Zu Beiträgen Li Zehous in der Debatte um Tradition und Identität in den 80er Jahren in der Volksrepublik China¹

Karl - Heinz Pohl

Etwa fünf Jahre lang, von ca. 1984 bis 1989, war die traditionelle chinesische Kultur ein heiß diskutiertes Thema in der VR China. Man sprach von einem "Traditions- bzw. Kulturfieber" (*chuantong re* oder *wenhua re*). Nun ist die Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur und Tradition in der Geschichte des modernen China durchaus kein Novum. Seit etwa 120 Jahren, also nach dem Trauma der gewaltsamen Öffnung und Demütigung Chinas durch die europäischen Mächte, bildet die Frage nach der Priorität des Festhaltens an einer chinesischen Tradition gegenüber einer Öffnung zum gesellschaftlich und wissenschaftlich fortgeschrittenen Westen ihr ostinates Grundthema.

So entspricht es einer gewissen geschichtlichen Logik, daß man nach der Kulturrevolution, einer Periode der Ächtung der Tradition, in den 80er Jahren, einer Dekade des ideologischen Tauwetters und der Öffnung, die eigene, zuvor tabuisierte Tradition wiederentdeckte und zusammen mit der Frage einer chinesischen Identität neu diskutierte. Plötzlich gab es eine Literatur, die "nach den Wurzeln suchte" (*xungen wenxue*); man prägte neue Wörter wie "Identität" (*rentonggan*); es gab Neubewertungen des Konfuzianismus und des Daoismus; es wurden Konferenzen über Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas abgehalten², um nur einiges zu nennen.

Insbesondere die Wiedererweckung des Konfuzianismus wurde sehr bald von linientreuen Kulturfunktionären als politisch einsetzbares Mittel angesichts bedrohlicher gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Probleme im Zuge der Modernisierung gesehen und massiv unterstützt. Die Mehrzahl der radikal-liberalen Intellektuellen war und ist hingegen immer noch der Meinung, daß die von der traditionellen Kultur geprägte Mentalität und gesellschaftlichen Strukturen die Hauptschuld an der wirtschaftlichen und sozialen Rückständigkeit Chinas tragen. Diese Sichtweise wird inzwischen auch auf die Ereignisse des 4. Juni 1989 übertragen, daß nämlich besagte traditionelle Strukturen und Mentalität für das Fehlen eines demokratischen Bewußtseins und das totalitäre Durchgreifen der Regierung verantwortlich seien.

Die ganze Diskussion hat, wie schon angedeutet, den Charakter des *déjà vu*. Die meisten Argumente wurden bereits um die Zeit der ersten kulturellen Reform- und Demokratiebewegung des neuen China, der 4.-Mai-Bewegung von 1919, geäußert. Trotzdem gibt es in der jüngsten Debatte neue und herausragende Stimmen. Und eine dieser Stimmen soll im Folgenden zu Gehör kommen, die von Li Zehou, Professor in der Abteilung für Philosophie an der Chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften und einer der profiliertesten Autoren auf dem Gebiet der klassischen und modernen Geistesgeschichte und Ästhetik.

Um die Traditionsdebatte und Li Zehous Beitrag dazu im historischen Kontext zu verstehen, ist es notwendig, sich kurz die Geschichte der Frage nach der Tradition in China während der letzten hundert Jahre zu vergegenwärtigen. Dabei gilt es zunächst zu klären, was in China unter Tradition verstanden wurde und wird. Ferner sollen - anhand von vier geschichtlichen Phasen - vier strukturell verschiedene Arten des Umgangs mit der Tradition während dieses Zeitraums verdeutlicht werden: 1. Festhalten an der Tradition (während der Selbststärkungsbewegung in den 70er bis 90er Jahren des letzten Jahrhunderts); 2. Öffnung der Tradition (während der 100-Tage-Reform von 1898); 3. Bruch mit der Tradition (während der 4.-Mai-Bewegung von 1919) und 4. eine politische Instrumentalisierung der Tradition (im kommunistischen China in unterschiedlicher Weise von ca. 1940 bis heute).

*

Die Selbststärkungsbewegung Ende des letzten Jahrhunderts war bemüht um Anpassung an eine für chinesische Verhältnisse gänzlich neue Situation: die Infragestellung des sinozentrischen Weltbildes durch die militärische Macht des Westens. Dieser hatte seit dem ersten Opiumkrieg in den 40er Jahren des letzten Jahrhunderts China vernichtende Niederlagen beigebracht und das Land mit Gewalt nicht nur wirtschaftlich, sondern auch für eine ideologische Beeinflussung geöffnet. Das Problem, wie auf diese Herausforderung zu reagieren sei, wurde von verschiedenen Vertretern der Selbststärkungsbewegung auf den bekannten Nenner gebracht: Wahrung der chinesischen ideologisch-gesellschaftlichen Substanz und Nutzung des westlichen technologisch-naturwissenschaftlichen Wissens (*zhong xue wei ti, xi xue wei yong*, wörtlich: "chinesische Lehren als Substanz, westliche Lehren zur praktischen Anwendung"). Das Bemühen der damaligen Reformer galt also einer vom Westen zu übernehmenden industriellen Modernisierung unter Wahrung der eigenen geistigen Tradition.

Was verstand man seinerzeit unter Tradition? Der moderne chinesische Begriff *chuantong* für Tradition läßt sich wörtlich zweifach verstehen, als "weitergeben" (*chuan*) "in sukzessiver Weise", d. h. von Generation zu Generation (*tong*) oder als "weitergeben" eines "orthodoxen Lehrgebäudes", also *tong* im Sinne von *daotong* oder *zhengtong*, womit die Gebrüder Cheng in der Song-Zeit die an Menzius anknüpfende orthodoxe konfuzianische Überlieferung verstanden.

Allerdings existierte der heutige Begriff *chuantong* im Sprachgebrauch der Jahrhundertwende offenbar noch nicht. So gibt es keinen Eintrag dazu im ersten großen modernen chinesischen Lexikon, dem *Cihai* (*Meer der Phrasen*), und zwar weder in der ersten 1938 erschienenen noch in der 1965 überarbeiteten Fassung; erst in der neueren Ausgabe aus den 70er Jahren ist er zu finden. Wahrscheinlich ist er wie die meisten soziologischen Begriffe über Japan, das ja früher als China westliches Denken rezipierte und dann aus klassisch chinesischen Vorgaben Neuschöpfungen prägte, Anfang dieses Jh. nach China gedrungen³. Inzwischen wird in chinesischen Lexika der

Begriff "Tradition" wie bei uns erklärt, nämlich als in der Geschichte innerhalb einer bestimmten Gruppe von Generation zu Generation entwickelte und überlieferte Verhaltensweisen, Glaubensvorstellungen, Ideen, Kulturgüter u. ä.

