Ideologiebegriffe im chinesischen Marxismus

Dissertation zur Erlangung des Grades des Doktors der Philosophie
an der Fakultät Geisteswissenschaften der Universität Hamburg
im Fach Sinologie
vorgelegt von Adrian Krawczyk
Hamburg, 2022

Tag der mündlichen Prüfung: 18.07.2022

Gutachter:

Prof. Dr. Thomas Fröhlich
Prof. Dr. Ralph Weber (Universität Basel)

Inhaltsverzeichnis

Teil 1: Einführung 1

1. Einleitung 1

1.1 Überblick über Ideologiebegriffe in der marxistischen Tradition 5

1.2 Forschungsstand 10

1.3 Forschungsvorhaben 20

Teil 2: Ideologiebegriffe von der Oktoberrevolution bis zur Gründung der VR China (1919-1949) 34

2. Lexikalische Grundlagen: die Erstrezeption des marxistischen Ideologiebegriffs in China, (1919-1930) 34

3. Marxismus vor der Sinisierung: Li Das Ideologiebegriff im *Abriss der Soziologie* und die sowjetische Neue Philosophie (1937) 47

3.1 Li Da zur Rückwirkung des Überbaus auf die Basis 55

3.2 Li Das Darstellung der verschiedenen ideologischen Formen 59

4. An der Schwelle zur Sinisierung des Marxismus: Ai Siqis Ideologiebegriff in *Ideologie in außergewöhnlichen Zeiten*, 1936 75

5. „Ideologie" und „Chinesische Kultur" am Vorabend der Sinisierung des Marxismus (1928-1936) 91

6. Ideologie, Bewusstsein und Kultur in Maos Schriften der Yan'an-Zeit (1937-1942) ... 112

6.1 Ideologiebegriffe in Maos *Vorlesungsskizzen Dialektischer Materialismus* 115

6.2 *Über Neue Demokratie* als Schlüsseltext von Maos Ideologietheorie 125

6.3 Maos *Reden am Yan'aner Kunst- und Literaturforum* 155

Teil 3: „Ideologie" in der VR China: Die Ära Mao Zedongs (1949-1976) 166

7. Ideologiebegriffe in der ersten Dekade der VR China: Sowjetischer Lehrbuchmarxismus, das Mao-Zedong-Denken und Li Das *Vorlesungen* 166

7.1 Sowjetische Lehrbücher in der VR China in den 1950er Jahren 167

7.2 Der Ideologiebegriff Li Das in der Vorlesung *Der Gegenstand des Historischen Materialismus* (1958) 170

8. Ai Siqis Lehrbuch *Dialektischer/Historischer Materialismus* (1961) 185
8.1 Ai Siqis Bestimmungen zum Verhältnis von Basis und Überbau 189
8.2 Ai Siqis allgemeine Bestimmungen zu Ideologie 203
8.3 Ai Siqi über die Eigenschaften des gesellschaftlichen Bewusstseins 213
8.4 Ai Siqis Analyse der verschiedenen ideologischen Formen 220
8.5 Abschließende Betrachtungen: Lehrbuchmarxismus und „Kulturrevolution“ 236

Teil 4: Ideologie und marxistische Diskurse im Reformzeitalter, 1978-1989 239

9. Ideologiebegriffe in den marxistischen Lehrbüchern zu Beginn der 1980er Jahre 239
9.1 Überblick: Marxismus und Reform in den frühen 1980er Jahren 239
9.2 „Ideologie“ und „gesellschaftliche Psyche“ im Lehrbuchmarxismus 248
9.3 Die Integration der „„geistigen Zivilisation“ in den Lehrbuchmarxismus 274

10. Akademische Neubetrachtungen des Ideologieproblems Ende der 1980er Jahre 292
10.1 Marxistische Debatten und „Ideologie“ im weiteren Verlauf der 1980er Jahre 292
10.2 Gu Shangfeis *Der Ursprung und die Entwicklung des Ideologiebegriffs* (1988) 301
10.3 Zhuang Guoxiongs *Die Essenz des Marx’schen Begriffs von Ideologie* (1988) 305
10.4 Zhang Yongweis *Über die Marx’sche Ideologietheorie* (1989) 312

