

Die Rezeption des philosophischen Werks von Friedrich Paulsen in China

von der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften
im Universitätsbereich des Karlsruher Instituts für Technologie (KIT)

angenommene Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades eines

Doktors der Philosophie (*Dr. phil.*)

vorgelegt von

Guo Shengda, *M. A.*

aus Bengbu, Prov. Anhui, Volksrepublik China

Dekan: Prof. Dr. Klaus Bös

1. Gutachter: Prof. Dr. Hans-Peter Schütt

2. Gutachter: Privatdozent Dr. Heinz-Ulrich Nennen

Tag der mündlichen Prüfung: 27. Mai 2010

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	4
2	Paulsen und seine Ideen	17
2.1	Biographie von Friedrich Paulsen	17
2.2	Paulsens Beitrag zur Ethik	18
2.2.1	Das Buch <i>System der Ethik</i>	19
2.2.2	Hintergrund: Systematisierung	21
2.2.3	Zum Inhalt von Paulsens <i>System</i>	21
3	Paulsen in China	25
3.1	Der erste Übersetzer Cai Yuanpei	25
3.1.1	Biographie Cais	25
3.1.2	Cais Ethik	31
3.1.3	Cai Yuanpei und Paulsen	50
3.1.4	Kurze Beurteilung der Auswirkung	70
3.2	Einflüsse	71
3.2.1	Mao Zedong	71
3.2.2	Wang Guowei	111
3.2.3	Lu Xun	122
3.3	Paulsen im modernen China	126
3.3.1	Die Rezeption anderer Philosophen (z.B. Nietzsches).	130
4	Zusammenfassung	138
4.1	Umfang der Rezeption	138
4.2	Grenzen der Wirkung	139
4.3	Bedeutung	141
5	Literaturverzeichnis	149

1 Einleitung

Die vorliegende Arbeit untersucht die Rezeption, welche die Ethik des deutschen Pädagogen und Philosophen Friedrich Paulsen (* 1846, † 1908), zuletzt Professor an der Universität Berlin, in China gefunden hat. Ausgangspunkt dieser Rezeption war die von Cai Yuanpei (chin. 蔡元培, * 1868, † 1940) angefertigte chinesische Übersetzung wesentlicher Teile von Paulsens *System der Ethik*, die im Jahre 1909 erschienen ist und damals als Lehrbuch der Ethik in den chinesischen Hochschulen verwendet wurde. 1985 ist eine neue chinesische Übersetzung publiziert worden, die von He Huaihong (何怀宏, * 1954) und Liao Shenbai (廖申白, * 1950) stammt.

Die Tatsache, dass ein Werk, das ein zu seiner Zeit zwar ziemlich bekannter deutscher Philosophieprofessor verfasst hat, der aber vom heutigen Standpunkt aus gesehen nicht zu den wirklich Großen seines Faches zählt, in einem so weit von Deutschland und Europa entfernten Land mit einer ganz andersartigen kulturellen Tradition überhaupt zur Kenntnis genommen und dann auch noch übersetzt wurde, ist schon für sich genommen ungewöhnlich und deshalb bemerkenswert. Von den biographisch begründeten historischen Zufällen, die das möglich gemacht haben, wird weiter unten noch ausführlich die Rede sein. Was ich zunächst aufgreifen möchte ist das Stichwort der „ganz andersartigen kulturellen Tradition“,¹ die China im Vergleich zu Deutschland und Europa aufzuweisen hat.

Wenn in einer Kultur wie der chinesischen Produkte einer anderen Kultur wie der europäischen so aufgenommen werden, wie es im Fall der Rezeption Paulsens in China geschehen ist, dann möchte man von einem kulturellen Austausch sprechen, wie er öfter zu verzeichnen ist, wo verschiedene Kulturen miteinander in Berührung kommen. Die Auslöser für einen solchen Austausch können vielfältig sein, und wie er sich im einzelnen gestaltet, hängt von den jeweiligen Umständen ab: vom Grad der kulturellen Unterschiede zwischen den „Tauschpartnern“, vom jeweiligen Reformbedarf, der wiederum durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt ist, und auch von dem theoretischen Interesse, das die „Partner“ aneinander haben. Da auch innerhalb eines größeren Kulturraumes wie Europa verschiedene nationale „Kultu-

¹ Tang 2001, S. 9.

ren“ unterscheidbar sind, kann man die sogenannte „klassische deutsche Philosophie“ hier als Beispiel anführen. Ihre Entwicklung in der Zeit vom letzten Viertel des 18. Jahrhunderts bis zum ersten Drittel des 19. war angetrieben durch die geistige Umbruchsituation, die mit der französischen Revolution und ihren Folgen verbunden war. Sie nahm ihren Anfang unter anderem mit Kant, der aber wiederum von dem britischen Philosophen David Hume, aber auch von dem Franzosen Jean-Jacques Rousseau entscheidend beeinflusst war. Umgekehrt hat anschließend Kant und haben Kants spätere Erben, namentlich Hegel, zurückgewirkt auf die Philosophie in Frankreich und England. Als Folge dieses Austausches kann man die „klassische deutsche Philosophie“ heute nicht mehr als ein ausschließliches „Eigentum“ der Deutschen ansehen. Vielmehr bewirkt ein kultureller Austausch dieser Art, der zwischen benachbarten Nationalkulturen stattfindet, dass der kulturelle Großraum Europa sich unter den veränderten Bedingungen, die sich mit den modernen Nationalstaaten herausgebildet hat, neu konstituiert.

Wenn man jetzt im Kontrast dazu auf China blickt, so muss man zuerst feststellen, dass China allein aufgrund seiner Größe und seiner Bevölkerungszahl nur mit Europa, aber nicht mit einzelnen europäischen Nationalkulturen vergleichbar ist. Außerdem zeigt die chinesische *Kulturgeschichte* für den sehr langen Zeitraum von etwa 600 v. Chr. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, also für gut 2500 Jahre eine bemerkenswerte Stabilität und Kontinuität. Die Entwicklungen, die in dieser Zeit stattgefunden haben, waren aber nicht unabhängig von Einflüssen, die ihren Ursprung außerhalb Chinas hatten. Unter diesen ist der ursprünglich aus Indien kommende Buddhismus zweifellos der wichtigste. Der chinesische Buddhismus, der sich aus diesem Einfluss entwickelt hat, sollte später dann gewissermaßen ausstrahlen auf die China östlich und südlich benachbarten Kulturen, also nach Korea, Japan und Südostasien. Eine vergleichbar große Beeinflussung von außerhalb Chinas hat es dann erst wieder in der Zeit gegeben, in die auch die chinesische Rezeption Paulsens fällt. Mit ihr beginnt die moderne Entwicklung seit dem Ende der *Qing*-Dynastie (1616–1911) bzw. dem Anfang der Republik China, also seit Beginn des 20. Jahrhunderts. Um die Bedeutung, welche die sogenannte „Öffnung“ Chinas für kulturelle Einflüsse aus dem Westen hat, vor dem Hintergrund der chinesischen Tradition richtig einschätzen zu können, will ich im fol-

genden die wichtigsten Stationen jener etwa 2500 Jahre, die man als die chinesische Geistes- oder Ideengeschichte bezeichnen kann, kurz im Überblick darstellen

In der chinesischen Geistesgeschichte ist Laozi (oder: Laotse, 老子, vermutlich im 6. Jahrhundert v. Chr.), der Begründer des Taoismus, der älteste bekannte Philosoph. Der bekannteste dagegen ist der sehr viel jüngere Kongfuzi (孔夫子, höfliche Verkürzung: Kongzi 孔子, 551–480 v. Chr.), der im Deutschen auch ‚Konfuzius‘ genannt wird. Seine Ideen fanden schon zu Lebzeiten eine weitere Verbreitung, und sie formten über 2000 Jahre, bis ins 20. Jahrhundert hinein die chinesische Staatsordnung. Seine Ideen gehen davon aus, dass die Wirklichkeit durch den Gegensatz von *Yin* und *Yang* gekennzeichnet ist. Der Mensch könne sich nur verwirklichen, wenn er diesen Gegensatz im *Dao* (道, der Weg) überwindet und vereint. Das *Dao* wird damit zum höchsten Prinzip, das seinen Ausdruck findet in einer vernünftigen Ordnung, die gekennzeichnet ist durch die Tugenden Weisheit, Liebe, Gehorsam, Ehrfurcht und Mut. Das konfuzianische Staatsbild geht von den Familienbeziehungen aus.² Sein Schüler Meng Zi (孟子, 372 – 289 v. Chr.) hat dieses Bild systematisiert und vertieft. Der Staat wird analog zu den damaligen Familienverhältnissen hierarchisch organisiert, wobei der Kernbegriff „Tugend (德)“ als Garant einer stabilen Weltordnung erscheint. In einem so strukturierten kollektiven Gesellschaftssystem wird auch dem einzelnen das höchste Glück gewährt.

Konfuzius' Ideen sind kaum durch dessen eigene Texte, sondern hauptsächlich durch spätere Aufzeichnungen von Dritten überliefert. Das so genannte Buch *Lunyü*³ etwa ist von seinen Schülern geschrieben. Er selbst hat seine Ideen während seines Lebens auf drei Wegen verbreitet:

1. durch den Versuch einer direkten politischen Einwirkung als Berater und Minister von Herrschern auf seiner 13-jährigen Wanderschaft durch verschiedene chinesische Staaten,
2. durch die Gründung einer Schule und die Aufnahme von 77 Schülern,
3. durch literarische Tätigkeit.

Zum dritten Punkt zu nennen sind vor allem die sechs Klassiker des Konfuzianismus:

² Zu den folgenden Angaben vgl. Chen 1995.

³ Qian 1988.

易经 (*Yijing*), „Das Buch der Wandlungen“ mit vierundsechzig Hexagrammen, auch „Das Textbuch des Großwahrsagers“ genannt,
詩經 (*Shijing*), „Das Buch der Lieder“, eine Sammlung alter Volkslieder,

書經 (*Shujing*), „Das Buch der Urkunden“, eine Sammlung von Gesetzen und Erlassen mit Kommentaren,

禮記 (*Liji*), „Das Buch der Riten“, gemeint sind Riten für den Umgang mit den Ahnen, dem König und den Familienmitgliedern,

春秋 (*Chunqiu*), „Die Frühlings- und Herbstannalen“, das einzige von Konfuzius selbst verfasste Buch, eine Chronik der Ereignisse seines Heimatstaates Lu vom 8. bis zum 5. Jahrhundert v. Chr.,

樂經 (*Yuejing*), „Das Buch der Musik“, das leider in der Qin-Dynastie (221 – 206 v. Chr.) (3./2. Jh. v. Chr.) verbrannt wurde.

Zu Konfuzius' Zeiten gab es in China allerdings mehr als zehn verschiedene politisch und philosophische Schulen, neben dem Konfuzianismus selbst z.B. noch Daoismus, Mohismus, Naturalismus und Legalismus. Obwohl Konfuzius sogar einige Jahre (500 – 496 v. Chr.) als Kanzler des Herrschers in seiner Heimat (im heutigen Nordchina) tätig war, besaß der Konfuzianismus in der damaligen Gesellschaft keine beherrschende Position.

Der erste chinesische Kaiser Qin Shihuangdi (秦始皇帝, „erster erhabener Gottkaiser von Qin“, 259 – 210 v. Chr.) hat sein Reich unter der Anleitung des Legalismus nach den Einigungskriegen gegründet. Die von dem Legalisten Shang Yang (商鞅, ca. 390 – 338 v. Chr.) angefangenen und dem zweiten Kanzler Li Si (李斯, 280 – 208 v. Chr.), der ebenfalls ein Legalist war, fortgeführten Normierungen, z.B. für die Schriftzeichen, für Längenmaße, Mengen und Gewichte bis hin zur Festlegung des Achsabstandes der Wagen, wurden als einheitliche Normen im ganzen Reich durchgesetzt. Darüber hinaus wurden die Gesetze und das Währungssystem vereinheitlicht.

In das Jahr 213 v. Chr. fällt die berühmte Bücherverbrennung, die sämtliche Bücher mit Ausnahme medizinischer und landwirtschaftlicher Abhandlungen sowie von Orakelbüchern erfasste. Damit wollte der Kaiser auf Rat des Kanzlers Li Si jede Kritik an seiner Regierung unterbinden. Analog dazu kam es zu einem Bücherverbot unter Androhung von Zwangsarbeit und Todesstrafe. 400 Gelehrte wagten es zu protestieren und wurden hingerichtet. Überhaupt wurden zahllose Menschen zur Zwangsarbeit an den gewaltigen Bauprojekten dieses

Kaisers verurteilt. Die drastischen Strafen—Verurteilungen, Deportationen, Zwangsrekrutierungen—und die Vernichtung von Wissen und Kultur wurden legitimiert durch den Legalismus, der in reiner Form nur während der Qin Zeit bestand.

Der Konfuzianismus und auch andere Schulen konnten sich deshalb zwar nicht so weiter entwickeln wie früher, sie wurden aber nicht verboten. Die moralischen Folgen der harten Politik der Alleinherrschaft während der Qin-Dynastie (221 – 206 v. Chr.) waren bemerkenswert: Unter der Gewaltherrschaft vermisste man die politische Theorie des Konfuzianismus sehr stark. Die Ausgrenzung und die angedrohten schweren Strafen für Versuche, sich Gehör zu verschaffen, ließen die Gelehrten tiefen Abscheu empfinden. Tatsächlich entsprach diese Politik auch nicht ganz dem Geist des Legalismus.

Nach dem Ende der Qin-Dynastie (221 – 206 v. Chr.) und zu Beginn der Han-Dynastie (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) (um 206 v. Chr.) wurde der Daoismus zur Staatsphilosophie, und zwar in Gestalt der *Huang Lao*-Theorie, einer hauptsächlich vom Daoismus getragenen geistige Strömung, die aber auch Ideen des Legalismus und des Konfuzianismus aufgenommen hatte.

Nach einer langen Zeit kriegerischer Auseinandersetzungen war das Land zu dieser Zeit in weiten Teilen verwüstet, und das Volk litt sehr unter dem abgesunkenen Lebensstandard (wie man mit einem modernen Wort sagen würde). Wie eine Medizin schien allerdings der zur Staatsphilosophie erhobene Daoismus zu wirken. Denn unter den Kaisern Wen und Jing aus der Han-Dynastie (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) erlebte das Reich eine glanzvolle Epoche. Das ist bemerkenswert, weil der Kernbegriff der Politik des Daoismus eigentlich durch die Maxime „Nichts tun!“ wiedergegeben werden kann. Offenbar war diese Haltung des *Laissez faire* für die zunächst noch geschwächte Wirtschaft und Gesellschaft gerade angemessen.

Doch zur Zeit des Kaisers Wu (汉武帝, 156 – 87 v. Chr.) hatte die Bevölkerungszahl sich verdoppelt, und die Wirtschaft war wieder erstartet. Angesichts dessen war ein Wandel nötig. Er fand statt in Gestalt einer Hinwendung zum Konfuzianismus, nach dessen Lehre der Kaiser dem Volk Rechenschaft schuldet für die Lebensverhältnisse in seinem Reich. Die Macht des Kaisers musste demnach beschränkt werden. Er brauchte zumindest eine theoretisch untermauerte Grundlage, um eine neue gesellschaftliche Ordnung zu schaffen und dabei

auch seine Alleinherrschaft zu rechtfertigen. Deswegen erhob Kaiser Wu von Han auf Vorschlag des Konfuzianers Dong Zhongshu (董仲舒, 179 – 104 v. Chr.) den Konfuzianismus—der in dieser Form unter dem Begriff 儒家 (*Rujia*) zusammengefasst wird—zur alleinigen Staatsideologie.

Es ging dabei allerdings mehr um den Anschein, weil der Kaiser Wu keine wirkliche Beschränkung seiner Macht im Sinn hatte. Der Konfuzianismus in der Zeit der Han-Dynastie (206 v. Chr. – 25 n. Chr.) war unter anderem dadurch gekennzeichnet, dass er einseitig die Macht des Kaisers mystifizierte: ihn als vom Himmel gesandt und geradezu als einen „Sohn des Himmels“ (*Tianzi*, 天子) darstellte, dem das Volk absolut treu und gehorsam zu sein hatte. Diese Richtung des Konfuzianismus beruhte auf der Hoffnung, dass der Kaiser ein Mensch mit moralischer Persönlichkeit (moralischem Willen) ist, der sich seinen Pflichten gemäß verhält. Naturkatastrophen und der Widerstand der Bevölkerung werden nach der Meinung Dongs Zhongshu als äußere Strafe oder Einschränkung angesehen. Eine wichtige Maßnahme war, dass der Kaiser Wu den Konfuzianer Gongsun Hong (公孙弘, 200 – 121 v. Chr.) zum Kanzler machte und Nicht-Konfuzianer, die wichtige Positionen innehatten, entließ.

Der Konfuzianismus wurde dadurch enorm aufgewertet. Denn jetzt waren auch die Karrierechancen der Beamten und Würdenträger davon abhängig, dass sie ein Studium des Konfuzianismus vorweisen konnten. Das hatte eine große Auswirkung auf die chinesische Gesellschaft. Die unter dem Vorzeichen dieses Konfuzianismus teils politisch, teils ideologisch geschaffene Einigung brachte ein neues Wertesystem, welches das gesellschaftliche Leben prägte und zu einer neuen Gesellschaftsstruktur führte.

Grundlegende konfuzianische Ideen wurden nun bestimmend, vor allem das Prinzip der Ordnung und die drei Hauptpunkte der persönlichen Ethik: absolute Treue gegenüber dem Kaiser, dem Vater und (für Frauen) dem Ehemann. Die gesellschaftliche Werttheorie forderte, dem Streben nach Gerechtigkeit Vorrang vor dem Eigeninteresse einzuräumen. Die Entwicklung der ethischen Kultur in China nahm von dieser Hinwendung zu einem spezifischen Konfuzianismus ihren Ausgang. Diese Änderung hat die chinesische Geschichte für die folgenden 2000 Jahre geprägt. Seitdem nämlich ist der Hauptstrom der traditionellen chinesischen Kultur konfuzianisch, obwohl der Buddhismus

als eine auswärtige Quelle der Kultur schon am Ende der Han-Dynastie (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) auch in China Anhänger gefunden hatte.

Anfangs, zur Zeit der Han, war die Verbreitung des Buddhismus in China abhängig vom Magiegllauben, später während der Wei- (220 – 265) und der Jin-Dynastie (265 – 420) vom Mystizismus. Zu einigen zentralen Inhalten des Buddhismus — z. B. „untödlicher Geist“ oder „Karma“ (für Buddhisten mit der Bedeutung von „Nicht-Selbst“ und „bedingtes Entstehen“) — gab es Anknüpfungspunkte zu geistigen Strömungen, die im damaligen China bereits existierten. Dies hat die Verbreitung des Buddhismus in China erleichtert. Nach und nach wurden die buddhistischen klassischen Werke übersetzt.

Zwei Hauptschulen des Buddhismus sind zu unterscheiden: *Hinayana* (d. h. „kleines Fahrzeug“ 小乘) und *Mahayana* (d. h. „großes Fahrzeug“ 大乘). Während die *Hinayana*-Schule die ursprünglichen Inhalte des Buddhismus beibehielt, wurden sie in der *Mahayana*-Schule weiterentwickelt. Diese Differenzierung des chinesischen Buddhismus in zwei Schulen hat mit der Herkunft des Buddhismus aus Indien zu tun. Seine allmähliche von dort ausgehende Verbreitung in ganz Ostasien teilt man in zwei Strömungen ein:

- eine südliche, die sich von Indien über Sri Lanka, Myanmar, Thailand, Kambodscha, Laos, Malaysia und Indonesien ausbreitete, und ihr wird die Schule *Hinayana* zugerechnet,
- eine nördlich, die durch Zentralasien nach China kam und sich von dort nach Korea, Japan und Vietnam weiter verbreitete, und zu ihr gehört die *Mahayana*-Schule.

Der *Mahayana*, also das große Fahrzeug, sieht das Wichtigste des Lebens darin, den Geist in sich selbst ruhen zu lassen. Hier gibt es eine Entsprechung zum Daoismus. Denn diese Aufforderung läuft, in die Sprache des Daoismus übersetzt, darauf hinaus, den Geist mit dem Dao zusammen zu lassen. So stand der Daoismus dieser Richtung des Buddhismus nahe, und es kam hier auch zu einem Austausch. Während der Jin-Dynastie (256 – 420) war der *Mahayana* deswegen populärer als der *Hinayana*.⁴

Die in China vorhandenen und sich verändernden Glaubensvorstellungen und geistigen Strömungen hatten auch in der Folge Einfluss auf die Richtung der Verbreitung des indischen Buddhismus. Ein Beispiel ist das von dem buddhistischen Mönch Zhao verfasste Buch

⁴ Hu 2001.

Zhaos Meinung (肇论), in dem im Rahmen des *Mahayana* die Probleme des chinesischen Mystizismus diskutiert werden. Das Buch stellt nicht nur eine Zusammenfassung der Diskussion des Mystizismus dar, es markiert auch einen Anfangspunkt für die Weiterentwicklung des chinesischen Buddhismus.

Seit der Ostjin-Dynastie (317 – 420) wurden immer mehr buddhistische Werke übersetzt und systematisiert. Der indische Buddhismus enthielt einige Unterschiede zur chinesischen heimatlichen Kultur, und es gab zwischen den zwei Kulturen einige Widerstände und Konflikte. Durch die Diskussion dieser Unterschiede kam es zu gegenseitiger Beeinflussung und einem Austausch von Ideen. Im Buch *Hong Ming Ji* (弘明集) wurden die Probleme der Widersprüche eingetragen, z.B. ob die Mönche den Kaiser respektieren sollen, ob es „Karma“ gibt, ob der Geist sich auflöst. In der Zeit waren viele Privatgelehrte in der Regierung angestellt, auch einige Anhänger von den Mönchen. Die Mönche führten nicht nur ein religiöses Leben, sondern waren auch eingebunden in politische Bewegungen unter dem Befehle des Kaisers. In dieser Periode war die Einstellung der chinesischen Regierung und auch der Bevölkerung dem indischen Buddhismus gegenüber grundsätzlich positiv. Trotz der Gegensätze zur chinesischen heimatlichen Geisteshaltung bestand die Bereitschaft, die indische Kultur des Buddhismus in großen Teilen aufzunehmen und Ideen anzunehmen. Statt der vielen seit der Han-Dynastie (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) bestehenden Religionen wurde der Buddhismus im Volk tief und weit verbreitet. Bis zur Sui-Dynastie (581 – 618) und besonders in der Tang-Dynastie (618 – 907) kam es zu vielen Anpassungen des Buddhismus in China, ausgelöst durch Einflüsse des Konfuzianismus und des Daoismus. Es bildeten sich dadurch mehrere Fraktionen des Buddhismus in China aus: *Tiantai*, *Huayan* und *Chan*.

Die Fraktion *Weishi* (唯识论), die von dem bekannten Mönch Xuanzang (玄奘) befürwortet wurde, konnte wegen ihrem rein indischen Charakter nicht in China Fuß fassen und fand bereits nach *ca.* 40 Jahren ihr Ende. Ungewöhnlich ist hierbei auch, dass der indische Buddhismus im 8.–9. Jahrhundert anfang, seine Kraft zu verlieren. Der chinesische Buddhismus entwickelte sich hingegen in diesem Zeitraum immer stärker, und die chinesischen Fraktionen des Buddhismus breiteten sich nach Japan, Korea und Vietnam aus. Unter philosophischem Aspekt wurde der Buddhismus seit dem Wieder-

erstarken des Konfuzianismus in der Song- (960 – 1279) und-Ming-Dynastie (1368 – 1644), dem sogenannten Neo-Konfuzianismus, wegen der fehlenden theoretischen Verdienste weitgehend nur als Volksglaube angesehen. Allgemein gesagt: in der Tang-Dynastie (618 – 907) wurde der Buddhismus mit dem Konfuzianismus und dem Daoismus in der chinesischen Gesellschaft zusammengebracht. Diese drei stellten die Säulen der chinesischen Kultur dar, wobei in ethischen Fragen immer der Konfuzianismus dominierte.

Hier zeigen sich Parallelen zur europäischen Geistesgeschichte. Die griechische Philosophie befruchtete die Entwicklung der Araber, wurde dort weiterentwickelt und kam wieder nach Europa zurück. Durch diese Weiterentwicklung und weiteren Austausch wurde sie gestärkt und konnte so auch die starke Stellung in der heutigen Welt einnehmen. Es zeigt sich so, dass der Austausch und die Entwicklung in verschiedenen Gebieten mit Anpassung und Weiterentwicklung eine Grundvoraussetzung für die Entwicklung der menschlichen Zivilisation ist.

Im 19. Jahrhundert wurde China durch den Opiumkrieg und weitere typische Kolonialkriege durch die europäischen Länder „geöffnet“. Da diese „Reform“ aber mit Zwang von außen verbunden war, wurde sie ganz unabhängig von den kulturellen Inhalten, die dadurch nach China „importiert“ wurden, von den damaligen Gelehrten als eine Erniedrigung und deshalb als unerträglich empfunden. Die Machtverhältnisse führten dazu, dass die Chinesen dennoch mit gewissen westlichen Werten und Errungenschaften konfrontiert wurden. Es kam zu einem schnellen Wandel gesellschaftlicher Werte. Die traditionellen Ethiken wandten sich neuzeitlichen humanistischen Ideen zu.⁵

Der Kern des ethischen Wandels lag in den Beziehungen zwischen Kaiser und Volk und dem Verhältnis der Geschlechter zueinander. Sowohl die Alleinherrschaft des Kaisers als auch die Unterdrückung der Frauen schienen aus der Perspektive der traditionellen Ethiken ein Fundament in der Weltordnung zu haben. Das zugehörige Weltbild oder, wenn man so will, die zugehörige Weltanschauung war jetzt jedoch nicht mehr selbstverständlich, sondern ideologisch fragwürdig. Das allein war schon Grund genug für eine weltanschauliche oder ideologische Korrektur des überlieferten Wertsystems. Man könnte auch sagen: Eine Revision oder Reform grundlegender theoretischer

⁵ Zu den folgenden Angaben vgl. Chen 1995.

Überzeugungen schien geboten. Die sich verschärfenden Krisen der chinesischen Nation, Leid und Not in weiten Teilen der Bevölkerung erhöhten den Reformdruck noch. Ausgegangen ist die darauf folgende große Reform des Denkens von den chinesischen Gelehrten. Sie hat einen wichtigen Platz in der chinesischen Geschichte der Ethik. Ihr Ziel war es, die Beziehungen der Menschen zueinander in der Gesellschaft auf eine neue Grundlage zu stellen.

Obwohl dieser Reform kein Erfolg beschieden war, sollten die damals formulierten theoretische Ziele und Methoden langfristig doch einen tiefgehenden Einfluss auf die Gesellschaft haben. Nach dem Scheitern der Reform kam es zu einer Aufspaltung derer, die sie betrieben hatten, so dass es in der folgenden Zeit mehrere geistige Strömungen gab: die Konservativen, die Reformen und die Revolutionäre.

Diese Spaltung der Idenwelt verursachte eine neue Ideenbewegung: neue kulturelle Bewegung, die sogenannte „Bewegung des 4. Mai“, die zurückgeht auf eine Studentendemonstration am 4. Mai 1919 vor dem „Tor des Himmlischen Friedens“ in Peking. Sie richtete sich zunächst nur gegen die Benachteiligung Chinas bei den Friedensverhandlungen in Versailles, besonders gegen die Anerkennung Japans als Nachfolger Deutschlands im Pachtgebiet von Kiautschou,⁶ der die offizielle chinesische Regierung kaum Widerstand entgegensetzte. Die „Bewegung des 4. Mai“, zu deren mittelbaren Folgen auch die Gründung der Kommunistischen Partei Chinas gehörte, gilt als Grenzscheide zwischen der traditionellen und der modernen chinesischen Kultur. Der Charakter dieser Bewegung bestand darin, dass die ideelle Aufklärungsbewegung durch eine kulturelle Bewegung entwickelt wurde.

Diese neue kulturelle Bewegung hatte zwei Seiten. Einerseits war sie durch eine Hinwendung zum Westen charakterisiert, andererseits proklamierte sie eine Abkehr von der eigenen Tradition. Ihr Hauptgewicht lag auf der ideellen Aufklärung. Neuzeitliche Wertvorstellungen wurden propagiert, das Alleinherrschaftssystem und das inhumane Wesen der früheren Ethik dagegen abgelehnt. Ausgangspunkt dieser Aufklärer war die Forderung der Freiheit des Individuums und der Beseitigung des feudalen Gesellschaftssystems. Das Ziel war der Aufbau einer demokratischen Gesellschaft. Dieses Ziel haben die führenden Vertreter dieser Bewegung — Chen Duxiu (陈独秀, 1879 – 1942), Lu

⁶ 1898–1914 eine deutsche Kolonie im Süden der Shandong-Halbinsel an der chinesischen Ostküste, 五四运动.

Xun (鲁迅, 1881 – 1936), Li Dazhao (李大钊, 1889 – 1927) u.a. — nie aus den Augen verloren.

Im Rückblick auf den langen Zeitraum, in dem die für das traditionelle China charakteristischen Ideen sich allmählich herausgebildet und entwickelt haben, sind die folgenden Punkte hervorzuheben:

1. Eine wesentliche Bedingung dafür, dass man überhaupt von einem ideengeschichtlichen Entwicklungsprozess sprechen kann, ist immer die Offenheit einer Kultur für den Einfluss aus Nachbarkulturen.
2. Eine Darstellung der Idee des Konfuzianismus und ihres Hintergrundes ist nötig, um das Denken solcher Chinesen wie Cai Yuanpei, Mao Zedong, Wang Guowei oder Luxun zu verstehen, die glaubten, eine historische Mission erfüllen zu müssen: Sie alle haben konfuzianische Maximen („Man muss die eigene Moral verbessern, die Familienangelegenheiten regeln, sich um das Staatswesen sorgen und Frieden verbreiten!“) übernommen und, jeweils auf ihre Weise, in die Tat umzusetzen versucht.
3. Eine Betrachtung der Gesamtsituation einer Gesellschaft mit den in ihr vorkommenden geistigen Strömungen hilft, die Ideen eines Individuums besser zu verstehen. Auch wenn man versucht, eine Person und ihre Ideen zu verstehen, darf man doch den Einfluss des Hauptstroms an Ideen, die eine Gesellschaft bewegen, nicht außer Acht lassen. Das gilt besonders für Cai Yuanpei und Mao Zedong, denen bei der Rezeption von Paulsens Ideen in China eine besondere Rolle zukommt.

Wenn man seine Perspektive wechselt, vom Ganzen der Geschichte zu den konkreten Verhältnissen eines Individuums, wird man es interessant finden, dass damit auch die Methodik geändert werden muss. Nicht wie in der Analyse des Ganzen sind Abstraktion und Allgemeinheit wichtig, stattdessen stehen die Persönlichkeit und Anschaulichkeit im Vordergrund bei der Analyse einer Person. Bei einem Individuum ist die Zeit, die Familie, der Lebensweg mit dem persönlichen Bildungsprozess und der Charakter wichtig, weil alle diese Punkte ihren Beitrag leisten zur allmählichen Bildung seiner Ideen. Ein Vergleich zwischen zwei Philosophen sollte einerseits ihre Übereinstimmungen und Differenzen zwischen ihren Vorstellungen zeigen, und andererseits Hintergrund und persönlichen Bildungsprozess ihrer Ideen darstellen, um sie besser verstehen zu können.

Damit komme ich zum Hauptthema dieser Dissertation zurück: die Rezeption der Ideen Paulsens in China. Die Rezeption der Ideen eines Philosophen zu studieren erfordert nicht nur, den Prozess ihrer Aufnahme zu betrachten, vielmehr gilt es, auch ihre gesellschaftliche Verbreitung und ihre Einfluss zu untersuchen. Diese Einflüsse müssen von den durch diese Idee beeinflussten Philosophen verarbeitet werden. Das heißt, sie wählen zwischen dem, was sie entdecken und übersetzen die in einer für sie fremden Sprache geschriebenen Bücher. Sie erklären, diskutieren und beurteilen die Ideen und stellen sie vor. Durch diese Bearbeitungen wird eine Rezeption möglich und wertvoll. So ist es auch bei der Rezeption Paulsens in China.

Der chinesische Philosoph Cai Yuanpei (1868–1940), der damals in Deutschland studierte, hat Paulsens Buch *System der Ethik* in ein traditionelles Chinesisch übersetzt. Diese Übersetzung war als Lehrbuch in vielen damaligen chinesischen Hochschulen in Gebrauch. Viele Studenten in China, einer von ihnen war der junge Mao Zedong, haben das Buch studiert und wurden dadurch beeinflusst. Aus diesem Grund wird diese Rezeption wie folgt strukturiert: zuerst kommt eine kurze Vorstellung über Friedrich Paulsen, den Autor des Quellenwerks, und seine Ethik. Anschließend wird der Übersetzer, Cai Yuanpei, in den Vordergrund gerückt. Es wird sein Lebenslauf dargestellt, seine eigenen Ansichten und der Bildungsprozess seiner Ideen. Ein Vergleich zwischen Paulsen und seinem Übersetzer zeigt nun, wie die Beeinflussung gewirkt hat. Sodann werden die wichtigsten beeinflussten Studenten wie Mao Zedong (1893–1976), Wang Guowei und Lu Xun vorgestellt, die alle eine führende Rolle in der Bildung der neuen chinesischen Gesellschaftsstruktur und der Kultur gespielt haben. Anschließend werde ich auf neuere Aufnahmen der Ideen von Paulsen in China eingehen, so hat z.B. He Huaihong 1985 das *System der Ethik* komplett von der englischen Version neu ins Chinesische übersetzt. Abschließend wird auch untersucht, in wie weit Hinweise für eine Rezeption von Paulsens Ideen in Taiwan und in Hongkong gefunden werden können.

Diese Rezeption genau darzulegen, stößt aufgrund der Zeit und den starken gesellschaftlichen Bewegungen mit Kriegen und der Kulturrevolution auf einige Schwierigkeiten. Statistische Zahlen z.B. über die Verbreitung und Nutzung von Lehrbüchern sind nur schwer zu ermitteln, da verlässliche offizielle Aufzeichnungen aus der betreffen-

den Zeit durch die Zerstörungen, die später stattfanden, nicht mehr vollständig vorliegen. Außerdem gab es damals viele Quellen für die westlichen Ideen in China, so dass schwer belegt werden kann, welchen Einfluss eine einzelne Ideenquelle auf führende Chinesen wie Mao Zedong hatte.

2 Paulsen und seine Ideen

2.1 Biographie von Friedrich Paulsen

Am 16. Juli 1846 wurde Friedrich Paulsen in Langenhorn, einem zwischen Niebüll und Bredstedt gelegenen Dorf in Nordfriesland (das damals noch zu Dänemark gehörte), als Sohn des Kleinbauern Paul Frerck Paulsen und dessen Ehefrau Christine Ketelsen geboren. Nach dem Besuch örtlicher Schulen gelang dem offenbar begabten jungen Mann, den sein Lehrer Sönke Brodersen gefördert hatte, 1863 der Übergang in die *Secunda*, die zweithöchste Klassenstufe des Gymnasiums, am renommierten Christianeum in Altona, das damals ebenfalls noch zum Königreich Dänemark gehörte (während es heute ein Stadtteil der Freien und Hansestadt Hamburg ist). Drei Jahre später brachte Paulsen mit der Reifeprüfung, dem sogenannten Abitur, seine Schulkarriere zu einem erfolgreichen Abschluss.



Noch im selben Jahr begann er an der Universität Erlangen ein Studium der evangelischen Theologie, wechselte aber nach drei Semestern das Fach und die Universität: An der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität widmete er sich dem Studium der Philosophie, das er, nachdem er das Sommersemester 1870 in Kiel, wo gerade Dilthey lehrte, verbracht hatte, in Berlin Anfang 1871 mit der Promotion abschloss, und zwar aufgrund einer Dissertation über die Methode der Aristotelischen Ethik im Vergleich mit Form und Methode der Ethik Herbarts, Kants und Schleiermachers⁷ bei Friedrich Adolf Trendelenburg, einem der prominentesten deutschen Aristotelesforscher des 19. Jahrhunderts. Im Sommer 1875 konnte er sich mit einem Buch über die Entwicklungsgeschichte der Kantische Erkenntnistheorie⁸ ebenfalls in Berlin habilitieren.

⁷ Der Titel dieser Dissertation (= Paulsen 1871) *Symbolae ad systemata philosophiae moralis historicae et criticae* („Historisch-kritische Beiträge zu den Systemen der Moralphilosophie“) stammte, so Paulsen (1909, S. 171), von Trendelenburg. Er selbst hätte als Titel *De forma ac principii systematum ethicorum* („Form und Prinzipien ethischer Systeme“) vorgezogen.

⁸ Paulsen 1875.

1878 betraute man ihn mit einem Lehrauftrag im Fach „Pädagogik“, der im darauffolgenden Jahr zu einem „Extraordinariat“, d. h. einer außerordentlichen Professor erweitert wurde. In den folgenden Jahren erhielt Paulsen Rufe an die Universitäten in Breslau, München, Leipzig und sogar in die USA, und zwar nach Harvard, die er aber alle ablehnte. 1894 berief man ihn in Berlin zum *Ordinarius* für Philosophie und Pädagogik.

In Berlin wurde Paulsen in den folgenden Jahren zu einem der einflussreichsten Professoren seiner Zeit. Zu seinen Hörern gehörten u. a. Jonas Cohn, Friedrich Wilhelm Foerster, Paul Hinneberg, Edmund Husserl, Theodor Litt, George Herbert Mead, Herman Nohl, Berthold Otto, Albert Schweitzer, Eduard Spranger, William Stern, George Santayana und Ferdinand Tönnies, mit dem er lebenslang befreundet blieb.⁹ Er war ein großer Befürworter der Reformpädagogik und einer derjenigen, die den bis dahin als Abiturleistung geforderten lateinischen Aufsatz durch einen „deutschen Aufsatz“ zu ersetzen verlangten. Seine *Geschichte des gelehrten Unterrichts*¹⁰ wurde zu einem viel zitierten Quellenwerk.

Paulsen, dessen Werke in viele Weltsprachen übersetzt wurden, gilt als ein Vertreter des Neidealismus. Es wird kolportiert, dass sogar Lenin und Mao Zedong sich Paulsens sozialkritische Standpunkte teilweise zu Eigen gemacht haben. 1903 hat Lenin in seinem Genfer Exil Paulsens *Einleitung in die Philosophie*¹¹ gelesen; einige Exzerpte, die er sich bei seiner Lektüre gemacht hat, sind erhalten.¹² Im Jahre 1917 dann hat Mao Paulsens *System der Ethik*¹³ gelesen und kommentiert.

Im Alter von 62 Jahren starb Friedrich Paulsen am 14. August 1908 in Berlin. Im selben Jahr wurde ein Realgymnasium in Berlin-Steglitz, an dem man seine pädagogischen Reformvorschläge umsetzte, nach ihm benannt.

2.2 Paulsens Beitrag zur Ethik

Das Leben, das Paulsen geführt hat, unterschied sich wenig von dem eines typischen deutschen Professors. Es war bestimmt durch seine Tätigkeit als Lehrer und Forscher an der Universität, in seinem Fall an

⁹ Zu den folgenden Angaben vgl. Paulsen 1909.

¹⁰ Paulsen 1885.

¹¹ Paulsen 1916.

¹² Vgl. Lenin 1971, S. 359 ff.

¹³ Paulsen 1889; im folgenden zitiert nach der späteren Auflage: Paulsen 1921.

der Berliner Friedrich-Wilhelms Universität, die nach dem Zweiten Weltkrieg in „Humboldt-Universität“ umbenannt wurde. Durch seine rege Publikationstätigkeit hatte Paulsen jedoch einen überdurchschnittlich großen Einfluss auch über die Grenzen der rein akademischen deutschen Öffentlichkeit hinaus. Seine *Einleitung in die Philosophie* war weit verbreitet und erfuhr bis 1929 insgesamt 42 Auflagen. Zur Moralphilosophie im engeren Sinne hat er neben seiner Dissertation nur ein einziges Buch publiziert: das *System der Ethik*.

2.2.1 Das Buch *System der Ethik*

Paulsens *System der Ethik* gliedert sich in eine Einleitung und vier Bücher. In der Einleitung¹⁴ hat Paulsen nicht nur den „Begriff“ der Ethik, ihre „Stellung im System der Wissenschaften“,¹⁵ ihre „Aufgabe“ sowie ihre „Methode“ kurz erörtert,¹⁶ sondern auch die Unterschiede, vor allem aber auch die seiner Überzeugung nach bestehenden Gemeinsamkeiten zwischen „Sittengesetz und Naturgesetz“¹⁷ dargelegt. Er hat dort ferner den „Begriff der Vollkommenheit“ eingeführt¹⁸ und die Frage diskutiert, „in welchem Sinne der Ethik Allgemeingültigkeit zukommt“.¹⁹ Bemerkungen zum „praktischen Wert der Ethik“ beschließen diese Einleitung.²⁰

Das erste Buch umreißt die „Geschichte der Lebensanschauung und der Moralphilosophie“,²¹ während das zweite Buch „Grundbegriffe und Prinzipienfragen“ thematisiert, auf welche die nähere Betrachtung des sittlichen Lebens führt.²² Das dritte Buch bietet unter dem Titel einer „Tugend- und Pflichtenlehre“²³ eine Darstellung des „Inhalts im einzelnen“,²⁴ den das sittliche Leben hat, und das vierte Buch schließlich beschreibt die „Formen des Gemeinschaftslebens“²⁵ und enthält Paulsens Auffassungen zu Soziologie und Politik, darunter ein umfangreiches Kapitel über „Sozialismus und soziale Reform“.²⁶

¹⁴ Paulsen 1906, Bd. I, S. 1 – 28.

¹⁵ Ebd., S. 1–4.

¹⁶ Ebd., S. 4–13.

¹⁷ Ebd., S. 13–17.

¹⁸ Ebd., S. 4 u. 17–19.

¹⁹ Ebd., S. 19–25.

²⁰ Ebd., S. 25–28.

²¹ Ebd., S. 29–216.

²² Ebd., S. 217–477.

²³ Ebd., Bd. II, S. 3–250.

²⁴ Ebd., S. 3.

²⁵ Ebd., S. 251–644.

²⁶ Ebd., S. 399–544.

Das *System der Ethik* ist ein umfangreiches Buch. So haben verschiedene Übersetzer in andere Sprachen sich die Freiheit genommen, gewisse Partien einfach wegzulassen. Die englische Übersetzung lässt das vierte Buch aus, was dazu führen sollte, daß es auch in der japanischen und der chinesischen Version fehlt. Außerdem hat der Übersetzer, Frank Thilly, im 6. Kapitel („Ehre und Ehrliche“) des dritten Buchs zwei Abschnitte, die vom Duell handelten,²⁷ nicht mitübersetzt, weil er glaubte, dass dieses Thema für Amerikaner nicht so wichtig war wie für deutsche Leser.²⁸

In seinem Vorwort hat Paulsen selbst erklärt, „dass dies Buch überhaupt nicht für Philosophen geschrieben ist, [...] Ich hatte Leser im Sinn, die, irgendwoher zum Nachdenken über die Frage des Lebens angeregt, jemand suchen, der ihnen als Führer oder, wenn das zu anmaßend klingt, als Mitunterredner dient.“²⁹ Tatsächlich bemüht sich Paulsen um eine verständliche Ausdrucksweise, wie sie ein auch für Laien und Anfänger geeignetes Buch haben sollte. Ein „in den wesentlichen Grundlagen neues System der Moralphilosophie“ zu entwerfen hielt er weder für notwendig noch für möglich, denn:

„die großen konstruktiven Prinzipien sind schon in der griechischen Philosophie so ausgebildet, dass sie auch heute noch im ganzen genügen.“³⁰

Von vornherein bekennt Paulsen sich zu einer „teleologischen Anschauungsweise“, die den „doppelten Gegensatz“ zwischen „hedonistischem Utilitarismus“ und „intuitivistischem Formalismus“ überwindet.³¹ Jener meint, „Lust sei das absolut Wertvolle, zu dem Tugend und Sittlichkeit als Mittel sich verhalten“, dieser „findet das absolut Wertvolle in der Innehaltung eines Systems von apriorischen Regeln, der Regelgesetze.“³² Dagegen behauptet die teleologische Ethik Paulsens, wertvoll sei „nicht die Lustempfindung, sondern der objektive Lebensinhalt, der mit Lust erlebt wird,“ und das absolut Wertvolle findet er nicht im Befolgen der Sittengesetze, „sondern in dem Wesen das in diesen Rahmen gefaßt wird, in dem menschlich-geschichtlichen Leben, das jenes Schema mit einem unendlichen Reichtum mannigfaltiger

²⁷ Paulsen 1906, Bd. I, S. 108–122.

²⁸ Zur Rolle des Duells im deutschen Bürgertum der Kaiserzeit vgl. Elias ³1990, 61–158.

²⁹ Ebd., Bd. I, S. VII.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., S. VIII.

³² Ebd.

konkreter Bildungen erfüllt“.³³ Seine Grundüberzeugung fasst er in dem Satz zusammen: „Die Sittengesetze sind um des Lebens willen, nicht aber das Leben um der Sittengesetze willen.“³⁴

2.2.2 Hintergrund: Systematisierung

Im 19. Jahrhundert gab es unter deutschen Gelehrten und besonders bei den Philosophen unter ihnen wieder einen Trend zum theoretischen System.³⁵ Hermann Cohen (1842 – 1918), das „Schulhaupt“ der sogenannten Marburger Schule des Neukantianismus wurde zum Sprecher dieser Tendenz, indem er erklärte, die philosophische Idee sei eigentlich die Idee des Systems: Vollendet werde die Philosophie in ihrer eigenen Systematisierung, und das System sei ein Ganzes, das durch transzendente Prinzipien sowie *a priori* geltende Formen gebildet werde. Die Sicherheit des Sachbezugs und die Geltung der Ansprüche der Wissenschaft im Hinblick auf Natur, Ethik und Kunst beruhe auf ihm.³⁶ Diese im Marburger Neukantianismus kultivierte Neigung zum philosophischen Systemdenken hat auch Paulsen beeinflusst, und es war kein Zufall, dass er sein Buch „System der Ethik“ genannt hat.

2.2.3 Zum Inhalt von Paulsens System

Als bekannter Professor war Friedrich Paulsen erfolgreich tätig in den Bereichen der theoretischen Philosophie, der Pädagogik und der Ethik. Sein ethisches Hauptwerk ist das Buch *System der Ethik*. Für eine notwendige Vorbereitung hat Paulsen in diesem Buch auf der Geschichte der Lebensanschauung und Moralphilosophie retrospektiv gefühlt. In diesem Buch wurde eine Erläuterung über die Lebensanschauung und Moralphilosophie der Griechen angefangen. Das ethische Theoriesystem Paulsens wurde wesentlich durch Kritik und Aufsaugen zweier Hauptrichtungen der Ethik, die formalistische und die teleologische, aufgebaut.

Um ein theoretisches System der Ethik aufzubauen, sind zunächst einige Fragen zu beantworten: Was ist das Gute? Was unterscheidet das Gute vom Schlechten? Wie kann man das Ziel des Guten erreichen? Das sind die Kernprobleme der Ethik. Paulsen hat sein *System der*

³³ Paulsen 1906, Bd. I, S. VIII.

³⁴ Ebd.

³⁵ Zu den folgenden Angaben vgl. Jin / Wu 2004

³⁶ Cohen hat sein „System der Philosophie“ sukzessive in drei Teilen vorgelegt: in der *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), der *Ethik des reinen Willens* (1904) und der *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912).

Ethik in genau dieser Perspektive aufgebaut. Als ein bürgerlicher Philosoph des ausgehenden 19. Jahrhunderts, dem die historische Bedingtheit aller „Lebensanschauungen“ selbstverständlich war, hat er bis auf die im antiken Griechenland beginnende Entwicklung der europäischen Moralphilosophie zurückgeblickt. Die Lehrmeinungen der verschiedenen Schulen hat er kritisch zu würdigen versucht, die vorgebrachten Argumente für die einander widersprechenden Meinungen analysiert und schließlich das *Pro* und *Contra* gegeneinander abgewogen, um den Grund für die Meinungsverschiedenheiten in unterschiedlichen Zielsetzungen zu finden.

Paulsen bestimmt die Ethik als „eine Wissenschaft von den Sitten“,³⁷ und insbesondere an Aristoteles anknüpfend zählt er sie zu

„den praktischen Disziplinen. Sie will zeigen, wie das menschliche Leben selbst angemessen zu seinem Zweck oder seiner Bestimmung gestaltet werden können“.³⁸

So hat er die Praxis des menschlichen Lebens zum Kernbegriff der Ethik gemacht und so Richtung wie Inhalt seines „Systems“ festgesetzt. Unter den praktischen Wissenschaften habe die Ethik ersten Platz. Ihre Funktion sei eine doppelte: einerseits müsse sie das Ziel des Lebens oder die Vollkommenheit erkennen und andererseits die Weise oder den Weg, um das Ziel zu erreichen, aufzeigen. Das erste, nämlich, die menschliche Vollkommenheit zu bestimmen, gehört zur Theorie der Güterlehren. Die andere Aufgabe, nämlich zu zeigen, durch welche inneren Charaktere und Typen des Benehmens die Vollkommenheit erreicht werden kann, fällt der Tugend- und Pflichtlehre zu.