Was wir heute derart als Identität verleihende Tradition definiert finden, wurde seinerzeit in China unter dem Begriff "chinesische Lehren" (*zhong xue*), in Abgrenzung zu den neu eingedrungenen westlichen, zusammengefaßt, und deren wesentlicher Teil waren die nach wie vor als ideologische Basis der gesellschaftlichen Ordnung dienenden orthodoxen konfuzianischen Lehren: die *daotong*. Kennzeichnend für diese erste Phase ist demnach eine scharfe argumentative Trennung zwischen einer chinesischen geistigen und einer westlichen materiellen Kulturtradition und der Versuch, diese miteinander zu verbinden.

In der zweiten Phase, der 100-Tage-Reform von 1898, erleben wir eine Modifizierung der "chinesischen Lehren", indem die Reformer vom Westen übernommene politische, philosophische und religiöse Ideen in ihr vom Konfuzianismus geprägtes Weltbild einfließen ließen, dies also den neuen Erfordernissen gegenüber zu öffnen und anzupassen versuchten. Die Öffnung westlichen Ideen gegenüber äußerte sich in verschiedenen Formen: Sie führte z. B. dazu, westliche Gesellschaftslehren kurzerhand in die eigene Kultur zu verpflanzen und sie auf diese Weise zu vereinnahmen, so daß man Sozialutopien und Ansätze zu politischen Reformen aus einheimischen, längst vergessenen Traditionslinien, nämlich heterodoxen konfuzianischen Schulrichtungen, heraus erklärte und verkündete. Sie führte allerdings auch, z. B. bei Tan Sitong (1865-1898), einem der sechs nach dem Scheitern der Reformen hingerichteten Protagonisten der Bewegung, zu eklektisch-philosophischen Bemühungen, expliziter Einbeziehung westlicher religiöser und weltanschaulicher Vorstellungen und gleichzeitiger Loslösung von bis dato unverzichtbaren chinesischen Positionen, nämlich der Lehre von den drei auf Unterordnung und Pflichten basierenden Grundbeziehungen (zwischen Herrscher und Minister, Vater und Sohn, Ehemann und Ehefrau), die er sogar als Hauptübel der chinesischen Gesellschaft betrachtete.

Die Öffnung der Tradition - hier ebenfalls verstanden als konfuzianische Ideologie und Gesellschaftslehre, jedoch nicht nur aus orthodoxen, sondern auch aus heterodoxen Richtungen stammend - zeigte sich in konkreten reformerischen Maßnahmen, die über die bloße technologische Modernisierung der Selbststärker wesentlich hinausging. Man versuchte nämlich, ineffiziente politische Institutionen und Verwaltungsstrukturen sowie das Schul- und Prüfungswesen - Grundpfeiler des konfuzianischen Gesellschaftssystems - umzugestalten, was allerdings nach nur hundert Tagen ein gewaltsames Ende fand. Charakteristisch für diese Phase ist demnach das Bemühen, eine umfassender verstandene chinesische geistige Tradition mit Elementen der westlichen geistigen Tradition zu verbinden.

Die 4.-Mai-Bewegung von 1919 markiert den Bruch mit den bislang positiv besetzten "chinesischen Lehren". In dieser Bewegung für eine neue Kultur, die sich später in eine nationalistische ausweitete, setzten sich an westlich aufklärerischen Idealen (Demokratie und Wissenschaftlichkeit) orientierte Intellektuelle durch. Von ihnen wurde chinesisches traditionelles Denken in Philosophie, Religion und Literatur, insbesondere das konfuzianische Gesellschaftssystem, für die politische Schwäche Chinas verantwortlich gemacht und eine radikale Verwestlichung gefordert.

Nachdem eine politische Revolution nur acht Jahre vorher (1911) stattgefunden und den orthodox konfuzianischen Kräften die Machtbasis entzogen hatte, umfaßte die kulturelle Reform, um nicht zu sagen Revolution, nun nicht mehr nur das Erziehungswesen, sondern die Sprache selber, genauer, die geschriebene Sprache, die Literatur. Dem westlichen Vorbild gemäß wollte man eine Literatur in der gesprochenen Sprache und nicht in der elitären, dem Volk unverständlichen Schriftsprache, die zudem hauptsächlich als Vermittlerin konfuzianischer Lehren gedient hatte. Die ganze Tradition, das überlieferte Gesellschaftssystem, seine Ideologie, Literatur, Kunst und Kultur, lag plötzlich auf dem Scherbenhaufen der Geschichte. Die chinesische geistige Tradition - die vom Konfuzianismus geprägte ideologische, soziale, politische und kulturelle Grundkonstellation - wurde durch westliche Gesellschaftslehren, im weiteren Verlauf durch den Marxismus-Leninismus, ersetzt.

Die danach vierte Art, mit der Tradition umzugehen, nämlich sie zu instrumentalisieren, sie zu politischem Nutzen einzusetzen, erleben wir ab den 30er Jahren unter kommunistisch orientierten Literaten und Literaturfunktionären, und zwar bei ihren Versuchen, mit Hilfe sogenannter "nationaler Formen" - traditioneller, im Volk populärer literarischer Formen - ideologische Propagandaarbeit unter den ungebildeten Volksmassen durchzuführen. Diese Art des Umgangs mit der Tradition ist insofern von den erstgenannten verschieden, als Tradition nun nicht mehr in erster Linie eine positiv oder negativ bewertete sozio-kulturelle Grundkonstellation bzw. orthodoxe Ideologie bedeutet, sondern verschiedene aus dem Gesamtkomplex der traditionellen Kultur herausgelöste Elemente in Kunst, Literatur oder Philosophie.

In der Debatte Mitte der 80er Jahre um eine Aufwertung der Tradition, insbesondere des Konfuzianismus, lassen sich ähnliche Motive und Strukturen aufzeigen. Angesichts der wirtschaftlichen und technologischen Erfolge der nach wie vor konfuzianisch geprägten Länder Ostasiens (Japan, Taiwan, Hongkong, Singapur und Süd-Korea) und der eigenen inneren Nöte - Mißwirtschaft, Korruption, Kriminalität, etc., kurzum der Gefährdung der neuen politischen Ordnung - befand das Zentralkomitee der Partei im Jahre 1986, daß das in den Nachbarländern Chinas intakt gebliebene und so wirkungsvoll scheinende traditionelle konfuzianische Gesellschafts- und Wertesystem eine neue und wichtige Rolle zu spielen habe: Mithilfe beim "Aufbau einer sozialistischen geistigen Zivilisation" (*shehuizhuyi jingshen wenming jianshe*)⁴ - also

