übersetzungen, als auch eigenständige, aus Nietzsches Werk ins Chinesische übersetzte Arbeiten. Bezeichnend für die Rezeption der Lehre Nietzsches war dabei, daß viele chinesische Intellektuelle versuchten, das Werk *Also sprach Zarathustra* zu übersetzen. Lu Xun ließ z.B. Xu Fancheng, einem Wissenschaftler der buddhistischen Lehre, persönliche Unterstützung zuteil werden, so daß dieses Werk im Jahre 1935 in chinesischer Sprache herausgegeben werden konnte.

Zu erwähnen sind darüber hinaus einige Autoren wie Guo Moruo und Mao Dun, die in ihren eigenen Werken Aspekte von Nietzsches Lehre frei verarbeiteten und dadurch in gewisser Weise zu einer weiteren Popularisierung bestimmter Gedanken Nietzsches beitrugen. Der Ci-Forscher Wang Guowei stellte seine ästhetische *Jingjie*-Theorie auf, die auf der Grundlage von Nietzsches Genie-Gedanken große Bedeutung erlangt hat. Als ebenfalls verdienstvoll in der Nietzsche-Begegnung muß Lu Xun gelten, der unter dem Einfluß seiner jahrelangen Beschäftigung mit Nietzsches Werk *Also sprach Zarathustra* die Prosadichtung *Wilde Gräser* schuf, in der er sich sowohl inhaltlich als auch stilistisch dem eben erwähnten Werk Nietzsches nähert. Der auch als Romanautor wirkende Literaturkritiker Mao Dun ließ dagegen in seinen frühen literarischen Werken Frauenfiguren auftreten, in deren Gedanken und Lebensphilosophie Nietzsches dionysische Motive deutlich hörbar anklingen.

Sowohl im Westen wie auch in China verlief die Rezeption Nietzsches nicht geradlinig. In China tauchte Nietzsches Name in einem lebhaften „Nietzsche-Streit“ auf, der sich tatsächlich auf den antijapanischen Krieg bezog. Ein repräsentatives Beispiel für die Art, wie Nietzsches Lehre dort während des Krieges weiterverarbeitet wurde, ist Chen Quans Beitrag zur Bekanntmachung des Helden-Motives. Chen Quan verband das Motiv des Heldentums, das er in Nietzsches Schriften entdeckt hatte, mit dem damaligen Zeitgeschehen. Er war als Vertreter und Befürworter des regierenden Guomindang-Regimes bekannt geworden. Sein

Kollege Lin Tongji dagegen plädierte für die Erforschung der kunstphilosophischen Gedanken in der Philosophie Nietzsches. Seine Bemühungen wurden vor dem Hintergrund eines Zeitgeistes nicht genügend beachtet.

Von Nietzsche war nach der Gründung der Volksrepublik China kaum noch die Rede, denn in den sozialistischen Ländern blieben seine Philosophie wie die Denkansätze vieler anderer europäischer Philosophen allgemein tabu. Erst in den achtziger Jahren, nachdem die politischen Ereignisse ganz China erschüttert hatten, begannen Chen Guying und Zhou Guoping als Vertreter einer jüngeren Nietzsche-Forschung, im Zuge der begeisterten Aufnahme der Existenzphilosophie und der Gedanken Freuds (man spricht auch von der „Sartre-Welle“ bzw. der „Freud-Welle“), sich in politischer Hinsicht mit Nietzsches Philosophie zu beschäftigen. Zhou Guoping übertrug einige Nietzsche-Schriften ins Chinesische und verfaßte danach eine Reihe von Aufsätzen darüber, während Chen Guying v.a. Vorträge über Nietzsche hielt. Auf diese Weise erbrachten beide eine Pionierleistung. Durch ihre Beiträge entstand in den späten achtziger Jahren die sogenannte dritte „Nietzsche-Welle“, in der junge Studenten fieberhaft nach Schlüsselbegriffen wie der ‚Umwertung aller Werte‘, und dem ‚Übermenschen‘ suchten, sowie die Parole: ‚Tut, was ihr wollt‘ vertraten, um ihre Distanz oder sogar ihre Abwendung vom idealistischen Gedankengut der Mao-Zeit auszudrücken. Diese in den achtziger Jahren entstandenen „Wellen“ waren - aus heutiger Sicht - von einer „geistigen Krise“ gekennzeichnet, deren soziale und politisch-ideologische Ursachen im folgenden erörtert werden sollen.

Diese Krise war zuerst von einer Periode sozialer Umwälzungen geprägt, in der Vergangenheit und Gegenwart konfrontiert wurden. Zur Vergangenheit gehörte das Beharren auf bestimmten marxistischen Auffassungen als gesellschaftlicher Leitlinie. Die Frage, wie man sich der wachsenden Sucht nach Wohlstand in der Bevölkerung gegenüber verhalten sollte bzw. wie man sich gegen die Parole „Geld ist alles“ wehren konnte, regte manche Philosophen zum Nachdenken an. Sie begannen angesichts dieser „geistigen Krise“ an der Zuverlässigkeit der seit langem dominierenden marxistischen Doktrin zu zweifeln. Die vom Wechsel zu einer neuen sozialen Ordnung geprägte Krise, in der traditionelle Auffassungen und von einer jungen Generation vertretene neue Werte in Konfrontation stehen, bezeichnete Zhou Guoping als eine Existenzfrage. Ebenso

wie viele junge Studenten begegnete auch Zhou Guoping Nietzsche, der ihn zur Lösung dieser Existenzfrage führen sollte. Auch er selbst war einerseits begeistert von den Möglichkeiten einer ökonomischen Entwicklung Chinas und andererseits enttäuscht vom überall aufkommenden Materialismus. Solchermaßen in Zweifel über die neuen Zustände, boten Nietzsches Gedanken Ansätze zur Überwindung des Krisenbewußtseins. Zu den historischen Besonderheiten der Nietzsche-Welle in den 80er Jahren gehörten auch noch Überlegungen zu politisch-ideologischen Problemen: Konnte die marxistische Lehre weiter als die einzige Lehre für China gelten? Hatte sie noch Werte anzubieten und Antworten auf die gegenwärtigen Fragen? Mit solchen Fragen wandten sich die meist jungen Studenten Nietzsches Philosophie zu und versuchten vor dem Hintergrund ihrer eigenen Fragestellungen sich mit dem Selbst zu beschäftigen. Diese Vorstellungen waren und sind allerdings immer vom Prinzip des selektiven „Nehmens aus dem Westen“ geprägt. So kann man feststellen, daß sich die gegenwärtige Nietzsche-Begegnung von der frühen Rezeption kaum unterscheidet. Chen Guyings Einstieg in das Denken Nietzsches ging z.B. vom Einfluß derjenigen Elemente in der Philosophie Nietzsches aus, die in Chens Augen vor allem zu einer kritischen Betrachtung der chinesischen Tradition und des kulturellen Erbes beitragen konnten. Auf Grund dessen, was für die Betrachtung der eigenen kulturellen Fragen von Nutzen sein kann, bietet seine Nietzsche-Begegnung keinen tiefen Einblick in den „wahren“ Nietzsche. Zu dieser Nietzsche-„Welle“ zählt auch noch die Bereitschaft der Rezipienten, den kritischen Geist der chinesischen Kultur in der Philosophie Nietzsches zu sehen und damit das kritische Bewußtsein der eigenen Landsleute im Kampf gegen die schlechten Seiten des „Nationalcharakters“ zu bestärken. Die jungen Nietzsche-Begeisterten versuchten einerseits den einseitigen Materialismus, der im Zuge der wirtschaftlichen Entwicklung immer stärker geworden war, zu relativieren, gerieten sie doch selbst in den Widerspruch zwischen sozialen, materiellen Zuständen und der eigenen Lebenserfahrung. So sahen die jungen Leute in Nietzsches Philosophie einen kritischen Ansatz zur Überbrückung ihres Krisengefühls. Nach Zhou Guoping war Nietzsche ein Vertreter der Kulturkritiker, die sich gegen die Moderne wandten. Die durch den Glauben an Wissenschaft und Vernunft gekennzeichnete Moderne kann in gewisser Hinsicht übertragen werden auf die Situation in China, wo alles andere dem blinden Glauben an die materielle

Modernisierung des Landes untergeordnet wurde. Zu seinen Rezeptionsschwerpunkten gehören daher „die Beachtung der Menschen, der Bedeutung des Lebens, die Beachtung der Werte und der Auswahl des Einzelnen“.³⁶⁹ Im Blick auf die gesamte gegenwärtige Nietzsche-Rezeption in China ist daher festzustellen: Die Rezipienten, deren Beiträge eine Popularisierung der Philosophie Nietzsches in China bewirkten, gehören trotz der genannten Einschränkungen zu den Vermittlern, die eine erste Stufe der Rezeption eingeleitet haben. Dies zeigt sich vor allem in dem vielbetonten kulturkritischen Ansatz in bezug auf die Situation in China. Ebenso hängt das Problem mit der politischen Empfindlichkeit der Intellektuellen zusammen, die sich aus ihrem eigenen Blickwinkel der Philosophie Nietzsches zuwandten, von der sie sich ein Mittel gegen die sozialen Mißstände erhofften. Diese Art der Rezeption blieb deshalb eingeschränkt, weil die unkritische Begeisterung für den „letzten Jünger des Philosophen Dionysos“ in der Tat einen distanzierten Abstand schaffte.

An dieser Stelle sei ein Blick auf die Rezeptionsgeschichte Nietzsches im Westen gerichtet: „Der historisch-kritische Standpunkt ist unverzichtbares Moment des metakritischen. Philosophie ist nicht Philosophiegeschichte und doch ist Philosophie bodenlos ohne sie. Die Quellen schöpferischen Philosophierens entspringen in den Bergen der Geschichte. Wer aus der Quelle schöpfen will, der muß in die Berge gehen. Solch ein historisch-anachoretischer Exkurs kann von Nutzen sein für ein lebendiges Philosophieren“³⁷⁰ Von diesem Standpunkt einer metakritischen Behandlung der Philosophie aus kann man erkennen, daß eine historisch-kritische Betrachtungsweise, angesichts der den chinesischen Rezipienten fremden Kulturhintergründe, besonders von Nutzen sein kann. Denn wenn man sich nur aus augenblicklichem Nutzen mit der westlichen Philosophie beschäftigt, kann eine solche Rezeption unweigerlich in eine Begeisterung münden, die nach einem kritischen Distanzieren schließlich zum Verlust der Nietzsche-Begeisterung führt. Die in den 80er Jahren aufgekommenen „Wellen“ zeugen bereits von den kurzlebigen Begegnungen mit Nietzsche, Sartre und Freud. Aber wie kann man zu einer nüchtereren Haltung gegenüber der westlichen Philosophie gelangen? Um diese Frage zu beantworten, sei hier wiederum der Blick auf den

³⁶⁹ Zhou Guoping: *Nietzsche an der Wende des Jahrhunderts*. Shanghai 1986, S. 243.

³⁷⁰ Günter Wohlfart: *Das spielende Kind*. Essen 1999.

„tragischen“ Philosophen Nietzsche gerichtet. Er ist als gelernter Altphilologe in das „tragische Zeitalter“ der Griechen eingetreten, um „Tempel der Vorsokratiker, insbesondere der ephesischen Artemis“³⁷¹ auszugraben. Dieses Zurückgehen zu den Vorplatonikern bedeutete für ihn eine Vorbereitung auf sein eigenes Philosophieren und zugleich ein Abstandnehmen vom Christentum, das seit Sokrates die moralischen Werte über alle anderen Werte gesetzt hatte. Von Nietzsches Rückgang zu den Vorplatonikern angeregt, denke ich hier an einen Vers aus der Song-Zeit, der der Rezeptionsweise nahekommt. Der Vers lautet: Wenn man sich in den Bergen selbst befindet, erkennt man die wahre Natur der Lushan-Berge kaum.³⁷² Diese Notwendigkeit einer Distanzierung von einem zu erkennenden Gegenstand kann im Zusammenhang mit Nietzsches Sprung in die Vergangenheit als das Prinzip einer Rezeptionshaltung gelten, welche zumindest die chinesischen Rezipienten verfolgen sollten. Diese nüchterne Betrachtungsweise setzt vor allen Dingen einen Verzicht auf das geläufige Denkmodell der Klassenanschauungen und deren Analysen voraus, die meines Erachtens zum Hindernis einer schöpferischen geistigen Entwicklung in China geworden sind. Zhou Guopings Begegnung mit Nietzsche, die auf der zuvor erwähnten Betrachtungsweise basiert, ist offensichtlich durch mangelhafte Erkenntnis gekennzeichnet: Eine Erkenntnis, die sich im Grunde genommen - nach Worten von Günter Wohlfart - auf der Stufe der Moderne befindet, wobei Nietzsche selbst bereits über die Moderne hinaus zur Vorstufe einer Ästhetik der Postmoderne gelangt war, nämlich zu seiner eigenen ‚*Artisten-Metaphysik*‘, wie der Autor des Buches *Das spielende Kind* formuliert. Dies zeigt sich insbesondere in der Beschreibung der drei Verwandlungen des Geistes, die das eben erwähnte Werk durch die folgende schematische Darstellung erfährt:

1. Der Geist des Kamels (die alten Werte: Christentum und Metaphysik: du sollst (vormodern))
2. Der Geist des Löwen (Umwertung bzw. Kritik der alten Werte): ich will (modern)

³⁷¹ Günter Wohlfart, ebenda, S. 10.

