Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 43 (1989)

Heft: 1

Artikel: Die Diskussion der Entfremdung in China

Autor: Hendrischke, Barbara

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-146846

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 03.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DIE DISKUSSION DER ENTFREMDUNG IN CHINA*

Barbara Hendrischke

Philosophische Forschung erfüllt in ihrer Außenwirkung zwei verschiedene und miteinander oft im Widerspruch stehende Funktionen. Sie dient einmal der Autorisierung eines politischen Systems und der darin herrschenden Gruppe, und dient zum anderen auch in vielerlei Hinsicht der gesellschaftlichen Optimierung: das mag konkret so aussehen, daß sie Denkansätze und Denkmethoden entwickelt, die in spezifischen Bereichen allgemeine wissenschaftliche Fortschritte begünstigen oder es mag um eine Erneuerung und Veränderung des ganzen Systems gehen. Diese beiden Funktionen der Autorisierung und der Optimierung müssen nicht im Widerspruch zueinander stehen. Wenn beispielsweise wie im China nach Mao Zedong, eine Gruppe die Führung des Staates unter der Prämisse übernommen hat, das System grundsätzlich zu verändern, so wäre es denkbar, daß sie sich mit einer philosophischen Forschung schmückt, die ihrerseits vor allem gesellschaftliche Optimierung zum Ziel hat.

Die Frage ist nun, wieweit das im China nach Mao Zedong der Fall war. Welche Rolle spielte die Philosophie bei der Durchführung der „Vier Modernisierungen"? Ging ihre Entwicklung im Gefolge der allgemeinen Reformfreude vonstatten oder gab sie etwa selbst mit neuen Theorien der Reform im Ganzen Weg und Richtung an? Diese Frage soll hier am Beispiel der Diskussion über das Problem der Entfremdung dargestellt werden, eine Diskussion, in der sich die Philosophen auf der Basis ihrer Fachkenntnisse bemühten, den Prozeß der allgemeinen Umgestaltung im politischen und gesellschaftlichen Bereich zu intensivieren, also für die „Theorie" ein wenig von der Bedeutung zurückzuerringen, die sie zu Zeiten der „Herrschaft der Mao Zedong-Gedanken" gehabt hatte. Seit dem Ende der Mao-Ära war dies der einzige politische Vorstoß der Philosophen – im Rahmen der Demokratie-Bewegung der ausgehenden siebziger Jahre und auch im Rahmen der von Regierungsseite initiierten Kampagnen hatten sie keinerlei Führungsanspruch angemeldet. Einleitend möchte ich knapp die allgemeinen Veränderungen referieren, denen die philosophische Forschung nach 1976 unterworfen war, um damit das argumentative Umfeld abzustecken, in dem die Entfremdungsdiskussion stattfand.

* Ich danke Werner Flach, Würzburg für Anregung und Hilfe.

„Das Denken befreien", „die Wahrheit in den Tatsachen suchen" und „mit dem Blick in die Zukunft einig zusammenstehen" – diese vagen und deshalb vielfach ausdeutbaren Slogans, die Deng Xiaoping 1978 äußerte[1], wurden quasi zur Regierungsdevise der Reformer hochstilisiert. Ihre jeweilige Präzision blieb den Ideologen überlassen und unterschied sich je nach Zeitpunkt und Standort. Als „Befreiung des Denkens" galt gemeinhin die Ablösung der „linksextremen Denkrichtungen, die Lin Biao und die Viererbande jahrelang propagiert hatten" (in der Formulierung von Wang Ruoshui, dem stellvertretenden Chefredakteur der *Volkszeitung*).[2] Nach Ru Xin, dem Vizepräsidenten der Akademie für Sozialwissenschaften, war es die neue Funktion der Philosophie, „theoretisch zu beweisen, welche Besonderheiten der chinesische Sozialismus hat".[3] Diese Formulierung ist irreführend, denn sie scheint die Philosophie auf eine apologetische Funktion zu beschränken. Der Autor fährt jedoch fort, daß es nicht genüge, Besonderheiten nur im Bereich des Wirtschaftssystems nachzuweisen; vielmehr müßten diese Nachweise in allen Bereichen unternommen werden. Hier wird bereits eine Frage angeschnitten, die in der Kontroverse um die Entfremdungstheorie oft mitspielte: Müssen die Philosophen sich bei ihren Analysen auf den einen Bereich beschränken, in dem de facto Reformen stattfanden, also auf die Wirtschaftspolitik, oder sollten sie alle Lebensbereiche analysieren – also auch die von Reformmaßnahmen wenig oder gar negativ betroffenen Bereiche des politischen und sozialen Lebens?

Daß Philosophie mehr enthält als nur die Ausformulierung weltanschaulicher Probleme[4] oder die propagandistische Vertiefung agitatorischer Schlagworte, zu der sie nach 1949 mitunter verkommen war, hat sich in der Neubesinnung auf den Gegenstand der Philosophie offensichtlich durchgesetzt. Grob nach der Summe der behandelten Themen geur-

1 Deng Xiaoping, *Ausgewählte Schriften*, Peking 1983, S. 169 (Rede am 13. Dezember 1978).

2 Wang Ruoshui, „Makesizhuyi he sixiang jiefang" (Der Marxismus und die Befreiung des Denkens), verf. 1980, in Wang Ruoshiui, *Wei rendaozhuyi bianhu* (Zur Verteidigung des Humanismus), Peking 1986, S. 56-60: 56. Übers. D.A. Kelly (Hrsg.), „Wang Ruoshui", *Chinese Studies in Philosophy* 16, 3, 1985, S. 89-100).

3 Ru Xin, „Makesizhuyi zhexue mianlin de xin renwu" (Die neue Aufgabe, mit der die marxistische Philosophie konfrontiert ist), *Shehui kexue* 1983, 32, S. 2-7: 5 (nach *Renmin ribao* 20.7.1983).

4 Vgl. Yi Chen, „Makesizhuyi zhexue de duixiang ji qi yitihua" (Das Objekt und die Integration der marxistischen Philosophie), in Zhongguo shehui kexueyuan zhexue yanjiusuo (Abteilung für Philosophie in der chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften) (Hrsg.), *Zhongguo zhexue nianjian* (Chinesisches Jahrbuch für Philosophie), (im folgenden ZGZXNJ) Peking 1985, S. 20-25: 20.

teilt, haben sich die Philosophen zunehmend mit methodologischen Problemen beschäftigt. Es wurden in den letzten Jahren viele Bücher und Aufsätze zu den Problemen herkömmlicher und moderner Logik publiziert, und es gab durchaus die Tendenz, die Befreiung des Denkens ohne Rücksicht auf die Frage nach dem wovon und nach den politischen Kriterien dieser Befreiung als eine Konzentration der Philosophie auf den „Bereich des Denkens" zu interpretieren: Gegenstand der modernen Philosophie sei nach der auch vom historischen Materialismus geförderten Verselbständigung der Einzelwissenschaften das Denken selbst.[5] Der allgemeine Trend ging zu einer philosophischen Forschung, die sich in Form und Inhalt als undogmatisch – Dogmatismus wurde von Wang Ruoshui als die Entfremdung der Philosophie apostrophiert[6] – und, im chinesischen Kontext, innovativ darstellte.

Dabei bestand für eine Philosophie, die sich auf den „Bereich des Denkens" konzentrierte, sachlich keine ersichtliche Notwendigkeit, sich an Marx zu orientieren, wie aus Zhang Yides Erläuterung des Begriffs einer Wissenschaft der Philosophie (zhexuexue) hervorgeht:

> Warum heißt es, daß die Frage nach dem Grundproblem der Philosophie der Inhalt einer Wissenschaft der Philosophie ist? Erstens weil das Grundproblem der Philosophie eine Kurzfassung aller Philosophie ist, ein gemeinsames Problem aller Philosophien. Das heißt, daß das Problem der Beziehung zwischen Materie und Bewußtsein unbedingt von jeder philosophischen Richtung beantwortet werden muß. ... Das Problem dabei ist, daß die verschiedenen philosophischen Richtungen für dieses Problem nicht die gleiche Antwort haben. Die eine Antwort auf das Grundproblem der Philosophie lautet, daß die Materie zuerst und das Bewußtsein danach kommt, was das Grundprinzip allen Materialismus ist, während es das Grundprinzip des marxistischen dialektischen Materialismus ist, daß die Materie das Bewußtsein bestimmt und das Bewußtsein andererseits auf die Materie eine Wirkung ausübt. Dieses Grundprinzip der marxistischen Philosophie ist nur eine Antwort auf das philosophische Grundproblem und ist nicht das philosophische Grundproblem selbst.[7]

5 Ai Ying, „Lun zhexue de yanjiu duixiang he neirong" (Das Objekt und der Inhalt philosophischer Forschung), *Zhexue yanjiu* 1984, 3, S. 35-41.

6 Wang Ruoshui, „Guanyu yihua de gainian – cong Heigeer dao Makesi" (Der Begriff der Entfremdung – von Hegel bis Marx), in *Waiguo zhexue yanjiu jikan* (Gesammelte Studien zur ausländischen Philosophie), Shanghai 1978, zit. n. Wang Ruoshui, *Zai zhexue zhanxian shang* (An der philosophischen Front), Peking 1980, S. 469-497; übers. D.A. Kelly s.o. Anm. 2, S. 39-70.

7 Zhang Yide, „Zhexuexue – guan yu zhexue de kexue" (Die „Wissenschaft der Philosophie" – über die Wissenschaftlichkeit der Philosophie), *Xueshu luntan* 1981, 5, zit. n. *Xinhua wenzhai* 1981, 12, S. 54-56: 54f.

Auch wenn der Autor im Gang seiner Abhandlung zu dem Ergebnis kommt, der Marxismus sei aus Gründen seines Systems („Das philosophische marxistische System ist die organische Verbindung von der Kontinuität der grundlegenden Prinzipien und von der Veränderbarkeit der konkreten Formen.“[8]) die beste aller möglichen Philosophien, so ist doch mit der Einführung einer Wissenschaft der Philosophie die philosophische Fragestellung aus dem ideologischen Bereich entrückt worden. Es ist für die Entwicklung der philosophischen Forschung nicht unwichtig, ob „der Marxismus“ selbstverständlich als die beste aller Philosophien gilt oder ob diese Frage in den philosophischen Diskurs hineingenommen und dann positiv beantwortet wird. Auch Wang Ruoshui stellte zumindest formal die Gültigkeit des Marxismus in Frage, indem er eine Begründung für seinen Wert gab. Er konstatierte, die marxistische Philosophie sei deshalb in der Lage, die Befreiung des Denkens zu leisten, weil sie selbst ein Produkt der Befreiung des Denkens sei.[9] Die Besonderheit der marxistischen Philosophie sei es, darauf einigten sich die Herausgeber von Lehrmaterialien für Hochschulen, daß sie zugleich wissenschaftlich und revolutionär sei.[10] Sie ist jedenfalls nicht etwa d i e Philosophie sondern eine bestimmte philosophische Richtung.[11] In diesen Zusammenhang gehört die von D.A. Kelly aufgearbeitete Kontroverse über die Beziehung zwischen Naturwissenschaften und Philosophie – oder besser, marxistischer Philosophie, deren naturwissenschaftliche Rückständigkeit offen kritisiert und deren Führungsanspruch über die Naturwissenschaft deshalb in Frage gestellt wurde.[12]

An der Revision der Philosophie wurde konkret in drei Bereichen gearbeitet, die zum Teil auch heute noch die Arbeit der Philosophen bestimmen. Diese drei Bereiche sind die Neubewertung chinesischer marxistischer Denker, die Übertragung von Texten und die Darstellung von Themen und Methoden der zeitgenössischen ausländischen Philosophie und

8 Zhang Yide s.o. S. 56.

9 Wang Ruoshui, „Makesizhuyi ...“, s.o. Anm. 2, S. 58.

10 Hua Ming, „Bianxie gaodeng yuanxiao zhexue jiaocai de ruogan lilun wenti“ (Einige theoretische Probleme bei der Herausgabe der philosophischen Materialien für Hochschulen). *Jiaoxue yu yanjiu* 1981, 2, zit. n. *Xinhua wenzhai* 1981, 6, S. 23-24: 24.

11 Vgl. Xing Bensi, „Jianchi Makesizhuyi zhexue, fazhan Makesizhuyi zhexue“ (An der marxistischen Philosophie festhalten, die marxistische Philosophie entwikkeln), *ZGZXNJ* 1982, S. 15-20.

12 D.A. Kelly, „Chinese Controversies on the Guiding Role of Philosophy over Science“, *Australian Journal of Chinese Affairs* 14, 1985, S. 21-35.

insbesondere die Auseinandersetzung mit der europäischen, nach chinesischer Diktion „westlichen" an Marx orientierten Philosophie – ein Bereich, der für den Ablauf der Entfremdungsdiskussion maßgebend war.

Ansätze zur Revision der Philosophie

Die Neubewertung mancher chinesischer Marxisten war notwendig, um durch die Herstellung eines Meinungsspektrums in der Vergangenheit den öffentlichen Diskurs der Gegenwart psychologisch und politisch zu fördern. Es bedurfte einer manifesten Säkularisierung theoretischer Urteile, damit theoretische Neuformulierungen möglich wurden. Die Revision bestand erst einmal in der Neuauflage von Texten: Li Dazhao, Li Da, Ai Siqi, Yang Xianzhen[13] und andere wurden wieder bekannt gemacht. Die gemeinsame Rehabilitierung gegnerischer Philosophen – Ai Siqi hatte 1965 Yang Xianzhens Sturz verursacht – macht deutlich, daß es dabei nicht um die Re-Etablierung vergangener Positionen, sondern um die Herstellung eines Diskurses ging, oder wie J.A. Fogel in seiner Arbeit über Ai Siqi meint, um die Entmythologisierung der „Mao Zedong-Gedanken".[14] Dazu gehörten auch die Arbeiten der Philosophiegeschichtler über die Gesellschaft für neue Philosophie, jenen braintrust, der mit Ai Siqi, Zhou Yang, Mao Dun, Fan Wenlan und anderen in Yanan die Formulierung der Mao Zedong-Gedanken bewirkt hatte.[15] Konkrete inhaltliche oder thematische Anknüpfungspunkte scheint diese Rehabilitierung nicht erbracht zu haben; jedenfalls ist das vernichtende Urteil, das Ru Xin 1983 über die Entwicklung der Philosophie in der Volksrepublik fällte, unwidersprochen geblieben. Danach sei der chinesische Marxismus zur Zeit im wesentlichen der der sowjetischen Akademie der dreißiger Jahre und der sowjetischen Hochschullehrer der fünfziger Jahre. Höchstens Mao Zedongs Popularisierung philosophischer Themen könne eine gewisse Geltung beanspruchen.

13 Zu Li Dazhao vgl. Yu Lianghua, „Li Dazhao zhexue sixiang yanjiu" (Studien zu Philosophie und Gedanken Li Dazhaos) *ZGZXNJ* 1984, S. 129-131; zu Li Da s. *Li Da wenji* (Gesammelte Werke von Li Da), Peking 1980-81, vgl. *ZGZXNJ* 1982, S. 178f.; zu Ai Siqi s. Neuauflage der gesammelten Werke, 1979-1983 und J.A. Fogel, *Ai Ssu-chi's Contribution to the Development of Chinese Marxism,* Harvard Contemporary China Series 4, 1987, S. 113; zu Yang Xianzhen's Rehabilitation vgl. *China Aktuell,* Nov. 1980, S. 937.

14 J.A. Fogel, s.o. S. 82.

15 Xu Suhua, „Dui Yanan 'Xin zhexue hui' de yanjiu qingkuang" (Die Lage der Forschung über die Gesellschaft für neue Philosophie in Yanan), *ZGZXNJ* 1984, S. 131-133.

Heute sei es also nicht damit getan, auf den Stand von vor der Kulturrevolution zurückzukehren.[16]

Was dagegen große Wirkung entfaltete, war die wachsende Kenntnis ausländischer philosophischer Fragestellungen. Im Herbst 1979 fand eine erste große Konferenz über die gegenwärtige ausländische Philosophie statt.[17] Es entsprach der allgemeinen Ausrichtung der Reformer, daß vor allem die amerikanischen Philosophen allmählich bekannt gemacht wurden. In den Sammelbänden zur Einführung in die ausländische Gegenwartsphilosophie führten oft Pragmatismus und Positivismus das Feld der Ismen (Allgemeine Linguistik, Sprachphilosophie, logischer Pragmatismus, Existenzialismus, Frankfurter Schule, Neu-Thomismus, Personalismus, Strukturalismus u.a.) an[18], oder es wurde nach Ländern unterschieden, zum Beispiel in der Reihenfolge, wie sie im Jahrbuch für Philosophie 1983 erscheinen: die Philosophie Jugoslawiens, der Sowjetunion, Japans, der USA, Englands, Frankreichs und Deutschlands.[19] Diese Arbeiten sind im Hauptteil stark deskriptiv und begründen in einem nachgestellten Kommentar die eigene Untersuchung etwa in dem Sinne, in dem 1986 in der *Roten Fahne* Zheng Kangsheng erklärte, „Was ist von der gegenwärtigen westlichen Philosophie zu halten?". Dieser Artikel ist im einzelnen peinlich; er enthält zum Beispiel den wohlgemeinten Rat an die westlichen Philosophen, sich an ihren chinesischen Kollegen zu orientieren und mehr Einheitlichkeit an den Tag zu legen; auch die Gleichbewertung der gegenwärtigen Arbeit chinesischer Philosophen mit der von Marx und Engels ist auffallend. Dennoch enthält der Artikel einige wichtige programmatische Punkte. Die Philosophie des Westens sei zwar grundsätzlich im Irrtum, weil nur der idealistische Zweig der herkömmlichen westlichen Philosophie weiterentwickelt worden sei, aber sie habe mit der modernen wissenschaftlichen und zivilisatorischen Entwicklung Schritt gehalten. Zwar könne sie für die Entwicklung der gegenwärtigen chinesischen Philosophie nicht ganz die Rolle spielen, die die klassische deutsche Philosophie für

16 Ru Xin, „Makesizhuyi ...", s.o. Anm. 3, S. 5.

17 S. Zhou Guoping, „Quanguo xiandai waiguo zhexue taolunhui zai Taiyuan juxing" (Veranstaltung einer nationalen Konferenz über gegenwärtige ausländische Philosophie), *Zhexue yanjiu* 1980, 1, S. 76-79.