Wenn man untersucht, was das Gute ist, muss man darlegen, worin die Gründe zur Beurteilung des Guten, des Schlechten und der Vollkommenheit liegen.³⁹ Hier geben Formalismus und Teleologie entgegengesetzte Auskünfte. Nach der Meinung der Teleologie wird der Unterschied durch den Effekt des Verhaltens erklärt: das Gute muss die menschliche Wohlfahrt erhalten und befördern, entsprechend ist das Schlechte zu bestimmen. Aus dem Blickwinkel des Formalismus zielen die Begriffe des Guten und des Schlechten auf den eigenen absoluten Charakter des Willen, und sie sehen ab von den Konsequenzen und dem Ziel des Handelns. Paulsen versuchte, den Widerspruch

³⁷ Paulsen 1906, Bd. I, S. 1.

³⁸ Ebd.

³⁹ Zu den folgenden Angaben vgl. He / Liao 1988.

zwischen beiden Positionen zu überwinden. Die Meinung des Formalismus, dass die Moral das Ziel und selbst wertvoll ist, machte er sich zu eigen. Dass aber im übrigen aus dem Blickwinkel des Formalismus vom Effekt oder vom Ziel abgesehen werden sollte, hielt er nicht für akzeptabel. Es sei nicht korrekt, nur für die Moral selbst das Ziel zu berücksichtigen. An diesem Punkt griff er auf den teleologischen Standpunkt zurück, dass die Moral ein Mittel für ein verbessertes Leben sei, die Handlungskonsequenzen daher als eine wichtige Begründung der moralischen Beurteilung ernst genommen werden sollten. Aber er stimmte der Teleologie auch nur unter Vorbehalt zu. Denn er glaubte, man müsse in der moralischen Beurteilung eine menschliche und eine sachliche Dimension unterscheiden. Die erste bezieht sich auf Motive und Absichten, das zweite auf die Tendenz und die Folgen des Verhaltens oder Handelns. Standard des ersteren ist das Gewissen und die Pflicht, der des letzteren liegt in den Zielen und Konsequenzen. So versuchte Paulsen einen Kompromiss zu finden zwischen dem anti-konsequentialistischen Formalismus Kants und den konsequentialistischen Ansätzen, für die vor allem Versionen des Utilitarismus stehen.⁴⁰

Paulsen nannte seine Idee der Vollkommenheit „energistisch“, um sich von einer „hedonistischen“ Zielbestimmung und damit von einem rein Nützlichkeitsdenken abzugrenzen. Er glaubte, dass das Ziel des Willens die Realisierung des vollkommenen Lebens und nicht nur eines lustvollen Lebens sei. Dieses Ziel schließt die menschliche moralische Selbstvervollkommnung und die Realisierung moralischer Werte ein. Unter psychologischen und biologischen Aspekten hat er begründet, dass die Lust zwar sehr wohl in Standards der moralischen Beurteilung eingehen kann, ihr eigener moralischer Wert aber dennoch von anderen Bedingungen abhängig ist.

Auch mit Bezug auf die Tugend unterscheiden sich Formalismus und Teleologie. Für den Formalismus — vertreten z. B. durch Sokrates

⁴⁰ Paulsen 1906, Bd. I, S. 223 f.: „Statt des Ausdrucks *teleologisch* ist herkömmlich der Ausdruck *utilitarisch*. Was mich bestimmt hat, diesen Ausdruck in den späteren Auflagen ganz fallen zu lassen, das ist, abgesehen von der schlechten Wortbildung, der Umstand, daß es schlechthin unmöglich ist, ihn gegen Mißverständnisse zu schützen. Er stammt aus der Schule Benthams, J. St. Mill bekennt sich in seiner Autobiographie dazu, ihn aufgebracht zu haben. Er hat damit von seinem Ursprung her die unlösbare Beziehung zum Hedonismus; und so ist die hier vorliegende Ethik von Kritikern, die nur zu einem oberflächlichen Blick auf die verwendete Terminologie Zeit hatten, immer wieder in die Nachbarschaft Benthams gebracht worden. Um diesem Irrtum nach Möglichkeit den Weg zu verlegen, habe ich, mit zu spät kommender Vorsicht, den Ausdruck *utilitarisch* durch den Ausdruck *teleologisch* ersetzt, der zugleich den Vorzug hat, daß er an die allgemeine Weltanschauung erinnert, aus der diese Form der Ethik hervorgegangen ist, nämlich die *platonisch-aristotelische*.“

und Kant — ist die Tugend das eigentliche Glück, und nur sie ist ein Wert an sich. Teleologisch betrachtet sind auch die Handlungsfolgen ein Standard der moralischen Beurteilung der Tugend. Paulsen war im Grundsatz der formalistischen Meinung, aber er betonte auch die Effekte der Tugend. Der Wert der Tugend liegt nur darin, dass sie zu einem vollkommenden Leben führt. Das ist die Aufgabe der Theorie der Tugenden: zu zeigen, welcher innere Charakter und welche Typen des Verhaltens zur Vollkommenheit führen. Die eigentliche Frage sei, welche Fähigkeiten der menschliche Wille haben sollte. Seine Antwort lautet: Selbstkontrolle und Mitleid. Aber diese Fähigkeiten muss ein Wille durch Bildung erst erwerben. Darum betonte Paulsen, wie überaus wichtig die gesellschaftliche Erziehung für die Ausbildung der Tugend sei.

Die Ethik Paulsens ist somit eine auf Anthropologie, Psychologie und Soziologie basierende „Theorie der Lebenskunst“.⁴¹ Die Wurzeln seiner philosophischen Ideen sind in der bürgerlich-kapitalistischen Kultur zu lokalisieren, die sich in der europäischen Neuzeit entwickelt hat — er selbst sprach von der „modernen Lebensanschauung“. Die Philosophen, auf die er sich des Öfteren beruft, sind die Repräsentanten dieser Kultur, z.B. Francis Bacon (1561–1626), Baruch Spinoza (1632–1677), Immanuel Kant (1724–1804), Artur Schopenhauer (1788–1860) und schließlich auch Gustav Theodor Fechner (1801–1887), den man heute weniger als Philosophen, sondern eher als empirischen Sozialforscher ansieht.

⁴¹ Paulsen 1906, Bd. I, S. 6: „Es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß die Ethik nach Seiten ihrer Methode der Naturwissenschaft näher verwandt ist, als der Mathematik, am nächsten steht sie den biologischen Wissenschaften.“

3 Paulsen in China

Die Rezeption Paulsens in China ist ein überschaubares Thema. Es ist erschöpfend behandelt, sobald zwei Fragen beantwortet sind. Die eine lautet: „Wie sind die Ideen Paulsens in China eingeführt worden?“ Und die andere heißt: „Welchen Einfluss haben sie in China gehabt?“ Von Interesse ist die Rezeption Paulsens in China einzig und allein deshalb, weil einige in der neueren chinesischen Geschichte höchst wichtige Intellektuelle in dieser Rezeption eine Rolle gespielt haben: nämlich Paulsens erster Übersetzer Cai Yuanpei, sein Leser und Kommentator Mao Zedong sowie schließlich auch Wang Guowei und Lu Xun, die sich von ihm und seinem Werk beeinflusst zeigten.

3.1 Der erste Übersetzer Cai Yuanpei

3.1.1 Biographie Cais

*Cai Yuanpei*⁴² (chin. 蔡元培) mit dem Beinamen ‘*Jiemin*’ (子民) wurde am 11. Januar 1868 in Shanyin (Kreis *Shaoxing*, Provinz *Zhejiang*) geboren. Sein Vater war Geldverleiher, der sich den Armen gegenüber großzügig und hilfsbereit zeigte und deshalb nach seinem Tod nur ein geringes Erbe hinterlassen hatte. Seine Mutter Zhou, eine einfühlsame, verständnisvolle und befähigte Dame, war sehr streng zu ihm und hat sein Lernen sorgfältig beaufsichtigt. In seinen Erinnerungen hat er es so beschrieben:



„Meine Mutter war scharfsinnig und barmherzig, von ihr habe ich mehr als von meinen Vater gelernt, weil ich noch sehr klein war, als er starb. Sie hat mir viel beigebracht und meinen Charakter beeinflusst.“⁴³

Als Cai Yuanpei sechs Jahre alt war, begann seine Ausbildung im Sinne der traditionellen chinesischen Kultur. Sein Vater hatte einen Lehrer der Elementarschule privat angestellt. Nach dem Tod des Vaters wurde die finanzielle Situation der Familie langsam schwieriger, so dass sie sich einen Privatlehrer nicht mehr leisten konnte. Cai Yuanpei musste eine Schule in der Nähe besuchen. Nach vielen Jahren fleißigen Lernens

⁴² Gao 1996.

⁴³ Cai 1984, Bd. III, S. 319.

hat er 1883 zunächst die Kreisbeamtenprüfung, dann 1889 in Hangzhou die Provinzbeamtenprüfung, 1890 in Peking die staatliche Beamtenprüfung und endlich die Prüfung zur kaiserlichen *Hanlin*-Akademie bestanden. Seitdem war er an dieser Akademie angestellt.

Nach dieser Karriere bekam er zur Zeit der Invasion des Westens einen Posten in der Regierung der schon seit 1616 herrschenden *Qing*-Dynastie. Die Niederlage im Krieg mit Japan (1894/95) hatte die Krise der chinesischen Nation weiter vertieft. Das hatte auch bei Cai Yuanpei das politische Bewusstsein in der Weise geweckt, dass er allmählich zum Revolutionär wurde.

Im Jahr 1898 war die aristokratische Reformbewegung aktiv geworden, dann aber rasch gescheitert. Wegen seiner Sympathie für diese Bewegung musste Cai Yuanpei seine Stelle aufgeben, und er kehrte, nachdem sie gescheitert war, nach Hause zurück. Später hat er seinen eigenen Weg eingeschlagen: Er nahm sich vor, das Vaterland durch Erziehung zu retten, weil er dachte, der Grund des Scheiterns der Bewegung sei gewesen, dass den Reformern keine ausgebildeten Leute zur Verfügung gestanden hätten.

Im Winter 1898 war er als Inspektor der *Shaoxing Chinese-Western School*, als Leiter des *Sheng District Shanshan College* und als Direktor und Lehrer der Sonderklasse der *Nanyang Public School* tätig. Er las die von Yan Fu übersetzten Bücher *Evolution und Ethik* und *Fülle der Nationen*. Er änderte seine Vorstellungen, insbesondere wurden seine politischen Anschauungen immer ausgeprägter und radikaler. Im Jahr 1902 hatte er mit seinen Freunden, zu denen neben anderen Ye Han, Jiang Zhiyou und Yong Guangang gehörten, in Shanghai die „Chinesische Vereinigung für Erziehung“ begründet, zu deren Vorsitzendem er gewählt wurde. Die Aufgabe dieser Vereinigung bestand anfangs nur darin, eine neue Art der Erziehung zu propagieren und neues Lehrmaterial zusammenzustellen.

Heimlich unterstützte Cai die revolutionären Bestrebungen gegen die Herrschaft der *Qing*-Dynastie, die nach fast dreihundert Jahren 1911 enden sollte, und er richtete seinen weiteren politischen und pädagogischen Weg entsprechend ein: Mit anderen gründete er in Shanghai die *Nanyang Mädchenschule* und später die „Vereinigung für Vaterlandsliebe“. 1904 jedoch organisierte er eine Attentatsgruppe, lernte sogar selber, Bomben zu bauen. Im folgenden Winter wurde diese Gruppe umgebildet zur *Guangfuhui* („Vereinigung zur Zurückeroberung“), und

1905 mit der von Sun Wen begründeten *Tongmenghui* („Vereinigte Gesellschaft treuer Untertanen“) fusioniert. Cai Yuanpei wurde Vorsitzender der Ortsgruppe der *Tongmenghui* in Shanghai.

Im Jahr 1907 begleitete Cai Yuanpei den Botschafter Sun Baoqi nach Deutschland, um dort zu studieren. In der Denkschrift „Eingabe für Reise und Studium in Deutschland auf eigene Kosten“ gab er als Grund, weshalb er nach Deutschland reisen und dort studieren wollte, das Folgende an:

„Ich hatte immer das Ideal, mich im Bereich der Erziehung zu betätigen. [...] In Deutschland ist die Zahl der Schüler vergleichsweise höher als in anderen Ländern des Westens. Schon immer hatte ich den Wunsch, nach Deutschland zu reisen und dort zu studieren. Dafür habe ich als Vorbereitung in Jiaozhou und Shanghai Deutsch gelernt [...]. Jetzt möchte ich auf eigene Kosten nach Deutschland gehen und dort ein Studium der Geisteswissenschaften aufnehmen, um die deutschen Erziehungsgrundsätze sowie den derzeitigen Zustand der Erziehung dort zu studieren. Das Studium wird mindestens 5 Jahre dauern. Nach der Rückkehr kann ich für die Entwicklung der chinesischen Erziehung weiter und besser arbeiten.“⁴⁴

Im Juni 1907 kam Cai Yuanpei in Berlin an, wo er bis Ende August 1908 blieb. Er lernte Deutsch, gab privaten Chinesischunterricht, bearbeitete und übersetzte Bücher. Viel Zeit hat er damit verbracht, sich mit Freunden zu unterhalten. Da ihm ein Gymnasialzeugnis fehlte, bemühte er sich vergeblich, an der Universität Berlin zu studieren. Ende August 1908 ging er nach Leipzig, wo er sich ab dem Wintersemester 1908/09 mit Hilfe von Professor August Conrady, dem Direktor des Orientalischen Institutes der 1409 gegründeten Universität Leipzig, als Student für das Fach Philosophie einschreiben konnte. Obwohl er tatsächlich schon 40 Jahre alt war, gab er als Alter „35 Jahre“ an; eine Religionszugehörigkeit nannte er nicht. Bei der Wiedereinschreibung 1910 war er nach seinen Angaben immer noch 35 Jahre alt, als Religion gab er dieses Mal aber „Konfuzianismus“ an.

Cai Yuanpei hat insgesamt 6 Semester an der Universität Leipzig studiert und ein Abschlusszeugnis bekommen. Die von ihm besuchten Vorlesungen gibt die folgende Tabelle wieder:⁴⁵

⁴⁴ Cai 2004.

⁴⁵ Zu den folgenden Angaben vgl. Gao 1996.

Wintersemester 1908/09

Titel der Lehrveranstaltung	Dozent
<i>Geschichte der neuesten Philosophie von Kant bis zur Gegenwart</i>	Wilhelm Wundt
<i>Die Grundlagen und Hauptpunkte der Psychologie</i>	Lippe
<i>Die jüngsten Entwicklungsstadien der deutschen Literatur</i>	Witkowski
<i>Sprachpsychologie I. Teil Allgemein – Psychologische Grundlegung</i>	Dittrich
<i>Schopenhauer</i>	Brahn
<i>Goethe als Philosoph und Naturforscher</i>	Brahn

Sommersemester 1909

<i>Psychologie</i>	Wilhelm Wundt
<i>Deutsche Kulturgeschichte der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart</i>	Karl Lamprecht
<i>Hauptergebnisse der modernen Naturwissenschaft</i>	Brahn
<i>Kindpsychologie und experimentelle Pädagogik</i>	Brahn

Wintersemester 1909/10

<i>Einführung in die Philosophie</i>	Bichter
<i>Geschichte der neueren Philosophie mit einleitender Übersicht über die ältere Psychologie</i>	Wilhelm Wundt , Wirth
<i>Geschichte der deutscher Literatur des 18. Jahrhunderts</i>	Köster
<i>Goethes Dramen</i>	Witkowski
<i>Kursorischer Überblick der deutschen Literaturgeschichte von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart</i>	Witkowski
<i>Deutsche Kulturgeschichte in der Urzeit und im Mittelalter</i>	Karl Lamprecht
<i>Deutsche Kulturgeschichte der jüngsten Vergangenheit: Weltanschauung und Wissenschaft</i>	Karl Lamprecht

Sommersemester 1910

<i>Geschichte der Philosophie nach Kant</i>	Volkelt
<i>Grundfragen der Ethik</i>	Volkelt
<i>Psychologische Maßmethode</i>	Wirth

Sommersemester 1910 (Forts.)

Titel der Lehrveranstaltung	Dozent
<i>Psychologisches Laboratorium</i>	Wilhelm Wundt
<i>Ausgewählte Kapitel aus der Geschichte des Theaters und der Schauspielkunst in Deutschland mit Anschauungsmaterial</i>	Köster
<i>Über geschichtliche Methode und geschichtliche Kunst</i>	Karl Lamprecht
<i>Deutsche Kunstgeschichte im Zeitalter der Reformation und Renaissance</i>	Karl Lamprecht

Wintersemester 1910-1911

<i>Psychologisches Laboratorium</i>	Wilhelm Wundt
<i>Geschichte der griechischen Philosophie</i>	Volkelt
<i>Ästhetik</i>	Volkelt
<i>Neuhochdeutsche Grammatik auf psychologischer Grundlage</i>	Dittrich
<i>Deutsche Kulturgeschichte im Zeitalter des Absolutismus</i>	Karl Lamprecht
<i>Anfänge und Urformen der Kultur</i>	Weule

Sommersemester 1911

<i>Die Philosophie Kants</i>	Volkelt
<i>Völkerpsychologie</i>	Wilhelm Wundt
<i>Psychologisches Laboratorium</i>	Wilhelm Wundt
<i>Erklärung von Goethes Faust II. Teil</i>	Köster
<i>Die Entwicklung der Bühne vom 16. – 20-Jahrhundert</i>	Köster
<i>Deutsche Kulturgeschichte in der Zeit des Klassizismus</i>	Karl Lamprecht
<i>Ausgewählte Werke der älteren Griechenlandplastik</i>	Schreiber
<i>Architektur und Plastik der romantischen Epoche</i>	Graf Vitzhum von Eckstädt
<i>Lessings Laokoon als Beitrag zur Ästhetik der bildenden Kunst</i>	Schmarsow
<i>Altniederländische Malerei: von H. U. J. van Eyck bis Q. Metsys</i>	Schmarsow

Bevor Cai Yuanpei nach der Revolution von 1911 nach China zurückkehrte, hatte er vier Jahre lang viele philosophische, kulturelle, geschichtliche und anthropologische Vorlesungen gehört. Ästhetische und die praktischen unter den psychologischen Lehrveranstaltungen interessierten ihn besonders. Ferner stellte er Vergleiche zwischen den Zivilisationen am Institut für Weltzivilisationsgeschichte an. In seiner Freizeit hatte er sich durch private Lehrer in deutscher Literatur, Philosophie und Kunst unterrichten lassen. Damals interessierte ihn auch der kulturelle Austausch z.B. mit Prof. Conrady über die chinesische Zivilisation, mit seinen Freunden Redöhl, Anzel und Münsteberg über den chinesischen Kulturgegenstand.

In seiner Autobiographie beschreibt er die Reisen, die er oft in den Sommerferien unternahm. Er war in München, Jena, Dresden, Düsseldorf und auch in der Schweiz gewesen. Er besuchte weitere kleine Städte in der Nähe von Leipzig wie beispielsweise Connewitz und Rötha. In diesen vier Jahren hat er ein *Lehrbuch des Moraltreibens für die Schüler* (in 5 Bdn.) und eine *Geschichte der chinesischen Ethik* verfasst, ferner *Prinzipien der Ethik*, die eine partielle Übersetzung des *Systems der Ethik* von Paulsen sind, sowie die Übersetzung der *Geschichte der westlichen und östlichen Ethik* von Kimura Takatarou und schließlich einige Aufsätze über das deutsche Erziehungssystem. Cai Yuanpei gilt als ein vorzüglicher Kenner der Ethik in der neuzeitlichen Geschichte Chinas.

Im Januar 1912 wurde er der erste Erziehungsminister der provisorischen Regierung der Republik China, trat von diesem Amt aber, als Yuan Shikai (1859–1916) Präsident war, zurück. Während seiner Ministertätigkeit veröffentlichte er die *Vorschrift für allgemeine Erziehung*. Dieses Buch löste eine Reform des Erziehungssystems aus. Das feudale Erziehungssystem wurde kritisiert, neue demokratische Erziehungsideale wurden für die chinesische Gesellschaft befürwortet. Das schloss die fünf Seiten der Erziehung ein: die militärische Erziehung des Volkes, die Erziehung des Nützlichkeitsdenkens, die moralische Erziehung der Bürger, die Erziehung über die Weltanschauung und die ästhetische Erziehung. Unter diesen fünf besitzt die moralische Erziehung der Bürger eine herausragende Stellung, aber natürlich müssen alle fünf gleichzeitig verfolgt werden.

Cai Yuanpei kehrte im Herbst 1912 nach Deutschland zurück und studierte wieder in Leipzig und ging dann nach Frankreich und

studierte dort Pädagogik, Philosophie und Ästhetik. Im Jahr 1915 hat er mit Li Shi einen Verein für das Werkstudium in Frankreich begründet und im nächsten Jahr mit Wu Yuzhang einen Verbund der Erziehung zwischen Frankreich und China gebildet. Im Jahr 1917 wurde Cai Yuanpei Rektor der Peking-Universität.

Er hat dieser Universität ein freies Denken gebracht, welches weit verbreitet wurde und andere chinesische Hochschulen stark beeinflusst hat. Daraus resultiert die Allumfassendheit und Freiheit der Akademie. Er hat viele damals fortschrittliche Gelehrte eingestellt, die akademische Forschung gefördert, die Studentengruppen ermuntert, das Hochschulsystem zu reformieren und die Gleichberechtigung von Mann und Frau, die Volkserziehung, sowie die Heiligkeit des Proletariats befürwortet. Diese Zeit war eine goldene Epoche der Peking-Universität. Unter dem akademischen Motto „freies und kompatibles Denken“ hat er den Horizont der Universität erweitert und zum landesweiten akademischen Aufblühen der Einrichtung beigetragen. Im Jahr 1921 wurde ihm die Ehrendoktorwürde für Literatur von der Universität Lyon und Ehrendoktorwürde für Rechtswissenschaft von der Universität New York verliehen.

Im Jahr 1923 kam Cai Yuanpei noch mal nach Europa bis er im Jahr 1926 wieder nach China zurück kam und dort als Beamter (Vorsitzende der staatlichen Kontrollkommission, Justizminister) tätig war. Im Jahr 1927 wurde er gleichzeitig (seit 1928 hatte er keine andere politische Position mehr) Leiter der staatlichen Akademie und Rektor einiger Hochschulen z.B. der Musikhochschule von Shanghai, die die erste Musikhochschule in China war, sowie der Kunsthochschule von Hangzhou, die auch eine berühmte Kunsthochschule in China war. Er wurde auch Leiter der Bibliothek von Peking und Vorsitzender des Palastmuseums von Peking. Im Jahr 1932 gründete er den chinesischen Völkerrechtsschutzbund und wurde im Jahr 1938 Vorsitzender der chinesischen Gemeinschaft der Antiaggression in Hongkong. Im Jahr 1940 starb er in Hongkong.

3.1.2 Cais Ethik

Änderungen in den Überzeugungen eines Moralphilosophen stehen oft in einem Zusammenhang mit den allgemeinen Änderungen in seiner Zeit. Das trifft auch auf Cai Yuanpei am Anfang des 20. Jahrhunderts zu. Als ein Gelehrter, der zugleich umfangreiche Pflichten in der Ge-

sellschaft hatte, musste er Ideen, die ihn in seiner Jugend beeinflusst hatten, zu einer Theorie entwickeln: Ideen der traditionellen chinesischen Kultur und die nach dem Opiumkrieg mit den Waffen und dem Opium „importierten“ westlichen Ideen. So speiste sich sein Denken nicht nur aus den Quellen der chinesischen Tradition, sondern ebenso aus den Einflüssen der westlichen Kultur und ihres Denkens.

Besonders während seines zehnjährigen Studium in westlichen Ländern war er durch seine auf eigene Weise gelernte Forschung tief geprägt. Über den Unterschied zwischen der westlichen und chinesischen Kultur hatte er ebenfalls seine eigene Meinung. Das hatte auch deutliche Folgen, als er später im Bereich (z.B. im Bereich der Pädagogik, der Wissenschaft und der Philosophie) des kulturellen und akademischen Austausches (damals war die Hauptrichtung des Austausches von West nach China) tätig war. Auf dieser Basis hat er sein Ideesystem aufgebaut und das chinesische neuzeitige Bildungssystem grundsätzlich begründet und die Entwicklung der damaligen chinesischen Gesellschaft groß und tiefgründig beeinflusst.⁴⁶

3.1.2.1 Quellen und Grundlagen der Ethik von Cai Yuanpei

Die bewegte Biographie Cais lässt einiges von der Entwicklung seiner Überzeugungen und Ansichten erkennen: von einem staatlichen Gelehrten (*Hanlin*) mit guten Karriereaussichten am Ende der Qing-Dynastie bis zu einem Demokraten mit revolutionären Ambitionen, vom Organisator einer Terroristengruppe bis zum Gelehrten mit einem hohen moralischen Standard und zahlreichen akademischen Erfolgen. Er war vertraut mit dem Geist der traditionellen chinesischen Kultur, er hat sich aber auch um die öffentlichen Angelegenheiten gekümmert, und er hat einen wertvollen Beitrag zum kulturellen Austausch zwischen China und dem Westen geleistet. Die kulturelle Prägung seiner Ideen hat drei Quellen: (1) die ihm seit der Kindheit vertrauten Ideen der traditionellen chinesischen Kultur, (2) die Idee der Revolution, die von neuzeitlichen Intellektuellen zur Bewältigung zweier Aufgaben — der Aufklärung und der Rettung des eigenen Landes vor dem Untergang — entwickelt wurde, (3) die moderne westliche Ethik, die man in seiner Wahrnehmung zusammenfassen kann in der Parole der Französischen Revolution „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“. Die drei Typen von Ideen greifen ineinander und machen Cais spezielles

⁴⁶ Zu den folgenden Angaben vgl. Chen 2004.

Ethiksystem der demokratischen Humanität aus, in dem sich sein lebenslanges Streben spiegelt, die eigene Nation vor äußeren und inneren Gefahren zu retten.

Als ein Gelehrter in der Tradition des chinesischen Denkens hat Cai gelernt, dass besonders der Konfuzianismus eine erstrangige Quelle seines Ethiksystems war. Er glaubte, dass die „Lehre der Mitte“, die seit der Zhou-Dynastie aufgekommen war und in der Han-Dynastie (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) immer mehr in der chinesischen Gesellschaft verbreitet und von den meisten Chinesen übernommen und praktiziert wurde, die philosophische Basis der traditionellen Ethik war.

Das ist seine positive Meinung über die traditionelle Idee, auch eine Widerspiegelung des Niveaus seiner Idee. Sein Buch *Das Lehrbuch der Ethik für die Mittelschule* war eine zentrale Verkörperung dieser Meinung. Das ethische Streben Cais, den persönlichen moralischen Standard zu heben, und weiter der Familie und der Gesellschaft zu dienen, dies alles zu betonen, war das zentrale Bestreben, welches Cai als das Wesentliche der chinesischen traditionellen Ethik begriffen hat. Im Rahmen seiner Idee wurden die grundsätzlichen Meinungen des Konfuzianismus von ihm gepflegt und nach diesem Standard dem Bedürfnis nach moralischer Verbesserung angepasst. Er hat Konfuzius und die Tugenden des Konfuzianismus — z. B. Gutherzigkeit, Gerechtigkeit, Höflichkeit, Weisheit, Vertrauen, Gehorsam und Sparsamkeit — sowie die Mittel dieser Moral — z. B. Selbstüberwindung, Selbstbeherrschung, Liebenswürdigkeit, Emsigkeit — völlig anerkennt. Cai hat erkannt, dass das Moralproblem ein allgemeines gesellschaftliches Problem ist, das unter dem Aspekt des Ganzen zu betrachten ist.

Er war mit der traditionellen Idee nicht nur einfach einverstanden, er hat sie auch analysiert und kritisiert. Er wusste um die Nachteile der Tradition, zum Beispiel, persönliche Pflichten zu beachten, aber persönliches Recht außer Acht zu lassen, die persönliche Moral zu beachten aber die gesellschaftliche Moral zu ignorieren, die Gruppenharmonie zu beachten aber den persönlichen Charakter zu unterdrücken usw. Er hat sogar gezeigt, dass ein wichtiger Grund, warum China in der Neuzeit gegenüber dem Westen rückständig war, darin bestand, die menschliche Seele einfach und total zu verneinen. Das war für ihn sowohl eine theoretische Voraussetzung als auch eine psychische Vorbereitung darauf, dass er den westlichen Ideen näher

kam und sie dann verstanden und zur Bildung seines eigenen Ethiksystems übernommen hat.

Als die Regierung der Qing-Dynastie (1616–1911) nach dem Opiumkrieg stufenweise herabgesunken war und die grundlegende Krise der chinesischen Nation immer deutlicher wurde, hatten einige damalige Gelehrte unter dem Aspekt der Rettung der Nation über die traditionelle Kultur nachgedacht. Das hatte eine tiefe Kritik und Revolution im Bereich der Moral zur Folge. Indem die traditionellen moralischen Regeln kritisiert wurden, wurde gleichzeitig die Bedeutung der Idee der Freiheit und Gleichheit, sowie der menschlichen Würde aufgewertet. Ebenso wurden die westlichen Werte der Rechte und Pflichten, des individuellen Interesses und des persönlichen Glücks in das Konzept der Lebensanschauung eingeführt. Das ist eine theoretische Auswertung der Revolution der Ethik.

Eine der herausragendsten Erscheinungen dieser Zeit ist Yan Fu (1854–1921), der Übersetzer von Thomas Henry Huxleys (1825–1895) *Evolution and Ethics* (chin. *Tian Yan Lun*, 天演论). Die Kernidee der darin vorgestellten Version der Evolutionstheorie lautet, die Leistungsstarken weiterzuentwickeln und die Schwachen auszumerzen. Das bedeutet, nicht nur den Geist, sich ständig zu verbessern, zu befürworten, sondern auch das Bewusstsein zu erwecken, die Nation und das Land zu retten. Theoretisch gesagt war das eine totale Umwandlung des alten chinesischen Gedankens von einer ruhigen Weise, „der Himmel ändert sich nicht, und der Weg auch nicht“, in eine reformatorische Haltung gegenüber der geschichtlichen Tradition. Das war die theoretische Hauptrichtung der damals fortschrittlichen Intellektuellen in China.⁴⁷ Cai Yuanpei war einer von diesen. Er gab sich dieser Hauptrichtung der geschichtlichen Reform hin. Er hat nicht nur an vielen Revolutionsbewegungen teilgenommen, sondern auch klar erkannt, dass die Konkurrenz zwischen den Nationen eigentlich auf der Konkurrenz der Qualitäten der jeweiligen Bevölkerung beruht, wozu eben auch das Niveau ihrer Moral gehört.

Der Sturz der Qing-Dynastie nach fast dreihundert Jahren war nur oberflächlich eine Umwandlung des politischen Systems und eine Entlastung von dem Druck, der das Leben der chinesischen Nation belastete. Aber wenn man das Ziel hat, eine ganze Nation wieder aufstehen zu lassen, muss man die Qualität der Bevölkerung nach allen

⁴⁷ Yan 1986, S. 5.

Seiten erhöhen und, wie Cai sagte, „einen kompletten Charakter“ für die Bevölkerung ausbilden, der sie befähigt, sich der Entwicklung der Zeit anzupassen. Dieser komplette Charakter ist eine Zusammenstellung der Moral, der Fähigkeit, der Kenntnis und des Körpers. Die Moral als grundsätzliche Bedingung und grundlegender Standard, besetzt darin eine herausragende Position.

Die westliche Ethik war mit den politischen Vorstellungen des Westens zu Beginn des 20. Jahrhunderts nach China gekommen. Sie hat die Bildung und Entwicklung der neuzeitlichen chinesischen Ethik stark beeinflusst. Cai hat diesen fortschrittlichen Trend scharfsichtig aufgegriffen und die positiven Teile — z.B. die Evolutionstheorie Darwins, die Philosophie Kants, den Geist der Französischen Revolution — herausgefiltert. Er glaubte, dass eine tragende Idee hinter der Französischen Revolution die Einsicht war, dass die Moral ein wichtiger Faktor und Standard der sozialen Gestaltung gewesen sei. Seine Einzigartigkeit liegt darin, dass er westliche Ideen mit chinesischen traditionellen Begriffen erklärte, etwa „Yi“ (义) zur Erklärung des Begriffes „Freiheit“ (恕), „Shu“ für „Gleichheit“ und „Ren“ (仁) für „Brüderlichkeit“.⁴⁸ Er betonte das Interesse der meisten, dass politische Maßnahmen und moralisches Streben übereinstimmen müssen. Die Realisierung der Freiheit und der Gleichheit sah er in der Brüderlichkeit. Die Idee der Brüderlichkeit war für ihn die wichtigste im Leben. Die Pflicht müsse über dem Recht stehen, und die Verwirklichung der Pflicht würde die Verwirklichung des Rechts enthalten. Er betonte die moralische Selbstdisziplin und die Verbesserung der Persönlichkeit, und glaubte, dass jeder sich kräftigen, Gesundheitspflege beachten, die Fähigkeit der Haltung und der Geduld ausbilden, Selbstvertrauen und Selbstachtung setzen, fleißig lernen, an den Veranstaltungen des Gemeinwohles teilnehmen, den anderen helfen, zurückhaltend, langmütig und vertrauenswürdig sein, sich für die Gesellschaft dankbar zeigen und aktiv arbeiten sollte. Cai hat deutlich gezeigt, dass das bloß Angeordnete überhaupt keine menschliche Würdigkeit hat. Der Mensch ist dann nur noch Werkzeug. Daraus hat er die grundlegende moralische Leitlinie entwickelt, den persönlichen Charakter zu befreien, die menschliche Würdigkeit zu schützen, sowie die elementaren Teile der neuen Werttheorie: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Damit wurde

⁴⁸ Chen 2004.

eine neue Perspektive für die Bildung der chinesischen neuzeitlichen Ethik eröffnet.

Von den ideologischen Wurzeln hergesehen, war sein ethisches Programm ein Produkt der Integration: eine Mischung aus traditioneller chinesischer Ethik und dem ethischen Denken in der modernen westlichen Philosophie. Konkret gesagt, hat er den speziellen traditionellen chinesischen Ethikbegriff zum Verständnis und zur Rezeption der Anschauungen der westlichen modernen Ethik und ihrer Methoden verwendet und damit die chinesische traditionelle Ethik neu erklärt und verbessert. Das passt direkt zu den Grundlagen seiner Philosophie. Die philosophische Basis der Ethik Cais besitzt gleichzeitig den Geist deutscher Philosophie und auch chinesischer Philosophie.

Seine Ethik und seine Bestimmung der menschlichen Natur weisen auf einen Wert als Endziel: die Verwirklichung des „kompletten Charakters“. Da er viele chinesische und westliche philosophische Standpunkte und Lehrmeinungen überblickte, war ihm bewusst, dass sie alle jeweils einen nur beschränkten Anwendungsbereich hatten. Vielleicht hat er aus diesem Grund keine eigene systematische Ideologie formuliert. Er hat nur unter den bereits vorhandenen Ideologien etwas universell Gültiges gesucht, und er glaubte, dass die Werttheorie nur in einem formalen Sinn universell gelten könne.

Cai glaubte, dass das Ziel der Bildung darin lag, das menschliche Endideal zu pflegen, nämlich durch die Arbeit in der materiellen Welt das der geistigen Welt eigene Streben nach Freiheit zu realisieren. Deswegen strebte er nach ideologischer Freiheit und hat als Wertprinzip aufgestellt: „Freiheit der Ideen, die unterschiedliche Sachen zusammen enthalten.“⁴⁹ Das wurde das allseitige Leitprinzip für den Aufbau der neuen Kultur. Dieser Punkt zeigt sich besonders darin, wie er vom westlichen Hochschulsystem zu lernen versuchte und noch deutlicher in seiner Praxis der Reform der chinesischen Hochschulen. Er vertrat insbesondere das grundlegende Prinzip der ideologischen Freiheit, denn er glaubte, dieses sei der hauptsächliche Grund für den guten Ruf der westlichen Hochschulen. Unabhängig davon hat er diesem Prinzip einen Eigenwert zugemessen, und er hoffte, es werde ihm gelingen, den „kompletten Charakter“ seiner Studenten zu entwickeln.

⁴⁹ Gao 1987, S. 244.

Es muss noch angemerkt werden, dass Cai während seines Studiums der westlichen Ideen einen Fehler beging. Cai hat die Nachteile der chinesischen traditionellen Kultur nicht wissenschaftlich analysiert und verschwieg die konservative und negative Seite des Konfuzianismus. Er zielte noch häufig darauf ab, dass die neuzeitliche westliche Ethik ideologisch mit der alten chinesischen Kultur verwandt sei. Obwohl diese Vorstellung nützlich war, um sie im Inland zu verbreiten, war sie doch keine geschichtliche Wahrheit und verwischte wesentliche Unterschiede zwischen beiden. Das bedeutete jedoch nicht, dass er blind an der traditionellen Kultur haftete. Seine Hoffnung zielte im Gegenteil darauf, einen neuen nationalen Charakter zu schaffen, indem er nicht nur den guten Teil der traditionellen Kultur bewahrte, sondern eben auch die Vorzüge anderer Kulturen absorbierte.

3.1.2.2 Einleitung und Grundprinzipien

Cai Yuanpei, so kann man sagen, war der Begründer der modernen chinesischen Ethik. Auf der Basis seiner intensiven Beschäftigung mit den Ethiksystemen bekannter historischer chinesischer Gelehrter hat er mit Liu Shipei (刘师培, 1884–1919) die systematische Unabhängigkeit der modernen chinesischen Ethik begründet. Diese Arbeit war für sie verbunden mit der Gefahr, in der die chinesische Nation sich in der Neuzeit befand, mit der gesellschaftlichen Unruhe, in der dies zum Ausdruck kam, und mit der ideologischen Reform, die sie dem entgegensetzen wollten, indem sie die westlichen Parolen von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Recht, Pflicht, Glück übernahmen. Das hat die chinesische Ethik zu einer neuen Phase der Entwicklung geführt. In der langen chinesischen Geschichte war die Ethik immer verfolgt und studiert worden. Sie war das einzige florierende Fach in der chinesischen Geschichte. Aber wegen ihres unfassenden Themengebiets und ihrer Verflechtung mit so vielen anderen Fächern, war es schwer, ein nur über Ethik geschriebenes Buch zu finden. Speziell gab es noch kein Buch über die Geschichte der Ethik. Das Buch *Lehrbuch der Ethik* von Liu Shipei und die Bücher von Cai Yuanpei, *Geschichte der chinesischen Ethik* und das *Lehrbuch der Xiushen für die Mittelschule* waren die Grundsteine in der Begründung der chinesischen modernen Ethik. Deshalb wurden sie die Gründer der chinesischen Ethik genannt.

In diesem Lehrbuch hat Cai die Unterschiede zwischen *Xiushen* und Ethik bemerkt und eine Definition der Ethik gegeben. Diese chinesi-

sche Wendung ‘*Xiushen*’ (修身), bestehend aus einem Zeichen für ‘Übung’ und einem für ‘Körper’, bezeichnet in der Zusammensetzung eine durch Übung zu erwerbende moralische Haltung einer einzelnen Person. Der Begriff der Ethik steht dagegen für die systematische Erforschung und Darstellung des Inhaltes moralischer Forderungen oder Regeln. *Xiushen* macht also höchstens ein Teil der Ethik aus. Cai hat auch zwischen theoretischer und praktischer Ethik unterschieden. Während die letztere dem nahekam, was heute im allgemeinen Sprachgebrauch unter ‘Ethik’ oder ‘Moral’ verstanden wird, entspricht seine theoretische Ethik am ehesten dem, was im Westen ‘Moralphilosophie’ heißt. *Xiushen* hat eine starke praktische Komponente und ist auf einzelne Personen bezogen, unbeschadet dessen aber andererseits auch von der theoretischen Ethik abhängig, weil diese dem Unterricht zugrunde liegt, der die nötige Übung vermitteln soll.

In seiner *Geschichte der chinesischen Ethik* hat Cai Yuanpei die moralischen Phänomene fein untersucht und studiert und gemäß der Meinung von Menzius, „die menschliche Eigenschaft ist gut“ hat er eine Unterscheidung zwischen positiver Moral und negativer Moral postuliert. Die positive Moral ist der persönliche perfekte moralische Charakter (Eigenschaft). Das beinhaltet die Beziehung zwischen den Menschen und der Welt, sowie die entsprechende moralische Pflicht. Von der positiven Moral aus muss man seine moralische und gesetzliche Pflicht, nämlich seine soziale Pflicht, positiv wahrnehmen. Es genügt nicht, nur ein mitfühlendes Herz zu haben und Anteilnahme zu spüren, man muss auch in der Praxis moralisch positiv handeln. Die negative Moral fordert, sich selbst zu beschränken, zu kontrollieren und zu steuern, so wie „seine Hände in Unschuld zu waschen“. Das bedeutet, die grundlegenden Formen der Moral einzuhalten. Die positive Moral ist objektive Bewegung der Moral, und die negative Moral ist subjektive Bewegung der Moral. Beides sind die verschiedenen Seiten, die verschiedenen Schichten der Moral und bilden ein wechselseitig voneinander abhängiges organisches Ganzes. Cai berücksichtigt die Beziehung und Funktion beider Seiten. Aber es war ihm wichtiger, die negative Moral zu betonen.

Später, als erster Minister der Bildung, hat er dann die chinesische traditionelle Idee und die westliche Ethik miteinander vermischt und zwei Typen der Moral, die neue und die alte, vorgebracht. Das war für ein Vergleich, und auch für den Bedarf der zwei politischen Rich-

tungen. Die alte Moral hat die Begriffe des Konfuzianismus weiter benutzt: *Yi*, *Shu*, *Ren* usw. Die neue Moral hat die Idee der Französischen Revolution übernommen: Freiheit, Gleichheit, Recht, Pflicht, usw. Für ihn waren die beiden, aller Unterschiede zum trotz, moralisch miteinander verbunden. Das ist zu kritisieren. Obwohl die beiden sich in vielen Aspekten ähneln, gibt es doch wesentliche Unterschiede. Die Idee der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit war ein Produkt der neuzeitlichen kapitalistischen Revolution, ein gesellschaftliches und politisches Ideal. Für das Individuum bedeutet sie persönliche Befreiung und die Möglichkeit zur freien sozialen Entfaltung. Aber die chinesische alte Moral ist das persönliche Moralideal der feudalistischen Zeit. Unvermeidlicherweise ist es von weit hergeholt, gleichsam aus einer anderen Welt, und man kann sie nicht beide auf eine Stufe stellen.

Zusätzlich hat Cai noch beschrieben und analysiert, dass die Moral verschiedene Forderungen an das Streben nach persönlichem und nach gesellschaftlichem Wert hat, und aus welchem Grund die Humanität der menschliche Gemeinwert ist. Methodisch war Cai stark von Kant, Paulsen und Wundt beeinflusst. Er betonte die Methode der Deduktion und der Induktion, und behauptete die Methode der Forschung: das moralische Leben und die moralischen Phänomene bei gleichzeitiger Berücksichtigung getrennt und zusammen zu studieren.

Eine wichtige Aufgabe der Ethik liegt darin, moralische Prinzipien zu formulieren. Die moralischen Prinzipien Cais haben als Kernidee eine Gruppentheorie und als Leitlinie die Humanität. Ethische Schwerpunkte waren: die Arbeiter zu achten, das menschliche Recht hoch zu bewerten, sich einander zu helfen. Die Gruppentheorie Cais hat die Schwerpunkte des Konfuzianismus, so wie *Ren* (die Menschheit zu lieben), sich um die Welt zu sorgen, usw. übernommen, und die neue durch die Entwicklung der Gesellschaft gebildete Forderung des moralischen Prinzips aufgezeigt.

Die so genannte Gruppentheorie behauptet einen menschlichen Herdentrieb. Das bedeutet, viele menschliche Eigenschaften sind ein Produkt der Sozialisation. Daher muss eine in der Gesellschaft lebende Person sich um das gesellschaftliche Gemeinwohl, die gesellschaftliche Entwicklung und den Fortschritt bemühen. Die Gruppe kämpft sowohl für das Gemeinwohl als auch für das Individuum. Dies ist die soziale Grundlage des Altruismus: das Individuum kann ohne die

Gruppe nicht leben. Und die individuellen Werte müssen hinter den Gruppenwerten zurückstehen. Es wird gefordert, das moralische Verhalten aus diesem Wertgedanken der Gruppentheorie abzuleiten. Jeder hat die Verantwortung, das Gemeinwohl aufzubauen und zu schützen. Cai hat mehrmals betont, dass die Ideen der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit die Quelle der Moral seien. Seine aktive Aufklärung über die Idee der Humanität hat dem damaligen chinesischen Denken etwas grundlegend Neues und so eine nachhaltige ideologische Reform bewirkt.

Der Erste Weltkrieg war für Cai ein einschneidendes Ereignis. Er endete sich mit der Niederlage der „Übermachtspolitik“ und dem Sieg der „Bürgerpolitik“. Der Wert des Kriegs entsprach dem Gewinn, den der Bürger daraus ziehen konnte. Er hat leidenschaftlich behauptet: „Die zukünftige Welt ist die Welt aller Arbeiter.“⁵⁰ Er regte an, dass die Arbeit heilig sei. Das ist ein Rühmen der Arbeiter und des Werts der Arbeit. Es ist eine gesellschaftliche Tugend, Arbeit zu schaffen, die Arbeiter und ihre Arbeitsergebnisse zu achten. Das sollte weiter befürwortet werden. Die Arbeitsinnovation ist Sublimation der Arbeitspflicht. Damit kommt der Arbeit auch eine wesentliche moralische Bedeutung zu. Von daher kann man das Streben Cais nach einem reichen Land verstehen.

Über die konkrete moralische Form hat Cai mehrere Male diskutiert. Sie wurde meistens im *Lehrbuch der Xiushen für die Mittelschule* gefunden. Zum Beispiel, wie ein altes Sprichwort: „Streng gegenüber sich selbst, mild gegenüber anderen!“ Das hat eine wichtige Bedeutung, um eine gleiche und harmonische Beziehung aufzubauen. Aber er hat auch gemeint, dass, wenn man dieses Prinzip zu eng befolgt und den anderen gar nicht kritisiert, wird es in sein Gegenteil umschlagen und seine Bedeutung verlieren. Noch ein Beispiel: nicht „die Schwachen tyrannisieren und die Starken fürchten“. Das ist die menschliche grundlegende Pflicht und auch der Gemeinwille der Menschlichkeit. Noch ein Beispiel: „kein Misstrauen, keine Schikanierung, keine Verleumdung, kein Schimpfen.“⁵¹

⁵⁰ Cai 1984, Bd. III, S. 219.

⁵¹ Cai 1984, Bd. II, S. 429.

3.1.2.3 Der persönliche moralische Charakter

Die Erforschung der persönlichen Moral ist die Erklärung und Darlegung über das Wesen, die Bildung, die Funktion und die Motivation der persönlichen Moral. Die Beziehung zwischen der persönlichen Moral und der gesellschaftlichen Moral hängt von der Beziehung zwischen Person und Gesellschaft ab. Die persönliche Moral ist kein Produkt des persönlichen Bedarfs, aber eine konkrete Erscheinungsform der gesellschaftlichen Moral. Cai hat die persönliche Moral tief und deutlich bewiesen. Seine Idee der persönlichen Moral hatte reichlichen Inhalt und einen eigenen Charakter. Da seine Idee der persönlichen Moral allseitig analysiert wird, hilft es, sein Ethiksystem sowie auch das ganze System seiner Ideologie zu kennen.

Nach einer Zusammenfassung seiner Analyse der Moral der historischen Gelehrten hat Cai das persönliche moralische Verhalten nach zwei verschiedenen Richtungen in inneres und äußeres eingeteilt. Er hat aufgezeigt, dass die persönliche Moral selbst nicht etwas Naturgegebenes, sondern in der gesellschaftlichen Moral begründet sei. Das zeigt auch ein Blick auf den Inhalt der persönlichen Moral. Aus dem Blickwinkel der persönlichen Fähigkeit, der Intelligenz und des emotionalen Haushalts hat Cai dargelegt, wie wichtig die Gesellschaft für ein Individuum ist. Die persönliche Moral ist sozusagen die innere Seite der gesellschaftlichen Moral. Wenn man etwas schaffen möchte, braucht man eine Beschränkung der Moral. Aber die Moral war nicht einfach zu bilden. Dafür musste man gemäß dem Idealziel auch die Methoden anpassen. Die Basis, von der gesellschaftlichen Moral zur persönlichen zu wechseln, liegt in guten Fähigkeiten und in guten Erkenntnissen. Aber diese Meinung berücksichtigt nicht genügend den gesellschaftlichen Faktor bei der Bildung der Moral.