³⁷² Siehe Shu Shi‘ Gedicht, das z.T. heißt: Bu shi Lushan zheng mianmu, zhi yuan sheng zai ci shanzhong.

3. Der Geist des Kindes (Schaffung neuer Werte bzw. alter Werte von neuem): es spielt (postmodern).³⁷³

Diese durch zeitliche Stufen geordneten Verwandlungen des Geistes sollten als ein philosophisches Gedankengebäude Nietzsches betrachtet werden, das von der Kritik-Metakritik-Ebene als höchste Stufe gekennzeichnet ist. Im Rückblick auf die gesamte Nietzsche-Rezeption in China kann man abschließend feststellen, daß die Nietzsche-Rezeption in China im Augenblick noch in den Anfängen steckt und deshalb von einer wirklichen Rezeption noch nicht die Rede sein kann. Angesichts dieser Entwicklungsstufe der Nietzsche-Rezeption in China sollte man weiterblicken, indem man zuerst einige Schritte zurückgeht, um die wahre Natur der „Lushan-Berge“ richtig zu erkennen, so wie Nietzsche durch den Sprung zu den Vorplatonikern die Wahrheit seines griechischen Gottes Dionysos entdeckte. Der dann möglicherweise eintretende Zustand, daß „in Ostasien Nietzsche zusammen mit Heidegger [...] der am meisten rezipierte deutsche Philosoph“³⁷⁴ sein könnte, wäre dann erreicht.

³⁷³ Günter Wohlfart: Das spielende Kind. Essen 1999, S. 25.

³⁷⁴ Günter Wohlfart, ebenda, S. 123.

ANHANG I

Nietzsches Lehre

Mao Dun

(Veröffentlicht im *Student-Magazin* 7, 1-4 vom Januar bis April 1920. Im folgenden in der deutschen Übertragung des Verfassers dieser Arbeit)

1. Einleitung

Am Ende des 19. Jahrhunderts gab es drei große Persönlichkeiten: Nietzsche, Ibsen und Meydlin. Oberflächlich betrachtet, sind sie ganz verschieden, denn ihre Lebensanschauungen gehen in drei unterschiedliche Richtungen. In den Unterschieden aber ergibt sich eine gemeinsame Kennzeichnung: Bei der Betrachtung des Lebens streben sie alle nach Wahrheit. Liest man Sockmann, Mouna Vanna und Zarathustra, ist man sich sicher, daß das eben Gelesene gewiß richtig ist.

Ob Nietzsche als Dichter oder als Philosoph einzuschätzen ist, ist seit langem umstritten. Nun ordnen wir ihn in die Kategorie der Philosophen ein. Hätte Nietzsche früher in dramatischem oder dialogischem Stil seine Meinungen geäußert, so gäbe es wahrscheinlich noch mehr Leute, die Nietzsche priesen. Nur hinsichtlich des Werks *Also sprach Zarathustra* wissen wir, daß Nietzsche in der Tat ein poetisches Genie war. Man sollte ihn in diesem Fall nicht so sehr als Philosophen, sondern vielmehr als großen Schriftsteller bezeichnen. Dank seiner Lehre vom Übermenschen und vom sozialen Dualismus hatte er den Titel des Philosophen verdient.

Wird die ganze Lehre Nietzsches ins Auge gefaßt, so hat man den Eindruck, daß Nietzsches Betrachtung der Wissenschaft im Grunde genommen von der Kunst, und die der Kunst doch vom Leben ausgeht. Dies hat Nietzsche mit J. M. Guyan gemeinsam. Die ganze Lehre Nietzsches ist an vielen Stellen in sich widersprüchlich, sogar innerhalb eines Buches finden sich Widersprüche. Als Beleg dafür sind Teil elf und Teil zwölf in *Also sprach Zarathustra* anzuführen. Dort

stimmen Behauptungen wie diejenige, das Leben bedeute eine Expansion der Macht und die Behauptung, Krieg sei besser als Frieden nicht ganz überein.

Nietzsche hatte kaum Möglichkeiten, mit dem Pöbel (dem einfachen Volk) umzugehen, so daß ihm die Fähigkeiten und Lebensumstände des Volkes unbekannt waren. Im Gegenteil: er saß allein im Zimmer und ließ sich durch Impulse und Reaktionen - Reaktionen auf die ihn umgebenden Strömungen - bewegen. In Anbetracht dessen sollten wir uns immer vorsichtig, oft sogar mit sehr kritischen Augen, mit seinem Werk auseinandersetzen. Man sollte von seiner spitzen Feder nicht entsetzt sein, denn als großer Dichter macht Nietzsche ergreifende Aussagen. Spricht man von Nietzsches Lehre, so muß man sich über seine Einsichten in eine neue Bewertung aller Lehren in der Philosophie, aller sozialen Dogmen, aller Lebens- und Moralanschauungen und aller Werte im klaren sein. Dies macht sein hervorragendes Denken aus. Manche bezeichneten Nietzsche deshalb als Anarchisten im geistigen Sinne; manche behaupteten, daß sein philosophischer Geist mit dem Experimentalismus verknüpft sei. Vor dem Experimentalismus hatte er alle überlieferten Glaubenssätze entkräftet, indem er die überkommene absolute Wahrheit in den Grundfesten erschütterte: dies macht ihn fast zum Bahnbrecher für den Experimentalismus. Man sollte es sich zum Prinzip machen, wenn man Nietzsches Werke liest, das äußerst Nützliche von den alten Mißständen in seinen Werken zu unterscheiden.

Betrachtet man nur die Gedanken der Neubewertung aller Werte und die von Nietzsche selbst definierte Philosophie, deren Aufgabe darin besteht, neue Werte, neue Prinzipien und neue Kriterien zu schaffen, so können wir Nietzsche in den Kreis der erstrangigen Philosophen eingliedern. Nehmen wir nun ein paar Gedanken als Beispiel: die neue Idee von der Herren- und Sklavenmoral; die antichristlichen religiösen Auffassungen und der Gedanke vom Übermenschen. Im Hinblick auf Nietzsches Philosophie sind die eben erwähnten Hauptgedanken zu den besten zu zählen. Vorausgesetzt, daß man ihn nicht als Idol ansieht, und seine Äußerungen nicht für unabänderliche Wahrheiten hält, ist es empfehlenswert, Nietzsches Bücher zu lesen. Indes kann man zweifeln und ihn kritisieren. Meines Erachtens lohnt es sich, die Bücher der Vorgänger zu lesen und ihre Lehren zu untersuchen. Man sollte alle Werke der Vorgänger ins Auge fassen, anstatt Meinungen anderer zuzuhören.

Unvollkommenheit in der Lehre eines Philosophen geht zwar in der Tat zu Lasten des „guten Rufes“ des Philosophen, meiner Meinung nach aber nicht zu Lasten des „guten Rufes“ seiner Lehre selbst. Es gibt in der Welt eigentlich keine absolute Wahrheit. Die sogenannte „vollkommene“ Lehre der Menschheit ist über lange Zeit und durch das Bemühen unzähliger Gelehrter zustande gekommen. Selbstverständlich sind die Lehren der Vorfahren, von einer Schädigung ihres Ansehens trotzdem ist keine Rede. Wenn die Nachkommen jedoch Mängel und Vorzüge in den Lehren der Vorfahren nicht unterscheiden können, so bedeutet dies für sie eine Schädigung ihres Ansehens. Die Intention der vorliegenden Arbeit besteht darin, die Lehre Nietzsches zu kommentieren, indem gezeigt wird, wo es Vorzüge und Mängel gibt. Da ich als Verfasser dieser Arbeit nur dürftige Kenntnisse besitze, wage ich hier nicht, ohne Anknüpfung an andere Arbeiten zu sprechen. Was hier Auslegungen und Kommentare anbelangt, so beziehe ich mich auf Professor Höffding und auf Ludovici. Die zitierten Fakten stammen aus *Das Leben Friedrich Nietzsches* von der Schwester Nietzsches. Andere Zitate stammen aus Nietzsches Werken in der englischen Fassung von Dr. Oscar Levy.

Deutsche verehren von jeher die Lehre Nietzsches. Aber man schiebt die Schuld des letzten Krieges auf Nietzsches Lehre. Fügt Nietzsches Lehre eigentlich dem Menschen Schaden zu? Oder mißverstehen die Deutschen selbst Nietzsches Lehre? Ich glaube, der einsichtige Leser kann es begreifen. Aber eines muß ich zum Ausdruck bringen: Nach dem Krieg haben die Deutschen noch größeres Interesse an Nietzsches Lehre an den Tag gelegt, ebenso wie das Interesse für Marx in den letzten Jahren gewachsen ist. Ich hoffe, daß die Deutschen heute den Wert von Nietzsches Lehre neu bewerten können. Ebenfalls hoffe ich, daß diejenigen, die diese Arbeit lesen werden, es mit den Augen aller Deutschen tun werden. Das eben Gesagte gilt nur als Einleitung. Im folgenden kommt es zum eigentlichen Kommentar der Lehre Nietzsches, der aus folgenden Passagen besteht:

1. Einleitung
2. Nietzsches Leben und Werk
3. Nietzsches Moraltheorie (I)
4. Nietzsches Moraltheorie (II)
5. Nietzsche als Evolutionstheoretiker

6. Nietzsche als Soziologe

7. Schlußfolgerung

2. Nietzsches Leben und Werk

[nicht übersetzt]

3. Nietzsches Moraltheorie (I)

Beim Studium der Sekundärliteratur über Nietzsches Leben und Werk stellt man fest, daß dort überwiegend von Moral gesprochen wird. Nietzsche ist entschlossen, zu schaffen, wobei er tatsächlich alle Werte neu zu bewerten versucht. In diesem Sinne hat seine Moraltheorie revolutionären Charakter. Er übt Kritik an der Moral, ohne Rücksicht auf den gesellschaftlichen Wohlklang dieses Ausdrucks. Sprach man früher von Moral, so konnte man nicht die Fessel der historischen Konventionen sprengen. Das von jeher vorbestimmte Gute konnte nicht von Grund auf kritisiert werden. Man versuchte nur, Moral zu revidieren, statt sie zu untersuchen. Bei Nietzsche ist dies nicht der Fall. Indem er sich mit dem Moralbegriff seit der Zeit der Anfänge der Menschheit auseinandersetzt, stellt Nietzsche die Moral in ihrem Ursprung in Frage und versucht herauszufinden, wie das sogenannte Gute jetzt von den Menschen gesehen wird. Von diesem Standpunkt aus ist Nietzsche bestrebt, alle Werte der Moral neu zu bewerten. Demgemäß meint er, daß das „Gute“ nicht gut sei, ebenso wie das „Mitleid“. Seiner Ansicht nach ist das Leben ein Konkurrenzkampf, indem die Menschen sich emporarbeiten. Nietzsche ist mit der gegenwärtigen sozialen Organisation, der Moral und sogar dem „Menschen“ nicht zufrieden. In seinem Herzen sitzt ein „Übermensch“. Um Übermensch zu werden, läßt er schwache und dumme Menschen, die er mißachtet, einfach opfern; lohnt es sich nicht, wenn das Schlechte zugrunde geht und stattdessen das Gute erzeugt wird? Gerade dies stellt die Überzeugung Nietzsches dar. Aus diesem Grund meint Nietzsche zudem, daß Krieg besser als Friede sei, wenn Friede tote Stille bedeute, aus der nichts Gutes entstehen könne. Denn das Gute geht seiner Meinung nach aus einem Wettkampf hervor. Nietzsche kritisiert die von Schopenhauer hoch eingeschätzte Moral des Mitleids, indem er die Meinung vertritt, daß solche Moral sowohl den Stärkeren schädige, als auch dem Schwachen keinen Nutzen bringe.