18 Vgl. Wenhuabu chuban shiye guanliju (Amt für die Verwaltung des Verlagswesens im Kulturministerium) u.a. (Hrsg.), *Quanguo xinshumu* (Nationalbibliographie), Peking, mit Unterbrechungen ab 1950; Band 1983: z.B. *Dangdai xifang zhexue,* Heilongjiang 1983.

19 Du You, „Xiandai waiguo zhexue yanjiu gaishu" (Forschungsbericht zur gegenwärtigen ausländischen Philosophie), *ZGZXNJ* 1982, 135-136: 136.

Marx und Engels gespielt habe; gewisse Übernahmen seien jedoch für den Fortschritt der chinesischen Philosophie notwendig. Zwei Bereiche sind es, die Zheng imponierten – und zwar dieselben Bereiche, die auch Ru Xin hervorgehoben hatte: die Philosophie über den Menschen, die ein klassisches Thema der westlichen Philosophie sei, und die philosophische Analyse einzelner wissenschaftlicher Disziplinen und Forschungsmethoden, beispielsweise in der Sprachphilosophie sowie bei T. Kuhn oder I. Lakatos. Der Hauptpunkt jedoch sei,

> ... daß die führenden Anschauungen innerhalb der gegenwärtigen westlichen Philosophie viel weiter auseinander liegen als in der herkömmlichen Philosophie. Diese Veränderung bringt uns dazu, ursprünglich vorhandene, aber nicht genügend beachtete Aspekte wie zum Beispiel den Begriff der Relativität ernst zu nehmen und gründlich zu erforschen, und von daher haben wir ein neues und konkretes Verständnis der gesamten Dialektik des Absoluten und des Relativen. Außerdem kann uns die moderne westliche Philosophie, wenn sie wie zum Beispiel die Frankfurter Schule die westliche Gesellschaft kritisiert, wertvolles Material an die Hand geben. Die Widerlegungen und die Übernahmen der modernen Philosophie gegenüber der früheren Philosophie, beispielsweise der Widerspruch gegen die spekulative Metaphysik, sowie die Vorwürfe der gegenwärtigen westlichen Philosophen gegeneinander (wie zum Beispiel Quine's Widerlegung zweier Dogmen des Ökonomismus) – das alles kann uns nützliche Aufklärung vermitteln.[20]

Die Ideen der westlichen Philosophen galten also im Rahmen der repräsentativen philosophischen Forschung als „wissenswert". Darüberhinaus galten sie vielen Philosophen auch als weit überlegen. Das erfahren wir zwar nicht im positiven Wortlaut, zumindest nicht aus den großen national verbreiteten Zeitschriften, aber die Gegner dieser Position konnten nicht umhin, im Rahmen ihrer Kritik auch die Position selbst indirekt darzustellen:

> Aber es gibt auch einige Genossen, insbesondere einige jüngere Genossen, die in das andere Extrem gehen, die gegenwärtige westliche Philosophie im Ganzen bejahen und gegenüber der marxistischen Philosophie einen gewissen Widerwillen entwickeln, weil in der Vergangenheit die gesamte Negation der westlichen Philosophie im Namen des Marxismus stattgefunden hatte.[21]

Die Bearbeitung der westlichen Philosophie ist bisher, soweit ich das übersehen kann, deskriptiv gewesen, orientiert meist an Personen und an Schulrichtungen. Sachlich-analytische schulübergreifende Fragestellungen

20 Zheng Kangsheng, „Zenyang kande xiandai xifang zhexue" (Was ist von der gegenwärtigen westlichen Philosophie zu halten?), *Hongqi zazhi* 1986, 3, S. 22-28: 27.

21 Zheng Kangsheng, s.o., S. 28.

wurden kaum durchgeführt; eine Aufarbeitung, die den chinesischen Philosophen einen selbständigen Umgang mit den neuen Methoden gestatten würde, hat bisher nicht stattgefunden.

Zwischen dem Herangehen an die ausländische Philosophie im Ganzen und an den westlichen Marxismus insbesondere bestand formal kein wesentlicher Unterschied: Denker und Schulrichtungen wurden beschrieben, eingeordnet und knapp bewertet. „Westlicher Marxismus" meint alle Philosophen, die sich im Westen seit Georg Lukacs innerhalb oder, wie es meist der Fall war, außerhalb der kommunistischen Parteien in ihrem Denken auf marxistische Traditionen berufen haben. Der Begriff beinhaltet jedoch nicht die Lehren von Leon Trotzki und seinen Anhängern, die, wie Xu Chongwen meinte, als dogmatisch abzulehnen seien und deren Bearbeitung anscheinend weiterhin untersagt ist. Der Begriff umfaßt auch nicht die heterodoxen Denker im konkreten Sozialismus, weil, so heißt es, deren Analysen auf die besonderen Bedingungen ihrer Länder zugeschnitten seien und keine Allgemeingültigkeit beanspruchen könnten.[22] Diese prinzipielle Ausgrenzung wurde jedoch praktisch nicht vollzogen und galt insbesondere nicht für die Jugoslawen, auf die später zurückzukommen sein wird.

Der westliche Marxismus übte in den ersten Reformjahren eine große Faszination auf die chinesischen Philosophen aus. Wie erklären sich das die Chinesen? Das Gute am westlichen Marxismus sei die detaillierte Kritik am kapitalistischen System und gleichermaßen die konsequente Kritik am sowjetischen Modell. Im übrigen lehre die Lektüre dieser Texte denken, weil die westlichen Marxisten sich des gesamten Instrumentariums der modernen Philosophie bedienten – dabei wurde vor allem auf den Strukturalismus Althussers und den Existenzialismus Sartres verwiesen, wobei Sartre auf Grund seines persönlichen politischen Engagements auch mit seiner Philosophie oft in die Nähe der Marxisten gestellt wurde.[23] Zu Anfang der achtziger Jahre erschienen eine Reihe von Arbeiten über die

22 Xu Chongwen, „Xifang makesizhuyi de laifa qumo" (Die Entwicklung des westlichen Marxismus), *Xiandai waiguo zhexue lunji* 1982, 1, zit. n. *Xinhua wenzhai* 1983, 1, S. 32-35: 32ff.

23 Xu Chongwen, s.o. S. 33. Die plumpen Verurteilungen beider Philosophen in der *Roten Fahne* 1982, 23 und 1983, 9 fanden vor dem Hintergrund eines wachsenden Interesses statt. Nach dem Bericht von Tu Jiliang, „Xiandai waiguo zhexue yanjiu gaishu" (Forschungsbericht zur gegenwärtigen ausländischen Philosophie), *ZGZXNJ* 1983, S. 174-175 gehörten Existenzialismus und westlicher Marxismus in jenem Jahr zu den wichtigsten Themen der Arbeiten über westliche Gegenwartsphilosophie.

Frankfurter Schule, obwohl oder vielleicht auch weil zwischen manchen Gedanken von Marcuse und den Slogans der Kulturrevolution Ähnlichkeiten festgestellt wurden. Überhaupt hängt die große Beachtung der Frankfurter Schule stark damit zusammen, daß sie als der Auslöser für die Studentenrevolte von 1968 gilt:[24] was politisch von Konsequenz ist, muß wohl auch gedanklich etwas taugen. Hier wird also bei der Wertung der „westlichen Marxisten" nach demselben Verfahren vorgegangen, das auch im Rahmen der ganzen neueren Philosophie den Amerikanern eine privilegierte Stellung zuweist: gerade die Philosophie ist am interessantesten, die, umgewandelt in Ideologie, nachweislich Wirkung gezeigt hat.

Die Revision des Marxismus, die das Ziel der allgemeinen Anhebung philosophischer Kenntnisse gewesen war, ist rasch in Gang gekommen, allerdings mit der Einschränkung, daß es sich dabei um eine Revision des chinesischen Marxismus handelt, also um eine Frage der Rezeption des Marxismus in China, wobei die „Revision" vor allem darin bestand, anderweitig Vorgedachtes in den Kontext chinesischer Sprache und Theorie zu adaptieren. Dabei ging es den Reformern erst einmal um eine marxistische Begründung der neuen Wirtschaftspolitik, ein Anliegen, das zu einer intensiven Bearbeitung des *Kapitals* führte, mit Konferenzen, Kommentaren und Analysen.[25] Maurice Meisner beschreibt diese Bemühungen mit resignativer Skepsis und sieht in der gegenwärtigen Hintanstellung sozialer Reform eine Wiederbelebung der alten sowjetischen Behauptung, daß die rasche Entwicklung moderner Produktivkräfte fast automatisch kommunistische Gesellschaftsformen schaffen werde.[26] Diesem Ökonomismus entsprach auf der anderen Seite die Suche nach neuen Wertbegriffen, die diesen Ökonomismus hätten ergänzen sollen, de facto jedoch soviel eigenes Gewicht erlangten, daß sie mit ihm in Konkurrenz traten. Da grundsätzlich alle ideologische Orientierung nur bei Marx ansetzen konnte, wurde im Marx'schen Werk nach Wertbegriffen gesucht, mit denen die post-

24 Xu Chongwen, s.o., S. 31. Dem steht entgegen die vom Ort – im Parteiorgan *Rote Fahne* – und vom Zeitpunkt – nach dem Anbruch der Kampagne gegen „geistige Verschmutzung" – der Publikation bedingte skeptische Bewertung durch denselben Autor, s. Xu Chongwen, „Ping Falankefu xuepai de shehui pipan lilun" (Kritik an der gesellschaftskritischen Theorie der Frankfurter Schule), *Hongqi zazhi* 1983, 21, S. 19-24: 6.

25 Vgl. Maurice Meisner, „The Chinese Rediscovery of Karl Marx: Some Reflections on Post-Maoist Chinese Marxism", *Bulletin of Concerned Asian Scholars,* 1985, 3, S. 2-16: 3.

26 Maurice Meisner, s.o., S. 15f. Zum selben Thema vgl. auch C. Mackerras, „Chinese Marxism since 1978", *Journal of Contemporary Asia* 1982, 12-4, S. 387-414, der die Entwicklung recht positiv einzuschätzen scheint.

revolutionäre Gesellschaft ihre neuen Ziele würde identifizieren können. Ein Ausdruck davon war die Neubewertung des Begriffs „Humanismus", die in den Jahren 1979 und 1980 vorgenommen wurde. Dafür gab es willkommene aktuelle Anknüpfungspunkte, weil sich aus der Erörterung des marxistischen Humanismus wichtige Argumente gegen die Kulturrevolution der Radikalen Fraktion gewinnen ließen, die damals noch lange nicht ausdiskutiert war: die sogenannte Viererbande hätte, so hieß es, den Marxismus verraten, weil sie ohne Rücksicht auf den Menschen Politik gemacht hätte. Erstmals seit dem Ende der Mao-Ära ließ sich auf diese Weise die Radikale Fraktion mit Marx-Zitaten verurteilen. Daran knüpfte sich der Anspruch der neuen Herren, das Volk von einem unmenschlichen System befreit zu haben, und alle propagierten gegen Ende der siebziger Jahre einhellig eine Art Humanismus. Diese Weltinterpretation entsprach den Experimenten der Literaten und Künstler, die damals – ein novum in der Volksrepublik – begannen, Individuen darzustellen, die einmalige, unverwechselbare Charakterzüge und Schicksale hatten und die auf Grund menschlich-moralischer Erwägungen und nicht auf Grund von klassen- oder parteipolitischen Gesichtspunkten ihr Leben bestimmten. Zhou Yang, der ideologisch die Volksrepublik bis zum Einbruch der Kulturrevolution führend geprägt hat, drückte das so aus:

> Seit vielen Jahren war unser Verständnis des Marxismus einseitig auf den Klassenkampf und die Diktatur des Proletariats ausgerichtet. In der Phase des stürmischen revolutionären Kampfes brauchten wir natürlich die Lehren vom Klassenkampf und der Diktatur des Proletariats, und nur weil wir uns an diese großartigen Lehren hielten, konnten wir den Sieg der Revolution erringen. In der neuen Phase des sozialistischen Aufbaus dürfen wir noch immer die Existenz des Klassenkampfes nicht vernachlässigen und müssen noch immer an der demokratischen Diktatur des Volkes festhalten. Aber der Klassenkampf ist schließlich nicht mehr der Hauptwiderspruch in unserer Gesellschaft .... Der Mensch ist das Ziel unseres Aufbaus einer materiellen und geistigen Zivilisation des Sozialismus. Das Ziel ist nicht die Produktion als solche und auch nicht der Klassenkampf oder die demokratische Diktatur des Volkes als solche. Dieser Punkt ist früher von vielen Genossen vergessen worden. Er ist das Ziel aller unserer Arbeit.[27]

Eben dieses „Ziel" nannte Marx wesentlich präziser die Aufhebung der Entfremdung des Menschen, und in diesem Sinne wurde auch in China der marxistische Humanismus vor allem unter dem Aspekt der Entfremdungstheorie diskutiert.

27 Zhou Yang, „Guanyu makesizhuyi de jige lilun wenti de tantao" (Diskussion einiger theoretischer Probleme des Marxismus), *Renmin ribao* 16.3.1983.

Im Nebeneinander einer humanistischen und einer ökonomischen Position im China der Nach-Mao-Ära bestehen Parallelen zu der Auseinandersetzung zwischen einer „anthropologischen" und einer „szientistischen" Schule, wie sie in den sechziger Jahren in der Sowjetunion und in Osteuropa stattfand[28], als eine Gruppe reformfreudiger Denker in Rückgriff auf den Humanismus der Marx'schen Frühschriften gegen das als „Wissenschaftlichkeit" deklarierte Diktat des dogmatischen Ökonomismus zu Felde zog. Auch wenn die Chinesen sich nicht im einzelnen argumentativ in diese Auseinandersetzung einreihten, ähnelten doch bei den Befürwortern von Humanismus und Entfremdungstheorie genauso wie bei ihren Gegnern die gedanklichen Positionen und die politische Zielrichtung den europäischen Vorgaben.

Marx' Begriff der Entfremdung

Zum öffentlich diskutierten Problem wurde die Entfremdung in China in einer Verlängerung der Debatte über die verschiedenen Arten Humanismus und über seine aktuelle Relevanz. Hier soll nochmals Zhou Yang zu Worte kommen, zumal sicher ist, daß er selbst die Entfremdungsdebatte der Nach-Mao-Ära stark gefördert hat:

> Im Marxismus nimmt der Mensch eine wichtige Position ein. Der Marxismus ist besorgt um den Menschen, legt Gewicht auf den Menschen und tritt für eine Befreiung der gesamten menschlichen Gattung ein. Natürlich ist der Mensch, von dem im Marxismus die Rede ist, der gesellschaftliche Mensch, der reale Mensch, der praktische Mensch; die Befreiung der gesamten menschlichen Gattung, von der im Marxismus die Rede ist, ist eine, die auf dem Weg der Befreiung des Proletariats vonstatten geht. Marx veränderte den Menschen als Lebewesen, als Abstraktum, von dem bei Feuerbach die Rede war, in einen gesellschaftlichen und praktischen Menschen und überwand von daher Feuerbachs unmodifizierten Materialismus und verwandelte ihn in einen praktischen Materialismus. Gleichzeitig überwand er auch Feuerbachs Theorie der menschlichen Natur, die auf dem abstrakten Menschen gründete und verwandelte sie in einen realen Humanismus, der auf dem historischen Materialismus gründete, oder in einen proletarischen Humanismus. In diesem Wandlungsprozeß hat die Umformung des Begriffs „Entfremdung" eine Schlüsselfunktion.[29]

28 Vgl. H. Dahm, *Der gescheiterte Ausbruch: Entideologisierung und ideologische Gegenreform in Osteuropa (1960-1980)*, Baden-Baden 1982, S. 175ff.

29 Zhou Yang, s.o.

Die Schlüsselfunktion des Begriffs der Entfremdung ist zum einen inhaltlich-philosophisch begründet, weil sich gerade am Begriff der Entfremdung gut nachweisen läßt, daß Marx' Humanismus ein anderer war als der seiner philosophischen Vorgänger.[30] Für die Chinesen überwogen jedoch gewiß die ideologiegeschichtlichen Gründe seiner Sonderstellung. In der nach-Stalinistischen Ära diente der Begriff wie kein anderer den Erneuerern dazu, bei den Dogmatikern innerhalb der Partei einige vom Westen herangetragene ideologische Konzepte wie Selbstbestimmung, Freiheit oder Demokratie im Namen von Marx einzuklagen. Im allgemeinen chinesischen Marxismus-Überdruß der Nach-Mao-Ära hatte der Begriff eine ähnliche Funktion und barg in sich die Möglichkeit, eine zumindest nominelle Rückbindung an Marx mit einem Maximum an praktischer Veränderung zu verbinden.

Die Rückbindung an Marx blieb obligatorisch. Die These von einer Aktualität der Entfremdung ließ sich im vorgegebenen ideologischen Kontext nur dann sinnvoll behaupten und verbreiten, wenn es sich dabei um einen nachweisbar marxistischen Begriff handelte. Daß ein solcher Nachweis von der Sache her unter Umständen als problematisch angesehen werden kann, machte Daniel Bell deutlich, als er behauptete, eine akzeptable Theorie der Entfremdung müsse heute auf andere Füße gestellt werden als nur auf das Werk von Marx[31] – eine These, die im übrigen auch in den sechziger Jahren in Osteuropa auf heftigen Widerstand stieß.[32] Daß in China keinerlei Versuche unternommen wurden, Marx' Entfremdungstheorie von außen her zu ergänzen, ist ein weiteres Zeichen dafür, daß es bei der chinesischen Entfremdungsdiskussion von vornherein nicht um innerphilosophische Definitionsfragen oder um den Entwurf irgendeiner neuen Theorie ging, sondern um eine kritische Wiederbelebung der marxistischen Lehre als staatstragender Ideologie.

Für die chinesischen Philosophen war das Problem der Entfremdung also erst einmal ein Problem der Textexegese, und zwar vor allem der Exegese der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* aus dem Jahr 1844. Deshalb war die allgemeine Verfügbarkeit dieses Textes eine grundlegende Bedingung für die Diskussion der Entfremdungstheorie.