Teil 5: „Ideologie“ und marxistische Diskurse von Tian’anmen zu den „Drei Repräsentationen“ (1991-2008) 323

11. Politik und Ideologie nach Tian’anmen: Lehrbuchrevisionen und die Geburt des akademischen Marxismus 323
11.1 Ideologie in der Neuausgabe des PHM (1991) 325
11.2 Die politische Entwicklung nach 1992 und die neue Rolle der akademischen Forschung 339

12. Yu Wujins *Über Ideologie* (1993) und die Kritik des akademischen Marxismus 346
12.1 Ideologie als „das philosophische Problem des Zeitalters“ und die Analyse bestehender Ideologietheorien 352
12.2 Marx’ Historischer Materialismus als Ideologiekritik 371
12.3 Ideologieentwicklung und -forschung in China in der Reformära und praktisch intervenierende Ideologiekritik 389

13. Die „Drei Repräsentationen“ und die Ideologietheorie Hou Huiqins (2002-2008) 407
13.1 Die Drei Repräsentationen und die intellektuelle Landschaft Chinas zur Jahrtausendwende 407

13.2 Hou Huiqin und die Rückkehr ideologischer Kämpfe in den 2000er Jahren 415

14. Updates im chinesischen Lehrbuchmarxismus seit der Jahrtausendwende und „Ideologie“ in der Neuen Ära Xi Jinpings 429

14.1 Das Ideologieverständnis im Lehrbuch *Prinzipien der marxistischen Philosophie* (2004) 429

14.2 Ausblick: Marxismus und Ideologie in der Neuen Ära Xi Jinpings 440

Anhang 447

Literaturverzeichnis 447

English Summary: Concepts of Ideology in Chinese Marxism 468

Kurzfassung: Ideologiebegriffe im chinesischen Marxismus 473

Eidesstattliche Erklärung 479

Liste der aus dieser Dissertation hervorgegangenen Vorveröffentlichungen 480

Teil 1: Einführung

1. Einleitung

„Ideologische Arbeit ist eine extrem wichtige Arbeit der Partei.“[1] Kaum ein Jahr im Amt als Parteivorsitzender der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh) machte Xi Jinping (习近平, *1953) 2012 in einer Rede auf der „Nationalen Konferenz für Propaganda und ideologische Arbeit“ deutlich, dass das vielbeschworene „Ende der Ideologie“ in China keineswegs vor der Tür steht. Er fuhr in der gleichen Rede fort: „Propaganda- und ideologische Arbeit dienen der Festigung der Führungsposition des Marxismus im ideologischen Bereich.“[2] Neun Jahre später bekräftigte die Partei unter Xis Vorsitz in der 2021 erlassenen „Resolution des Zentralkomitees der KP Chinas über die großen Erfolge und historischen Erfahrungen des hundertjährigen Kampfes der Partei“, dass in „ideologischer Arbeit“ „das Herz des Landes und die Seele der Nation [geschaffen]“ werde und die Partei die „Führungsmacht in ideologischer Arbeit fest in der Hand halten“ müsse.[3] Weiter betonte Xi in einer Rede im Jahr 2018, dass der „Angelpunkt des Aufbaus der sozialistischen Ideologie im Festhalten an den ‚Vier Arten des Selbstvertrauens‘“, bestehe, das heißt dem Vertrauen in den Weg, die Theorie, das System und die Kultur des Sozialismus mit chinesischen Charakteristika. Auf Basis des Xi-Jinping-Denkens, so lässt die Partei unentwegt verlautbaren, soll eine „sozialistische Ideologie mit starker Kohäsion und Führung“ aufgebaut werden. Derweil lässt Xi in öffentlichen Reden und Schriften keinen Zweifel daran aufkommen, dass die Partei und China „vom Marxismus geleitet“ werden, auf dessen „korrekter Anwendung“ alle Erfolge Chinas seit der Gründung der Volksrepublik basierten und diese in eine glorreiche Zukunft führen

[1] «意识形态工作是党的一项极端重要的工作。» Xi Jinping 习近平. “Ba xuanchuan sixiang gongzuo zuo de geng hao 把宣传思想工作做的更好 [Propaganda- und ideologische Arbeit besser machen].” In: Xi Jinping. *Xi Jinping tan zhiguo lizheng* 习近平谈治国理政 [China regieren]. Band 1. Beijing: Waiwen chubanshe, 2013, 153.