Instrumentalisierung der Tradition zum politischen Nutzen, d.h. zur Konsolidierung der Herrschaftsstrukturen. Allerdings können wir hier auch wieder ein Zurück zur ersten Art des Umgangs mit der Tradition feststellen: Man ist nämlich bestrebt, eine wertvollere geistige Kultur, die genuin chinesisch sei, von einer materiellen (eben westlichen Ursprungs) zu unterscheiden. Für den Umgang mit der eigenen Tradition, die man in eine gute und schlechte aufteilt, wurde in Rückgriff auf eine maoistische Vorformulierung die Weisung ausgegeben, "das kulturelle Erbe kritisch zu übernehmen" (*pipan de jicheng wenhua yichan*)⁵. Allerdings manifestiert sich die "kritische Übernahme" in Wirklichkeit in einem unkritisch propagierten Stolz auf eine lange Kulturtradition und werden Kritiker der eigenen (sowohl "guten" als auch "schlechten") Tradition von orthodoxer Seite als Befürworter einer "totalen Verwestlichung" (*quanpan xihua*) beschuldigt. Insofern hat sich hier ein Kreis geschlossen: Die Position der linientreuen Kulturfunktionäre ist wiederum die, eine höherwertige chinesische geistige Tradition (bzw. Zivilisation), in welcher der nichtchinesische Marxismus schon als sinisiert vereinnahmt wurde, gegenüber einer minderwertigen westlichen geistigen Tradition (mit "bürgerlich liberalen" Inhalten wie Aufklärung, Demokratie, Menschenrechten, etc.) zu verteidigen.⁶

*

In diesem politischen Spannungsfeld der jüngsten Traditionsdebatte hat Li Zehou durch eine Reihe von Arbeiten eigene Akzente gesetzt. Zwei Teilbereiche seines Werkes werden im Folgenden in Bezug zu dem eben skizzierten Umgang mit der Tradition seit Mitte des letzten Jh. vorgestellt: 1. seine Ästhetik als Beitrag zur Identitätsproblematik und 2. seine Bewertung der chinesischen Tradition im Rahmen der jüngsten Geschichte Chinas, darin auch seine Umkehrung der Formel der Selbststärker, "chinesische Lehren als Substanz, westliche Lehren zur praktischen Anwendung" in "westliche Lehren als Substanz, chinesische Lehren zur praktischen Anwendung" (*xi ti zhong yong*).

Die moderne chinesische Ästhetik ist im Kontext der Anfang dieses Jahrhunderts durch den Bruch mit der Tradition ausgelösten Identitätskrise zu sehen. Die ersten Ansätze dieser neuen und vom Westen geprägten Disziplin waren von dem Bestreben getragen, anhand des Schönen und der Kunst das "eigene verschüttet geglaubte nationale Wesen zu erschließen", d. h. eine kulturelle Identität wiederzufinden und diese für die Gewinnung einer neuen nationalen Integrität nutzbar zu machen.⁷ Der 1930 geborene Li Zehou war schon als junger Wissenschaftler an der in den 50er Jahren ausgetragenen großen Ästhetikdebatte beteiligt und hatte sich dabei gegen einige Große einen guten Namen gemacht. Einen nachhaltigen Eindruck hinterließ in jüngster Zeit sein 1981 erschienenes Buch *Der Weg des Schönen (Mei de licheng)*, in dem er, orientiert an der Idee des Schönen, die Geschichte der chinesischen Zivilisation als einen "organischen und sinnhaften Entwicklungsprozeß"⁸ darstellt. Dabei geht das Buch, indem es Kunst als "Ausdruck eines gesellschaftlichen Bewußtseins und als Widerspiegelung aller Seiten des menschlichen Seins"

versteht, von einem marxistischen Ansatz aus. Zudem setzt es - als eine Geschichte der chinesischen Ästhetik und entsprechend seiner in einem Aufsatz von 1983 getroffenen Unterscheidung in eine "enggefaßte" und "weitgefaßte" Ästhetikgeschichte - nicht bei den ersten philosophischen Erörterungen an (enggefaßt), sondern bei frühesten nicht-schriftlichen Zeugnissen der materiellen Kultur (Höhlenmalereien und neolithischer Keramik) und schließt auch Architektur und Kunsthandwerk mit ein. Es ist also als eine "weitgefaßte" Geschichtsschreibung der Ästhetik zu verstehen.⁹

Ein zentraler Begriff in diesem Werk ist der der "Ablagerung" (*jidian*). Mit dieser Metapher, die jahrtausendlang andauernde geologische Prozesse evoziert, versucht Li den Verlauf der ästhetischen bzw. künstlerischen Formgebung zu fassen, nämlich daß sich Vorstellungen und Konzepte - also Gedankliches - über längere Zeiträume hinweg in ästhetisch-sinnliche Empfindungen sowie Inhalte in Formen ablagern. Er entwickelt diesen Gedanken am Beispiel ur- und vorgeschichtlicher Kunst, in welcher er die ersten Ansätze ästhetischen Bewußtseins und künstlerischer Kreativität zu demonstrieren versucht. Dabei zeigt er, wie es bei den jungsteinzeitlichen Urahnen der Chinesen eine Entwicklung gegeben hat von skizzenhaften Tierbildern mit noch konkretem Inhalt - so als Totemfiguren - hin zu bestimmten "signifikanten Formen" (*you yiwei de xingshi*), nämlich abstrakten linienhaften Symbolen wie auf den Tontöpfen der Yangshao- und Majiayao-Kulturen oder den Taotie-Masken der Bronzen. In seiner Sicht bewirkte das gesellschaftliche Bewußtsein (Gefühle Anschauungen und Ideen des Menschen), welches sich in den Bildsymbolen materialisierte,

*daß diese bildlichen Formen einen Sinngehalt bekamen, der über die bloße Nachahmung hinausging, und daß die Empfindungen der Urmenschen diesen Formen gegenüber eine Funktion erhielten, die über die bloße Wahrnehmung hinausging. Das heißt auch, daß sich in den natürlichen Formen gesellschaftliche Werte und Inhalte und in der vom Gefühl bestimmten Spontaneität menschliche Vernunft ablagerten.*¹⁰

Insofern versteht er das Schöne nicht als gewöhnliche Formschönheit, sondern, indem sich in der Form gesellschaftliche Inhalte abgelagert haben, als "signifikante Form".¹¹

Abstrakter formuliert versteht Li den Begriff der Ablagerung noch umfassender als kulturspezifische, sinnlich wahrnehmbare Gestaltwerdung von gesellschaftlicher und geschichtlicher Realität. Dies wird im Nachwort zu seinem Buch deutlich, worin er im Zusammenhang mit der Diskussion um die Zeitlosigkeit der Kunst Fragen aufwirft, die das Problem einer chinesischen Identität in Bezug zu seiner Geschichte betreffen:

Worin liegt eigentlich der Schlüssel zur Lösung des Geheimnisses der Zeitlosigkeit von Kunst? [...] Warum stimmen zum Beispiel der ästhetische Geschmack und Kunststil des chinesischen Volkes, die sich in den besprochenen klassischen Werken kristallisiert haben, nach wie vor mit den Empfindungen und Vorlieben der heutigen Menschen überein? Warum können sie in uns ein so großes Gefühl der Vertrautheit wecken? Ist es so, daß die Struktur, die sich in diesen Produkten abgelagert hat und manifestiert, mit der psychischen Struktur der heutigen Chinesen korrespondiert? Ist die psychische Struktur der Menschheit ein Produkt historischer Ablagerungen? Ist vielleicht in ihr das Geheimnis der Zeitlosigkeit von Kunstwerken enthalten? Oder ist es etwa umgekehrt, daß also die Zeitlosigkeit von Kunstwerken das Geheimnis der gemeinsamen Struktur der menschlichen Psyche in sich birgt und liefert? [...] Die psychische Struktur erzeugt die Zeitlosigkeit der Kunst, die zeitlose Kunst wiederum erzeugt und verkörpert die von der Menschheit weitervererbte gemeinsame gesellschaftliche psychische Struktur. [...] Die psychische Struktur ist das Konzentrat der historischen Zivilisation der Menschheit, Kunstwerke dagegen sind das Psychogramm der entfalteten Seele der Epoche. Und ist das nicht die sogenannte "menschliche Natur"?¹²