Aus fast allen Aufsätzen zu Philosophie und Ideologie geht hervor, daß die chinesischen Marx-Experten nur mit chinesischen oder eventuell

30 Vgl. A. Kurella, „Zu einigen methodischen Fragen der Entfremdungsproblematik", in H.-H. Schrey (Hrsg.), *Entfremdung*, Darmstadt 1975, S. 253-264: 254ff.

31 Vgl. D. Bell, „Die Diskussion über die Entfremdung", in L. Labedz (Hrsg.), *Der Revisionismus*, Köln und Bonn 1965, S. 295-319.

32 Vgl. I. Meszaros, *Der Entfremdungsbegriff bei Marx*, München 1973, S. 227ff.

mit russischen Textvorlagen arbeiten können. Unübersetzte Texte konnten also im allgemeinen Diskurs keine Rolle spielen. Darunter litt gewiß auch die Rezeption des Marx'schen Frühwerks, weil wichtige Teile davon in der russischen Vorlage zur chinesischen Gesamtübersetzung der Werke von Marx und Engels nicht enthalten waren. Ausschlaggebend für die geringe Resonanz der frühen Werke waren jedoch polit-ideologische Vorurteile, denn einzelne Übersetzungen sind seit 1949, wenn auch in kleiner Auflage, publiziert worden. 1956 erschien in einer Auflage von 5.000 eine Übersetzung der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte.*[33] Auch die Übersetzung einer deutschen Arbeit über die *Manuskripte* erschien 1957 in einer Auflage von 8.000.[34] 1963 veröffentlichte der Sanlian-Verlag wahrscheinlich als interne Publikation die Übersetzung der von S. Landshut 1932 bei Kröner herausgegebenen Frühschriften.[35] Allgemein zugänglich sind die Texte erst heute, und nur deshalb können manche neueren Themen der Marx-Rezeption in aller Breite diskutiert werden. Die chinesische Übersetzung wurde 1986 mit dem 50. Band des Gesamtwerkes abgeschlossen.[36] Dabei wurde, mit einigen Korrekturen, auf die 1968 erschienenen Ergänzungsbände der russischen Ausgabe zurückgegriffen.

Der Begriff der Entfremdung wird heute durchweg mit *yihua* wiedergegeben, einem modernen Kunstwort, das parallel zu anderen Kunstwörtern, wie zum Beispiel *waihua* „Entäußerung" gebildet ist. *Yihua* hat verschiedene fachspezifische Bedeutungen; im linguistischen Bereich bedeutet es beispielsweise „Dissimilation", also für das Chinesische die Tonverschiebungen, die sich aus der Verbindung zweier Zeichen für die einzelnen

33 He Sijing (Übers.), *Jingjixue-zhexue shougao,* Renmin chubanshe, 1956, vgl. *Quanguo xin shumu* 1956, H. 12. Vgl. D. Munro, „The Chinese View of Alienation", *China Quarterly* 1974, S. 580-582: 581. Die Angabe von Munro, nach der 1957 eine Neuauflage des Werkes erschienen ist, habe ich nicht verifizieren können.

34 He Sijing (Übers.), Auguste Cornu, *Die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* (vermutlich hrsg. v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1955), Shanghai Renmin chubanshe 1957, vgl. *Quanguo xin shumu* 1957.

35 Vgl. Yang Shi, „Some Questions concerning the Appraisal of Marx's Economic and Philosophic Manuscripts of 1844", *Social Sciences in China* 1982, 2, S. 114-133: 114. Diese Ausgabe ist im *Quanguo xin shumu* nicht aufgenommen, war also vielleicht eine interne Publikation. Sie wird nicht erwähnt von Shang Dewen, „Lun Makesi jingji yihua lilun de xingcheng ji qi tedian" (Entstehung und Besonderheiten von Marx' Theorie der ökonomischen Entfremdung), *Beijing daxue xuebao* 1981, 1, S. 19-29: 19, der jedoch aus der deutschen Ausgabe von S. Landshut mehrfach zitiert.

36 Vgl. Gu Jinping und Wang Xijian, „Chinesische Ausgabe der 'Gesamten Werke von Marx und Engels'", *Beijing Rundschau* 48, Jg. 23, Dezember 1986, S. 33f.

Zeichen ergeben. Ein anderer, älterer Übersetzungsbegriff für das deutsche Wort, der in He Sijings Übersetzung Verwendung fand, ist *shuyuanhua.*[37] Das Wort *shuyuan* wurde schon im klassischen Chinesisch der Vor-Han-Zeit für das Abkühlen von Beziehungen besonders unter Leuten, die eigentlich einander nahe stehen, verwendet.[38] Im Japanischen, aus dem viele moderne chinesische Begriffe und insbesondere philosophische Begriffe stammen, wird Entfremdung noch heute mit *shuyuanhua* wiedergegeben, während *yihua* (ikka) dort für Verfremdung im Sinne Bert Brechts verwendet wird.[39]

So unterschiedlich sie auch entstanden sind, haben beide Übersetzungswörter doch gemeinsam, daß sie von der Alltagssprache, und zwar auch der gehobenen Alltagssprache, weit entfernt sind. Es gibt in China keinen, wie R. Maurer es ausdrückt, halbphilosophischen, in die allgemeine Intellektuellensprache eingedrungenen Entfremdungsbegriff.[40] Mit dem Wort *yihua* hätte der Chinese vor ein paar Jahren nicht viel verbunden – von der spontanen Einsicht in die eigene Entfremdung, mit der wir heute mit dem Wort umgehen, ganz zu schweigen.[41]

In diesem Aufsatz möchte ich in den Grenzen der chinesischen Diskussion des Begriffs *yihua* bleiben. Es geht hier nicht darum, in freier Interpretation Elemente in Chinas Gesellschaft und Kultur aufzusuchen, die wir mit unserem Sprachgebrauch als Anzeichen von Entfremdung deuten könnten. Es scheint bisher auch keine konkreten Versuche chinesischer Denker zu geben, Erscheinungen von Entfremdung beispielsweise in Chinas zeitgenössischer Literatur, in Werken der bildenden Kunst oder auch im Lebensstil der Großstädter aufzuspüren. Nur in der polemischen Kritik

37 S. Shang Dewen, s.o., S. 19; He Sijing verwendete, sicher im Anschluß an japanische Vorlagen, *shuyuanhua.* Liu Pikun, der die neue Übersetzung der *Manuskripte* in Bd. 42 des Gesamtwerks betreut hat, verwendete dagegen durchgängig den Begriff *yihua,* der sich in der gegenwärtigen Diskussion durchgesetzt hat. Im übrigen sprach auch Zhou Yang 1963 (Chou Yang, „The Fighting Task Confronting Workers in Philosophy and the Social Sciences, Speech given in October 1963 at the Chinese Academy of Social Sciences", Peking 1963) von *yihua.*

38 Vgl. Morohashi Tetsuji, *Dai Kan-Wa jiten,* Tokyo 1955-1960: Nr. 22000, 17. Bd. 7, S. 8054: Belege aus *Zhanguoci* und *Hanfeizi.*

39 S. *Gendai yogo no kisoku chishiki,* Tokyo 1986: 733f.

40 R. Maurer, „Entfremdung", in H. Krings u.a. (Hrsg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe,* München 1973, Bd. 2, S. 348-360.

41 Die Debatte hat jedoch den Begriff bekannter gemacht, vgl. M. Nerlich, „Kulturschock nach der Öffnung – Entfremdung in China als Theorieimport oder liberaler Hausgeist", *Zeitschrift für Kulturaustausch* (Stuttgart) 3, 1986, S. 391-39: S. 394.

gegen alle „geistige Verschmutzung" wurden seit Ende 1983 solche Bezüge hergestellt, und zwar insbesondere Bezüge zwischen den philosophischen Diskussionen über Humanität oder Entfremdung und den dichterischen Umsetzungen dieser Vorstellungen. So wurde Dai Houyings Roman *Ren a ren* (vielleicht: *Wir sind Menschen!*) als Beispiel für bürgerlich-humanistische Gesinnung verurteilt und in einem Atemzug mit angeblich irrigen Marx-Interpretationen genannt.[42] Die Marx-Interpreten selbst hätten sich kaum auf Dai Houying berufen. Daß Philosophen ungern einen Abglanz ihrer Theorien in einem so banalen Genre wie einer Erzählung oder einem Theaterstück wiederfinden, hat in China Tradition, und es hat den Anschein, als ob die Arroganz des Theoretikers gegenüber dem Geschichtenerzähler fortdauerte.[43] Höchstens für entfernte Literatur findet der Begriff Anwendung – für Pu Songlings Fuchsgeister[44] beispielsweise oder für Kafkas Kreaturen.[45] Dabei ließen sich Entfremdungserscheinungen in der Gegenwartsliteratur leicht nachweisen: das isolierte Individuum in feindlicher Umwelt, die Entfremdung des Einzelnen von der Familie oder von der Arbeitsgemeinschaft, die Unterdrückung des Einzelnen durch die von ihm geschaffenen Institutionen und Programme, der Verlust der eigenen Individualität, der Verlust des Ich – dies waren seit den ausgehenden 70er Jahren wichtige Themen der Literatur und gelegentlich auch der bildenden Kunst.

Als Ursache dieser „Entfremdung" – so jedenfalls könnten wir das in der Literatur zum Ausdruck gekommene Weltgefühl benennen – galt anfangs die Kulturrevolution, obwohl manche Intellektuelle schon bald zum

42 Vgl. H. Martin, Nachwort zu Dai Houying, *Die große Mauer,* München und Wien 1987, S. 373.

43 Arbeiten wie die von Wang Lei, „Renxing he jiejixing de duili tongyi ji qi zai wenxue zuopin zhong de biaoxian" (Widerspruch und Identität von menschlicher Natur und Klassennatur und ihre Manifestation in literarischen Werken), *Liaoning daxue xuebao* 1979, 2, s. Zhongguo shehui kexueyuan zhexue yanjiusuo Guonei zhexue dongtai bianjibu (Redaktion von Tendenzen in der chinesischen Philosophie in der Abteilung für Philosophie in der chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften) (Hrsg.), *Renxing rendaozhuyi wenti taolunji* (Aufsatzsammlung zu den Problemen von Menschlichkeit und Humanismus), Peking 1983 (im folgenden *RRWT*), S. 174-180, der aus weiter zurückliegender chinesischer Literatur Beispiele für Entfremdungserscheinungen herauszieht, sind selten.

44 Zhao Lisheng, „Shilun liaozhai zhiyi funü xingxiang zhong renxing de yihua" (Versuch über die Entfremdung der menschlichen Natur in den Frauengestalten des Liaozhai zhiyi), *Wenshizhe* 1980, 6, S. 9-14.

45 M. Nerlich und Zhou Jianming, „Einer unter vielen und keiner von uns. Die distanzierte Kafka-Rezeption in der VR China", *Zeitschrift für Kulturaustausch* (Stuttgart) 3, 1986, S. 387-390: 387.

Ausdruck brachten, daß das Ende der Kulturrevolution keine Aufhebung der Entfremdung mit sich bringen würde, sondern daß dieser Zustand China auf seinem Weg in die Moderne begleiten würde, sozusagen als Indiz für den Anbruch eines bürgerlichen Zeitalters mit seiner Mythologisierung des technischen Fortschritts und der individuellen Tatkraft.[46] Auch wenn jedoch solche Zusammenhänge konstatiert werden, erlaubt es bisher die Sprachregelung nicht, von Entfremdung zu sprechen. Entfremdung als allgemeines Weltgefühl gilt wohl noch immer als ein westliches und gleichsam exotisches Phänomen. Dazu kommt, daß in der Entfremdungsdiskussion, von der hier die Rede ist, der Begriff als gesellschaftliche Kategorie angesehen wurde: individuelle Entfremdung fand höchstens in der Konsequenz gesellschaftlicher Mißstände statt.

Die Entfremdungsdiskussion, die als Phase des post-revolutionären intellektuellen Diskurses etwa 1978 einsetzte, war also von vornherein ein Bestandteil der chinesischen Marx-Rezeption und gründete in der Frage, welche Rolle der Begriff in den Schriften von Marx spielte. In diesem Zusammenhang kristallisierte sich die Diskussion vor allem um die folgenden drei Punkte, die im übrigen auch in der osteuropäischen Diskussion eine wichtige Rolle gespielt hatten: Erstens ging es darum, wie Marx' Verwendung des Begriffs in der Entwicklung der Begriffsgeschichte anzusiedeln ist, wobei allerdings Marx oft als Endpunkt dieser Entwicklung angesehen wurde. Kernpunkt der Fragestellung war deshalb das Verhältnis von Marx zu Hegel. Zweitens ließ sich die Rolle des Entfremdungsbegriffs verbindlich nur festlegen, wenn das Verhältnis von Marx' Frühwerk zu seinem Spätwerk grundsätzlich geklärt war, wenn also geklärt war, ob auch die frühen Werke genauso verläßlich wie die großen klassischen marxistischen Texte Wahrheit vermittelten. Deshalb wurden verschiedene Werke von Marx auf Unterschiede und Ähnlichkeiten in Fragestellung, Begriffswahl und Begriffsanwendung hin analysiert. Drittens wurde in direkter Auslegung von Marx' Wortlaut die Frage nach dem Begriffsinhalt von Entfremdung gestellt.[47]

46 Vgl. z.B. Wang Meng, *Das Auge der Nacht* (s. Leo Ou-fan Lee, „Erzähltechnik und Dissens. Zu Wang Mengs neueren Erzählungen", in W. Kubin (Hrsg.), *Moderne chinesische Literatur,* Frankfurt 1985, S. 412-429: 418).

47 Die Entfremdungsdiskussion war anhaltend genug, um von chinesischer Seite einige Resümees herauszufordern. In Huang Deshengs („Guonei dui yihua wenti de yanjiu" (Chinesische Forschung zum Problem der Entfremdung), *Shehui kexue* 1981, 2, S. 152-153) Überblick werden die Autoren nicht mit Namen genannt; genaues bibliographisches Material im Anhang zu *RRWT* S. 505-520 und bei Ai Zhong und Li Huan, *Jianguo yilai zhexue wenti taolun zongshu* (Aufsatzsamm-

Marx gegen oder mit Hegel und Feuerbach

Die Frage nach dem philosophiehistorischen Stellenwert des Marx'schen Entfremdungsbegriffs wurde meist in Zusammenhang mit der Frage nach der Einheitlichkeit des Marx'schen Werkes gesehen. Die Philosophen, die Marx' Originalität in der Formulierung des Begriffs Entfremdung betonten, tendierten dazu, diesen Begriff durchgängig zu den Kernbegriffen von Marx' philosophischem System zu rechnen. Wer dagegen Marx in der Frühphase noch in starker Abhängigkeit zu Hegel und Feuerbach sah, wollte die Frühphase von Marx' Werk abtrennen, den Marx des Marxismus erst später beginnen lassen und den Entfremdungsbegriff dem unreifen Frühwerk zuordnen.

Zhou Yang zeichnete schon im Jahr 1963 in seiner großen Rede vor der Akademie für Sozialwissenschaften die gängige Entwicklungslinie des Entfremdungsbegriffs nach:

> Hegel benutzte „Entfremdung" um den Prozeß zu erläutern, mit Hilfe dessen sich der sogenannte Absolute Geist in die äußere Welt verwandelt und sich dann gegen sich selbst richtet. Anders als Hegel gebrauchte Feuerbach „Entfremdung" um zu zeigen, wie der Mensch durch seine Vorstellungen sich seinem Wesen entfremdet und sich vor Gott niederwirft und wie er, sobald er herausbekommt, daß der Mensch selbst sein eigenes Wesen ist und das Wesen Gottes nur das des Menschen ist, auch in der Lage sein wird, dieses Phänomen der Entfremdung auszulöschen und die Gottesverehrung abzuschaffen. Anders als Hegel und Feuerbach übernahm Marx den Terminus, um seine Thesen zur Entfremdung der Arbeit vorzutragen ....[48]

Zhou Yangs Erläuterungen des Begriffs und seiner Geschichte mündeten in der Warnung, dem Begriff forscherisch nicht zu viel Aufmerksamkeit zu zollen. Diese Warnung wurde in den sechziger Jahren, soweit wir das aus öffentlich publiziertem Material ersehen können, befolgt.

1981 stellte Wang Ruoshui den gleichen philosophiegeschichtlichen Zusammenhang griffig-salopp dar, indem er herausstellte, daß Hegels absoluter Geist genauso ein Entfremdungsphänomen sei wie die von Feuerbach kritisierte Religion und daß die Marx'sche Entfremdungslehre von der konkreten Entfremdung des Menschen für beide Entfremdungsphänomene eine Begründung und Erklärung vorlegen könne.[49] Damit teilte er grundsätzlich die Position von Zhou Yang.

lung zu Diskussionen philosophischer Themen seit der Gründung der Volksrepublik), Jilin 1983, S. 798f.

48 Zhou Yang, s.o. Anm. 37, S. 37.

49 Wang Ruoshui, „Tantan yihua wenti" (Zum Problem der Entfremdung), *Xinwen*

Über Marx' Verhältnis zu seinen Ahnen ließ sich aber auch kontrovers diskutieren. Was heißt beispielsweise in diesem Zusammenhang „Hegel"? Ru Xin, der Deutsch liest, beschäftigte sich mit dem jungen Hegel, erläuterte lobend dessen Arbeitsbegriff und betonte Marx' Abhängigkeit, insofern auch Hegel den Entfremdungsbegriff an dem der Arbeit festgemacht hatte. Ru Xin nennt am Ende seine Quellen, indem er sich von ihnen abhebt: Herbert Marcuse, Karl Löwith und Georg Lukacs hätten die Unterschiede, die trotz allem zwischen dem jungen Hegel und Marx bestünden, ignoriert.[50]

Tang Longfa sah den Begriff Entfremdung in den *Manuskripten* als von Feuerbachs Anthropologie bestimmt, für den Entfremdung fälschlicherweise eine allmenschliche und nicht eine historische Kategorie sei. Im übrigen gingen, so meint Tang, die *Manuskripte* inhaltlich nicht über den utopischen Sozialismus eines Wilhelm Weitling oder Moses Heß hinaus.[51] Tangs Argumente mündeten verständlicherweise in der vielbeschworenen These, von einem wissenschaftlichen Kommunismus könne erst von der *Heiligen Familie* (1845) an die Rede sein und deshalb seien alle früheren Schriften Marx' suspekt.[52]

Diese Abhandlungen bedienten sich meist nur begrenzten Textmaterials. Obwohl Hegels und Feuerbachs[53] Schriften zum Teil in chinesischer Übersetzung vorliegen, wurden beide oft nur durch Marx' Referat ihrer Lehren in die Diskussion eingebracht. Ganz auf Namen und Stichworte beschränkt blieb die Begriffsgeschichte vor Hegel; erwähnt wurden neben anderen Jean-Jaques Rousseau und Thomas Hobbes[54], ohne daß diesen Denkern in der inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Entfremdungsbegriff

zhanxian 1980, 8, zit. n. *RRWT*, S. 383-393: 385; übers. D.A. Kelly 1985, s.o. Anm. 2, S. 25-38.