[2] «宣传思想工作就是要巩固马克思主义在意识形态领域的指导地位。» Ebenda.

[3] Das Dokument heißt im Original «中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议». Eine deutsche Übersetzung findet sich etwa auf der Homepage des Generalkonsulats der Volksrepublik China in Düsseldorf. Siehe: http://dusseldorf.china-consulate.org/det/rdzt/KPCh100/202111/t20211118_10449929.htm, [zuletzt aufgerufen am 24.03.2022]

werde. Sein innen- wie außenpolitisches Programm sieht er dabei in vollem Einklang mit den Lehren des Karl Marx.[4]

Obgleich renommierte Chinawissenschaftler seit Jahrzehnten darauf verweisen, dass die nach dem Tod Mao Zedongs Ende der 1970er Jahre eingeleitete Reform- und Öffnungspolitik keineswegs in eine „ideologiefreie" Politik gemündet ist, sorgt Xi Jinpings „Rückkehr zu Marx" und „Rückkehr zu Ideologie" für Erstaunen unter westlichen China-Beobachtern.[5] Jude Blanchette,[6] eine gewichtige konservative Stimme im US-Diskurs über chinesische (Ideologie-)Politik, zeigt sich etwa darüber überrascht, dass „Xi Jinping wirklich an Marx und Marxismus" glaubt.[7] Auch Bill Birtles, China-Korrespondent des australischen Rundfunkdienstes ABC, versteht die jüngsten Marx- und Ideologiereferenzen der KPCh als persönliche Glaubensfragen. Mit Blick auf Xis Stärkung ideologischer Kontrolle und die teilweise Wiederbehauptung der Führungsrolle der KPCh im privaten Wirtschaftssektor erklärt er: "Xi believes more in the principles of Marxism-Leninism than his three immediate predecessors."[8] Gleichwohl scheint im Feld der China-Expertise ein breiter Konsens darüber vorzuherrschen, dass der Hauptzweck von Xis Marxismus in der Herrschaftssicherung der KPCh besteht. So frohlockt Willy Lam, ein renommierter Politikwissenschaftler und KPCh-Experte, "most ordinary Chinese have zero interest in Marxism or Leninism," betont aber die Nützlichkeit von Marx und Lenin für den „Kleiderschrank-Maoisten" Xi Jinping, denn "their teachings justify […] concentrating all powers in the Communist Party and […] in the top leader himself."[9]

Solche und ähnliche Einschätzungen stehen exemplarisch für den allgemeinen Tenor in der akademischen wie journalistischen Analyse westlicher Provenienz. Demgegenüber befinden

---

[4] Für Xi Jinpings Rede anlässlich des Marx-Jubiläums 2018 siehe Xi Jinping. "Speech at the Ceremony Commemorating the Bicentenary of the Birth of Marx." 04.05.2018 http://english.qstheory.cn/2018-09/07/c_1123371913.htm, [zuletzt aufgerufen: 16.01.2020]. Für eine Analyse von Xi Jinpings Marx-Bezug siehe Krawczyk, Adrian. "Celebrating the Bicentennial of Marx's Birth in China: An Analysis of Xi Jinping's Speech and Official Media Coverage." *Oriens Extremus* 57 (2019): 71-98.

[5] Die in den nächsten beiden Absätzen dargestellten Positionen werden auch in Krawczyk 2019, "Celebrating the Bicentennial", 72-73, diskutiert.

[6] Für eine aus liberaler Warte verfasste, gut lesbare Geschichte linker Gruppierungen in der Reformära siehe seine Monografie: Blanchette, Jude. *China`s New Red Guards: The Return of Radicalism and the Rebirth of Mao Zedong*. Oxford: Oxford Academic Press, 2019.