Hier begegnen wir neben der "Ablagerung" noch einem weiteren Schlüsselbegriff Li Zehous, nämlich dem der psychischen Struktur, den er mit dem Zusatz kulturell (kulturell-psychische Struktur: *wenhua xinli jiegou*) gleichsam als Synonym für eine durch Ablagerung von geschichtlichen Inhalten entstandene nationale Form oder Identität versteht. In diesem Kontext wirkt das Bild von der Ablagerung besonders anschaulich: Sie suggeriert ein tektonisches Gefüge von sedimentierten Schichten - von Geschichte -, wobei die tiefen Lagen zwar nicht direkt sichtbar, jedoch strukturbildend und durch Grabung oder Bohrung - durch Bildungsarbeit - immer noch zugänglich sind. Die kulturell-psychische Struktur ist demzufolge das, was sich durch die Geschichte hindurch jeweils kultur-spezifisch in psychischen Gegebenheiten, d. h. menschlichen Verhaltensmustern, Denkweisen, gefühlsmäßiger Einstellung, aber auch Kunst, abgelagert hat. Darüber hinaus verleiht er in obiger Passage dem Begriff psychische Struktur auch eine universell menschliche Dimension - als eine durch jahrtausendlange geschichtliche Prozesse geformte Uridentität des Menschen -, wobei er hier wohl nicht ohne Bedacht den in der konfuzianischen Philosophie so wichtigen Begriff der "menschlichen Natur" (*xing*) erwähnt.

Man mag verstehen, daß solche schon Anfang der 80er Jahre aufgestellte Betrachtungen, abgesehen von der umfassenden Darstellung einer sich auch in großer Kunst manifestierenden traditionellen chinesischen Zivilisation, der Identitätsdebatte und dem Traditionsfieber der Dekade entscheidende, wenn nicht sogar auslösende Impulse gegeben haben.

Steht in diesem Werk die genannte kulturell-psychische Struktur noch umfassend und relativ undifferenziert da, so wird sie in einer anderen und hier nur zu streifenden Schrift in unterschiedliche positive und negative Aspekte aufgelöst, und zwar in dem ebenfalls Anfang der 80er Jahre erschienenen Artikel "Eine Neubewertung des Konfuzius" ("*Kong Zi zai pingjia*")¹³. Darin geht es Li (in einer zu den ersten und nachwirkungsreichsten "Neubewertungen" nach der Antikonfuziuskampagne der 70er Jahre gehörenden Schrift) um den Platz und die Bedeutung von Konfuzius in der Geschichte der chinesischen Zivilisation, d.h. im Sinne seiner eben vorgestellten Ästhetikgeschichte, in welcher Weise Konfuzius die kulturell-psychische Struktur der Chinesen mitgeformt hat.

Als charakteristisch für die Lehren des Konfuzius erachtet er eine "pragmatische Vernunft" (*shijian lixing*), welche das Handeln des einzelnen Menschen zum Nutzen harmonischer, zwischenmenschlicher gesellschaftlicher Beziehungen bestimmt. Dieser Gedanke einer auf die Praxis ausgerichteten Vernunft, so meint Li, habe China mehr geprägt als alles andere, habe letztendlich die lange Lebensdauer der chinesischen Zivilisation bewirkt und sei wesentlicher, nämlich positiver Anteil jener kulturell-psychischen Struktur der Chinesen.

In dieser Struktur gebe es allerdings auch negative Seiten. Das rühre daher, daß sich das "Gesicht" des Konfuzius über die Jahrhunderte nicht gleichgeblieben sei, daß sich seine Nachfahren aus dem Fundus der überlieferten Lehre das herausgeholt hätten, was ihnen je nach Zeitverhältnissen nützte und paßte. Der Konfuzius, der von den Bilderstürmern des 4. Mai 1919 gestürzt wurde, sei z. B. im wesentlichen das Geschöpf der Song-Philosophie gewesen, womit in übertrieben kritischer Weise die gängigen negativen Typisierungen in Verbindung gebracht wurden, wie Asketismus, Vetternwirtschaft, Konservativität, sich in Schwierigkeiten fügen und sich mit angeblicher charakterlicher Vervollkommnung bzw. geistigen Siegen zufriedengeben. Für Li entsprechen diese Typisierungen durchaus einer Realität und gehören zu dem Teil der kulturell-psychischen Struktur, dem Lu Xun in der Figur des Ah Q ein bleibendes und eindrucksvolles literarisches Denkmal gesetzt hat. Insofern gelte es die Positiva, die Tradition der pragmatischen Vernunft, zu pflegen und die Negativa zu überwinden - eine These, die zumindest dem Anschein nach mit der offiziellen Losung von der kritischen Übernahme des kulturellen Erbes übereinstimmt. Doch wie wir sehen werden, weiß er diesem Sachverhalt durchaus unorthodoxe Seiten abzugewinnen.

Eben damit beschäftigt er sich im zweiten hier nun vorzustellenden Bereich, seiner Bewertung der Tradition im Rahmen der jüngsten Geschichte Chinas, die er vor allem in einem ebenfalls 1986 veröffentlichten Artikel darlegt - mit dem provokativen Titel "Freimütige Bemerkungen zum Thema 'Westliches als Substanz und Chinesisches zur Anwendung'" ("*Manshuo 'xi ti zhong yong'*"). Lis "Westliches als Substanz und Chinesisches zur Anwendung" ist, wie schon erwähnt, die Umkehrung des fundamentalistischen Slogans der Selbststärkungsbewegung des späten 19. Jh. Diese Idee kursierte zwar schon in etwas anderer Form in den 60er Jahren des letzten

Jahrhunderts¹⁴, gewann jedoch neue Bedeutung und Schlagkraft durch Zhang Zhidongs (1837 - 1909) 1898, also während der 100-Tage-Reform, veröffentlichte Schrift *Ermahnung zum Studium* (*Quan xue pian*), in welcher Zhang seine konservative Forderung, an der orthodoxen konfuzianischen Grundordnung der Gesellschaft festzuhalten, der Position der 100-Tage-Reformer entgegengesetzte. Unter dem Eindruck der verheerenden Niederlage im Krieg gegen Japan im Jahre 1895 hatten letztere versucht, politische und gesellschaftliche Reformen (nicht nur technologische) in Anlehnung an westliche Modelle durchzuführen, und zwar taten sie dies, indem sie ihre unorthodoxen Ideen als ureigenes konfuzianisches Denken verkleideten und die gesellschaftlich notwendigen Reformen in der Tat als das eigentliche Anliegen von Konfuzius darstellten. Wie schon erwähnt, wurde der von dem jungen und schwachen Kaiser Guangxu unterstützte Reformversuch nach 100 Tagen durch unter der Führung der Kaiserinwitwe Cixi stehende konservative Kräfte, die ihre Macht bedroht sahen, gewaltsam beendet.