50 Ru Xin, „Qingnian Heigeer guanyu laodong he yihua de gainian – guanyu yihua wenti de tansuo zhi yi" (Die Gedanken des jungen Hegel zu Arbeit und Entfremdung – Beitrag zu einer Untersuchung des Problems der Entfremdung), *Zhexue yanjiu* 1978, 8, zit. n. *RRWT*, S. 349-365: 364.

51 Tang Longfa, „Rendaozhuyi he yihua wenti – 1844 nian jingjixue zhexue shougao dushu biji" (Humanismus und das Problem der Entfremdung – Anmerkungen zu den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844), *Qiusuo* 1981, 4, zit. n. *RRWT*, S. 441-456: 445f.

52 Tang Longfa, s.o. S. 451.

53 Vgl. W. Bauer und Shen-chang Hwang, *German Impact on Modern Chinese Intellectual History,* Wiesbaden 1982, S. 6 und 9-11 für die Übersetzungen aus der Zeit vor der Kulturrevolution.

54 Vgl. Chen Xianda, „Two Transitions in the Formation of Marx's Theory of Alienation", *Social Sciences in China* 1982, 2, S. 97-111: 97.

vor Ende 1983 viel Aufmerksamkeit gezollt worden wäre, ganz im Gegensatz zu marxistischen europäischen Verfechtern einer Entfremdungstheorie, die wie Adam Schaff zur Stärkung der eigenen Position für die Idee der Entfremdung eine lange und weithin reichende Vorgeschichte in Ansatz brachten.[55]

Aber auch wenn in China die Erwähnung anderer Philosophen und ihrer Lehren nur schlagwortartig knapp blieb, so war diese Erwähnung doch nicht unwichtig, zumal sie bis in populäre Zeitungsartikel hineinreichte. Es wurden damit Akzente verschoben: Der historische Philosoph Karl Marx trat in den Vordergrund, und der unfehlbare Schöpfer des marxistischen Dogmas trat zurück. Für die Herstellung eines offenen, also kritischen und revisionsfähigen Marxismus war diese Verschiebung wichtig.

Der frühe und der reife Marx

Wenn in China in den frühen achtziger Jahren die Marx'schen Frühschriften quasi entdeckt wurden, so fand dort mit fast zwanzig Jahren Verspätung die gleiche Umformung oder Erweiterung des Marxismus statt, die in den europäischen sozialistischen Ländern in den sechziger Jahren stattgefunden hatte. Der polnische Philosoph Adam Schaff gibt in seiner Arbeit mit dem programmatischen Titel „Marxismus und das menschliche Individuum" einleitend einen kurzen Überblick über die Wirkungsgeschichte der Frühschriften[56] und kommt zu dem Ergebnis, daß diese nur in einer Zeit gesellschaftlichen Umbruchs und allgemeiner Verunsicherung Wirkung zeigen konnten. Zum Zeitpunkt ihrer Publikation in den dreißiger Jahren gab es deshalb recht wenig Reaktionen. Erst nach Kriegsende, beziehungsweise in den betroffenen Ländern erst nach dem Ende der Stalin-Ära setzte die Rezeption ein und damit das Nachdenken der Marxisten über das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft, also erst zu einem Zeitpunkt, als sich dieses Verhältnis als gestört herausgestellt hatte. Die Versuche, den Marxismus stärker anthropologisch – „humanistisch" in der chinesischen Wortwahl – auszurichten, hatten dabei auch gleichzeitig eine anti-dogmatische Stoßrichtung, wie zum Beispiel aus den Veröffentlichungen im Umfeld der jugoslawischen Zeitschrift *Praxis* deutlich hervorgeht, die sich als „Organ des internationalen Anti-Stalinismus und des schöpferischen Marxismus" verstand.[57]

55 A. Schaff, *Entfremdung als soziales Phänomen,* Wien 1977, S. 41ff.
56 A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum,* Wien 1965, S. 7ff.
57 G. Petrovic, *Revolutionäre Praxis,* Freiburg 1969, S. 8.

Was sich hinter den verschiedenen Einschätzungen des Frühwerks verbarg, wurde bündig von I. Meszaros mit den folgenden Worten zusammengefaßt:

> Die zahlreichen Versionen des Ansatzes „junger Marx gegen reifen Marx" (oder umgekehrt) haben etwas gemeinsam, und zwar das Bemühen, die politische Ökonomie in Gegensatz zur Philosophie zu bringen, oder die Philosophie in Gegensatz zur politischen Ökonomie und Marx als Autorität dazu zu verwenden, eine solche Pseudo-Gegenüberstellung zu beweisen. Ganz allgemein gesprochen halten es diejenigen, die das lebensnotwendige – und auf gar keinen Fall spekulative – philosophische Problem von Freiheit und Individuum meiden oder zurückweisen wollen mit dem „reifen Politökonomisten" oder dem „wissenschaftlichen" Marx, während diejenigen, die wünschen, daß es die praktische Kraft des Marxismus (die von einer Demystifierung der kapitalistischen Wirtschaft nicht zu trennen ist) nicht geben würde, den „jungen Philosophen Marx" hochschätzen.[58]

Dabei beschränkten sich die in China vertretenen Positionen auf die des „Politökonomisten Marx" und auf die von Meszaros selbst, der die antagonisierende Gegenüberstellung von Früh- und Spätwerk ablehnt. Die dritte Position, die dem „Philosophen" den Vorzug gab, ließ sich, wie Meszaros richtig andeutet, nur außerhalb des sozialistischen Lagers vertreten.

In bezug auf den Begriff der Entfremdung, der vor allem in Marx' Frühwerk vorkommt, wurde die Problemstellung mit gehörigem Selbstbewußtsein von chinesischer Seite aus so gesehen:

> Der Streit um Marx' Theorie der Entfremdung ist international schon viele Jahre geführt worden, und wird heute im theoretischen Bereich unermüdlich fortgesetzt. Deshalb dürfen wir chinesischen marxistischen Gelehrten es keinesfalls ablehnen, an diesem Streit teilzunehmen; um die Reinheit des Marxismus zu bewahren und um im Denken und in der Theorie die Grenze zwischen Marxismus und Revisionismus klar zu ziehen, müssen wir die Marx'sche Entfremdungstheorie erforschen und diskutieren.[59]

Dabei ist der Satz „wird heute unermüdlich fortgesetzt" kaum zu verifizieren, denn es ist inzwischen um den Begriff recht still geworden, und die

58 I. Meszaros, s.o. Anm. 32, S. 227.

59 Liu Shibai, „Lun Makesi de laodong yihua lilun – xuexi *Bali shougao* de biji" (Über Marx Theorie der Entfremdung der Arbeit – Anmerkungen zu den Pariser Manuskripten), *Shehui kexue zhanxian* 1981, 1, S. 57-66: 57f.

Chinesen befanden sich mit ihrer Entfremdungsdiskussion international gesehen im Abseits. Der Ausdruck von der „Grenze zwischen Marxismus und Revisionismus" macht deutlich, daß es auch während der Entfremdungsdiskussion noch Versuche gab, Fronten zu konstruieren, die sich in jeder Hinsicht längst aufgelöst hatten. Der Begriff „Revisionismus" war genauso fraglich geworden wie die Zielgruppe, die damit gemeint sein konnte. Auf der anderen Seite forderte beispielsweise Wang Ruoshui dazu auf, den Begriff in dem Sinne neu zu definieren, daß jede Lehre zu ihrer Aktualisierung immer wieder der Revision bedürfe[60], und auf der anderen Seite etablierte sich allmählich auch im Lager der ehemaligen „Revisionisten", die früher einmal Entfremdung als hegelianisch abgetan hatten, eine entspanntere Einstellung gegenüber dem Begriff der Entfremdung und dem Frühwerk insgesamt – Gorbatschow beispielsweise verwendet den Begriff hie und da[61] und in der DDR fand 1985 eine philologisch ausgerichtete Arbeitstagung über die *Manuskripte* statt.[62]

In China gab die Diskussion um Frühwerk und Reifes Werk den Philosophen einen Anlaß, kontrastierend verschiedene Texte von Marx gegeneinander zu halten, oder auch verschiedene Textinterpretationen einander gegenüberzustellen, und zwar im Rahmen einer vergleichsweise unbefangenen Diskussion, die einige Zeit lang nur wenig politischen Schatten zu werfen schien.

Diese Gegenüberstellung von Texten umfaßte kontroverse Positionen. An einem Rande des Meinungsspektrums stand eine Auffassung wie die Xue Dezhens, der meinte, der Begriff der Entfremdung habe in Marx's Werk durchgängig eine wichtige Rolle gespielt:

> Marx hat in seinen späteren Werken Begriffe und Gedanken wie Entfremdung, menschliche Natur und Humanismus nicht nur nicht aufgegeben, sondern fortgesetzt angewendet, ununterbrochen weiterentwickelt, sowie bereichert und vertieft.[63]

Oder, in einem zweiten Aufsatz, mit größerer Entschiedenheit:

60 Wang Ruoshui, „Makesizhuyi ...", s.o. Anm. 2, S. 59.

61 Vgl. M. Gorbatschow, *Perestroika,* München 1987, S. 56.

62 W. Bialas/W. Dießner, „Die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte in der Genesis des Marxismus", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1986, 34, S. 460-463.

63 Xue Dezhen, „Bo zai yihua wenti shang suowei liangge Makesi duili de guandian" (Widerlegung der Ansicht, daß es beim Problem der Entfremdung zwei gegensätzliche Positionen von Marx gibt), *Jianghan luntan* 1981, 5, zit. n. *RRWT*, S. 457-470: 458.

> Die Theorie von der entfremdeten Arbeit war die theoretische Vorbereitung für die Lehre vom Mehrwert und für die materialistische Geschichtsauffassung.[64]

Dafür wurden Beispiele aus den späteren Schriften, und zwar vor allem aus den *Grundrissen* angeführt, aus denen auch E. Mandel[65] oder A. Schaff[66] ähnliche Positionen belegen. Die *Grundrisse,* in den Werken von Marx und Engels erst 1980 auf Chinesisch verlegt, werden übrigens, ähnlich wie in Europa, von den Gegnern der Entfremdungstheorie selten zitiert.[67] Xue Dezhen kam in der Folge zu dem Ergebnis, daß Marx' Philosophie eine vollkommen einheitliche sei, in der die Entfremdung durchgängig die Rolle eines Schlüsselbegriffs spiele.[68]

Ähnlich entschieden wurde diese These von Guo Yin vorgetragen, allerdings im Rückgriff auf das Frühwerk, das in nuce den gesamten Marx enthalte. Die Argumente waren: Erstens sei Marx nach Lenins – der auch weiterhin nur zitiert wird, wenn er recht haben soll – Einschätzung mit dem *Gothaer Programm* (1843) „Kommunist" gewesen, also schon vor der Abfassung der *Manuskripte* im Jahr 1844, und zweitens enthalte die Lehre der *Manuskripte* die Begriffe Klasse und Klassenkampf und sei deshalb nicht gegensätzlich zu der des reifen Marx; und weiter:

> Marx sagt im dritten Manuskript: Hegels *Phänomenologie des Geistes* sei „die wahre Geburtsstätte und das Geheimnis der Hegelschen Philosophie". Einige wenden dieses Wort auf die *Manuskripte* an und sagen, diese seien die wahre Geburtsstätte und das Geheimnis des Marxismus. Das ist meiner Ansicht nach korrekt.[69]

Insbesondere wandte sich Guo gegen den Einwand, die Verknüpfung der Selbstentfremdung mit der Entfremdung der Arbeit, wie sie in den *Manu-*

64 Xue Dezhen, „Yihua laodong lun yu Makesi liangge weida faxian de guanxi" (Die Beziehung zwischen der Theorie von der entfremdeten Arbeit und den beiden großen Entdeckungen von Marx), *Xuexi yu tansuo* 1982, 1, S. 21-28: 22.

65 E. Mandel, „The Marxist Theory of Alienation", in W. Lutz, H. Brahe (Hrsg.), *On Revolution,* Cambridge, Mass. 1971, S. 36-46: 39ff.

66 A. Schaff, *Entfremdung,* s.o. Anm. 55, S. 61.

67 Vgl. Tong Xing, „Juti fenxi Makesi zaoqi he houqi de yihua lilun – dui Xue Dezhen wenzhang de shangque" (Konkrete Analyse der Theorie der Entfremdung in Marx' früher und später Phase – Auseinandersetzung mit dem Artikel von Xue Dezhen), *Jianghan luntan* 1982, 7, S. 8-13: 12f.

68 Xue Dezhen, „Bozai yihua wenti", s.o. Anm. 63, S. 460f.

69 Guo Yin, „Yihua lilun shi bu shi Makesi chengshu de sixiang?" (Ist die Theorie der Entfremdung ein reifer Gedanke von Marx?), *Wenyi yanjiu* 1982, 3, zit. n. *Xinhua wenzhai* 1982, 9, S. 23-24: 24.

skripten vorgenommen wird, sei unmarxistisch. Vielmehr sei es gerade so, daß der Kommunismus mit der Aufhebung des Privateigentums auch die Aufhebung der Selbstentfremdung mit sich bringen werde, womit der Verfasser ganz im Sinne der *Manuskripte* den humanistischen Aspekt der kommunistischen Utopie betonte.[70]

Am anderen Ende des Meinungsspektrums stand dann die gleichermaßen entschiedene These, Marx' Frühwerk sei durchweg nur vorwissenschaftlich:

> Engels hat in *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* gesagt, daß der Sozialismus erst zur Wissenschaft wurde durch eine materialistische Geschichtsbetrachtung und durch die Entdeckung des Mehrwerts, der das Geheimnis der kapitalistischen Produktion entlarvte. Das macht deutlich, daß der Kommunismus in den *Manuskripten* noch nicht mit dem wissenschaftlichen Kommunismus gleichgesetzt werden kann. Wenn man also über Humanismus und menschliche Natur spricht und nur die Erörterungen in Marx' Frühwerk berücksichtigt, und diese nicht unter dem Gesichtspunkt von Marx' gedanklicher Entwicklung untersucht, und gleichzeitig nicht berücksichtigt, daß die Begründer des Marxismus später den Humanismus und die Theorie von der menschlichen Natur kritisierten, so ist das offensichtlich eine unwissenschaftliche Methode, das Problem zu erörtern.[71]

Dieser als „unwissenschaftlich" deklarierten Methode begegneten die meisten Verfechter einer marxistischen Orthodoxie nicht damit, daß sie das Frühwerk platt ablehnten, sondern mit dem Ansatz verschiedener entwicklungsbedingter Ausprägungen des Marx'schen Denkens.

Dieser Ansatz ließ sich allerdings auch umfunktionieren und für das Fortwirken humanistischer Vorstellungen einspannen, wie zum Beispiel die folgende enthusiastische Darlegung von Zhang Guiliang deutlich macht:

> Aber, wie die Erforschung von Marx' Frühwerk deutlich macht, hat Marx von jeher den Kapitalismus nicht nur auf Grund seiner wirtschaftlichen Widersprüche und der Gesetze historischer Entwicklung kritisiert. Sobald er die Bühne der theoretischen Aktivitäten betrat, verlegte er sich auf die Probleme der Natur des Menschen und der Entfremdung und benutzte den Widerspruch zwischen dem Faktum der Entfremdung des Menschen von seinem Wesen in der kapitalistischen Gesellschaft und dem großen Ideal von einer umfassenden Entwicklung des Menschen, um den Kapitalismus erbarmungslos zu enthüllen und zu kritisieren.[72]

70 Guo Yin, s.o. S. 24.
71 Tang Longfa, s.o. Anm. 51, S. 452.
72 Zhang Guiliang, „Yihua gainian dui Makesizhuyi chansheng suo qi de zuoyong" (Die Funktion des Begriffs der Entfremdung bei der Entstehung des Marxismus), *Qiushi xuekan* 1981, 3, zit. n. *RRWT*, S. 412-426: 413.

Auch Liu Shibai argumentierte in diesem Sinne, daß die Unterstellung, das Frühwerk sei hegelianisch und unmarxistisch, „den inneren Bezug zwischen der wichtigen Wandlungsphase Marx'scher Theorie zu Anfang der vierziger Jahre und seiner reifen Phase"[73] zerstöre.

Meist jedoch diente der Ansatz einzelner Entwicklungsstufen den Gegnern des Frühwerks zur Festigung ihrer Argumente, weil alle Entwicklungsstufen nur daran gemessen wurden, wie weit sie den dialektischen und historischen Materialismus als Revolutionsideologie gefördert hatten. Der Begriff Entfremdung oder noch besser Entfremdung der Arbeit lasse sich zwar, so meinten viele Autoren, in diesen Zusammenhang als ein Ausgangspunkt oder doch zumindest als erste Stufe von Marx' Kritik am Kapitalismus eingliedern, weil er „krass das bittere Los des Proletariats, das unter dem kapitalistischen System unterdrückt und ausgebeutet wird", enthülle[74], im späteren Werk stehe jedoch der Begriff nicht mehr im Zentrum der Argumentation sondern habe nur stützend-ergänzende Funktion.