Wir müssen uns bewußt sein, daß die Menschheit selbstverständlich nach Fortschritt strebt. Aber der Fortschritt wird nicht nur durch Konkurrenzkampf - der Starke vernichtet den Schwachen - vollzogen. Die Verdummung, das Schwache und das schmutzige Antlitz in der Gesellschaft stellen gewiß Hindernisse des Fortschritts und eine Zerstörung des „Schönen“ und „Guten“ dar, aber man kann nicht nur durch die Vernichtung des Schwachen und der Dummen zum „Guten“ und „Schönen“ - zum Übermenschen - gelangen. Demgemäß offenbart sich in seiner Lehre ein Schwachpunkt, der sich nicht in den Ideen, sondern in dem von ihm vorgelegten Konzept für die Verwirklichung seiner Ideen manifestiert. Nietzsches Kritik an der Moral hat sich nicht als falsch erwiesen; falsch aber ist seine Ansicht über die Moraltendenz! Wir, die wir uns in der Position dritter befinden, können nun sagen: „Es ist total falsch, wenn man Nietzsche blind folgt. Es ist ebenso falsch, wenn man Nietzsche ausweicht, oder wenn man nicht gern mit ihm in Berührung kommt.“ Da wir Nietzsche begegnen, wollen wir nun seine Moralthorie unter die Lupe nehmen und uns fragen, was sie besagt.

Wir wissen schon, daß Nietzsche im Alter von dreizehn Jahren auf die Idee kam, dem Ursprung des „Guten“ und des „Bösen“ nachzugehen. In der Vorrede zu seinem Aufsatz *Zur Genealogie der Moral* sagt er: „In der Tat ging mir bereits als dreizehnjährigem Knaben das Problem vom Ursprung des Bösen nach, [...] was meine damalige ‚Lösung‘ des Problems anbetrifft, nun, so gab ich, wie es billig ist, Gott die Ehre und machte ihn zum *Vater* des Bösen. Etwas historische und philologische Schulung, eingerechnet ein angeborener wählerischer Sinn in Hinsicht auf psychologische Fragen überhaupt, verwandelte in Kürze mein Problem in das andere: unter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werturteile gut und böse? Und welchen Wert haben sie selbst?“ Nietzsche hat hier zwei sehr große Fragen aufgeworfen, die von jeher sowohl in China als auch im Ausland schwer zu klären waren. Spricht man vom Guten einer Sache, so nimmt deren Wert zu; spricht man vom Bösen eines Gegenstandes, so nimmt dessen Wert ab. Das „Gute“ und das „Böse“ dienen als Kriterien für Zunahme oder Abnahme des Wertes einer Sache. Aber welche Kriterien bestimmen den Wert des „Guten“ und „Bösen“ an sich? Manche sind der Ansicht, die Gewohnheit sei das Kriterium. Das ist legitim. Der Mensch ißt, schläft, handelt täglich. Der Mensch wird geboren und stirbt. Ähnlich wie man früher handelte, so wird man auch heute handeln. Man zweifelt

nicht am „Guten und „Bösen“, denn beides ist deutlich erkennbar. Aber sobald die Lebensbedingungen irgendwie eingeschränkt werden, beginnt man das fest geglaubte „Gute“ und „Böse“ in Frage zu stellen. Der Ausdruck der Gewohnheit ist daher als Kriterium unhaltbar. Darüber hinaus gibt es verschiedene Auffassungen, wobei man an Ort A etwas für „gut“ hält, was man an Ort B dagegen als „Böses“ ansieht. Wer hat eigentlich recht? Das „Gute“ und das „Böse“ haben sehr große Macht. Es sollte auf jeden Fall Kriterien geben, die die Werturteile von gut und böse bestimmen können.

Was die Werte des „Guten“ und des „Bösen“ an sich betrifft, so geht es nicht an, daß darin nationale Vorurteile zum Tragen kommen. Nietzsche ist der festen Überzeugung, daß die Moral in der Welt von der geschichtlichen Überlieferung gefärbt sei, so daß es nicht zur Wahrheit kommen könne. Deshalb müsse alles alte weggestrichen werden, damit man Werte neu bestimmen könne. Nietzsche teilt uns mit, daß die Werturteile des Guten und Bösen nicht ewig, nicht absolut, sondern relativ seien und Möglichkeiten der Änderung bieten. Das Ziel der Anwendung der Werte bestehe im Erlangen des Willens zur Macht. Der Beweis dafür könne in der Biologie und Anthropologie geführt werden. Wie konnte Nietzsche auf den Gedanken kommen, daß die Moral der Machtgewinnung dienen könne? Ein Grund dafür ist, daß dieser Gedanke von Theognis stammt. Im Alter von zwanzig Jahren las Nietzsche die Werke des aristokratischen Dichters Theognis aus Megara. Zu seinem Erstaunen entdeckte er, daß gut und böse so viel wie Aristokratie und Pöbel bedeutet. Zur Steigerung seines Einflusses versuchte Theognis, durch die Kritik an der „Demokratie“ die Aristokratie mit dem „Guten“ und den Pöbel mit dem „Bösen“ gleichzusetzen. Drückt sich in den Begriffen „gut“ und „böse“ nicht der Kampf um Macht aus? Aus Theognis Äußerungen zieht Nietzsche aber andere Konsequenzen, die wir dann im nächsten Abschnitt noch erläutern werden. Wir diskutieren nicht, ob Theognis recht hat oder nicht. Nietzsche hat hier jedoch zum ersten Mal festgestellt, daß sich Moral als nichts anderes dargestellt denn als Mittel für den Kampf um Macht. Er plädiert deshalb für die Überwindung der Ausdrücke gut und böse, weil sie im Dienst der Gewinnung von Macht in Wirklichkeit wertlos sind. Demgegenüber nennt Nietzsche sich selbst einen Immoralisten und bezeichnet sein bestes Werk [*Also sprach Zarathustra*] als die Überwindung des Guten und Bösen.

Es wäre wunderbar, wenn Nietzsche tatsächlich als Immoralist tätig gewesen wäre und die Grenze des Guten und Bösen bis zum Ende überschritten hätte. Leider hat er sich später geändert: er ist ein extremer Moralist geworden. Dennoch ist es von großer Bedeutung, daß er dem Ursprung von „gut“ und „böse“ nachging; seine Äußerungen über das Gute und Böse gelten als berühmte Worte. Nietzsche führt den Beweis dafür, daß die Werte „gut“ und „böse“ dem Machterwerb dienen mit Hilfe der Biologie, in der jedes Lebewesen anmaßend auftritt. Jedes Lebewesen, das starke sowie das schwache, ist mit dem Streben ausgestattet, allein die Welt zu besitzen. Was der Löwe für das „Gute“ hält, nennt die Antilope das „Böse“; wenn die Antilope das von dem Löwen genannte „Gute“ ebenso für ihr eigenes Gutes hielte, so sollte sie sich dem Löwen opfern, ohne ihm auszuweichen; wenn der Löwe das von der Antilope genannte Gute auch für sein eigenes „Gute“ hielte, so müßte der Löwe ein Vegetareer werden und dürfte keine Antilopen mehr fressen. Das vom „Starken“ gemeinte Gute sieht der Schwache als das Böse an, während das vom „Schwachen“ gemeinte Gute beim „Starken“ das Böse ist. Zwischen dem Starken und dem Schwachen gibt es gar keine gemeinsamen Kriterien für gut und böse, ebenso keine Halbierung des Guten und Bösen. Ein vom Lebewesen A eingeführtes Handlungsgesetz, mit dem das Lebewesen A seine Existenz zu bewahren und seinen Einfluß zu verbreiten sucht, wird vom Lebewesen A als seine Moral angegeben, und das ‚Gute‘ genannt. Wenn das Lebewesen A gesiegt hat, so hat die seiner Meinung nach gute Handlung so viel Einfluß errungen, daß sie zur Moral geworden ist. Das besiegte Lebewesen dagegen muß die von dem anderen bestimmte Moral hinnehmen. Ohne eigene Moral muß es das ihm schädliche „Gute“ akzeptieren. Wenn es kluge Leute unter den besiegten Menschen gibt, die auch die sich im menschlichen Leben versteckten Handlungsgesetze entdecken, die ihnen nützlich zu sein scheinen, so beginnen sie, auch solche Gesetze zu machen und zu propagieren. Diese Gesetze nennt man „gut“. Dies kann nur die Menschheit tun. Aus diesem Grund gibt es hinsichtlich der Moralskala des Menschen offensichtlich einander widersprechende Bestimmungen. Die Reaktion darauf nennt Nietzsche den Sklaven-Aufstand in der Moral, der sich nach Nietzsche seit früher Zeit parallel mit der Moral der Starken entwickelt hat. In der Geschichte ist dieses Phänomen bis in die Gegenwart hinein keine Seltenheit.

Wie treffend diese Betrachtung Nietzsches ist! Wie großartig er die überlieferte Moral zerstört hat! Wir müssen uns aber auch bewußt sein, daß Nietzsche nach der Entdeckung dieser Voraussetzung eine Schlußfolgerung gezogen hat: der Sklaven-Aufstand in der Moral sei ein Hindernis der Kultur, Krieg sei besser als Frieden, der Starke könne sich nur auf Kosten des Schwachen zum Übermenschen entwickeln. Das ist absolut falsch! Wir akzeptieren Nietzsches Äußerungen über den historischen Ursprung der Moral, indem wir seine Theorie als scharfe Waffe im Kampf gegen die historisch überlieferte, entstellte und geistig gefesselte Moral benutzen, um die Werte neu zu bewerten und eine neue Moral zu schaffen. Was wir aber nicht akzeptieren, ist, daß Nietzsche übertrieben das Emporgehen der Menschheit betont und selbstherrlich die Entwicklung der Moral bestimmt hat. Diese Bestimmung muß revidiert werden. Kurzum, wir preisen Nietzsche als Immoralisten, aber nicht als Moralisten.

Von der Untersuchung des historischen Ursprungs der Moral ausgehend, stellt Nietzsche fest, daß die Moral im Dienst des Lebens (Daseins) und der Entwicklung des spezifischen Menschen stehen solle. Beabsichtigt man, einen Typus des Menschen zu entwickeln, so solle man eine dementsprechende Moral haben. Nach Nietzsche soll ein idealer Übermensch den besten Menschentypus für die Zukunft darstellen. Nur eine Moral, die für die Entwicklung des zukünftigen Übermenschen dienlich ist, solle existieren, während jede andere Moral vernichtet werden müsse. Unter diesem Aspekt übt Nietzsche Kritik an jeglicher „Moral“ in der Welt.

Zunächst meint Nietzsche, daß kein Mensch auf der Welt wisse, was gut und was böse sei. Dann wirft er die Frage auf, ob die jetzige Moral es überhaupt noch Wert sei, aufrechterhalten zu werden. Nietzsche beobachtet scharf die moderne Welt, wobei es ihm um zwei Fragen geht: Ist tatsächlich dasjenige gut oder böse, was man seit Jahrtausenden immer für das Gute oder Böse hält? Entspricht unser ethisches Prinzip der Vermehrung (Züchtung) der von uns vorgestellten Menschheit? Nietzsches Antworten auf die eben gestellten Fragen verstoßen gegen das Christentum und die Demokratie. Nach Nietzsche dient die christliche Moral ebenso wie andere Moralbestimmungen einem bestimmten Menschentypus als Waffe. Denn Nietzsche strebt nach der dem Übermenschen angemessenen Moral, während die christliche Moral nur die Erziehung des christlichen Menschen bewirkt. In diesem Sinne hält Nietzsche die christliche Moral für wertlos. Nietzsche

geht es nicht nur um das Problem der Moral, vielmehr ist auch er von anderen Tendenzen beeinflusst worden: 1863 hat David Strauss das Buch *Jesus Christus* herausgegeben. Anschließend erschien eine Biographie über Jesus von Renan. Es folgte eine Veröffentlichung von Darwins *Entstehung der Arten*. Die drei Werke wurden kurz nach denen von Hume, Lamarck, Kant und Schopenhauer herausgegeben. Menschen mit feinem Gespür konnten schon das Zusammenfallen des Kartenhauses voraussehen. Nietzsche gehörte zu jenen, die sich bereiterklärten, dabei mitzuwirken. Nach Nietzsche haben Darwin, Strauss und Renan nur die Tünche an der Mauer der christlichen Willkür entfernt, ohne das Fundament der Mauer zu zerstören. Das Christentum bleibt noch Christentum, und Europa ist immer noch in dessen Hand. Nietzsche versuchte, nach der Wurzel des Christentums zu suchen. Im Hinblick auf die christliche Ethik sagte er, wir wollen nicht diskutieren, ob die Wunder in der Bibel wahr oder falsch sind. Wir wollen nur die christliche Ethik auf der Waage wiegen, um zu sehen, ob sie Wert habe. Wie Huxley will sich Nietzsche nicht mit der Kirche streiten. Seine Attacke gegen die christliche Moral hat diese an ihrer empfindlichsten Stelle getroffen, denn der Wert einer Religion liegt eben in ihrer Moral. Was bleibt übrig, wenn die Moral fehlt?