Cai glaubt, dass die Pflicht der persönlichen Moral dem Menschen nicht so anhängt wie sein Schatten. Es gibt Konflikte zwischen verschiedenen moralischen Pflichten. Bei einem solchen Konflikt sollte die kleine moralische Pflicht ihren Platz der größeren überlassen. Die Beziehung zwischen der moralischen Pflicht und dem moralischen Recht entspricht nicht der Beziehung zwischen gesetzlicher Pflicht und gesetzlichem Recht. Die moralische Pflicht fordert die Selbstbeschränkung. Aber im gesetzlichen Gebiete sind Pflicht und Recht einander Bedingung und Grund (Wechselwirkung). Im Hinblick auf die Begriffe der Pflicht und der Verantwortung glaubte Cai, dass sie

dieselbe Bedeutung hätten. In chinesischen akademischen Kreisen herrscht die allgemeine Meinung, der Fehler in der Pflichttheorie Cais sei, dass sie die Ordnung der Entwicklung der persönlichen Moral umkehre. Cai glaubte, dass die Pflicht aus dem Gewissen stamme, wobei er das Gewissen als einen menschlichen Instinkt ansah. Das bedeutet, der Instinkt ist die erste Phase der persönlichen Moral, die auf diesem Instinkt aufgebaute Moral ist dann die erste Form der Entwicklung der Moral. Das ist aber falsch. Die richtige Ordnung der Entwicklung der persönlichen Moral sollte sein, sich von der Instinktphase der Beschränkung der Anderen zu der Gewissensphase der Selbstbeschränkung zu entwickeln. Indem sich die persönliche Moral von der Instinktphase hin zur Gewissensphase erhöht, wandelt sich die moralische Pflicht in ein moralisches Gewissen. Das Gewissen ist ein starkes Gefühl der Verantwortung und eine Fähigkeit der Selbstbeurteilung, die in der Phase der moralischen Pflicht gebildet wird. Das Gewissen ist eine Vereinigung der drei Faktoren: Erkenntnis, Gefühl und Wille. Die drei wirken zusammen, und man darf nicht nur eine Seite berücksichtigen, die anderen aber vernachlässigen. Von den dreien besitzt das Gefühl einen Grundplatz, das ein Erleben des Bedarfs und der psychische Antriebsfaktor ist. Cai glaubte, dass das Gewissen der Standard der moralischen Beurteilung sei.⁵² Das Ziel der moralischen Bildung besteht für ihn natürlich darin, das Gute zu befolgen und das Schlechte zu vermeiden. Er hat den moralischen Standard mit dem Lebensziel und dem Ideal verbunden, und das Problem des Guten und des Schlechten unter dem Aspekt der Bedeutung der Lebensanschauung erforscht und die Wichtigkeit der moralischen Regulierung vor dem Gewissen betont. So werden die Aktivität und Bewusstheit des moralischen Subjekts in ihrer positiven Bedeutung herausgestellt.

Mit Blick auf die Charaktereigenschaften der persönlichen Moral hat Cai Begriffe der traditionellen chinesischen Ethik, wie *Ren* (仁, Menschenliebe), *Zhi* (智, Weisheit), *Yong* (勇, Mut) analysiert. *Ren* ist Menschenliebe. Das entspricht der Lehre des Konfuzius. Die Art und Weise des *Ren* ist *Shu*. Dessen Bedeutung kann man negativ, als eine Art Verbot, so ausdrücken: Mute keinem anderen zu, was dir selbst nicht behagt. Positiv gewendet bedeutet es: Wenn man etwas schaffen möchte, so muss man die anderen auch schaffen lassen. *Ren*

⁵² Cai 1984, Bd. II, S. 236.

verbreitet sich aus dem Gefühl, die Familieangehörigen zu lieben. Das ist abhängig von der in China historisch gewachsenen gesellschaftlichen Struktur der Beziehung in der Familie. Die Familienmoral ist die Basis der gesellschaftlichen Moral.⁵³ Natürlich betonte Cai die gesellschaftliche Moral, die er 'Brüderlichkeit' genannt hat. Das heißt, der Ausgangspunkt ist, die Familie zu lieben, aber das Wichtige ist die gesellschaftliche Moral. Das war zu der Zeit ein Fortschritt. Es ist nur bedauerlich, dass er nicht erklärt hat, *wie* die Familienmoral sich zur gesellschaftlichen Moral entwickelt. Vielleicht fehlte ihm hierzu nur die Zeit. Die Bildungsbasis der modernen gesellschaftlichen Moral ist die Bürgergesellschaft. Aber im damaligen China gab es noch keine reale Bürgergesellschaft.

Zhi heißt Erkenntnis oder Weisheit. Cai betonte die Funktion der moralischen Weisheit sehr, und glaubte, es gebe eine sehr enge Beziehung zwischen Erkenntnis und Moral, und Erkenntnis könne die Fähigkeit der moralischen Beurteilung verbessern. Und sicher braucht auch die Erkenntnis eine moralische Anleitung. Er meinte nun, es gebe zwei Arten, um Weisheit zu erlangen, zum einen die gesellschaftliche Bildung, zum anderen das individuelle bewusste Lernen. Die erste hat er immer betont und in seinem ganzen Leben getan. Bezüglich der zweiten Art hat er darauf hingewiesen, dass beim Lernen zwei Punkte besonders beachtet werden sollten: Nachhaltigkeit sowie Zeit sparen.

Yong (勇) bedeutet Mut oder Tapferkeit. Cai glaubte, die Tapferkeit eines Menschen beziehe sich nicht nur auf die körperliche Kraft, sondern auch die moralische und die Weisheit. Er hat die Tapferkeit unterschieden in eine der Moral folgende und eine der Moral widerstrebende. Die Funktion der Tapferkeit hat Cai bemerkenswerterweise an Beispielen aus der europäischen Geschichte illustriert, nämlich unter Hinweis auf die „Märtyrer“ Sokrates und Giordano Bruno. Der gesellschaftliche Fortschritt, so meinte er mit Blick auf sie, profitiere von den Mutigen. Die Tapferkeit ist aber auch nützlich für das Erwachen des Individuums. Tapferkeit fördert nach Cai die Unabhängigkeit. Das schließt Selbstvertrauen und Entschlussfähigkeit ein.

Darüber hinaus glaubte Cai noch, wenn eine Person in der Gesellschaft oder in einer Gruppe glücklich und harmonisch leben möchte, bedürfe sie des Fleißes, des Vertrauens und der Bescheidenheit. *Contentance*, Verlässlichkeit, Lernen beim Lehrer und Freundschaft hat

⁵³ Cai 1984, Bd. II, S. 193.

Cai auch erläutert: Moral muss man wie jede Fähigkeit von einem Lehrer lernen. Der Lehrer hat die Pflicht, die Moral und die Fähigkeit des Studenten zu leiten. Umgekehrt müssen die Studenten den Lehrer achten. Die Achtung zeigt sich vor allem darin, dass der Schüler fleißig lernt. Über das individuelle moralische Verhalten meinte Cai, sein Ziel liege darin, die vollständige Person auf der Basis einer rationalen Freude zu realisieren. Das bedeutete für ihn die Befriedigung der persönlichen rationalen Interessen, aber ebenso sehr Bereitschaft zur Versöhnlichkeit und zum Opfer, falls Konflikte zwischen dem Individuum und der Gesellschaft auftreten. In einer fehlenden Berücksichtigung des letzteren sah er einen Schwachpunkt des Utilitarismus, den er ablehnte. Im Hinblick auf die zwischen Kantianern und Utilitaristen strittige Frage, ob die moralische Beurteilung eines Handelns an den Motiven oder an dessen die Folgen auszurichten sei, trat Cai für ein entschiedenes „sowohl ... als auch ...“ ein.

3.1.2.4 Der kollektive moralische Charakter

Cai unterscheidet drei allgemeine Typen der Moral: Familienmoral, Berufsmoral und Sozialmoral. Sie sollen die Ordnung des Familienlebens und überhaupt des ganzen Gesellschaftslebens sicherstellen und haben daher eine sehr wichtige Bedeutung.

In seinem *Lehrbuch der Xiushen für die Mittelschule* hat Cai seine Idee der Familienethik systematisch dargelegt. Er sah in der Familie den Grundstein der Gesellschaft und des Landes: Wer seine Familie nicht liebt, kann auch sein Land nicht lieben. Das Glück der Familie sei darum das Wohl der Gesellschaft und des Landes. Die Funktion der Moral liegt darin, dass die Gesellschaft aufblüht, indem jeder sein persönliches Glück im Leben finden kann. Aber kein Individuum kann das persönliche Glück aus eigener Kraft erlangen. Es bedarf hierzu einer gesunden Beziehung zur Familie. Deshalb kann das Aufblühen der Gesellschaft nur auf der Basis der Harmonie und des Glücks in der Familie realisiert werden. Die Kinder müssen gehorsam gegenüber ihren Eltern sein. Das fördert nicht nur die Harmonie in der Familie, sondern auch die Stabilität der Gesellschaft. Gehorsam bedeutet, dass die Kinder die Belehrungen und Anordnungen ihrer Eltern befolgen sowie die Eltern achten und schützen sollen. Sie sollen die Eltern nicht nur im Alter pflegen und versorgen, sondern ihr Leben überdies auf eine Weise führen, dass die Eltern sich nicht um ihre Kinder sorgen müssen. Die Eltern wiederum sollen ihre Kinder liebevoll behandeln.

Das bedeutet nicht nur eine materielle Versorgung der Kinder, sondern auch Bildung. Die Eltern sollen das lebenslange Glück der Kinder im Auge haben. Für Cai nahm folgerichtig auch die Beziehung der Ehepartner einen sehr wichtigen Platz ein. Er glaubte, sie sei der eigentliche Grund des Familienglücks und insofern die Basis der Familienethik. Die Liebe sei der Kern der Beziehung des Ehestands, liebevoll könne aber nur eine freie Ehe sein. Er forderte deshalb die Gleichberechtigung von Männern und Frauen und wandte sich entschieden gegen die Sitte des Einschnürens der Füße der Frauen. Auch Geschwister, meinte Cai, sollten einander hochschätzen, sich nachsichtig und liebevoll behandeln.⁵⁴

Seine Berufsmoral hat Cai unter der Prämisse, dass unter den verschiedenen Berufen keiner einen Vorrang beanspruchen kann, in Form typischer Anforderungen für einzelne Berufssparten dargelegt. Die Moral der Beamten z.B. liegt darin, dem Volk zu dienen: Sie sollten gute Fachkenntnisse haben, die Berufsethik befolgen und vor allem keine Vetternwirtschaft betreiben. Die Berufsmoral der Ärzte besteht darin, verschwiegen zu sein, ein liebevolles Herz zu haben, den Geist der Aufopferung zu besitzen, die Kranken nicht zu betrügen, und sie sollten sie kräftigen. Die Moral des Lehrers liegt darin, die Schüler zu lieben, sich vorbildlich zu verhalten, Wert auf die richtige Methode des Lehrens zu legen, und sich überdies auch Verwaltungskennnisse anzueignen. Für die moralische Qualität des Handelns grundlegend sind allemal Vertrauen und Aufrichtigkeit, was den Verzicht auf ungerechte Gewinne einschließt, der nicht nur wegen des Prinzip vom beiderseitigen Vorteil gefordert ist, sondern auch als beste Methode.

Die gesellschaftliche Moral wurde von Cai immer hoch geachtet. In vielen Bereichen der Handlung des Lebens, des Eigentums und der Ehre hat Cai seine Idee der gesellschaftlichen Moral erklärt. Man sollte, so fordert er, in seiner gesellschaftlichen Bewegung die Beschränkung der gesellschaftlichen Moral befolgen und die Gemeingerechtigkeit und die Gemeinmoral unerschütterlich einhalten. Dadurch kann man das Ziel erreichen, seinen moralischen Stand zu erhöhen und den eigenen moralischen Charakter zu verbessern. Gemeingerechtigkeit bedeutet, das Recht der anderen nicht zu verletzen. Gemeinmoral bedeutet, den anderen und der Gesellschaft sein bestes Können zu widmen. Man darf zuerst die Gemeingerechtigkeit nicht

⁵⁴ Cai 1984, Bd. II, S. 193.

verletzt, dann sollte man an der Förderung der Gemeinmoral aktiv teilnehmen.

In der Moral des Staats setzte Cai die Befolgung der Gesetze als das erste wichtige Prinzip, sogar wenn diese Gesetze nicht gut sind, weil schlechte Gesetze besser als keine Gesetze sind.⁵⁵ Die Befolgung der Gesetze heißt, den Beamten zu gehorchen. Grundsätzliche Pflicht des Bürgers ist es, Steuern zu zahlen und aktiven Militärdienst zu leisten. Cai befürwortete die Aufrüstung, um eine Bedrohung der Landesicherheit zu vermeiden. Die Aufgabe der Bildung sah er darin, fähige Menschen auszubilden, die ihr Land lieben. Die Bildung der Staatsangehörigen bedeutet, Bürger mit guten politischen und moralischen Qualitäten auszubilden. Diese Liebe zum Land beinhaltet nicht nur die Wertschätzung des Staatsgebietes und der darin lebenden Völker, sondern auch die Sprache, Kultur sowie die volkstümlichen Sitten sowie eine aktive Anteilnahme am Schicksal des Landes und des Volkes.

3.1.2.5 Cais Geschichte der chinesischen Ethik

Cai schrieb seine *Geschichte der chinesischen Ethik* im Jahr 1910 in Leipzig. Im Juli des gleichen Jahr erschien es im Verlag für Handelsangelegenheiten. Das Buch basiert auf der Darlegung des japanischen Gelehrten Kimura Takatarou. Cai ordnete die chinesische Geschichte der Ethik nach den Methoden der neuzeitlichen Ethik. Sein Buch ist das repräsentative Werk Cais im akademischen Bereich und das erste Buch überhaupt, das die ganze Geschichte der chinesischen Ethik darzustellen versucht. Das Erscheinen dieses Buches ist sozusagen der Gründungsakt des Faches „systematische Geschichte der chinesischen Ethik“.

Im Vorwort des Buches meinte Cai, die Entwicklungsgeschichte eines Faches sei sehr wichtig.⁵⁶ Die Forschung der Geschichte diene durchaus dem realen Leben. Damals musste das Land von der Gefahr des Untergangs gerettet werden, die westliche Ideen waren in großer Anzahl in China angekommen, und in der ganzen Ideewelt gab es Chaos und Zweifel. Die Gesellschaft ging in eine Zeit des Zweifels ein, und die Moralvorstellungen in der Gesellschaft änderten sich stark. Während Cai dieses von japanischen Gelehrten verfasste Buch übersetzte, fand er darin Fehler bezüglich der Darstellung der chinesischen

⁵⁵ Cai 1984, Bd. II, S. 225.

⁵⁶ Cai 1984, Bd. II, S. 1.

Ethik. Das nahm er zum Anlass, chinesische Ethikgeschichte außerhalb des gewöhnlichen Studienrahmens in Leipzig zu studieren. Nach der Erklärung des Unterschiedes zwischen Ethik und *Xiushen* hat er den Unterschied zwischen Ethik und Ethikgeschichte im Hinblick sowohl auf die grundlegenden Begriffe als auch auf Forschungsmethode und -ziele dargelegt. Er ist derjenige, der die Ideen des Konfuzianismus zum Hauptstrom der chinesischen Ethik erklärte: Politik, Ästhetik und Militär, sie alle hätten eine enge Beziehung zu dieser Ethik, und die konfuzianische Ethik sei das in China am stärksten studierte und am weitesten angewendete Fach.

Im Einklang mit dem Prinzip, dass die Ethikgeschichte nach den verschiedenen Richtungen der Ethiker dargelegt werden sollte, hat Cai die chinesische Ethikgeschichte in drei Phasen eingeteilt: die Anfangszeit der frühen Qin, die Erbenzeit der Han-Tang und die Neokonfuzianismuszeit der Song-Ming. Jede dieser Phasen wird in einem eigenen Teil durch eine Einleitung vorgestellt, an die sich Porträts der jeweiligen Hauptvertreter und eine Darlegung ihrer ethischen Vorstellungen anschließt. Insgesamt hat er auf diese Weise 28 moralphilosophische Autoren vorgestellt: von Konfuzius bis zu Wang Yangming (1472 – 1528). Inhaltlich werden jeweils Politik, Philosophie, Religion und Ästhetik in ihrem Zusammenhang behandelt. Cai glaubte, die Autoren, die so zur chinesischen Geschichte der Ethik beigetragen haben, seien meistens auch „Männer der Tat“ gewesen. Deshalb hat er auch ihr tatsächliches Verhalten in Gestalt einer kurzen Biografie in seine Darstellung einbezogen.

Gegen Ende seines Buches hat er noch drei Autoren aus der Zeit der Qing-Dynastie (1616 – 1911) behandelt. Ein Vergleich der chinesischen mit der westlichen Ethik, in dem er noch einmal den Charakter der chinesischen Ethik zusammenfasste und einen Ausblick auf ihre weiteren Entwicklungsmöglichkeiten gab, rundete die Darstellung ab. Diese Methode Cais war beispielhaft. Besonders die Verbindung einer Darstellung der Lehrinhalte mit der Bestimmung des Beitrags, den die Autoren als historische Personen zum Fortschritt des Landes geleistet haben, wirkte wie ein Vorbild. In diesem Sinne hat Cai als erster Yu Lichu (1775 – 1840) gewürdigt und, ebenfalls als erster, die fortschrittliche Bedeutung der Humanitätstheorie von Dai Dongyuan (1724 – 1777) festgestellt.

Am Ausgangspunkt der chinesischen Ethik, so glaubte Cai, war die chinesische traditionelle Ethik in der Zhou-Dynastie schon komplett entwickelt. Dafür führte er drei Belege an:

1. das Buch *Yi*, das eine Kosmostheorie enthält, in der der Bereich der Ethik philosophisch begrenzt wurde,
2. das Buch *Shang Shu*; in dem politische Bewegungen diskutiert wurden und auch das Moralideal unter dem Aspekt des Willens,
3. das Buch *Shi Jing*; in dem das Ziel der Moralisierung in der Form der Literatur und der Kunst erreicht wird

Moral heißt auf Chinesisch *Dao De* (道德), zusammengesetzt aus *Dao* (道), was Weg bedeutet und *De* (德), was auch Moral heißt. Generell kann man sagen, dass das Auftauchen des Wortes „*De*“ in der Westzhou-Dynastie ein Zeichen dafür ist, dass die chinesische traditionelle Ethik in dieser Zeit grundsätzlich begründet wurde.

Die „Zeit der streitenden Reiche“ wurde wegen der in Veränderung begriffenen Gesellschaftsstrukturen auch im Bereich der ethischen Ideen eine Zeit der „künstlerischen und wissenschaftlichen Freiheit“. Als Hauptprobleme wurden damals diskutiert:

- die Beziehung zwischen der Moral und dem Guten oder Schlechten der menschlichen Natur,
- der Ursprung und das Wesen der Moral,
- Moral und Bildung,
- Moral und Interesse,
- das Verhältnis zwischen moralischem Urteil (bzw. moralischer Erkenntnis) und moralischem Handeln.

Die wichtigsten Schulmeinungen lieferten neben dem Konfuzianismus, der Taoismus, die sogenannte legalistische Schule und der Mohismus.

Cai glaubte wie gesagt, der Konfuzianismus habe die Moral in China grundlegend bestimmt. Später, in der Zeit der Han- und Tang-Dynastie (618–907), blieb er trotz des Auftretens einiger Ethiker, die anderen Richtungen angehörten, die Hauptrichtung, wobei es noch an unabhängigen Meinungen fehlte. In der Zeit der Song- und Ming-Dynastie (1368 – 1644) entstand ein Neokonfuzianismus, der den Grundlehren des Konfuzianismus folgend, eine praktische Ethik entwickelte. Bis zu dieser Zeit blieb der Konfuzianismus unangefochten. Cai hat an der Ideenwelt des Konfuzianismus besonders das Prinzip „des goldenen Mittelwegs“ in seiner praktischen Bedeutung geschätzt; und er hatte einen klaren Blick dafür, dass das Patriarchat die chine-

sische Ethik in ihrem Rahmen entwickelt hat: Das im Patriarchat ausgebildete System der Hierarchien hat die persönliche Moral und die sozialetischen Ordnungsvorstellungen entscheidend bestimmt.

Die Gründer und Vertreter des Konfuzianismus — Konfuzius, Mengzi und auch Xunzi — hat Cai ausführlich gewürdigt, während er Laozi und Zhuangzi als Repräsentanten des Taoismus nur gleichsam „normal“ bewertete, indem er ihre positiven und ihre negativen Seiten aufzeigte. Mohzi hat Cai ganz nach den Standards neuzeitlicher Werte beurteilt. Er sah Mohzi als einen Wissenschaftler und Menschen, der nach der Nützlichkeit lebte, und seine Idee der „gleichzeitigen Liebe“ nahm die Theorie des Himmels als das Gesetz. Darin sah er Parallelen zum Christentum. Die bekannte These von Guanzi hat Cai höher bewertet: Er glaubte, mit dieser These sei die Beziehung zwischen Moral und Leben entdeckt.

Im Zeitraum der Han- und Tang-Dynastie gab es ganz wenige, die sich um Ethik Verdienste erworben war. Und die Verkündigung des Buddhismus in China hat die chinesische Kultur nicht fundamental beeinflusst. Tatsächlich gab es in China niemals Religionskriege. In der Zeit des Neukonfuzianismus der Song- und Ming-Dynastie (1368 – 1644) hat der Konfuzianismus einen beherrschenden Platz in der chinesischen Ethik. Es gab damals viele bekannte konfuzianische Gelehrte, z.B. Zhu Xi, Lu Chuanshan, Wang Yangming. Später in der Qing-Dynastie (1616 – 1911) war dann schon ein Trend zur Gleichberechtigung von Mann und Frau und damit zur Befreiung der Frauen zu verzeichnen. Aus diesem Grund hat Cai die drei Ethiker angeführt.

Als Cai die Unterschiede zwischen der chinesischen und der westlichen Ethik beschrieb, dachte er, die chinesische Ethik habe sich zu meist im Rahmen des Konfuzianismus entwickelt. Den Grund dafür sah er im Fehlen einer Basis in den Naturwissenschaften, in der fehlenden Unterstützung der Logik, der engen Verbindung von Politik und Religion sowie in einem Mangel an Vergleichsmaßstäben in Gestalt konkurrierender Systeme. Daher hegte er die optimistische Hoffnung, die chinesische Ethik würde durch eine Befruchtung mit westlicher Ethik mehr Freiheit entwickeln.

Kurz gesagt ist das Buch *Geschichte der chinesischen Ethik* ein Werk des Neubeginns, mit dem die Geschichte der chinesischen Ethik als wissenschaftliches Fach einsetzt.

Cai Yuanpei ist also der Begründer der chinesischen neuzeitlichen Ethik. Er hat nicht nur die westliche Ethik in China empfohlen und weiterentwickelt, sondern auch die traditionelle chinesische Ethik zusammengefasst und geordnet. Er hat schließlich einen Forschungsrahmen geschaffen, mit dem er eine Verschmelzung der chinesischen mit der westlichen Ethik anregen wollte. Seine eigenen ethischen Werke umfassen das *Lehrbuch der Xiushen für Mittelschule*, die *Geschichte der chinesischen Ethik* sowie schließlich die Übersetzung von Paulsens *System der Ethik*. Mit allen Publikationen betrat er Neuland, und sie alle hatten einen nachhaltigen Einfluss auf die weitere Entwicklung der chinesischen Gesellschaft.

3.1.3 Cai Yuanpei und Paulsen

Als Cai im damaligen Deutschland studierte, wurde er tief durch die deutsche Kultur und die in ihr wirkenden Ideen beeinflusst. Der Neukantianismus herrschte in Deutschland zu dieser Zeit vor. Sein Geist war positiv und fortschrittsorientiert. Er legte großen Wert auf Bildung und zeigte einen positiven Optimismus der Wissenschaften. Cai Yuanpei wurde stark von diesem Geist der deutschen Gesellschaft beeinflusst. Der Aufbau und die Entwicklung des Systems seiner eigenen Vorstellungen zeigt dies deutlich, besonders auf den Gebieten der Ethik, der Bildung und der Ästhetik. Ausdrücklich betonte er in seiner *Geschichte der chinesischen Ethik*, dass er die östliche und westliche Ethik studiert hatte. Er gelangte zu der Einsicht, dass die entsprechenden Arbeiten japanischer Gelehrter viele Irrtümer enthielten und deren abschließende Zusammenfassung reichlich willkürlich war. Er sortierte die historischen Daten der chinesischen Ethik nach der Methode und dem Kenntnisstand der westlichen Ethik.

Er unterstrich auch in der Abbildung des von ihm übersetzten *Systems der Ethik*: die moderne Ethik teile sich in zwei Seiten, die Motivations-theorie und das Nützlichkeitsdenken. Die erstere betonte die subjektiven Komponenten und postulierte, dass die moralischen Regeln angeboren seien. Die zweite schlug eine eher objektive Richtung ein postulierte, dass moralische Regeln weitgehend im Prozess der Sozialisation erworben werden. Alle beide hatten ihre Nachteile. Paulsen wollte zwischen ihnen vermitteln. Was er selber befürwortete, hatte von vielen Positionen etwas, und ganz beiläufig enthielt sein *System der Ethik* auch einen Überblick über die Geschichte der europäischen Moralphilosophie in Form einer Darstellung der typischen „Lebens-

anschauungen“ der Epochen der europäischen Kulturgeschichte.⁵⁷ Das war vermutlich ein Grund dafür, dass Cai Yuanpei motiviert war, gerade dieses Buches ins Chinesische zu übersetzen. Es kommt hinzu, dass Paulsen nicht nur Philosoph war, sondern auch ein in Deutschland bekannter pädagogischer Reformers. Ein Vergleich der Ansichten Paulsens mit denen seines Übersetzers ist daher unumgänglich.

3.1.3.1 Vergleich ihrer Ethik-Konzepte

Zunächst gilt es festzustellen, dass Cais Konzept von Ethik in hohem Grade von Paulsen beeinflusst war. Diese Beeinflussung bezieht sich auf den Aspekt der primären Ethiktheorien und zu allererst auf die Definition von Ethik. Paulsen verstand Ethik als die Wissenschaft der Gewohnheiten und des Sittlichkeitsgefühls einer Gesellschaft, d. h. sie sollte die Werte erforschen, die den menschlichen Gewohnheiten zugrunde lagen. Zweck der Ethik war dementsprechend die wissenschaftliche Erfassung menschlicher Praxis. Mit Blick auf den Unterschied zwischen der Ethik und dem Buch der *Xiushen* unterstrich Cai Yuanpei, Ethik sei die systematische Zusammenfassung der Konzepte, die das moralische Leben der Leute prägen.

Als maßgebliche Funktion der Ethik unterstrich Paulsen die Darstellung und Prüfung der Verhaltensnormen, die den Menschen ein glückliches Leben gewährleisten können. Diese Funktion ist zweifach. Sie muss nämlich

1. den Lebenszweck, das höchste Gut, identifizieren und
2. den Modus oder die Methode, wie dieser Zweck zu erreichen ist, angeben.

Zuerst wird erwogen, dass das höchste Gut ein vollkommenes Leben sei, welches man auch „Glück“ nenne. Aber diese Bestimmung in der Tradition des Eudaimonismus hat Paulsen verworfen. Er fasste das höchste Gut, kurz gesagt, als „Vollendung der eigenen Persönlichkeit“ und damit, wie gesagt, nicht „hedonistisch“ bzw. subjektiv, sondern „energistisch“ und objektiv auf. Wie das genau gemeint war, wird unten näher ausgeführt. Die Mittel und Wege zu zeigen, durch die das höchste Gut bzw. das vollkommene Leben zu verwirklichen ist, wies Paulsen der Theorie der Tugend bzw. der Deontologie (der Pflichtenlehre) zu. Dem entspricht in der chinesischen Tradition grob das *Dharma* und seine Realisierung.

⁵⁷ Vgl. Paulsen 1906, Bd. I, S. 31 – 216.

Es war die Sache, die für beide selbst bestand, und auch für das Ganze. Selbstverständlich waren unterschiedliches *Dharma* und Verpflichtung nicht von gleichem Wert. Cai Yuanpei nahm diese Idee auf und beobachtete sorgfältig das moralische Phänomen. Er behauptete die Meinung des positiven Sittlichkeitsgefühls und des negativen Sittlichkeitsgefühls von der Aussicht der Einzelperson und der Gesellschaft und ihrer Beziehungen. In der moralischen Praxis wird das negative Sittlichkeitsgefühl darum genutzt, die Persönlichkeit zu vervollkommen, und das positive Sittlichkeitsgefühl beschleunigt die Gesellschaft fortschrittlich. Sie bildeten ein Ganzes.

Paulsen hatte auch behauptet, ein vollkommenes Leben setze eine vollkommene Gesellschaft voraus. Vollkommen war für ihn nämlich ein Leben, in dem die gesamte Kapazität einer Person, ihres Körpers und ihres Geistes, vollständig entwickelt und ausgeübt wird. Ein solches Leben verlangte gerade nicht die Ähnlichkeit der Lebensformen, sondern deren Verschiedenartigkeit in verschiedenen Personen. Diese Verschiedenartigkeit war eine Vorbedingung für die Verbesserung der Menschlichkeit.⁵⁸ Cai Yuanpei hat dieses Ideal der Vollkommenheit im Sinne einer vollständigen Entwicklung der Anlagen eines Menschen unter Einbeziehung der chinesischen Tradition auf die seinerzeitige Situation der Gesellschaft in China projiziert.

Unter dem Aspekt eines starken Landes und einer sich entwickelnden Nation betonte er auch die Bedeutung der Beziehung zwischen der Realisierung des vollkommenen Lebens und der harmonischen Entwicklung der Gesellschaft. Von daher wird auch der Zusammenhang sichtbar: Cai Yuanpei kombinierte seine eigenen Vorstellungen mit jenen von Paulsen sowie mit traditionellen chinesischen Ideen und mit der Situation Chinas zu seiner Zeit, und das alles vor dem Hintergrund der Bedeutung einer moralischen Ausbildung.

Paulsen hatte der Meinung Schopenhauers widersprochen, auch die Ethik sei wie alle Philosophie ein theoretisches Unternehmen, das niemals wirklich praktisch werden könne. Das „Dogma“ von dem Willen, der „in jedem Leben ein für allemal fest und gegeben sei“, zählte er zu den „Aberglaubensartikel[n] ... , an denen Schopenhauers Lehre überhaupt nicht arm“ sei.⁵⁹ Die letztlich durch Bildung zu vermittelnde

⁵⁸ Paulsen 1906, Bd. I, S. 18 ff.

⁵⁹ Paulsen 1906, Bd. I, S. 26.

Einsicht in ein objektives Ziel des Lebens vorausgesetzt, hielt Paulsen die Möglichkeit einer Wirkung moralischer Belehrung für etwas Selbstverständliches.

In seinem *Lehrbuch der Xiushen für die Mittelschule* teilte Cai die ganze Ethik ein in die theoretische Ethik (Moralphilosophie) und die praktische Ethik. Die erstere stellt das Sittlichkeitsgefühl theoretisch dar, analysiert seine inneren Konsequenzen und leitet daraus ethische Richtlinien ab. Die zweite ist eine phänomenologisch gestützte Anleitung zur moralischen Praxis: Denn sie untersucht detailliert das tatsächliche Handeln der Menschen unter Alltagsbedingungen, aber auch die dabei geführten Auseinandersetzungen über das, was richtig und angemessen ist, sowie die dabei befolgten Methoden.

Es ist interessant, dass beide Denker zur Frage der Realisierung der Moral nicht nur annähernd dasselbe vertraten, sondern dafür beide auch Beispiele aus der Medizin anführten. Paulsen hat sein gleichsam therapeutisches Konzept der praktischen Ethik durchgängig auf Analogien zur Anthropologie, Physiologie und Medizin sowie auf entsprechende Beispiele gestützt.⁶⁰ Cai hat das ebenfalls getan; z.B. verglich er die Beziehungen, die zwischen theoretischer und praktischer Ethik bestehen, mit denen zwischen Physiologie und Hygiene.

Das „Ziel des Lebens oder das höchste Gut zu bestimmen“ war wie gesagt die eine Aufgabe der Ethik für Paulsen,⁶¹ die andere war es dagegen „zu zeigen, durch welche Eigenschaften und Verhaltensweisen das höchste Gut oder das vollkommene Leben erreicht und verwirklicht wird“. Der ersten Aufgabe dient die Güterlehre, der zweiten die Tugend- und Pflichtenlehre. Bestimmt wird das höchste Gut als „ein vollkommenes Menschenleben“, welches als ein solches näher beschrieben wird,

„das zu voller und harmonischer Entfaltung der leiblich-geistigen Kräfte und zu reicher Betätigung in allen menschlichen Lebenssphären führt“.

Das aber ist für Paulsen nur möglich

⁶⁰ Ebd., S. 25 f.: „Wenn ein Arzt durch die Darlegung des kausalen Zusammenhangs zwischen Reinlichkeit und Wohlbefinden, zwischen Alkohol- oder Nikotinaufnahme und Zerrüttung des Nervensystems eine Mutter zu reichlicherem Wasserverbrauch, oder einen jungen Mann zur Vorsicht in jenen Genüssen bewegen kann, warum sollte nicht ein Moralist hoffen dürfen, bloß durch die objektive Darlegung ähnlicher kausaler Zusammenhänge zwischen dem Verhalten und der Lebensgestaltung auf das Verhalten Einfluß zu üben?“

⁶¹ Ebd., S. 4.

„in inniger Gemeinschaft mit anderen nächstverbundenen Personen und in allseitiger Teilnahme an dem geschichtlichen und geistigen Lebensinhalt der großen Gemeinschaftsformen.“⁶²

Nachdem Paulsen die hedonistische Bestimmung des höchsten Gutes als höchste Lust kritisiert und zurückgewiesen hatte, betonte er im IV. Buch noch einmal, dass der „positiven Bestimmung des höchsten Gutes“⁶³ ein „objektive[s] Ziel“ zu Grunde liege und nicht ein bloß „vorgestellte[r] Zweck“.⁶⁴ Dieses Ziel verfolgte, wie er glaubte „jedes Tier“,⁶⁵ und „der Wille jedes Lebewesens“⁶⁶ war darauf gerichtet:

„es will sein eigenes Wesen voll entwickeln und durch seine Lebensbestätigung zugleich sein eigenes Leben und das Leben der Gattung erhalten.“⁶⁷

Für den Menschen hieß das:

„er will ein menschliches Leben mit dem vollen Inhalte eines solchen leben; er will Vollendung der eigenen Persönlichkeit und volle Betätigung der Kräfte, zuhöchst der persönlich-sittlichen Kräfte, in der Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung und zugleich in der Arbeit an den objektiven Zwecken des geschichtlichen Lebens, dem er als Glied angehört.“⁶⁸

Das war wie in Aristoteles' Definition des höchsten Guts: Das Glück lag in der Betätigung, im Training sozusagen, in der Übung von allem *Dharma* (wie man aus chinesischer Perspektive sagen würde). Aber wie für Aristoteles dieses Glück nur in der *Polis* zu erreichen war, also in einer wohlgeordneten Gemeinschaft prinzipiell gleicher Bürger, so hebt Paulsen mit dem Hinweis auf die „Arbeit an den objektiven Zwecken des geschichtlichen Lebens, dem“ ein einzelner Mensch „als Glied angehört“, das Leben in einer vorgegebenen Gemeinschaft als notwendigen Bezugsrahmen für das Glück in einem einzelnen Leben hervor. Nur im glücklichen Leben der Gruppe, zu der er gehört, kann der Einzelne sein Glück finden. Dieses kollektive Glück war aber nur

⁶² Paulsen 1906, Bd. I, S. 4.

⁶³ Ebd., Bd. II, S. 269.

⁶⁴ Ebd., S. 270.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd., S. 269 f.

⁶⁷ Ebd., S. 270.

⁶⁸ Ebd.

ein idealer Zustand. Im wirklichen Leben findet dieses „höchste Gut“ verschiedene Ausprägungen und Niveaus, und es kann Gegenstand unterschiedlicher Auffassungen sein.

Cai hatte ähnliche Vorstellungen. Er trat dem Egoismus entgegen und betonte, welch großen Beitrag das Wohlbefinden einer Gruppe für das Glück der Einzelpersonen leistet. Umgekehrt betont er aber auch die Pflicht des Einzelnen nach einer Verbesserung seiner geistigen Verfassung zu streben, weil diese Selbstverbesserung wiederum einen wichtigen Beitrag zum Wohlbefinden der Gemeinschaft leistet und ihn befähigt, gegebenenfalls sogar durch Aufgabe persönlicher Ziele ein Opfer für die Gruppe zu bringen.

Diese Vorstellung passte gut zur Tradition des Konfuzianismus. Es ergibt sich aus dem grundlegend sozialen Charakter des menschlichen Lebens, dass das persönliche Gute im vervollkommenen Leben der Gemeinschaft und schließlich in deren Glück zu verwirklichen ist. Der Wert der Einzelperson besteht vor allem in ihrem Beitrag zum Glück der Gemeinschaft. Diese Betonung eines Geistes der Bereitschaft zum Opfer der eigenen zugunsten der Interessen der Gesellschaft hatte eine erhebliche praktische Bedeutung im vorrevolutionären und auch im revolutionären China.

In seiner Analyse der Begriffe „Pflicht“ und „Gewissen“ versuchte Paulsen, „den eigentümlichen autoritativen Charakter der Pflicht“ zu erklären, indem er auf „das Verhältnis des einzelnen zu dem sozialen Ganzen, als dessen abhängiges Glied er sich weiß“, zurückgriff.⁶⁹ Dieses Verhältnis sah er als das des „Eigenwillens“ zum „allgemeinen Willen“,⁷⁰ dem „Willen des sozialen Ganzen, der sich in Sitte und Recht objektiviert“.⁷¹ Das Pflichtgefühl ist also nichts anderes als das Gefühl, durch die in Sitte und Recht gegebenen Normen „gebunden“ zu sein. Daraus folgt:

„Die Pflicht hat ursprünglich zum Inhalt eben die Sitte und das Recht.“⁷²

Sitten sind selbst ursprünglich Gewohnheiten oder, wie Paulsen sagt, „gleichförmige, in der Regel geübte und allgemein als notwendig anerkannte Verhaltens- und Handlungsweisen aller Glieder eines sozia-

⁶⁹ Paulsen 1906, Bd. I, S. 345 f.

⁷⁰ Ebd., S. 343.

⁷¹ Ebd., S. 346.

⁷² Ebd., S. 348 f.

len Ganzen⁷³ mit dem natürlichen Zweck, den Zusammenhalt in einer Gruppe und das gemeinsame Wohl ihrer Mitglieder zu festigen und zu fördern. Primärbedingungen dieses Wohls sind stabile und freund(schaft)liche Verhältnisse im Innern sowie die Sicherung und Wahrung des Friedens nach Außen. Eine Gruppe könnte nicht ohne Einzelperson bestehen, aber das Wohl einer Gruppe enthält das Wohl der Einzelperson, denn „sie besteht ja nicht außerhalb derselben“; und so kann Paulsen schließen: „wenn der einzelne das Eigenwohl will, so will er also dasselbe, was die Sitte will.“⁷⁴

So kann man sagen, dass der Zweck einer zur festen Gewohnheit gewordenen Verpflichtung darin liegt, über das Befinden der Gruppe, des „sozialen Ganzen“ (wie Paulsen sagt) auch das Leben der Einzelpersonen zu verbessern. Wird ein einzelner angegriffen, so will er sich z.B. darauf verlassen können, dass alle anderen Mitglieder der Gruppe ihm sofort schützend beispringen. Zweifellos werden die Gruppenmitglieder hoffen, dass diese Gewohnheit ihrer Genossen fest und unerschütterlich ist. Die Sitte ist so ein reales und allgemeines Phänomen — ähnlich wie die „substanzielle Sittlichkeit“ bei Hegel — und nicht nur eine bloße Verpflichtung (der „abstrakten Moralität“, wie Hegel gesagt hätte).⁷⁵ Wie aber kommt nun das „Gewissen“ ins Spiel, das im Lateinischen mit *‘conscientia’* bezeichnet wird, was auch so viel wie *‘Bewusstsein’* bedeuten kann? „Die Sitte“, sagt Paulsen, „kommt dem einzelnen nur da lebhaft zum Bewußtsein, wo seine Neigung auf etwas gerichtet ist, was der Sitte widerstreitet.“⁷⁶ Solange die einzelne Person im Rahmen der Sitte handelt, hat ihr Gewissen nichts zu vermelden. Im Konfliktfall jedoch, tritt es mit der negativen Formel auf: „Du willst zwar, aber du sollst nicht!“ Gegen Kant erklärt Paulsen, dass die positive Formel nicht etwa laute „Du sollst“, sondern immer noch „Ich will“. Nur in dem „als Ausnahme“ zu konstruierenden

⁷³ Paulsen 1906, Bd. I, S. 346.

⁷⁴ Ebd., S. 351.

⁷⁵ Paulsen hat Hegel übrigens nicht besonders geschätzt. Einmal bezieht er sich auf die §§ 90 ff. in Hegels *Rechtsphilosophie*, in denen die Strafe als „Aufhebung des Verbrechens“ und als „Wiederherstellung des Rechts“ bestimmt werden, was er ebd., Bd. II, S. 146, so kommentiert: „Es ist eins der wunderlichsten psychologischen Probleme, wie der trübe Tiefsinn derartiger Reflexionen manchen Zeitgenossen Hegels als die definitive Lösung des Problems erscheinen konnte; als ob Wortspiele mit zweideutigen Wörtern, wie *nichtig* und *aufheben*, Gedanken wären.“ Das erinnert im Tonfall sehr an Schopenhauers Hegelkritik, vgl. auch ebd., Bd. I, S. 206 f.; etwas positiver dagegen: ebd., S. 274.

⁷⁶ Ebd., S. 351.

Fall des „Widerstreit[s] zwischen Pflicht und Neigung“, wird das letztere verwandelt in „Du sollst“.⁷⁷

Die Überbetonung des gebietenden Charakters der Pflicht unter Geringschätzung des sozialen Leben ermöglichenden Sitten, also gewissen natürlichen Neigungen oder Gewohnheiten kritisierte Paulsen, sich dabei auf Schiller (und nicht auf Hegel) berufend, an der Kantischen Ethik.⁷⁸

„Kants Ausführungen neigen dahin, den Wert eines Menschen ausschließlich darein zu setzen, daß er Neigungen und Trieben den Zugang zu seinem Willen völlig versperrt und ihn allein durch Pflichtgefühl bestimmt. Ein solcher nichts als die Pflicht und die Pflicht allein um der Pflicht willen erfüllender Mensch wäre dann freilich die hölzernste Gliederpuppe, die je ein Systembauer gezimmert hat.“⁷⁹

Das Gewissen liegt im Bewusstsein der Einzelperson. Es wird stufenweise von Eltern, Lehrern, den zuständigen staatlichen Organen durch Gesetze und mit Hilfe der Religion ausgebildet. Seine Inhalte sind mit einer Änderung der Sitten ebenfalls veränderbar. In dieser Wandelbarkeit sieht Paulsen keine „Aufhebung der Verbindlichkeit der Gebote des Gewissens“,⁸⁰ denn diese wurzelt in der menschlichen Natur. Er sieht jedoch eine Höherentwicklung des Gewissens in seiner „Individualisierung“. Die Abwehr von Neigungen, die gegen die pädagogischen Sitten verstoßen, ist „nicht seine letzte und höchste Gestalt“.⁸¹ Es erreicht eine positivere Wirkung, wenn es „ein Ideal des vollkommenen Lebens in sich aufnimmt.“⁸² Ein solches Ideal tritt bisweilen auch der Sitten der jeweiligen Zeit entgegen: „Der objektiven Moral tritt eine subjektive als die höhere mit einer neuen Wertung der Dinge gegenüber.“⁸³ Das vollbringen oft moralische „Helden“, die gegen traditionelle Werte, gegen unbrauchbare und trügerische Ideale, gegen Heuchelei und Falschheit kämpfen und die eigentlichen Ideale in neuer Formulierung und zu neuen Zielen verkünden. Diese neu formulierten Ideale können eine inspirierende Kraft entfalten und zur

⁷⁷ Paulsen 1906, Bd. I, S. 352.

⁷⁸ Ebd., S. 353-66, vgl. ebd., S. 196 – 205.

⁷⁹ Ebd., S. 354.

⁸⁰ Ebd., S. 367.

⁸¹ Ebd., S. 372.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd., S. 373.

sittlichen Weiterentwicklung einer Gesellschaft Bedeutendes beitragen. Als Beispiel nennt Paulsen Jesus Christus, der sich, Verfolgung und Tod nicht scheuend, erhoben habe „über die Religion und die Sitte seines Volkes“, um im Namen Gottes ein neues Königreich der Liebe, insbesondere der Nächstenliebe auszurufen.⁸⁴

Cai Yuanpei nannte Pflicht *Benwu* (本务, grundlegende Pflicht).⁸⁵ Das chinesische Wort „Benwu“ bedeutet, dass die Menschen jederzeit ihre gesellschaftlichen Aufgaben in ihrem Herzen bewahren sollen. Für ein Ehepaar z.B. besteht *Benwu* darin, einander harmonisch zu lieben und entsprechend zu behandeln; *Benwu* des Mitglieds einer Gesellschaft ist Zuverlässigkeit, und für einen Staatsbürger ist *Benwu* Patriotismus. Für Cai zeigt das Gewissen denen, die es haben, nicht nur, in welche Richtung sie zur Erfüllung ihrer Aufgaben gehen müssen, sondern es vermittelt ihnen auch die Fähigkeit zur Selbstbeurteilung. Es besteht also nicht nur in einem angeborenen moralischen Instinkt, vielmehr schließt es die Fähigkeit zur kritischen Reflexion ein. Was den Ursprung des Gewissens angeht, sind Cai und Paulsen im Wesentlichen einer Meinung. Aber was die aus dem individualisierten Gewissen erwachsenden Konflikte betrifft, geht Cai einen eigenen Weg — was mit seinem „Reformismus“ zu tun haben dürfte.

Im Zuge seiner Analyse der Begriffe „gut“ und „schlecht“ vor dem Hintergrund einer naturalistischen Auffassung der tatsächlichen Motivation individuellen Verhaltens nahm Paulsen die einander entgegengesetzten Positionen des Egoismus und des Altruismus in den Blick. Sein Resümee war eindeutig:⁸⁶

„Der absolute Altruismus vernichtet die Moralphilosophie und widerspricht den Tatsachen ganz ebenso, wie der absolute Egoismus.“

Den Grund dafür sah er in einer „falschen Anthropologie“, und zwar im „absolute[n] Individualismus des alten Naturrechts“.⁸⁷ Dieser glaubte, jede einzelne Person sei ein „absolut selbständiges Wesen, das nur gelegentlich und zufällig mit anderen Individuen in Berührung tritt“. Diese atomistische Fehldeutung der *condition humaine* sah er im besonderen bei dem Utilitaristen Jeremy Bentham. Da eine Gemein-

⁸⁴ Paulsen 1906, Bd. I, S. 373 f.

⁸⁵ Cai 1984, Bd. II, S. 249.

⁸⁶ Paulsen, ebd., S. 249; vgl. ebd., 383 ff.

⁸⁷ Ebd., S. 386.

schaft (Benthams „*community*“) kein „fingierter Körper“ ist, dem im Unterschied zu seinen individuellen Gliedern keine eigentliche Realität zukommt, fand Paulsen, dass die Wirkungen wie auch die Motive des Handelns menschlicher Individuen über die starren Grenzen von reiner Selbstbezogenheit (Egoismus) und reiner Fremdorrientierung (Altruismus) immer schon hinausgreifen. So wollte Paulsen auch die Unterscheidung von Pflichten gegen sich selbst und solchen gegen andere nicht als eine „reale Trennung“ akzeptieren.⁸⁸ Aber auch für Paulsen bleibt das Individuum stets im Zentrum: „jedes Ich“, sagt er, „ordnet alle anderen um sich in konzentrischen Kreisen; nach dem Abstand von diesem Mittelpunkt verlieren ihm die Interessen der anderen an Gewicht und Bewegkraft. Das ist ein Gesetz der psychischen Mechanik.“⁸⁹

Cai Yuanpei folgte diesen Auffassungen im Großen und Ganzen. In der Frage, wie man den Wert des Einzelnen moralisch beurteilt, setzte er den Akzent aber doch anders als Paulsen. — Gutherzigkeit fängt in der Familie an. Die Menschen, mit denen man am häufigsten zusammen ist, sind zugleich die wichtigsten. Das hatte Paulsen zwar ähnlich gesehen, für Cai war dieser Punkt jedoch wichtiger. Heftig hat er die Regel verworfen, die da sagt: „Ein jeder kehre den Schnee vor seiner eigenen Haustür und kümmere sich nicht um das Eis auf den Fliesen der anderen Leute!“. Den Wert der Gruppe oder der Gemeinschaft und die Pflicht jeder Einzelperson, sich für deren Wohl zu engagieren, hob er sehr viel stärker hervor. Das war kein Ignorieren individueller Werte. Eher war es eine positive Akzentuierung des Sozialen und der Ansprüche der Gemeinschaft, die zum einen durch die seinerzeitige Situation Chinas bestimmt war und zum anderen durch den Geist des traditionellen Konfuzianismus. Es war eine verantwortungsbewusste Einstellung gegenüber seiner Nation und deren Geschichte. Selbstverständlich kannte er auch moralische Rechte des Einzelnen gegenüber der Gruppe. Aber anders als Paulsen betonte er, dass die Gruppenwerte jene der Individuen dominierten und infolgedessen höher zu bewerten waren. Diese Einstellung, was das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft betrifft, ist ein historisch sehr dauerhaftes Erbe der konfuzianischen Tradition in China.

⁸⁸ Paulsen 1906, Bd. I, S. 387.

⁸⁹ Ebd., S. 397.