Die einzelnen Ausprägungen des Marx'schen Denkens wurden selten als eigenständige Gedankengänge verfolgt, sondern in den früheren wurden Elemente der späteren, reifen Stufe gesucht und nur diese Elemente erhielten Beachtung. Es ging also vor allem um den denkerischen Fortschritt. Chen Xianda sah beispielsweise einen Fortschritt im Begriff der entfremdeten Arbeit beim jungen Marx gegenüber dem Begriff der Entfremdung bei Hegel und Feuerbach, weil damit ökonomische Gesichtspunkte ins Zentrum gerückt seien, und einen noch größeren Fortschritt in der späteren Theorie Marx', daß Entfremdung nur aufzuheben sei in der Aufhebung des Widerspruchs zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen – womit in China die Reformpolitik Deng Xiaopings, die zu einer Steigerung der Produktivkräfte führen sollte, auch mit Notwendigkeit jede möglicherweise noch vorhandene Entfremdung abschaffen werde. Dieser willkommene aktuelle Bezug von Chen Xiandas Thesen verschaffte seinem Artikel Eintritt in die englischsprachige, repräsentative Zeitschrift *Social Sciences in China.*

Ähnliche Entwicklungsstufen sah auch Tong Xing, der seinen Artikel direkt gegen Xue Dezhens hohe Bewertung des Frühwerks richtete. Xue Dezhen habe die Funktion des Begriffs im Spätwerk überbetont. In Wirklichkeit habe der Begriff mit der Ersetzung der anthropologischen Basis

73 Liu Shibai, s.o. Anm. 59, S. 57.

74 Hu Fuming, „Yihua laodong lilun chutan – du Jingjixue-zhexue shougao" (Ein erster Versuch zur Theorie der entfremdeten Arbeit – über die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte), *Qunzhong* 1981, 3, S. 39-45: 45.

durch den Historischen Materialismus und die Mehrwerttheorie seine theoretische Bedeutung verloren und sei gleichbedeutend geworden mit Wörtern wie Veräußerlichung (*waizaihua*) oder Fremdwerdung (*shuyuanhua*), die in den unterschiedlichen chinesischen Übersetzungen deshalb auch beliebig miteinander ausgetauscht würden. Wenn Xue Dezhen auch den Warenfetischismus als Entfremdung begreife, so habe das keine Basis in den Texten von Marx.[75] Mit diesen Argumenten, so beengt und vielleicht sogar verkehrt sie auch sein mögen (mir liegen die Übersetzungen außerhalb der Gesammelten Werke nicht vor), wurde die Debatte zu der wichtigen Frage zurückgeführt, was der Begriff Entfremdung bedeutet, und es wurde das Problem angeschnitten, daß für manche Philosophen jede spätere Verwendung des Begriffs damit gleichgesetzt wurde, daß der volle Begriffsinhalt, wie er in den *Manuskripten* erläutert wird, gemeint sei. Auch in Europa ist nach Adam Schaffs kritischen Anmerkungen zu urteilen[76] oft voreilig vom Vorkommen eines einmal definierten Begriffs – ganz gleich in welchem Zusammenhang und welcher Bedeutung – auf eine kontinuierliche Verwendung dieses Begriffs in der ursprünglichen Definition geschlossen worden. Diese formalistische Betrachtungsweise hängt in China zweifellos damit zusammen, daß die Möglichkeit, der junge Marx hätte etwas Wichtiges wissen können, was der reife Marx beiseite gelegt habe, für viele ein denkerisches Tabu darstellte und deshalb eine Relevanz des Entfremdungsbegriffs nur dadurch beweisbar war, daß er auch im späten Marx vorkam.

Mit dieser selbst auferlegten Beschränkung stehen die Chinesen nicht allein, und es hat überhaupt den Anschein, als ob ihre Diskussion der Kontroverse Frühwerk/Reifes Werk nicht viel anders ablief als in Europa. Auch Adam Schaff hatte sich, um die Relevanz des Entfremdungsbegriffes nachzuweisen, erst einmal darum bemüht, mit einzelnen Textzitaten die große Bedeutung zu belegen, die der Begriff seiner Ansicht nach im Reifen Werk habe.[77] Andererseits haben jedoch in China vorgetragene Argumente die internationale Diskussionslage nicht bereichert.

Das Problem der Entfremdung

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Entfremdung und dem Privatbesitz an Produktionsmitteln und die Abgrenzung des Begriffs der Entfrem-

75 Tong Xing, s.o. Anm. 67, S. 13.
76 A. Schaff, *Marxismus* ..., s.o. Anm. 56, S. 33.
77 A. Schaff, *Entfremdung*, s.o. Anm. 55, S. 53ff.

dung von dem der Entäußerung bestimmten inhaltlich die Entfremdungsdiskussion. Beide Punkte betreffen direkt das Problem der Entstehung und auch der Möglichkeit zur Abschaffung der Entfremdung und hatten deshalb besonderen Einfluß auf die ideologische Dimension der Entfremdungsproblematik, also auf die Frage nach dem möglichen oder sogar faktischen Vorkommen von Entfremdung in sozialistischen Staatswesen. Dabei wird jedoch ein dritter Punkt, der in diesem Zusammenhang recht heikel ist, meist nur kommentarlos referiert, und zwar die Frage nach dem Verhältnis zwischen Entfremdung und Arbeitsteilung – eine Frage, die im übrigen auch die osteuropäischen Diskutanten der sechziger Jahre nur am Rande interessiert zu haben scheint.[78]

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Privateigentum und Entfremdung gehörte auch in Europa zu den Grundthemen der Entfremdungsdiskussion. Dabei war für diejenigen, die mit dogmatischem Anspruch auf eine rasche ideologische Übertragung des philosophischen Wortlauts wert legten, die ärgerliche Schwierigkeit, daß Marx nicht klar gesagt hat, das Privateigentum an Produktionsmitteln habe die Entfremdung verursacht und damit auch offen läßt, ob nun nach der sozialistischen Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln noch Entfremdung herrschen kann. Vielmehr heißt es bei Marx in einem Satz, den fast alle chinesischen Arbeiten zitieren: „Das Privateigentum ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der entäußerten Arbeit."

Joachim Israel spricht von einer frühen Systemtheorie mit eingebautem feed-back-Mechanismus und erläutert, daß das Privateigentum die doppelte Funktion hat, zugleich Produkt der Entfremdung zu sein als auch Entfremdung zu schaffen.[79] Die meisten chinesischen Interpreten, ganz gleich ob sie die Relevanz der Entfremdungstheorie ablehnen oder befürworten, halten sich an eine Interpretation, die der von J. Israel nicht unähnlich ist. In einer Erläuterung des eben zitierten Satzes von Marx heißt es beispielsweise bei Shang Dewen:

> Marx' grundsätzlicher Gedanke zum Zusammenhang zwischen der entfremdeten Arbeit und dem Privateigentum ist der folgende: die entfremdete Arbeit ist die Ursache, und das Privateigentum ist das Ergebnis ihrer Entwicklung. Dieser Gedanke durchzieht einige frühe Manuskripte von Marx. Aber auf Grund der dialektischen Gesetze ist Marx der Ansicht, daß beide auch einander verursachen, daß also das Privateigentum zur entfremdeten Arbeit führt und daß auch die entfremdete Arbeit immer wieder von neuem Privateigentum hervorbringt.[80]

78 Vgl. A. Kurella, s.o. Anm. 30, S. 259 und A. Schaff, *Entfremdung*, s.o. S. 151.
79 J. Israel, *Der Begriff der Entfremdung*, Hamburg 1985, S. 78f.
80 Shang Dewen, s.o. Anm. 35, S. 25.

Auch Zhang Guiliang erläuterte, Marx habe immer wieder behauptet, die entfremdete Arbeit sei zwar der Ursprung des Privateigentums, aber mit der Entwicklung der Produktivkräfte und der Arbeitsteilung seien die Ausprägungen der Entfremdung täglich größer geworden.[81]

Dagegen hatte jedoch derselbe Autor in einem früheren Aufsatz behauptet, die entfremdete Arbeit sei das Ergebnis des Systems des Privateigentums[82] und diese These war auch sogleich mehrfach widerlegt worden. Li Dehui wies darauf hin, daß Zhang sich widerspreche, wenn er im selben Aufsatz an anderer Stelle das System des Privateigentums als Produkt der entfremdeten Arbeit bezeichne.[83] Eine Quelle für solche Mißverständnisse sah Li in der Tatsache, daß Marx in den *Manuskripten* bei der Schilderung konkreter Entfremdungsphänomene vom Zeitalter des Kapitalismus, also vom System des Privateigentums ausgehe.[84]

Die orthodoxe Theorie, nach der die Entfremdung aus dem System des Privateigentums resultiert, war zweifellos wohlbekannt. Sie lautet in der deutschen Formulierung von W. Schufenhauer: „Auf dem Boden der ökonomischen Entfremdung durch die Herrschaft des Privateigentums erwachsen alle anderen Erscheinungen der Entfremdung".[85] Viele Argumente erweckten den Anschein, gegen diese These gerichtet zu sein, auch wenn nur gelegentlich die Stoßrichtung publik gemacht wurde:

> Es gibt Leute, die behaupten, in den *Manuskripten* halte Marx das System des Privateigentums für den Ursprung der entfremdeten Arbeit.[86]

In Europa erkannten zwar manche Gegner der Entfremdungstheorie, wie zum Beispiel T.I. Oizermann, die Komplexität des von den Texten vorgegebenen Denkzusammenhanges an[87], aber trotzdem wurde die These, Entfremdung entstehe und verschwinde gleichsam automatisch mit einer Veränderung der Besitzverhältnisse, den Anhängern einer Entfremdungstheorie förmlich um die Ohren geschlagen. Das führte in der Gegenbewegung dazu, daß Milan Kangrga in einem programmatischen Artikel in der *Praxis*

81 Zhang Guiliang, s.o. Anm. 72, S. 424.
82 S. Li Dehui, „Yihua xintan" (Neue Untersuchungen zur Entfremdung), *Guonei zhexue dongtai* 1980, 11, zit. n. *RRWT*, S. 394-401: 399
83 S. Li Dehui, s.o. S. 395.
84 S. Li Dehui, s.o. S. 400.
85 G. Klaus, M. Buhr (Hrsg.), *Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie*, Hamburg 1972, S. 325.
86 Hei Zhelan, „Bali shougao de jiegou he fangfa" (Struktur und Methode der Pariser Manuskripte), *Guonei zhexue dongtai* 1981, 12, zit. n. *RRWT*, S. 471-477: 475
87 T.I. Oizermann, *Die Entfremdung als historische Kategorie*, Berlin 1985, S. 81.

die Entfremdung so darstellte, als ob sie mit den Besitzverhältnissen überhaupt nichts zu tun habe[88] – eine These, die in China nicht vorgetragen wurde und für die es auch keine argumentative Notwendigkeit gab, weil zumindest bis 1983 das Problem auch von den Gegnern einer Entfremdungstheorie nicht auf die Besitzverhältnisse reduziert wurde.

Interpretationen wie die von Guo Yin blieben die Ausnahme. Er bemühte sich, die orthodoxe Abhängigkeitsrichtung beider Begriffe auch in die *Manuskripte* hineinzulesen:

> Einige Leute meinen, daß die These der *Manuskripte,* nach der die Entfremdung des menschlichen Wesens oder die Entfremdung der Arbeit das System des Privateigentums hervorbringe, mit der Wirklichkeit nicht übereinstimme und auch theoretisch nicht überzeugend sei. Aber wo in den *Manuskripten* wird denn gesagt, daß die Entfremdung des menschlichen Wesens, beziehungsweise die Entfremdung der Arbeit das System des Privateigentums hervorbringt?[89]

In den *Manuskripten* sei nur die Rede davon, daß beide etwas miteinander zu tun hätten – aber die Abfolge im Auftreten beider sei nicht geklärt:

> Aber er (Marx) hat klar gesagt, daß „der Kommunismus die positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung" ist. Das heißt, wenn man nicht gründlich das System des Privateigentums abschafft, kann man auch keinen Kommunismus haben und folglich die Selbstentfremdung des Menschen nicht abschaffen ...[90]

Für manche Autoren war die Tatsache, daß die entfremdete Arbeit überhaupt erst das System des Privateigentums begründet haben soll, ein Indiz dafür, daß in den *Manuskripten* Entfremdung noch die gleiche anthropologische Kategorie ist, die sie für Feuerbach darstellt, und keineswegs eine

88 M. Kangrga, „Das Problem der Entfremdung in Marx' Werk", *Praxis* 1967, 1, S. 13-30.

89 Guo Yin, s.o. Anm. 69, S. 23.

90 Guo Yin, s.o. S. 24; für das Zitat aus den Manuskripten s. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Marx/Engels Werke,* Ergänzungsband, Berlin 1974, S. 467-588: 536 und Zhong Gong Zhongyang Makesi, Engesi, Liening, Sidalin zhuzuo bianyiju (Das Büro für die Übersetzung und Herausgabe der Werke von Marx, Engels, Lenin und Stalin im Zentralkomitee der KPCh), *Makesi Engesi quanji,* Band 42, Peking 1979, S. 120; Guo Yins eigene verkürzte Übersetzung stellt jedoch um, so daß die menschliche Entfremdung an die erste Stelle rückt und verwendet statt des Begriffs „Aufhebung" (*yangqi*) das Wort „Beenden" (*feichu*).

historische Kategorie.[91] Gerade deshalb sei, so folgerten Tang Longfa und andere, das Marx'sche Frühwerk nicht viel wert. Wo in den *Manuskripten* von Privateigentum die Rede sei („... der Kommunismus die positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung ...") verweise der Begriff nicht auf das ökonomische System im Ganzen, sondern nur auf gerade jenes Eigentum, das die entfremdete Arbeit hervorgebracht habe.[92] Die Anschauungen des jungen Marx gingen deshalb, so meinte Tang, über den utopischen Sozialismus eines Moses Hess nicht hinaus. Hier spielt sicher auch der Horror vor utopischen, also in orthodoxer Definition[93] unwissenschaftlichen Gedankengängen eine Rolle, der vielen chinesischen Denkern den Zugang zum Entfremdungsbegriff und vor allem zu der Vorstellung von einer Abschaffung der Entfremdung versperrte, – eine Vorstellung, die auf jeden Fall in den *Manuskripten* so wichtig ist, daß von daher manche in die Diskussion eingebrachten Schlagworte beleuchtet werden müßten, wie zum Beispiel die Behauptung, die Entfremdung sei eine anthropologische Kategorie, was meist heißen soll, sie sei ein nicht aufhebbares wesentliches Attribut des Menschen, oder sie sei eine historische Kategorie, was meist damit gleichgesetzt wird, daß sie in sozialistischen Ländern höchstens als Überbleibsel vergangener Wirtschaftsformen vorkommen könne.[94]

Statt die *Manuskripte* falsch auszulegen, stützten sich die Gegner einer Entfremdungstheorie zunehmend auf Passagen in der *Deutschen Ideologie,* wo entgegen dem unbequemen Textbefund in den *Manuskripten* die Abhängigkeit zwischen Entfremdung und Privateigentum eindeutiger und mehr im Sinne der klassischen Nationalökonomie und marxistischen Orthodoxie dargestellt wird; in Le Zhiqiang's Worten:

> Wenn auch zwischen Entfremdung und dem System des Privateigentums ein Funktionszusammenhang besteht und sie sich gegenseitig bedingen, so ist doch, von den Ursachen her, nicht das System des Privateigentums das Ergebnis der Entfremdung, sondern das Ergebnis einer durch bestimmte Produktivkräfte vorgegebenen Arbeitsteilung der Produktivkräfte. Entfremdung ist nicht die Ursache des Systems des Privateigentums, sondern umgekehrt sind gerade erst Arbeitsteilung und das System des Privateigentums die Ursache für die Entstehung und den Fortbestand der Entfremdung.[95]

91 Tang Longfa, s.o. Anm. 51, S. 454.
92 Tang Longfa, s.o. S. 450.
93 G. Klaus, M. Buhr, s.o. Anm. 85, S. 1250ff.
94 Vgl. A. Schaff, *Entfremdung,* s.o. Anm. 55, S. 285f., der sich jedoch hütet, den Begriff Utopie zu verwenden.
95 Le Zhiqiang, „Makesi yihua lilun de zhongyao zhuanzhe" (Eine wichtige Richtungsänderung in Marx' Theorie der Entfremdung), Xueshu yanjiu 1981, 4, S. 90-96: 91f.

Damit wird dann auch, wie Chen Xianda formulierte, die Aufhebung der Entfremdung mit einer Steigerung der Produktivkräfte verknüpft, die nach ökonomistischem Rezept angeblich von selbst das Ende der Entfremdung bringen wird.[96]

Dieser orthodoxe Gedankengang wurde auf der einen Seite von Gegnern des Frühwerks und mithin Gegnern einer Entfremdungstheorie verfolgt, die wie Tang Longfa erläuterten, daß die ökonomische Komponente der Entfremdung in den späteren Texten in den Mittelpunkt der Begriffsbedeutung rücke[97], aber es gab auch angebliche Befürworter des Frühwerks, die zu seiner ideologischen Aufwertung die Originalität der darin entworfenen Thesen herunterspielten und auf die Kontinuität der Begrifflichkeit pochten.[98]

Nach der Wende der Entfremdungsdiskussion, die in der 2. Hälfte des Jahres 1983 mit dem Einstieg in die Kampagne gegen „geistige Verschmutzung" eingeleitet wurde, setzte sich die Anschauung durch[99], daß Entfremdung das Ergebnis des Privateigentums an Produktionsmitteln sei und wurde verbindliches Dogma. Damit war in der Folgerung die Entfremdung als eine historische Kategorie bestimmt, die in einer Gesellschaft, die wie das sozialistische China den Privatbesitz an Produktionsmitteln aufgehoben hatte, nicht vorkommen konnte.

Ein weiterer Punkt der Auseinandersetzung war das Verhältnis zwischen Entfremdung und Entäußerung. T.I. Oizermann beispielsweise bestand darauf, daß die bürgerliche Entfremdungsdiskussion vor allem auf einer Verwechslung beider Termini basiere[100], G. Lukacs kritisierte im nachhinein sein eigenes Buch *Geschichte und Klassenbewußtsein* unter anderem wegen der Gleichsetzung beider Termini[101], und auch die chinesischen Philosophen warfen einander solche Verwechslung vor: Li Dehui behauptete, Zhang Guiliang sei zu seiner These, daß die entfremdete Arbeit das Ergebnis des Privateigentums sei, nur deshalb gekommen, weil er statt „entäußerter Arbeit", wie es im Text heißt, „entfremdete Arbeit"

96 Chen Xianda, s.o. Anm. 54, S. 110.

97 Tang Longfa, s.o. Anm. 51, S. 456.

98 Z.B. Xue Dezhen, „Bozai yihua ...", s.o. Anm. 63, S. 461, Liu Minzhong, „Makesi yihualun chutan" (Erste Untersuchungen zu Marx' Entfremdungstheorie), *Xuexi yu tansuo* 1980, 3, zit. n. *RRWT*, S. 366-382: 380f.