In der Tat ist Nietzsche ein sehr religiöser Mensch. Sein Angriff auf das Christentum liegt darin, daß er der Meinung ist, die christliche Moral behindere das Aufsteigen der Menschheit. Er sagt, an sich habe man vielerlei Begriffe vom Guten und Bösen geschaffen, von denen aber die Christen in Wirklichkeit keinen Gebrauch machten. Die Christen verabscheuten denjenigen, der ihre Werteskala zerstört. Der Zerstörer ist aber der Schaffende. „Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muß schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne unrein zu werden. Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist dies Meer, in ihm kann eure große Verachtung untergehen.“

4. Nietzsches Moraltheorie (II)

Hinsichtlich seiner Annahme, daß Moral aller Art als Waffe für den Gewinn von Macht diene, zieht Nietzsche eine Schlußfolgerung: Das Gut oder das Böse hängt mit einer Handlung des Menschen zusammen. Hält einer beispielsweise die Handlung des Menschen A für gut, so müsse es einen anderen geben, der sie für

böse hält. Deshalb könne man Moral nur hinsichtlich ihrer Art unterscheiden, nicht aber hinsichtlich ihres Wesens. Bei der Überprüfung der feinen und groben Moral, der früher und heute üblichen Moral entdeckte Nietzsche, daß die Moral aller miteinander verknüpft ist. Davon ausgehend hat er zwei Grundtypen von Moral gesehen, die repräsentativ für alles Moralische sind.

Nach Nietzsche ist die menschliche Geschichte durch den endlosen Krieg zweier Menschenarten gekennzeichnet. In diesem Krieg befinden sich der Machthaber und der Machtlose, der Starke und der Schwache, der Gebende und der Nehmende, der Gesunde und der Kranke, der Glückliche und der Unglückliche. Die beiden Typen von Moral werden nach dem Einsatz der Waffen, entsprechend der Einteilung der sich gegenüberstehenden Menschengruppen, auch in zwei Arten klassifiziert: Es gibt die Herren-Moral und die Sklaven-Moral. Die Eiche sagt: Ich strebe nach der Sonne. Meine Zweige erstrecken sich weit und hoch. Dies bedeutet für mich das „Gute“. Das sich unten in meinen Zweigen befindende Gras ist auch derselben Meinung, dies sei gut. In Nietzsches Sinne ist dies Herren-Moral. Das Gras sagt aber: Ich strebe auch nach der Sonne. Der Schatten der Eiche ist so groß, daß ich kein Sonnenlicht bekommen kann. Die Handlung der Eiche ist deswegen böse. In Nietzsches Sinne ist dies Sklaven-Moral.

Hinsichtlich der dualen Sozialordnung besteht die Gesellschaft im Sinne Nietzsches aus Herrschenden und Beherrschten. Die von den Herrschenden gemeinte Moral geht vom Willen zur Macht, zu Stärke, Gesundheit, Größe, zur Ordnung und zum Glück usw. aus. Der Wille des Herrschenden, der seiner psychischen Haltung nach der Aristokratie angehört, intendiere den Reichtum von Seele und Leib. Für die Herrschenden bedeutet der Gegensatz „gut“ und „böse“ soviel wie „vornehm“ und „verächtlich“. Für sie ist „böse“ ein Synonym für feige, ängstlich und schwach. Das Böse gehört zum Frieden und zum Existenzkampf. Der die Herren-Moral aufgestellte Mensch ist geistig erfüllt. Diese Art Mensch ist im Vergleich zu der Sklaven-Moral besser, größer und schöner. Zu den Herrschenden, die die Herren-Moral erschaffen, gehören große Künstler, Juristen und Kämpfende. Der Mensch, der die Sklaven-Moral erstellt, ist dagegen der Verlierer im Kampf ums Dasein. Das von ihm gemeinte Gute hat nur das Ertragen des Daseins zum Ziel. Das Lebensziel dieses Menschen bestehe allein im Kampf ums Dasein. Denn die auf ihn ausgeübte Unterdrückung und die Leiden, die er zu ertragen hat, sind so groß, daß

er sich an Schwerarbeit gewöhnen muß. Was er für gut hält, ist die Erleichterung seines Leidens und seiner Schmerzen: Mitleid, Hilfsbereitschaft, ein warmes Herz, Fleiß, Demut, Freundlichkeit, all dies findet er „gut“. Gutes ist eigentlich für ihn das nützlichste Mittel, das ihm Hilfe bringt, das als Waffe im Kampf um das Dasein dienen kann. Er hegt Mißtrauen gegen die gesunde und schöne Handlung. „Größe“ wird von ihm als schlecht, bzw. „böse“ empfunden. Der Mensch, der die Sklaven-Moral geschaffen hat, ist arm an Seele. Er ist durch den Mangel an Seele unrein geworden. Im Vergleich zu denen, die die reine Herren-Moral erzeugt haben, wird er niedriger und unschöner sein. Beispiele für ihn sind die Politiker, Künstler ohne Geschmack, nihilistische Schriftsteller oder Dramatiker, und Weise, die mit der Welt unzufrieden sind. Was kreativ, aktiv, offen und ehrlich ist, gehört zur ersten Art der Moral. Die zweite Art ist konservativ, passiv, hinterlistig und heimtückisch, um sich nur seiner Umwelt anzupassen und die Moral dort anzuwenden. Da Moral bei Nietzsche als Verhaltensweise eines Vorbildes aufzufassen ist, und das Wesen der beiden Arten von Moral so ganz unterschiedlich ist, sollen die Philosophen versuchen, herauszufinden, welche Art Moral als frohe Botschaft zur Entwicklung der Menschheit beitragen wird, wenn die Menschheit eine ständige und nie endende Entwicklung als ihre Zielsetzung betrachtet. In diesem Zusammenhang hat Nietzsche drei Fragen aufgeworfen:

Welcher Art Moral bedarf die Menschheit für ihre Zukunft? Die Herren-Moral und die Sklaven-Moral befinden sich noch miteinander in einem heftigen Streit. Für welche soll man eintreten? Welche der beiden entspricht dem schönen, guten und komfortablen Leben auf der Erde? Diese drei Fragen sind nicht leicht zu beantworten, denn sie sind sicherlich sehr tiefgreifend. Nietzsche hat uns kühn verkündet: die Herren-Moral sei besser, für die Welt angemessener. Warum ist die Herren-Moral besser? Nietzsche meint, es gebe für das Leben des Menschen zwei Wege: einen des Aufstiegs und einen des Untergangs. Die Endstation für den aufsteigenden Menschen ist: Er ist reich an Seele und Leib. Die Endstation des Untergangs dagegen stellt eine Verkommenheit, Ermüdung von Seele und Leib dar, die man das parasitäre Leben nennen könnte. Die aufsteigende Menschheit bedürfe der Herren-Moral und lasse zugleich den Sklaven-Aufstand in der Moral nicht zustande kommen, weil dieser einen Beweggrund für die Schöpfung der Sklaven-Moral und ein Hindernis für die Zivilisation ausmache. Unter diesem

Aspekt seien das Christentum und die Demokratie falsch. Der Mensch werde letztendlich zum Übermenschen. Wir sollten uns zum Übermenschen wandeln.

Dies ist die eigentliche Motivation in Nietzsches Moraltheorie. Der „Übermensch“ ist nach seiner Auffassung progressiv. Der Vergleich zwischen dem Übermenschen und dem heutigen Menschen ist so unverhältnismäßig wie der Vergleich zwischen dem heutigen Mensch und dem Affen. Die Philosophie des Übermenschen ist, abgesehen von Einzelheiten, gerechtfertigt. Hat Nietzsche etwas Falsches gemacht, wenn er die schöpferische (produktive), aktive Moral preist, wenn er die konservative, selbstmordbetreibende Moral attackiert? Wenn man seine Gedanken im Einzelnen betrachtet, erkennt man bei Nietzsche eine Verehrung der Macht, die brutal und inhuman ist. Unter diesem Aspekt soll man Nietzsche betrachten, und Vorteile aus seinen Lehren gewinnen, ohne ihre eben diskutierten Nachteile aus dem Auge zu verlieren.

Nietzsches Äußerungen sind ebenso widersprüchlich wie seine Gedanken. Betrachtet man die Gesamtheit seines Werkes, gilt Nietzsche als ein auf Entwicklung bedachter Mensch. Es ist uns bekannt, daß seine Moraltheorie viele Wahrheiten enthält. Nietzsche ist nicht derjenige, der für den Nationalismus eintritt. Er sagt, der Staat sei der Kälteste unter den Kalten. Der Staat lüge am kältesten. Aber er sagt: „Mein Staat ist mein Volk ...“. Er sagt aber auch: „Ihr sprecht gute Worte über eure Nachbarn. Ich will euch sagen: das ist ganz falsch, wenn ihr eure Nachbarn liebt. Welch ein Widerspruch! Wenn man es vom Ganzen her betrachtet, wird deutlich, daß Nächstenliebe Menschenliebe meint.“ Es gibt in Nietzsches Moraltheorie auch gefährliche Worte. Er ist gegen das Christentum, weil die christliche Moral seine Hoffnung auf den zukünftigen Übermenschen nicht befriedigt. Er tritt gegen Demokratie ein, weil sie das Aufsteigen der Menschheit ignoriert habe. Er erhebt Einwände dagegen, daß Frieden, Nächstenliebe und Feindesliebe gut sei, weil die christliche Moral total falsch sei. (Was Nietzsches Äußerungen über die christliche Moral anbelangt, so werden hier keine Einzelheiten erörtert, weil die christliche Moral in China im Vergleich zum Westen keine große Wirkung hat.) Nietzsche rechnet sich als Verdienst an, herausgefunden zu haben, daß die christliche Moral der Sklaven-Moral zuzuordnen sei. Er will das Christentum in seine Grenze weisen. Dazu ist er gerade rechtzeitig gekommen, im kritischen Augenblick; wenn er morgen gekommen wäre, dann wäre es zu spät

gewesen. Er sagt: „Es ist an der Zeit, daß der Mensch sich sein Ziel stecke. Es ist an der Zeit, daß der Mensch den Keim seiner höchsten Hoffnung pflanze. Noch ist sein Boden dazu reich genug. Aber dieser Boden wird einst arm und zahm sein, und kein hoher Baum wird mehr aus ihm wachsen können.“

5. Nietzsche als Evolutionstheoretiker

„Bewertet neu euren Wert, sonst seid ihr tot!“ Dies ist die Mission, die Nietzsche erfüllt, um die Menschen in den Bergschluchten aufzurütteln. Ist das Leben der Menschheit seit einigen tausend Jahren so gestaltet, daß man sich damit zufrieden gibt und bereichert fühlt und erst seit Nietzsche damit nicht mehr zufrieden war?

Nein! Vor Nietzsche gab es auch viele, die das Leben der Menschheit für nicht optimal hielten, die aber im Vergleich zu ihren Mitmenschen nicht klug genug waren. Allerdings waren ihre Stimmen nicht so laut wie die Nietzsches; ihre Worte waren nicht so tiefschürfend wie die Nietzsches. Dewegen sind diese uns unbekannt. Nehmen wir Stendhal, Nietzsches Lehrer, als Beispiel. Nietzsche war von seinem Lehrer, von dessen prägnanten und pointierten Formulierungen beeinflusst, aber er ging noch einen Schritt weiter. Stendhals Stimme ist wie eine Trompete, Nietzsches aber wie ein Donnergetöse; Stendhal hat die Helligkeit einer Kerze, Nietzsche die eines Blitzes. Die Übermensch-Lehre Nietzsches erscheint wie ein Donner am sonnigen Himmel. Diese Theorie stellt eine Pionierarbeit dar. In der Tat sind es auch unter Menschen, die diesen Gedanken hatten. Nietzsches Blitz und Donner überbieten die Stimmen aus den Trompeten und die Kerzenschimmer seiner Vorläufer.