Paulsen dachte, dass Neigungen durch Rationalität in Tugend umgeformt würden. Am Anfang steht für ihn die Ausbildung der Rationalität, die im weiteren Verlauf der Herausbildung der Sozialmoral eine charakteristische Eigendynamik entfaltete. Schon die Sitten sah er als Resultat einer solchen rationalen Ausbildung. Im Prozess dieser Ausbildung hatte die Selbstkontrolle eine wichtige Rolle: die Fähigkeit, das Handeln durch eine von persönlichen Empfindungen unabhängige Rationalität bestimmen zu lassen. Die zugehörigen Tugenden sind Nüchternheit, Tapferkeit, Milde und Klugheit. Nüchternheit ist nämlich die moralische Fähigkeit, einer Versuchung zu widerstehen: Wer rational weiß, dass ein Nachgeben gegenüber einer Versuchung negative gesellschaftliche Folgen zeitigt, sollte die Fähigkeit besitzen, zur Bewahrung grundlegender Güter sich dieser Versuchung zu widersetzen. Als wirkungsvollste Weise, die Entwicklung der Begierden und der Neigung zum Genuss zu vermeiden, war für ihn die körperliche Ertüchtigung, z. B. durch sportliches Training.

Cai stimmte damit überein. Er behauptete ebenfalls, dass das körperliche Training die Basis der persönlichen Moralbildung war. Um nach einem guten Leben zu streben, bedarf es zuallererst der Gesundheit. Ohne diese kann man überhaupt keine Kräfte zum Lernen und zur Ausbildung gesellschaftlich wichtiger Fähigkeiten aufbringen. Das war folglich eine grundlegende Voraussetzung, wenn man der Gesellschaft dienen möchte. Aber wer nur herausragende körperliche Fähigkeiten und keine Moral besitzt, könnte sehr schädlich für die Gesellschaft und das Glück der anderen wirken. Darum darf die moralische Ausbildung keineswegs gegenüber der körperlichen vernachlässigt werden. Diesbezüglich gibt es fundamentale Unterschiede zwischen chinesischer und westlicher Tradition. Die westliche Tradition förderte das sportliche und militärische Training. Aber in China wurde darüber hinaus eine Art Selbstprüfung befürwortet. So forderte z. B. Konfuzius: „Überprüfe dich dreimal am Tag!“ Und Menzius verlangte, „den edlen Geist zu bilden“.⁹⁰ Es wurde gefordert, dass man die eigenen Unzulänglichkeiten selbsttätig durch eine Selbstprüfung findet und überwindet, und dann die Selbsterneuerung und die Selbstverbesserung anstrebt. In der Neuzeit hat man in dieses Konzept auch den Sport einbezogen, um das Selbstvertrauen der Chinesen zu heben. Ein gutes Beispiel ist die Richtlinie der Bildung, die Cai herausgab: Auf

⁹⁰ Qian 1988.

alle vier Seiten gilt es sich zu stützen: die Moral, die Weisheit, den Sport und die Schönheit.

Über die Tapferkeit meinte Paulsen in Anlehnung an Aristoteles, sie sei die „goldene Mitte“ zwischen Feigheit und blinder Waghalsigkeit. Mit der Entwicklung der Zivilisation seien auch andere als militärische Formen der Tapferkeit zur Geltung gekommen: die charakterliche Fähigkeit zur Selbstentscheidung, Beharrlichkeit und Ordnungssinn. Das sei eine höhere Stufe der Tapferkeit, eine gewisse Ruhe vor den Ansprüchen der Neigung. Die weibliche Tapferkeit liege übrigens darin, sich in Geduld zu fassen; Frauen hätten mehr Geduld, sich gegenüber der Mühsal des Lebens zu behaupten und doch ihr Glück zu finden.

Sanftheit ist eine im alltäglichen Leben erforderliche Güte, auch ein ruhiges Selbsterkennen. Weisheit ist so ein lebenswichtiges Element, das jeder preist. Dieser Meinung war auch Cai, der behauptete, dass der Charakter der Tapferkeit darin lag, den Geist der Unabhängigkeit, das Selbstvertrauen und die Fähigkeit der Selbstentscheidung zu haben. Das ist kaum anders als bei Paulsen. Doch im Unterschied zu diesem hatte Cai mehrere chinesische Elemente hinzugefügt. So hat er z. B. in seiner Darlegung über die Weisheit die damit verbundenen Diskussionen ausführlich angeführt und die Wichtigkeit der sozialen Bildung und des persönlichen Lernens betont. Diesbezüglich gab er selbst auch ein Vorbild ab. Nicht nur lernte er fleißig und studierte mehrmals im Ausland, sondern setzte seine Lehre auch während seiner lebenslangen Tätigkeiten in die Praxis um: von der Befürwortung eines neuen Bildungstyps in der neuen Schule in Shaoxing bis zur starken Verschiebung in Richtung westlicher Bildung als Dekan in der Schule Nanyang, von der nationalen pädagogischen Revolution als Präsident des Ministeriums der Ausbildung bis zur pädagogischen Revolution als Präsident der Pekinger Universität, sogar bis hin zur Architektur-Fakultät und in vielen anderen Hochschulen der Kunst und der Musik, usw. Dies alles waren typische Beispiele seines praktischen Wirkens im Bereich der Bildung. Diese bringt chinesisch traditionell das Streben nach dem persönlichen Glück mit der Unterstützung des eigenen Landes in Zusammenhang. Das ist zugleich der Weg zu einem glücklichen Leben.

Gerechtigkeit bedeutet, sowohl die eigenen als auch die Rechte anderer, die das Recht auf Leben, der Familie, auf Wohlfahrt, auf einen

guten Ruf, auf Freiheit des geistigen Lebens u. dgl. beinhalten, zu respektieren und zu schützen.

Paulsen betonte zwei Aspekte. Zunächst sollte man unrechtes Handeln überhaupt unterlassen, d.h. das eigene Verhalten selbst so beschränken, dass die Verletzung der Interessen anderer vermieden wird. Die Funktion der Gerechtigkeit liegt darin, das Glück der Menschheit durch Aufbau und Schutz sicherer Rechtsverhältnisse zu fördern. Es ist die persönliche Pflicht eines jeden, sein eigenes Recht und auch das der anderen zu schützen. Die Realisierung der Gerechtigkeit wird einerseits durch Strafen sowie andererseits durch Toleranz und gegenseitiges Verständnis ermöglicht. Cai hat diese Meinung übernommen und dieses Bild der Gerechtigkeit durch eigene Vorstellungen von der positiven und negativen Moral ergänzt.

Dabei betonte er die Funktion der negativen Moral. Sie sei die Basis der Bildung der Moral. Als Veranschaulichung wählte er das Bild des perfekten Moralcharakters als „Wurzel“, der negativen Moral als „Stamm“ und der positiven Moral als „Blüte“ einer gerechten Gesellschaft. Er hat dieses Bild mit einem chinesischen Sprichwort näher erläutert: „Man soll in der Armut nach seinem eigenen (moralischen) Gut streben, und sich in der Karriere fürs Gut der Welt engagieren. (穷则独善其身，达则兼济天下). Was die persönliche Moralbildung betrifft, so ist nach Cai die Propagierung des Guten ein Weg, um dessen Gegenteil, das Schlechte, zu beseitigen. Ohne das zu tun, kann man das Gute weder bestimmen noch entwickeln. Die hohe Komplexität der modernen Gesellschaft erfordert eine ständige Aufmerksamkeit und Selbstüberprüfung des eigenen Verhaltens in moralischer Hinsicht. Cai hat die chinesische traditionelle Ethik zusammengefasst und dann Möglichkeiten zur Steigerung der moralischen Bildung aufgezeigt: durch die Übernahme der Lehre von „Maß und Mitte“ sowie durch ständige Übung und wiederholte Prüfung. Das von Paulsen angesprochene Zusammenwirken von Strafen und Toleranz zum Schutz der Gerechtigkeit hatte schon in der traditionellen chinesischen Ethik einen hohen Stellenwert.

Auf dieser und keiner anderen Grundlage soll man sein persönliches Glück suchen und das persönliche Gute verwirklichen. Das ist die seit zweitausend Jahren vom Konfuzianismus stets betonte und angestrebte Idee der persönlichen Gerechtigkeit und die Regel dieses Ideals.

Von der Religion glaubte Paulsen, sie entspringe einem Gefühl, einer „Sehnsucht des Willens nach dem Vollkommenen“, der die Erfahrung des Mangels an Vollkommenheit gegenübersteht und die daher in einer „transzendenten Welt“ Erfüllung sucht.⁹¹ Wie die Moral entstammt die Religion also einer Sehnsucht nach Perfektion. Der Unterschied liegt darin, dass das Gute in der Moral eher abstrakt dargestellt wird, in der Religion jedoch konkret durch ein heiliges Leben aufgezeigt wird. Glaube und Leben beeinflussen sich wechselseitig. Er gab eine Äußerung von Goethe wider, das einzige reale Thema der Weltgeschichte sei der Konflikt zwischen Glauben und Unglauben. Ohne Glauben würde es unmöglich sein, eine große Sache zu schaffen. Doch Cai war nicht dieser Meinung. Er glaubte, dass die Religion nur ein Produkt der Funktion des menschlichen Geistes war und zwar das Produkt einer unzivilisierten menschlichen Situation. Die Religion enthält drei Bildungen: Moral, Weisheit und Schönheit. Alle diese Inhalte sind nutzbar. Deshalb hat er eine positive Funktion der Religion in menschlichen Kulturen zugestanden. Doch hat er auch die Nachteile der Religionen aufgezeigt: sie sind unpraktisch, sie schätzen die Natur gering, sie sind dogmatisch, sie verhindern den Fortschritt und schaffen die Freiheit des Glaubens ab.

Gegen die Ansprüche des modernen Szientismus war Paulsen stets bereit, die Religion zu verteidigen. Die Wissenschaft müsse Wege durch das Labyrinth des unbekanntem Seins bahnen. Aber es sehe so aus, als ob mit zunehmendem wissenschaftlichem Fortschritt auch die Zahl der Geheimnisse größer werde. Eine Hinwendung zur Religion aus Angst vor dem Unbekannten habe es aber schon immer in der Geschichte der Menschheit gegeben. Sie sei die beständige Quelle, aus der das Wasser auf die Mühlen der Religion ströme. Cai glaubte dagegen, dass alle Probleme der Moral und der Erkenntnis im Zuge des wissenschaftlichen Fortschritts rational gelöst werden könnten. Dazu bedürfe es nicht der Religion. Er glaubte fest, dass religiöser Glaube letztendlich durch die Philosophie ersetzt werden würden. Eigentlich sei die Religion auch eine Philosophie: Sie basiere auf der Philosophie ihres Begründers; sie sei eine primitive Entwicklungsphase der Philosophie; habe sich die Philosophie erst weiter entwickelt, würden die Religionen ihre Berechtigung verlieren.

⁹¹ Paulsen 1906, Bd. I, S. 421.

Cai verfolgt noch die besondere Vorstellung, die Religion sei durch die ästhetische Bildung zu ersetzen. Das hielt er tatsächlich für möglich. Die Funktionen der Religion (Begründung der Moral, der Weisheit und der Körperkultur) seien im Prozess ihrer Entwicklung bereits abgespalten, übrig sei nur noch die Funktion der ästhetischen Bildung. In der Religion seien die majestätischen Gebäude, schöne Gemälde und Skulpturen, die Musik, Gedichte und Literatur unvergänglich wertvoll. Aber die Ästhetik sei keine der Religion untergeordnete Disziplin, sie entwickle sich vielmehr frei zu einem unabhängigen Fach und das könne die zwanghafte Religion ersetzen. Fortschrittlichkeit und Volkstümlichkeit der Ästhetik könnten die Beschränkung und die konservative Starrheit der Religionen ersetzen. In seiner frühen Zeit hat Cai noch die Bildungsaufgaben der Religion befürwortet, später änderte er diese Meinung und forderte die grundsätzliche Trennung von Bildung und Religion. Dafür hatte er vier Gründe:

1. Historisch betrachtet waren die beiden tatsächlich getrennt.
2. Die Religion hat die Entwicklung der Bildung in einem bestimmten Maßstab verhindert.
3. In Ländern mit einer hoch entwickelten Bildung sind Bildung und Religion getrennt.
4. das Ziel der Bildung ist es, fähige Menschen für das Land zu bilden. Bemerkenswert ist, dass Cai nicht alle Religionen gleich behandelte. Er kritisierte westliche Religionen wie das Christentum. Aber dem Buddhismus gegenüber war er ziemlich tolerant. Da der Buddhismus und die chinesische Kultur schon früh eine enge Beziehung eingegangen waren, glaubte er sogar, dieser könnte nach kleinen Änderungen⁹² als eine „das Land schützende scharfe Waffe“ dienen.

Was Paulsens Ethik als Ziel im Visier hat, ist das freie und perfekte menschliche Leben. Er unterschied (wie in der westlichen Philosophie üblich) zwei Bedeutungen des Wortes ‘Freiheit’: einmal als psychologische Wahlfreiheit, d.h. „die Fähigkeit [...], durch seinen eigenen Willen Ursache seiner Entschließungen und Handlungen zu sein“, also die Freiheit zu tun, was man will; sodann aber auch als metaphysische Freiheit des Willens, die „bedeutet, dass der Wille oder die einzelnen Entschließungen selbst keine Ursache haben.“⁹³

⁹² Aufhebung der Pflicht zur vegetarischen Ernährung und zur Akese.

⁹³ Paulsen 1906, Bd. I, S. 455.

Das Problem der metaphysischen Willensfreiheit, über das Deterministen und Indeterministen streiten, hielt Paulsen für ein Scheinproblem, das mit dem Verschwinden der Umstände, unter denen es entstanden sei, selber verschwinden werde. Es sei ein Problem allein „der philosophierenden Theologie, der Scholastik“.⁹⁴ Dementsprechend sagt er über „die moderne Philosophie, die auf dem Boden der neuen Naturwissenschaft entstanden ist,“ sie habe das Problem „freilich nicht gelöst, aber sie lässt es fallen.“⁹⁵

Die erste bedeutet, frei zu wählen. Eine Person kann nach ihrem Willen etwas entscheiden und tun. Das ist eine reale und positive Fähigkeit der menschlichen Natur. Man kann sagen:

„frei handelt, wer nicht durch äußere Reize und dadurch ausgelöste Augenblicksbegehungen, sondern durch Zweckgedanken und Ideale, durch Pflicht und Gewissen sein Handeln bestimmt [...]“.⁹⁶

Dass handelnde Personen in diesem Sinne frei sind, ist also darauf zurückzuführen, dass sie ihr Leben unter dem Gesichtspunkte, gewisse Zwecke und Ziele zu verfolgen, betrachten, reflektieren und bewerten. Das ist für Paulsen auch die allgemeine Grundlage, um von einer Zurechnung von Handlungen und einer Verantwortung für sie und deren Folgen zu sprechen. Die genannte Fähigkeit unterscheidet Menschen von anderen Tieren, und sie hat sich in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit selbst erst entwickelt. Jeder einzelne Mensch muss diesen Prozess im Laufe seines Heranwachsens außerdem wiederholen, was bei den verschiedenen Personen unterschiedlich ablaufen kann, woraus sich dann aufgrund unterschiedlicher Bildung teils sozialtypische, teils individuelle Charakterunterschiede ergeben, die mehr oder minder groß sind. Alles ist eine Frage der Bildung. Diese Erklärung der Freiheit bei Paulsen hat Cai grundsätzlich übernommen.

Diese Freiheit bedeutet für ihn, auf eigenen Prinzipien zu bestehen sowie für sein Verhalten verantwortlich zu sein. Sie schließt die ideologische Freiheit ein sowie die Gleichheit der Würde, worin er grundlegende Faktoren einer Republik sah. Die Freiheit eines jeden hat natürlich ihre Grenzen in der gleichen Freiheit einer jeden anderen Person, die es nicht zu beeinträchtigen gilt. Der Unterschied zwischen zivilisierten und unzivilisierten Menschen liegt für ihn genau in dem

⁹⁴ Paulsen 1906, Bd. I, S. 456.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd., S. 473.

Respekt vor der Freiheit und den Eigenheiten der anderen. Freiheit verlangt also die gleiche Freiheit für alle anderen, sie setzt also eine moralische Gleichheit aller Personen voraus, die durch gesetzliche Gleichheit im Staat verwirklicht werden muss. Das ist ein Eckstein des ethischen Systems von Cai.⁹⁷

Die vergleichende Betrachtung in diesem Abschnitt hat, denke ich, gezeigt, wie sehr Paulsens *System der Ethik* das Denken von Cai beeinflusst hat, insbesondere in der grundsätzlichen Bestimmung der Ziele der Ethik, ihrer Grundbegriffe und ihrer Methoden. Dieser Einfluss erstreckte sich nicht nur auf das ethische System von Cai, sondern auch auf dessen theoretisches Denken in Pädagogik, Ästhetik und Politik.

3.1.3.2 Bildungskonzepte bei Cai und Paulsen

Deutschland ist das Geburtsland der modernen Universitäten. Eine Reform des Ausbildungssystems war im frühen 19. Jahrhundert unter dem maßgeblichen Einfluss Wilhelms von Humboldt in Preußen eingeleitet worden. Diese Reform hat die Steuerungsfunktion des Staates bei der Finanzierung und im Management der Bildungseinrichtungen gestärkt, und den in früheren Zeiten bestehenden großen Einfluss der Kirchen auf die Ausbildung weitgehend beseitigt. Auch die Bildung des einfachen Volkes (in so genannten „Volksschulen“) wurde unter dem Druck der Anforderungen der industriellen Revolution zu einem Anliegen der Politik. Religiöse Unterrichtsinhalte wurden zugunsten der praktischen Fächer immer weiter reduziert. Gleichzeitig wurde die Lehrerausbildung aktiv entwickelt, um die Quantität und Qualität der Lehrkörper zu erhöhen. Im höheren Bildungswesen, in den Universitäten, trat neben die Aufgabe, tüchtige Regierungsfunktionäre auszubilden, die Förderung der akademischen Forschung als der zweiten Hauptaufgabe. Die Verbindung und sogar die „Einheit von Forschung und Lehre“ galt als bestes Mittel, um qualifizierten Nachwuchs heranzubilden. Die im Jahr 1809 begründete Universität Berlin war ein Modell der neuen Universität nach Humboldts Ideen. Als Professor an dieser Universität Berlin war Paulsen Vertreter einer weiteren Reform des Bildungswesens hundert Jahre später. Sein pädagogische Werk, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten* sollte dazu einen Beitrag leisten. Damals galt die Berli-

⁹⁷ Zu den folgenden Angaben vgl. Chen 2004.

ner Universität als die beste in Deutschland, die Universität Leipzig, an der Cai studiert hatte, war auf dem 3. Platz. Paulsen wurde oft zu Vorträgen nach Leipzig eingeladen. Als Cai sich erstmals in Leipzig einschrieb, war der Einfluss von Paulsen dort noch stark spürbar.

Obgleich dies nicht der eigentliche Grund war, dass Cai das Buch von Paulsen übersetzte, hatte es zweifellos seine Wirkung. Cai, dessen Lebensziel darin lag, sein Land durch das Bildungswesen zu retten, hat den Einfluss im Kreis der Bildung ziemlich gut erkannt.⁹⁸ Er hat die Einleitung des pädagogischen Buches von Paulsen teilweise übersetzt und in *Charakter der deutschen Hochschulen* umbenannt.⁹⁹ Für Cai war jedoch wichtiger, dass er selber ein Studium in Deutschland absolvierte und so direkte Erfahrungen mit der deutschen Universität sammeln konnte. Er wollte das Schulwesen und die Elementarausbildung in Deutschland gründlich erforschen. Zu diesem Zweck ist er in Deutschland viel herumgereist, um sich Primär- und Sekundarschulen anzusehen.¹⁰⁰ Viele Fachartikel über das deutsche Schulwesen hat er übersetzt und damit der später in China begonnenen Modernisierung des Bildungssystems Anregungen gegeben.

Cais Pädagogik hatte drei Schwerpunkte: der erste war die Bildung der kompletten Persönlichkeit zu fördern, und zwar mit dem Ziel, neue Menschen für eine Gesellschaft der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit heranzubilden. Dabei unterschied er fünf Typen der Bildung: militärische Bildung, die Bildung der instrumentellen Rationalität, die Bildung der Moral des Bürgers, die Bildung des Wissens über die Welt und ästhetische Bildung. Die fünf sollten gleichermaßen wichtig sein und sich harmonisch entwickeln, aber die Bildung der Moral des Bürgers stand doch im Zentrum, auf das die anderen ausgerichtet waren. Den Forderungen, die damals in China unter dem politischen System der demokratischen Republik an das Bildungssystem gestellt wurden, passte sich dieses Programm gut an, das andererseits auch als Resultat der Eindrücke gedeutet werden kann, die Cai während seines Studiums in Deutschland gesammelt hatte.

Cai vertrat als pädagogisches Prinzip, dass die natürlichen menschlichen Eigenschaften sowie die individuellen Eigenheiten zu achten seien. Darauf basierte auch die Achtung vor der Persönlichkeit der

⁹⁸ Zu den folgenden Angaben vgl. Cai 1987.

⁹⁹ Veröffentlicht im chines. *Journal der Ausbildung*, 1910, S. 11.

¹⁰⁰ Dabei hat er auch für eine deutsche Dorfschule zwei chinesische Kunstbücher (*Poesie vom Li Taibai* und *Berühmte historische Malereien*) bestellt.

Schüler. Bildung wird als ein Prozess der Erweiterung und der Befreiung verstanden. In diesem Prozess ist die reiche Vielfalt der persönlichen Begabungen des einzelnen Individuums gleichsam der Treibstoff der Bildung, und deren Entfaltung ist das Ziel. Die Bildung nach einem Modell für alle wird abgelehnt, weil das die Entfaltung der Persönlichkeit und deren allseitige Entwicklung beschränken oder behindern könnte, was wiederum der Gesellschaft schaden müsste. Denn eine Gesellschaft als ganze entwickelt sich nur, wenn die einzelnen ihr angehörenden als Subjekt einer freien und möglichsten vollständigen Entwicklung ihrer Menschlichkeit behandelt werden. Um dieses Ziel zu erreichen, muss die Unabhängigkeit der Bildung gewährleistet sein. Damit war die Unabhängigkeit von einer Partei oder Religion gemeint. Das Bildungswesen darf deshalb nur von Personen geleitet werden, die selbst im Bereich der Bildung aktiv tätig sind.

Das sollte insbesondere für die Hochschulbildung gelten. Cai war viele Jahre Rektor der Universität Peking. Unter ihm wurde die Universität Peking von einer Anstalt, an der Unordnung herrschte und die einen schlechten Ruf hatte, zu einem nationalen Zentrum der akademischen Welt und zur Wiege fortschrittlicher Ideen. Diese Rolle Cais hat auch der amerikanische Philosoph John Dewey, der selbst im Bereich des Erziehungswesens engagiert war, zu würdigen gewusst:

„unter den Rektoren berühmter Universitäten in verschiedenen Ländern wie Oxford, Cambridge, Paris, Berlin, Harvard, Columbia usw. gibt es sicher ein paar Leute, die einen großen Beitrag geleistet haben. Aber niemand außer Cai hat als Universitätsrektor sein Volk und sein Land mit einer Reform so stark beeinflusst.“

Nach Cais Hochschulprogramm sollten die Universitäten Einrichtungen zur Forschung in den Grundlagenwissenschaften sein und dem Prinzip verpflichtet sein, ein Forschen in ideologischer Freiheit und die Koexistenz unterschiedliche Richtungen und Strömungen zu ermöglichen. Die Geisteswissenschaften sollten mit den Naturwissenschaften als Fakultäten jeweils einer Universität verbunden bleiben, nur die künstlerischen Hochschulen (für Musik und die Bildenden Künste) sollten separat existieren. Das deutsche System der Selbstverwaltung der Hochschulen durch die Professoren diene als Vorbild. Im weiteren sollten die Universitäten auch der Volksbildung dienen und Arbeiter in angemessener Weise an die Wissenschaften heranzuführen.

Zu der Zeit, als Cai die Universität Peking leitete, waren dort viele berühmte Gelehrte verschiedener Fachrichtungen tätig, deren und Forschungsergebnisse hervorragend waren. Man spricht von einer „goldenen Zeit“ der Universität Peking, mit der eine neue Epoche der akademischen Forschung in China eingeleitet wurde. Es ist unbestritten, dass der persönliche Charakter Cais, sein Eintreten für die Freiheit der Gedanken, sein Mut, die Wahrheit zu sagen, seine Unabhängigkeit und seine Toleranz dazu erheblich beigetragen haben. China hat ihm auch nach seinem Tod bis heute von allen Seiten die größte Anerkennung gezollt. Mao Zedong fand für ihn die Worte: „Große Autorität im wissenschaftlichen Bereich und Vorbild der Welt“.¹⁰¹

3.1.3.3 Ethikgeschichte als Fach bei Cai und Paulsen

Im Paulsens *System der Ethik* ist das erste Buch der „Umriss einer Geschichte der Lebensanschauung und Moralphilosophie“. Es liegt auf der Hand diesen Teil mit Cais *Geschichte der chinesischen Ethik* zu vergleichen.¹⁰² Eine Ähnlichkeit zwischen beiden Büchern liegt in der Art, wie sie die Epochen der Ideengeschichte einteilen. Paulsens Gliederung sieht so aus:

1. Die Lebensanschauung und Moralphilosophie
2. Die Lebensanschauung des Christentums
3. Die Bekehrung der alten Welt zum Christentum
4. Das Mittelalter und seine Lebensanschauung
5. Die moderne Lebensanschauung
6. Mittelalterliche und moderne Moralphilosophie

Um die Rolle des Christentums zu betonen, könnte man die Punkte 2 und 3 auch zu einem großen Punkt verbinden. — Cai nun hat die Geschichte der chinesischen Ethik in drei Teile gegliedert:

- die Epoche der Begründung in der Frühzeit vor der Qin-Dynastie (221 – 206 v. Chr.),
- die Epoche der Fortsetzung in der Han-Dynastie (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) und Tang (618 – 907)
- die Epoche des neuen Konfuzianismus in der Song-Dynastie (960 – 1279) und Ming.

Diese nicht rein chronologische Gliederung hat den Vorteil, die ideologischen Verbindungen deutlich zu machen. Auch in der Art der Ana-

¹⁰¹ Hou 2003.

¹⁰² Zu den folgenden Angaben vgl. Cai 2005.

lyse hat Cai den Stil der westlichen Formalethik bewusst als Vorbild genommen. Ein Beispiel: Wenn er die Vorstellungen von Dai Zheng (1724 – 1777) analysiert, nennt er als Besonderheiten: (a) die psychologische Analyse, die der westlichen Psychoanalyse ähnele, (b) die kalkulierte Zügelung der Begierden, die den Ansätzen der Utilitaristen entspreche, (c) die Beziehung des Guten zu den Interessen eines jeden. So hat er den Stil der Analyse direkt von Paulsen übernommen. In der westlichen Ethik typische Unterscheidungen wie die zwischen theoretischer und praktischer Ethik nutzte er bei der Präsentation seiner eigenen Lehren, z. B. in seiner *Ethische Zusammenfassung für die Mittelschule*; und in seiner *Leicht verständlichen Zusammenfassung der Philosophie* hat er die Ethik gegliedert in (a) die Lebensanschauung der persönlichen Moral, (b) die Lebensanschauung der gesellschaftlichen Moral und (c) die Philosophie der Geschichte.¹⁰³ Besteht über den westlichen Einfluss auf Cai kein Zweifel, so gilt dies im besonderen für den Einfluss von Paulsen auf ihn und sein philosophisches Denken.

3.1.4 Kurze Beurteilung der Auswirkung

Die Einflüsse Paulsens auf Cai waren positiv und deutlich besonders im Bereich der Pädagogik und Ethik. Diese zeigten sich nicht nur in seinem akademischen Wirken, sondern auch in seinem Engagement für kulturellen Austausch. Er ist viele Male nach Europa und in die USA gereist und hat dort viele berühmte Universitäten besucht, um dort Anregungen für die Entwicklung des chinesischen Bildungssystems zu sammeln. Das direkteste Beispiel war vielleicht seine Übersetzung von Paulsens *System der Ethik*. Dieses Buch wurde bei seiner Veröffentlichung im Oktober 1909 vielen Artikel der kommerziellen Presse besprochen und fand innerhalb Chinas eine weite Verbreitung. Es wurde von vielen Schulen als Lehrbuch benutzt. Bis 1912 sind 6 Auflagen erschienen. Noch 1979 wurde diese Übersetzung in Taiwan nachgedruckt. Auch Mao Zedong, der 1917 in der Hauptstadt der Provinz Hunan, Changsha, studierte, ist durch dieses Buch tief beeinflusst worden.

¹⁰³ Chen 1995.

3.2 Einflüsse

Die Wirkung der Ideen Paulsens in China lässt sich anhand des Einflusses aufzeigen, den sie auf einige andere prominente Personen der neueren Geschichte Chinas wie Mao Zedong, Wang Guowei, Lu Xun ausgeübt haben. Diese Einflüsse stelle ich im Folgenden in der Reihenfolge dar, die der Wichtigkeit dieser Personen für die chinesische Geschichte entspricht. Deshalb beginne ich mit Mao.

3.2.1 Mao Zedong

3.2.1.1 Die Jugendzeit Maos

Das Werk von Paulsen, der (wie oben gesagt) dem Neukantianismus kritisch verbunden war, ist zu seiner Zeit auch durch die Übersetzung von Teilen in andere Sprachen relativ weit verbreitet gewesen. Nach dem 1. Weltkrieg verlor der Neukantianismus seine beherrschende Stellung in der deutschen akademischen Philosophie. Im März 1929 trafen Ernst Cassirer, ein später Repräsentant des Neukantianismus, und Martin Heidegger, seit dem Erscheinen seines Buchs *Sein und Zeit* (1927) Wortführer einer neuen Generation von Philosophen, die nach dem „existentiellen“ Sinn der Beschäftigung mit philosophischen Klassikern fragten, im Schweizer Davos auf einer Tagung zur Philosophie Kants zusammen. Heideggers Interpretation Kants wirkte auf viele „moderner“ als der traditionsbezogene wissenschaftliche Stil Cassirers, und dessen Einordnung Kants in die Geschichte der europäischen Aufklärung entsprach nicht dem politischen Geschmack vieler jüngerer Deutscher. Der vermeintliche Triumph des jungen Heidegger über den alten Cassirer ist oft als das Ende des Neukantianismus gedeutet worden.¹⁰⁴



Seitdem ist in Deutschland auch von Paulsen kaum mehr die Rede gewesen, in China dagegen behielt sein Name einen guten Klang. Ein Grund dafür ist, dass Mao Zedong Paulsens *System der Ethik* (in Cais Übersetzung) und Teile seiner *Prinzipien der Ethik* studiert hat. Da Mao die Entwicklung der chinesischen Gesellschaft im 20. Jahrhundert entscheidend geprägt hat und so zu einer Gestalt der Weltgeschichte geworden ist, verdienen alle Quellen seines Denkens ein gewisses In-

¹⁰⁴ Vgl. Friedman 2004, S. 17 ff.

teresse. Das Interesse für Maos Paulsen-Studium führt allerdings weit zurück in Maos Jugend- und Studentenzeit.

3.2.1.2 Das Studium des jungen Mao

Mao Zedong (Deckname „Runzhi“) wurde am 26. Dezember 1893 in Shaoshan, Grafschaft Xiangtan in der Hunan Provinz geboren, einer weit von der nächsten Stadt entfernten Ortschaft mit höchstens 600 Einwohnern. Maos Vater hatte sich durch Fleiß, Sparsamkeit und gutes Wirtschaften zum Großbauern emporgearbeitet; er wird als reizbar und streng beschrieben.



Die Schläge und das ständige Schelten des Vaters machten Mao nach eigenen Angaben aber störrisch und weckten seinen Widerstandsgeist. Sechs Jahre lang besuchte er mit Unterbrechungen eine private Elementarschule, in der er sehr traditionell unterrichtet wurde. Das die chinesische Tradition verherrlichende Bildungsangebot weckte aber vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen im väterlichen Betrieb und der dörflichen Gemeinschaft gemischte Gefühle gegenüber den konfuzianischen Klassikern. Im Gespräch mit Edgar Snow sagte er:

„Ich habe die konfuzianischen Klassiker gelesen, aber ich mochte sie nicht. Stattdessen mochte ich alte chinesische Legenden, besonders die Geschichten über Aufrührer. Ich las die Biografie von Yue Fei, historische Romane der Sui- und Tang-Dynastie, den historischen Roman der drei Länder, ‚Die Räuber vom Liangshan Moor‘, ‚Pilgerfahrt in den Westen‘ usw. Und ich verbarg vor meinem Lehrer, dass ich sie las, als ich jung war. Die Lehrer hassten diese verbotenen Bücher und nannten sie ‚gemeine Bücher‘. Ich las sie immer in der Schule und versteckte sie in einem konfuzianischen Klassiker, wenn der Lehrer kam. Die meisten Kurs Teilnehmer machten das auch. Wir konnten sogar viele Geschichten aufsagen und wiederholen. Wir wussten mehr über diese Geschichten als die alten Männer in unserem Dorf. Sie mochten diese Geschichten, und wir erklärten sie ihnen oft miteinander. Ich denke, dass diese Bücher mich sehr beeinflusst haben [...].“¹⁰⁵

Das ist glaubwürdig. Es gibt Indizien für diesen Einfluss im Stil seiner späteren Reden, Briefe und Aufsätze. Zu den Büchern, die seinen

¹⁰⁵ Mao 1979, S. 8.

patriotischen Geist und sein politisches Bewusstsein geweckt haben sollen, zählten auch die *Ammenmärchen in der Blütenzeit*. Sie lehrten ihn, dass zu Aufstieg und Fall eines Landes jeder etwas beiträgt.

Im Alter von 16 Jahren verließ Mao Zedong seine Heimat zum ersten Mal, um in Dongshan in der benachbarten Grafschaft eine höhere Primarschule zu besuchen. Dort lernte er die Reformvorstellungen von Leuten wie Kang Youwei und Liang Qichao kennen. Auch deren Art zu denken und ihr Schreibstil beeinflusste ihn tief, wie philologische Analysen seiner Schriften aus dieser Zeit deutlich machen. In seinen eigenen *Anmerkungen zum „System der Ethik“* [von Paulsen] gibt es viele Notizen, in denen es heißt: „siehe auch Liang Qichao“. Außerdem verglich er die beiden und suchte ein besseres Verständnis der Ideen von Paulsen mit Hilfe der Schriften Liangs. Zu denen, die Mao in dieser Zeit beeinflussten, gehörte auch Kang Youwei (康有为, 1858 – 1927), ein Führer der Reformbewegung am Ende der Qing Dynastie.

Kang war ein Denker, der den Systemen von Konfuzius und von Menzius eine neue Interpretation im Sinne der Reformbewegung zu geben versuchte. Er hatte freilich auch die westliche Kultur studiert: von den Naturwissenschaften bis zum Naturrecht und dessen Inanspruchnahme für ein natürliches Menschenrecht. In Anbetracht des Ausgangs der Französischen Revolution hatte er jedoch große Zweifel am möglichen Erfolg einer gewaltsamen Revolution. In seinem *Buch der Großen Harmonie* gab er eine Beschreibung der idealen menschlichen Gesellschaft, die getragen war von einer Sehnsucht nach Gleichheit und Glück für alle. Moderne Interpreten ordnen sein Werk in die Geschichte des chinesischen utopischen Sozialismus mit seinen drei Phasen ein:

1. die landwirtschaftliche Sozialismusphantasie vom *Himmlischen Königreich des Friedens* (太平天国, *Tai-Ping-Tian-Guo*, 1851 – 1864),
2. die Sozialutopie von Kang Youwei als bürgerlicher Reformier,
3. die utopische Demokratie des bürgerlichen Revolutionärs Sun-Yat-sen (Sun Zhongshan, 孙中山 1866–1925).

Zwar beschrieb Kang in seinem Buch, wie die Große Harmonie aussehen sollte, aber den Weg, auf dem sie zu finden sei, konnte er nicht angeben. Man sagt, der sogenannte „Große Sprung nach vorn“, den Mao als Vorsitzender der Kommunistischen Partei Chinas im Jahre

1958 dem Land und der Partei verordnete, sei ein erfolgloser und kostspieliger Versuch gewesen, diesen Weg zu finden.

Im Frühjahr 1911 kam Mao Zedong nach Changsha, Hauptstadt der Hunan Provinz. Dort studierte er an der pädagogischen Hochschule Nr. 1 dieser Provinz für fast sechs Jahre. Durch dieses Studium wurde er für sein ganzes späteres Leben entscheidend geprägt. Hunan ist im mittleren Abschnitt der großen Achse für den Nord-Süd-Verkehr in China gelegen. Einerseits gab es dort starke konservative Kräfte und eine schlechte Wirtschaft, andererseits waren in Hunan die enthusiastischsten demokratischen Kämpfer aktiv. Von den 51 akademischen Periodika, die während dieser Aufbruchszeit in ganz China herausgebracht wurden, erschienen 16 in Hunan, damals die stärkste Provinz Chinas. Auch galten die Leute in Hunan traditionell als besonders tapfer: „obwohl es im Land Chu bloß drei Familien gebe, müssen die Leute vom Land Chu, die Herrschaft Qin erobern“, heißt es in einem alten Text.¹⁰⁶

In Changsha kam Mao Zedong mit neuen revolutionären Ideen in Berührung, vor allem mit dem „Bund der Chinesen“, einer Partei, die von Sun Yatsen mitbegründet worden war. Durch diese Kontakte angespornt nahm Mao für ein halbes Jahr an den bewaffneten Kämpfen gegen die Manchu-Dynastie in Wuchang teil. Mit dem Beginn der neuen chinesischen Republik im Frühjahr 1912 beendete er seine Aktivitäten in der Armee, um mit dem Studium fort zu fahren. Es begann für ihn wie für das ganze Land eine Zeit der Suche nach dem richtigen Weg zwischen Tradition und einer durch westliche Ideen bestimmten Moderne. Nachdem er es für jeweils kurze Zeit mit den unterschiedlichsten versucht hatte, entschied Mao sich für das Selbststudium in der Provinzbibliothek. Dort brach er nach seinen eigenen Worten ein „wie ein Rind in einen Gemüsehof“: Er schmeckte die Nahrung zum ersten Mal und schlang alles in sich hinein, was er finden konnte. Dazu gehörten *Der Wohlstand der Nationen* von Adam Smith, *Evolution und Ethik* von Thomas Henry Huxley, die Arbeiten europäischer Klassiker wie Rousseau und Montesquieu, aber auch die relativ neuen Werke von Herbert Spencer. Außerdem studierte er intensiv das westliche historische und geographische Wissen, wie es von Yan Fu übersetzt worden war. Die Weltkarte in der Bibliothekhalle

¹⁰⁶ Sima 2001.

faszinierte ihn und vermittelt ihm einen Eindruck von der Größe der Welt. So wurde sein Horizont buchstäblich erweitert.

Im Frühjahr 1913 schrieb sich der mittlerweile 20 Jahre alte Mao Zedong an der Pädagogischen Hochschule Nr. 4 in der Provinz Hunan ein. Da diese Hochschule im folgenden Jahr mit der Pädagogischen Hochschule Nr. 1 derselben Provinz zusammengelegt wurde, sagt man meistens gesagt, er habe an der letzteren studiert. Er selber schrieb später:

„Formell habe nie eine Universität betreten, noch habe ich im Ausland studiert. Mein Wissen und meine Erkenntnisse verdanke ich der Pädagogischen Hochschule Nr. 1 in Hunan. Das ist eine gute Hochschule.“¹⁰⁷

Die Pädagogische Hochschule Nr. 1 Hunan war damals tatsächlich gut, was vor allem den pädagogische Neuregelungen zu verdanken war, die Cai Yuanpei eingeführt hatte, sobald er die Leitung des Bildungsministeriums übernommen hatte. Zu den Vorzügen dieser Schule gehörten nicht nur die reichlich vorhandenen Bücher und die geräumigen Schulgebäude, sondern auch die Berufung fortschrittlicher Lehrer, so dass Mao Zedong hier einige sehr gute Lehrer fand.

Anfangs bewunderte er Li Jinxi am meisten (黎锦熙 1890–1978). Dieser Landsmann von ihm, der nur 4 Jahre älter war als er selbst, unterrichtete ihn in Geschichte. Unbeschadet des Verhältnisses von Lehrer zu Schüler waren die beiden so vertraut miteinander, dass man von einem Freundschaftsverhältnis sprechen kann. Jedenfalls waren sie oft zusammen, und Li führte Mao dazu, die intellektuellen Konflikte zu lösen, in die ihn das Selbststudium geführt hatte. Li vertrat das Konzept einer breiten Allgemeinbildung, die neben den formalen Fähigkeiten des Lesen und Schreibens solide Kenntnisse in Geschichte und Geographie zu vermitteln hatte, auch sei die Ausbildung künstlerischer Fähigkeiten wie Zeichnen und Musik, handwerklicher Fertigkeiten und schließlich körperliche Gymnastik zu berücksichtigen.

Bei einem anderen Lehrer, Yuan Jiliu (袁吉六 1868–1932), studierte Mao das alte Chinesisch, ihm verdankte er seine besonderen Fähigkeiten auf diesem Gebiet. Auch in einer kurzgefassten Bildungs-

¹⁰⁷ Zhou 1951.

geschichte Maos darf sein Lehrer Xu Teli (徐特立 1877–1968) nicht unerwähnt bleiben. 1937 schrieb Mao in einem Glückwunschsreiben zu dessen 60. Geburtstag: „Sie waren mein Lehrer vor 20 Jahren, Sie sind zur Zeit immer noch mein Lehrer und werden es zweifellos auch in Zukunft sein.“¹⁰⁸ Xu Telis pädagogische, bescheidene und fleißige Art hatte Mao tief beeindruckt. Er pflegte das intellektuelle Gespräch mit seinen Studenten auch durch intensive soziale Kontakte mit ihnen. So eröffnete er ihnen den Sinn der Zeichen bei den alten und den modernen Autoren und ließ sie teilhaben an seinen eigenen Lebenserfahrungen. Als Gegengewicht gegen das sture Reproduzieren und Auswendiglernen hielt er die Studenten an, das Gelernte in eigenen Zusammenfassungen zu verarbeiten, um es dadurch vollständig zu beherrschen.

Während des Studiums an der Pädagogischen Hochschule Nr. 1 Hunan war Maos eindrucksvollster Lehrer, der unter anderem das Fach Ethik unterrichtete, Yang Changji (杨昌济 1871 – 1920), der zugleich sein Schwiegervater war. Dieser war einerseits seit seiner Kindheit tief geprägt durch die traditionelle chinesische Kultur, andererseits hatte er später in Großbritannien studiert. An der Universität im schottischen Aberdeen hatte er die Geschichte der westlichen Philosophie kennen gelernt, speziell die Geschichte der Ethik und die verschiedenen Schulen der Popularphilosophie. 1911 hatte Yang dort den Grad eines *Master of Arts* erworben. Danach untersuchte er für neun Monate das Ausbildungssystem in Deutschland. Als er Potsdam besichtigte, wurde ihm dort eine Anekdote erzählt, die ihn sehr beeindruckt haben muss: Der preußische König wollte, um sein Schloss zu erweitern, eine Mühle abreißen lassen; aber der Müller verklagte ihn vor Gericht und bekam Recht; selbst der König musste sich dem Urteil beugen. Yang seufzte: „der Westen respektiert das Gesetz und verbog es nie, wovon man im Osten nicht zu träumen wagte.“¹⁰⁹ Yang Changji wurde, nachdem Cai Yuanpei dort Rektor bzw. Präsident geworden war,¹¹⁰ zum Professor für Philosophie an der Peking Universität berufen. Als solcher unterrichtete er Ethik und Geschichte der Moralphilosophie. Nach seiner Berufung nach Beijing (Peking) holte er brillante Absolventen der

¹⁰⁸ Mao 1990, S. 294

¹⁰⁹ Yang 1981.

¹¹⁰ S. o., S. 30.

Pädagogischen Hochschule Nr. 1 aus Hunan wie Mao Zedong nach Beijing. Die Einflüsse von Yang Changji auf das Denken von Mao Zedong lassen sich wie folgt zusammenfassen:

Erstens hatte für Yang die Philosophie eine Schlüsselstellung, er glaubte, sie sei der entscheidende Motor der Sozialentwicklung. Die vielfältigen Ideen derer, die damals auf Verbesserung der Verhältnisse in China bedacht waren, trafen bei der Mehrzahl der einfachen Menschen auf wenig Verständnis: Dem Elan der Reformer stand ein starres Beharren auf alten Vorstellungen entgegen. Um das Bewusstsein der Menschen zu wecken, müsse man, glaubte Yang, bei der grundlegenden Philosophie anfangen. Diese Anregung seines Lehrers nahm Mao auf, und er entwickelte eine Philosophie für die Lösung der aktuellen Gegenwartsaufgaben, besonders nachdem er Paulsens *System der Ethik* studiert hatte.

Zweitens betonte Yang die moralische Bedeutung von Hoffnung und Ehrgeiz. Unter Berufung auf Konfuzius sagt er: „Drei Armeen können einen Kommandeur überwinden. Aber der darf darüber nicht seinen Willen verlieren.“ So muss eine Person unter dem Druck der Verhältnisse wohl Zugeständnisse machen und Opfer bringen, aber sie soll nie ihren Willen und ihren Ehrgeiz opfern. In diesem Sinne forderte er speziell von den jungen Leuten langfristige Ziele und Ideale, die sie weniger für sich selbst als vielmehr für die Gesellschaft beharrlich verfolgen müssten. Nach der Gründung der Zeitschrift *Neue Jugend*, die dieses Denken propagierte, beteiligte er frühere Studenten, die ihm wie Mao Zedong als besonders begabt aufgefallen waren, an dieser publizistischen Arbeit.

Drittens forderte Yang Changji die Synthese von alten und neuen Ideen. Dazu gehörte für ihn auch die Verschmelzung der wissenschaftlichen Traditionen Chinas mit den mathematisierten empirischen Wissenschaften der westlichen Kultur. Auch das hat Mao tief beeinflusst. Die Sorgfalt und die Konzentration, mit der er sich die Anregungen aus dem Westen anzueignen versuchte, bezeugt dies. Yang kannte die westliche Tradition durch sein Studium in Großbritannien gut, aber er verehrte die westliche Kultur nicht blind. Stattdessen hob er hervor, man müsse die Situation des eigenen Landes von Grund auf verstehen, um vom Westen wirklich lernen zu können. Nur diejenigen, die China in der Tiefe begriffen hätten, könnten durch ihr Studium im Ausland etwas für China bewirken: Die

Chinesen sollten den Westen studieren, um das aus ihm zu importieren, was ihnen hilft, aber sie sollten auch, was ihnen an der chinesische Kultur wertvoll sei, dorthin zu exportieren versuchen. Diese Auffassung hat Mao Zedong übernommen. Was das Studieren im Ausland betrifft, hat er in einem Brief an Freunde geschrieben: „Ich möchte nicht vorübergehend ins Ausland gehen. Mir scheint, ich sollte die wesentlichen Teile unserer alten und modernen Systeme hier studieren. Dann kann ich eher etwas zum Vorteil des Landes lernen“.¹¹¹ Diese auf die Unabhängigkeit und Eigenständigkeit Chinas bedachte Methode eines kritischen Studiums der Anregungen aus dem Ausland, hatte Mao dem Unterricht und dem persönlichen Beispiel Yangs entnehmen können.

Schließlich unterstrich Yang Changji immer wieder die Bedeutung der Praxis. Dazu gehörten beharrliche Arbeit, umsichtige Vorausschau und ein maßvolles Leben. Er warnte davor, sich zu viel vorzunehmen. Wer sich mit allem beschäftigen wolle, könne nur folgen, aber nicht führen. Die Energie einer Person sei begrenzt, also dürfe man sich nicht zu viele Aufgaben aufbürden. Sonst droht das, was die Deutschen „sich verzetteln“ nennen.

Die genannten vier Punkte, die im Wirken von Yang Changji herausragen, findet man alle in den Lehren Maos wieder, der zweifellos einer der Lieblingsschüler Yangs war. Die Mitglieder der revolutionären Organisation „die Neue Volksstudiengemeinschaft (新民会 *Xinminhui*)“, die später von Mao organisiert wurde, waren übrigens fast alle früheren Studenten von Yang Changji. Mao hat sich bei ihm später so bedankt: „In meiner Jugendzeit lernte ich viel von Yang Changji. Später wurde er mein enger Freund in Beijing.“¹¹²

So hat Mao Zedong auf das sechs Jahre (1912-18) dauernde Studium an der Pädagogischen Hochschule Nr. 1 Hunan stets gern zurückgeblickt. Es formte seinen Charakter und seine Lebensart. Viele Studienfreunde aus dieser Zeit standen ihm später als revolutionäre Genossen nahe.

3.2.1.3 Die Ethik des jungen Mao

Das Jahrzehnt vor der „Bewegung des 4. Mai“, genauer gesagt, die Jahre 1911-19, waren die „frühe Zeit“ von Mao Zedong, in der er die

¹¹¹ Snow 1993.

¹¹² A.a.O.