[7] Blanchettes Ausführungen finden sich in Shepherd, Christian. "No Regrets: Xi Says Marxism Still 'Totally Correct' for China," Reuters, 04.05.2018, https://www.reuters.com/article/us-germany-marx-china/no-regrets-xi-says-marxism-still-totally-correct-for-china-idUSKBN1I50ET [zuletzt aufgerufen: 16.01. 2020].

[8] Birtles, Bill. "China's President Xi Jinping is Pushing a Marxist Revival: But How Communist is it Really?" ABC News, 03.05.2018., https://www.abc.net.au/news/2018-05-04/china-xi-jinping-is-pushing-a-marxist-revival/9724720 [zuletzt aufgerufen: 16.01.2020].

[9] Zitiert aus ebenda, keine Seitenangabe.

sich sachlich abwägende Positionen in der Minderheit. So bewerten die einflussreichen China-Historiker Timothy Cheek und David Ownby Xis Marxismus als "a top-down attempt to unify the population behind a nationalist ideology, not to inspire class struggle."[10] In ihren Augen zielt Xis Heraufbeschwörung von Marx und dem Marxismus auf ein "revival of governing by ideology" und dient "the Leninist state to survive and […] determine the content and direction of China's rejuvenation to the status of a world power abroad and a prosperous, civilized society at home."[11] Cheeks und Ownbys Beobachtungen ist zweifellos zuzustimmen. Allerdings ist ihnen und den skizzenhaft referierten Positionen gemeinsam, dass sie allesamt vornehmlich den von der KPCh verfolgten politischen Zweck von Ideologie und Marxismus in Augenschein nehmen. Demgegenüber gerät die Frage nach der Bedeutung und des Inhalts von Ideologie klar in den Hintergrund, ein Phänomen, das sich durch einen Blick auf die globalen historischen Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte erklären lässt.

Seit Anfang der 1990er Jahre hatte das wissenschaftliche Interesse am Marxismus und am vermeintlich überholten Begriff der Ideologie in den Chinastudien stark abgenommen.[12] Diese Tendenz korrespondierte mit einem allgemeinen Trend in den Geistes-, Sozial- und Politikwissenschaften nach dem Kollaps der Sowjetunion und der Auflösung des sozialistischen Staatenblocks. Nach Ende des Kalten Krieges und im Zuge des weltweiten Siegeszuges des Kapitalismus bestimmten zweifelhafte, aber populäre Vorstellungen wie Francis Fukuyamas These vom „Ende der Geschichte" [13] paradigmatisch die westliche Forschungslandschaft. Letztere stand unter dem Banner der triumphierend vorausgesagten Ankunft eines „postideologischen Zeitalters.[14]

Gleichzeitig wurden postmoderne, poststrukturalistische und postkoloniale theoretische Zugänge im akademischen Diskurs tonangebend, in denen die oft mit einem emphatischen Wahrheitsbegriff einhergehenden Analysen und Kritiken von Ideologie(n) keine Rolle mehr spielten. Letztere wichen der Kritik von „Großerzählungen" und „Metanarrativen" und dem

---

[10] Cheek, Timothy, und David Ownby. "Make China Marxist Again," *Dissent* 2018, https://www.dissentmagazine.org/article/making-china-marxist-again-xi-jinping-thought [zuletzt aufgerufen: 16.01.2020].

[11] Ebenda, keine Seitenangabe.

[12] Die folgenden Ausführungen basieren zum Teil auf Krawczyk, Adrian. "Marxist Theories of Ideology in Contemporary China: The Pioneering Work of Yu Wujin." *Asian Studies* 71 1 (2019): 153-172.

[13] Fukuyama hat seiner berühmten und mittlerweile von ihm selbst mehrfach revidierten These Anfang der 1990er Jahre eine ganze Monografie gewidmet. Siehe Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York, NY: Free Press,1992.

[14] Vergleiche Herkommer, Sebastian. „Ideologie und Ideologien im nachideologischen Zeitalter." *Sozialismus* 26, 4 (1999): 5-6.