99 Zhang Youren, „'Shehuizhuyi yihua' bu neng chengli" (Es kann keine „sozialistische Entfremdung" geben), *Jingji kexue* 1984, 1, S. 11-18: 13.

100 T.I. Oiserman, „Alienation and the Individual", in H. Apotheker (Hrsg.), *Marxism and Alienation*, New York 1965, S. 143-151: 146ff.

101 G. Lukacs, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Darmstadt und Neuwied 1970, S. 25f.

gesetzt habe.[102] Beide Begriffe seien strikt getrennt, auch wenn sie in den *Manuskripten* zugegebenermaßen gelegentlich zusammengebracht würden, – ein Sprachgebrauch, der darauf beruhe, daß die entfremdete Arbeit das Ergebnis der entäußerten Arbeit sei. Die zeitlose Kategorie, die den allgemeinen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fortgang der menschlichen Gattung betreffe, sei nicht die Entfremdung, sondern sei die Entäußerung oder Objektivierung. Nicht umsonst wurde dieser Punkt jedoch nicht mit Textbeispielen belegt, sondern offensichtlich als Dogma referiert. Lis Argument ist vor allem deshalb problematisch, weil an der vorliegenden Textstelle in den *Manuskripten*[103] „entfremdet" wie eine Erläuterung zu „entäußert" verwendet wird. Daß beide Begriffe nicht so einfach zu trennen sind, machte auch Yang Shi deutlich, wenn er, der Aufsatz liegt auf Englisch vor, sagt.

> In its negative form, the alienation of labor contains the tremendous historic achievement of the development of man's labor.[104]

Liu Minzhong erinnerte an den Hegelschen Ursprung des Begriffs und hob dessen dialektischen Gehalt hervor. Die Entfremdung unterscheide sich von der Vergegenständlichung und von anderen Veränderungen dadurch, daß der Gegensatz, den sie entstehen läßt, einen dialektischen Prozeß in Gang bringt – also die Entfremdung als die Hegelsche dialektische Negation, und ihre Aufhebung als deren Negation. Daß jedoch Hegels logische Problemstellung von Marx in eine wirtschaftliche Problemstellung umgewandelt worden sei, mache den Wert seiner Entfremdungstheorie aus[105], oder wie es von Liu Shibai formuliert wurde, daß er die Negation der Negation in den Prozeß der historischen Entwicklung von Gemeineigentum zu Privateigentum und schließlich dessen Abschaffung überführt habe.[106]

Dagegen wurde nach der Wende der Entfremdungs-Diskussion der Begriff so bestimmt, daß er keineswegs die zeitlos gültige Objektivierung bedeuten konnte. Ma Xun beispielsweise erklärte apodiktisch, die Entfremdung sei keineswegs die Objektivierung, die mit jeder Arbeit einhergehe,

102 Li Dehui, s.o. Anm. 82, S. 395.

103 Vgl. *Makesi Engesi quanji,* s.o. Anm. 90, Bd. 42, S. 100 (deutscher Text S. 519), wo „entfremdet" wie eine Erläuterung zu „entäußert" gebraucht wird, was in der chinesischen Übersetzung korrekt zum Ausdruck kommt.

104 Yang Shi, s.o. Anm. 35, S. 121.

105 Liu Minzhong, s.o. Anm. 98, S. 377.

106 Liu Shibai, s.o. Anm. 59.

sondern sei eine vorübergehende, kapitalismusbedingte Form dieser Objektivierung.[107]

Beide Diskussionspunkte, also sowohl die Abhängigkeiten zwischen Entfremdung und dem Privatbesitz an Produktionsmitteln als auch die Beziehung zwischen Entfremdung und Entäußerung waren eng mit der Frage nach einer möglichen Aktualität der Entfremdungstheorie verknüpft. Wenn nämlich zwischen Entfremdung und Objektivierung keine klare Grenze zu ziehen ist, kann die Entfremdung, so lautete das Argument, nicht als historische Kategorie angesehen werden, und wenn sich nicht nachweisen läßt, daß sie vor allem durch bestimmte Besitzverhältnisse bedingt ist, könnte sie auch da auftreten, wo das Privateigentum an Produktionsmitteln anderen Eigentumsformen gewichen ist. Die Frage, ob die Entfremdung eine durchgängige Eigenart menschlichen Lebens ist oder das Ergebnis einer besonderen historischen Entwicklung, wurde zwar als solche durchweg damit beantwortet, sie sei eine historische Kategorie, aber das Ausmaß ihrer historischen Präsenz wurde erst nach dem erzwungenen Ende der allgemeinen Diskussion ausschließlich mit dem System des Privatbesitzes verknüpft.

Die breite Behandlung dieser Diskussionspunkte macht deutlich, daß es sich nicht um einen simplen Zweifrontenkampf zwischen „Entfremdungsanhängern" auf der einen und „-gegnern" auf der anderen Seite handelte. Eine solche Frontenbildung läßt sich höchstens mit zeitlicher Verschiebung konstruieren, insofern ab Ende 1983 alle Befürworter von Humanismus und Entfremdungstheorie in Bausch und Bogen der „geistigen Verschmutzung" bezichtigt wurden. In der Diversifikation der Meinungen bestanden also durchaus Ähnlichkeiten zur osteuropäischen Diskussionslage der sechziger Jahre. Ein Unterschied war jedoch, daß es nicht zu einem offenen Meinungsaustausch mit ausländischen Philosophen kam. Die Offenheit, der Kenntnisstand und die Internationalität der osteuropäischen Denker war unvergleichbar größer. Nur in Ausschnitten war die ausländische Diskussion in China zugänglich. So wurde beispielsweise G. Petrovics Artikel „Alienation" aus der von P. Edwards herausgegebenen *Encyclopedia of Philosophy*[108] übersetzt, mit Hinweisen auf die psychologische Anwendung des Begriffs und auf die existentialistische Interpretation der Selbstentfremdung. Einzelne Referate moderner Richtungen der

107 Vgl. Ma Xun, „Yihua wenti he shehuizhuyi" (Das Problem der Entfremdung und der Sozialismus), *Guangming ribao* 21.11.1983.

108 Wang Weizhai (Übers.), „Yihua" (Entfremdung), *Xuexi yu tansuo* 1981, 4, S. 73-77, nach G. Petrovic, „Alienation", in P. Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York und London 1967, Bd. 7, S. 76-81.

europäischen Entfremdungsdiskussion waren von den Lesern kaum zu überprüfen, weil die betreffenden Texte erst allmählich durch Übersetzungen oder Neuauflagen zugänglich gemacht werden. Darüberhinaus waren Ort dieser Referate und Übersetzungen vergleichsweise schwer zugängliche Fachzeitschriften – anders als bei der oben referierten Marx-Exegese, die bis in die Tageszeitungen hineinreichte.[109] In die sachliche Diskussion des Problems der Entfremdung fanden die Positionen ausländischer Denker direkt kaum Eingang. Es wurden pauschal Etiketten zugeteilt, ohne daß einzelne neue Thesen eine Chance bekommen hätten, Wirkung zu entfalten. Das gilt besonders für die osteuropäischen Diskutanten (mit Ausnahme der Jugoslawen). Der Haupteinwand gegen die westeuropäische Entfremdungsdiskussion war der, daß sie außer Marx noch andere Initiatoren gehabt habe. Genannt wurden unter anderem Weber, Freud, Simmel, Kierkegaard und Heidegger. Durchweg seien eher psychologische und kulturelle Entfremdungsphänomene gewürdigt worden als wirtschaftliche und politische. Also stehe im Gegensatz zu Marx nicht die Entfremdung der Arbeit im Zentrum der Entfremdungsdiskussion. Deshalb ergebe die Diskussion auch keine politischen Lösungen für die Aufhebung der Entfremdung.[110]

Die Aktualität der Entfremdung

Die Frage nach der Aktualität von Entfremdung wurde von den Diskutanten selten als Sondergebiet behandelt. Sie bildete für gewöhnlich den Schlußteil von Artikeln, die Marx' Begriff der Entfremdung zu erklären versuchten.

Die Tatsache, daß über dieses Thema in Europa erbittert gestritten worden war, war bekannt und fand sogar einen gewissen Niederschlag in den großen Zeitschriften. Zhao Fengqi berichtete 1981 in der Zeit-

109 Um einen Eindruck von der Materiallage zu geben, hier einige ausländische Artikel aus einer Kurzbibliographie zum Problem der Entfremdung (s. Ai Zhong und Li Huan s.o. Anm. 47, S. 798f.): B.M. Lieping (SU), *Phänomenologie der Entfremdung;* A. Schaff (Polen), *Das begriffliche System der Theorie der Entfremdung von Marx;* G. Klaus, M. Buhr (DDR), *Was heißt Entfremdung;* G. Petrovic (Jugoslawien), *Die Entfremdung;* J. Israel (Schweden), *Das Problem der Entfremdung im Sozialismus;* D. Wenk (BRD), *Die Funktion des Begriffs Entfremdung im Westen;* M. Buhr (DDR), *Die Entfremdung, die philosophische Anthropologie und die „Kritik an Marx";* alle Übersetzungen 1979 und 1980.

110 Zhao Yuesheng, „'Xifang makesizhuyi' de yihua lilun" (Die Theorie der Entfremdung im „westlichen Marxismus"), *ZGZXNJ* 1983, S. 181-184.

schrift für Philosophie *Zhexue Yanjiu* von einer Reise nach Jugoslawien, die er mit Xing Bense, dem leitenden Herausgeber der Philosophischen Jahrbücher unternommen hatte. Der Bericht behandelte das breite Spektrum der Entfremdungsdiskussion in Jugoslawien. Zwar beriefen sich alle Diskutanten, so meinte Zhao, auf Marx, aber auf unterschiedliche Phasen seines Werkes. Alle seien sich auch einig über die objektive Existenz von Entfremdung im Sozialismus, betonten allerdings unterschiedliche Phänomene. In der Wirtschaft seien die Arbeiter von ihren Produkten isoliert, weil sie von der Verteilung ausgeschlossen seien. In der Politik herrsche Entfremdung, weil die Arbeiter von der Macht ausgeschlossen seien, und im Denken, weil von Menschen hergestellte Produkte auf Menschen Gewalt ausübten. Auch das Problem der Freiheit sei vielfach thematisiert worden. Über die Ursachen und die mögliche Abschaffung von Entfremdung waren jedoch, laut Zhao, die Meinungen der Denker geteilt: Wenn die Entfremdung ein Überbleibsel alter Verhältnisse sei, so werde sie mit deren Abschaffung verschwinden. Wenn jedoch die Entfremdung im Sozialismus auch ein Produkt des Sozialismus sei, müsse dieser verändert werden und nur durch mehr Selbstregierung könnten wirtschaftliche und politische Entfremdung überwunden werden. Zhao:

> Die jugoslawischen Philosophen sagen, daß an der Selbstregierung das wichtigste sei, daß den Arbeitern die Macht nicht entrissen werden könne. Sie betonen besonders die direkte Verbindung zwischen den Arbeitern und den Produktionsmitteln und sagen, die Selbstregierung sei der Versuch, die indirekte Verwaltung in eine direkte Verwaltung durch die Arbeiter umzuwandeln, und sei eine wichtige Form, diese Umwandlung praktisch durchzuführen. Sie sagen auch, Grundproblem sei, welche Wirtschaftsstruktur eingerichtet werden solle. Sie meinen, sowohl China als auch Jugoslawien müßten auf dem gegenwärtigen Stand der Entwicklung der Produktivkräfte vor allem das Leben der Bevölkerung berücksichtigen und verbessern. Es sei ganz deutlich, daß, wenn man diesen letzteren Aspekt außer acht läßt, sich die Produktion nicht entwickeln könne. Sie meinen, wie auch immer sich die marxistische Philosophie zum Menschen verhalte, müsse sie sich auf jeden Fall um seine Befreiung bemühen, was keine kleine Sache sei und mit dem Problem zusammenhänge, wie man den Sozialismus verstehe, und auch mit dem wichtigen Problem, wie die Entfremdung aufzuheben sei.[111]

Zhaos Bericht ist wichtig, weil viele Aspekte, die er hervorhebt, auch in einer Schilderung der chinesischen Diskussionen um die Aktualität der Entfremdung nicht fehlen dürften. Zudem leistete Zhao damit einen Bei-

111 Zhao Fengqi, „Nansilafu zhexuejie guanyu ren he yihua wenti yanjiu" Die philosophische Forschung Jugoslawiens zum Problem von Mensch und Entfremdung), *Zhexue yanjiu* 1981, 1, S. 76-78: 78.

trag zur innerchinesischen Diskussion. In diesem Rahmen ist wohl seine wichtigste Aussage die, daß der Umverteilung der Macht zur Abschaffung politischer Entfremdung Priorität zukommt, daß also die wirtschaftliche Entfremdung nur im Gefolge der politischen Entfremdung aufzuheben ist.

Auch die Entfremdungsdiskussion in der Sowjetunion hat nach einer chinesischen Darstellung, die vielleicht auf Wang Ruoshui zurückgeht[112], deutliche Parallelen zur Situation in China. Dort hätten in den siebziger Jahren die Apologeten des politischen Systems gesiegt mit ihrer Behauptung: Entfremdung sei nicht im Wesen des Menschen begründet, wie manche westliche Wissenschaftler meinten, sondern sei eine historische Kategorie und im wesentlichen schon überwunden, wie E.M. Sitnikow festgestellt habe: Die Entfremdung der Arbeit sei aufgehoben, weil der Arbeiter freier Herr über seine Arbeit sei, und die Entfremdung der Arbeitsprodukte existiere nicht mehr, weil das Produkt im Besitz des Arbeiters bleibe;[113] die Entfremdung des Menschen vom Menschen sei in einem sozialistischen System grundsätzlich unmöglich, und die Entfremdung zwischen Einzelnem und Gemeinschaft sei aufgehoben, weil alle Produktionsmittel Gemeinbesitz seien. Der chinesische Autor bezweifelte diese Thesen: Russische Arbeiter fehlten besonders häufig am Arbeitsplatz; sollten sie also wirklich Herr über ihre Arbeit sein? Wieso werde soviel Ausfall produziert und wieso sei der Lebensstandard so niedrig, wenn die Entfremdung der Arbeitsprodukte wirklich aufgehoben sei? Die Entfremdung der Menschen voneinander bestehe fort, weil neue Unterschiede zwischen ihnen entstanden seien, und die sozialen Widersprüche bestünden fort, wie an den reaktionären Gruppen und der Untergrundpresse ersichtlich sei. Sogar die offiziellen Philosophen müßten zugeben, daß die Entfernung zwischen Regierenden und Regierten fortbestehe, was ja wohl auch ein Element der Entfremdung sei.[114]

Diese Schilderung der Sowjetunion diente den chinesischen Verfassern einmal zum Beweis dafür, daß im Sozialismus Entfremdung objektiv existiert, und daß also die sozialistische Entfremdung, wenn sie in China festgestellt werden muß, keine Besonderheit des chinesischen Systems ist. Zum anderen wurde damit auch mit propagandistischem Geschick die politisch-reformerische Relevanz einer Entfremdungsdiskussion aufge-

112 Vgl. z.B. Ai Zhong und Li Huan, s.o. Anm. 47, S. 795 und Wang Ruoshui, „Tantan yihua wenti", s.o. Anm. 49, S. 391ff.

113 Vgl. die Polemik zwischen E.M. Sitnikow und I. Fetcher, I Fetcher, „Die Sowjetgesellschaft und das Problem der Entfremdung", in H.-H. Schrey, *Entfremdung*, Darmstadt 1975, S. 286-336: 286.

114 Ai Zhong und Li Huan, s.o. Anm. 47, S. 788f.

deckt, der sich, wie das Beispiel der Sowjetunion zeige, ein reformunwilliges System zu seinem eigenen Schaden nicht stellen könne, während im Gegenzug schon allein die Tatsache, daß in der Volksrepublik China eine solche Diskussion geführt werden könne, deutlich mache, daß hier Reformen erwünscht seien.

Die chinesischen Philosophen bewiesen die Aktualität der Entfremdung dadurch, daß sie im Gegenwartschina Elemente aufsuchten, die den von Marx dargestellten Entfremdungselementen glichen, und diese Elemente gleichfalls Entfremdung nannten. Diese empirische Vorgehensweise scheint grundsätzlich zu überwiegen, auch wenn gewöhnlich eine Begriffsbestimmung von Entfremdung, eine Erläuterung der Entfremdungstheorie und ein Passus über die theoretische Möglichkeit aktueller Entfremdung vorangestellt wurden. Im Aufsuchen und in der Benennung der Elemente herrschte unter den chinesischen Denkern viel Einigkeit, und hierin sahen sie wohl auch ihre Hauptaufgabe. Dahinter blieb die Diskussion darüber, wie es in einem sozialistischen System zu Elementen von Entfremdung kommen könne, zurück. Sie verlief kontrovers. Die eine Erklärung lautete, bei den Entfremdungselementen handele es sich um Relikte der alten Gesellschaft, die andere dagegen sah die Elemente als bedingt vom gegenwärtigen System. Eine dritte Erklärung, die jedoch nur aus der ablehnenden Kritik heraus nachweisbar ist, sah die Elemente als geradezu bedingt vom sozialistischen System.