War schon Zhang Zhidong seinerzeit eher clever als orthodox mit dem seit den Song-Philosophen so beliebten Begriffspaar "Substanz und Anwendung" (oder einfacher: "Inhalt und Form" - *ti-yong*) umgegangen, so geht nun Li Zehou ebenfalls kreativ mit Zhang Zhidongs klassischer Formulierung um und schafft daraus eine neue Formel, die, so meinen manche Kritiker, im Grunde doch wieder die alte, nur in neuem Gewande, darstelle.¹⁵ Dabei ist seine Vorgehensweise die der 100-Tage-Reformer von 1898 - Zhang Zhidongs Gegner -, denn er schleust unter der Verkleidung orthodoxer (marxistischer) Theorie und Methodik neues Denken ein. War bei dem konservativen Selbststärker Zhang Zhidong der "Überbau" im marxischen Sinne, die konfuzianische Ideologie, noch die Substanz, so stellt er getreu marxistischer Methodik zunächst Zhang Zhidong vom Kopf auf die Füße, indem er die reale gesellschaftliche Existenz, nämlich die Produktionsweise, und das damit zusammenhängende reale Leben der Bevölkerung als Substanz (*ti*) darstellt:

Lehren, gleichwohl ob chinesische oder westliche, chinesische Lehren von Konfuzius oder westliche Lehren von Karl Marx - können, wenn man dies ganz durchdenkt, nicht Substanz sein, jedenfalls nicht die letztendliche Substanz. Sie sind nur "psychische Wesenheiten" (xinli benti), nämlich eine Art Theorie oder Denksystem. Im strikten Sinne sollte die Substanz (ti) das eigentliche Wesen gesellschaftlicher Existenz sein, also das wirkliche tägliche Leben. Das ist erst das Eigentliche, die Basis, der Ausgangspunkt.¹⁶

Was sind für Li "westliche Lehren"? Bei Zhang Zhidong waren es die "vier Modernisierungen" des letzten Jahrhunderts - im wesentlichen Technologie für Kriegsschiffe und Eisenbahnen. Bei Li Zehou umfassen die "westlichen Lehren" ebenfalls moderne westliche Naturwissenschaft und Technologie, jedoch schließen sie die politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Theorien, welche die Entwicklung solchen *know-how's* erst ermöglicht haben, mit ein. Sie umfassen insofern das technologische und politisch-soziologische Wissen sowie das dazugehörige, durch Aufklärung

und französische Revolution erworbene Wertesystem, in dessen Tradition er auch Marx versteht. Der Marxismus als Gesellschaftstheorie ist für ihn ein Element westlichen Wissens, jedoch nicht das einzige oder ausschließliche. "Westliche Lehren als Substanz" (*xi ti*) bedeutet demnach eine Modernisierung, die ja im wesentlichen westlich vorgeprägt ist, und zwar eine Modernisierung der gesellschaftlichen Existenz, der durch die Produktionsweise bedingten Realität des alltäglichen Lebens.

Für das Auswählen aus dem Angebot und das Implementieren westlichen Wissens in China steht hingegen "Chinesisches zur praktischen Anwendung" (*zhong yong*). Es bedeutet, den modernisierten Lebensverhältnissen eine unverwechselbare sinisierte Form, ein chinesisches Aussehen zu geben. Dabei versteht er die Form nicht als etwas rein Äußerliches und Oberflächliches, sondern entsprechend seiner Ästhetik als etwas, das durch den Inhalt geprägt ist, ihn mitgestaltet und mit ihm zu einer Einheit verschmilzt. Im Unterschied zu Zhang Zhidong versucht er hier explizit, der neokonfuzianischen Interpretation von "Substanz und Anwendung" (bzw. Inhalt und Form) treuzubleiben, nämlich daß sie keine zwei verschiedenen Wesenheiten darstellen (*ti yong bu er*): Das heißt, Modernisierung ist Sinisierung.

Bei der Frage, in welcher Weise das aus der Fremde kommende Wissen chinesisch adaptiert wird, spielt die Tradition eine wichtige Rolle, und zwar kommt hier die eben vorgestellte Unterscheidung zum Tragen: zwischen einer positiven Tradition eines humanistisch orientierten pragmatischen Vernunftdenkens und einer negativen, der engstirnig konservativen Mentalität eines Ah Q, die auf feudalistischen Strukturen und der Basis einer vormodernen bäuerlichen Kleinbetriebs- und Naturalienwirtschaft beruht. Bei der Übernahme der fortschrittlichen westlichen Lehren gelte es, diese nicht durch jene ursprünglich chinesische "hartnäckige Substanz", wie er sie nennt, zerstören zu lassen. Als Beispiel für eine derartige negative Sinisierung westlicher Lehren führt er die Taiping-Rebellion des letzten Jahrhunderts an. Auch sei der Marxismus von diesen feudalen Strukturen eingeholt und in negativer Weise umgeformt worden, wie die Erfahrung der Kulturrevolution in aller Deutlichkeit gezeigt habe.

Die für die Sinisierung westlichen Wissens notwendigen "chinesischen Lehren", d.h. die Tradition, seien somit weder völlig zu übernehmen noch völlig zu verwerfen. Vielmehr bestehe die Aufgabe darin, mit einem auf der Basis eines neuen, durch eine modernisierte gesellschaftliche Existenz entstandenen Bewußtseins die Tradition umzugestalten, nämlich die positiven Elemente derselben fruchtbringend in die moderne Zeit eindringen zu lassen. Li nennt dies die "Erbfaktoren verändern" (*yichuan jiyin de gaihuan*)¹⁷. Praktisch soll das z. B. so aussehen, daß in einer Zeit, in der Lebensweise und Werte durch Handel und Hochtechnologie verändert und gefährdet werden, das autochthone ethisch-pragmatische Vernunftdenken weiter tragen soll, daß eine Moral, die, wie die traditionell chinesische, allgemein Menschliches vor Privates stellt, weiter erhalten bleibt - also Elemente der Tradition verstanden als gesellschaftliche Korrektive. Li meint jedenfalls, selbst

kapitalistische Gesellschaftssysteme des Westens benötigten, um nicht zu reiner Ausbeutung zu entarten, solche Korrektive, wie die aus dem Christentum stammende Einstellung der Caritas und des Festhaltens an nicht rein materiellen Werten (z. B. Pflichtgefühl, Berufsmoral, Aufopferung für den Nächsten etc.). Die chinesische Tradition, auf der anderen Seite, habe solche Korrektive in reichem Maße. Besitze sie nicht gerade in ihrer Ästhetik etwas, das im menschlichen Bereich nach höchsten Zielen und psychischen Werten strebt? So könne, um ein weiteres Beispiel aus seinem Artikel "Einige Gedanken zur chinesischen Weisheit" zu nennen, angesichts einer bedingt durch die jüdisch-christliche Gegnerschaft von Mensch und Natur drohenden ökologischen Katastrophe der traditionellen chinesische Leitsatz von einer harmonischen "Einheit von Mensch und Natur" (*tian ren he yi*) zu neuer und sogar universeller Bedeutung gelangen¹⁸ - letzteres also Beispiel einer nicht nur wünschenswerten, sondern sogar notwendigen Sinisierung des modernisierten Lebens, zugleich eine moderne Anpassung und Neuinterpretation einer uralten chinesischen Maxime. "Westliches als Substanz und Chinesisches zur Anwendung" bedeutet also, "westliche Substanz", d. h. eine modernisierte Lebensweise, nach China einzuführen und diese unter Bezugnahme zur chinesischen traditionellen Kultur (*zhong xue*), oder einfacher gesagt, in chinesischer Form, in die Wirklichkeit umzusetzen.