Spiel mit ironischen und von Wahrheitsskepsis geprägten Realitätsbezügen.[15] Die Kritik an „Meistererzählungen“, für die insbesondere der Historiker Hayden White zu Beginn der 1970er Jahre verantwortlich zeigte, [16] nahm sich, wie Terry Eagleton bemerkte, unausgesprochen vor allem eine „Großerzählung“ zur Zielscheibe: den Marxismus. [17] Auf der Tagesordnung stand nun die Analyse von „Diskursen“ und „Macht“.[18] Infolge der Popularität von Michel Foucaults Diskursanalyse schienen der Ideologiebegriff sowie Analysen und Kritiken von Ideologien im akademischen Diskurs redundant geworden zu sein.

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass seit den 1990er Jahren die Mehrheit der westlichen Forschung und Medien die „sozialistische Ideologie“ der KPCh und Ideologiebezüge an sich als anachronistisches Relikt betrachtet. Dieser hegemonialen Auffassung zufolge müsste nämlich die chinesische Reformpolitik nach Ende der Mao-Ära eigentlich der Logik der „Entideologisierung“ folgen, die ein pragmatisches Streben nach ökonomischer Modernisierung und nach politischer Demokratisierung zum Inhalt hat. Zur Dominanz solcher Perspektiven während der 1990er und 2000er Jahre trugen auch im Westen prominente und teils dort im Exil lebende chinesische Intellektuelle mit vorwiegend liberaler oder konfuzianischer Gesinnung bei. Sie stimmten in die um sich greifende Freude über das vermeintlich bevorstehende „Ende der Ideologie“ in China ein.[19] Unter ihnen bestand der Konsens, „den Marxismus“ insgesamt als politische Rechtfertigungsdoktrin abzutun, die jeglicher ernstzunehmender philosophischen Fundierung entbehrt.[20] In der Perspektive des

---

[15] Jean-François Lyotard gilt allgemein als einer der frühesten Vertreter postmoderner Ideologie. In seiner berühmten Schrift über den „postmodernen Zustand“ betont er seine zunehmende Skepsis gegenüber der „totalisierenden Natur“ von „Metanarrativen“ und deren Affirmation verschiedener Formen von „transzendenter und universeller Wahrheit“. Siehe Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Aus dem Französischen übersetzt von Bennington, Geoff und Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, xxiv–xxv.

[16] Siehe White, Hayden. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

[17] Für eine überzeugende Kritik an postmodernen und poststrukturalistischen Positionen siehe etwa Eagleton, Terry. *Die Illusionen der Postmoderne. Ein Essay*. Aus dem Englischen von Jürgen Pelzer. Stuttgart, Weimar: Metzler, 1997.

[18] Eagleton zufolge besteht bei „Machtanalysen“ dieser Art das Problem, dass sie sich selten um Differenzierung der Gegenstände und Anwendungsbereiche der in Frage stehenden „Macht“ bemühen. Eagletons ausführliche Kritik am Machtbegriff bei Foucault und in der Tradition der Diskursanalyse findet sich im Kapitel zu „Diskurs und Ideologie“ in Eagleton, Terry. *Ideology. An Introduction*. London: Verso, 1991.

[19] Zu denken wäre hier bei Betrachtung der 1990er Jahre etwa an den konfuzianischen Intellektuellen Du Weiming, den ehemaligen marxistischen Humanisten Wang Ruoshui oder den liberalen Wissenschaftler Fang Lizhi. Für das Leben und Wirken dieser und anderer chinesischer Intellektueller in der Reformära siehe etwa Cheek, Timothy. *The Intellectual in Modern Chinese History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

[20] Diese verkürzten und polemischen Einlassungen zum Marxismus dürften dem Umstand geschuldet sein, dass sich ihr Marxismus-Verständnis vorwiegend aus den Lehrbüchern marxistischer Philosophie sowjetischer Prägung speiste. Diese Pflichtlektüre für chinesische Schüler, Studenten und Parteimitglieder stellte die orthodoxe stalinistische Version des Dialektischen Materialismus dar und blieb auch weit über das Ende der Ära Mao Zedong hinaus eine maßgebliche Wissensquelle über Marxismus in China.