Schule in Dongshan verließ und begann, in Changsha zu studieren. Die meiste Zeit verbrachte er am Ersten Pädagogischen Institut Hunan. Während dieser Phase, also vor der „Bewegung des 4. Mai“, stand die gedankliche Auseinandersetzung in China auf dem Feld der Ethik und der Moral vor einer Entscheidung: Traditionelle Kräfte forderten die Wiedererrichtung der alten Moral an, während die sogenannte Neue Kulturbewegung deren endgültige Zerschlagung verlangte. Nach der Meinung von Chen Duxius (陈独秀 1879–1942) ist „das Bewusstsein der Ethik [...] das letzte Bewusstsein des letzten Bewusstseins des Menschen“. Er dachte, es sei nicht genug, die westlichen akademischen Gedanken und das politische System äußerlich zur Kenntnis zu nehmen. Nur wenn man die westliche Philosophie und Ethik von innen heraus lerne, die bürgerliche Weltanschauung und Lebensanschauung bestimme, könne man gründlich vom Westen lernen und China wirklich retten. Diese Idee war damals repräsentativ. Auch Maos Lehrer Yang Changji, vertrat diese Auffassung. Einerseits war dieser (wie im vorigen Abschnitt gezeigt) der chinesischen Tradition verpflichtet, andererseits stand er seit seinem Studium in Europa unter dem Einfluss des „Gedankens der Selbstverwirklichung“ des britischen Philosophen Thomas Hill Green (1836–1882). Um diese in China bekannt zu machen, verfasste Yang eine Reihe von Artikeln, in denen er die westliche Ethik mit der konfuzianischen verglich. Während *Die Prinzipien der Ethik*, die er selbst als Lehrbuch ausgewählt hatte, zum Umkreis des Neukantianismus gehören, basiert das von ihm selbst verfasste Buch *Texte der Analekten des Konfuzius* auf dem klassischen Konfuzianismus und verbindet chinesische mit westlichen Gedanken von der Vergangenheit bis zur Gegenwart.

Schon der junge Mao zeigte einen selbständigen Zugang zur chinesischen Tradition. So erklärte er in einem Aufsatz über die Vertrauenswürdigkeit von Shang Yang (商鞅 390–338 v. Chr.), dass das Gesetz ein Werkzeug bei der Suche nach dem Glück sei. Wenn das Gesetz komplett sei, würden die Menschen glücklicher. Da sie es fürchten müssten, dass das Gesetz nicht veröffentlicht nach der Veröffentlichung keine Kraft habe, würden sie ihr Bestes tun, um das Gesetz zu sichern und zu wahren, bis es komplett wäre. So vertrauten Regierung und Volk aufeinander. Ja, könnte es dann überhaupt noch Mißtrauen zwischen ihnen geben? Wenn aber das Gesetz nicht komplett sei, so würde es den Menschen statt des Glücks schreckliche Gefahren brin-

gen. Denn dann würden die Menschen ihr Bestes tun, um dieses Gesetz zu verhindern. Obwohl die Regierung das Vertrauen des Volks haben wollte, gebe es für das Volk in dieser Situation noch einen bestimmten Grund, auf sie zu vertrauen? Das Gesetz von Shang Yang sei ein gutes Gesetz. Das bedeutet, dass Vertrauen aufgebaut werden müsse. „So verstehe ich die Gefühle der Herrscher. Zugleich erfahre ich auch die Unwissenheit des Volks und den Ursprung der tragischen Lage, dass seit tausenden von Jahren das chinesische Volk unwissend ist und der Staat fast in den Untergang gerät.“¹¹³ Aus diesem Grunde verlangte Mao Zedong vor allem die Aufklärung des Volkes. In einem Brief an seinen Lehrer und Freund Li Jinxi hat er den Weg des Gesellschaftsreform so analysiert:

„Die Welt ist sehr groß. Die Organisation der Gesellschaft ist kompliziert und hat eine Geschichte von tausenden von Jahren. Das Denken des Volks ist so verschmutzt und verstopft, dass es schwer ist, das auszuräumen. Wer die ganze Welt berühren möchte nicht nur sichtbare Taten vollbringen, er muss auch das Herz des Volkes berühren. Um aber das Herz des Volkes berühren zu können, muss man die Wahrheit des Kosmos kennen. Alles Lebendige ist im Kosmos zusammengefasst. Die Wahrheit des Kosmos liegt in jedem Herzen. Trotz der Unterschiede zwischen den verschiedenen Menschen ist sie doch mehr oder weniger da. Wird jemandes Herz noch unbewegt bleiben, wenn man es heute mit der Wahrheit anspricht? Wenn alle Herzen bewegt werden, gibt es dann noch etwas, das nicht funktioniert? Wird der Staat nicht reich und stark, wenn das gelungen ist? Aber die heutige Welt ist leider durcheinander.“¹¹⁴

Die Gründe sind, erstens, ein der Mangel an kritischem Bewusstsein und, zweitens, fehlte es an Kenntnissen darüber, auf welchem Weg die Welt bewegt werden kann. Es fehlte an Menschen, die, von Ethik und Philosophie ausgehend, die Überzeugungen und Denkgewohnheiten eines ganzen Volks umwandeln konnten. Mit dieser von Yang Changji angeregten Forderung nach einer Aufklärung der damaligen Gesellschaft stand Mao nicht allein. Zu den Autoren, auf die er sich berief, gehörte ein traditioneller Denker wie Wang Fuzhi (王夫之 1619-92), und aus jüngerer Zeit außerdem Zeng Guofan (曾国藩 1811–1872),

¹¹³ Mao 1990, S. 56

¹¹⁴ A.a.O. S. 87

Tan Sitong (谭嗣同, 1865–1898), Yan Fu, Kang Youwei, Liang Qichao (梁启超, 1873–1929), sowie Sun Zhongshan und Chen Duxiu. Aus dem Angebot westlicher Ideen interessierten ihn besonders die Evolutionistheorie und Theorien der Entwicklung gesellschaftlicher Solidarität, die den verstärkenden Effekt der Erfahrung wechselseitiger Unterstützung zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft hervorheben. In der kritischen Auseinandersetzung mit Paulsens Ethik hat Mao Zedong einen eigenen Stil für die Formulierung seiner Gedanken gefunden. Diese ist in seiner *Anmerkung zu den „Prinzipien der Ethik“* (im Folgenden kurz: *Anmerkung*) zu finden. In vielem stimmt er Paulsen zu, aber er übt auch deutliche Kritik. Der Gliederung Paulsens folgend berührt er vielerlei philosophische Fragen und skizziert, dicht gedrängt, systematische Antworten darauf. Die wichtigsten werden im folgenden Abschnitt dargestellt.

3.2.1.3.1 Der subjektive Ursprung der Moral

Was ist der Ursprung der Moral? In der *Anmerkung* schrieb Mao: „Die Moral ist keineswegs durch den Umgang mit anderen Menschen als objektive Moral entstanden. Unabhängig ist nur das subjektive Moralprinzip: Jeder Mensch strebt danach, seine eigene Natur zu entfalten, seinen Geist zu vervollkommen und hat selbst den prinzipiellen Wert in sich. [...]. Auch wenn ich der einzige Mensch auf der Welt wäre und niemanden verletzen könnte, wäre es nicht richtig, meine Natur nicht zu entfalten und meinen Geist nicht zu vervollkommen. Ich muss ihn noch besser machen. Das gilt nicht um der anderen, sondern um meiner selbst willen.“¹¹⁵ Er hat hier eine in Paulsens Sinn idealistische Erklärung für Ursprung und Wesen der Moral gegeben. Er meinte, dass die Moral nicht durch Umgang mit anderen entstanden sei, sondern sie habe einen inneren Wert und müsse über alle Erfahrungen hinausgehen, um zu erkennen, was unbedingt geboten sei. Das Wesen der Ethik sei es, das den „guten Willen“ leitende Prinzip zu erforschen, das als „kategorischer Imperativ“ gelte. Ein „objektives“ Moralprinzip anzunehmen bedeute, Wille und Handlungen von äußeren Faktoren abhängig zu machen. Das „subjektive“ Moralprinzip stelle dagegen das eigene „Ich“ ins Zentrum. Es betone die freie Entscheidung und die moralische Pflicht. Das „Ich“ sei der Herr, der nur dem eigenen Gesetz gehorche (wofür das

¹¹⁵ Mao 1990, S. 202 – 206.

griechische Wort „Autonomie“ steht). Nach Kant ergibt sich das subjektive Moralprinzip aus reiner Vernunft, und es sei von Erfahrungen unabhängig. Nur weil es in diesem Sinne „rein“ sei, könne es das oberste Handlungsprinzip werden. Dieser Idee folgte Mao bis zu einem bestimmten Grad, und in jedem Fall bestritt er, dass nur Vor- oder Nachteil (Gewinn und Verlust) der anderen Menschen über den moralischen Wert einer Handlung entscheiden könnten. Er war der Auffassung, dass der innere Wert zu betonen sei und die Moral alle Kalkulationen über Gewinn und Verlust überschreiten müsse.

Diese starke Anlehnung an Kantische Gedanken war durch Paulsen beeinflusst. Aber Mao sprach sich zugleich entschieden dagegen aus, die Moral gegen materielle Wünsche und die Vernunft gegen die Sinnlichkeit auszuspielen. Er forderte, sie in ein harmonisches Verhältnis zu bringen. Er kritisierte auch die gelehrten Befürworter, einer abstrakten Ethik, die die Sinnlichkeit abwerteten: „Es ist kein Zufall, dass nicht zur Realität passt, was die abstrakten Ethiken verlangen. Gibt es noch Moral, wenn das moralische Werte ohne die Selbstzufriedenheit ist?“¹¹⁶ Den reinen Egoismus lehnte er ebenso ab wie die Auffassung Schopenhauers, dass nur der Altruismus moralischen Wert habe.¹¹⁷ Nach Maos Meinung würde das menschliche Leben sinnlos und leer, wenn die Gefühle und der Wunsch nach Glück vollständig aus der Moral entfernt würden. Die reine moralische Vernunft als Pflichtgefühl sei nur in einer Welt ohne Bewusstsein oder in der Welt des Todes zu finden.

Kant hatte wie gesagt betont, dass die Moral von der reinen Vernunft ausgehe. Das war in Maos Augen der Philosophie zur Zeit der Song- und Ming-Dynastien ähnlich, die verlangte, Gerechtigkeit zu üben und alle menschliche Begierde zu vernichten. In der *Anmerkung* heißt es: „Unser Konfuzianismus in der Song-Dynastie ist so wie die Theorie von Kant.“ Der Konfuzianismus der Song-Dynastie (960–1279), dessen Hauptvertreter Zhu Xi (朱熹 1130–1200) war, ist in seiner idealistischen Form dem Moralprinzip Kants in der Tat ähnlich. Aber es gibt auch wesentliche Unterschiede zwischen beiden. Zhu Xi setzte die Gerechtigkeit mit dem feudalen Moralprinzip gleich. Diese Gerechtigkeit besteht hauptsächlich aus den drei Grundregeln und den fünf Grundtugenden, während die Philosophie Kants durch ihre Be-

¹¹⁶ Mao 1990, S. 145.

¹¹⁷ Zu Paulsens Behandlung von Egoismus und Altruismus: s. o., S. 57.

tonung der Freiheit und das Prinzip, das jeden Menschen als einen „Zweck an sich selbst“ sieht, in politischer Hinsicht auf bürgerliche Freiheit und Gleichheit sowie auf die Menschenrechte verweist.

In seiner Frühzeit versuchte auch Mao, diese bürgerliche Sichtweise in Philosophie und Ethik zur Geltung zu bringen. In der *Anmerkung* versuchte er die Gedanken von Wang Fuzhi und Tan Sitong, die Gerechtigkeit und menschliche Bedürfnisse in ein harmonisches Verhältnis hatten bringen wollen, weiter zu entwickeln. Wang Fuzhi hatte gesagt: „Die Gerechtigkeit kann eigentlich nicht außer der menschlichen Begierde existieren.“¹¹⁸ Nach der Auffassung von Tan Sitong ist sowohl die Gerechtigkeit als auch die menschliche Begierde gut. Beide glaubten, dass die Gerechtigkeit mit der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse vereinbar ist. Auch der junge Mao war dagegen, die Bedürfnisbefriedigung in einen Gegensatz zur Gerechtigkeit zu bringen. Er strebte nach „Schönheit“ in der Moral: nach einer Zufriedenheit der Gefühle und der Verwirklichung des Glücksstrebens unter der Kontrolle der Vernunft. Gleichzeitig war er dagegen, körperlichen Genuss und körperliche Triebe ohne Kontrolle gewähren zu lassen. Er teilte die Begierde in zwei Teile: die eine sei die natürliche Begierde (die elementare Regung der Lebendigen), die andere ist die geistige Begierde. Die erstere müsse von letzterer kontrolliert und beschränkt werden müsse und sich ihr unterordnen. Die elementaren Regungen des Lebendigen müssten stets danach beurteilt werden, ob sie passend seien. Wenn sie passend seien, könne man sie behalten. Umgekehrt solle man sie ändern, um die Schönheit der Moral zu entfalten. Die von der feudalen Gesellschaft durchgesetzte Moral, das so genannte „objektive Moralprinzip“, habe die menschliche Natur gefesselt. Angeblich sollte diese Moral auf einen göttlichen Befehl zurückgehen, und so wurden die zugehörigen Regeln (die drei Grundregeln und die fünf Grundtugenden) fälschlich als „Befehl Gottes“ befolgt. Um diese die menschliche Natur unterdrückende „objektive Moral“ zu zerbrechen, brachte Mao Zedong dem subjektiven Moralprinzip so große Wertschätzung entgegen: „subjektiv“ bedeutete hier vor allem Unabhängigkeit. Dieser Unabhängigkeit wegen betonte er den subjektiven Geist und den persönlichen Wert, und er forderte dazu auf, den furchtlosen Geist zu verstärken und die eigenen Fähigkeiten besser zu benutzen: „Es ist besser dem Ich zu gehorchen, als Gott zu

¹¹⁸ Tang / Zhang 1990.

gehörten. Das Ich ist Gott. Gibt es außer dem Ich noch andere Götter?“¹¹⁹ Das war ein öffentlicher Aufruf, die Gottheit durch die menschliche Natur zu ersetzen, und im Namen des Menschenrechts die Macht der Götter zu bekämpfen. Das subjektive Moralprinzip, was er lobte, war zwar idealistisch, diente aber tatsächlich der revolutionären der Befreiung der Gedanken und der Moral in jener Zeit.

3.2.1.3.2 Von der Theorie des Nicht-Ich zur Theorie des Nur-Ich

Wenn der junge Mao für das subjektive Moralprinzip und gegen die „objektive“ eintrat, waren die moralphilosophischen Überlegungen in der *Anmerkung* nicht etwa Ausdruck seiner rein subjektiven Bedürfnisse, sondern ein Spiegel bestimmter gesellschaftlichen Bedürfnisse. Vorausgegangen war eine Wandlung seiner eigenen Überzeugungen, die er unter der Überschrift „Von der Theorie des Nicht-Ich zur Theorie des Nur-Ich“ so beschrieben hat:

„Früher vertrat ich die Theorie des Nicht-Ich und dachte, es gebe den Kosmos auch ohne mich. Jetzt sehe ich das anders: Ohne mich gibt es auch keinen Kosmos. Viele ‚Ich‘ zusammen bilden den Kosmos. Und das einzelne Ich existiert in der Form ‚Ich‘. Wie kann das einzelne Ich existieren ohne mich? Deshalb bin nur ich in dem ganzen Kosmos zu respektieren, zu achten und zu befolgen. Ohne mich sollte nichts zu respektieren, zu achten und zu befolgen sein. Wenn es solches auch gäbe, würde es doch von dem Ich abstammen.“¹²⁰

Seine frühere theoretische Einstellung entsprach offensichtlich dem, was man „Realismus“ nennt. Und dieser Realismus wurde abgelöst von einer neuen Sichtweise, die in der so genannten „Theorie des Nur-Ich“ alle Realität auf ein Ich, das diese erfasst, zurückführt. Aber warum vertrat er davor den Realismus der „Theorie des Nicht-Ich“? Dafür gibt es einen Anhaltspunkt in der chinesischen Geistesgeschichte.

In der Zeit kurz vor der Qin-Dynastie (221 – 206 v. Chr.) brach ein Streit zwischen Yang Zi und Meng Zi aus. Yang Zi proklamierte das „Für mich“, während Meng Zi die Lehre der „Allgemeinen Liebe“ vertrat. Er wollte von sich auf andere schließen können und versuchte daher, sich und die anderen unter die „Harmonie“ zu stellen. Es gebe, so lehrte er, sowohl gute große Dinge als auch schlechte kleine, es komme nur darauf an, dass diese die großen guten nicht schädigten. Das illu-

¹¹⁹ Mao 1990, S 239

¹²⁰ Mao 1990, S 266

strierte er mit Blick auf die Menschen: Wer sich an die kleinen Dinge halte, sei ein kleiner Mensch, ein großer dagegen, wer sich an die großen halte; und es gebe nun einmal sowohl die großen als auch die kleinen Menschen. Was aber sind hier die „kleinen“ und die „großen Dinge“? — Mit den „kleinen Dingen“ sind die Sinnesorgane gemeint wie Auge und Ohr, aber auch andere Organe des Körpers. Als „groß“ dagegen gilt die Intelligenz. Und so kann die Überlegung folgendermaßen fortgesetzt werden: Der eine gebrauche seinen Kopf, während der andere nur seine Körperkraft benutze. Wer seinen Kopf gebraucht, regiert die anderen Menschen, die nur ihre Körperkraft nutzen. Wer regiert, fresse gleichsam die anderen, die Regierten aber würden von anderen gefressen. Das sei ein allgemeines Prinzip der Welt. Damit nun die kleinen Dinge die großen Dinge nicht schädigen, müssen die Absichten der großen „Kopfarbeiter“ und die Absichten der kleinen „Handarbeiter“ harmonisch koordiniert sein. So wollte es Meng Zi. Es liegt auf der Hand, dass eine solche Auffassung geeignet ist, der feudalen Regierung Zustimmung und Erhaltung zu sichern.

Im Unterricht bei Yang Changji hat Mao diese Aussagen von Meng Zi kennen gelernt; und er kommentierte, das kleine Ich sei das physische, das große dagegen das geistige Ich — womit er die Lehre von Meng Zi nicht nur einfach übernahm, sondern auch weiterentwickelte. Von diesem Punkt ausgehend, brachte Yang Changji vor: „Schon für mich gedacht, wieso wieder ohne mich? Wenn einer von einer Giftschlange gebissen wird und anschließend seinen Arm abgehackt hat, wurde er ein Mutiger genannt. Aber warum benutzt der Weise den eigenen Körper wie dieser Arm?“¹²¹ Darauf antwortete Mao:

„Dass der Mutige seinen Arm abgehackt hat, bedeutet nicht, dass er seinen Arm nicht liebt, sondern dass er den ganzen Körper schützen möchte. Die Weise hielt die Welt für den Körper und seine eigene Familie für den Arm. Weil er die Welt so liebt, wagte er nicht, die eigene Familie zu lieben. Die Familie stirbt; aber die Welt lebt. Dann wird sein Herz getröstet.“¹²²

Hier nimmt die eigene Familie die Stelle des „kleinen Ich“ ein. Das „große ICH“ dagegen ist zur ganzen Gesellschaft erweitert, der es um die ganze Welt geht.

¹²¹ Wang 1983.

¹²² Mao 1990, S. 221

Im modernen China fanden die Reformer sich auf der Basis einer teils vom Konfuzianismus, teils von der Evolutionstheorie im Sinne Darwins geprägten Theorie des sozialen Organismus der Nation. Anregungen hatte auch der englische Philosoph Herbert Spencer (1820–1903) gegeben. Von ihm stammt die Redewendung „*survival of the fittest*“¹²³ und er hat den biologischen Entwicklungsgedanken für ein Verständnis der Entwicklung menschlicher Gesellschaften zu nutzen versucht. Da er die Gesellschaft mit einem tierischen Organismus verglich, deutete er die gesellschaftliche Arbeitsteilung als eine Entsprechung der funktionalen Ausdifferenzierung verschiedener Organe in einem Körper. Dass sich eine Gesellschaft in verschiedene Klassen ausdifferenziert, ist, so gesehen, nur Spiegel einer im Rahmen jeder Evolution zu erwartenden funktionalen Differenzierung. Kritiker fanden diese Betrachtungsweise zu biologistisch. Das gilt auch für seine Rezeption in China.¹²⁴ Liang Qichao hat *Eine Theorie über das neue Volk* geschrieben, in der er die Organismusmetapher lobt: „Der Staat ist die Vereinigung des Volks, ähnlich wie im Körper die vier Extremitäten, die Eingeweide, Muskeln und Adern“ vereinigt sind.¹²⁵ Und er versucht, die Einsicht für die chinesische Praxis umzusetzen: „Was dem heutigen China am dringlichsten fehlt ist die organische Vereinigung und kräftige Ordnung. Freiheit und Frieden stehen noch dahinter.“ Statt von einer „organischen Vereinigung“ kann man auch von „Organisation“ sprechen. Das hat Paulsen getan, indem er den Staat als „die Organisation eines Volkes“ definierte, und „damit [ist] gesagt:

[dass] der Staat nicht Substanz, sondern Form einer Substanz ist; die Substanz, deren Form er ist, ist das Volk. [...] Der Staat ist also ... nicht Selbstzweck, sondern Mittel [...].“¹²⁶

Diese Erklärung ist nicht klarer als die aus der Aristotelischen Metaphysik stammenden Begriffe von „Substanz“ und „Form“, es fehlt hier nur als drittes Glied die „Materie“. Denn eine Substanz ist nach der

¹²³ Spencer [1864/67], Bd. I, S. 444. — Spencer [1892-93], Bd. I, S. 354: „Survival of the fittest insures that the faculties of every species of creature tend to adapt themselves to its mode of life.“ Vgl. ebd., S. 346, 352 u. Bd. II., S. 25, 29, 33, 277, 408.

¹²⁴ Yan 1986.

¹²⁵ Liang 1984.

¹²⁶ Paulsen 1906, Bd. II, S. 545. — Paulsen kritisierte im übrigen (ebd., 592 ff.) die staatsrechtlichen Konsequenzen, die Spencer aus seiner evolutionären Sozialtheorie zieht. Diese kritisiert er aber nicht deshalb, weil sie evolutionär sind und auf das Modell des Organismus ausgerichtet sind, sondern weil sie liberal im politischen Sinne sind. Denn „fittest“ im Sinne Spencers ist der Staat, der in seinen Rechten gegenüber den Individuen begrenzt ist. Das hält Paulsen im Sinne eines „starken Staates“ für falsch.

Lehre des Aristoteles „ein Ganzes aus Form und Materie“. Was aber die „Materie“ des Volkes sein soll, sagt Paulsen an der zitierten Stelle nicht. Vielleicht meinte er die Gesamtheit oder das „Aggregat“ der zu einer bestimmten Zeit einem Volk angehörenden einzelnen Menschen. Dass diese geboren werden und sterben oder auswandern, wäre dann so ähnlich zu sehen wie der beständige „Fluss der Materie“ in der alten westlichen Metaphysik. Liang jedenfalls gibt eine einfachere Beschreibung der „organischen Vereinigung“:

„Die Staatsbürger sind tatsächlich verbunden und leben zusammen. Die Beziehung zwischen Staat und Bürgern ist ähnlich wie die Beziehung zwischen dem Körper und seinen Gliedmaßen. Die vier Gliedmaßen kommen aus dem Körper. Sie sind lebendig, weil der Körper lebendig ist. Der einzelne Mensch stammt aus dem Staat. Hat er Leben und Bewegung, so haben es auch die Staatsbürger.“¹²⁷

Anfangs schätzte auch Mao diese Auffassung. Doch später kritisierte er sie in der *Anmerkung* mit den Worten:

„Es ist richtig, dass die Staatsbürger verbunden sind zu leben. Aber ich sehe nicht, weshalb der einzelne Mensch aus dem Staat kommt und er das Leben hat, weil der Staat lebendig ist. [...]“

Menschliches Leben, einschließlich der menschlichen Sprache und der Politik, ist ein Produkt der Evolution der Menschheit. Am Anfang der Menschheitsentwicklung war alles anders. Die später entwickelten Verhaltensweisen um des Vorteils im Umgang mit den anderen. Deshalb ist der einzelne Mensch zuerst. Dann kommen die Staatsbürger. Der einzelne Mensch stammt nicht daraus. Das Leben der Staatsbürger ist das der Gesamtheit der einzelnen Menschen. Sie ist durch die Vereinigung des Lebens von einzelnen Menschen entstanden. Das Leben des einzelnen Menschen leitet sich nicht aus dem Leben der Staatsbürger ab.“

Das ist eine Kritik am Organismusmodell des Staates und zugleich eine Selbstkritik im Geiste des Individualismus und der persönlichen Befreiung, wie seine „Theorie des Nur-Ich“ zeigt. In der *Anmerkung* heißt es:

„Der einzelne Mensch ist nicht für die Gesellschaft da, sondern die Gesellschaft ist für den einzelnen Mensch da. [...]“

¹²⁷ Liang 1984.

Der einzelne Mensch hat unschätzbaren Wert. [...] Deshalb ist der Wert des einzelnen Menschen höher als der Wert des Kosmos. Wer den einzelnen Mensch unterdrückt oder gegen ihn handelt, läßt große Schuld auf sich. Darum sind die traditionellen chinesischen drei Grundregeln und die fünf Grundtugenden zu beseitigen. Wer mit der Kirche, dem Kapitalisten und dem Herrscher im selben Boot sitzt, ist auch der Teufel der Welt.¹²⁸

Offensichtlich erhöhte der junge Mao Zedong den Wert des einzelnen Menschen, um so den feudalen Absolutismus und die feudale Ethik, die nur der Stützung der feudalen Regierung diene, zu bekämpfen. Er forderte, den Wert der einzelnen Menschen anzuerkennen und rief so zur persönlichen Befreiung auf. Das entspricht den bürgerlichen Aufklärungsgedanken. Chen Duxiu hat einmal gesagt, die Parole „Ohne Ich“ sei ein typischer Ausdruck der alten Zeit, das entgegengesetzte „Nur Ich“ die geistige Strömung der westlichen Neuzeit sei und die Selbstvergrößerung der Geist der neusten Zeit. Dieser Logik folgend hat sich auch der junge Mao Zedong von der alten „objektiven“ Moral getrennt.

3.2.1.3 Maos geistiger Individualismus: Selbstverwirklichung

Der geistige Individualismus der persönlichen Befreiung sollte kein vulgärer Egoismus sein. Denn Mao schrieb: „Dieser Individualismus ist geistig, sozusagen Individualismus des Geistes“. In seinem Zentrum steht der Gedanke der Selbstverwirklichung und Vervollkommnung:

„Das Ziel der Menschheit ist nur, sich selbst zu verwirklichen. Selbstverwirklicht ist, wer die Fähigkeiten des Körpers und des Geistes zur höchsten Stufe entwickelt hat“.

Diese Selbstbefreiung soll auf die Höhe eines Ziels der Menschheit gebracht werden. Dazu heißt es in der *Anmerkung* weiter:

„Ich habe zwei Behauptungen. Eine ist der Individualismus. Alle Moral und alle Verhaltensnormen dienen dazu, dem einzelnen Menschen die Befreiung zu ermöglichen. Aber nach außen gewendet zielt es auf das Glück der anderen ab, doch in Wirklichkeit ist alles für ihn selbst.“¹²⁹

¹²⁸ Mao 1990, S. 231.

¹²⁹ Mao 1990, S. 81

Dem einzelnen Menschen, dies zu ermöglichen, ist genau die Selbstverwirklichung. Das ist der Hauptpunkt in der Ethik des jungen Mao.

Eine in China beachtete Theorie der Selbstverwirklichung hatte der englische Moralphilosoph Thomas Hill Green vorgebracht.¹³⁰ An Kant anknüpfend sah er als moralisches Subjekt den durch praktische Vernunft gelenkten autonomen Willen an, versuchte darüber hinaus aber auch, die Hegelsche Rechtsphilosophie, die dem Ganzen in Gestalt des Staates einen Vorrang gegenüber dem Einzelnen einräumt, zu berücksichtigen, indem er die Selbstverwirklichung des einzelnen Ich und die des Weltgeistes, des „ganzen Ich“, im Staat miteinander vereinte, was eine Synthese von Freiheit und Notwendigkeit, des Begrenzten und des Unendlichen, von Realität und Ideal sowie der inneren und der äußeren Wert erlauben sollte. Er wollte auf diese Weise zum einen die Einseitigkeit des Hegelschen „Holismus“ überwinden und zum anderen den Apriorismus in der Ethik Kants. Die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft oder zwischen Subjektivität und Intersubjektivität sollte so angemessener dargestellt werden. Schon während seines Studiums am Ersten Pädagogischen Institut Hunan war Yang Changji von Greens Konzept der Selbstverwirklichung beeindruckt, und in seiner *Kurzen Darstellung und Beurteilung aller ethischen Theorien*, die vor allem den westlichen Theorien galt, hat er sie zusammenfassend dargestellt und als „den anderen ethischen Theorien überlegen“ beurteilt. Diese Ansicht haben in China die meisten Gelehrten übernommen:

„Es gibt die große Möglichkeit, sich selbst zu bereichern, indem man sich selbst verwirklicht. Die Selbstverwirklichung zum höchsten Ziel menschlichen Handelns zu erklären, das sollte man die ‚Selbstverwirklichungstheorie‘ nennen.“¹³¹

Diese Theorie hat der junge Mao Zedong während seiner Suche nach persönlicher Befreiung mit traditionellen chinesischen Auffassungen, die sich auf „das Herz“ und „die Natur“ beziehen, zu verbinden versucht, was seinen moralphilosophischen Gedanken aus dieser Zeit ihren besonderen Charakter verleiht.

Green hat für seine Selbstverwirklichungstheorie von Hegel auch den Gedanken einer dialektischen Entwicklung übernommen: Die Selbst-

¹³⁰ S. o., S. 78.

¹³¹ Wang 1983.

verwirklichung eines Subjekts ist von einem Willen getrieben, der von der Möglichkeit (was er „an sich“ ist) zur Wirklichkeit (was er „für sich“ will) strebt. Angetrieben wird er von einem Ideal, das die Moral als das Schönste darstellt. Endziel ist die Verwirklichung dieser Schönheit, die Green — in Anlehnung an Hegels „absoluten Geist“ — den „heiligen Geist der menschlichen Seele“ nannte. Seine Selbstverwirklichung ist Selbsterkenntnis des absoluten Geistes. Mao Zedong hat das folgendermaßen aufgenommen:

„Der Deuter ist das Subjekt. [...] Die Vereinigung zahlloser Deutungen bildet ein großes Subjekt. Ebenso besteht ein großes Subjekt aus zahllosen Deutungen. Die Menschheit steht in direkter Beziehung mit dem Subjekt. Beide werden durch einen Teil des menschlichen Bewusstseins, also des Bewusstseins des Subjekts verknüpft. Das Subjekt kann auch ‚Gott‘ genannt werden“.

Mao Zedong dachte in jener Zeit, dass die Wahrheit des Kosmos seit langem in jedem „Herzen“ liege. Das bedeutete gleichzeitig, dass das Subjekt in unserem „Herz“ liege. In der *Anmerkung* betont er:

„Der Gott ist er selber. Gibt es noch einen sogenannten Gott außer ihm selber?“¹³²

So soll die Wahrheit des Kosmos durch Selbstverwirklichung der Menschheit erreicht werden. Ohne das menschliche Selbstbewusstsein kann die Wahrheit des Kosmos nicht zu sich selbst zurückkehren. Das ist der Grund, weshalb Mao betonte, die Moral sei eine Sache des Selbstbewusstseins, und die Vorstellung bekämpfte, sie verlange blinden Gehorsam: Freiwilliges moralisches Handeln beruht vielmehr auf einer Kenntnis der Kosmoswahrheit, und ohne diese Wahrheit sei es vergeblich, moralische Ideale aufzustellen oder Moralprobleme zu diskutieren.

Greens Selbstverwirklichungstheorie soll Vernunft und Begierde zu einer Harmonie bringen, eine organische Ganzheit als die Einheit der Begierde und des rationalen Willens zu bestimmen. Die darauf aufbauenden Erklärungen zum Verhältnis von Moral und Glück bzw. von Selbstüberwindung und Egoismus hat Yang Changji übernommen:

„Der Eudämonismus hält das Gefühl für das Eine. Die Selbstüberwindung hält die Vernunft für das Eine. Es wird ein Teil des Einen

¹³² Mao 1990, S. 230

als das Ganze angesehen. Aber die Theorie von Green stellt das Eine als das ganze System des Wollens dar: Sowohl das Gefühl als auch die Vernunft sind darin enthalten. Indem man vollständige Autonomie zum wichtigsten Lebenselement der Moral erhebt, befreit man sich von den Nachteilen des Eudämonismus und vermeidet zugleich die des Egoismus. Da sie hierin neutral ist, kann diese Theorie die Anerkennung der meisten Menschen bekommen.¹³³

Dieses Urteil von Yang Changji über die Theorie der Selbstverwirklichung hat Mao Zedong in der *Anmerkung* übernommen:

„Alle Moral dient den Möglichkeiten des Individuums. Es scheint von außen zu kommen, dass man mit anderen mitfühlt. Aber tatsächlich tut man das nicht für andere, sondern für einen selber. *Ich* habe das Gefühl, andere zu lieben. Dann muss *ich* es verwirklichen. Tue ich das nicht, spüre ich einen Mangel in meinem Leben, denn *ich* habe mein Ziel nicht erreicht. Buddha und Mo Zi beide hielten dies für das Ziel des Lebens.“¹³⁴

So soll sich moralisches Handeln als Selbstverwirklichung begreifen lassen. Es sieht nur so aus, als würde man nach dem Glück anderer streben, wenn aus dem eigenen Gefühl der Liebe zu anderen handelt. Überwindet man diesen äußeren Anschein und achtet darauf, wie sich die Sache von innen darstellt, so sieht man, dass es im Grunde um die Verwirklichung von einem selbst geht. Mengzis allgemeine Liebe, die sogenannte Erlösung des allgemeinen Menschen im Buddhismus, ist übrigens auch auf die Selbstverwirklichung ausgerichtet. Mao Zedong fügte diesem Gedanken noch hinzu:

„Wenn man das Ziel des Lebens erreicht, indem andere profitieren, ist das nur eine Änderung der Methode. Wir benutzen diese Methode, dass die anderen profitieren, nur damit wir selbst profitieren.“¹³⁵

Das klingt, als wollte er den Egoismus als eigentlichen Kern und Ausgangspunkt von allem Moralverhalten hinstellen, als ob die Rücksicht auf die Interessen anderer nur eine Methode oder Taktik des Egoismus wäre. Das kann man so sagen, aber natürlich ist der Egoismus, den er meinte, nicht der gewöhnliche Egoismus, der auf sinnliche oder materiellen Befriedigung aus ist. Der Egoismus, wenn man ihn so nennen

¹³³ Wang 1983.

¹³⁴ Mao 1990, S. 154.

¹³⁵ Ebd., S. 247

will, der hier gemeint ist, strebt nach der Befriedigung vor allem geistiger Bedürfnisse.

Menschliche Bedürfnisse sind vielseitig und vielschichtig: Neben den materiellen oder sinnlichen Bedürfnisse, den so genannten Trieben, gibt es die geistigen Bedürfnisse, z. B. nach sozialer Kommunikation, nach Entwicklung und Vervollkommnung der eigenen Psyche. Der geistige Individualismus, den Mao zu dieser Zeit vertrat, hielt die Befriedigung dieser geistigen Bedürfnisse für den Hauptinhalt. Dadurch sollte es möglich sein, den eigenen Vorteil mit den Vorteilen der anderen zu vereinen, und zwar so, dass der erstere als Zweck wirkt und der letztere als Mittel (oder „Methode“). Es gilt aber auch: Nur wenn die anderen von meinem Handeln profitieren, wird der Egoismus von den niedrigen materiellen Begierden getrennt und auf die Ebene des geistigen Individualismus erhoben. Zur Selbstverwirklichung im Sinne dieses geistigen Individualismus wird man sein Bestes tun, um den Geliebten zu retten, wenn der Geliebte in Gefahr gerät; man wird sich sogar lieber für den eigenen Tod entscheiden als den Tod des Geliebten zulassen. So kann man fröhlich und glücklich werden. Hier versteht Mao Zedong den gegenseitigen Beistand, das Mitleid, die Liebe zu anderen, die Profite von anderen als die innerlichen Moralprinzipien, deren Endziel ist, diese zu verwirklichen.

Der geistige Individualismus versöhnt nicht nur Vernunft und Begierde, die eigenen Vorteile und die der anderen, sondern er verbindet auch das „kleine Ich“ und „das große Ich“ — für den Reformier (und zukünftigen Revolutionär) heißt das: die Selbstverwirklichung und die (Um-)Erziehung der Bevölkerung. In der *Anmerkung* heißt es zur Beziehung zwischen Individuum und Kosmos, das Individuum sei die elementare Einheit des Kosmos, der aus zahllosen Individuen bestehe. Aber auch der Kosmos sei ein Individuum: Das eine sei kleiner, das andere größer, das eine das Fundament, das andere die Ganzheit. Ohne die kleinen Individuen gäbe es keinen Kosmos; ohne die einzelnen Menschen keinen Staat und keine Gesellschaft. Deshalb muss die Selbstumwandlung und Selbstverwirklichung der letzteren mit der Um-erziehung der Bevölkerung anfangen, wie Liang Qichao sagte:

„wenn man den Staat reformieren möchte, musst man zuerst die Bevölkerung umwandeln.“¹³⁶

¹³⁶ Liang 1984.

Der junge Lu Xun drückte das so aus: „Zuerst ist der Mensch, dann kommt die Sache“.¹³⁷ Für den jungen Mao Zedong bedeutete das zugleich, dass die Befreiung der Bevölkerung der Rettung des Staates vorhergehen sollte. Und diese Befreiung sollte mit der Veränderung der Gedanken jedes einzelnen in der Bevölkerung, mit seiner Selbstverwirklichung anfangen, die nichts anderes ist als die Verwirklichung der menschlichen Natur. Mao Zedong schrieb in der *Anmerkung*:

„Der Grund, warum man manche Menschen ‚Helden‘ nennt, ist der, dass solche Menschen starke körperliche und geistige Fähigkeiten besitzen. Doch jeder möchte seine körperlichen und geistigen Fähigkeiten aufs höchste entwickeln. Man sagt, nur Helden könnten andere retten, gewöhnliche Menschen könnten das nicht. Aber dass nur Helden den Gipfel körperlicher und geistiger Fähigkeiten erreichen können, die Allgemeinheit aber nicht, entspricht das der Ethik?“¹³⁸

Jeder ist aufgefordert, das zu versuchen. Wenn man die strengen Standards dafür erfüllt, kann jeder ein Held werden. Das ist die Botschaft. Wenn es auch nur einem Teil gelingt, so ist es für das Individuum und für die Gesellschaft gut, wenn alle danach streben. So hat der geistige Individualismus des jungen Mao die eigene Selbstverwirklichung mit der Umerziehung der Bevölkerung, die persönliche Befreiung mit der Idee einer Erlösung der ganzen Bevölkerung und des Staates verknüpft. Diese Verbindung allgemein philosophischer Überlegungen mit einem praktischen reformerischen Anliegen war ein gemeinsames Kennzeichen vieler chinesischer Intellektueller in Maos Generation.

3.2.1.3.4 Maos Realismus

In der *Anmerkung* hat Mao Zedong bekannt, dass er für zwei Behauptungen in der Ethik eintritt:¹³⁹ für den Individualismus, den ich im letzten Abschnitt behandelt habe, und für den Realismus. Was aber ist die Realität, um die es dabei geht? Mao schrieb:

„Von der Zeit gibt es eigentlich nur die Vergangenheit und die Zukunft, aber keine Gegenwart. Die Realität umfasst die Erlebnisse, die mein Geist sein Leben lang gesammelt hat, und die gesammelte Materie im Kosmos.“

¹³⁷ Lu 1981.

¹³⁸ Mao 1990, S. 279

¹³⁹ S. o., S. 87.

Die Sammlung meines Geistes sei kurz: nur ein paar Tage, wie die Blumenblüte, oder nur paar Stunden, wie Gesang oder Tanz. Denn ein Leben dauert nur ein paar Dutzende Jahre. Trotzdem ist darin aller Wert enthalten. Was einem am wichtigsten ist, ist in diesem begrenzten Leben zu verwirklichen. Deshalb soll man nicht nach illusorischen ewigen Werten streben und sich so aus der Realität entfernen:

„Man soll sich in der Realität befinden. Ist eine Bewegung eine objektiv gebotene Tatsache, soll man sie möglichst angestregten ausführen. Ist ein Gedanke eine subjektiv gebotene Tatsache, soll man ihn möglichst verwirklichen.“¹⁴⁰

So gibt es im Leben zwei reale Praktiken: die Realisierung der inneren, subjektiven Gedanken und die äußerer objektiver Bewegungen. Die Verwirklichung des Lebens beschreibt Mao als Einheit dieser beiden Realisierungen, und er fährt fort:

„Verantwortlich bin ich nur für meine subjektiven und objektiven Realitäten. Die Verantwortung für subjektive und objektive Realitäten, die mir nicht gehören, kann ich nicht tragen. Nur was subjektiv und objektiv befriedigt, kann ‚Schönheit‘ genannt werden.“

Nur durch die gleichzeitige Befriedigung von Subjektivem und Objektivem wird die „Schönheit“, d. h. die Selbstverwirklichung erreicht. Er verlangt in jedem Fall, dass Bewegung und Gedanke vereinigt werden. Einerseits betont die Pflicht, durchzusetzen, was man denkt; denn er war gegen Theorie ohne Praxis. Andererseits betonte er, das Handeln müsse von Gedanken angeleitet sein; denn er war gegen jeden „blinden“ Gehorsam, auch in der Moral.

Schon viele Menschen haben es sich zum Ziel gesetzt, dass ihr Name in der Geschichte erhalten bleibt. Konfuzius sagte: „Gute Menschen würden befürchten, dass sie von der Welt ignoriert würden und ihre Namen nicht in Erinnerung bleiben.“ Der Geschichtswissenschaftler Sima Qian glaubte auch: „Wer seinen Namen hinterlassen hat, ist einer, der das Extrem der Verhalten getan hat“. Mao Zedong dachte nicht so, vielmehr glaubte er, der Sinn des Lebens liege in der Selbstverwirklichung, dem Erreichen der inneren und äußeren Ziele. Was den Ruhm nach dem Tod betrifft, solle man sich keine Gedanken machen. In Paulsens *System der Ethik* heißt es:

¹⁴⁰ Mao 1990, S. 283

„Wenn der einzelne stirbt, so hebt und trägt ihn der Gedanke, dass, was er selbst gelebt und geleistet hat, den nach ihm Lebenden wert bleiben und zu gute kommen werde; in dem Leben seiner Nachkommen, seines Volkes bleibt er selbst erhalten.“¹⁴¹

Das kommentierte Mao wie folgt:

„Das kann die objektive Beschreibung einer Tatsache sein, in den subjektiven Gedanken hat es keinen Bestand.“¹⁴²

In ähnlicher Weise, wie nach Kants Auffassung eine Handlung moralischen Wert nur hat, soweit sie „aus Pflicht“ geschieht, aber jeder moralische Wert verloren sei, sobald der Wille von einer Neigung angetrieben würde, fehlt dem Gedanken, dass mein Handeln, wenn ich gestorben bin, den dann Lebenden noch nützlich ist, alles, was ihm einen Platz in meinem subjektiven Leben verschaffen könnte. Objektiv mag es so sein, dass ich etwas geleistet habe, was für spätere Generationen vorteilhaft ist, und das mag zu meinem Ruhm beitragen. Aber das kann subjektiv kein Antrieb in meinem Leben sein. Vielmehr ist es Wahnsinn, den eigenen Name für tausende von Jahren in der Geschichte bewahren zu wollen, abgesehen davon, dass so etwas nur Neid weckt. Nur wenn man die Fesseln der Ruhmsucht durchbreche, alle äußeren Antriebe aus seinen Motiven ausschließe und sich allein um die Selbstverwirklichung bemühe (wie der Kantianer nur dem Pflichtgefühl folge), kann man das Lebensziel erreichen und die Vereinigung des Subjektiven mit dem Objektiven verwirklichen.

Mao Zedong nahm Hegels Idee eines unendlich sich entwickelnden „Weltgeistes“ auf. Dessen Selbstverwirklichung, erklärte er, besteht aus zahllosen Selbstverwirklichungen „kleiner Ich“ so wie die echte „Schönheit“ aus vielen kleinen „Schönheiten“ besteht. In der Lebenspraxis entwickelt man sich von partieller Selbstverwirklichung zur echten Selbstverwirklichung, von der partiellen Schönheit zur echten. Dabei näherte sich diese Praxis dem Ideal und der Wahrheit unendlich an:

„Man kann die eigentliche Begierde nicht erreichen. Das heißt auch, dass man das eigentliche Ideal nicht erreichen kann. Man kann nur die Sache erreichen, durch die man das Ideal erreichen kann. Hat man diese aber erreicht, entzieht sich das Ideal auf eine höhere Ebene.

¹⁴¹ Paulsen 1906, Bd. I, S. 338.

¹⁴² Mao 1990, S. 261

Deshalb kann das Ideal nicht erreicht werden. Nur diese Sache ist zu erreichen“¹⁴³.

Die konkreten realistischen Ziele für Gedanken und Handlungen sind so die Treppenstufen zum Idealreich der Schönheit. Sie sind relativ und stehen unter beschränkenden Bedingungen, aber unter Umständen erreichbar zu einer bestimmten Zeit. Die vollendete Schönheit bleibt das unerreichte Ideal.

Diesen Realismus bezog der junge Mao auch auf die Erforschung der Geschichte. Man soll die Geschichte nicht erforschen, um aus der Realität zu fliehen oder um sich selbst durch die eigenen Vorfahren in die Geschichte zurückzusetzen. Ziel der Geschichtsforschung ist es, Gesetze der Entwicklung und der Veränderung zu erkennen, die das aktuelle Leben anleiten können. In diesem Sinne hat die Realität zwar stets den Vorrang, aber es wäre auch wieder einseitig, die Wirkung des Ideals ganz und gar zu bestreiten, ihm jeden Wert für die Zukunft zu bestreiten. Liang Qichao hatte den Realismus deshalb heftig kritisiert und ihm Vorstellungen einer idealen Zukunft entgegengestellt. Die Gegenwart müsse allein dieser Zukunft dienen, indem sie vor allem die Hoffnung auf die Zukunft nähren. Mao hat das in der *Anmerkung* zurückgewiesen:

„Sowohl von der Vergangenheit als auch von der Zukunft weiß ich nichts. Sie haben schon mit meiner eigenen Realität nichts zu tun. Wenn gesagt wird, der Mensch in der Geschichte habe die Pflicht, Erbe der Vergangenheit zu sein und die Zukunft zu schaffen, so glaube ich es nicht.“¹⁴⁴

Die bisherige Darstellung zeigt, dass der junge Mao Zedong vor der „Bewegung des 4. Mai“ wie viele chinesische Intellektuelle damals großen Wert auf die Formulierung einer Ethik legte. Er versuchte, eine Ethik zu formulieren, die es ermöglichen sollte, die Menschen und die Welt zu verändern. Er trat für unabhängige – „subjektive“ – Moralprinzipien ein und gegen die „objektiven“, die die menschliche Natur fesseln. Er verlangte, moralische Ansprüche und materielle Bedürfnisse bzw. Vernunft und Sinnlichkeit in einer konkreten Praxis der Selbstverwirklichung zu vereinen. Er kritisierte jede Ethik, die beides – entweder weil sie abstrakte Lehre bleibt oder aus spießbürgerlichem

¹⁴³ Mao 1990, S. 190

¹⁴⁴ Mao 1990, S. 222

Individualismus – voneinander trennt. Er trat für die realistische Einstellung eines geistigen Individualismus ein, der das Subjektive und das Objektive miteinander verbindet. Er war gegen Ruhmsucht und leeres Gerede, das die Realität missachtet. Diese Verknüpfung von Motiven lässt erkennen, dass gewissen Ideen des Neukantianismus, Paulsens Konzept einer teleologischen Ethik der Selbstvervollkommnung und Hegels Bild von der Selbstverwirklichung des Geistes wichtigen theoretischen Quellen für das Denken des frühen Mao waren. Aber er war nicht darauf beschränkt. In seiner Jugend hat er Kang Youwei und Liang Qichao verehrt. Er engagierte sich für deren Reformen, und er hat deren Umschlag in die Revolution *Xinhai* (辛亥革命 1911) erlebt, indem er an der Revolutionsarmee aktiv war. Als er seine Erfahrungen später reflektierte, kam er zu dem Ergebnis, dass alle diese Unternehmungen an der Oberfläche geblieben waren. Der wesentliche Grund dafür, warum China so rückständig war, lag in seinen Augen darin, dass die Gedanken zu alt waren und die Moral zu verfallen war. Seine Lösung angesichts dessen war: Zuerst muss eine Revolution im Bereich der Gedanken und der Moral stattfinden. Die subjektiven Moralprinzipien und der geistige Individualismus, die er in der *Anmerkung* skizziert hatte, sollten die gedanklichen Waffen sein, mit denen er die eigenen geistigen Fesseln löste, um dann China und sogar die Welt zu verändern.

3.2.1.4 Zum Vergleich: Paulsens *System der Ethik* und Maos *Anmerkung*

Im Oktober 1910 brachte Cai Yuanpei seine chinesische Übersetzung von Paulsens *System der Ethik* im Shangwu Verlag heraus. Sie stützte sich auf das deutsche Original und auf eine japanische Übersetzung, die Kanie Yoshimaru in Japan unter einem Titel veröffentlicht hatte, der zurück ins Deutsche übersetzt „Prinzipien der Ethik“ lauten würde. Cais chinesische Übersetzung ist später viele Male wieder aufgelegt worden. Yang Changji nutzte sie als das Lehrbuch für den Unterricht, und Mao Zedong war damals in dieses Buch geradezu vernarrt. Es enthielt ungefähr 100.000 chinesische Wörter (Zeichen), von denen Mao ungefähr 12.000 kommentierte. Die Kapitel seiner *Anmerkung* mit den meisten (ca. 5.900) Wörtern sind das vierte¹⁴⁵ und das fünfte,¹⁴⁶ es

¹⁴⁵ Bei Paulsen 1906, Bd. I, S. 320 ff.: „Das Übel, das Böse und die Theodicee“.