Laßt uns zuerst die Zeit, in der Nietzsche seine Werke schuf, ansehen. Nach Meinung Nietzsches war Europa geistig krank. Der normale Mensch trachtete nach momentaner Sicherheit und lebte in Traum und Trunkenheit. Der Mensch wurde allmählich zum gehorsamen Haustier. Ihm blieb nichts anderes übrig, als Frauen zu schmeicheln. Er besaß nicht einmal Klugheit. Das Schicksal der Menschheit richtete sich am Ende nicht auf das Genie; das Können der Menschheit war noch beschränkt. Der Wissende wußte, daß dieses furchtbare Phänomen in der Gesellschaft begründet war, aber er hatte keinen Mut, dessen Wurzel nur zu berühren. Er trat für den Pessimismus ein. Schopenhauer war das Leitbild für Nietzsche. Nietzsche war mutig und vorwärtsschreitend. Er richtete sich gegen

diesen pessimistischen Gedanken. Daher rief er laut aus: „An ihnen ging ich vorbei. Ich sah sie klein und immer kleiner werden. Dies ist eine Krankheit in ihrem Glaubenssatz des Glücks und der Moral.“

Nietzsche sah die Menschen als Betrunkene an, die man nicht aufrichten könne. Der Mensch vertut unbewußt seine Zeit. Nietzsche meint, daß nur der tapfere und kämpferische Mensch die Dekadenz beseitigen könne. Von daher plädierte Nietzsche für Kriege. Aber wir sollten uns im klaren sein, daß der von Nietzsche befürwortete Krieg sich von dem Krieg unterscheidet, in dem das Land A Aggressionen gegen das Land B verübt. Nietzsches Krieg ist der, in dem das Tapfere gegen das Dunkle kämpft. „Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige? Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der gute Sache heiligt. Der Krieg und der Mut haben mehr große Dinge getan, als die Nächstenliebe.“

Nach Meinung Nietzsches liegen verschiedene Erscheinungsformen der Apathie dem Werteverfall in der Gesellschaft zugrunde. Er fordert deshalb eine neue Bewertung aller Werte. Um die neue Umwertung zu realisieren, solle man sich nicht in leeren Worten ergehen, sondern kämpfen, ohne Ansprüche ins Auge zu fassen. Sobald man ein erhabenes Ideal hat, erhebt man sich wie von selbst, um die auf der Kehle sitzende Schlange totzuschlagen. Mit dieser Tapferkeit und dem Geist der Umgestaltung aller Werte kann man sich von der Fessel des Pessimismus befreien und in den Bereich des Optimismus gelangen.

Kann Religion den Menschen zum Leben führen? Wird Gott, der über der Menschheit steht, zum Glauben des Menschen? Nietzsche ist gegen Gott. Er sagt: Gott ist tot. Der Mensch solle nur auf sich selbst angewiesen sein, um schaffen zu können. Der Mensch solle nicht Gott als letztendliches, absolutes Kriterium betrachten. Die Menschheit habe selbst die besten Kriterien, die man nur zu entdecken brauche. Für die Menschen sei es gar nicht notwendig, im Himmel nach Paradiesen zu suchen. Diese gibt es schon auf der Erde. Der beste Mensch, der als Kriterium angesehen wird, und die irdischen Paradiese, sind nicht schwer zu entdecken. Die Menschen orientieren sich überflüssigerweise am Himmel und vernachlässigen das Tun auf der Erde. Jetzt ist uns klar geworden, daß wir auf der Erde nach dem Menschen und dem Paradies suchen müssen. Dies ist der Übermensch. Tot sind alle Götter; nun wollen wir, daß der Übermensch lebt.

Die Lehre des Übermenschen stellt die Evolutionstheorie Nietzsches dar. Nun betrachten wir den Evolutionstheoretiker Nietzsche. Daß sich Nietzsche von den anderen Theoretikern des Evolutionismus unterscheidet, ist zuerst ins Auge zu fassen. Betrachten wir zunächst die Lehre Nietzsches. Es gibt viele Philosophen, die sich über das Leben geäußert haben, aber ganz unterschiedlich. Spencers Worte sind am beeindruckendsten. Spencer betrachtet „das Leben“ als Wirken von „Aktionskräften“ oder als „fortgesetzte Anpassung der inneren an die äußere Beziehung“. Hier bleibt einiges unverständlich. Daraus ergibt sich die Frage: Was ist das „Leben“? Die sogenannten Aktionskräfte können Lebensenthusiasmus, Haß, Neid, Habgier und das Wesen des Lebens nicht deutlich darstellen. Auch der Prozeß der „fortgesetzten Anpassung der inneren an die äußere Beziehung“ ist diffus. Hiermit könnte der Verdauungsprozeß der Seeschlange gemeint sein. Oder dieser Prozeß könnte sich auf das Üben des auf der Kehle sitzenden Sängers beziehen. Nietzsche ist mit der Mehrdeutigkeit eines Begriffes nicht zufrieden. Seiner Meinung nach drücken Spencers Ausdrücke nicht die tiefgreifende Bedeutung des Lebens aus.

Nietzsche hat das Leben verschiedener Lebewesen beobachtet, von der Amöbe bis hin zum Löwen, wobei er festgestellt hat, daß das sogenannte Leben meint, daß der Schwache ausgenutzt, verletzt und besiegt werde. Kommen Verletzung und Besiegung nicht zustande, so wird das Fremde zumindest schwach, unbrauchbar gemacht. Nietzsche ist sich sicher, daß diese Beobachtung des Lebens von Lebewesen und die Übertragung der eben genannten Beobachtung auf die Menschheit richtig sind. So hat Nietzsche der Evolutionslehre eine andere Definition gegeben, die folgendermaßen lautet: Ausnutzung, Verletzung und Besiegung, Unterdrückung des Fremden. Obwohl solche Begriffe nicht gut klingen, sei dies das wahre Naturgesetz. Die Entwicklung der Menschheit von gestern und heute sei tatsächlich so verlaufen. Dies gelte auch für die zukünftige Entwicklung der Menschheit.

Ob diese Beobachtung richtig oder falsch ist, werden wir später untersuchen. An dieser Stelle brauchen wir nur zu bemerken, daß Nietzsche von seinen Begriffen selbst überzeugt ist. Er weiß auch, daß solche Begriffe wie Verletzung und Besiegung usw. ‚tragisch‘ sind. Aber das Tragische des Lebens sei unvermeidbar. In der Tat sei das Leben des Menschen ein Leben des Sieges und der Eroberung.

Die Christen, die nach außen dagegen seien, aber im Verborgenen Schlechtes begingen, hätten die Welt unter ihrer Kontrolle. Sie seien Betrüger. Sie behaupteten, daß Gott eines Tages die breiten Massen zu retten kommen werde. Allerdings seien die Massen verfallen. Darwin sagt, daß sich der Mensch aus dem Tier entwickelt habe. Auch Nietzsche war der Überzeugung, daß ein zukünftiger Mensch aus dem heutigen Menschen entwickelt werde. Auf Gott sei kein Verlaß. Aber wie kann der moderne Mensch zum Übermenschen entwickelt werden? Nietzsche gibt darauf eine Antwort. Diese ist die These des Willens zur Macht.

Was die Gemeinsamkeiten zwischen Nietzsche und den Verfechtern des Evolutionismus der modernen Zeit anbelangt, so glauben sie alle nur an den Menschen, nicht an Gott; was die Differenzen zwischen ihnen anbelangt, so preist Nietzsche den Willen zur Macht, den jeder Mensch seit seiner Geburt schon besitze. Die Befürworter des Evolutionismus der modernen Zeit haben den Begriff der Aktionskräfte als Kampf ums Dasein definiert, anders formuliert, als „Selbstverteidigung“. Dieses Prinzip hat Nietzsche verneint. Er hält diese Erläuterung für unklar. Nietzsche meinte, es gebe ab und zu Fälle, in denen der Kampf ums Dasein stattfinde. Aber dies sei ein Sonderfall. Wer von uns will sagen, daß sich der Mensch damit begnüge, nur ums Überleben zu kämpfen? Wer von uns will nicht sagen, daß das Gemüt eines großen Kämpfers, großen Künstlers, großen Opfers und großen Helden nicht das vom „Will to power“ ist? Wer von uns will nicht sagen, daß eine schwache Nation berechtigt ist, einen Willen zur Macht zu haben? Nur die Menschheit hat diesen Willen zur Macht. Menschliche Handlungen wie Kampf, Emanzipation und Selbstbestimmung gehen alle vom Willen zur Macht aus. Wenn man nur zu überleben suchte, so gebe es keinen Unterschied zwischen Schwein und Hund. Warum fordern wir dann noch, unser Leben zu verbessern?

Nietzsche akzeptiert Darwins These, daß der Mensch sich aus dem Tier entwickelt habe. Für ihn ist allerdings die Erläuterung, die Darwin und seine Anhänger vom Entwicklungsprozeß geben, nicht akzeptabel. Nietzsche ist der Meinung, daß die sogenannte Anpassung an die Umwelt, der mechanische Kampf ums Dasein, Zurückweichen und Schwäche darstellten. Der Mensch solle - so Nietzsche - die inneren Kräfte des Schaffens haben, die die Einflüsse von der Umwelt zerschlagen könnten, um damit die Umwelt zum Sklaven des Menschen zu machen. Der Mensch solle nicht seine Umwelt hinnehmen und die Struktur des menschlichen

Organismus ändern, um sich zugunsten des Daseins seiner Umwelt anzupassen. In seinem Buch *Zur Genealogie der Moral* schreibt Nietzsche: Man solle in bezug auf den höchsten Instinkt jedes Lebewesens nicht so sehr vom Kampf ums Dasein, sondern vielmehr von Kräften der inneren Organfunktionen sprechen. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Entstehung der Arten hat Darwin auch auf zwei Antriebskräfte verwiesen: die der Organfunktionen und die der Bedingungen. [...] Es ist ersichtlich, daß die Kräfte der Organfunktionen, die sich selbst ändern, größer als die Kräfte der äußeren Bedingungen sind. Diese Gedanken Darwins hält Nietzsche für richtig. Nach Nietzsche könne dieser Ansatz eine Voraussetzung für seine These sein. Aber seine Schlußfolgerung sei völlig falsch. Hierzu fragt Nietzsche: Warum zögert Darwin hier? Warum wagt Darwin nicht, weiter zu gehen? Sein Prinzip der Evolution gelte für alle Lebewesen. Warum macht der Mensch hier eine Ausnahme? Nietzsche sagt: Darwin vermutet, daß Lebewesen aller Arten sich von einer niedrigen zu einer höheren Stufe entwickeln, bis hin zum Menschen. Wir sind sicher, daß die Menschheit diesen eben erwähnten Prozeß zu erleben habe. Aber warum bleibt man jetzt hier stehen? Da der Mensch Prozesse vom Menschenaffen zum unzivilisierten Menschen, vom unzivilisierten zum zivilisierten Menschen erlebt hat, warum entwickelt sich die Menschheit nun nicht weiter, um sowohl biologisch wie auch psychisch zum „Übermenschen zu werden“?

Nietzsche hat in *Also sprach Zarathustra* gesagt: Die bedeutendste Frage von heute sei die, wie der Mensch weiter überlebe. Aber Zarathustra fragt in erster Linie, wie der Mensch sich überwindet. Alle Wesen bisher schufen etwas über sich Hinausgehendes. Ihr wollt die Ebbe dieser grossen Flut sein und lieber noch zum Tier zurückgehen, als den Menschen überwinden? Die Übermensch-Theorie ist die Evolutionslehre Nietzsches.