Was waren die Elemente der Entfremdung? In lockerem Anschluß an Marx wurden sie in verschiedenen Lebensbereichen aufgesucht. In Zhou Yangs Rede, die er anläßlich des 100. Todestages von Marx hielt, und die in der *Volkszeitung* publiziert wurde, wurden verschiedene Denkansätze rhetorisch wirkungsvoll zusammengefaßt. Zhou Yang sagte:

> Die sozialistische Gesellschaft ist der kapitalistischen in höchstem Maße überlegen. Das heißt aber nicht, daß es in einer sozialistischen Gesellschaft keine Entfremdung gibt. Weil wir beim wirtschaftlichen Aufbau keine Erfahrung hatten, haben wir jenes Reich der Notwendigkeit sozialistischen Aufbaus nicht erkannt und deswegen in der Vergangenheit nicht wenige Dummheiten gemacht, bis wir schließlich mit den Ergebnissen konfrontiert wurden. Das ist die Entfremdung auf wirtschaftlichem Gebiet. Auf Grund der Unvollkommenheit von Demokratie und Rechtsordnung haben die Beamten des Volkes gelegentlich die ihnen vom Volk verliehene Macht mißbraucht, um sich zu Herren über das Volk zu machen. Das ist die Entfremdung im politischen Bereich, oder die Entfremdung der Macht. Auf dem Gebiet der ideologischen Entfremdung ist besonders typisch der Personenkult, der manche Ähnlichkeit hat zu der von Feuerbach kritisierten religiösen Entfremdung. Deshalb ist Entfremdung ein objektiv existierendes Phänomen und wir dürfen nicht vor diesem Begriff zurückschrecken. Ein gründlicher Materialist sollte sich nicht davor fürchten, die Realität anzuerkennen. Nur wenn wir zuge-

ben, daß es Entfremdung gibt, können wir sie überwinden. Natürlich ist die Entfremdung im Sozialismus grundsätzlich nicht die gleiche wie die im Kapitalismus, und außerdem können wir durch das sozialistische System selbst die Entfremdung überwinden. Die Wurzel der Entfremdung liegt nicht im sozialistischen System, sondern in Problemen unserer Organisation und anderer Aspekte. Das 3. Plenum des 11. Parteitages (1978) propagierte die Befreiung des Denkens, d.h. die Überwindung der ideologischen Entfremdung. Die gegenwärtigen Reformen des politischen und des wirtschaftlichen Systems und die in Kürze stattfindende Rektifizierung der Partei dienen der Überwindung der wirtschaftlichen und der politischen Entfremdung. Unsere Reformen haben also eine weitreichende Bedeutung. Marx' Gedanken über Entfremdung sind von großer Bedeutung zur Förderung und Anleitung der gegenwärtigen Reformen.[115]

An Elementen der wirtschaftlichen Entfremdung wurden von anderen Autoren weitere Einzelheiten aufgeführt. Xiao Long erwähnte „Hintertüren" und Schwarzmarkt und wies darauf hin, daß auch die traditionelle Arbeitsteilung sich fortgesetzt habe, sowohl bezüglich der Arbeitsgebiete als auch bezüglich der Arbeitshierarchie – ein Gesichtspunkt der theoretisch kaum zur Sprache gekommen war.[116] Ruan Ming sah das Hauptproblem in einer inflexiblen Arbeitsordnung, die Talenten keine Entwicklungsmöglichkeit gebe, weil Ausbildungs- und Arbeitsplätze nicht frei zugänglich seien.[117] Wang Ruoshui konkretisierte die aktuelle Entfremdung dahingehend, daß sie nicht von Ausbeutung verursacht sei, sondern davon, daß objektive wirtschaftliche Gesetze nicht beachtet worden seien – also beispielsweise die ökologischen Folgen der Rodung der Wälder oder die gesamtwirtschaftlichen Folgen des forcierten Aufbaus der Schwerindustrie.[118] Wang erläuterte diese Begriffserweiterung an anderer Stelle damit, daß wirtschaftspolitische Entfremdung da stattfinde, wo die Bedürfnisse der Bevölkerung nicht im Zentrum stünden[119]; oder mit den Worten Ruan Mings:

Das Ziel des Umsturzes der Herrschaft des Kapitals durch das Proletariat ist es, diese Entfremdung der Arbeit abzuschaffen, um damit zu erreichen, daß die Pro-

115 Zhou Yang, s.o. Anm. 27.

116 Xiao Liang, „Makesi de yihua laodong lilun yu shehuizhuyi shehui de yihua xianxiang" (Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit und die Entfremdungserscheinungen einer sozialistischen Gesellschaft), *Jingji kexue* 1982, 1, S. 9-16: 13ff.

117 Ruan Ming, „Ren de yihua dao ren de jiefang" (Von der Entfremdung des Menschen zur Befreiung des Menschen), *Xin shiji* 1981, 1, zit. n. *Xinhua wenzhai* 1981, 4, S. 17-20: 17.

118 Wang Ruoshui, „Tantan yihua wenti", s.o. Anm. 49, S. 392f.

119 S. Wang Ruoshui, „Guanyu yihua de gainian", s.o. Anm. 6, S. 496.

duktion direkt die materiellen und geistigen Bedürfnisse der Menschen befriedigt. Wenn die sozialistische Produktion sich davon entfernt und um der Produktion willen oder um leitender Bürokraten willen stattfindet, und die Produkte der Arbeit auf Lagerhalden rosten und schimmeln, dann sind die Produkte noch immer Kräfte der Selbstentfremdung der Produzenten und die Entfremdung der Arbeit kann nicht abgeschafft werden.[120]

Auch der Warenfetischismus wurde als Element der Entfremdung aufgeführt, wenn auch mit unterschiedlicher Bewertung; es gab neben Vorschlägen zu seiner Abschaffung auch die Vorstellung von der Notwendigkeit eines „sozialistischen Warenfetischismus", wobei die Widersprüchlichkeit, die darin bestand, etwas als Entfremdung Erkanntes nicht abschaffen zu wollen, nicht zur Sprache kam.[121]

Für die Entfremdung auf geistig-kulturellem Gebiet hatte Zhou Yang mit großen propagandistischen Gespür die passende Lösung parat: die von Deng Xiaoping propagierte Befreiung des Denkens diene zur Überwindung der geistigen Entfremdung. Ähnlich formulierte Ruan Ming: Wissenschaften, Kunst und Literatur brauchten freie, gleiche und praxisorientierte Diskussion, Kritik und Wettbewerb, zur Überwindung von modernem Aberglauben, Dogmatismus und geistiger Erstarrung.[122]

Besonders intensiv war die Darstellung der politischen Entfremdung. In diesem Bereich waren die Entfremdungselemente den Autoren so deutlich, daß sie für gewöhnlich daran zu beweisen suchten, daß und warum in China die Entfremdung fortbestand. Liu Ben beispielsweise erläuterte gezielt die Ursprünge des Personenkults. Dieser sei nicht nur begriffliche Entfremdung, sondern basiere, laut Marx, erst einmal auf einer Entfremdung des wirklichen Lebens, und zwar ursächlich auf den unveränderten Arbeits- und folglich Machtverhältnissen in der Wirtschaft, die dann ihrerseits in der Verwaltung die gleichen unverrückbaren Machtverhältnisse schafften.[123] Möglichkeiten zur Aufhebung sah er folglich in Arbeits- beziehungsweise Machtteilung.[124] Ähnlich argumentierte Zhao Zhongying, wenn er sehr konkret zur Aufhebung der Entfremdung eine Auflösung von

120 Ruan Ming, s.o. Anm. 117, S. 17.

121 Diese These stammt von Li Yunjin, vgl. Xu Maokui und Yang Dawei, „Shehuizhuyi jianshe yao liyong shangpin bangwujiao ma?" (Braucht der sozialistische Aufbau den Warenfetischismus?), *Jingji lilun yu jingji guanli* 1981, S. 64-67: 67.

122 Ruan Ming, s.o. Anm. 117, S. 19f.

123 Liu Ben, „Quanli chongbai ji qi genyuan" (Der Personenkult und seine Ursprünge), *Xueshu yuekan* 1981, 6, zit. n. *RRWT*, S. 402-411: 405ff.

124 Liu Ben, s.o., S. 410.

Machtkonzentrationen forderte.[125] Wang Ruoshui meinte, an dem Slogan „alle folgen dem Vorsitzenden Mao" sei die Richtung verkehrt gewesen – Loyalität des Volkes gegenüber dem Führer gebe es nur im Feudalismus. In einem modernen Staat, wofür das westliche Ausland Vorbild sein könne, habe loyal nur die Führung gegenüber dem Volk zu sein. Während der Kulturrevolution hätten nicht nur Lin Biao und die „Viererbande" den Personenkult kreiert, sondern alle – der Autor schließt sich selbst ausdrücklich ein – hätten daran mitgewirkt, solchen Aberglauben zu verbreiten. Bei den Kadern in Verwaltung, Verbänden und Betrieben sei es das gleiche – statt dem Volk zu dienen, hätten sie die Richtung umgekehrt und ließen sich ihrerseits bedienen.[126] Personenkult und Bürokratismus gelten Wang als die wichtigsten Quellen der vielen aktuellen Widersprüche zwischen einzelnen Gruppen – Masse, Klassen, Partei, Führung –, aus denen leicht antagonistische Widersprüche werden könnten.

Während über die Elemente der Entfremdung alle weitgehend einer Meinung zu sein schienen und die unterschiedlichen Autoren sich nur in der Akzentuierung voneinander abhoben, waren die Ursachen der Entfremdung und die Möglichkeiten zu ihrer Aufhebung umstritten. Manche Autoren beließen es in diesem Zusammenhang bei konkreten Angaben und erwähnten beispielsweise die Wirren der Kulturrevolution, andere dagegen stellten sich dem ideologischen Widerspruch, der dem Begriff einer „Entfremdung im Sozialismus" innewohnte. Wang Ruoshui nannte das ideologische Problem beim Namen:

> Das Problem ist ziemlich komplex. Es ist nicht so, daß mit der Einrichtung des Systems des Gemeineigentums alle Probleme gelöst wären. Marx und Engels meinten ursprünglich, weil die ganze Ursache der Entfremdung das System des Privateigentums sei, brauche nur die Gesellschaft die Produktionsmittel zu verwalten, und die Entfremdung sei abgeschafft.[127]

Diese simplifizierende Darstellung der Ansichten von Marx und Engels ist eines der vielen Beispiele dafür, daß die Philosophen noch immer der von ihnen selbst kreierten dogmatischen Darstellung der beiden großen Denker aufsitzen. In Wirklichkeit liege das Problem, so meinte Wang, im Menschen, und die Lösung der ökonomischen Probleme sei nur eine erste Voraussetzung für das „Reich der Freiheit":

125 Zhao Zhongying, „Makesi zaoqi zhuzuo zhong guanyu yihua de qiyuan wenti" (Das Problem des Ursprungs der Entfremdung in Marx' Frühschriften), *Sixiang zhanxian* 1981, 1, S. 79-83; 26: 26

126 Wang Ruoshui, „Tantan yihua wenti", s.o. Anm. 49, S. 391.

127 Wang Ruoshui, „Tantan yihua wenti", s.o., S. 391.

Menschen gehen jeweils eigenen Aktivitäten nach, haben jeweils eigene Ziele, und alle Tätigkeit bildet in ihrer Gesamtheit eine verblendende Kraft, die ihrerseits den Menschen selbst ergriffen hat – also eine Kraft der Selbstentfremdung. In der ganzen Vergangenheit war eine Art objektiver Kraft der Selbstentfremdung beherrschend. Gegenwärtig, in einer Situation, in der die Menschen sich selbst regieren, ist die Kraft der Selbstentfremdung überwunden. Damit können die Menschen vollkommen selbstbewußt die Geschichte erschaffen und ins Reich der Freiheit fliegen, so daß die Entfremdung nicht mehr existent und sie vollkommen frei zu sein scheinen. Daß gegenwärtig das Privateigentum an Produktionsmitteln beseitigt und die Ausbeutung abgeschafft ist, sind wichtige Probleme, aber es ist nicht so, daß es nach der Lösung dieser Probleme keine gesellschaftlichen Probleme mehr gibt und die Menschen vollständig das Reich der Freiheit betreten haben. Nein! Es kann noch Entfremdung geben; weil die Menschen die Gesetze gesellschaftlicher Entwicklung vielleicht noch nicht vollständig kennen, gibt es noch Verblendung und können noch einige Probleme entstehen; deshalb kann man noch in unfreiheitliche Situationen geraten.[128]

Mehrfach tauchten anthropologische oder humanistische Argumente auf, wenn die Aufhebung der Entfremdung thematisiert wurde. Im Gegensatz zu dem, was andere meinten, sei es laut Ruan Ming so, daß es gerade wegen der allgemein niedrigen Ausgangssituation in China sehr wichtig sei, den Menschen zu achten und ein vernünftiges Miteinander zwischen Produktion und Produzenten zu schaffen. Die Revolution sei heute in allen Bereichen ein Kampf zwischen dem Wichtignehmen und dem Geringschätzen des Menschen.[129]

Die Grundsätzlichkeit des Problems der Entfremdung wurde deutlich von Yuan Yayu angesprochen, in einer Diktion, die weniger an Marx als an neuerer Philosophie orientiert zu sein scheint:

Deshalb ist der Begriff der Entfremdung eine selbstbewußte, sich unaufhörlich vertiefende Selbsterkenntnis der menschlichen Gattung über ihren eigenen Zustand, ist das denkerische Ergebnis der langfristigen Entwicklung dieser Erkenntnis. Die menschliche Selbstentfremdung ist eine besondere Eigenschaft, die der Mensch unter bestimmten Umständen entwickelt. An dem Verhältnis zwischen dem Menschen und seiner Tätigkeit, sowie den Produkten (Ergebnissen) seiner Tätigkeit, insbesondere an der spezifischen Rückwirkung, die diese Tätigkeiten und ihre Produkte auf das Subjekt der Tätigkeit haben, wird sie deutlich. In dieser Beziehung oder Rückwirkung zeigen sich die menschlichen Tätigkeiten und ihre Ergebnisse als eine den Wünschen und Zielen des Subjekts entgegengesetzte, selbstentfremdende (*yiji*) Kraft, die ohne Rücksicht auf die Absichten des Subjekts umgekehrt dieses dirigiert und verwaltet. Das ist ein sich blindlings von selbst entwickelnder objektiver dialektischer Prozeß. Er faßt viele besondere gesellschaft-

128 Wang Ruoshui, „Tantan yihua wenti", s.o. S. 392.
129 Ruan Ming, s.o. Anm. 117, S. 17.

liche Widersprüche zusammen. Diesen Prozeß zu erkennen oder zu verstehen war ein Sieg menschlichen dialektischen Denkens. Die Geschichte menschlichen Denkens zeigt uns, daß diejenigen, die den Begriff der Entfremdung und den von ihm widergespiegelten historischen Inhalt besonders gründlich und ausführlich erläutert haben, gerade die großen Meister der Dialektik (Hegel, Marx) waren. Also ist der Begriff der Entfremdung auch ein großartiges Ergebnis menschlichen dialektischen Denkens. Dieser Begriff ist wesentlich dialektisch. Es ist das Wesen der Theorie der Entfremdung, Menschen dazu zu bringen, spezifische gesellschaftliche Widersprüche zu erkennen und zu untersuchen.[130]

Ausgehend von einer dialektischen Funktion des Begriffes verurteilte Yuan all jene, die es ablehnten, den Begriff der Entfremdung auf gegenwärtige Zustände anzuwenden, und sich somit der Möglichkeit beraubten, diese Zustände in Richtung auf eine Abschaffung der Entfremdung hin zu verändern. Personenkult, Amtsanmaßung, falsche Produktionsziele, „Beziehungslehre" (die übliche ironische Umschreibung von Korruption) – wer diese Phänomene nicht als Entfremdung verstehe, falle hinter Feuerbach zurück. Überdies sei „Entfremdung" kein politischer Begriff und bedeute immer Selbstentfremdung; deshalb sei Entfremdung nie irgendwelchen äußeren Feinden anzulasten, und gerade im Sozialismus sei alle vorkommende Entfremdung Selbstentfremdung, weil es immer das Volk sei, das sich selbst entfremde, womit Yuan all jene angriff, die Entfremdungsphänomene der radikalen Fraktion anlasteten oder als Widerspruch zwischen einzelnen Gruppen definierten.[131] Konkret setzte Yuan ähnlich wie auch Wang Ruoshui beim Menschen als handelndem Subjekt an, der beim Aufbau des Sozialismus aus mangelnder Einsicht, vor allem im wirtschaftlichen Sektor, viele Fehler gemacht habe.[132] Inhaltlich ist mit dieser These einer der wenigen Punkte erreicht, wo argumentative Anknüpfungen an ausländische Positionen – in diesem Fall vielleicht A. Schaffs Begriff von der soziotechnischen Funktion der Entfremdungstheorie[133] erreicht werden.

Was das Problem einer Entfremdung im Sozialismus angeht, so habe ich in meinem Material keine Äußerung gefunden, die den Sozialismus des gegenwärtigen politischen Systems als Ursache der Entfremdung benannt

130 Yuan Yayu, „Yihua gainian de lilun yiyi he xianshi yiyi" (Die theoretische und die reale Bedeutung des Begriffs der Entfremdung), *Shehui kexue yanjiu* 1982, 4, zit. n. *Xinhua wenzhai* 1982, 12, S. 15-17: 15.

131 Vgl. z.B. Huang Nansen, „Guanyu ren de lilun de ruogan wenti" (Einige Probleme in der Theorie vom Menschen), *Zhexue yanjiu* 1983, 4, S. 23-37, übers. *Chinese Studies in Philosophy* 1984/85, 16,2, S. 31-64: 35 und 36.