¹⁴⁶ Ebd., S. 342 ff.: „Pflicht und Gewissen“.

folgt das sechste¹⁴⁷ mit *ca.* 1.500 Wörtern und schließlich das erste¹⁴⁸ mit *ca.* 1.100 Wörtern.

Die *Anmerkung* enthält Maos eigenene Ansichten über Ethik, das Leben und die Geschichte sowie darüber hinaus allerlei weitere Erklärungen, kritische und zustimmende Äußerungen zu Paulsens Buch, von Mao hervorgehoben, soweit er einverstanden war. Im übrigen bot die *Anmerkung* noch viele Bemerkungen zur chinesischen Geschichte, zu historischen Wörtern, Staatsangelegenheiten und überhaupt zu den intellektuellen Tendenzen der Zeit. Im selben Jahr, als die *Anmerkung* entstand, hat Mao noch einen Aufsatz mit dem Titel „Die Energie unseres Herzens“ geschrieben, in dem er auch auf Paulsen eingegangen ist. Leider ist diese Arbeit momentan unauffindbar. Man weiß aber, dass sie von Yang Changji sehr gut bewertet wurde.

Im Folgenden will ich versuchen, die in der *Anmerkung* sichtbaren Einflüsse von Paulsens *System der Ethik* auf das Denken Mao Zedong in jener Zeit zusammenfassend darzustellen. Bemerkbar sind Einflüsse auf dem Gebiet der Philosophie, der Politik und sogar des Sports.

Am 23. August 1917 schilderte Mao in einem Brief an Li Jinxi seine Gedanken zur Umgestaltung der chinesischen Nation, die mit einer Umgestaltung der Philosophie und der Ethik beginnen sollte. Dazu hatte ihn die Rolle angeregt, die nach seiner Meinung „die neueste Philosophie“ in Deutschland bei der Herstellung der politischen Einheit der deutschen Nation gespielt hatte. Mao nannte in diesem Zusammenhang die Namen von Kant, Nietzsche, Fechner und Paulsen, um zu betonen, dass eine „ausgezeichnete Philosophie“ sich auch als politisch verwendbar erweisen könne.¹⁴⁹ Als Denker, die am Ende des 19. Jahrhunderts standen, konnten Nietzsche und Paulsen zur Schaffung des deutschen Nationalstaats aber nur wenig beigetragen haben. Außerdem stand der Nihilismus Nietzsches in scharfer Opposition zu den Strömungen des Denkens im 19. Jahrhundert, die sich betont deutsch gaben. Der den Neukantianismus aufnehmende, diesen jedoch auch hinter sich lassende Eklektizismus Paulsens gab zwar in vielem das Selbstverständnis des Bildungsbürgertums im deutschen Kaiserreich wieder, aber dieses Selbstverständnis war nicht Motor, sondern eher Folge der Reichsgründung von 1871. An fast allen großen Beiträge zur Philoso-

¹⁴⁷ Ebd., S. 383 ff.: „Egoismus und Altruismus“.

¹⁴⁸ Ebd., S. 383 ff.: „Die Begriffe gut und schlecht: Formalistische und teleologische Auffassung“.

¹⁴⁹ Mao 1990, S. 352

phie im Deutschland des 19. Jahrhunderts übte Paulsen Kritik, und er verstand sich wohl als deren Erbe, aber mehr noch als ihr Korrektor.

Nach dem Tod Hegels im Jahre 1831 hatte sich in der deutschen Philosophie eine gegen Hegel und den Hegelianismus gerichtete Strömung durchgesetzt. Nicht mehr Ethik und Ästhetik zogen die meiste Aufmerksamkeit auf sich, sondern wegen der enormen Entwicklung der Naturwissenschaften und ihrer sichtbar werdenden Bedeutung für die ökonomische Entwicklung wendete sich das Interesse der Philosophen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder der Wissenschaft zu. Nach der enttäuschenden bürgerlichen Revolution von 1848 und unter dem Zeichen der „pragmatischen“ Politik Bismarcks, die sich im Hinblick auf die Herstellung der Einheit Deutschlands als das überlegene Mittel erwiesen zu haben schien, gab es eine kulturelle Wende, die den praktischen Erfolg höher bewertete als schöne Ziele: Wissenschaftstheorie und Realismus¹⁵⁰ ersetzten den Idealismus und die Romantik vom Anfang des 19. Jahrhunderts. Philosophisch kann man diesen Weg als einen beschreiben, der vom „absoluten Geist“ Hegels zurückführte zum „Königsweg der Wissenschaft“, den Kant der Metaphysik gewiesen hatte. Die erneuerte Wertschätzung einer positiv-wissenschaftlicher Nüchternheit verkörperte vor allem der Neukantianismus.¹⁵¹ Auf andere Weise waren schon Ludwig Feuerbach und die neueren Materialisten auf Distanz zum Deutschen Idealismus gegangen. Materialismus, Positivismus¹⁵² und schließlich Naturalismus¹⁵³ wurden „Weltanschauungen“, gegen die der Neukantianismus am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Ansprüche einer über der Empirie stehenden Vernunft zu verteidigen versuchte. Diese Kontroversen innerhalb der deutschen Philosophie konnten außerhalb, z.B. in China, als besonders typisch für die Moderne und insofern als viel versprechend wahrgenommen werden.

In dieser intellektuellen Atmosphäre hat Friedrich Paulsen versucht, angelehnt an den Neukantianismus, die Tradition des europäischen Geistes unter neuen Umständen fortzusetzen, und zwar als der moderne Repräsentant der teleologischen Tradition, die bis auf die Philosophie Platos und Aristoteles zurückging. Diese sollte aber nicht kritiklos

¹⁵⁰ Das gilt interessanterweise auch für die Literatur, in der nach 1848 die Epoche des „bürgerlichen Realismus“ beginnt, zu der man neben anderen Autoren wie Gottfried Keller, Theodor Storm und Theodor Fontane rechnet; vgl. Plumpe 1985, S. 9 ff.

¹⁵¹ Vgl. Köhnke 1986, S. 168 ff.

¹⁵² Der Begriff geht auf den Franzosen Auguste Comte zurück, vgl. Comte 1979, S. XV f.

¹⁵³

fortgesetzt werden, sondern durch den Kritizismus Kants geläutert sein. Aus Utilitarismus, Hedonismus und Eudämonismus nahm Paulsen zudem alles Brauchbare, um aus dieser Mischung im Einklang mit der historischen Anthropologie, der Physiologie und der Psychologie ein „modernes“ System der Ethik aufzubauen.

Die Teile von Paulsens Buch, die Mao genauer studiert hat, darunter das zweite Buch mit dem Titel „Grundbegriffe und Prinzipienfragen“, stellen eine Art Kompendium der Ethik Paulsens dar. Deren Wurzeln waren tatsächlich in der platonisch-aristotelischen Tradition, weil sie von der Prämisse ausging, dass alles, was existiert, seinen eigenen Zweck hatte und die „Lebensform“, die es im Universum findet, aus diesem Zweck heraus zu verstehen ist. Das „höchste Gut“ besteht für ein jedes Wesen in der vollkommenen Entwicklung seiner Anlagen und in der Realisierung dieses seines Zweckes.

Als die beiden Hauptströmungen der Moralphilosophie im 19. Jahrhundert gelten weithin der Formalismus Kants und der Utilitarismus John Stuart Mills. Der erste war der typische Repräsentant der Moralität, und der letzte war die zentralisierte Verkörperung der Teleologie. Paulsen stimmte beiden – und das macht seinen Ekelektizismus aus – in Grenzen und mit Vorbehalten zu. Die grundlegende Frage der Ethik war für ihn zunächst die nach dem Unterschied zwischen dem moralisch Guten und Schlechten. An zweiter Stelle ging es aber darum, worin der Zweck des Willens und des Handelns liegt. Das ist das Problem des „Lebenszwecks“. Aus teleologischer Sicht ist gut, was entweder direkt oder indirekt durch seine Folgen dem „Lebenszweck“ als dem höchsten Gut dient. Vom Standpunkt der Moralität sollen aber die Begriffe des Guten und Schlechten für absolute Eigenschaften des Willens stehen, die ihm unabhängig von den Handlungsfolgen zukommen oder nicht zukommen. Im Hinblick auf diese Alternative entschied Paulsen sich – gegen die „formalistische“ Auffassung Kants – für die teleologische Sicht. Was aber dient dem „Lebenszweck“ besser: ein Hedonismus, der jederzeit das Glücksempfinden zu erhalten oder zu maximieren strebt, oder aber eine realistische Einstellung zum eigenen Selbst, von Paulsen „energistisch“ genannt, die neben dem Glücksempfinden auch objektive Standards für ein im ganzen gelungenes Leben kennt? Paulsen sprach sich für das Letztere aus:

„das Leben selbst und sein Gehalt an gesunder, tüchtiger und schöner Tätigkeit ist das, was unbedingt zu erstreben und zu schätzen ist,

nicht aber der losgelöste Gefühlsreflex, mit dem es empfunden wird.¹⁵⁴

Das Ziel war für Paulsen nicht nur das nach einem externen und formalen Maßstab vernünftige Leben, sondern die optimale Entwicklung des gesamten Potentials eines Menschen, was eben auch Unterschiede zu machen verlangt, weil sich Menschen in ihrem Potential voneinander unterscheiden.

Aber Paulsen nahm die universellen Standards, die Kant aufgrund seiner Angleichung der Moralität an die Rationalität aufgestellt hatte, zum Vergleichsstandard, wenn er die weitere Entwicklung der Moralphilosophie im 19. Jahrhundert verfolgte. Der Kant-Kritik Schopenhauers galt sein besonderes Interesse. So kam es, dass das Verhältnis zwischen Kant und Schopenhauer auch für Maos Wahrnehmung der deutschen Philosophie eine besondere Bedeutung erhielt.

Wo Paulsen erwähnt, dass Kant den Ursprung der Moral in die menschliche Rationalität gelegt hat, kommentierte Mao:

„Die Auffassungen unserer Vorfahren waren wie diese.“¹⁵⁵

Als Paulsen kritisierte

„Kant, und ihn überbietend Fichte, überschätzen überhaupt die Rolle, welche das Pflichtbewusstsein im Leben zu spielen berufen ist“,¹⁵⁶

hat Mao hinzugesetzt:

„die Theorie unserer Vorfahren in der Song-Dynastie [960–1279] ist wie Kants“.

Daran kann man erkennen, dass Mao die deutsche Philosophie vor dem Hintergrund des Konfuzianismus verstand. Tatsächlich gibt es inhaltlich, im Hinblick auf moralische Ideale, und methodisch Berührungspunkte der Philosophie Kants mit konfuzianischen Lehren aus der Zeit der Song- (960–1279) und der Ming-Dynastie (1368–1644). Mit Blick auf diese erarbeitete sich Mao sein Verständnis der deutschen Philosophie; und immer wieder findet man zustimmende Ausrufe in seiner *Anmerkung* wie „Genau dieselben Wörter!“, „das ist ziemlich genau

¹⁵⁴ Paulsen 1906, Bd. I, S. 286.

¹⁵⁵ Mao 1990, S. 128.

¹⁵⁶ Paulsen 1906, Bd. I, S. 356.

das Wort“ oder „dieses Wort stimmt mit meinen überein“. Bis 1965 pflegte Mao zu sagen: „Ich hatte Kant geglaubt.“¹⁵⁷

Grundlegend war,¹⁵⁸ dass Mao die „Gerechtigkeit“ im Sinne des Konfuzianismus (Cheng und Zhu in der Song-Dynastie) und das Kantische „kategorische Gebieten“ gleichstellte, während er Unterrückung und Verweigerung des charakterlichen Lebens kritisierte. Wie ich oben schon ausgeführt habe,¹⁵⁹ hat Paulsen der formalistischen Pflichtethik Kants sein teleologisch-energistisches Konzept entgegengesetzt, das, wie er meinte, leere „kategorische Gebieten“ einer apriorischen Vernunft durch einen „moralischen Instinkt“ ersetzt, dessen Ursprung und Inhalt erfahrungsgemäß zu ermitteln ist und der sich im Leben der Völker als „Sittlichkeit“ oder „Gewohnheit“ geltend macht.

Mao ging weiter. Mit seinem „subjektiven Moralprinzip“ sah er in dem real erlebten Nutzen und Nachteil die Basis der Moral, und sah in dem, was bei Kant „Neigung“ heißt, eine sinnliche Kraft der persönlichen Befreiung:

„Ich bezweifle, dass der natürliche Impuls möglicherweise nicht zutreffen kann und die Neigung gegenüber der Pflicht immer im Unrecht ist.“¹⁶⁰

Die Neigung ist etwas Natürliches, die Pflicht dagegen ist ein künstlich aufgesetztes Konzept der Herrschaft und der Unterdrückung. Auch ein dieser Pflicht entsprechendes, abstraktes Gewissen wies Mao zurück:

„Ich denke nicht, dass dies das Gewissen tut. Ich denke, dass Menschen ihr eigenes Leben verteidigen. Das entspringt ihrem eigenen Interesse.“

Mao wies jeden Apriorismus zurück und vertrat die Meinung, dass die Erfahrung entscheiden müsse nach einer Abschätzung der Handlungswirkungen und deren Beurteilung als nützlich oder schädlich. Aber man muss das Gute und das Schlechte kennen, bevor man selber schon alles erlebt hat. Dazu muss man die Wechselfälle des Lebens studieren. Alles andere macht die moralische Idee zu einer unpraktischen Vorstellung, die einen wegführt vom konkreten Leben vernünftiger Men-

¹⁵⁷ Chen 1996.

¹⁵⁸ Vgl. Womack 1982.

¹⁵⁹ S. o., S. 56 f.

¹⁶⁰ Mao 1990, S. 208.

schen.¹⁶¹ Moralische Vorschriften muss man als kluge Erweiterungen der natürlichen, in der Neigung und im Interesse wurzelnden, Ansprüche auffassen.

Wie aber kann die Moral, wenn sie nicht apriorisch begründet ist, gleichmäßig für alle gelten? Paulsens Eklektizismus hatte Kant darin Recht gegeben, dass zwischen Aufgabe und Beweggrund in der Moralphilosophie zu unterscheiden sei. Und was den letzteren, also die Motivation angeht, sagte er klar und deutlich:

„es ist weder denkbar noch wünschenswert, dass die natürlichen Triebe durch die ‚Achtung vor dem Sittengesetz‘ als dem einzigen Motiv der Willensbestimmung ersetzt werden.“¹⁶²

In der Realität hätten Vernunft und Pflichtvorstellung einfach nicht die Rolle, die Kant ihnen zugeschrieben habe, aber sie hätten sehr wohl eine Funktion bei der Regulierung der natürlichen Impulse, und zwar die eines

„notwendigen Regulator[s] des Trieblebens, aber sie [die Vernunft und Pflichtvorstellung] kann es [das Triebleben] nicht ersetzen; die Triebe sind gleichsam die Gewichte, die das Gangwerk des Lebens in Bewegung erhalten; die Vernunft kann nicht an ihre Stelle treten, sie hat keine ursprüngliche Bewegkraft.“¹⁶³

Das klingt wie David Humes These, die Vernunft sei „inactive“ und „perfectly inert“.¹⁶⁴ Der Impuls konnte als die Energie gesagt werden, damit die Lebensfunktion zu erhalten. Nachdem Kant Gott in seiner Vernunftkritik aus dem Gebiet der theoretischen Philosophie als einen erkennbaren Gegenstand vertrieben hatte, wollte er ihm – so sah es Paulsen – im Bereich der praktischen Philosophie Garant für ein allgemeines Sittlichkeitsbewusstsein im Pflichtgefühl eine Art von Ersatzheimat bieten. Das hielt Paulsen für nicht notwendig. Ihm genügte es, den Anspruch der Moral in der natürlich gegründeten, aber historisch veränderbaren Sittlichkeit eines Volkes zu verankern. Diese Sittlichkeit an den Geboten eines Gottes festzumachen, das sah er als eine historisch überwunden; und als Gegengewicht gegen die historisch

¹⁶¹ Vgl. ebd., S. 119.

¹⁶² Paulsen 1906, Bd. I, S. 356.

¹⁶³ Ebd., S. 357.

¹⁶⁴ Vgl. Hume ²1978, S. 457 f.

gewachsenen Einseitigkeiten im Sittlichkeitsempfinden der Völker genügte ihm die Idee einer allgemeinen Humanität.

Das waren Tendenzen, denen Mao zustimmte.¹⁶⁵ Auch er sah als Aufgabe von Ethik und Moral die Förderung der Selbst-Regulation und der Selbstbeschränkung natürlicher menschlichen Impulse: Gewissen und Neigung sollten gleichberechtigt miteinander in Einklang gebracht werden. Reale moralische Konflikte waren nicht dadurch zu lösen, dass man den Hauptteil, die natürlichen Impulse, zugunsten der Vernunft und ihren Forderungen einfach ignorierte.

„Der Zweck der Moral besteht nicht darin, das Selbst durch äußere Regelungen zu begrenzen, sondern in der vollständigen Entwicklung menschlicher Eigenschaften. Die Einstellung, nach der die moralische Pflicht eines Gottes wegen besteht und man deshalb Angst vor Verstößen gegen sie haben muss, war die Einstellung von Sklaven. Statt Gott zu gehorchen ist es besser, sich selbst zu gehorchen. Wir selbst sind Gott.“¹⁶⁶

Von Aristoteles bis zu den modernen Denkern gibt es in der westlichen Philosophie das Motiv der Selbstverwirklichung aufgrund freier Wahl und ohne Zwang durch andere. Mao kannte das auch aus der chinesischen Tradition, z. B. aus Texten zur „Selbst-Herrschaft“ von Lu Jiu-yuan (陆九渊 1139-92) und Wang Fuzhi (王夫之 1619-92). Er wies, unter Berufung auf diese Quellen, alle Regelungen und Aufträge zurück, die Menschen von außen aufgezwungen werden, und erklärte stolz:

„Alles, was ich in meinem Leben getan habe, folgte nur meiner Selbst-Aktivität.“

So kann man eine theoretische Linie ziehen, die von Paulsens Ethik der Selbstregulierung, die in Abgrenzung gegen die Kantische Pflichtethik formuliert ist, zu Maos Ethik der Selbstbefreiung führt.

Auf Schopenhauer und seine Nachfolger hat Paulsen zurückgeführt, dass die Alternative von Egoismus und Altruismus zur grundlegenden Frage der Moralphilosophie wurde. Nur ein Handeln, welches das Wohl anderer zum Maßstab nimmt, habe „moralischen Wert“. Antrieb dafür sei das Mitleid, behauptete Schopenhauer. Paulsen und Mao sahen in diesem Gedanken eine Flucht ins Übernatürliche und Überreale; und beide wiesen die Alternative zurück, weil sie glaubten, dass sich in

¹⁶⁵ Zu den folgenden Angaben vgl. Wakeman 1973.

¹⁶⁶ Mao 1990, S. 208.

den realen Menschen stets egoistische und altruistische Motive und Ziele gemischt finden.

Für Mao waren sie sogar zwei Seiten derselben Münze. Denn der Mensch sei ein geistiges Wesen. Wenn jemand seine eigenen Interessen klug kalkuliere, dann seien „Egoismus und Altruismus nur unterschiedliche Formen, aber von gleichem Inhalt“. Was für andere ist, das ist auch für einen selbst, z.B. „pietätvolle und gehorsame Söhne, Heldinnen, zuverlässige Minister und aufrichtige Schwertkämpfer, Leute, die für die Liebe starben, Patrioten, diejenigen, die die Welt lieben, und diejenigen, die die Theorie lieben“¹⁶⁷, sie alle lassen ihre eigene Sicherheit außer Acht für das, was sie lieben, geben ihr Eigentum hin und opferten sogar sich selbst. In altruistischem Handeln dieser Art erfüllt das Subjekt seine eigenen geistigen und moralischen Ansprüche, es glaubt, sein Gefühl und sein Gemüt könnten nur so angenehm und „schön“ sein. Der Altruismus gleicht dem Egoismus hier wirklich. Ungleichheit besteht nur in einem Wechsel der Methode. Wichtig ist nur, den menschlichen Körper vom Geist zu unterscheiden und zu sehen dass das eigentlich Menschliche im Geist liegt. Deshalb besteht das wirkliche Ego nicht im Besitz irgendeiner Substanz, in keiner Befriedigung irgendeines sensorischen Organs, sondern darin, „mein Herz zu trösten und meine geistige Fähigkeit völlig zu entwickeln.“¹⁶⁸

Gegen Schopenhauer soll also nicht ein einseitiger Altruismus als Anfang der Moral gelten. Paulsen hielt Schopenhauer im besonderen eine zu pessimistische Beurteilung der menschlichen Natur vor. Tatsächlich seien die wirklichen Menschen nicht so egoistisch war, wie Schopenhauer gesagt habe. Denn der Mensch ist ein Sozialwesen und lebt nicht vollständig isoliert. Das Glück eines Menschen ist mit dem Glück vieler anderer eng verflochten, mit dem von Verwandten, Freunden und schließlich dem einer ganzen Nation. Als eine moralische Person braucht man nicht außergewöhnlich zu sein. Eine gewöhnliche Person im allgemeinen Sozialleben könnte auch moralisch sein. Das hat Mao gefallen:

„Es wäre natürlich untragbar, in völliger Abgeschiedenheit zu leben. Die Gesellschaft besteht für den Menschen, aber die Menschen sind nicht für die Gesellschaft da.“¹⁶⁹

¹⁶⁷ Mao 1990, S. 252.

¹⁶⁸ Ebd., S. 287.

¹⁶⁹ Ebd., S. 231.

Die Bedeutung des Soziallebens soll aber nicht darin bestehen, dass es statt auf einen selbst immer auf andere ankommt, sondern darin, dass die Gesellschaft den einzelnen Menschen die Möglichkeit der Selbsterfüllung bietet.

Mao war gegen Schopenhauers Aufteilung von Moral und Natur. Wenn die Natur und Moral einander widersprüchen, laufe jede moralische Verpflichtung auf eine Verfälschung der Natur hinaus. Er war aber auch nicht der Meinung Paulsens, dass moralisches Handeln nur aus dem Kontakt mit anderen in einer Gesellschaft erwachse. So wird das Sittlichkeitsgefühl zu einer bloßen Erscheinung. Da der Wille eines jeden Menschen durch seine eigenen Neigung motiviert wird – man kann nicht die Neigungen der anderen Leute haben oder fühlen – steht das Ego auch bei Paulsen im Zentrum. Mao wollte in diesem Zentrum auch das Sittlichkeitsgefühl aktiv verankern: „das Sittlichkeitsgefühl erscheint nicht, nur nachdem wir mit anderen Leuten leben.“

Wogegen sich der junge Mao vor allem wandte, war der Pessimismus, durch den Schopenhauer in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts in Europa und am Anfang des 20. Jahrhunderts auch unter chinesischen Intellektuellen berühmt geworden war.¹⁷⁰ Paulsen dagegen war ein Philosoph, der unter Berufung auf die klassische europäische Tradition eine grundsätzlich optimistische Einstellung gegenüber den Erscheinungen der modernen Zivilisation vertrat. Seine Polemik gegen den hedonistischen, den moralistischen und den geschichtsphilosophischen Pessimismus¹⁷¹ verallgemeinerte Mao dahingehend, dass es „mehr Gutes als Schlechtes“ in der Welt gebe.

Bei Schopenhauer ist der Wille als blinder Überlebensdrang das unerkennbare „Ding-an-sich“, das der erkennbaren „Welt als Vorstellung“ scharf kontrastierend gegenübersteht. Alle temporäre Befriedigung dieses Dranges regt bloß ein neues Bedürfnis an, so dass nichts diesen Willen je zufriedenstellen kann. Schmerz, Sorge und Enttäuschung, müssen so das Leben stets begleiten. Paulsens Hauptargument hiergegen war, dass das Leben damit fälschlich als Funktion eines äußeren Zwecks verstanden würde, aber nicht als Zweck des Egos. Richtig wäre es, den Wert des Lebens nicht von seinem abschließenden Zweck her zu bestimmen, aber abhängig von der Qualität des

¹⁷⁰ Zu den folgenden Angaben vgl. Jin / Wu 2004.

¹⁷¹ Vgl. Paulsen 1906, Bd. I, S. 287 ff.

vollständigen Lebensprozesses. Mao brauchte das nur wenig zu kommentieren, weil er der Kritik Paulsens im wesentlichen zustimmte.

Wenn vom „Lebenszweck“ die Rede ist, wie es bei Paulsen durchgehend der Fall ist, kann die Frage aufkommen, wie sich dazu die Mittel verhalten, die man zum Erreichen dieses Zwecks einsetzen kann, also das, was bei Mao oft auch die „Methode“ heißt. Er war der Meinung, dass man die Mittel oder die Methode auch dann für sich schätzen kann, wenn das angestrebte nicht oder noch nicht erreicht sei. Nicht alles sei „Abfall“, wenn man (noch) nicht am Ziel sei. Die meisten Zwecke dienen anderen Zwecken, und die Beziehungen zwischen den verschiedenen Zwecken sind manchmal schwer durchschaubar. Doch ist nicht der Zweck, den das ganze Leben selbst hat, der oberste Zweck, dem sich alles unterzuordnen hat? Hier ist es wichtig zu sehen, dass Mao bestritten hat, dass das Leben selbst nicht einen bestimmten Zweck hat. Die Forderung der Selbstentwicklung gilt auch für jede mögliche Methode und die Wahl jedes Mittels. So kann die Methode selbst zum Zweck oder zum Ziel werden, wie Mao schrieb: „Das Ziel befindet sich überall [...]“

Folglich dachte Mao Zedong, dass das Leben der instrumentellen Struktur der Zweck-Mittel-Relation nicht untergeordnet werden darf. Lebenszweck war der Lebenstätigkeit innewohnend. „Der Zweck der Menschen ist bloß ein Ziel. Dass die Menschen selbst Ziel sind, heißt, dass sie die Fähigkeiten ihres Körpers und ihres Geists bis zum höchsten Punkt zu entwickeln haben.“ Die Selbstrealisierung war der abschließende Zweck des Lebens, wenn man das überhaupt einen Zweck im üblichen Sinne nennen kann. — Anders als Kant, anders auch als Schopenhauer und viele andere Philosophen der westlichen und der östlichen Tradition glaubte Mao, dass im Selbstinteresse auch der Ursprung des moralischen Guten zu finden sei. Vor diesem Hintergrund hat er seinen Individualismus und seinen Realismus entwickelt, den ich oben bereits dargestellt habe.¹⁷² Dass diese beiden Standpunkte vieles mit Paulsen gemeinsam haben, dürfte aus meiner Übersicht deutlich geworden sein.

Individualismus hieß für Mao nicht nur innere Vervollkommnung oder stille Selbstschulung, sondern er schloss auch einen nach außen gerichteten Willen und eine entsprechende Tätigkeit ein. Als Paulsen mit kritischem Blick auf Kant sagte, „Pflichtgefühl mag in der Welt

¹⁷² S. o., S. 87 – 96.

viel Schlimmes verhindert haben, aber das Schöne und Große sind nie aus dem Pflichtgefühl gekommen, sondern aus den Trieben des lebendigen Herzens“¹⁷³ da stimmte Mao nachdrücklich zu: „Ja! Wirklich! Wirklich!“ und kommentierte: „Die Helden nutzen ihre Gaben als ihre Natur an und ziehen daraus ihre größte Energie. Deswegen stehen sie als Helden da. Sie gebrauchen ihre maximale Energie, um sich allem, was außerhalb dessen ist, wie Bestrafung und Fesseln, zu widersetzen.“ Sie suchen weder sinnliche Genüsse und auch keinen Besitz, aber ein starker Wille und einzelne erhabene Gefühle drücken sich in natürlichen und Sozialkonflikten aus. Die Welt ist kein Paradies. Deshalb gibt es Konkurrenzkämpfe, in denen die Schwächeren mehr schlecht als recht ihr Leben fristen, aber starke Menschen können die Welt auch stark verändern. Zwar ist die Notwendigkeit einer gewissen Härte eine unvermeidlich negative Wahrheit für gewöhnliche Menschen, die Überwindung der Härte ist eine Herausforderung für starke Leute. Schwierigkeiten und Hindernisse haben deshalb einen aktiven Wert und eine positive Bedeutung. So ist Maos Ethik dieser Zeit auch eine Ethik des Kampfes. Schon Paulsen dachte, ein absolut schmerz- und furchtloses Leben würde uns bald langweilig, reizlos und zuletzt unerträglich vorkommen. Denn mit den Ursachen des Schmerzes wäre aus dem Leben alle Gefahr entfernt, aller Widerstand alles Misslingen, folglich alle Anstrengung und alles Ringen, die Aufregung vor dem Wagnis, der Drang des Kampfes, das Frohlocken des Siegs. Mao steigert diesen Gedanken noch:

„Langlebige Sicherheit und absolute Sicherheit ohne irgendwelchen Widerstand sind für Menschen langweilig und unnütz. Das ruhige und angenehme Verweilen kann nicht für lange gelebt werden und ist der Mensch auch keine Hilfe. Aber schneller Wechsel gefällt ihm.“¹⁷⁴

Er hatte eine besondere Sympathie für diejenigen, die sich in Perioden des Chaos und der Kriege durch Aktivität bewährt und ausgezeichnet hatten. Untätigkeit war im zuwider. Taten weckten den heroischen Geist und erhabene romantische Gefühle. Sein ganzes Leben hindurch hat Mao für solche heroischen Ideale etwas übrig gehabt.

¹⁷³ Paulsen 1906, Bd. I, S. 358.

¹⁷⁴ Mao 1990, S. 119

Das ist die Philosophie der Helden, die oft grundlegende moralische Unterschiede ignorieren. Grundlegend ist der Unterschied zwischen Gut und Schlecht bzw. Böse. Das Böse, welcher Art auch immer, hat für sich selber gar keinen Wert und gar kein Recht zu sein. Es ist allein um des Guten willen, um ihm Gelegenheit zur Bestätigung und Verwirklichung seiner selbst zu geben. Der einzige Zweck des Bösen oder Schlechten in der Welt ist eben der, angegriffen und bekämpft zu werden. So schrieb Paulsen.¹⁷⁵ Mao kommentierte diesen Teil ausgiebig. In der Hauptsache verfolgte er dabei die Idee, es sei an jedem Übel auch eine positive Seite zu finden und ein reines Übel gebe es gar nicht:

„So denke ich, dass es nichts Schlechtes in der Welt gibt. Es gibt nur etwas, das lediglich zweitrangig (indirekt) gut ist.“¹⁷⁶

Das ist kein Relativismus in der Ethik, aber die heroische Philosophie des Lebens gegen die Welt. Der Unterschied zwischen Gut und Böse hat keine Bedeutung, wenn etwas für die Ausführung des Lebens hilfreich ist und auch die negativen Aspekte zur Entwicklung des Lebensinhalts und der Lebensform nützlich sind.

Wegen der Ähnlichkeit, die er zwischen China und Deutschland wahrgenommen hat — beide Länder hatten eine bedeutende geistige Tradition und fanden sich zur Zeit in einem Moderierungsdruck —, war Mao immer an der deutschen Sache interessiert. In seiner Jungzeit hatte er einen Spitznamen „Maoqi“ (毛奇, wörtliche Übersetzung: Mao ist kein pädagogischer Mensch). Das galt seinem Interesse an Helmuth von Moltke, dem militärische Kopf der Einigungskriege zwischen 1864 und 1871. Nach dem 1. Weltkrieg waren viele Chinesen, die im Ausland studiert hatten, von der amerikanischen Kultur und Bildung, von der nationalen Stärke Japans und der französischen Demokratie beeindruckt. Mao hat die Tatsachen gesehen, dass nämlich Deutschland und China beider in der damaligen internationalen Lage schwach waren. Er schrieb z. B.:

„Ich diskutierte den deutschen Vertrag [gemeint war der Versailler Vertrag] und achtete den Schmerz ihres nationalen Geistes.“¹⁷⁷

¹⁷⁵ Vgl. Paulsen 1906, Bd. I, S. 320 ff.

¹⁷⁶ Mao 1990, S. 250

¹⁷⁷ Mao 1990, S. 352

Mao bewunderte (und beneidete) die große Energie, die die Deutschen in den Befreiungskriegen gegen Napoleon gezeigt hatten, aber er befürwortete den preußischen Geist, der dahinter zu stehen schien, gar nicht. Er passte nicht zu seinem Individualismus. Wenn man die Wege der Modernisierung in Deutschland und in China vergleicht, wird eine manchmal versteckte, manchmal deutlichere Tendenz erkennen, die Größe der Nation eher in geistiger Kraft als in wirtschaftliche Stärke zu sehen. Mao jedenfalls glaubte sich mit deutschen Denkern einig, dass vor sozialen, ökonomischen und politischen Reformen die Umwandlung der Wertvorstellungen und der Weltanschauung steht.

Mao war kein professioneller Philosoph und hat seinen Individualismus nicht weiter erklärt. Sein hauptsächliches Streben galt immer der politischen Praxis. Das ergibt sich auch aus seiner weiteren Biographie. Sein Geist ist nicht „leer“, aber „praktisch“ und tatsächlich. Darum strebte schon der junge Mao noch nach einem trainierten Körper. Das ist eine zufällige Parallele zu Paulsens Ethik, in der die körperliche Ertüchtigung auch ihren Platz hat. Aber Mao dürfte das nicht bei Paulsen gelesen haben. Beeindruckt hatte ihn vielmehr die deutsche Turnerbewegung, die in den Befreiungskriegen gegen Napoleon eine politische Rolle spielte. Nach Gründung der Volksrepublik China hat Mao für eine entsprechende aktive Politik gesorgt.

3.2.2 Wang Guowei

Im Prozess der Rezeption der Ideen Paulsens in China spielt Wang Guowei, der auch die chinesische traditionelle Kultur beherrschte, eine wichtige Rolle. In den frühen Ideen Wangs kann man den klaren Einfluss von Paulsen ziemlich einfach nachweisen.

In der Spätzeit des 19. Jahrhunderts gab es in Japan nach der Meiji-Reform einen starken Trend zur Ausrichtung nach Westen. In dieser Periode haben japanische Gelehrte zahlreiche westliche philosophische Werke der Neuzeit und der Altzeit übersetzt und vorgestellt. Sie versuchten auch mit den Methoden der westlichen Philosophie die orientalischen Ideen zu analysieren. Die damals in Japan studierenden Chinesen, von denen Wang Guowei einer der herausragenden war, wurden von dieser Entwicklung stark beeinflusst. Insbesondere in den zwei Bereichen Ethik und Pädagogik wurden dadurch im Laufe der Zeit starke Veränderungen in China ausgelöst.



Wang Guowei (1877–1927), Beiname ‚Jingan‘, auch ‚Guantang‘ genannt, aus Haining Zhejiang, ist ein im China der Neuzeit sehr bekannter Gelehrter für die alte Schrift und Zeichen, für die alten Kulturdenkmäler, für die Geschichte, für die Theorie der Literatur und der Kunst und für die Philosophie. Er stammte aus einer armen Familie. Obwohl er sich seit seiner Jugendzeit durch seinen Fleiß auszeichnete, hatte er Schwierigkeiten, die kaiserliche Besamtenprüfung zu bestehen. Deswegen verließ er diesen Weg während der aristokratischen Reformbewegung von 1898 und ging im Alter von 22 Jahren nach Shanghai. Dort arbeitete er als Korrektor bei der Zeitung *Shiwubao*. In seiner Freizeit besuchte er die von Luo Zhenyu (罗振玉 1866–1940) begründeten „Lerngemeinde der östlichen Kultur“ und kam mit Luo in engen Kontakt. Im Jahr 1901 ging Wang Guowei, unterstützt von Luo, zum Studium nach Japan. Im Jahr 1902 musste er wegen Krankheit von Japan nach China zurück. Luo empfahl ihn darauf hin an einen Lehrstuhl bei der Pädagogischen Schule Jiangsu in Nantong. Dort unterrichtete Wang Philosophie, Psychologie und Ethik. In dieser Zeit fing Wang an, sich im Selbststudium der Literaturforschung zu widmen. Im Jahr 1906 ging Luo nach Peking und arbeitete als Beamter beim Bildungsministerium der Qing-Dynastie (1616–1911). In diesem Zeitraum (1906-11) hat er insgesamt 62 Werke geschrieben,

darunter *Ren Jian Ci Hua* und eine *Geschichte der traditionellen Oper in den Dynastien Song und Yuan*. Um den Auswirkungen der chinesischen Revolution 1911 zu entgehen, wendeten sich Luo und Wang nach Japan. Dort studierte Wang die Orakelknocheninschriften und andere alte Texte. Im Jahr 1916 kehrte Wang nach China zurück und arbeitete an einer Hochschule in Shanghai, wobei er seine Forschung der alten Schriften fortsetzte. 1922 wurde Wang Guowei an der Universität Peking zum Kontakt-Professor für die traditionelle Kultur und Kunst berufen. Drei Jahre später (1925) wurde er an der Forschungsakademie Tsinghua eingestellt und unterrichtete dort Alte Geschichte und klassische chinesische Werke. Er sowie Liang Qichao, Chen Yange, Zhao Yuanren und Li Ji waren die fünf bekanntesten Professoren in Tsinghua. Viele spätere Geschichtswissenschaftler waren hier seine Schüler. Vor dem Einmarsch der nationalen revolutionären Armee in Peking im Juni 1927 verfasste Wang Guowei ein Testament „die Hauptstadt wird durch den Krieg geschändet“ und ertränkte sich im See Kunming. Das ist ein tragisches Ereignis in der Geschichte der chinesischen Kultur und Kunst.

Wang Guowei begann ab 1903, Paulsen zu studieren. In seinen *Gesammelten Werken* stellt er es so dar: „Ich habe eine schlechte Konstitution, und mein Charakter ist auch schwach und bedrückt. Vor mir wird das Lebensproblem täglich gezeigt, und deswegen habe ich beschlossen, Philosophie zu lernen. Nachdem ich wegen der Krankheit von Japan nach China zurückging, habe ich angefangen, sie selbst zu studieren.“ Anfangs las er Bücher über Soziologie und Psychologie. Im Frühling 1903 bekam er die von ihm bestellten philosophischen Bücher und fing an, Paulsens *Einleitung in die Philosophie* durchzuarbeiten und sich einen Überblick über die Ideen Paulsens zu verschaffen. Dieses Buch und die Aufklärungsbroschüre von Paulsen sind die ersten Werke der neuzeitlichen philosophischen Theorie, mit denen Wang Guowei in Kontakt kam. Seit dieser Zeit, bevor Wang sich also von der Philosophie verstärkt dem Studium der Geschichte und Literatur zuwandte, hatte er immer engen theoretischen Kontakt mit Paulsen. In den Werken Wangs wurde Paulsens *System der Ethik* angeführt. Und im Artikel *Beziehung zwischen neuzeitlicher Philosophie und Erziehung* hat Wang Guowei die Meinungen Paulsens erklärt. Diese Tatsachen zeigen, dass Paulsen ein westlicher Philosoph ist, den Wang Guowei damals gut kannte. Obwohl Paulsen damit

nachweislich für Wang Guowei den Weg zur westlichen Philosophie geebnet hat, ist diese Beziehung leider in Vergessenheit geraten, da Paulsen im Gegensatz zu z. B. Kant, Schopenhauer und Nietzsche, die Wang Guowei ebenfalls studierte, deutlich weniger bekannt war. Auch in den Aufsätzen über Wang Guowei wird Paulsen selten erwähnt. Es gibt auch kaum Forschung über die Beziehung zwischen beiden.

Das Buch *Einleitung in die Philosophie* Paulsens besetzt einen niedrigeren Platz in der Geschichte der Philosophie als die *Kritik der reinen Vernunft* Kants und hat auch weniger Leser. Aber genau das einfache und verständliche philosophische Buch Paulsens passte für Wang Guowei, der damals noch ein Anfänger in der Philosophie war. Tatsächlich hatte Wang Guowei bereits früher etwas über die deutsche Philosophie gehört und sich danach geseht. Während er bei der *Lerngemeinschaft der östlichen Kultur* arbeitete, interessierte er sich bereits dafür. Zu dieser Zeit fehlten ihm aber noch die Kenntnisse und er hatte Schwierigkeiten mit der Sprache, so dass er beinahe glaubte, dass ihm dies Gebiet verschlossen bleiben würde. Aber Paulsens *Einleitung in die Philosophie*, das auch vom amerikanischen Philosophen Frank Thilly als Anfängerbuch erwähnt wird, stellte für Wang Guowei die Eintrittsmöglichkeit dar, zu dem Schloss der kantischen Philosophie. Im diesem Buch werden die folgenden Punkte systematisch und im Überblick behandelt: die Situation, der Charakter, die Bedeutung der Philosophie im System der menschlichen Erkenntnisse, die Teile der Philosophie, z. B. die Ontologie, Kosmologie und Ethik. Paulsen hat zuerst die Fragen gestellt: Was ist Philosophie? Worin bestehen der Wert und die Bedeutung der Philosophie für das Leben? In der Einleitung des Buches kritisiert Paulsen die damals in Europa populäre Meinung, die Philosophie sei nutzlos geworden und schon durch Wissenschaft ersetzt. Paulsen meint, ob Philosophie als nützlich oder nutzlos beurteilt wird, stehe im Zusammenhang mit der ganzen Zeit und dem menschlichen Geist. Für ihn besteht der Hauptunterschied zwischen Mensch und Tier in der Befähigung des Menschen zum philosophischen Denken. Im Gegensatz zum Tier hat der Mensch zwei Fähigkeiten: die der theoretischen Analyse und die, Objekte im Ganzen zu beobachten. Das Denken befreie den Menschen von der Zwangsläufigkeit und weckt sein theoretisches Interesse. Deswegen sammle und analysiere der Mensch die durch das Bewusstsein aufge-

nommenen Fakten, und versuche, alles zu einem Ganzen der Erkenntnis zu systematisieren. Dieses Ganze der Erkenntnis sei Philosophie. Aus diesem Grund hielt Paulsen die Philosophie für eine allgemeine Funktion der Menschlichkeit. Ihre Existenz der Philosophie sollte eine unabweisable Folge des geistigen Lebens der Menschen sein. Philosophie wird für Paulsen durch zweierlei charakterisiert: Sie ist eine allgemeine Erkenntnis, und sie ist nicht auf praktische Anwendbarkeit bezogen. Das Ziel der Philosophie ist eigentlich ihr Selbst. Philosophie ist kein Werkzeug zur äußerlichen Nutzung. Nur die Leute, die sich für die Beziehungen der Dinge untereinander und die allgemeine Erkenntnis einsetzen, dürfen „Philosophen“ genannt werden. Sie beschäftigen sich mit dem reinen Denken. Ihr einziges Ziel liegt in der Erkenntnis der Sachen. Was die Philosophen machen sollen ist, nach der Wahrheit zu streben und Fehler zu vermeiden. Sokrates dient hier als Vorbild.

Diese Ansichten Paulsens findet man vollständig in den Werken von Wang Guowei wieder.¹⁷⁸ In seinem ersten Aufsatz, der 1903 in der Zeitschrift *Pädagogikwelt* veröffentlicht wurde, hatte er die Behauptung von Zhang Zhidong, eine der Leiter der chinesischen Verweltlichungsbewegung in der späten Qing-Dynastie, dass „die Philosophie wahrscheinlich unschädlich, aber bestimmt unnütz“¹⁷⁹ ist, als absurd zurückgewiesen. Wang Guowei meinte, was Zhang Zhidong gemeint habe, dass Philosophie unnütz sei, bedeute doch wirklich, dass Philosophie zum menschlichen allgemeinen Leben keinen Bezug habe. Aber ein Mensch werde nicht dadurch zum Menschen, weil er isst, schläft, lebt und stirbt, wie es Tiere auch tun. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier müsse doch in der Vernunft bestehen! Die Änderungen der Welt, die Kompliziertheit der menschlichen Beziehungen bestimmten unser tägliches Dasein, und man müsse eine Erklärung dafür geben. Ohne eine befriedigende Antwort werde man keine geistige Ruhe finden. Paulsen hatte gemeint, solange unser Geist existiere, sei auch die Philosophie nicht verloren. Hat man diese Notwendigkeit der Philosophie einmal anerkannt, ist in der Tat gar nicht mehr zu verstehen, wie man sie noch als nutzlos verleumden kann. Die grundlegende Behauptung, mit der Wang Guowei die Meinung „Philosophie ist nutzlos“ bestreitet, liegt also darin, dass die mensch-

¹⁷⁸ Zu den folgenden Angaben vgl. Luo 2005.

¹⁷⁹ Wang 1997.

liche Vernunft, deren Betätigung die Philosophie ist, der grundlegende Unterschied zum Tier ist. Daraus folgt, dass jeder Mensch eine Philosophie entwickelt, gerade weil er ein Mensch ist. Diese Argumentation ist deutlich angelehnt an Paulsen. Im Jahr 1905 hat Wang diese Frage noch einmal und nachdrücklicher in einem Aufsatz mit dem Titel „Die oberste Pflicht der Philosophen und Künstler“ behandelt. Wang stellt am Anfang seines Aufsatzes die Behauptung auf: „in der Welt sind Philosophie und Ästhetik heilig und edel, aber auch nutzlos.“ Seine Begründung ist, „was Philosophie und Ästhetik studieren, ist Wahrheit. Die Wahrheit ist ewig und nicht augenblicklich. Philosophie findet die Wahrheit und Ästhetik, und vermerkt sie. Das ist auch ewig aber nicht augenblicklich. Die Wahrheit ist ewig und für die ganze Welt gültig, und deshalb ist sie nicht einfach abhängig vom Interesse eines Landes oder einem Zeitpunkt. Wang sagt: „und was die Nutzbarkeit angeht, wie man allgemein gesagt hat, dass die Politiker und Industriellen für die Gesellschaft es sind. Man mag ihnen Nützlichkeit zusprechen, ich sage es denn auch. Ist der Grund doch so, dass man nicht gleich dem Tier ist, dass er reine Erkenntnis und feines Gefühl hat? Im Lebenswillen gleicht der Mensch dem Tier. Die letzte (die Lebensbedürfnisse der Lebenswille) wird von den Politikern und Industriellen angeboten, und die erste (reine Erkenntnis und feines Gefühl) muss mit Hilfe der Philosophie und der Ästhetik bekommen werden.“¹⁸⁰

In diesem Aufsatz wurde Wang Guowei von zwei Seiten beeinflusst, von Paulsen und Kant. Wenn er über die Funktion der Kunst diskutierte, hat er die Meinung Kants gewählt und übernommen. Wang Guowei hat die Aufgabe, die Wahrheit zu finden, den Philosophen und die Aufgabe der Vermerkung den Künstlern abgeben. Sie sind auf unterschiedliche Zwecke gerichtet: Philosophie bietet reine Erkenntnis an und Kunst muss reines Gefühl der Menschlichkeit darstellen. Dieser Widerstand ist ähnlich wie die Meinung Schillers im Buch *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Obwohl es mehrere Quellen seiner Idee gab, war Paulsens Meinung „die Wahrheit ist allgemein für alle und geht über das direkte Ziel der Nützlichkeit hinaus“, die wichtigste für die reine Philosophie und die reine Ästhetik Wangs, die er auch hochschätzte. Solch eine geistige Seh-

¹⁸⁰ Wang 1997.

sucht charakterisiert Wangs Lebenswerk. Das ist sein Ziel und seine Sehnsucht, nach dem er in seinem Leben strebte.

Durch Paulsen fand Wang Guowei auch zu der geschichtlichen Idee des Organismus. Wie viele andere Philosophen stimmte Paulsen dem Evolutionismus Darwins zu. Paulsen glaubte, dass nur der Evolutionismus des natürlichen Ursprungs des Lebens die glaubwürdige Erklärung angeboten hat. Aber Paulsen war gegen die Meinung, dass natürliche Selektion nur eine mechanische Selektion ist. Er glaubte an eine Entwicklungsidee des Organismus. Über den Widerstand zwischen Organismus und Mechanismus hat Wang Guowei in seinen Aufsatz *Beziehung zwischen den neuzeitlichen Ideen der Erziehung und philosophischen Schulen* sich auf Paulsen berufen: „Paulsen glaubt, dass es einen deutlichen Unterschied gibt zwischen der Epoche der Aufklärung und der Zeit Goethes. Die erste kann man mechanisch nennen, und die letzte organisch. In der Zeit der Aufklärung denkt man mit rationaler und mechanischer Weise daran, und die theoretische Quelle besteht in Mathematik und Physik.“ Aber Goethe und die anderen Philosophen aus der Richtung der Romantik bekämpften diesen Rationalismus aus dem Mechanismus der Aufklärung, und befürworteten eine Entwicklungstheorie des Organismus, der auf dem Organismus basiert, nämlich organistische Begründung, Wachstum, Erschließen und Entwicklung. In der *Einleitung in die Philosophie* hat Paulsen den Unterschied zwischen beiden mit einem Beispiel aus dem Ursprung der Sprache erklärt. Nach der Erklärung des Rationalismus brauchten die unter dem schlechten Lebensstandard leidenden Urmenschen ein Mittel zur Kommunikation für die Zusammenarbeit, damit sie eine bessere Lebensweise bekommen konnten. Zufällig entwickelten einige ein Talent für Kommunikation. Und sie erfanden die Sprache. Aber die Sprachforscher mit der organistischen Entwicklungstheorie glaubten, dass Sprache kein Dauermittel ist und sich ändert mit der Änderung des menschlichen Lebens. Diese Änderung ist keine Realisierung einer bewussten deutlichen Absicht und wird auch durch ein erwartetes Ziel kontrolliert. Sie ist langsam durch viele geringe Änderung gesammelt. Paulsen meinte, dass diese Regel der Sprachevolution das ganze Leben der Menschheit bestimmt. Er verglich das menschliche Leben mit dem Wachstum von Organen, das auch ohne bewusste Planung sich vollzieht. So kann der Mensch mit

seinen Hoffnungen und Erwartungen vieles im Leben doch nicht verändern.