Endes der Geschichte gab es weder Platz noch die Notwendigkeit für die nähere Betrachtung der ihr zugrundeliegenden Ideologiebegriffe. Es schien in diesem Zusammenhang schlicht auszureichen, unter Marxismus und Ideologie per se eine verstaubte, unzeitgemäße Staatsdoktrin zu verstehen, an die sich die Herrschaftselite der KPCh nur per Lippenbekenntnis klammert. Die Frage, ob sich das *Ideologieverständnis* der Partei nicht unter Umständen zu verschiedenen Zeitpunkten in der Reformära als Ausdruck von innerparteilichen Machtkämpfen und Veränderungen der nationalen und globalen Großwetterlage veränderte, schien ebenso nebensächlich zu sein wie die Erforschung der Besonderheiten chinesischer Debatten über Ideologie. Letztere sind durch verschiedenste, oft widersprüchliche Bezüge auf die globale marxistische Tradition gekennzeichnet. Die vorliegende Arbeit widmet sich der Erforschung der Geschichte des Ideologiebegriffs im chinesischen Marxismus. Um die Grundlage für ein besseres Verständnis der Ideologieproblematik im chinesischen Kontext zu schaffen, blicken wir zunächst auf Ideologiebegriffe in der marxistischen Tradition.

1.1 Überblick über Ideologiebegriffe in der marxistischen Tradition[21]

Der britische Literaturwissenschaftler und Theoretiker Terry Eagleton führt in seiner einflussreichen Einführung zum Ideologiebegriff sechzehn gegenwärtig zirkulierende Ideologiedefintionen auf,[22] um zu illustrieren, dass es sich bei „Ideologie“ um einen äußerst mehrdeutigen Begriff handelt und keine allgemein akzeptierte Definition existiert. Ideologie ist ein philosophischer und politischer Schlüsselbegriff der Moderne – mit dem deutschen Historiker Reinhart Koselleck ließe sich sagen: ein geschichtlicher Grundbegriff.[23] Seit der Zeit der Aufklärung hat eine Vielzahl an bürgerlichen und marxistischen Theoretikern zur Ideologiethematik Stellung bezogen, und seither stellt „Ideologie“ ein wichtiges, oft

[21] Der folgende Überblick über verschiedene Ideologiebegriffe in der marxistischen Tradition basiert in Teilen auf Krawczyk 2019, “Marxist Theories of Ideology“, 156-158.
[22] Siehe Eagleton, Terry. *Ideologie. Eine Einführung*. Aus dem Englischen von Anja Tippner. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2000, 7-8.
[23] Siehe insbesondere die Einleitung von Koselleck in Brunner, Otto, Conze, Werner und Reinhart Koselleck (Hrsg.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 Bände in 9. Stuttgart: Klett-Cotta, 1972-1997.

polemisch verwendetes Schlagwort in politischen Kämpfen dar.[24] Da im Zentrum der vorliegenden Arbeit die Analyse *innermarxistischer* Debatten über Ideologie steht, muss hier eine Skizze der Ideologiebegriffe in der marxistischen Tradition genügen. Schon mit der Beschränkung auf den Marxismus ist kein umfassender Überblick möglich, da gerade im Marxismus die wohl kontinuierlichsten und anspruchsvollsten Diskussionen über das Ideologieproblem geführt werden.[25] Im folgenden werden drei grundlegende Ausprägungen von Ideologiebegriffen im Marxismus vorgestellt, die insbesondere für die Geschichte des marxistischen Ideologiebegriffs in China relevant sind.[26]

Alle marxistischen Ideologiebegriffe und -theorien beziehen sich auf die Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, die beide der Analyse und Kritik von Ideologie stets große Aufmerksamkeit schenkten. Gleichwohl legten sie keine Definition vor, verwendeten „Ideologie" in verschiedenen Phasen ihres Werks unterschiedlich und diskutierten Ideologie auch unter Benutzung anderer Begriffswörter.[27] Drei Hauptströmungen des marxistischen Ideologiedenkens entwickelten sich in Auseinandersetzung mit ihrem Werk: Erstens, ein kritischer Ideologiebegriff, den Georg Lukács und die Vertreter der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule vertraten. Sie betrachten Ideologie als falsches oder verdinglichtes Bewusstsein. Zweitens eine auf Antonio Gramsci zurückgehende und von Louis Althusser weiterentwickelte Konzeption des „Ideologischen", die letzteres als Ensemble von Apparaten und Formen von Praxis verstehen, das das Verständnis der Menschen von sich und der Welt organisiert. Drittens die neutrale beziehungsweise positive Verwendung von Ideologie als