*

Wie sind nun Lis Ideen zu bewerten? Welchen Beitrag leisten sie zur Frage einer chinesischen Identität? Und wie passen sie in den zuvor abgesteckten Rahmen des Umgangs mit der Tradition?

Von einer Seite wird Li vorgeworfen, seine Thesen hielten an der von chinesischen Intellektuellen so beliebten Dychotomie von Chinesischem und Westlichem fest und führten deshalb im wesentlichen auf die ursprüngliche Formel von chinesischer ideologischer Substanz und westlicher Modernisierung zum Nutzen und zur Stärkung der Nation hinaus. Damit vermische er die schon von Mao propagierte Weisung von der kritischen Übernahme westlicher und traditionell chinesischer Elemente. Zu dieser Gruppierung gehört auch einer seiner vehementesten Kritiker, der in direkter Linie der Reformers des 4. Mai 1919 stehende Liu Xiaobo (geb. 1955), der für eine völlige Aufgabe der Tradition, eine Befreiung des Individuums aus deren Zwängen, eine Betonung der menschlichen subjektiven Gefühlswelt - im Gegensatz zum Gedanken einer praktischen Vernunft - kurzum für eine "totale Verwestlichung" eintritt¹⁹, eine radikale Position, die wohl auch dazu beitrug, daß er nach dem Juni 1989 inhaftiert und erst Anfang 1991 wieder freigelassen wurde. Er meint, Lis Thesen bedeuteten im Endeffekt ein Zurück zur Tradition, zu einer Renaissance konfuzianischen Denkens, welches angesichts der Aufgaben, die China in der Modernisierung, in der Anknüpfung an entwickelte Nationen zu leisten habe, nur ein Hemmschuh sei.

Linientreue Kritiker hingegen werfen Li vor, seine These von "westlicher Substanz und chinesischer Anwendung" sei - indem seine "westliche Substanz" bürgerlich liberale Ideen für China einschleuse - ebenfalls nichts anderes als eine Forderung nach "totaler Verwestlichung", nämlich nach einer Einführung des Kapitalismus in China.²⁰

Für westlich orientierte Radikalliberale also ein Traditionalist und für die Kulturfunktionäre ein "Verwestlicher"? In der Tat scheint Li mit den orthodoxen Kräften konform zu gehen, indem er die identitätsstiftende Bedeutung der Tradition betont und sich argumentativ in den offiziellen Schemata bewegt: einer Aufteilung in positive und negative Traditionen und einer kritischen Übernahme des kulturellen Erbes. Auch gehen seine in den 80er Jahren entstandenen Schriften von einer eindeutig marxistischen Grundüberzeugung aus, die er jedoch nicht nur mit den Konservativen sondern auch mit deren (jedenfalls bis 1989 noch) loyalen Kritikern wie Liu Binyan, Wang Ruowang, Wang Ruoshui u. a. teilt. Von seiner marxistischen Schulung zeugen auch Schreibstil und Vokabular, die, wie einmal ein Kritiker meinte, in die 50er und 60er Jahre gehörten²¹.

Andererseits hat Li die Reformpolitik Zhao Ziyangs unterstützt und auch nachdrücklich die Fernsehserie *Elegie auf den gelben Fluß* (*Heshang*) verteidigt, welche - inzwischen als nihilistisch verurteilt - zumindest nach außen hin eine vernichtende Kritik der traditionellen chinesischen Kultur darstellt. Nur sieht Li, wie er noch vor dem Juni 1989 freimütig zugeben konnte, darin nicht in erster Linie eine Kritik an der Tradition, sondern eine Kritik an der politisch-sozialen Wirklichkeit, die für ihn von der negativen, weltabgeschlossenen, engstirnig konservativen Seite der Tradition bestimmt ist, von der "gelben" Tradition, um in den Bildern von *Heshang* zu sprechen.²²

Wie die Autoren von *Heshang* argumentiert Li für die Notwendigkeit einer grundlegenden ökonomischen Modernisierung Chinas, die allerdings auch eine geistige Liberalisierung einschließt. Unter Berufung auf die Gesellschaftslehren, die im Westen eine Modernisierung erst ermöglicht haben, fordert er auch Aufklärung und Menschlichkeit, Freiheit und Brüderlichkeit, nicht nur die in den letzten 40 Jahren zwar bis zum Überdruß propagierte, jedoch nie verwirklichte Gleichheit.

In Abgrenzung zu den identitätsstiftenden Bemühungen der Kulturfunktionäre um eine Aufwertung der kulturellen Vergangenheit betrachtet Li Tradition nicht als ein politisch einsetzbares Element, als instrumentalisierbar - also *yong* im wörtlichen Sinne. Vielmehr interpretiert er die "Anwendung" (*yong*) der Tradition in philosophischer Weise, nämlich als eine vom Inhalt modernisierter Lebensverhältnisse nicht zu trennende chinesische Form. Bei dieser Auslegung greift er explizit auf traditionell chinesische Philosophie zurück. Bei seiner eigenwilligen Deutung der "Substanz" als vom Westen stammende modernisierte Produktions- und Lebensweise

beruft er sich hingegen auf Marx. Hier könnte man schließen, daß er geradezu unter dem Deckmantel marxistischer Theorie die Position der Orthodoxen unterläuft.

Was die Frage nach der Identität - der kulturell-psychischen Struktur - betrifft, so versteht Li diese als ein Gefüge von kultur- und gesellschaftsgeschichtlichen Ablagerungen, das es auf der einen Seite in einem Bildungsprozeß, d. h. in der Begegnung mit den die Geschichte formenden Kräften, zu erfahren, auf der anderen Seite jedoch auch neu zu gestalten gilt. Denn die kulturell-psychische Struktur ist nicht durch besagte Ablagerungen determiniert. Vielmehr kann sie auch, im Sinne der "Veränderung der Erbfaktoren", sowohl von autochthonen positiven Elementen der Tradition als auch von aus dem Westen stammenden und inzwischen universell gültigen Werten - wie Freiheit und Menschenrechten - weiter geformt werden. Insofern fordert Li eine Verschmelzung der besten Seiten beider Traditionen, der westlichen und der chinesischen, die in einer neuen chinesischen Identität resultieren soll und sogar einen Beitrag zur Weltzivilisation leisten könnte.