Diese Geschichtstheorie des Organismus mag einen übertragenen Vergleich zwischen der Entwicklung der Geschichte und dem Wachstum darstellen. Wie ein Organismus sich entwickelt und verschiedene Phasen durchläuft, so kann man auch die Geschichte in verschiedene Zeitalter (Entwicklungsphasen) gliedern. Unter dieser Meinung wird das Leben der Gesellschaft mit dem Leben des Einzelnen gewöhnlich verglichen. Wie die wichtige Phasen des Lebens, Kindheit, Jugend, die besten Jahre und Alter, läuft die Geschichte in solchem Kreislauf. Paulsen kommt dabei sogar zu der Schlussfolgerung, dass die Regel der Lebensentwicklung einer Nation einfach Wiederholung eines privaten Lebens ist.

Diese Idee des Organismus hat die ästhetischen Vorstellungen Wangs ziemlich stark beeinflusst, z. B. seine Idee der Natur, und noch mehr seine Idee der Geschichte. Von Schopenhauer war Wang Guowei in der Philosophie und in der Ästhetik stark beeinflusst, aber nicht in der Idee der Geschichte, weil die Ideen Schopenhauers unhistorisch waren. Unter den deutschen klassischen Philosophen gab es mit Hegel nur einen, der an den geschichtlichen Problemen interessiert war und darüber auch eine tief verstandene Meinung hatte. Ein Beweis über den Einfluss der Philosophie Hegels auf Wang Guowei konnte leider nicht gefunden werden. Die Geschichtstheorie des Organismus Paulsens war für die allgemeine Geschichte, und Wang Guowei hat sie übertragen und versucht, mit ihrer Hilfe die chinesische Literaturgeschichte zu erklären. Aber die Literaturtheorie Wangs wurde stark von Schopenhauer beeinflusst, und die Literaturtheorie Schopenhauers war ungeschichtlich. Es muss einen Konflikt zwischen beiden geben. Dieser Konflikt ist eigentlich der Widerspruch zwischen der Ästhetik des Formalismus Schopenhauers und der Geschichtstheorie des Organismus Paulsens. Dieser Widerspruch wurde in seinem Buch *Literaktuelle Gedichte* (*Ren Jian Ci Hua* 人间词话) repräsentiert. In diesem Werk hat Wang Guowei betont, dass alle Typen der Literatur sich von stark zu schwach entwickeln. Gleichzeitig hat er hier aber auch die Meinung vertreten, dass das heutige Drama besser als das alte ist. Die erste Folgerung basiert auf dem von Paulsen dargelegten Widerspruch zwischen Natur und Regel. Und die letzte wurde von Wang Guowei gefolgert, während er das chinesische Drama des Altertums nach

einigen Kategorien, z. B. Ideal und Struktur, die von Schopenhauer zur Diskussion über das westliche Drama gestellt wurden, studierte und verglich. Aber Wang hat seine frühe Idee im Buch *Geschichte des Dramas in der Song-Dynastie und in der Yuan-Dynastie* nachgeprüft und glaubte, dass das chinesische Drama aus der Zeit der Yuan-Dynastie (1206–1368),¹⁸¹ die Gedichte aus der Zeit der Tang-Dynastie (618–907) und die Literaturform Ci aus der Zeit der Song-Dynastie (960–1279)¹⁸² jeweils den Höhepunkt in ihrer Gattung darstellen und unmöglich zu übertreffen seien. Er hat einen Grund auch dafür gegeben: Natur. Das ist die Natur des Organismus Paulsens.

Obwohl Wang in seinem frühen Entwicklungsprozess von vielen westlichen Philosophen, darunter Paulsen, geprägt wurde, ist der Einfluss von Schopenhauer hier am deutlichsten zu spüren. Warum? Einige Leute glaubten, es liege nur an einer zufälligen Ähnlichkeit im Charakter, dass Wang die Philosophie Schopenhauers schätzte. Wang hat einen bedrückten Charakter, und das passte genau zu der Idee des traurigen Talentes Schopenhauers. Aber das ist unglaublich. Ein klarer Gegenbeweis liegt darin, dass sich sein bedrückter Charakter in seinem ganzen Leben bis zu seinem Freitod in Peking, nicht änderte. Aber er blieb der Philosophie Schopenhauers nicht lange, nur wenige Jahre treu. Wang hat die *Geschichte der alten Philosophie* von Wilhelm Windelband gelesen und einen Überblick über die westliche Philosophie, als er noch jünger war. In diesem Buch hat Windelband die deutsche Philosophie hervorgehoben als einen unübertroffenen Gipfel des menschlichen Geistes. Diese Bewertung hat das theoretische Interesse Wangs direkt geführt. In diesem Buch wurden die Namen Kants, Goethes, Schillers, Schopenhauers, Nietzsches und auch Paulsens genannt. Und es hat noch einen wichtigen Grund dafür geben. Tatsächlich war Paulsens *Einleitung in die Philosophie* der entscheidende Anstoß, der Wang Guowei zur Philosophie Schopenhauer führte. Darin hatte Paulsen dem Philosophen Schopenhauer großen Respekt und seiner Idee große Wertschätzung entgegengebracht. Diese Einschätzung hat Paulsen später revidiert und sich in vielen Punkten kritisch zu Schopenhauer geäußert. In der *Einleitung in die Philosophie* hat Paulsen die philosophischen Ideen in drei Richtungen eingeteilt. Eine ist der Dualismus des Übertreffens der Natur, nämlich

¹⁸¹ Was man als „klassische chinesische Literatur“ bezeichnen kann.

¹⁸² Am ehesten zu vergleichen mit Gedichten.

Religionsphilosophie. Eine ist atomistischer Materialismus. Er gibt sich als wissenschaftlicher Begriff aus, zersetzt aber den menschlichen, geistigen und moralischen Glauben tatsächlich. Er ist der Hauptfeind der modernen Welt. Die letzte ist Monismus des Idealismus, der die Position Paulsens ist. Paulsen glaubte, er habe einen neuen Aspekt der Eigenschaften der Seele entdeckt. Es gibt zwei Erklärungen über die Seeleneigenschaft: eine ist Sinn, der durch Empfindung, Bewusstsein und Idee gezeigt wird. Die andere ist Wille, der durch Begierde, Impuls, Wunsch und mitlaufendes Gefühl gezeigt wird. Die erste ist eine traditionelle Antwort, aber Paulsen meinte, der neue philosophische Trend bestehe darin, den Willen als Eigenschaft der Seele zu benutzen. Bei Kant nahm Vernunft eine erst wichtige Position ein. Im Gegensatz dazu nimmt bei Schopenhauer der Willen den ersten Platz ein. Das ist eine Reaktion dagegen, Vernunft, Wissenschaft und Theoriekultur übermäßig hochzuspielen. Und diese Reaktion ist als Gegenbewegung zur Aufklärung zu verstehen, und Schopenhauer war der Leiter dieser Bewegung. Paulsen glaubte auch, die Ideen Schopenhauers wurden durch Physiologie und Psychologie unterstützt. Das bedeutete, dass der Voluntarismus Schopenhauers die theoretische Basis des Buchs *Einleitung in die Philosophie* zusammensetzte.

In Buch *Einleitung in die Philosophie* hat Paulsen den ersten Platz des Willens in der Philosophie immer betont. Er meinte, der Wille ist in weiten Teilen in der Bedeutung gleichzusetzen mit der Seele. Er ist der Faktor, der uns im Leben Antrieb gibt. Statt Vernunft hat Wille dem Leben das Ziel gegeben. Und deshalb hat der Wille den ganzen Prozess unserer Idee kontrolliert, statt dass der Wille durch Idee kontrolliert wird. Sein Monismus des Idealismus wurde auf der Psychologie des Voluntarismus begründet. Paulsen hat den Voluntarismus von dem System der Metaphysik in die moderne Psychologie umgesetzt. Das erschien ein bisschen mehr Wissenschaftlich, aber er ist dabei selbst Anti-Rationalist geblieben. Paulsen hat Schopenhauer eine sehr hohe Bewertung gegeben, und er glaubte, die Entdeckungen, die Schopenhauer in der Philosophie gemacht hat, wäre vergleichbar mit den Entdeckungen in der Naturwissenschaft von Isaac Newton und Charles Robert Darwin. Durch diese Lobeshymne wurde Wang Guowei natürlich auch beeinflusst. Und im damaligen Europa gab es eine Geistesströmung des Anti-Rationalismus. Wegen der Position und dem Einfluss Schopenhauers in der europäischen Ideenwelt und

durch die Literatur Paulsens, kam Wang Guowei zu Schopenhauer. Das ist keine einfache Zufälligkeit, sondern lässt sich aus der Zeit und dem damaligen geistigen Umfeld in China erklären.

Aber Wang Guowei schloss sich nicht lange der Philosophie Schopenhauers an. In wenigen Jahren entfremdete er sich der Philosophie Schopenhauers aus eigenem Antrieb. Im *Vorwort des Autors* hat Wang Guowei dies so erklärt: „seit langer Zeit bin ich der Philosophie überdrüssig. Die guten Ideen der Philosophie bedeuten meistens so, die Liebenwürdigen sind nicht glaubwürdig, die Glaubwürdigen sind nicht liebenswürdig. Ich weiß die Wahrheit, aber ich mag ihre Gegenseite. Die große Metaphysik, strenge Ethik und reine Ästhetik, wir mögen die alle und streben danach. Man weiß, dass es glaubwürdig ist, aber kann es nicht lieben, oder man weiß es als liebenswürdig, aber kann es nicht glauben. Das ist der große Ärger in den letzten drei Jahren.“ Wang Guowei hat nicht deutlich ausgedrückt, dass die gemeinte Philosophie, Ethik und Ästhetik die von Schopenhauer war. Aber die Idee, die er damals sehr mochte, war nur die von Schopenhauer.

Warum war Wang Guowei im Zweifel an der Philosophie und bezeichnete sie als liebenswürdig, aber unglaubwürdig? Für diese Änderung seiner Interessen hat Wang selbst nie eine Erklärung gegeben, und auch wenige Leute haben dieses Thema untersucht. Aber man kann den Grund etwa in Paulsens *System der Ethik* finden. Die Version des Buchs wurde im Jahr 1899 herausgegeben. Das Buch war später als *Einleitung in die Philosophie* zu Wang Guowei zum Lernen gekommen. Spätestens im Jahr 1904 aber muss es ihm bekannt gewesen sein, weil er etwas aus diesem Buch in diesem Jahr in seinem Werk zitiert hat. In diesem Werk hat Paulsen seine Position zu der Philosophie Schopenhauers geändert. Wenn man sagte, dass Paulsen den Voluntarismus Schopenhauers in der *Einleitung in die Philosophie* mit äußerster Kraft propagiert hat, dann hat er den Pessimismus Schopenhauers mit gleicher Energie erbarmungslos im *System der Ethik* kritisiert. Paulsen meinte, die Philosophie des Pessimismus wäre nicht überprüfbar, und damit eine Theorie, die unmöglich bewiesen werden könnte. Die Theorie behauptete von sich, dass sie allgemeine Gültigkeit besitze. Aber sie war tatsächlich nur eine Erscheinung des persönlichen Gefühls, hatte nur subjektive Realisation. Paulsen hat die Idee des Pessimismus Schopenhauer mit einer Weise der Empirie geprüft.

Schopenhauer behaupte, dass es im Leben mehr Schlechtes als Gutes gebe. Paulsen meinte, sogar nur unter dem Aspekt der Statistik sei es nicht zu beweisen. Er nahm als Beispiel, was eine Person an einem Tag gemacht hat und analysierte dann damit, was gut oder schlecht gewesen ist für die Person. Er kam dabei zu dem Ergebnis, dass man nicht bestimmt sagen kann, welche Seite auch nur an diesem einen Tag überwogen hat. Wenn man das Ergebnis eines Tages nicht rechnen kann, wie kann man das für das ganze Leben? Und noch schwieriger wird es, wenn wir nicht nur über das Leben einer Person, sondern auch über das Glück der ganzen Menschheit diskutieren.

Wang Guowei hat die Kritikidee Paulsens aufgenommen. Im Kapitel drei *der Pessimismus* des Buches hat Paulsen gesagt: „Es ist gewöhnlich, das Leben mit einer Reise zu vergleichen. Eine solche nennen wir vergeblich, wenn das Geschäft, um dessen willen sie unternommen wurde, misslang, und wir blicken mit Verdruss auf die erfolglose Bemühung zurück. Aber gleicht das Leben einer Geschäftsreise? Mir scheint nicht, wenn es sich als Mittel verhielte. Das Leben ist überhaupt nicht Mittel, sondern Selbstzweck. Eher wäre es, wenigstens in dieser Hinsicht, einer Zugreise zu vergleichen. Auch von dieser kann man sagen, dass sie ziellos ist. Dass sie keinen Ertrag als dauernden Gewinn hinterlässt. Auch von ihr kann man sagen, dass sie an keine Zukunft ihres Verlaufs in dem Sinne befriedigt, dass irgendwo ein absolutes Beharren auch nur erträglich wäre.“ Im Aufsatz *Forschung über die Hobbys der Welt* hat Wang Bewegung oder keine Bewegung als die Quelle für Gutes oder Schlechtes betrachtet. „man betrachtet Bewegung als das Leben. Wenn die Seele sich bewegen kann, wird sie befriedigt, sonst wird sie bedrückt.“¹⁸³ Diese Erklärung ist ziemlich weit entfernt von der Meinung Schopenhauers. Hier ist Schopenhauer der Meinung, um die Schwierigkeit zu erleichtern oder zu beseitigen, sei die Gegenseite der Bewegung — nämlich Stille der Seele — anzustreben. So kann man sehen, wie sich Wang mit Paulsen zunächst Schopenhauer zugewandt hat. Er entfremdete sich dieser Richtung aber immer mehr. Jetzt war es wieder Paulsen der ihm half, sich von dieser zu lösen. Mit einem chinesischen Sprichwort ausgedrückt: wer sich die Suppe eingebrockt hat, soll sie auch auslöffeln. Das ist eine interessante kulturelle Erscheinung.

¹⁸³ Wang 1997.

3.2.3 Lu Xun

3.2.3.1 Kurzinformation über Lu Xun

Lu Xun (chin. 魯迅 / 鲁迅,¹⁸⁴ *Lǔ Xùn*, eigentl. chin. 周樹人, *Zhōu Shùrén*; *1881 in Shaoxing; † 1936 in Shanghai) war ein chinesischer Schriftsteller und Intellektueller der von der Beida, der Peking-Universität, ausgehenden *Bewegung des 4. Mai*, der sich mit anderen Intellektuellen an der Baihua-Bewegung beteiligte, einer literarischen Reformbewegung. Lu Xun gilt in China als Begründer der modernen Literatur.



Lu Xun, geboren in Shaoxing (Provinz Zhejiang), hieß ursprünglich ‘Zhou Zhangshou’, änderte später seinen Namen in ‘Zhōu Shùrén’. Als Sohn einer Literatenfamilie wurde ihm in frühester Kindheit eine Ausbildung in den Klassikern zuteil. 1898 studierte er an der Marineakademie, 1899–1902 am Institut für Bergbau und Eisenbahnwesen in Nanjing; beides Schulen des westlichen Typs, die dem Wissensdrang des jungen Lu Xun besser nachkamen, als die Ausbildung zum Staatsbeamten. Während des Studiums lernte er *On Evolution and Ethics* von Thomas Henry Huxley kennen, welches seiner Meinung nach den Ausweg aus Chinas Misere zeigt. 1902 ging Lu Xun zum Medizinstudium nach Japan. Dort widmete er sich allerdings verstärkt der ausländischen (meistens deutschen) Literatur und Philosophie und kam dabei zur Einsicht, dass nur eine Veränderung des Bewusstseins Chinas Rettung sein kann. Unter den deutschen Denkern hat Nietzsche den größten Einfluss auf Luxuns Gedanken ausgeübt, er war auch von Paulsen beeinflusst. Sowohl manche deutschen Namen wie Ernst Haeckel, Friedrich Paulsen, als auch die Gegensätze in ihren Auffassungen sind in einigen Aufsätzen von Lun Xun in dieser Zeit behandelt. Anschließend wird Luxuns Auffassung über diese Kontroverse erläutert.

3.2.3.2 Die Einflüsse

Bei dieser Kontroverse geht es um die Wissenschaft und die Philosophie, die damals sehr heftig und in Mode war. Tatsächlich ist es auch der Grund für Geburt Entwicklung des Neukantianismus. Einerseits ging die Philosophie Hegels infolge der Entwicklung der

¹⁸⁴ ‘Lu Xun’ ist eines von seinen insgesamt 182 Pseudonymen.

Naturwissenschaft immer mehr unter. Sonst dachte man aber eine längere Zeit, dass die Philosophie sowohl zur Naturwissenschaften gehöre, als auch eine Beschreibung historischer Zusammenstellung über die vergangene Güte sei. Es schien, dass es keinen Ausweg für die Philosophie gäbe. Auf der anderen Seite wollte man einen Entwicklungsweg außer der Restauration finden, nämlich den Innovationsweg. Es war auch eine Chance für die Entstehung und Entwicklung des Neukantianismus. Während der Kritik an dem wissenschaftlichen Materialismus und unter dem Motto „Zurück zu Kant“ ging der Neukantianismus vom Geist Kants aus. Er löste systematisch eine über 70 Jahre dauernde philosophische Bewegung aus, welche einen direkten Beitrag zur Vorbereitung der Kantphilosophie leistete: Wiedererscheinen der Werke Kants, die Herausgabe des Magazins *Forschung Kants*, die Anmerkungen und Erklärungen zu den vertretenden Werken von Kant, die ständigen neuen Entdeckungen der Gedanken von Kant usw. Diese stellen den Beitrag des Neukantianismus zu der philosophischen Kultur dar. Als ein Vertreter des Neukantianismus meinte Paulsen, dass Neukantianismus gleichzeitig von Theorie für die religiöse Mächte und dem Naturalismus attackiert war. Was er tun müsse, ist, dass er einen Platz zwischen diesen zwei attackierenden Strömungen für den neuen Idealismus zu kämpfen. Im Jahr 1900 war sein Artikel „Haeckel als Philosoph“ im Band 101 des *Preußischen Jahrbuchs* veröffentlicht. Später war er von Paulsen in der Essaysammlung *Die kämpfende Philosophie* aufgenommen. Paulsen legte Einwendungen zu der optimistischen Idee der Wissenschaft vor, die damals populär war er und dessen Vertreter Paulsen sei. Beim Streit hat Paulsen sehr strenge Kritik an der maschinellen materiellen optimistischen Philosophie geübt und zugleich den Beitrag im Gebiet von der Biologie bestätigt. Er äußerte deutlich, dass sein Streitgegner nicht der Biologe Haeckel, sondern den Philosophen Haeckel sei. Er fühlte, dass er mit Haeckel streiten müsste, der statt der erfolgreichen Biologen als Philosoph auftrat. In Paulsens Augen hätte Haeckel keine grundlegenden Denkmethode als ein Philosoph und hätte keinen skeptischen Geist. Die Notwendigkeit für die Existenz der Philosophie liegt daran, dass es in der Welt so viele komplizierte und schwer zu lösende Probleme gäbe. Wenn alle Probleme einfach durch den Monismus Haeckels und durch die Entwicklung der Wissenschaft gelöst würden, sei dieser Grund für

die philosophische Existenz verloren. Im Gegensatz dazu meinte Haeckel, dass die Wissenschaft zum allmächtigen Schlüssel für die Lösung zu allen schwierigen Problemen werden könnte. Dieser Standpunkt selbst zeigte schon seine unphilosophische Einstellung. In dem Artikel spottete Paulsen über Haeckels Selessubstanz. Nach Paulsens Auffassung sei es klar, dass Haeckel hartnäckig dachte, dass diese Welt maschinell erklärt werden könnte und müsste, weil er solche Phasen anführte: die Meinungsentwicklungsphase, die Seelenentwicklungsphase und die niedrigste Phase, wo die Seeleentwicklung zu entdecken sei. Die hauptsächliche Auffassung von Paulsen bei diesem Streit ist, dass Haeckel den Gesichtspunkt der Naturwissenschaft für den einzigen Weg hielt, die Welt zu kennen. So würden andere Wege dadurch ausgeschlossen. Haeckel selbst hatte keine Reaktion auf Paulsens Kritik, sonder ihn ließ eine Antwort schreiben. Von diesem Zitat können wir erfahren, dass Luxun von dem Streit zwischen Paulsen und Haeckel wusste. Aber Luxun hielt ihn für einen Streit zwischen den Philosophen Paulsen und den Biologen Haeckel, der das Evolutionsmus propagierte. So kann man fast zum Schluss kommen, dass Luxun die Artikel von Paulsen nicht gut kannte und es ihm auch nicht klar war, was der Streitfokus war. Die Nacherzählung von Lun Xun über den Streit könnte von der unkompletten Einführung des japanischen akademischen Kreises erkennen. Die gegensätzliche Stimme Paulsens hat keinen Einfluss darauf geübt, dass das Werk des Monismus Haeckels *Geheimnis der Welt* als die neusten philosophischen Gedanken in den damaligen akademischen und ideologischen Kreisen ein Bestseller geworden ist. Paulsen hat den Philosophen Haeckel total verneint: „Ich habe das Buch mit tiefer Beschämung gelesen. Ich schäme mich für den allgemeinen und den philosophischen Erziehungszustand unseres Volks. In unserer Nation, aus der Kant, Goethe und Schopenhauer stammten, ist solches Buch zu schreiben, zu veröffentlichen, zu verkaufen, zu lesen und sogar hochzuschätzen. Das verletzt mein Herz“.¹⁸⁵ Die Meinungen, die Luxun in *Die kulturelle Voreingenommenheit* und *Gegen die bösen Stimmen* formuliert hat, sind tatsächlich ganz ähnlich wie jene von Paulsen. Paulsen sagte die Freude ab, die von der Entwicklung der Wissenschaft entstanden war, und er lehnte auch die Entstellung ab,

¹⁸⁵ Paulsen 1921.

die von oben herab den Aberglauben abstieß; ¹⁸⁶ Lu Xun kritisierte aber die Menschen, die mit Zitaten ausländischer wissenschaftlicher Konzepte die chinesischen Volksreligionen und Mythen kritisierten. Nach der Meinung von Lu Xun stellten Religionen und Mythen die gemeinsamen, nach oben gehenden und frei entfaltenden Gedankenbedürfnisse der antiken Völker dar. Unsere Nachkommen sollten die Schönheit der Gedanken der Vorfahren bewundern. Deshalb hielt Lu Xun die Stimme der sogenannten „Helden“ für „schlimme Stimme“, weil die „Helden“ unter dem Gesichtspunkt und den Methoden der naturwissenschaftlichen Analyse diese Gedanken verneinten. Der Streit zwischen Luxun und den „Helden“ oder der Streit zwischen Paulsen und Haeckel beide sind wesentlich der Zusammenstoß zwischen zwei unterschiedlichen Denkmethoden. Das reine Denken ist logisches Denken. Die Poesie wie der Mythos kann unter der wissenschaftlichen Analyse natürlich keinen Platz finden. Trotzdem macht es schon die Gedankenwelt der Menschheit engstirnig, wenn die logische Methode als die einzige richtige Analyseverfahren für alles gilt.

¹⁸⁶ Zu den folgenden Angaben vgl. Lu 1981.

3.3 Paulsen im modernen China

Nach der Gründung der Volksrepublik China im Jahre 1949 wurde der Name Paulsens wieder öfter genannt. Die neue chinesische Regierung hatte damals vor, eine Anthologie der frühen Schriften Maos zusammenzustellen und zu veröffentlichen. Einer der Studienfreunde Maos aus seiner Zeit an der ersten Pädagogischen Hochschule Hunan, Zhou Shizhao (周世钊, 1897–1976), der 1950 selber Rektor dieser Hochschule wurde, war an diesem Projekt beteiligt. Und ein anderer Studienfreund Maos, Yang Shaohua, der sich das von Mao einst selbst mit Anmerkungen versehene Exemplar von Paulsens *System der Ethik* ausgeliehen und bis 1950 aufbewahrt hatte, gab dieses jetzt zurück an Mao. Yang hat auf dem Deckblatt des Buches geschrieben: „Dieses Buch wurde vor gut 30 Jahren in der Wohnung Maos in Changsha ausgeliehen. Danach haben wir uns nicht getroffen. Ich habe das Buch also gut aufbewahrt. Jetzt dank der Gelegenheit, dass Herr Zhou nach Beijing fährt, möchte ich das Buch dem Vorsitzenden Mao zurückgeben. Es ist ein Vergnügen, die Anmerkungen als Spiegel seiner damaligen Anschauungen jetzt wieder durchzusehen.“¹⁸⁷

Für die Erforschung der Rezeption Paulsens in China war das sinnvoll. Wegen der wichtigen Stellung Maos in der neueren chinesischen Geschichte waren die Biografie Maos und die Entwicklung seiner Überzeugungen stets ein Forschungsgegenstand. In diesem Zusammenhang fanden auch Paulsens Vorstellungen und deren Einfluss auf Mao immer wieder eine gewisse Aufmerksamkeit. In der „Rede mit Chen Boda und Kang Sheng“ (1965) hat Mao sein Interesse an der deutschen Philosophie erwähnt: Durch das Studium Paulsens und anderer habe er erkannt, dass die Philosophie Kants ein Werkzeug zur Revolution sei, und das habe ihn in der Erkenntnis der Unvermeidlichkeit der Revolution bestärkt. Zumindest indirekt hatte die Lektüre Paulsens demnach einen Einfluss auf die Ausbildung der revolutionären Überzeugungen Maos.

Diese Wichtigkeit des Einflusses wurde nach der Kulturrevolution wieder gezeigt. Während der Welle der Wiedererkennung und der Beurteilung Maos waren einige Forschungsergebnisse (Aufsätze und Bücher) nach und nach in chinesischen theoretischen Kreisen angekommen. Ein anderer wichtiger Grund liegt darin, dass am Anfang der

¹⁸⁷ Zhou 1951.

chinesischen Reform-Eröffnung dringend gefordert wurde, die westliche Philosophie wieder einzuführen und vorzustellen. Ein deutliches Zeichen war die Übersetzung des Buches Paulsens von zwei chinesischen Gelehrten, He Huaihong und Liao Shenbai. Diese Übersetzung wurde von Frühling 1984 bis zum Ende 1986 nach der englischen Vision (übersetzt von Frank Thilly, Charles Scribner's Sons, New York, 1989) des Buches Paulsens, *System der Ethik*, geschaffen, und in 1988 durch den Verlag für Geisteswissenschaft Chinas herausgegeben. In 1989 wurde es durch den Verlag Shuxin Taipei in Taiwan verlegt. In dieser Übersetzung hat He Huaihong die Einleitung, das Buch I, das Buch II und Liao Shenbai das Buch III übersetzt. Der Buch IV wurde wegen der Auslassung des englischen Übersetzers auch weggelassen. Hier kommt eine kurze Vorstellung der zwei Übersetzern noch.

He Huaihong ist im November 1954 in Jiangxi geboren, Doktor der Philosophie und Leiter des Lehrstuhls der Ethik an der Universität Beijing. Er hat insgesamt *ca.* über mehrere Millionen Wörter übersetzt, außer dem Buch Paulsens noch *A Theory of Justice* (von John Rawls), *Anarchy, State, Utopia* (von Robert Nozick). Liao Shenbai ist 1950 in Jiangxi geboren und tätig im Bereich der Philosophie, besonders der altgriechischen Ethik und der ethischen Grundlagen. Er ist auch Vizevorsitzender des chinesischen Vereins für Ethik. Wie Luo Guojie im Vorwort zur Übersetzung sagt, sind „die zwei Übersetzer tätig im Bereich der Ethik und beherrschen Englisch. Es kann erwartet werden, dass diese Übersetzung originalgetreu ist und der innere Kontext der Ethik Paulsens deutlich gezeigt wird. Ich glaube, dass die Herausgabe dieses Buches der Forschung der Ethik in China nützlich sein wird.“

Tatsächlich ist es auch so. Diese mit nur 8500 Auflage herausgegebene Version der Übersetzung hat einen großen Einfluss in der Verbreitung und der Forschung der Ideen Paulsens in China. Diesen Einfluss kann man unter zwei Seiten verstehen:

Zuerst hat er unterschiedliche fachliche und wissenschaftliche Bedeutungen: unter Forschern aus Ethik, Rechtswissenschaft, Pädagogik, Geschichte und Religionswissenschaft wird die Übersetzung ziemlich weit genutzt. Dank Internet kann man die Informationen jetzt einfach suchen und finden. Bei der Suchmaschine google.cn werden beim Suchen mit den chinesischen Zeichen des Namen Paulsens „包尔生“ *ca.* 2600 Ergebnisse gefunden. Bei der akademischen Webseite der

Google (<http://scholar.google.com/intl/zh-CN/>) kann man *ca.* 445 Informationen finden. Und bei einer anderen chinesischen Suchenseite baidu.com kann man *ca.* 4200 Informationen bekommen. In diesen Informationen gibt es viele Wiederholungen oder gleiche Informationen auf verschiedenen Webseiten. Die wichtigen Themen in den gesuchten Informationen bestehen meistens in der Forschung des Vergleichens der Ideen zwischen Paulsen und Mao (besonders des jungen Mao) und bei der Erforschung der Herausbildung der Ideen Cais. Es gibt auch noch einige Ergebnisse bezüglich der Frage, wie Paulsens Ideen in rechtswissenschaftlichen, pädagogischen und religionswissenschaftlichen Arbeiten rezipiert werden.

Zweitens, wie Paulsen selbst sagte, das Buch ist für die Leute, die sich an Lebensproblem und an der praktischen Philosophie interessiert sind, geschrieben.¹⁸⁸ Das Buch haben auch viele chinesische Freunde der Philosophie mit einem Laieninteresse gelesen. Und das Buch ist für ihre Lebensanschauung gut nützlich. In den obengenannten gesuchten Informationen gibt es *ca.* 30% Seiten, die inhaltlich über diese Übersetzung sind. Zum Beispiel die vielen persönlichen Webseiten (Blog). In unterschiedlichen fachlichen Forschungen ist diese Verbreitung der Idee Paulsens im Volk noch näher an der eigentlichen Absicht Seiner Schriften. Das ist auch eine Erklärung, dass warum die Ethik, wie Paulsen meinte, den erste Platz in den allen praktischen Wissenschaften besitze.

Die obengenannte hat die Rezeption Paulsens in dem Hauptland Chinas erzielt. Aus dem politischen Grund sind auch Taiwan und Hongkong (im Jahr 1997 wieder zu China zurückgegangen ist), auch Macao (im Jahr 1999 zu China zurück). In Berücksichtigen muss man hier noch die Verbreitung der Idee Paulsens in Hongkong, in Macao und in Taiwan kurz erziehen. Nach 1949 waren die drei Gebiete Chinas unter der Kontrolle anderer politischer Ideologien (als im Hauptland Chinas). Der Einfluss und die Verbreitung der Ideen Paulsens waren sehr gering niedrig. Es gab Berichte, dass die Übersetzung Cais bis 1979 noch herausgegeben wurde. Aber keine Forschungsergebnisse sind gefunden. (Ich habe besonders bei einigen Gelehrten in Taiwan per Mail nachgefragt, und in den Antworten sagten sie gar nichts). Nur nach der Herausgabe der Übersetzung von He Huaihong und Liao Shenbai 1989 war Paulsen mehr bekannt in

¹⁸⁸ Paulsen 1921.

Taiwan. Zum Beispiel, im Jahr 1995 gab es ein Seminar über Paulsen von einem jungen Gelehrte *Li Chongzhang* in der nationalen Universität Taichung: *System der Ethik Paulsens und ihre pädagogische Bedeutung*. Es gibt noch ein Seminar von Prof. Zhu Rongzhi in der nationalen Universität Tainan: *Ethik*. Er bestimmte die Übersetzung Cais als pflichtliche Lesenmateriale und die Übersetzung der neuen Version als Nachschlagmateriale. Aber in Hongkong und in Macao ist nichts über Verbreitung der Ideen Paulsens in diesem Zeitraum zu finden. Der hauptsächliche Grund ist, dass Paulsen nicht sehr bekannt in der deutschen Philosophie, besonders nach dem Abstieg des Stroms des Neukantianismus, ist. Noch ein möglicher Grund liegt darin, dass die Forschungswelle über Mao Zedong auch wenige Einflüsse in den drei Zonen hat. Man kann glauben, dass die Idee Paulsens wegen nicht nur wegen ihrer Einflüsse auf Mao Zedong, sondern auch wegen ihrem Inhalt (die klare Meinungen und die gesunde Beurteilungen) in China noch weitere Verbreitung finden wird.

3.3.1 Die Rezeption anderer Philosophen (z.B. Nietzsches)

Hier soll über die Beziehungen zwischen Nietzsches Ideen und dem chinesischen Kreis der Ideologie und dem Einfluss seiner Ideen auf das chinesische soziale Leben etwas gesagt werden. Und um diese Rezeption mit Paulsen zu vergleichen, wird das Hauptgewicht dieses Teiles auf die erste Hälfte des letzten Jahrhunderts gelegt. Nach der Meinung des chinesischen Kreises der Ideologie wird die Rezeption Nietzsches in China in vier Teile gegliedert, die Anfangszeit und drei Wellen.¹⁸⁹

Die Anfangszeit (ca. 1902 – 1918)

Das erste Mal, dass der Name „Nietzsche“ in China genannt wurde, war im Jahr 1902 durch den Aufsatz von Liang Qichao *Die Ideen des Evolutionär und Revolutionär Kants*. In diesem Aufsatz wurden der Marxismus und die Ideen Nietzsches zusammen als zwei Hauptrichtungen der damaligen deutschen Philosophie vorgestellt. Aber was Liang interessierte, war keine von den zwei Ideen, sondern die Evolution Kants, obwohl er sie nicht richtig verstanden hat.

Der erste chinesische Nietzsche-Forscher war Wang Guowei. Im Jahre 1904 veröffentlichte er in der Zeitschrift *Die Erziehungswelt* gleich drei Nietzsche gewidmete Aufsätze. Ihre Titel lauten, übersetzt ins Deutsche: „Die pädagogischen Ideen Nietzsches“, „Die Biographie des deutschen Kulturreformers Nietzsche“, „Die Ideen Nietzsches“. Darin hat er die Ideen Nietzsches übersichtlich vorgestellt und ihn als einen großen Philosophen, Literaten und als besonders großen Pädagogen gelobt. In diesem Jahr hat er auch noch einen Aufsatz *Schopenhauer und Nietzsche* veröffentlicht. In diesem Aufsatz hat Wang die Ideen beider verglichen und einen Teil des Buches *Also sprach Zarathustra* übersetzt. Noch ein wichtiger Verbreiter der Ideen Nietzsches ist Lu Xun. Er hat während der Studienzeit (1902 – 1909) in Japan die westlichen Ideen (der idealistische Individualismus, die Ideen Nietzsches und die Evolution) gelernt. Er hat auch drei Aufsätze (siehe Text *Lu Xun*) darüber geschrieben. Es ist auch sehr interessant, dass die drei wichtigsten Menschen in der chinesischen neuzeitlichen Kulturgeschichte die Ideen Nietzsches sehr unterschiedlich verstanden hatten. Liang nannte sie „die neue Religion des 19. Jahrhunderts“ und

¹⁸⁹ Zu den folgenden Angaben vgl. Jin 1991.

hatte keine Lust darauf diese zu erforschen. Wang dachte sie hatte keine metaphysische Wertung, und er verlies sie endlich und ging zu Schopenhauer zurück. Aber Lu Xun hoffte, dass sich die Ideen Nietzsches weiter verbreiten.

Frühe chinesische Marxisten wie Chen Duxiu (1879–1942) und Li Dazhao (1889–1927) haben Nietzsche zur Kenntnis genommen und ihn bisweilen zustimmend zitiert. Erwähnt wird Nietzsche auch in Paulsens *System der Ethik* gelegentlich, allerdings meist kritisch: „Nietzsches Orakelsprüche von der notwendigen Umwertung aller Werte“ und deren Aufnahme durch die Jugend vergleicht er mit „der heftigen Verurteilung alles Wirklichen und Geltenden [...] durch die Sozialdemokratie“¹⁹⁰, wobei er die „Umwertungs“-Formel selbst in Anspruch nimmt, um die „Bekehrung der Alten Welt zum Christentum“ zu charakterisieren.¹⁹¹ Jungen Leuten, denen „Nietzsches ‚Übermensch‘ im Kopf steckt und die Gedanken verwirrt“ empfiehlt er zur Beruhigung die Lektüre von Ciceros *De republica*.¹⁹² Kurz resümiert er die wichtigsten Schlagworte aus den von Nietzsche noch selbst veröffentlichten Schriften: insbesondere aus dem *Zarathustra*, aus *Jenseits von Gut und Böse*, der *Genealogie der Moral* und schließlich der *Götzendämmerung*. Nietzsches Gedankenspiele zur „Sklaven-“ und „Herrenmoral“ und seine Verkündigung des „Übermenschen“ quittiert er dann mit der folgenden Bemerkung:

„Es ist nicht meine Absicht, diese Gedanken zu kritisieren; Aphorismen lehnen der Natur der Sache nach eine Untersuchung auf ihre objektive Wahrheit ab, sie wollen ja nicht das Wesen der Sache erschöpfend darlegen, sondern von irgend einem Standpunkt aus plötzlich ein überraschendes Licht auf sie werfen, wobei denn der selbstverständliche Vorbehalt gilt, daß auf dieselbe Sache auch von anderen Punkten aus anders Licht möge geworfen werden.“¹⁹³

Im Hinblick auf den „Übermenschen“ hat Paulsen dann aber doch etwas formuliert, das man durchaus als eine Kritik, zumindest aber als einen kritischen Vorbehalt bezeichnen kann. „Was macht denn nun, so

¹⁹⁰ Paulsen 1906, Bd. I, 28.

¹⁹¹ Ebd., S. 62 u. S. 152.

¹⁹² Ebd., 45. — Mehr als der Inhalt der Philosophie Nietzsches scheint Paulsen (vgl. ebd., 154 ff.) die Frage interessiert zu haben, weshalb diese für junge Leute so attraktiv war. Seine Vermutung ist typisch für das deutsche Bildungsbürgertum des Kaiserreichs: der „Hunger nach einem Ideal“ in der an Idealen nicht sehr reichen modernen Zeit.

¹⁹³ Ebd., 153.

möchte man fragen, der Übermensch, nachdem er sich selbst ausgedacht und verwirklicht hat? Was ist sein eigentliches Werk in dieser Welt?“ So fragt Paulsen mit kritischem Unterton. — Seine skeptische Antwort lautet:

„Sonst hielt man es für das Werk der Helden und Großen unter den Menschen, die Brüder zum Licht und Leben zu führen. Das scheint dieser neue Übermensch zu verschmähen, er hält auf Abstand und Distinktion von der Masse, er befaßt sich nicht mit diesen nichtigen Geschöpfen, die bloß da sind, um ihn möglich zu machen. Aber was macht er dann? Sich selbst beschauen, Aphorismen schreiben und seinen Abstand gegen die Masse bestaunen, soll das sein ganzes Tagewerk auf Erden sein? Doch etwas wenig für einen Übermenschen; und ich möchte glauben, daß den Philosophen selbst [also Nietzsche] bald ein Grauen vor der Leere dieses Wesens angekommen wäre.“¹⁹⁴

Mao Zedong hat die Passagen bei Paulsen, an denen dieser sich auf Nietzsche bezieht,¹⁹⁵ übrigens nicht kommentiert. Für Nietzsche hat sich Mao offenbar überhaupt nicht besonders interessiert. Er kennt den Namen, den er in einem Aufsatz darüber, weshalb der Versailler Friedensvertrag von 1919 für die Deutschen so schwer war, einmal genannt hat, ohne dass diese Erwähnung philosophisch bedeutsam wäre.

Die erste Welle (1919 – 1925)

Begleitend zu der „Bewegung des 4. Mai“ war die Welle der Ideen Nietzsches in China angekommen. Damals berühmte chinesische Intellektuelle wie Cai Yuan, Mao Dun (1896–1981), Tian Han (1898–1968), Guo Moruo (1892–1978) und andere haben sich mit unterschiedlichem Tenor auf Nietzsche bezogen.

Manche von ihnen haben ihre Meinung über Nietzsche im Laufe der Zeit geändert. So dachte z.B. Cai Yuanpei noch 1917, die Ideen Nietzsches seien es wert studiert zu werden, aber schon 1919 urteilte er: „die Ideen Nietzsches gehören dem Adel, aber nicht dem Volk. Darum werden sie als den Militarismus förderndes Mittel in allen deutschen politischen Maßnahmen tatsächlich benutzt.“ — Das mag Nietzsche gegenüber nicht gerecht sein, aber von den Nationalsozia-

¹⁹⁴ Paulsen 1906, Bd. I, 153 f.

¹⁹⁵ Vgl. auch ebd., 384 u. 462

listen wurden die Ideen Nietzsches in der Zeit des Dritten Reiches ja tatsächlich in diesem Sinne missbraucht.

Ebenfalls im Jahr 1919 hat Mao Dun zwei Kapitel des Buches *Also sprach Zarathustra* übersetzt. In der Einführung dazu heißt es: „Wenn man die Ideen Nietzsches richtig gelernt hat, sollte einem das keinen Nachteil bringen.“ Außerdem meinte er, „man sollte immer aufpassen während des Lesens der Philosophie Nietzsches, dass man sich nicht an seiner Ausdrucksweise stört.“¹⁹⁶ In seiner Übersetzung der ersten von Nietzsche publizierten Schrift, der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, hat Tian Han, später der Verfasser des Textes der Nationalhymne der Volksrepublik China, Nietzsches Betonung des „Lebens“ (gegen Theorie und Gelehrsamkeit) aufgezeigt und positiv gewürdigt. Im Jahr darauf, also 1920 erschien ein Sonderheft der Zeitschrift *Min Duo*, das vollständig Nietzsche gewidmet war. Es enthielt unter anderem einen Aufsatz von Li Shiqin, eines damals bekannten Philosophen, der eine „Kritik an den Ideen Nietzsches“ versprach und dementsprechend auch eine Zusammenfassung dieser Ideen enthielt, durch die diese vielen Chinesen erst bekannt wurden.

Ein Anhänger Nietzsches war ferner Guo Moruo, der *Also sprach Zarathustra* teilweise übersetzt hat. Die Übersetzung erschien seit 1923 in einer sich über 39 Nummern erstreckenden Fortsetzungsserie der Wochenzeitschrift *Chuangzao*. In diesem Zusammenhang wird in China die folgende Anekdote erzählt:

Guo Moruo, der den *Zarathustra* komplett übersetzen wollte, fragte nach einigen Monaten bei seinen Freunden nach, wie seine Übersetzung ankomme, und alle meinten, sie sei zu schwer zu verstehen. Aber 1926 war er zu einer Hochzeit eingeladen; und die Braut, eine Grundschullehrerin, sagte zu ihm: „Mir gefällt Nietzsches *Zarathustra* und Ihre Übersetzung. Warum machen Sie nicht weiter? Haben Sie ihre Vorstellungen geändert?“¹⁹⁷ Guo Moruo konnte nichts antworten.

Tatsächlich hat er den Ideen Nietzsches selbst, wie er später selbst erklären sollte, „abgesagt“, weil die Gefahr einer Revolution im Raume stand und er sich daher von den Schriften Nietzsches distanzierte.

¹⁹⁶ In einem Aufsatz, dessen Titel man mit „Die Ideen Nietzsches“ wiedergeben kann und der 1920 in der Zeitschrift *Die Studenten* erschienen ist.

¹⁹⁷ Guo 1958, Bd. VII, S. 261.

Als „chinesischer Nietzsche“ galt Lu Xun, der nicht nur selbst stark von Nietzsches Ideen beeinflusst war, sondern er diese auch wirksam weiter verbreitet hat, indem er ihn in vielen Aufsätzen behandelte und die Übersetzung der Werke Nietzsches unterstützte, z. B. die des *Zarathustra* und des *Ecce homo* von Xu Fancheng. Obwohl die Anzahl der chinesischen Übersetzungen von Werken Nietzsches noch klein war, wurde der *Zarathustra* gleich fünfmal übersetzt.

Zusammenfassend kann man über diese erste Nietzsche-Welle in China sagen, dass ihre Auswirkungen nicht zuletzt wegen der geringen Anzahl von Übersetzungen sehr begrenzt blieb und über einen kleinen Kreis von Intellektuellen kaum hinausging.

Die zweite Welle

Die zweite Nietzsche-Welle in China begann kurz vor dem zweiten Japanischen-Chinesischen Krieg. Damals befand sich China in einer ernststen Gefahr.¹⁹⁸ Der Krieg war das Hauptthema der ganzen Gesellschaft. Die Chinesen mussten ihr Land retten. Manche haben die Ideen Nietzsches anfänglich genommen, um die Chinesen aufzuwecken, z.B. Ruan Zhen. Er hat einen Aufsatz „Nietzsches Philosophie des Übermenschen“ 1937 in der Zeitschrift *Unterrichten und Lernen* veröffentlicht. Darin verlangte er, dass die Chinesen den Geist des von Nietzsche beschriebenen „Übermenschen“ brauchten, um unaufhaltsam vorwärts zu streben und um ihr Land und sich selbst zu retten. Der „Wille zur Macht“ und der „tragische“ Geist der Philosophie Nietzsches wurden besonders betont. Damals gab es eine bekannte Richtung der Verbreitung der Ideen Nietzsches. Sie nannte sich *Zhan-guoce* („Taktik für das kämpfende Land“), was auch der Name einer Zeitschrift war. Die wichtigen Vertreter dieser Richtung waren Chen Quan (1903–1969) und Lin Tongji (1906–1980). Sie beide haben viele Artikel in dieser Zeitschrift veröffentlicht und den Trend, mit dem Geist der Philosophie Nietzsches gegen Japan zu kämpfen, weitergeführt.

Aber die Inanspruchnahme der Philosophie Nietzsche durch das „Dritte Reich“, deren Missdeutung und Missbrauch als Rechtfertigung für die Aggression des nationalsozialistischen Deutschland, warfen ein ernstes Problem auf. Nazi-Deutschland war ein Verbündeter Japans, gegen das sich China in einem brutalen Krieg zur Wehr setzen musste.

¹⁹⁸ Zu den folgenden Angaben vgl. Min 2000.

So war es schon aufgrund dieser Konstellation für Chinesen politisch geboten, den Nationalsozialismus zu kritisieren. Unter diesen Umständen die Philosophie Nietzsches noch zu befürworten war natürlich „unzeitgemäß“ (um es mit einem Wort Nietzsches zu sagen).

Die Belastung durch die Wertschätzung, welche die Nationalsozialisten, die „deutschen Faschisten“ also, Nietzsche entgegenbrachten, hat in China lange Zeit nachgewirkt. Deshalb galt die Philosophie Nietzsches in China etwa bis zur Mitte des 1980er Jahre als „faschistisch“ kontaminiert und wurde entsprechend verachtet und kühl behandelt. Nur auf zwei Gebieten gab es eine ernst zu nehmende Beschäftigung mit der Philosophie Nietzsches: Zum einen natürlich, um diese zu kritisieren, zum anderen aber um Vergleiche anzustellen zwischen Lu Xun, dem „chinesischen Nietzsche“, und Nietzsche selbst. Diese Beschränkung war naturgemäß nicht unabhängig auch von den damals bestehenden politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen in der Volksrepublik China. In Taiwan dagegen gab es entsprechende Vorbehalte gegen die Erforschung der Philosophie Nietzsches nicht, man kann aber nicht sagen, dass ihr dort ein größerer Einfluss beschieden war. Veröffentlichungen über Nietzsche gab es wenige, z.B. 1962 eine Abhandlung von Chen Guying (* 1935) über „den tragischen Philosophen“ Nietzsche, die übrigens 1987 auch in Beijing veröffentlicht wurde. Seit den 1970er Jahren wurde die Philosophie Nietzsches dann zunehmend im Kontext von Deutungen der Entstehung des europäischen Existentialismus thematisiert.