Die Verfechter des Evolutionismus der modernen Zeit waren der Auffassung, daß das Tüchtigste gemäß dem Prinzip des Überlebens des Tüchtigsten das allerhöchste „Gut“ sei. Nietzsche war nicht dieser Auffassung. Angenommen, es gebe eine Umwelt, die das Niedrigste, Böseste und Schmutzigste ist. Es könnte darin nur das niedrigste und böseste Lebewesen überleben. Ein weiteres Beispiel dafür sei die Welt der Parasiten, in der der fetteste, glatteste, zarteste Parasit am besten anpassungs- und existenzfähig sei. Wenn das Leben des Menschen so wäre, so

bedeute das Leben blinde Anstrengungen. Da die Bedingungen der Gesellschaft ringsum schlecht seien, würden Anstrengungen als schlecht empfunden. Wenn die Menschheit nach einer Höherentwicklung zum Übermenschen strebe, um alle Bedingungen im ganzen zu verändern, gebe es nur eine Möglichkeit: Umwertung aller Werte: Mit der fundamentalen Umbewertung aller Werte verleiht Nietzsche der Änderung der Zustände Ausdruck. Die Umwertung aller Werte ist die schwangere Frau, die den „Übermenschen“ gebären wird. Aus guten Werten werden ehrenhafte Menschen. Nietzsche sagt, man sei gerade am Anfang und es werde so sein, um der Wahrheit der Menschheit willen. Die Umwertung aller Werte sei das Mittel, um zur Wahrheit zu gelangen. Der Nietzscheanismus besteht zum größten Teil aus diesem Aspekt.

6. Nietzsche als Soziologe

[nicht übersetzt]

7. Schlußfolgerung

In groben Umrissen wurde Nietzsches Lehre geschildert. Obwohl hier nur auf einen kleinen Anteil eingegangen wird, kann man doch einen Überblick über die gesamte Lehre gewinnen. Nun sollen wir nachdenken, ob Nietzsche, der seit zwanzig Jahren negativ eingeschätzt wird, uns etwas wert ist. Meiner Meinung nach ist Nietzsche trotz des Widersprüchlichen und sogar Gefährlichen in seiner Lehre dennoch großer Philosoph. Nietzsches Lehre der Moral und des Übermenschen, die in dem vorliegenden Aufsatz besprochen wurde, enthält gewisse Wahrheiten. Seine Ideen über Kunst, zukünftige Wissenschaft und Religion, die hier zur Diskussion gestellt wurden, sind Ausdruck eines Genies im Denken, das allerdings ab und zu in Widersprüche verwickelt ist. Auf dem Gebiet der Biologie war er erfolgreich. Auch in der Psychologie, der Geschichtswissenschaft und der Metaphysik hat er etwas zu sagen. Seine hervorragenden Gedanken haben als Entdeckungen zu gelten. Seiner Angriffe auf das Christentum und die Demokratie wegen wurde Nietzsche vor zwanzig Jahren stark beschimpft. Vor etwa zehn Jahren wurde das Christentum in der modernen Gesellschaft in starkem Maße kritisiert. Nietzsche war dabei nicht

der einzige Kritiker. Darüber brauchen wir hier nicht mehr zu sprechen. Was die Demokratie anbelangt, so unterscheidet sich die von Nietzsche kritisierte Demokratie von der heutigen, deren Inhalt sich erweitert hat. Kein Gelehrter spricht heute mehr davon, welche Grenzen die ‚Demokratie‘ hat. Nietzsche war deshalb gegen die Demokratie, weil er für eine duale Sozialordnung eintrat und die Nachteile der Demokratie in seiner Zeit bemerkte.

Obwohl in den letzten zehn Jahren der Nietzscheismus nicht mehr so wie früher anzutreffen war, ist der Geist noch immer da. Nehmen wir als Beispiel Begriffe wie „geistige Freiheit“, „Mut der Intelligenz“, „Selbständigkeit“ und „Suche nach Wahrheit“. Diese stellen eine Stärkung des neuen Denkens dar. Wir sollen dabei noch zur Kenntnis nehmen, daß Genies, die christlich erzogen sind, ausnahmslos vom Christentum brutal verleumdet wurden. Goethe, Hebbel, Stendhal, Heinrich Heine, Alfred de Vigny und Nietzsche, die versuchten, aufrecht der Sonne entgegenzugehen. Der Franzose Alfred de Vigny sagte: „Oh weh, du Demokratie! Du bist ödes Land. Alles, ob Gutes oder Schlechtes, hast du mit Sand zugedeckt. Alles ist flach. Mal sieht man das Verschwinden von Tälern, mal sieht man Mutige sich erheben. Wie eine Sandsäule versuchen sie, der Sonne entgegen zu gehen. Nach zehn Schritten fallen sie wieder um. Außer endlosem Sand ist nichts zu sehen.“ Ein derartiger Vorwurf gegen die von der Demokratie betonte Gleichberechtigung ist falsch. Aber das Streben des Menschen nach Entwicklung und nach Sonnenlicht ist zu bewundern. Kurz gesagt, wir sollen jede Lehre kritisch betrachten; wir müssen uns noch im klaren darüber sein, daß es sich lediglich um eine Lehre bzw. um ein Werkzeug handelt, die uns auf der Suche nach Wahrheit zur Verbesserung des Lebens verhelfen kann. Wir versuchen aus Nietzsches Lehre etwas Nützliches zu gewinnen, lassen das Unnützliche zurück bzw. vergessen es ganz.

Am Ende zitiere ich ein paar Worte Nietzsches, die sich als Resümee dieser Arbeit bezeichnen lassen. Nietzsche sagte: „Meine Feinde sind mächtig geworden und haben meiner Lehre Bildnis entstellt, also, daß meine Liebsten sich der Gaben (Lehre) schämen müssen, die ich ihnen gab.

„Und einem Wind gleich will ich einst noch zwischen sie blasen und mit meinem Geiste den Atem nehmen: so will es meine Zukunft.“

„Wahrlich, ein starker Wind ist Zarathustra allen Niederungen; und solchen Rat rät er seinen Feinden und allem, was spuckt und speit: ‚hütet euch, *gegen* den Wind zu speien!‘,

Ich bin zwar kein Feind Nietzsches, aber auch nicht sein bester Freund. Ich hoffe, daß ich hier mit meinen Worten das wahre Bild über Zarathustra nicht verfälscht habe.

ANHANG II

Als Anhang sind hier die chinesischen Texte über die Philosophie Nietzsches, die die vorliegende Arbeit behandelte, chronologisch zusammengestellt.

1902

Liang Qichao: *Jinghualun geminzhe Jie De zhi xueshuo* (Die Lehre Kredits, eines Revolutionärs in der Evolutionstheorie). In: *Xinmin congbao*.

1904

(Anonym): *Nicai shi zhi jiaoyuguan* (Nietzsches Ansichten über die Erziehung).

In:

Jiaoyu shijie. (Der Autor ist Wang Guowei).

(Anonym): *Deguo wenhua da gaigejia Nicai zhuan* (Das Leben des großen deutschen Kulturreformers Nietzsche). In: *Jiaoyu shijie*. (Der Autor ist Wang Guowei).

(Anonym): *Nicai shi zhi xueshuo* (Nietzsches Lehre). In: *Jiaoyu shijie*. (Der Autor ist
ist
Wang Guowei).

Wang Guowei: *Shubenhua yu Nicai* (Schopenhauer und Nietzsche). In: *Jiaoyu shijie*.

1908

Lu Xun: *Moluo shili shuo* (Über die Kraft der romantischen Poesie). In: *Henan*.

Lu Xun: *Wenhua pianzhi lun* (Über die Einseitigkeiten in der Kultur). In: *Henan*.

Lu Xun: *Po esheng lun* (Über das Durchbrechen böser Stimmen). In: *Henan*.

1915

Xie Wuliang: *Deguo da zhexuezhe Nicai zhi lüezhuan ji xueshuo* (Kurze Biographie und die Lehren des großen deutschen Philosophen Nietzsche). In: *Da zhonghua*.

Chen Duxiu: *Jingao qingnian* (Aufruf an die Jugend). In: *Qingnian*.

1918

Chen Duxiu: *Rensheng zhi zhengyi* (Der wahre Sinn des Lebens). In: *Neue Jugend*.

Cai Yuanpei: *Dazhan yu zhexue* (Der Weltkrieg und die Philosophie). In:
Tagesblatt
der Pekinger Universität.

1919

Fu Sinian: *Sui xianglu* (Glosse). In: *Wenyi fuxing*.

Tian Han: *Shuo Nicai de Beiju zhi fasheng* (Ein Versuch zu Nietzsches *Geburt der Tragödie*). In: *Shaonian Zhongguo*.

Yanbing: *Xin ouxiang* (Vom neuen Götzen; mit Übersetzungsvorwort). In: *Jiefang yu gaizao*. (Yanbing = Mao Dun).

Yanbing: *Shichang zhi ying* (Von den Fliegen des Marktes). In: *Jiefang yu gaizao*. (Übersetzung)

1920

Yanbing: *Nicai de xueshuo* (Nietzsches Lehre). In: *Xuesheng zazhi*.

Mügge, M. A.: *Nicai zhi yisheng ji qi sixiang* (Nietzsches Leben und Denken). In: *Min duo*.

Li Shicen: *Nicai sixiang zhi pipan* (Kritik an Nietzsches Denken). In: *Xuedeng*.

S.T.W.: *Nicai zhaxue de zhenjia* (Der wahre Wert der Philosophie Nietzsches). In: *Minduo*.

Zhu Lüyun: *Chaoren yu weiren* (Der Übermensch und der große Mensch). In: *Minduo*.

Bai Shan: *Nicai zhuan* (Nietzsches Leben). In: *Minduo*.

Zhang Shudan: *Chalatusitela de xuyan* (Zarathustra-Vorrede). In: *Minduo*.

Li Shicen: *Nicai zhi zhushu ji guanyu Nicai yanjiu zhi cankaushu* (Nietzsches Werk und Literatur über Nietzsche). In: *Minduo*.

Tangsi: *Chalatusitela de Xuyan* (Zarathustra-Vorrede; mit Übersetzungsvorwort). In: *Xinchao*. (Tangsi = Lu Xun).

Mügge: *Nicai de chaoren sixiang* (Das Übermensch-Denken von Nietzsche). In: *Chenbao*. (Übersetzung).

Li Shicen: *Nicai sixiang yu wu ren zhi shenghuo* (Nietzsches Denken und unser Leben). (Eine Vortrag bei einer Erziehungs-Konferenz in der Provinz Hunan).

Lu Xun: *Calatusitela de xuyan* (Zarathustras Vorrede). In: *Xin cao*.

1923

Guo Moruo: *Yayan yu zi li - Gao wo ai du Chalutusiqula de youren* (Spruch und eigene Kraft - An meine Freunde, die das Buch *Zarathustra* gern lesen). In: *Chuangzao zhoubao*.

1935

Xu Fancheng: *su lu zhi yu lu* (Also sprach Zarathustra). In: *Shijie wenku*.

1936

Lin Tongji: *Wo lijie de Nicai* (Ich verstehe Nietzsche so). In: Zaichunag Verlag.

1937

Chen Quan: *Nicai yu jindai lishi jiaoyu* (Nietzsche und die Erziehungsgeschichte der Moderne). In: *Zhongshan wenhua jiaoyuguan jikan*.

Yuan Zhen: *Nicai de chaoren* (Nietzsches Übermensch). Vgl. Cheng Fangs Buch *Nietzsche in China*.

1938

Chu Tunan: *Beiju de jingsheng he beiguan zhuyi* (Tragödiengeist und Pessimismus). In: *Xin dongxiang*.

1939

Feng Zhi: *Salatusitela de wenti* (Zarathustras Stil). In: *Jingri pinglun*

1940

Lin Tongji: *Gao zhongguo qingnian* (An die chinesische Jugend). In: *Zhanguo ce*.

Lin Tongji: *Nicai salatusiteda de lian zhong yiben* (Zwei Übersetzungen des Zarathustra von Nietzsche). In: *Jingri pinglun*.

1944

Chen Quan: *Nicai yu honglouloumeng* (Nietzsche und Der Traum der roten Kammer). In: *Wenxue piping de xin dongxiang*.

Chen Quan: *Cong Shubenhua dao Nicai* (Von Schopenhauer zu Nietzsche). In: *Zhanguo ce*.

Chen Quan: *Nicai de zhengzhi guan* (Nietzsches politische Ideen)

Chen Quan: *Nicai xinmu zhong de nüxing* (Frauen in Nietzsches Augen)

1947

Chu Tunan: *Calasitula ru shi shuo* (Also sprach Zarathustra). Guiyang
1978

Zhang Hua: *Lu Xun yu Nicai* (Lu Xun und Nietzsche). In: *Po yu li*.

Lu Yaodong: *Shi tan Lu Xun ping Nicai* (Versuch zu Lu Xuns Kritik an Nietzsche).

In.: *Po yu li*.

1979

Tang Dahui: *Lu Xun qianqi sixiang yu Nicai* (Lu Xuns Frühdenken und Nietzsche).

In: *Wu han daxue xuebao*.

1980

Le Daiyun: *Nicai yu zhongguo xiandai wenxue* (Nietzsche und die moderne Literatur

in China). In: *Beijing daxue xuebao*.