Die Ereignisse von 1989 haben die freimütige und fruchtbare Diskussion um den Wert der Tradition und eine chinesische Identität auf ihre bekannte und tragische Weise beendet. Der radikalere Liu Xiaobo war über ein Jahr lang inhaftiert, der gemäßigtere Li Zehou zwei Jahre lang Zielscheibe orthodoxer Kritik. Er hat erst Anfang 1992 nach Amerika ausreisen dürfen²³. Man wirft ihm einerseits Eintreten für die demonstrierenden Studenten während der Demokratiebewegung, andererseits Befürwortung von "bürgerlicher Liberalisierung" und "totaler Verwestlichung" vor. Letzteres sieht man in zwei subversiven Artikeln geäußert, dem zuletzt besprochenen und in dem ebenfalls 1986 veröffentlichten Beitrag über das Thema "Doppelvariation von Aufklärung und nationale Existenzkrise" ("*Qimeng yu jiuwangde shuangchong bianzou*")²⁴, in welchem er eine Fortführung des in der 4.-Mai-Bewegung begonnenen und durch die nationale Notlage (d. h. den sino-japanischen Krieg und die kommunistische Revolution) vorzeitig beendeten Aufklärungsdenkens einfordert.

Wie paßt die Diskussion der vergangenen Jahre um die Tradition in den vorher abgesteckten Rahmen? Wir haben gesehen, daß während der durch die Begegnung mit dem Westen ausgelösten Identitätskrise Ende des letzten und Anfang dieses Jahrhunderts die sogenannten "chinesischen Lehren" das gesellschaftlich-ideologische Fundament darstellten, welches die eine Seite um jeden Preis bewahren, die andere abschaffen und eine dritte den Erfordernissen der neuen Zeit anpassen wollte. Bedenkt man, daß hinter der jüngsten vordergründigen Debatte um die alte Tradition und eine chinesische Identität - gleichsam auf einer anderen Ebene - eine verdeckt geführte Diskussion stattfand und immer noch stattfindet, nämlich um die Legitimität der neuen Tradition, so hat sich strukturell an den Positionen in dieser Metadiskussion - im Vergleich zu den drei anfangs skizzierten (Festhalten, Öffnen und Bruch) - kaum etwas verändert. Selbst der auslösende Faktor - die nach der Abschottung während der Kulturrevolution erneute Begegnung mit dem fortschrittlichen Westen - ist sich gleichgeblieben. Was sich gewandelt hat, ist der Inhalt der

"chinesischen Lehren": Das ehemals konfuzianische Fundament der Gesellschaft ist inzwischen durch ein marxistisches ersetzt worden.

Von dieser Warte aus gesehen ist die Position der orthodoxen marxistischen Ideologen mit der der fundamentalistischen Selbststärker des letzten Jahrhunderts zu vergleichen. Angesichts drohender geistiger Verschmutzung durch westliche "bürgerlich-liberale" Ideen verteidigen sie die wahre marxistische Lehre, erlauben aus dem Westen nur die vier Modernisierungen und klammern die fünfte, die politische Erneuerung, explizit aus. Nicht zuletzt aus machtpolitischen Erwägungen heraus appellieren sie an den Stolz auf eine große kulturelle Tradition, wobei es ihnen jedoch nur um eine Instrumentalisierung, ein gezieltes Zulassen von bisher heftig bekämpften Elementen der Tradition zum Zwecke des Machterhalts geht.

Die Position der heutigen Radikalreformer ist nach wie vor die der 4.-Mai-Bewegung. Gefordert wird ein völliger Bruch nicht nur mit der alten sondern auch mit der neuen Tradition, man will nach dem konfuzianischen auch das darauffolgende marxistische Paradigma durch ein anderes westliches ersetzen.

Die Gruppe der gemäßigten Reformer oder "Harmonisierer" schließlich ist mit den 100-Tage-Reformern von 1898 zu vergleichen. Zu ihnen gehört Li Zehou, der weder völlig mit den alten noch mit den neuen Traditionen bricht. Vielmehr versucht er unter Berufung auf marxistische Theorie neues, heterodoxes Denken einzuführen und starre Strukturen aufzubrechen, wobei er in Anknüpfung an aufklärerische Ideen eine Liberalisierung der marxistischen Grundordnung anstrebt.

Angesichts des ominös anmutenden Spiegelbilds der Jahreszahlen 1898 und 1989 drängt es sich auf, den historischen Vergleich etwas weiter auszuspinnen: Die Reformbewegung von 1898 war der Versuch eines Aufbruchs zu neuem Denken, des Anschlusses an westliche gesellschaftliche Errungenschaften. Jedoch wurde die Bewegung brutal unterdrückt. Die 100-Tage-Reform (1898) endete mit Verboten, Verhaftungen, Hinrichtungen und Exilierung von Dissidenten. Damals konnten die Machthaber und Wahrer der Orthodoxie sich ein letztes Mal gegen eine immer stärker werdende Strömung, gegen das unaufhaltsame Heraufdämmern eines neuen Zeitalters stemmen. Doch nur sieben Jahre später wurde das konfuzianische Prüfungssystem, das während der 100 Tage kurzzeitig aus- und gleich danach wieder eingesetzt wurde, endgültig abgeschafft. Zehn Jahre später starben, wohl nicht ganz zufällig nur in Tagesabstand voneinander, der bis dahin unter Arrest gehaltene Reformkaiser Guangxu und nach ihm die eigentliche Walterin der Macht hinter den Kulissen, die Kaiserinwitwe Cixi. Dreizehn Jahre später endete die Dynastie.

Nun wird man die Parallelen nicht zu weit treiben wollen und erwarten, daß der offenbar immer noch unter einer Art Hausarrest stehende ehemalige reformfreundige Ministerpräsident Zhao Ziyang zusammen mit Deng Xiaoping im Jahre 1998 in Tagesabstand voneinander das Zeitliche segnen

werden. Doch entspricht eine Zeitspanne von etwa zehn bis fünfzehn Jahren zwischen den letzten gescheiterten Reformbemühungen und dem endgültigen Zusammenbruch eines von der Geschichte längst überholten totalitären Systems durchaus den Erwartungen und vorsichtigen Prognosen heutiger Chinabeobachter.