Die dritte Welle

Die dritte Nietzsche-Welle begann mit der Veröffentlichung des Handbuchs *Nietzsche: auf dem Wendepunkt des Jahrhunderts* von Zhou Guoping (*1945), das, 1986 in China landesweit verbreitet, rasch zu einer Art *bestseller* wurde: Binnen neun Monaten wurden 4 mal 90,000 Exemplare gedruckt und verkauft. Vier Werke Nietzsches hat Zhou übersetzt und außerdem viele Bücher und Aufsätze über seine Philosophie geschrieben. Daher sagt man, dass er diese Welle anführt. Sein Buch stieß bei vielen, insbesondere geistwissenschaftlichen Studenten auf ein großes Interesse. In der Peking Universität z.B. hatten über 60% der Philosophiestudenten mindestens ein Buch Nietzsches

gelesen und *ca.* 85% aller Studenten hatten von Nietzsches Büchern gehört.¹⁹⁹

Welches sind die Ursachen (bzw. Gründe) für diese bemerkenswerte Nietzsche-Welle? Li Jimin hat drei genannt: 1. hätten Teile der Philosophie Nietzsches, entsprechend interpretiert bzw. rekonstruiert, immer noch einen Realitätsbezug für eine Gesellschaft im Umbruch; 2. hätten die „lebensphilosophischen“ Elemente in Nietzsches Denken den Studenten Anhaltspunkte für die Deutung ihrer Lebenssituation angeboten; 3. sei Nietzsches Stil (bzw. dessen chinesische Übersetzung) für die Studenten interessant. — Aber darüber hinaus gab es noch einen Grund dafür, dass die Nietzsche-Renaissance in genau diesem Zeitabschnitt stattfand. Von 1985-89 war die Zeit der Reform und der Öffnung in China mit guten wirtschaftlichen Fortschritten, einer Verbesserung der Lebensverhältnisse und mit der Möglichkeit, an die intellektuellen Verhältnisse, die vor der „Kulturrevolution“ bestanden hatten, anzuknüpfen und auf seiner Zeit geführte Debatten zurückzugreifen. Nicht nur Studenten und Forscher, sondern praktisch jedermann im damaligen China musste nach dem Zerschlagen der absoluten Autorität, die den Ideen Maos eine Weile zugesprochen worden war, eine neue Orientierung suchen. In dieser Phase einer gewissen ideologischen Konfusion und geistigen Krisis war Nietzsche als ein Philosoph, der offenbar „ganz anders“ war, eine große Attraktion; und dafür, dass er so „ganz anders“ sein sollte, war er schon damals in China ziemlich bekannt. Die dritte Nietzsche-Welle ist nicht abrupt ausgelaufen. 1995-96 gab es in dem Sinne noch eine weitere kleine Welle, als viele Bücher über die Philosophie Nietzsches veröffentlicht wurden; und bis heute gibt es viele, insbesondere viele junge Leute, die Nietzsche schätzen. Für chinesische Intellektuelle ist er gleichsam „der andere Deutsche“ — neben Karl Marx.

Paulsens und Nietzsches Rezeption in China vergleichend betrachtet ²⁰⁰

Offensichtlich gilt Nietzsche, verglichen mit Paulsen, heute als der weitaus größere Philosoph. Der Name ‘Nietzsche’ wird oft genannt. Aber wer kennt heute noch, selbst in Deutschland, Friedrich Paulsen? So ist es kein Wunder, dass die Rezeption der beiden in China sich

¹⁹⁹ So eine Studie von Li Jinmin über „Die Nietzsche-Welle unter Studenten und deren Analyse“, in *Forschung der Jugend* (Dezember 1988).

²⁰⁰ Zu den folgenden Angaben vgl. Cheng / Cheng 2001.

dem Umfang und der Intensität der Wirkung nach ganz unterschiedlich darstellt: Die Rezeption Nietzsches in China war nicht nur dauerhafter als die Paulsens, sie hat anders als diese im Laufe der Jahre auch sowohl dem Umfang als auch der Intensität nach zugenommen.

Am Anfang der Rezeption Nietzsches in China hat Paulsen noch die Rolle eines Vermittlers gehabt. Wang Guowei und Lu Xun geben Beispiele dafür, wie die Lektüre Paulsens zu einer Aufmerksamkeit auf Nietzsche und dessen Ideen lenken konnte. Das Interesse an Paulsen und seinem *System der Ethik* hat nicht angehalten. Die 1985 veröffentlichte zweite Übersetzung des *Systems*, die Paulsen in China erneut in Erinnerung gebracht hat, hatte ganz andere Wurzeln als die dritte Nietzsche-Welle in China und mit dieser nichts zu tun. Sie verdankte sich vielmehr dem Interesse an Mao und insbesondere an einem vergleichenden Betrachtung zwischen (dem jungen) Mao und Paulsen.²⁰¹ So wird es vermutlich auch bleiben, obwohl Paulsens Versuch, eine Synthese oder einen Kompromiss zwischen den verschiedenen moralphilosophischen Strömungen, die die europäische Tradition im Laufe der Jahrhunderte hervorgebracht hat, zu finden, der durch die Erfahrung der sozialen Verhältnisse seiner Gegenwart – und das war das deutsche Kaiserreich vor dem Ersten Weltkrieg – aus methodischen Gründen in heutigen Debatten ernst genommen zu werden verdiente: Die soziale Empirie für die Erörterung moralischer bzw. ethischer Divergenzen fruchtbar zu machen, das erscheint vielen westlichen Moralphilosophen, die durch Kant geprägt sind, im Widerspruch zum Begriff der Moral selbst zu stehen, obwohl ihnen das in den Augen von Anthropologen und anderen mehr empirisch-historisch argumentierenden Humanwissenschaftlern den Vorwurf einbringt, ihr Moralkonzept sei wirklichkeitsfremd.²⁰²

Für mich besonders interessant ist allerdings die Tatsache, dass die Rezeption Paulsens in China als ein Spiegel angesehen werden kann, in dem die großen Änderungen der chinesischen Geschichte des letzten Jahrhunderts auf eine ganz eigene Weise sichtbar werden. Das ist das Fortschrittliche an einem kulturellen Austausch.

²⁰¹ Wakeman 1973.

²⁰² Vgl. Fleischacker 2005, S. 101 ff.

4 Zusammenfassung

Diese Dissertation behandelt das *System der Ethik* des heute fast unbekanntes deutschen Philosophen Friedrich Paulsen und dessen Rezeption in China. Diese hat stattgefunden aufgrund der Veröffentlichung zweier Übersetzungen, 1909 und 1985, in zwei Phasen der Verbreitung seines Buches *System der Ethik*: umfassende Verbreitung, beschränkte Einflüsse und repräsentative Bedeutungen. Hier sollen drei Charakteristika behandelt werden.

4.1 Umfang der Rezeption

Seit Cai Yuanpei 1909 Paulsens *System der Ethik* ins Chinesische übersetzt hatte, ist diese Übersetzung durch den Verlag „Kommerzielle Presse“ veröffentlicht worden, um als Lehrbuch in der Hochschulbildung Verwendung zu finden, diese Rezeption war in damaligen China ziemlich weit verbreitet. Innerhalb dieses Prozesses hat der Verlag „Kommerzielle Presse“, der 1897 begründet wurde, eine wichtige Rolle gespielt. Denn er war der größte und bekannteste Verlag, in dem viele Lehrbücher für die neuen Schulen und Hochschulen erschienen. Im Jahr 1902 wurde Cai Yuanpei dort als Leiter des Instituts für Übersetzung angestellt. In China gab es damals weniger als hundert Hochschulen; und an ihnen wurde die Richtung bestimmt, in welche sich neue Ideen im Lande entwickelten. Cai Yuanpei saß also an einer wichtigen Schaltstelle und wurde später in China geradezu berühmt. Schließlich sollte er, wie ich schon erwähnt habe, der erste Erziehungsminister der provisorischen Republik China und danach der Rektor der Peking-Universität werden. Auch das hat zur Verbreitung seiner Übersetzung beigetragen und damit die Rezeption von Paulsen in China sehr gefördert. Obwohl genaue Daten zur Nutzung des Buches wegen vieler Kriege in der Zwischenzeit nicht zu ermitteln sind, ist zu vermuten, dass es als Lehrbuch weithin benutzt wurde und deshalb auf die damaligen Studenten, unter ihnen Mao Zedong, gewirkt hat.

Es kommt hinzu, dass diese Übersetzung zu den ersten westlichen Werken gehörte, die in chinesischer Übersetzung erhältlich waren. Es gab am Anfang des letzten Jahrhunderts in China keine große Auswahl an philosophischen Lehrbüchern. Die klar formulierten Grundzüge einer Ethik, die sowohl idealistisch, weil an Idealen orientiert, war

als auch realistisch, weil sie die empirische Realität berücksichtigte, waren wie ein frischer Wind für damalige Studenten. In der *Einleitung* seines Buches hatte Paulsen geschrieben:

„Es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, dass die Ethik nach Seiten ihrer Methode der Naturwissenschaft näher verwandt ist, als der Mathematik, am nächsten steht sie den biologischen Wissenschaften. Sie deduziert und demonstriert nicht Lehrsätze aus Begriffen, sondern sie zeigt bestehende und durch Erfahrungen feststellbare Zusammenhänge zwischen Tatsachen auf. Aber die Richtigkeit der Regel wird aus dem Kausalzusammenhang bewiesen, und über Kausalzusammenhänge lässt sich nur durch Erfahrung etwas ausmachen.“²⁰³

Wenn die Ethik aber eine Erfahrungswissenschaft sein sollte, kam es vor allem darauf an, Erfahrungen zu machen und auszuwerten, um die Ethik weiterzuentwickeln, und es war weitaus weniger wichtig, immer wieder die alten konfuzianischen Begriffe wie z. B. „Tugend (德)“ zu studieren, die ihren Platz in einer Welt gehabt hatten, in der man andere Erfahrungen hatte. Die von Paulsen hervorgehobene empirische Perspektive für die Ethik interessierte damals chinesische Gelehrte wie Cai Yuanpei oder auch Mao Zedong, die neue Wege für die Zukunft ihres Landes suchten.

4.2 Grenzen der Wirkung

Obwohl Paulsens Werk so in den Hochschulunterricht einging und insofern ziemlich weit verbreitet war, blieb die Wirkung der dadurch ermöglichten Rezeption nur begrenzt. Dafür gibt es mehrere Gründe. Mit Blick auf die gesellschaftliche Situation ist zunächst daran zu erinnern, dass China damals und seitdem immer wieder gewaltigen Veränderungen unterworfen war. Bis zur Gründung der Volksrepublik China im Jahr 1949 herrschte lange Zeit Krieg zwischen den verschiedenen politischen Parteiungen (nicht zu reden von den ausländischen Mächten), danach gab es bis 1978 viele politische Veränderungen, die Kulturrevolution und in der Folge soziale Unruhen.

Die sich abzeichnenden politischen, kulturellen und sozialen Umbrüche brachten viele chinesische Intellektuelle dazu über Lösungen der Probleme des Landes in einer fernerer Zukunft nachzudenken.

²⁰³ Paulsen 1906, Bd. I, S. 6.

Manche von ihnen hatten ihren Blick nach Westen gerichtet. Insbesondere die ebenfalls rasche Entwicklung des deutschen Kaiserreichs von einem agrarisch geprägten Land zu einem in Europa führenden Industriestaat fand Aufmerksamkeit. Vor diesem geschichtlichen Hintergrund wurde die deutsche Philosophie in China damals wahrgenommen. Die Ideen verschiedener deutscher „Dichter und Denker“ — wie Kant, Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Marx und später auch Hegel — wurden von Studenten, die in Deutschland studiert hatten, in China eingeführt. So hat z. B. im Jahr 1902 Liang Qichao (1873–1929, ein chinesischer Gelehrter, Journalist, Philosoph und Reformist) einen Aufsatz mit dem Titel „Der große deutsche Philosoph Kant“ in der Zeitschrift *Xin Min* („Neues Volk“) veröffentlicht; und Wang Guowei hatte das Werk Schopenhauers studiert und vorstellt. Beide haben sie China mit den Vorstellungen Nietzsches in China bekannt gemacht. Li Dazhao (李大钊, 1889–1927), marxistischer Politiker und Begründer der Kommunistischen Partei Chinas, hatte den Marxismus vorgestellt. Erst danach hat man sich in China auch mit Hegel beschäftigt. Nicht zuletzt wegen seiner Bedeutung für die Entwicklung des Marxismus haben viele bekannte chinesische Philosophen sich intensiv mit dem Denken Hegels auseinandergesetzt, z. B. He Lin (贺麟, 1902–1992), der viele Werke Hegels ins Chinesische übersetzt hat. Zu nennen sind auch Zhang Yi (张颐, 1887–1969) und Zhang Junmai (张君勱 1887–1968), die in den 1930er Jahren lebhaft öffentliche Debatten über die richtige Übersetzung und die Auslegung Hegelscher Begriffe geführt haben. Obwohl es wegen der Wirren in der unruhigen Zwischenzeit heute schwer ist, darüber gesicherte Informationen darüber zu erhalten und z. B. diese ältere Übersetzung in die Hand zu bekommen, muss sie damals oft benutzt und weit verbreitet gewesen sein. Jedenfalls war die Resonanz und landesweite Verbreitung der Philosophie Hegels in China beträchtlich.

So war Paulsen unter den deutschen Philosophen, die in China in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts rezitiert wurden, nur einer, und er war, wie die eben vergleichsweise genannten Namen zeigen, nicht der prominenteste. Dafür war er einfacher zu lesen, und er stellte eine Art Verbindungsglied dar zu der anderen wichtigen Strömung der deutschen Philosophie, dem Neukantianismus.

Nach 1949, in der Zeit der Volksrepublik China, und besonders in den letzten 20 Jahren ist Paulsen praktisch in Vergessenheit geraten.

Nur bis Anfang 1978 wurde er in Kreisen, die sich mit ideologischen Fragen beschäftigten, hin und wieder erörtert. Im Jahr 1985 haben He Huaihong und Liao Shenbai, zwei Übersetzer, sein *System der Ethik* erneut ins Chinesische übertragen.²⁰⁴ Das hat der Diskussion über Ethik und Moralphilosophie in China durchaus einen Impuls gegeben.

4.3 Bedeutung

Um die Bedeutung, welche die Rezeption Paulsens in China hat, zu ermessen, muss man sie vor allem im historischen Kontext betrachten. Diese Rezeption fiel wie gesagt in eine schwierige Zeit vielfältiger gesellschaftlicher Umbrüche, an denen Kräfte von allen Seiten der chinesischen Gesellschaft wie auch ausländische Kräfte beteiligt waren. Dabei hat auch die Philosophie Paulsens bzw. deren Rezeption in China eine gewisse aktive Rolle gespielt, die ich anhand der Stichworte ‘Aufklärung’, ‘Antifeudalismus’ und ‘Umformung der chinesischen Philosophie’ zusammenfassend charakterisieren möchte.

Aufklärung. Die Rezeption Paulsens hat wegen der landesweiten Nutzung des *Systems der Ethik* als Lehrbuch eine wichtige aufklärerische Rolle im Ethikunterricht der damaligen Hochschulen gehabt. Für Chinesen galt das nicht nur für die philosophisch-systematischen Inhalte dieses Buches, sondern auch für seine philosophiehistorischen. Da Paulsen kurze Darstellungen und Beurteilungen der Ideen wichtiger westlicher Philosophen aus allen Epochen bis in die damalige Gegenwart gegeben hatte, konnten sie sich mit Hilfe dieses Buches über die westliche „Lebensanschauung“ gleichsam aus erster Hand informieren. Manche Thesen Paulsens haben Chinesen zu einer neuen Richtung im Denken inspiriert, z. B. seine These von der Ethik als der führenden *praktischen* Wissenschaft, die u. a. Mao sich zu Eigen gemacht hat.

Antifeudalismus. Cais Übersetzung erschien kurz vor der *Xinhai*-Revolution (1911), zu einer Zeit also, als die *Qing*-Dynastie an ihr Ende kam. Wie andere aus dem Westen „importierte“ philosophische Lehren, wurden auch die Paulsens als Waffe gegen die Relikte der feudalen Herrschaft genutzt. Hierin unterscheiden sich die Ideen Paulsens allerdings kaum von denen anderer westlicher Philosophen, die, soweit sie in der modernen bürgerlich-kapitalistischen Kultur wurzel-

²⁰⁴ Diese Übersetzung wurde nicht nur in der Volksrepublik in vereinfachten chinesischen Schriftzeichen publiziert, sie erschien auch in Taiwan in traditionellen Schriftzeichen.

ten, für die Befürworter einer Revolution in China brauchbar waren. Selbst Mao hat gesagt, dass ihm der Idealismus Kants — wie er ihn, so muss man hinzufügen, durch die Brille Paulsens kennen gelernt hatte — den Willen zur Revolution gestärkt habe.

Umformung der chinesischen Philosophie. Aus den beiden genannten Punkten ergibt sich bereits, dass die Rezeption westlicher Philosophie erheblich zur Umformung der chinesischen Kultur und damit auch der Philosophie geleistet hat. Das gilt in besonderem Maße für den Marxismus, aber auch für Ideen Kants und aus dem Umkreis des Kantianismus, wozu eben auch Paulsen gehörte. Anstöße zu dieser Umformung im 20. Jahrhundert kamen jedoch aus der chinesischen Tradition selbst, aus Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus. Das Nebeneinander traditioneller und aus dem Westen „importierter“ Ideen in diesem Prozess der Umgestaltung führte immer wieder zu Diskussionen und Auseinandersetzungen über das Verhältnis dieser beiden Seiten zueinander. So kann man die verschiedenen Richtungen der neueren chinesischen Philosophie danach unterscheiden, welchen Standpunkt sie zur „Einführung“ westlicher Ideen und zur Orientierung an diesen bezogen haben.

Zunächst gibt es zwei extreme Richtungen, die mit Liang Shuming (1893–1988) von einem unversöhnlichen Gegensatz zwischen westlicher und chinesischer Philosophie ausgehen:

- a. Die erste fordert, die westliche Philosophie einfach zu übernehmen und die traditionelle chinesische Philosophie aufzugeben, wie Hu Shi (1891–1962) und außerdem Yan Fu vertreten haben.
- b. Die zweite fordert das genaue Gegenteil, nämlich auf der Grundlage der chinesischen Tradition die westliche Philosophie zurückzuweisen; sie wird repräsentiert durch Liang Shuming (1893–1988) und Xiong Shili.

Zwischen diesen Extremen gibt es mehrere vermittelnde Positionen:

- c. Einige wollten, um chinesische Probleme zu lösen, westliche Ideen als Grundlage nehmen — z.B. Li Zehou (*1930) den Marxismus, aber Liu Xiaofeng das Christentum—, ohne die traditionelle chinesische Philosophie aufzugeben.
- d. Anderen ging es eher um eine Erneuerung von Teilen der traditionellen chinesischen *Philosophie* auf der Basis gewisser Elemente aus der westlichen Philosophie, z.B. Feng Youlan (1895–1990),

der mit Jin Yuelin (1895–1984) den „neuen Realismus“ in China vertritt, sowie Zhang Dongsun und He Lin.

- e. Wieder andere greifen eine zentrale begriffliche Unterscheidung der traditionellen chinesischen Philosophie auf, nämlich die Begriffe von *Ti* (体) und *Yong* (用).

Diese beiden Begriffe muss ich zuerst erläutern: In außerphilosophischen Kontexten bedeutet *Ti* so viel wie ‘Kopf’ oder, besser gesagt, ‘Haupt’ mit dem Doppelsinn, dass einerseits ein bestimmter Körperteil, andererseits aber auch die „Hauptsache“ bezeichnet wird; und in philosophischen Kontexten übersetzt man es oft mit ‘Substanz’. *Yong* dagegen meint ursprünglich den Nutzen, und in philosophischen Kontexten gibt man es mit ‘Funktion’ wieder. Dieses Begriffspaar spielt vor allem seit dem ersten Neokonfuzianismus in der chinesischen Philosophie eine große Rolle. Die beiden Begriffe stehen nicht für einen Gegensatz (wie *Schwarz* und *Weiß* oder *Heiß* und *Kalt*), sondern für die Terme einer ontologischen Grundrelation. Als Vorbild könnte man Relationen wie die zwischen *Gastgeber* und *Gast* oder zwischen *Vater* und *Sohn* nehmen. Ganz ähnlich verhält es sich in der europäischen Philosophie mit Begriffspaaren wie *Substanz* und *Akzidens* oder *Ding* und *Eigenschaft* oder *Stoff* und *Form* oder eben *Substanz* und *Funktion*. In allen diesen Fällen kann das eine nicht ohne das andere sein, aber trotzdem soll die eine Seite einen gewissen Vorrang vor der anderen Seite haben, weil die Relation zwischen ihnen eben nicht symmetrisch ist.

Die Vertreter der dritten vermittelnden Position — z. B. Tang Junyi, Mou Zongsan — sehen die traditionelle chinesische Philosophie ausgerichtet auf das *Ti*, während sie meinen, die westliche Philosophie sei stärker auf das *Yong* ausgerichtet; und so deuten sie die vermeintlichen Unterschiede zwischen der westlichen und der chinesischen Philosophie im Rahmen der letzteren.

Angeregt durch diese Deutung wird in China praktisch seit hundert Jahren lebhaft darüber diskutiert, ob man sagen kann, dass entweder die traditionelle chinesische oder aber die sogenannte westliche *Ti* oder *Yong* ist. Ich glaube nicht, dass man diesen Streit jemals entscheiden kann. Denn es gibt noch eine vierte vermittelnde Position:

- f. Zu ihr gehören die Philosophen, die bestritten haben, dass es überhaupt sinnvoll ist, zwischen der westlichen und der chinesischen Philosophie prinzipiell zu unterscheiden; sie vertreten den Stand-

punkt, dass es nur *eine* Philosophie gibt, zu der im Westen und in China in der Vergangenheit unterschiedliche Beiträge geleistet wurden, und dass die eine Philosophie in Zukunft gemeinsam weiterzuentwickeln sei. z.B. neben Zhang Dainian (1909–2004) und Tang Yijie (* 1927) auch Feng Qi.

Weder die traditionelle chinesische Philosophie und auch nicht die von den Chinesen so genannte westliche Philosophie ist ein geschlossener Block. Auf beiden Seiten gibt es Unterschiede, Kontroversen und unentschiedene Debatten. Natürlich kann man sie voneinander unterscheiden, weil chinesische Denker sich lange Zeit nur auf chinesische Denker bezogen haben und nicht auf europäische, während umgekehrt die europäischen sich auf andere Europäer und nicht auf Chinesen bezogen haben. Auf diese Weise lassen sich selbstverständlich verschiedene Traditionen voneinander absetzen. Dasselbe gilt aber z.B. auch innerhalb der europäischen Philosophie: englischsprachige Philosophen beziehen sich vornehmlich auf andere Engländer, während deutschsprachige sich mehr auf andere deutsche Philosophen beziehen. Trotzdem gibt es keine deutsche Philosophie, die sich als Philosophie von einer englischen unterscheiden ließe. Es gibt ja auch keine deutsche im Unterschied zur englischen Mathematik. Wenn man in den Wissenschaften nach Nationalitäten unterscheidbare Traditionen vorfindet, dann liegt das an Sprachbarrieren und der nationalstaatlichen Organisation des Wissenschaftsbetriebs. Das sind gegenüber dem Inhalt der Wissenschaften äußerliche Faktoren. Ich denke, dass man nach diesem Modell auch den Unterschied zwischen chinesischer und westlicher Philosophie verstehen muss. Die durch Sprachbarrieren und mangelnde Kontakte in der Vergangenheit gegebene Isolation voneinander, kann man im Nachhinein natürlich nicht mehr ändern. So wird die chinesische Tradition aus geschichtlichen Gründen immer etwas Eigenes bleiben. Aber seitdem es vielfältige Kontakte zwischen chinesischen und westlichen Intellektuellen gibt, wächst das Bewusstsein davon, dass es in beiden geistigen „Welten“ letztlich um dieselben Probleme geht.

Gemeinsamkeiten und kulturelle Differenzen:

Eine Schlussbetrachtung

Seit Kaiser Wudi (141–87 v. Chr.) aus der *Han*-Dynastie²⁰⁵ die Handelswege, die man ihrer Vielzahl und Vielfalt zum Trotz summarisch als „die Seidenstraße“ zu bezeichnen pflegt, zwischen China und dem Westen geöffnet hat, sind die chinesische und die westliche Kultur einander, wenn auch nur langsam und ganz allmählich, näher gekommen.

Die *Länder* sind einander dabei natürlich nicht näher gekommen. Die Entfernung zwischen z. B. Rom und Peking hat sich ja nicht verändert. Mit der Redewendung, dass *Kulturen* einander näher kommen, ist vielmehr das Folgende gemeint: Die Verständigungsmöglichkeiten zwischen Mitgliedern der beteiligten Kulturen wachsen, z. B. durch Erlernen von zumindest Teilen der Sprache der anderen, und aufgrund des gewachsenen Verständnisses füreinander werden Ideen, Praktiken und Gewohnheiten, die ursprünglich nur in der einen Kultur zu finden waren, von der anderen Kultur übernommen. Kultureller Austausch, wenn er sich denn so vollzieht, führt daher immer zum Entstehen eines kulturellen Rahmens, der den beteiligten Kulturen gemeinsam ist.

Das kann jedoch auch geschehen, wenn die Beziehungen zwischen den einander näher kommenden Kulturen asymmetrisch sind, d. h. wenn die eine kulturelle Produkte nur „importiert“ und die andere nur „exportiert“. In der Geschichte der Menschheit ist es nun oft so gewesen, dass eine kulturelle Angleichung dieser Art gewaltsam stattgefunden hat; und es sind nicht immer nur die Eroberer gewesen, die ihre Kultur den Unterworfenen aufgedrückt haben. Im Europa nach der Völkerwanderung war es bekanntlich so, dass die germanischen Eroberer die überlegene Kultur und Zivilisation, ja selbst die Sprache der Eroberten angenommen haben. Hier ist allerdings nicht der Ort, alle Gestalten, die der Annäherungs- oder Assimilationsprozess zwischen Kulturen annehmen kann, näher zu untersuchen. Die direkte Eroberung war, was Europa und China angeht, wegen der geographischen Distanz für viele Jahrhunderte ohnehin kein Thema. Am Anfang der Begegnung dieser beiden Kulturen standen vielmehr der Handel und damit der Austausch von Gütern im ökonomischen Sinn.

²⁰⁵ 206 v. Chr. – 220 n. Chr.

Dieser Austausch oder Tausch setzt voraus, dass die Partner sich in einer spezifischen Weise unterscheiden: Jeder hat etwas, das der andere nicht hat, und bereit ist, gegen etwas, das er hat, einzutauschen. Die Chinesen hatten Seide, was die Europäer nicht hatten, aber gerne haben wollten; und die Europäer hatten Gold, das sie den Chinesen für ihre Seide zum Tausch anbieten konnten und diesen wertvoll genug war, um dafür Seide zu liefern. Sobald sie sich darüber verständigt hatten, wieviel Gold ein bestimmtes Quantum an Seide aufwiegt, war der Handel perfekt. Tausch oder Handel nach diesem (hier selbstverständlich vereinfacht dargestellten) Muster findet in der Regel nur statt, wo er zum beiderseitigen Vorteil der Partner ist. Insofern ist sicher jeder derartige Tausch schon für sich wertvoll. Aber das Muster des Tauschhandels lässt sich auf den kulturellen Austausch nicht übertragen. Denn was im kulturellen Austausch von einer Kultur in die andere „transportiert“ wird, sind erstens nicht zähl- oder messbare Handelswaren wie Seide oder Gold, sondern so unwägbare Güter wie Ideen, und zweitens folgt der kulturelle Austausch (wie schon gesagt) nicht den Gesetzen des Äquivalententauschs: Manchmal „nimmt“ die eine Seite nur, ohne etwas dafür „geben“ zu müssen. Jeder asymmetrische oder einseitige kulturelle Assimilationsprozess gibt dafür ein bestätigendes Beispiel.

Nichtsdestoweniger folgt der kulturelle dem rein ökonomischen Austausch. Denn ohne ein Minimum an Verständigungsmöglichkeiten zwischen den ökonomischen Tauschpartnern wird es keinen Handel geben. Aber dieses Minimum kann sehr klein sein, wofür auch die Beziehungen zwischen China und Europa für viele Jahrhunderte ein Beispiel geben. Grundsätzlich *möglich* ist die Verständigung, selbst bei großen kulturellen Differenzen, immer. Dafür sorgt die gemeinsame menschliche Natur. Sie garantiert eine von Natur aus bestehende Gemeinsamkeit zwischen allen Menschen. Diese betrifft neben den sogenannten Grundbedürfnissen nach Nahrung, Kleidung und Schutz vor sonstigen Beschädigungen ebenso das Interesse, die eigenen Lebensbedingungen nach Möglichkeit zu verbessern; und allen Menschen steht zur Befriedigung ihrer Interessen die gleiche rudimentäre Rationalität zur Verfügung und daher auch die im Grundsatz gleiche Moral. Diese Rationalität macht einerseits Verständigung und Kooperation unter Menschen möglich, sie ist andererseits aber auch das, was die Konflikte zwischen Menschen so gefährlich macht.

Denn da die Menschen in einer Welt knapper Güter leben, konkurrieren sie miteinander um diese Güter, und aus Konkurrenten können leicht „Feinde“ werden. Wer mit feindlichen Konkurrenten um knappe Güter zu rechnen hat, braucht „Freunde“. Das ist ein elementares Gebot der Rationalität, und es nicht weniger rational, seinen „Freunden“ zu nützen und den „Feinden“ zu schaden.

Im Zusammenhang mit dem Unterschied zwischen „Freund“ und „Feind“ erhalten kulturelle Differenzen eine ganz entscheidende neue Bedeutung: Kulturelle Übereinstimmung ist ein Zeichen, an dem die „Freunde“ einander erkennen, während der kulturelle Unterschied ein Zeichen dafür ist, dass man es zumindest mit einem *möglichen* „Feind“ zu tun hat. Wenn dieser jedoch ebenso gut auch ein möglicher *Tauschpartner* sein kann, ist es ein Gebot der Rationalität, den kulturellen Unterschied nicht immer als Indiz der Feindseligkeit zu deuten, sondern zu „tolerieren“.

Diese ganz besondere „Toleranz“²⁰⁶ macht den kulturellen Austausch *möglich*. Es sind die positiven Erfahrungen, die eine Kultur mit dem „Import“ gewisser kultureller Errungenschaften macht, die diesen Austausch dann gegebenenfalls weiter befördern. Wenn man davon ausgeht, dass es in jeder Kultur eine Tendenz zur Erhaltung gibt, so muss diese nicht im Widerspruch zum kulturellen Austausch stehen. In der Regel übernimmt eine Kultur von einer anderen am ehesten das, was ihrer eigenen Erhaltung dient.

In der heutigen Zeit hat sich dieser Austausch im Zeichen der allgemeinen Globalisierung und der Entwicklung der elektronischen Medien erheblich beschleunigt. *Dass* kultureller Austausch stattfindet, stützt sich einerseits auf gewisse natürliche oder auf den erfolgreichen Austausch historisch gewachsener Gemeinsamkeiten, es setzt andererseits aber auch gewisse weiterhin bestehende Unterschiede zwischen den beteiligten Kulturen voraus. Manchmal wird die Frage gestellt, was man im Hinblick auf kulturellen Austausch mehr betonen sollte: das Gemeinsame oder die Unterschiede zwischen den beteiligten Kulturen? Von interessierter Seite wird die Frage manchmal so gestellt, als gäbe es hier eine Wahlmöglichkeit zwischen zwei verschiedenen Politiken.

²⁰⁶ Ich setze das Wort ‘Toleranz’ hier in Gänsefüßchen, weil es nicht um die Toleranz geht, für die in Europa nach den Religionskriegen der Begriff der Toleranz geprägt wurde, nämlich die Duldung der Ausübung verschiedener christlicher Konfessionen in einem und demselben Staat. Das chinesische Wort für Toleranz, 宽恕 (*kuanshu*), bedeutet wörtlich so viel wie ‘Geduld haben’ oder ‘Nachsicht üben’.

Eine *solche* Alternative haben aber immer nur die Inhaber politischer Macht und dies auch nur so lange, wie sie über die Macht verfügen. Für eine kulturwissenschaftliche Betrachtung hingegen gibt es eine *solche* Alternative *nicht*. Kulturwissenschaftlich gesehen sind das Gemeinsame und die Unterschiede zwischen den Kulturen, die in einem Austausch- oder Kommunikationsverhältnis zueinander stehen, *gleichermaßen notwendig*. Ob sich in einem konkreten Austauschprozess mehr das Gemeinsame oder mehr die Unterschiede bemerkbar machen, kann man im Allgemeinen gar nicht sagen. Das ist eine historische Frage, die man nur im Lichte einer Vielzahl kontingenter Tatsachen für jedes konkrete Beispiel wahrscheinlich etwas anders zu beantworten hat.

Angesichts der Vielzahl der Kontakte, die Menschen aus verschiedenen Kulturen heutzutage haben *können*, muss man zu allererst feststellen, dass mittlerweile der kulturelle Austausch *unvermeidbar* ist. Die erwähnte prinzipielle Ähnlichkeit sowohl der Erwartungen, die die Menschen von einem gelingenden Leben haben, als auch ihres Strebens nach einem besseren Leben, wird immer dazu führen, dass die bestehenden Kontakte dazu genutzt werden, andere Lebensformen nicht nur zu beobachten, sondern im Hinblick auf die eigenen Ziele auch miteinander zu vergleichen, um dann zu übernehmen, was einem vorteilhaft dünkt. Ob der kulturelle Austausch eher konservativ (die fremden Einflüsse abwehrend) oder eher liberal (diese Einflüsse befürwortend) zu nehmen sei, ist wie gesagt keine für die Kulturwissenschaft sinnvolle Fragestellung. Die Menschen in den verschiedenen Kulturen werden jeweils ihre eigenen Antworten geben.

5 Literaturverzeichnis

- Blackburn, Simon: *Oxford Dictionary of Philosophy*, Shanghai 2000
- Brantly, Womack: *The Foundations of Mao Zedong's Political Thought 1919 – 1935*, Honolulu 1982;
chin., 毛泽东政治思想的基础, übers. von Huo Weian u. Liu Chen, Beijing 2006
- Cai, Yuanpei: 蔡元培全集 [*Die vollständige Werke*], 18 Bde., Beijing 1984
—: 蔡元培教育论集 [*Gesammelte Werke über Pädagogik*], Changsha. 1987
—: 蔡元培自述 [*Autobiografie*], Zhengzhou 2004
—: 蔡元培书信集 [*Briefe*] Hangzhou 2000
—: 中国伦理学史 [*Geschichte der chinesischen Ethik*], Shanghai 2005
—: (Übers.) 伦理学原理, s. Paulsen, Friedrich
- Chen, Gujia: 儒家伦理哲学 [*Die Moralphilosophie des Konfuzianismus*], Beijing 1996
- Chen, Jianmao: 蔡元培伦理思想研究 [*Eine Untersuchung der ethischen Ideen von Cai Yuanpei*], Changsha, 2004
- Chen, Jin: 毛泽东读书笔记解析 [*Analyse der Lesenotizen von Mao Zedong*] Guangzhou. 1996
- Chen, Kongli: 台湾历史纲要 [*Überblick über die Geschichte Taiwans*], Beijing 1996
- Chen, Pingyuan: 追忆王国维 [*Erinnerung an Wang Guowei*], Beijing. 1997
- Chen, Shaofeng: 中国伦理学史 [*Geschichte der chinesischen Ethik*], Beijing 1995
- Cheng, Haiying / Cheng, Fang: 唯意志论哲学在中国 [*Die Philosophie des Voluntarismus in China*]. Beijing 2001
- Chu, Tunan: (Übers.) 查拉斯图拉如是说, s. Nietzsche, Friedrich
- Cohen, Hermann: *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902, ³1922
—: *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1904, ⁴1923
—: *Ästhetik des reinen Gefühls*, 2 Bde., Berlin 1912, ²1923

- Deng, Yixin: 毛泽东早期伦理思想的集中展现 [*Zusammenfassende Darstellung der frühen Ideen von Maos Zedong zur Ethik*], in: [*Studien zur Ethik*] Nr. 6, 2003, S. 13 – 16.
- Elias, Norbert: *Studien über die Deutschen*, Frankfurt a.M. 1989, ³1990.
- Fan, Hao: 中国伦理精神的历史构建 [*Geschichtlicher Aufbau des ethischen Denkens in China*], Nanjing 1992
- Feng, Qi: 中国近代哲学的革命进程 [*Der revolutionäre Prozess der modernen chinesischen Philosophie*] Shanghai 1997
- Feng, Tianyu: 中国文化的现代化转型 [*Die moderne Transformation der chinesischen Kultur*], Wuhan 1996
- Fleischacker, Samuel: Smith und der Kulturrelativismus, in: Fricke / Schütt 2005, S. 100 – 127.
- Fricke, Christel / Schütt, Hans-Peter: (Hrsg.) *Adam Smith als Moralphilosoph*, Berlin 2005.
- Friedman, Michael 2004: *Carnap, Cassirer, Heidegger. Geteilte Wege*, Frankfurt a. M.
- Gao, Shuping: 蔡元培年谱长编 [*Vollständiger tabellarischer Lebenslauf von Cai Yuanpei*], Beijing 1996.
- Gong, Qun: 当代西方道义论与功利主义研究 [*Forschung im Bereich der zeitgenössischen westlichen Deontologie und utilitaristischen Ethik*], Beijing 2002
- Guo Moruo: 沫若文集 [*Vollständige Werke*], 17 Bde., Beijing, 1958
- He, Huaihong / Liao, Shenbai: (Übers.) 伦理学体系, s. Paulsen, Friedrich
- He, Lin: 五十年来的中国哲学 [*Die chinesische Philosophie in den letzten 50 Jahren*], Shenyang 1989.
- Hou, Qiean: 蔡元培教育与学术思想论述 [*Darlegung der pädagogischen und akademischen Ideen von Cai Yuanpei*], in: *Journal der pädagogischen Hochschule Beijing*, Nr. 1, 2003, S. 1–8
- Hu, Sheng: 从鸦片战争到五四运动 [*Vom Opium-Krieg zur Bewegung des 4. Mai*], Beijing 1981
- Hu, Weixi: 中国本土文化视野下的西方哲学 [*Die westliche Philosophie unter der Aspekt der chinesischen heimischen Kultur*], Beijing 2001

- Huang, Jiande: 20 世纪西方哲学东渐史导论 [*Einführung in die Geschichte der Verbreitung der westlichen Philosophie in China im 20. Jahrhundert*], Beijing 2001
- Huang, Jiande: 西方哲学在当代台湾和香港 [*Die westliche Philosophie in Taiwan und Hongkong heute*], Beijing 2001
- Hume, David: *A Treatise of Human Nature*, hrsg. von L. A. Selby-Bigge, Oxford 1888, rev. Ausg. von P. H. Niddich, Oxford²1978.
- Huo, Weian / Liu, Chen: (Übers.) 毛泽东政治思想的基础, s. Brantly, Womack
- Jin, Dewan: 尼采思想与中国三次尼采热 [*Nietzsche Ideen und die drei Nietzsche-Wellen in China*], Wuhan 1991
- Jin, Xiping / Wu, Zengding: 十九世纪德国非主流哲学 — 现象学史前史札记 [*Nebenströmungen der deutschen Philosophie im 19. Jahrhundert — Lesenotizen zur Vorgeschichte der Phänomenologie*], Beijing 2004
- Köhnke, Klaus Christian: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a. M. 1986
- Lenin, Wladimir Iljitsch: *Philosophische Hefte*, Berlin 1971 (identisch mit Bd. 38 der *Werke* von W.I. Lenin)
- Lexikon der Weltgeschichte (von der Vorzeit bis zur Gegenwart)*, Murnau vor München 1962
- Li, Bulou: 冲击与思考: 西方思潮在中国 [*Auswirkung und Überlegung: Die Wellen der westlichen Weltanschauung in China*], Wuhan 1991
- Li, Junru: (Übers.) 历史与意志: 毛泽东思想的哲学透视, s. Wakeman, Frederic Jr.
- Li, Liyan: 包尔生对毛泽东体育思想的影响 [*Einfluss der Ideen zum Sport von Friedrich Paulsen auf Maos Zedong*], in: 中国体育科技 [*Sport Wissenschaft und Technologie Chinas*] Nr. 3, 2002, S. 25–28
- Li, Rui: 毛泽东同志的初期革命活动 [*Genosse Mao Zedong die revolutionären Aktivitäten in den frühen Zeit*], Beijing 1957
- Li, Shuyou: 中国儒家伦理思想发展史 [*Entwicklungsgeschichte der ethischen Ideen des Konfuzianismus in China*], Nanjing 1992

- Li, Zehou: 中国现代思想史论 [*Geschichte des modernen chinesischen Denkens*], Beijing 1987
- Liang, Qichao: 梁启超选集 [*Ausgewählte Werke*]. Shanghai 1984
- Liu, Yinghua: 完善自我: 毛泽东早期伦理思想的核心 [*Selbstvollkommenheit: Maos Standpunkt in seinem frühen ethischen Denken*], in: 道德与文明 *Moral und Zivilisation*, 1993, S. 26–28
- Liu, Zongmin: 向西方学习的探索与反思 [*Erforschung und Reflexion des Lernens vom Westen*], Beijing 1993
- Lou, Yulie: 中外哲学交流史 [*Geschichte des Austausches zwischen der westlichen und der chinesischen Philosophie*] Changsha 1998
- Lu, Weilin: 毛泽东早期伦理思想的时代解读 [*Eine aktuelle Auslegung der frühen ethischen Ideen von Maos Zedong*], in: 教育探索 [*Exploration der Pädagogik*] Nr. 9, 2006, S. 1–2
- Lu Xun: 鲁迅全集 [Vollständige Werke], 16 Bde., Beijing 1981
- Luo, Gang: 王国维与包尔生 [*Wang Guowei und Friedrich Paulsen*], in: 清华大学学报哲学人文科学版 [*Geisteswissenschaftliches Journal der Universität Tsinghua*], Nr. 5, 2005, S. 27–34
- Luo, Rongqu: 现代化新论: 世界与中国的现代化进程 [*Neu durch Modernisierung: Der Prozess der Modernisierung der Welt und Chinas*], Beijing 1993
- Min, Kangsheng: 尼采及其在中国的旅行 [*Nietzsche und seine „Reise“ nach China*], Beijing 2000
- Mao, Zedong: 毛泽东早期文集 [*Gesammelte Frühschriften*], Changsha 1990
- : 毛泽东选集 [*Ausgewählte Werke*], Beijing 1991
- : 毛泽东 1936 年与斯诺的谈话 [*Rede mit Edgar Snow im 1936*], Beijing 1979
- Nietzsche, Friedrich: 查拉斯图拉如是说 [*Also sprach Zarathustra – Ein Buch für Alle und Keinen*], übers. von Chu Tunan, Changsha. 1987
- Paulsen, Friedrich: *Symbolae ad systemata philosophiae moralis historicae et criticae*, Berlin 1871 [Diss.]
- : *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*, Leipzig 1875 [Habil-Schrift]
- : *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegen-*

- wart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht.
2 Bde., Leipzig 1885
- : *System der Ethik*. Mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre, Berlin 1889, 7. u. 8. verb. Aufl. Stuttgart u. Berlin 1906, 11. u. 12. Aufl. 1921
chin., 伦理学原理, übers. von Cai Yuanpei, Beijing 1909
dto., 伦理学体系, übers. von He Huaihong u. Liao Shenbai, Beijing 1988
- : *Aus meinem Leben: Jugenderinnerungen*, Jena 1909
- : *Einleitung in die Philosophie*, 27. und 28. Aufl. Stuttgart u. Berlin 1916
- Plumpe, Gerhard: (Hrsg.) *Theorien des bürgerlichen Realismus*. Eine Textsammlung, Stuttgart 1985
- Qian, Xun: 论语浅解 [*Anmerkung Lunyü*], Beijing 1988
- Sima, Qian: 史记 [*Geschichtsbuch*], Changsha, 2001
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*,
chin., 作为意志和表象的世界, übers. von Shi Chongbai,
Beijing 1982
- Shao, Peng / Huang, Wanyi: 毛泽东早期伦理思想与他的晚年的思想与实践 [*Maos frühe Ideen zur Ethik und das Verhältnis von Theorie und Praxis beim älteren Mao*], in: 新疆社会科学 [*Journal Geisteswissenschaft Xinjiang*] Nr. 4, 2002, S. 1–5
- Shen, Fuwei: 中西文化交流史 [*Geschichte des Austausches zwischen dem Westen und China*], Shanghai 1985
- Shen, Qingsong: 哲学在台湾的发展 [*Die Entwicklung der Philosophie in Taiwan.*], Taipei 1988
- Shi, Chongbai: 作为意志和表象的世界, s. Schopenhauer, Arthur
- Snow, Edgar: 西行漫记 [*Roter Stern über China*], Beijing 1993
- Spencer, Herbert 1864/67: *The Principles of Biology*, 2 Bde., London
- Spencer, Herbert [1892/93]: *The Principles of Ethics*, Introduction by Tibor R. Machan, 2 Bde., Indianapolis, Ind. 1978
- Tang, Daixing: 毛泽东早期利益伦理思想研究 [*Eine Untersuchung zur Rolle des Interesses im frühen ethischen Denken von Mao Zedong*], in: 毛泽东思想研究 [*Forschung der Idee von Mao Zedong*] Nr. 5, 2002, S. 62–65

- Tang Kailin / Zhang Huaicheng: 成人与成圣[*Menschen und Heiligen*] Changsha, 1999
- Tang, Yijie: 20 世纪西方哲学东渐史[*Geschichte der Einführung der westlichen Ideen in China im Jahrhundert 20.*], Beijing, 2001
- Wakeman, Frederic Jr.: *History und Will: Philosophical Perspectives of Mao tse-tung's Thought*, Berkeley 1973;
chin., 历史与意志:毛泽东思想的哲学透视 , übers. von Li Junru, Beijing 2005
- Wan, Junren: 现代西方伦理学史 [*Geschichte der modernen westlichen Ethik*] Beijing 1990
- Wang, Guowei: 王国维文集 [*Gesammelte Werke*], Beijing 1997
- Wang, Pengbai: 艰难的转型: 中国文化从传统到现代 [*Der schwierige Übergang: Von der traditionellen chinesischen Kultur zur modernen*], Changsha 1991
- Wang, Shouchang / Zhang, Yixing / Chen, Anying / Li, Ling: 马克思主义哲学在中国 [*Die Philosophie des Marxismus in China*], Beijing 2002
- Wang, Xingguo: 杨昌济文集 [*Werke von Yang Changji*], Beijing 1983
- Weng, Zhiguang: 近期台湾哲学文化思想概述 [*Überblick über die neuere Philosophie und Kultur in Taiwan*], Beijing 1990 (*Jahrbuch der Chinesischen Philosophie*)
- Wu, Tingzhen: 坎坷的历程: 近代学习西方八十年 [*Holpriger Prozess: Lernen vom Westen in den letzten 80 Jahren*], Beijing 1993
- Xia, Yulong: 中国文化发展的契机 [*Entwicklungschancen der chinesischen Kultur*], Shanghai 1989
- Xiao, Lang / Wang, Ming: 蔡元培与近代中外高等教育交流 [*Cai Yuanpei und der Austausch höherer Bildung zwischen China und dem Westen in neuerer Zeit*], in: 高等教育研究 [*Forschung zur höheren Bildung*] Nr. 3, 2003, S. 96–101
- Xie, Qinglong: 南华大学学生生命科学伦理倾向研究 [*Eine Untersuchung zu den Trends der Lebens- und Wissenschaftsethik von Studenten der Universität Nanhua*], in: *Nanhua General Education Research* Nr. 1, 2004, S. 43–70

- Xiong, Yuezhi: 西学东渐与晚清社会 [*Die Einführung westlicher Ideen und die Gesellschaft zur Zeit der Spätdynastie Qing*], Shanghai 1994
- Xu, Fuguan: 学术和政治之间 [*Zwischen Wissenschaft und Politik*] Taibei 1985
- Yan, Fu: 严复集 [*Gesammelte Schriften*], Beijing 1986
- Yang, Changji: 达化斋日记 [*Tagebuch*], Changsha 1981
- Yang, He / Deng, Anqing: 康德黑格尔哲学在中国 [*Die Philosophie Kants und Hegels in China*], Beijing 2002.
- Yang, Shoukan: 冲突与选择：现代哲学转向问题研究 [*Konflikte und Wahl: Studie zur Umformung der modernen Philosophie*] Beijing 1996
- Ye, Juan: 中国现代大学制度的构建与蔡元培留学德国 [*Die Konstruktion des modernen chinesischen Hochschulsystem und das Studium Cais Yuanpei in Deutschland*], in: 德国研究 [*Deutschland Studien*], Nr. 4, 2003, S. 38–45
- Yue, Jiexian: 世纪的交融与选择：现代西方人本主义价值观人生观与我国当代青年 [*Mischung und Wahl: Moderne westliche Anschauungen zu den Werten des Lebens und unsere heutige Jugend*], Hefei 1997
- Zhang, Dainian / Tang, Yijie: 文化的冲突与融合 [*Kulturelle Konflikte und Mischung*], Beijing 1997
- Zhang, Huaicheng: 无我与涅槃：佛家伦理道德精粹 [*Nicht-Ich und Nirvana: Die Essenz der buddhistischen Ethik*], Changsha 1999
- Zhang, Lizhong: Cai Yuanpei, in: *The Quarterly Review of Comparative Education* (Paris, UNESCO: International Bureau of Education) vol. XXIII, 2000, S. 147-157
- Zhang, Shiyong: 天人之际 — 中西哲学的困惑与选择 [*Zwischen Himmel und Menschen — Verwirrung und die Alternative zwischen chinesischer und westlicher Philosophie*], Beijing 1995
- Zhang, Zhenhua: 毛泽东早期伦理的研究 [*Eine Untersuchung der frühen Ethik von Mao Zedong*], in: 石河子大学学报哲学社会科学版 [*Geistwissenschaftliches Journal der Universität Shihezi*], Nr. 1, 2003, S. 6–11

Zhou, Shizhao: 第一师范时代的毛泽东 [*Mao Zedong in seiner Zeit der 1. pädagogischen Hochschule*], in 新观察 *Neue Beobachtung*, Nr. 2 Beijing, 1951

Zhu, Bokun: 先秦伦理学概论 [*Überblick über die Ethik in der Zeit der Vor-Qin-Dynastie*], Beijing 1984

Zhu, Yiting: 中国传统伦理思想史 [*Geschichte des traditionellen chinesischen ethischen Denkens*], Shanghai 1994