1982

Liu Yang: *Xifang chuxian Nicai-re* (Im Westen entstand eine Nietzsche-Welle). In: *Weltbücher*.

1986

Min Kangsheng: *Kuangren riji zhong Nicai de shengyin* (Nietzsches Stimme im Ta-

gebuch eines Verrückten). In: *Lu Xun yanjiu dongtai*.

Zhou Guoping: *Cong jiusheng chongdong dao quan li yizhi* (Vom Dionysischen Geist zum Willen zur Macht). In: *Waiguo meixue*.

Zhou Guoping: *Shengmin de kunao he chuangzao de huanxin* (Kummer des Lebens

und Freude des Schaffens). In: *Qingnian luntan*.

Zhou Guoping: *Lüe lun Nicai zhexue* (Über Nietzsches Philosophie). In: *Zhexue yan-*

Jiu.

Zhou Guoping: *Nicai zai shiji de zhuanzhe dian shang* (Nietzsche an der Wende des

Jahrhunderts). Shanghai

Zhou Guoping: *Nicai lun ren* (Nietzsche spricht von Menschen). In: *Deguo zhexue*.

Zhou Guoping (übers.): *Beiju de dansheng* (Die Geburt der Tragödie). Sanlian.

Li Changjun (übers.): *Beiju de dansheng* (Die Geburt der Tragödie). Hunan.

Gu Guozhu: *Guo Moruo yu Nicai* (Guo Moruo und Nietzsche). In: *Qinghai shehui*

Kexue.

1987

Zhou Guoping: *Shangdi si le* (Gott ist tot). Sanlian.

Yi Min (übers.): *Calasitula ru shi shuo* (Also sprach Zarathustra).

Gu Guozhu/Cai Xianyun: *Mao Dun yu Nicai* (Mao Dun und Nietzsche). In: *Jining Shizhuan xuebao*.

Chen Guying: *Beiju zhaxuejia Nicai* (Nietzsche – Philosoph der Tragödie). Beijing. 1988

Song Juxuan: *Lun Mao Du yu Nicai* (Mao Dun und Nietzsche). In: *Heze shizhuan Xuebao*.

Ni Xinguo: *Jiusheng jingsheng yu Guo Moruo zaoqi shilun* (Der Dionysische Geist und Guo Moruos Frühdichtung). In: *Liaocheng shifan xueyuan xuebao*.

1990

Yin Jian: *Lun Lu Xun bixia de kuangren ju you chaoren tezhi* (Lu Xuns Figur des „Verrückten“ hat den Charakter des „Übermenschen“). In: *Zu madian shizhuan xuebao*.

1991

Wei Xing: *Wang Guowei „sanjingjie“ yuanchu Nicai* (Wang Guoweis drei-Jingjie stammt von Nietzsche). In: *Fudan xuebao*.

1996

Chen Guying: *Beiju zhaxuejia Nicai* (Nietzsche – Philosoph der Tragödie). Beijing.

Literaturverzeichnis

1. Nietzsches Schriften

Werke: Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari (= KGW), Berlin, New York 1967.

Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe (= KSA), hrsg. v. G. Colli u. Montinari, (Taschenbuchausgabe), München 1980

Werke in 3 Bänden, hrsg. v. K. Schlechta, Darmstadt 1973.

Die nachgelassenen Fragmente, v. Günter Wohlfart (Hrsg.), Stuttgart 1996.

2. Chinesische Literatur zur Nietzsche-Forschung im Zeitraum von 1902 - 1999

Bao Shoumei: *Nicai zhishilun qiance* (Kurze Einführung in Nietzsches Erkenntnistheorie). In: *Shishi xinbao. Xuedeng* (Aktuelle Tageszeitung), vom 19./20. August 1925.

Bing Xin: *Chao ren* (Der Übermensch). Siehe Alfred Hoffmann (Übers.), *Ostasiatische Rundschau*, Nr. 10, 1935.

Cai Yuanpei: *Dazhan yu zhexue* (Der Weltkrieg und die Philosophie). In: *Dongfang zazhi* (Zeitschrift für den Orient), Bd. 16, Nr. 1, 1918.

Chen Duxiu: *Jinggao qingnian* (Aufruf an die Jugend). In: *Xin qingnian* (Neue Jugend), Bd. 1, Nr. 1, 1915.

Chen Duxiu: *Rensheng zhen yi* (Der wahre Sinn des Lebens). In: *Xin qingnian* (Neue Jugend), Bd. 4, Nr. 2, 1918.

Chen Duxiu: *Ouxiang pohuai lun* (Über Ikonoklasmus). In: *Xin qingnian* (Neue Jugend), Bd. 5, Nr. 2, 1918.

Chen Quan: *Nicai yu jindai lishi jiaoyu* (Nietzsche und die Erziehungsgeschichte der Moderne). In: *Zhong shan wenhaa jiaoyuguan jikan* (Viertelsjahresschrift des Sun Yatsen Instituts für die Förderung von Kultur und Erziehung), Bd. 4, Nr. 3, 1937.

Chen Quan: *Cong Shubenhua dao Nicai* (Von Schopenhauer zu Nietzsche), Shanghai 1946.

Fan Cheng (Übers.): *Nicai zizhuan* (Ecce Homo), Shanghai 1935.

Fan Cheng (Übers.): *Zhaoxia* (Morgenröte), Shanghai 1935.

- Fan Cheng (Übers.): *Kuaile de zhishi* (Die fröhliche Wissenschaft), Changsha 1939.
- Fan Cheng (Übers.): *Shuluzhi yulu* (Also sprach Zarathustra). In: *Shijie wenku* (Weltliteratur), Shanghai 1935-36.
- Feng Zhi (Übers.): *Nicai shichao* (Nietzsches Gedichte). In: *Wenxue* (Literatur), Bd. 8, Nr. 1, Shanghai 1937.
- Fu Sinian: *Sui xiang lu* (Glosse). In: *Xin chao* (Die Renaissance), Bd. 1, Nr. 5, 1919.
- Guo Moruo (Übers.): *Calatusiqula* (Also sprach Zarathustra). In: *Chuangzhao zhoubao* (Die Schöpfung-Wochenzeitschrift), Nr. 1-6, Shanghai 1923-24.
- Guo Moruo (Übers.) *Calatusiqula zhi sizihou* (Anmerkung des Übersetzers von „Zarathustras Löwengebrüll“). In: *Chuangzao zhoubao* (Die Schöpfung-Wochenzeitschrift), Nr. 1, 1923.
- Guo Moruo: *Lun Zhong-De wenhua shu* (Ein Brief über die chinesische und die deutsche Kultur). In: *Chuangzao zhoubao* (Die Schöpfung-Wochenzeitschrift), Nr. 5, 1923.
- Guo Moruo (Übers.): *Yayan yu zili* (Spruch und eigene Kraft). In: *Chuangzao zhoubao* (Die Schöpfung-Wochenzeitschrift), Nr. 30, 1923.
- He Ling: *Cong Shubenhua dao Nicai* (Von Schopenhauer zu Nietzsche). In: *Dagongbao* (Dagong-Zeitung), Tianjing 1934.
- Huang Suqiu: *Tantan Nicai de chaoren zhexue* (Über die Philosophie des Übermenschen von Nietzsche). In: *Meizhou punglun* (Wochenkommentar), Nr. 57, 1934.
- Li Shicen: *Nicai sixiang yu wuren zhi shenghuo - zai Hunansheng jiaoyuehui jiangyan zhi er* (Nietzsches Denken und unser Leben - Die 2. Rede in der Erziehungskonferenz der Provinz Hunan), 1920.
- Li Shicen: *Nicai sixiang zhi pipan* (Kritik an Nietzsches Denken). In: *Min duo zazhi* (Zeitschrift Min duo), Bd. 2, Nr. 1, August 1920.
- Li Shicen: *Chaoren zhexue qianshuo* (Kurze Erläuterung von Nietzsches Philosophie des Übermenschen). In: *Zhong Shan daxue xuebao* (Fachzeitschrift der Universität Zhongshan), Bd.3, Nr. 9, 1930.

- Liang Qichao: *Jinghualun geminzhe Jiede zhi xueshuo* (Die Lehre Kidds, eines Revolutionärs in der Evolutionstheorie). In: *Xinming congbao* (Das neue Volk), Ausgabe 18, Oktober 1902.
- Liang Qichao: *Ou you xingying jielu* (Gesammelte Impressionen von einer Europareise), Shanghai 1936.
- Liang Zhongdai (Übers.): *Nicai de shi* (Nietzsches Gedichte). In: *Wenxue* (Literatur), Nr. 3, Shanghai 1934.
- Lin Yutang: *Yi Nicai <Zou guoqu> - Son Lu Xun xiansheng likai xiamen daxue* (Nietzsches *Vom Vorübergehen* - zum Abschied von Lu Xun, der die Xiameng Universität verläßt), 1927.
- Ling Shuang: *Deyizhi zhaxuejia Nicai de zongjiao* (Die Religion des deutschen Philosophen Nietzsche). In: *Xin qingnian* (Neue Jugend), Bd. 4, Nr. 5, 1918.
- Liu Hongmo: *Nicai de zhangzheng zhaxue* (Nietzsches Philosophie des Krieges). In: *Dongfang zazhi* (Orient), Bd. 30, Nr. 16, Ausgabe 30, 1933.
- Lu Xun (Übers.): *Calatusitela de xiuyan* (Zarathustras Vorrede). In: *Xin cao* (Die Re-Naissance), Nr. 5, Bd. 2, 1920.
- Lu Xun: *Moluo shili shuo* (Über die Kraft der romantischen Poesie). In: *Henan* (Zeitschrift Henan), Tokio 1908.
- Lu Xun: *Wenhua pianzhi lun* (Über die äußerst einseitige Kultur). In: *Henan* (Zeitschrift Henan), Nr. 7, Tokio 1908.
- Mao Dun: *Xuesheng yu shehui* (Der Student und die Gesellschaft). In: *Xuesheng zazhi* (Student-Magazin), Bd. 4, Nr. 12, 1917.
- Mao Dun (Übers.): *Xin ou xiang* (Vom neuen Götzen), *Shi chang zhi ying* (Von den Fliegen des Marktes). In: *Jiefang yu gaizhao* (Befreiung und Umgestaltung), Bd. 1, Nr. 6,7, Beijing 1919.
- Mao Dun: *Nicai de xueshuo* (Nietzsches Lehre). In: *Xuesheng zazhi* (Studentenmagazin), Bd. 7, Nr. 1-4, 1920.
- Mao Dun (Übers.): *Huopudeman yu Nicai* (Hauptmann und Nietzsches Philosophie) von Hellmann, Anton (Hrsg.). In: *Xiaoshuo yuebao* (Monatsschrift für erzählende Prosa), Bd. 13, Nr. 6, 1922.

- Tian Han: *Shuo Nicai de Beiju zhi fasheng* (Ein Versuch zu Nietzsches Geburt der Tragödie). In: *Shaonian Zhongguo* (Junges China), Bd. 1, Nr. 2, Beijing 1919.
- S.T.W.: *Nicai xueshuo zhi zhengjia* (Der wahre Wert von Nietzsches Lehren). In: *Min duo*, Bd. 2, Nr. 1, 1920.
- Wang Guowei: *Nicai shi zhi jiaoyuguan* (Nietzsches Ansichten über Erziehung). In: *Jiaoyu shijie* (Erziehungswelt), Nr. 71, 1904.
- Wang Guowei: *Deguo wenhua de gaigejia Nicai zhuan* (Das Leben des deutschen Kulturreformers Nietzsche). In: *Jiaoyu shijie* (Erziehungswelt), Nr. 71, 1904.
- Wang Guowei: *Nicai zhi xueshuo* (Nietzsches Lehre). In: *Jiaoyu shijie* (Erziehungswelt), Nr. 78, 1904.
- Wang Guowei: *Shubenhua yu Nicai* (Schopenhauer und Nietzsche). In: *Jiaoyu shijie* (Erziehungswelt), Nr. 84/85, 1904.
- Xiang Wo: *Shishi san da mingren zhuan. Nicai, Kelnpaotejin, Tuoersitai* (Das Leben von drei berühmten Persönlichkeiten dieser Zeit. Nietzsche, Kropotkin und Tolstoi): In: *Xue hui*, Nr. 82-93, 95-99, 1922, 1923.
- Yang Baiping: *Deguo da zhaxuejia Nicai zhi lüezhuan ji xueshuo* (Kurze Biographie und die Lehren des großen deutschen Philosophen Nietzsche). In: *Da Zhonghua* (Großchina), Bd. 1, Nr. 7, 1915.
- Yang Baiping: *Nicai canzhan de jingyan* (Nietzsches Erfahrungen als Kriegsteilnehmer). In: *Xin dongxian banyuekan* (Neue Tendenz), Bd. 1, Nr. 4, Kunming 1938.
- Yu Dafu: *>Chaoren de yimian< yizhe fuji* (Anmerkung des Übersetzers von 'Ein Aspekt des Übermenschen'). In: *Baixin banyuekan*, Bd. 4, Nr. 1/2, 1920.
- Zhu Lüyun: *Chaoren he weiren* (Der Übermensch und der große Mensch). In: *Min duo*, Bd. 2, Nr. 1, 1920.