132 Yuan Yayu, s.o. Anm. 130, S. 17.

133 A. Schaff, *Entfremdung*, s.o. Anm. 55, S. 291.

hätte. Daß es jedoch auch solche Äußerungen gegeben haben muß, oder daß Äußerungen wie die eben zitierte von Yuan Yayu also solche interpretiert wurden, geht aus den ab Ende 1983 publizierten Gegenpolemiken hervor. So heißt es bei Xing Bensi:

> Manche gehen noch weiter und behaupten, daß gewisse Übelstände und Mängel, die bei uns existieren, Entfremdung seien, in der Annahme, daß das sozialistische System selbst Entfremdung hervorbringen könne. Was immer die Intentionen der Autoren sein mögen, so führt diese extreme Anschauung realiter dazu, den Sozialismus in Zweifel zu ziehen und abzulehnen.[134]

Auch Hu Qiaomu attackierte heftig die These, das sozialistische System sei die Ursache von Entfremdung; genauso heftig argumentierte er jedoch gegen die gemäßigte, unter anderen von Zhou Yang vertretene These, daß die Besonderheit des sozialistischen Systems gerade darin bestehe, Entfremdung überwinden zu können:

> Aber diese These steht im Widerspruch zu der Ansicht (ihrer Vertreter), daß Entfremdung ein noch in der sozialistischen Gesellschaft gültiges Gesetz ist, denn Gesetze können von Menschen nicht „überwunden" werden. Oder sie wollen sagen, daß die Menschen nur das Gesetz der Entfremdung zu entdecken brauchen, um dann auf Grund der Entdeckung dieses Gesetzes die Auswirkungen kontrollieren zu können, und daß dies die Grundbedeutung von „überwinden" sei. Aber Entfremdung ist nicht wie Wasser und wie Feuer, die wohltätig genauso wie schädlich sein können. Was den Sozialismus angeht, so ist die Entfremdung nicht eine gewöhnliche Schwäche oder ein irrationales Phänomen, sondern eine „Katastrophe", die ausreicht, um das sozialistische System zu zerstören. Deshalb kann es nur zynisch gemeint sein, daß die Überlegenheit des Sozialismus nur darin bestehen soll, daß er die Entstehung und die Entwicklung einer derartigen Katastrophe kontrollieren kann.[135]

S. Schram nennt Hus Text „hybride" und erläutert, der Artikel verdeutliche die intellektuelle Isolation und den Provinzialismus von Hu und seiner Generation oder Fraktion von Parteikadern.[136] Unter der Hand soll sich auch die philosophische Fachwelt über die sehr schwächliche Beweisführung des Politbüromitglieds Hu Qiaomu gewundert haben; in der

134 Xing Bensi, „Yihua wenti he jingshen wuran" (Das Problem der Entfremdung und geistige Verschmutzung), *Renmin ribao* 5.11.1983.

135 Hu Qiaomu, „Guanyu rendaozhuyi he yihua wenti" (Humanismus und das Problem der Entfremdung), *Renmin ribao* 27.1.1984, zit. n. *Hongqi zazhi* 1984, 2, S. 2-28: 26.

136 S. Schram, „Economics in Command? Ideology and Policy Since the Third Plenum", 1978-1984, *China Quarterly* 99, 1984, S. 417-461: 445.

Tat geht es Hu nicht um gesellschaftsanalytische oder gar textexegetische Fragen, sondern nur darum, ob das Bekenntnis zur eigenen Entfremdung propagandistisch tragbar oder gar opportun ist, und im Gegensatz zu Zhou Yang verneint er diese Frage. Er arbeitet zwar im wesentlichen mit Zitaten der marxistischen Klassiker, aber es gibt deutlich positivistische Zwischentöne, so als ob ein Begriff, der wie „Entfremdung" eine mit einem negativen Werturteil verknüpfte Zustandsbeschreibung abgibt, grundsätzlich unpassend wäre.

Durchweg war bis Ende 1983 die Übertragung des Begriffs der Entfremdung auf die Situation im gegenwärtigen China übersetzt in politische Meinungsäußerung provokativ, das heißt die Philosophen rückten grundsätzliche politische Reformen in den Mittelpunkt. Autoren wie Wang Fengxian, der die Entwicklung der Produktivkräfte als zentral für die Aufhebung der Entfremdung ansah und damit den Begriff konformistisch im Sinne der Wirtschaftsreformer interpretierte, blieben die Ausnahme.[137] Für die meisten Autoren begründeten die entfremdeten Machtstrukturen die wirtschaftliche Entfremdung – ähnlich wie in dem Jugoslawienbericht die Schlüsselrolle des Systems der Selbstregierung hervorgehoben worden war. Möglichkeiten zur Überwindung von Entfremdung wurden also erst einmal in einer Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse und nur in deren Konsequenz in einer Steigerung der Produktivkräfte gesehen. An einem wichtigen Punkt befanden sich also die Anhänger der Entfremdungstheorie im Widerspruch zu den Inhalten des offiziellen Reformprogramms, das die Durchführung gründlicher politischer Reformen erst für die Zeit nach einem durchgreifenden Erfolg der wirtschaftlichen Reformen vorsah.[138] Es gab jedoch, im Unterschied zur europäischen Diskussionslage[139], keinen Versuch, diese Priorität des Politischen nicht im empirischen Befund an Entfremdungselementen sondern in der Entfremdungstheorie selbst zu begründen.

137 Wang Fengxian, „Makesi de yihua lilun yu ren de quanmian fazhan" (Marx' Theorie der Entfremdung und die umfassende Entwicklung des Menschen), *Jiaoyu yanjiu* 1981, 1, S. 18-24: 23.

138 Vgl. z.B. Deng Xiaoping, s.o. Anm. 1, S. 255ff. („Die gegenwärtige Lage und unsere Aufgaben", 1980).

139 Vgl. z.B. I. Meszaros, s.o. Anm. 30.

Das Ende der Diskussion

In ihrem äußeren Ablauf bestand die Entfremdungsdiskussion durch die Zäsur, die von dem Ausbruch der Kampagne gegen „geistige Verschmutzung" gesetzt wurde, aus zwei Abschnitten. Im ersten Abschnitt wurde überwiegend die Ansicht vertreten, daß Entfremdung, in welcher Definition auch immer, ein durchaus aktueller Begriff sei. Wer anderer Meinung war, schwieg – zum Beispiel die um die Zeitschrift *Zhexue yanjiu* versammelten Philosophen, die erst in der zweiten Hälfte des Jahres 1983 in Vorbereitung auf die Kampagne gegen „geistige Verschmutzung" das Thema massiv aufgriffen, um den Begriff der sozialistischen Entfremdung zu kritisieren.

Ende 1983 und Anfang 1984 publizierten Wang Zhen[140], Xing Bensi[141] und Hu Qiaomu[142] definitive Artikel dazu, daß der Begriff einer „Entfremdung im Sozialismus" zur „geistigen Verschmutzung" gehöre, und die Argumente dieser Artikel wurden monatelang in zahllosen Einzelaufsätzen aufgenommen und verbreitet. Die gegenteilige Auffassung zu vertreten, war einige Zeit lang nicht möglich. Weil es im Zusammenhang meines Aufsatzes darum geht, der philosophischen Diskussion eine Eigendynamik nachzuweisen, wurde hier nur der erste Abschnitt der Entfremdungsdiskussion nachgezeichnet, als relativ offen verschiedene Textexegesen und Begriffsanalysen gegeneinander gehalten wurden. Bei einer Darstellung des gesamten Diskussionsverlaufs müßte aus sachlichen Gründen stärker auf das politische Geschehen, das den Ausbruch der Kampagne gegen „geistige Verschmutzung" initiierte, rekurriert werden, als es in meinem Referat der Fall ist, das sich am Wortlaut von als philosophisch deklarierten Texten zu orientieren versucht. Der politische Hintergrund findet dagegen Berücksichtigung in D.C. Kelly's Arbeit über Wang Ruoshuis Rolle in der Entfremdungsdiskussion. Kelly spricht im Anschluß an manche Personen-fixierte Analysen der Hongkonger Chinabeobachter von einer „Entfremdungsfraktion", angeführt von Wang Ruoshui, Xing Bensi, Ru Xin und anderen[143], die „der kritische Flügel einer utopischen Bewegung sind,

140 Wang Zhen, „Fangzhi he qingchu sixiang zhanxian jingshen wuran, gaoju makesizhuyi shehuizhuyi qizhi" (Die geistige Verschmutzung an der Front des Denkens verhüten und ausmerzen, das sozialistische Banner des Marxismus hochhalten), *Renmin ribao* 25.10.1983.

141 Xing Bensi, s.o. Anm. 134.

142 Hu Qiaomu, s.o. Anm. 135.

143 D.A. Kelly, „Wang Ruoshui", s.o. Anm. 2, S. 113f.

einer Bewegung für Werte, die für wichtiger gehalten werden als Politik".[144] Abgesehen davon, daß Kelly sich im Widerspruch zu seinen Protagonisten und auch zu seinen eigenen Analysen befindet, wenn er die „Politik" derartig hintanstellt, ist diese Formulierung auch von irreführender Allgemeinheit. Sie macht es möglich, daß der Autor die Entfremdungsfraktion ohne weitere Erläuterung an einer Stelle mit den osteuropäischen Intellektuellen der Nach-Stalin-Ära[145] und an anderer Stelle mit (west)deutschen Nachkriegsintellektuellen und ihrer Aufarbeitung der Nazi-Zeit vergleichen kann[146], ein Vergleich, der nicht leicht nachzuvollziehen ist. Die im einzelnen zu Marx' Texten vorgebrachten Argumente hält Kelly für Scheingefechte, oder, um Werner Meissners Formulierung zu benutzen, Metaphern für politische Gegensätze.[147] Diese Darstellung mag zwar Berechtigung haben, wie wir inzwischen aus der nachträglichen Analyse anderer Diskussionskampagnen der Volksrepublik wissen, aber ich bin der Auffassung, daß die Versuche präziser Textanalyse, wie sie während der Entfremdungsdiskussion von den Diskutanten unternommen wurden, zumindest doppelbödig waren, daß sich also im Rahmen solcher Text- und Begriffsanalysen die chinesische Marxismus-Rezeption differenziert und erweitert hat und damit auch, in den Worten Hans Kühners, „ein geistiges Instrument zur Beurteilung der Realität" entwickelt wurde[148], wobei wir in China immer davon ausgehen müssen, daß das Instrument der räumlich und historisch weit entfernten marxistischen Philosophie sehr schwer herzustellen und sehr mühsam zu handhaben ist. Im übrigen kommt bei Kelly, wie mir scheint, der ideologische Stellenwert des Begriffs einer sozialistischen Entfremdung nicht deutlich heraus, im Gegensatz zu der Darstellung von Stuart Schram, der in seiner Übersicht über die ideologische Entwicklung der Jahre 1978 bis 1984 klar macht, daß es bei dem Begriff darum ging, die offizielle These vom Vorrang der wirtschaftlichen vor der politischen Entwicklung in Frage zu stellen.[149]

Die philosophische Forschung hat sich, wie mir scheint, im Gang der Entfremdungsdebatte als reformfähig erwiesen. In den über 600 Artikeln,

144 D.A. Kelly, „Wang Ruoshui and Socialist Alienation", in M. Goldmann (Hrsg.), *China's Intellectuals and the State: In Search of a New Relationship,* Cambridge und London 1987, S. 159-182: 181.

145 D.A. Kelly, s.o. S. 162.

146 D.A. Kelly, s.o. S. 344, Anm. 70.

147 W. Meissner, *Philosophie und Politik in China,* München 1986, S. 14ff.

148 Hans Kühner, *Abenteuer der Dialektik in China,* München 1977, S. 7.

149 S. R. Schram, s.o. Anm. 136, S. 435ff.

die zum Thema Entfremdung zwischen 1978 und 1983 erschienen sein sollen[150], wurden methodisch und inhaltlich neue Wege beschritten.

Dabei war methodisch wohl die wichtigste Neuerung ein kritischer Ansatz im Umgang mit Marx' Texten, die erstmalig auch kontrastierend gegeneinander gehalten wurden, anstatt wie üblich nur ergänzend oder klärend. Neu war auch, daß das eigene Philosophieren in größere diskursive Zusammenhänge hineingestellt wurde, die eigenen Textinterpretationen der Klassiker an denen nicht-chinesischer Philosophen – wenn auch meist stillschweigend – gemessen wurden und die internationale neo-marxistische Arena als das Feld bestimmt wurde, in dem Argumente sich bewähren müßten. Das von einer solchen Bewährung de facto nicht die Rede sein kann, ändert nichts an der Tatsache, daß für den chinesischen Kontext der letzten Jahrzehnte ein solcher Außenbezug eine Neuerung bedeutet. Der Marxismus als philosophische Richtung wurde damit als etwas im transnationalen Rahmen diskursiv zu gestaltendes bestimmt, und nicht als das längst vorgefundene Dogma, dessen Diskussion nur unter dem Gesichtspunkt der Orthodoxie möglich war.

Als methodischer Neuansatz kann vielleicht auch eine stärkere Beachtung dialektischer Denkweisen gewertet werden, die im Nachdenken über Entfremdung und Entäußerung sowie die damit entstehenden Widersprüche oft deutlich wurde; lag doch gerade in der Nichtakzeptanz dialektischer Methodik, wie sie zum Beispiel an Hu Qiaomus oben zitierter Polemik gegen Zhou Yang sehr deutlich wird, eine der Hauptschwierigkeiten der chinesischen Marx-Rezeption. Dagegen bedienten sich Äußerungen wie die von Yuan Yayu oder von Zhou Yang, die zu einer Akzeptanz der aktuellen Entfremdung vor allem deshalb aufforderten, weil diese Akzeptanz die erste Voraussetzung zur Aufhebung von Entfremdung sei, durchaus dialektischer Denkweisen.

Was die inhaltliche Erneuerung angeht, so können die einleitenden Fragen nach der neuen Rolle der Philosophie im Reformchina positiv beantwortet werden. Sowohl zur Autorisierung der neuen Herrschaft als auch zur gesellschaftlichen Umstrukturierung wurden von den Philosophen gewisse Beiträge geleistet. Es gelang jedoch nicht, beides dauerhaft zu verbinden, also etwa eine Ideologie der gesellschaftlichen Umstrukturierung als Mittel zur Regimeautorisierung zu etablieren, wie es Zhou Yang mit der Kampagne für die Aufhebung der Entfremdung vorgehabt hatte.

Der Autorisierung diente erst einmal der Versuch, die marxistische Philosophie wiederzubeleben und dabei aktuelle wirtschafts- und gesell-

150 Vgl. Xing Bensi, s.o. Anm. 134.

schaftspolitische Themen aufzugreifen, wobei es in der Entfremdungsdiskussion vor allem um die gesellschaftspolitische Thematik ging. Im Zentrum stand das Bemühen, die nach-maoistische Empörung des Einzelnen gegen gesellschaftliche Zwänge in ein marxistisches Gewand zu kleiden – so als ob Marx gerade diese Empörung bereits definiert und systematisiert hätte. Dabei waren die Philosophen im Rückgriff auf das Marx'sche Frühwerk recht erfolgreich, wie die große öffentliche Resonanz auf die Entfremdungsdiskussion deutlich machte. Mit der Einführung des Begriffs einer „Entfremdung im Sozialismus" wurde eine Marxismus-Revision eingeleitet, die es erlaubte, mit marxistischen Begriffen den aktuellen gesellschaftlichen Zustand zu analysieren und manche reformerische Perspektiven zu entwerfen.

Der gesellschaftlichen Umstrukturierung dienten die Philosophen damit, daß sie mit der Vorstellung von einer möglichen Abschaffung der Entfremdung ein grundsätzliches Korrektiv entwarfen, dem ein Bündel politischer, sozialer und wirtschaftlicher Maßnahmen hätte entsprechen müssen. Die Entfremdungstheorie hätte nach Formulierungen wie der von Zhou Yang für die nach-revolutionäre Gesellschaft die gleiche Zukunftsperspektive entwickeln können, wie es die Hoffnung auf Befreiung vor 1949 getan hatte. Dabei konnte die Entfremdungstheorie in China wahrscheinlich auch deswegen mit einer Breitenwirkung rechnen, weil darin eine zyklische Geschichtsvorstellung mitschwingt, die manchen chinesischen Vorstellungen entgegenkommt – so als ob heute nur der Zustand wieder hergestellt werden müßte, der einstmals vor dem Einsetzen der Arbeitsteilung geherrscht hatte.

Die Abschaffung der Entfremdung wurde von allen, die sich dazu positiv äußerten, vor allem als politische Aufgabe verstanden. Weil an diesem Punkt die Philosophen in Konflikt kamen mit dem grundlegenden Dogma der Reformer vom Primat der wirtschaftlichen Reformen, wurden sie mit äußerem Druck am Weiterdenken gehindert. Darunter litt gewiß auch die Autorisierungsfunktion der Philosophie, und es könnte sein, daß in China in Zukunft, ähnlich wie in der Sowjetunion oder in Osteuropa, kein ernsthafter Versuch mehr gemacht wird, einen modernen Staat marxistisch zu sanktionieren.

Die Innovation der philosophischen Forschung blieb also innerhalb eines engen Rahmens politischer Gegebenheiten, wie es für eine marxistische Philosophie in einem am Marxismus orientierten Staatswesen vielleicht nicht anders denkbar ist. Auch die Entfremdungsdebatte in Osteuropa wurde schließlich auf äußeren Druck hin beendet. Wichtige Protagonisten der Entfremdungsdiskussion wie Zhou Yang, Wang Ruoshui oder

Ru Xin, denen die Diskussion viele Anregungen verdankte, sind von Berufs wegen Propagandisten.

Kontrovers war während der Entfremdungsdiskussion nicht nur die Frage nach der Aktualität einer Theorie der Entfremdung. Es ging auch grundsätzlich um die Relevanz einer solchen Theorie, die stark in der vor-marxistischen Philosophie verwurzelt war, um die Rolle des Marx'-schen opus, das sich bei genauerem Hinsehen als ein primär philosophisches (also nicht nur polit-ökonomisches) entpuppte, und um die Auseinandersetzung mit Marx' idealistisch geprägtem, am bürgerlichen Individuum orientierten Menschenbild, das vielen chinesischen Grundvorstellungen zuwider ist. Das Bewußtsein der Fremdartigkeit marxistischer Philosophie, die für gewöhnlich leichtfertig überspielt wird, dürfte mit der Diskussion dieser Punkte gewachsen sein, genauso wie die Einsicht in die tiefen Risse im Gebäude einer offiziellen Ideologie, die sich auf eine solche räumlich wie zeitlich fernliegende Philosophie zu stützen behauptet.

Die Kampagne gegen „geistige Verschmutzung" währte knapp zwei Jahre. Anschließend konnte die philosophische Forschung in etwa wieder da ansetzen, wo sie 1983 aufgehört hatte, wie zum Beispiel aus der im Jahr 1986 erschienenen Neuauflage von Wang Ruoshuis Schriften deutlich wurde.[151] Die Entfremdungsdiskussion wurde jedoch nicht wieder aufgenommen, und es gab auch keine anderen Versuche, in großem Stil marxistische Theorie zu aktualisieren, was vielleicht damit zusammenhängt, daß sich eine aus dem Westen importierte ideologische Pluralität rasch ausbreitet und im Gefolge davon Deng Xiaopings Spruch von der Katze, die schwarz oder weiß sein kann, solange sie nur Mäuse fängt, an Gewicht zunimmt.

151 Wang Ruoshui, *Wei rendaozhuyi bianhu* (Zur Verteidigung des Humanismus), Peking 1986.