Anmerkungen

- 1 Aktualisierte Fassung eines im Wintersemester 1990/91 gehaltenen Vortrags in der Ringvorlesung "Ostasien an der Schwelle des 20. Jahrhunderts" im Studium Generale der Universität Tübingen.
- 2 Siehe Silke Krieger und Rolf Trauzettel (Hg.), *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas* (Mainz: v. Hase u. Koehler, 1990) und Brunhild Staiger, "Chinas Modernisierung und die traditionelle Kultur. Anmerkungen zu einem internationalen Symposium in Xi'an im November 1990", *China aktuell* (1/1991), S.31-39.
- 3 Diese Zeichenverbindung ist schon in den *Annalen der Späteren Han-Zeit* belegt: *Hou Han shu* (Peking 1965), 85: 2820.
- 4 Siehe "ZK-Beschluss über den Aufbau der geistigen Zivilisation", *Beijing Rundschau* (7.10.86), S. 5 f.; *Hongqi* (19/1986), S. 2 - 9.
- 5 Siehe Mao Zedong, "Reden bei der Aussprache über Literatur und Kunst (Mai 1942)", *Ausgewählte Werke* Bd. 3, S. 84.
- 6 Für eine ausführlichere Darstellung der Kulturdebatte siehe die einschlägigen Artikel von Brunhild Staiger, "Der Kampf gegen die 'bürgerliche Liberalisierung' zu Beginn des Jahres 1987", *China aktuell* (2/1987), S. 143-47; "Das Wiedererstarken der orthodoxen Literatur- und Kunstkritik", *China aktuell* (7/1989), S. 490-96; "Für und wider den aufklärerischen Geist", *China aktuell* (11/1989), S. 870-78, und, insbesondere das *ti-yong* Konzept betreffend, "Die Bewertung einiger traditioneller chinesischer Vorstellungen im Hinblick auf die Modernisierung in der Volksrepublik China", *Asien* 39 (4/1991), S. 32 - 43, sowie Mechthild Leutner, "Chinesische Lehre als Grundlage, Westliche Lehre zum praktischen Gebrauch" - Der Westen aus der Sicht Chinas am Beispiel der Yangwu-Bewegung", *Internationales Asienforum* 21 (1990), No.1 - 2, S. 55 - 70, und Rüdiger Machetzki, "China: Zur Diskussion um den Stellenwert der Tradition", *China aktuell* (6/1990), S. 443 - 49, (7/1990), S. 530 - 538.
- 7 Siehe Heinrich Geiger, *Philosophische Ästhetik im China des 20. Jahrhunderts: Ihre Stellung zwischen Tradition und Moderne* (Frankfurt/M.: Peter Lang, 1987), S. 19.
- 8 Geiger, *Philosophische Ästhetik*, S. 36.
- 9 Siehe Li Zehou, "Guanyu Zhongguo meixueshi de jige wenti" (Zu einigen Fragen der chinesischen Ästhetikgeschichtsschreibung), *Li Zehou zhexue meixue wenxuan* (Taipei: Sufeng chubanshe, o. J.), S. 472 f., und Heinrich Geiger, "Die Pragmatik der großen Systeme. Überlegungen zu einer eng- und weitgefaßten Geschichtsschreibung der chinesischen Ästhetik, ausgehend von einem Text Li Zehous", *Chinathemen* 18 (Nov. 91), S. 167.
- 10 *Mei de licheng* (Peking: Wenwu chubanshe, 1989), S. 11. Den Ausdruck "signifikante Form" hat Li von Clive Bell (1818 - 1964) entlehnt. Siehe auch die inzwischen erschienenen

deutsche Übersetzung: *Der Weg des Schönen*, Hg. Karl-Heinz Pohl und Gudrun Wacker (Freiburg: Herder, 1992), S. 35.

- 11 *Mei de licheng*, S. 27; *Der Weg des Schönen*, S. 52.
- 12 *Mei de licheng*, S. 209 f.; *Der Weg des Schönen*, S. 394 (Übersetzung des Nachworts von Vera Schick).
- 13 Erschienen in *Zhongguo shehui kexue* (2/1980) sowie in *Li Zehou zhexue meixue wenxuan*, S. 1 - 37, und in Li Zehou, *Zhongguo gudai sixiangshi lun*.
- 14 Z. B. in Feng Guifens (1809-74) Schrift *Protest aus dem Jiaobin-Studio (Jiaobinlu kangyi)* von 1860-61. Siehe Immanuel C. Y. Hsü, *The Rise of Modern China* (Oxford: Oxford University Press, 1990), S. 276f.
- 15 Siehe z. B. Fang Keli, "Ping 'zhong ti xi yong' he 'xi ti zhong yong'" (Eine Kritik der Konzepte 'Chinesisches als Substanz und Westliches zur Anwendung' und 'Westliches als Substanz und Chinesisches zur Anwendung'), Zhang Liwen et al. (Hg.), *Chuantong wenhua yu xiandaihua* (Peking: Zhongguo renmindaxue chubanshe, 1987), S. 326-40.
- 16 "Man shuo 'xi ti zhong yong'", in Li Zehou, *Zhongguo xiandai sixiangshi lun* (Taipei, Sufeng chubanshe, o. J.), S. 398.
- 17 Li Zehou, "Man shuo", S. 404.
- 18 Li Zehou, "Shitan Zhongguo de zhihui", in *Lun Zhongguo chuantong wenhua* (Peking: Sanlian, 1988), S. 37 f.; auch in *Zhongguo gudai sixiangshi lun*.
- 19 Siehe sein Buch *Xuanze de pipan - Yu sixiang lingxiu Li Zehou duihua* (Kritik der Wahl - Ein Dialog mit dem ideologischen Führer Li Zehou) (Taipei: Fengyun shidai chubanshe, 1989); siehe auch Lin Hua, "Da zhengming: Li Zehou, Liu Xiaobo lunzheng ji qita" (Der große Disput: Die Kontroverse zwischen Li Zehou und Liu Xiaobo und anderes), in *Fuyin baokan ziliao: wenyi lilun* (5/1989), S. 35 - 46, sowie Geremie Barmé, "Confession, Redemption and Death: Liu Xiaobo and the Protest Movement of 1989" in George Hicks (ed.), *The Broken Mirror: China after Tiananmen* (The High, Harlow: Longman Group, 1990), S. 52 - 99.
- 20 Für die Kritikkampagne gegen Li Zehou siehe z. B. die Zeitschrift *Dangdai sichao*, in deren Nummer 3/1990 gleich vier Artikel Li Zehou attackieren.
- 21 He Xin, "Li Zehou yu dangdai zhongguo sichao" (Li Zehou und der gegenwärtige Trend im chinesischen Denken), *Guangming ribao* (16.5.1988).
- 22 "<<Wusi>> de shishi feifei - Li Zehou xiansheng dawenlu" (Richtig und Falsch der 4.-Mai-Bewegung - Ein Gespräch mit Li Zehou), *Wenhuibao* (11.4.89), S.4.
- 23 Siehe Fn. 20 sowie Bi Hua, "Wentan zuopai weigong Li Zehou" (Die Linke Literaturszene bekämpft Li Zehou), *Jiushi niandai* (9/1990), S. 60f.; David Kelly and Anthony Reid, "Weathering a Political Winter: The Chinese Academy of Social Sciences, 1990", *The Australian Journal of Chinese Affairs* 24 (July/1990), S. 347 - 55. Im Anschluß an seinen Aufenthalt in Amerika verbrachte Li 1992 vier Monate als Gastprofessor an der Universität Tübingen.
- 24 Li Zehou, *Zhongguo xiandai sixiangshi lun*, S. 7 - 57.