3. Die nachgeschlagene Literatur in chinesischen und europäischen Sprachen

- Chen Fang: *Nicai zai Zhongguo*, Nanjing 1993.
- Chen Duxiu: *Wuren zuihuo zi juewu*. In: *Qingnian zaizhi*, Bd. 1, Nr. 6, Februar 1916.
- Chen Guying: *Beiju zhaxuejia Nicai*. Beijing 1989.

- Chen Ningning: *Nicai dui Wang Guowei yi Chen Quan de yingxiang*. In: *Shanghai Zhongxi zhexue yu wenhua jiaoliu yanjiu zhongxing* (Hrgs.): The clash between chinese and western culture, Shanghai 1989.
- Feng Ji (Hrsg.): *Zhongguo jingdai zhexueshi*, Bd. 2, Shanghai 1989.
- Gu Guozhu/Cai Qianyun: *Mao Dun yu Nicai*. In: *Jining shizhuan xuebao*, Nr. 4, 1987.
- Gu Guozhu: *Guo Moruo yu Nicai*. In: *Qinghai shizhuan xuebao*. Zhejiang wenyi chubanshe 1983.
- Guo Moruo: *Lu Xun yu Wang Guowei*. Beijing 1956.
- Hua Kang: *Zhongguo minzhu yundongshi*. Shanghai 1951.
- Huang Jiande: *Xifang zhexue zai dangdai zhongguo*. Wuhan 1996.
- Huang Minjia: *Kuai le de zhishi*. Beijing 1999.
- Jiang Kongyang: *Xifang wenhua xia de Zhongguo xiandai meixue*. In: *Shanghai Zhongxi zhexue yu wenhua jiaoliu yanjiu zhongxing* (Hrgs.): The clash between chinese and western culture. Shanghai 1989.
- Jun Zhicheng: *Ping Nicai de <Beijudedansheng>*. In: *Meixue yu yishu punlun*, Nr. 2, 1985.
- Kang Jian: *Shengmin zhi yue. Chong du Nicai*. Sichuan 1996.
- Le Daiyun: *Nicai yu zhong guo xian dai wen xue*. In: *Comparative literature and modern chinese literature*, Beijing University Press 1987.
- Liu Yongmin: *Guomindangren yu wusiYundong*. Beijing 1990.
- Lu Xun: *Einige Erzählungen von Lu Xun*, Beijing 1976.
- Lu Yaodong: *Shitan Lu Xun ping Nicai*. In: *Zhongguo xiandai si zuojialun*, Wuhan 1988.
- Lu Yaodong: *Lun Lu Xun yu Nicai*. Ebd.
- Mao Zedong: *Guanyu xingminzhu zhuyi*. Beijing 1968.
- Min Kangsheng: *Nicai yu <Ye cao>*. In: *Lu Xun Yianjiu yuekan*, Nr. 3, 1990.
- Min Kangsheng: *<Qiu ye> yu <Also sprach Zarathustra>*. In: *Nanjing Shifandaxue xuebao*, Nr. 1, 1988.
- Min Kangsheng: *<Guo ke> yu <Also sprach Zarathustra>*, Jiangshu 1988.
- Qi Ren: *Shangdi si le*. Shanghai 1997.
- Qian Bixiang: *Lu Xun he Nicai zhexue*. In: *Zhongguo shehui kexue*, Nr. 2, 1982.

- Song Juxuan: *Lun Mo Dun yu Nicai*. In: *Hezhe shizhuan xuebao*, Nr. 3, Zhejiang 1988.
- Sun Fuyuan: *Lu Xun xiansheng er san shi*. Chongqing 1944.
- Wang Jingquan: *Shiping wenhua pianzhilun*. Beijing 1980.
- Wang Shiqing: *Lu Xun zhuan*. Beijing 1991.
- Xu Shoushan: *Wangyou Lu Xun yinxiangji*. Beijing 1978.
- Yan Ming: *Shixi wusi wentan jieshuo Nicai xueshuo de yuanying*. In: *Jianxi shifan daxue xuebao*, Nr. 2. 1991.
- Yang Hengda: *Nicai mei xue si xiang*. Beijing 1992.
- Yi Ming: *Chalasisitula ru shi shuo*. Beijing 1996.
- Ying Jian: *Lun Xun bi xia de <Kuang ren> ju yon <Chao ren> te zhi*. In: *Zhumadian shizhuan xuebao*, Nr. 4 1990.
- Zhang Hua: *Lu Xun he Nicai*. In: *Lu Xun he waiguo zuojia*, Sanxi 1984.
- Zhang Niandong/Liu Shuxin: *Quanli yizhi*. Beijing 1996.
- Zhang Shichu: *Shijiu shiji zhongguo zhishifengzi de shijieguang*. Shanghai 1989.
- Zhang Zhidong: *Quan xue pian*. In: *Wusi yundong yu chuantong*. Shandong 1991.
- Zhao Jiabi: *Lu Xun, Fan Cheng, Nicai*. In: *Lu Xun yanjiu*, Nr. 4, Beijing 1987.
- Zhao Ruihong: *Lu Xun ,Moluo shilishuo zhushi, jinyi, jieshuo*. Nanjing 1982.
- Zhao Yuan: *Dageming hou xiao shuo zhong de xing nü xing xing xian quan*. In: *Mao Dun yanjiu*, Beijing 1984.
- Zhou Guoping: *Beijiu de dansheng*. Beijing 1986.
- Zhou Guoping: *Nicai lun ren*. In: *Deguo zhexue*, Ausgabe 2, Beijing University Press 1986.
- Zhou Guoping (Hrsg.): *Shi ren zhe xue jia*. Shanghai 1987.
- Zhou Guoping: *Nicai zai shiji de zhuanzhedian shang*. Shanghai 1998.
- Zhou Guoping (Hrsg.): *Ouxiang de huanghun*. Beijing 1996.
- Zhou Xishan: *Wang Guowei wen xue mei xue lun zhu ji*. Sanxi 1987.
- Zhu Wenhua: *Lu Xun, Hu Shi, Guo Moruo lian huan bi jiao ping zhuan*. Shanghai 1991.

- Altner, Günter: *Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie*. Darmstadt 1981.
- Bauer, Wolfgang (Hrsg.): *China und die Fremden*. München 1980.
- Bauer, Wolfgang (Hrsg.): *Moderne chinesische Literatur*. Frankfurt a.M. 1985.
- Becker, Hans-Joachim: *Die frühe Nietzsche-Rezeption in Japan (1893-1903)*, Wiesbaden 1983.
- Bennholdt-Thomsen, Anke: *Nietzsches Also sprach Zarathustra als literarisches Phänomen*. Frankfurt a.M. 1974.
- Christoph Buch, Hans u. Won May (Hrsg. u. übers.): *Lu Xun: Lei-feng-Pagode*. Hamburg 1973.
- Cai Jianguo: *Cai Yuanpei und das moderne China*. Diss. 1990.
- Ching, Julia: *Konfuzianismus und Christentum*. Mainz 1985.
- Dorsch, Friedrich: *Psychologisches Wörterbuch*. Hamburg 1963.
- Duhamel, Roland: *Nietzsches Zarathustra, Mystiker des Nihilismus*. Würzburg 1991.
- Franke, Wolfgang: *Das Jahrhundert der chinesischen Revolution 1851-1949*. München 1980.
- Franke, Wolfgang: *Chinas kulturelle Revolution. Die Bewegung vom 4. Mai 1919*. München 1957.
- Gálik, Marián: *Mao Tun and modern chinese literary criticism*. Wiesbaden 1969.
- Gálik, Marián: *Nietzsche in China (1918-1925)*. In: *OAG-Nachrichten*, Nr. 110/1971.
- Gamm, Hans-Jochen: *Standhalten im Dasein*. München/Leipzig 1993.
- Geldsetzer, Lutz/Hong Han-Ding (Übers.): *Chinesisch-Deutsches Lexikon der chinesischen Philosophie*. Darmstadt 1986.
- Gernet, Jacques: *Die chinesische Welt*. Frankfurt a.M. 1979.
- Goepper, Roger: *Das alte China. Geschichte und Kultur des Reiches der Mitte*. Köln 1988.
- Gruner, Fritz (Hrsg.): *Mao Dun. Seidenraupen im Frühling. Erzählungen und Kurzgeschichten*. München 1987.
- Gruner, Fritz: *Lu Xuns frühe Schrift. Über die Kraft der romantischen Poesie (Mo lu shi li shuo)*. In: Wolfgang Kubin (Hrsg.): *Aus dem Garten der Wildnis: Studien zu Lu Xun (1881-1936)*. Bonn 1989.
- Hackmann, Heinrich: *Chinesische Philosophie*. München 1927.

- Kubin, Wolfgang (Hrsg.): *Aus dem Garten der Wildnis. Studien zu Lu Xun (1881-1936)*. Bonn 1989.
- Kubin, Wolfgang (Übers.): *Nachrichten von der Hauptstadt der Sonne. Moderne chinesische Lyrik 1919-1984*. Frankfurt a.M. 1985.
- Kubin, Wolfgang (Hrsg.): *Moderne chinesische Literatur*. Frankfurt a.M. 1985.
- Last, Jef: *Lu Hsün - Dichter und Idol. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des neuen China*. Bd V der Schriften des Instituts für Asienkunde in Hamburg. Frankfurt a.M. 1959.
- Meyer Theo: *Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff*. Tübingen 1991.
- Osterhammel, Jürgen: *China und die Weltgesellschaft*. München 1989.
- Parkes, Graham: *Nietzsche und Zhuangzi: Ein Zwischenspiel*. In: Rolf Elberfeld u.A. (Hrsg.): *Komparative Philosophie: Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen*. München 1998.
- Penzo, Giorgio: *Der Mythos vom Übermenschen. Nietzsche und der Nationalsozialismus*. Bd 11, Frankfurt a.M. 1992.
- Pieper, Annemarie: *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*. Stuttgart 1990.
- Reusch, Peter J.: *Die Marxismus-Rezeption bei Chen Tu-Hsiu (1879-1947)*. Diss., Bonn 1977.
- Schulz, Walter: *Schopenhauer und Nietzsche*. In: Wolfgang Schirmacher (Hrsg.): *Schopenhauer und Nietzsche*. Wien 1991.
- Simmel, Georg: *Schopenhauer und Nietzsche. Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870*. Hamburg 1990.
- Spence, Jonathan D.: *Das Tor des Himmlischen Friedens*. München 1985.
- Thurn, Hans Petzer: *Soziologie der Kultur*. Stuttgart 1976.
- Weigelin-Schwiedrzik, Susanne: *Lu Xun und das 'Prinzip Hoffnung'. Eine Untersuchung seiner Rezeption der Theorie von Huxley und Nietzsche*. In: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 3, 1980. S. 414-431.
- Wiethoff, Bodo: *Grundzüge der älteren chinesischen Geschichte*. Darmstadt 1971.
- Wiethoff, Bodo: *Grundzüge der neueren chinesischen Geschichte*. Darmstadt 1977.

Wohlfart, Günter: *Sagen ohne zu sagen. Lao Zi und Heraklit – eine vergleichende Studie*. In: Wolfgang Kubin (Hrsg.): *Minima cinica/Zeitschrift zum chinesischen Geist*. München 1998/1.

Wohlfart, Günter: *Das spielende Kind: Nietzsche: Postvorsokratiker – Vorpostmoderner*. Essen 1999.

Gedruckt mit Genehmigung
des Fachbereichs 2
(Geschichte – Philosophie – Religion) der
Bergischen Universität – Gesamthochschule
Wuppertal

Gutachter: Prof Dr. Günter Wohlfart
PD Dr. Hans-Georg Möller

Tag der mündlichen Prüfung: 5.7.2000