---

[24] Terry Eagleton unterscheidet sechs Arten von Ideologiedefinitionen, deren Fokus stets enger wird: 1) der allgemeine materielle Prozess der Produktion von Ideen, Überzeugungen und Werten des gesellschaftlichen Lebens. 2) Ideen und Überzeugungen (seien sie wahr oder falsch), die Lebensbedingungen und -erfahrungen einer spezifischen, gesellschaftlich relevanten Klasse oder Gruppe symbolisieren. 3) Ideen und Überzeugungen einer Klasse oder Gruppe und die Propagierung und Legitimierung der Interessen dieser Gruppen angesichts oppositioneller Interessen. 4) Die Propagierung und Legitimierung partieller Interessen, beschränkt auf die Aktivitäten einer herrschenden gesellschaftlichen Macht. 5) Ideologie legitimiert die Interessen einer herrschenden Gruppe oder Klasse durch Verzerrung oder Entstellung der Wirklichkeit. 6) Ideologie als falsche oder irreführende Ideen, deren Ursprung nicht in den Interessen einer herrschenden Klasse zu suchen ist, sondern in der materiellen Struktur der Gesellschaft. Siehe Eagleton 2000, 38-41.

[25] Siehe Larrain, Jorge. *Marxism and Ideology*. London: Palgrave Macmillan, 1983.

[26] Auf die Darstellung neuerer marxistischer und postmarxistischer Zugänge zu Ideologie – etwa den auf den psychoanalytischen Theorien Jacques Lacans aufbauenden Zugang Slavoi Zizeks – soll mangels politischer Signifikanz verzichtet werden. Für Zizeks Ideologietheorie siehe Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology.* London/ New York: Verso, 1989. Für eine Aufsatzsammlung zu postmarxistischen, etwa postmodernen und feministischen Ideologietheorien siehe Žižek, Slavoj (Hrsg.). *Mapping Ideology*. London/ New York: Verso, 1994.

[27] Für einen prägnanten und informativen Überblick über die Verwendung des Ideologiebegriffs bei Karl Marx siehe etwa Hoesch, Matthias, Michael Quante, David P. Schweikard (Hrsg.). *Marx-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016, 51-60, 171-173 und 238-252.

eine klassenspezifische Weltanschauung. Sie ist die historisch wirkmächtigste und für den chinesischen Kontext entscheidende Begriffsvariante.

Der kritische Ideologiebegriff

Für den jungen Karl Marx der 1840er Jahre bezeichnete Ideologie ein System aus Ideen, Glaubenssätzen und Weltanschauungen, das den Menschen als etwas Fremdes gegenübersteht und sie dominiert. In der *Deutschen Ideologie*[28] nutzten Marx und Engels den Begriff für die Analyse der Ideen zeitgenössischer Intellektueller, insofern diese der Herrschaftssicherung dienten, indem sie die Illusion schafften, bei den Klasseninteressen der Bourgeoisie handele es sich um das universelle Interesse der ganzen Gesellschaft.[29] Dies versucht Ideologiekritik offenzulegen.[30]

In seinem Hauptwerk *Das Kapital* gab Marx den Ideologiebegriff im Zusammenhang der Entwicklung seiner Theorie vom „Warenfetisch und seinem Geheimnis" auf. Demnach interagieren Menschen im Kapitalismus im Prozess des Warenaustauschs nicht direkt, sondern durch die Waren, die sie tauschen. Die Ware verschleiert das ihr zugrunde liegende gesellschaftliche Verhältnis und lässt den Tausch so als Beziehung zwischen Dingen erscheinen. Die Vorstellung der autonomen Interaktion von Waren geht mit der Naturalisierung des gesellschaftlichen und historischen Charakters des Warenaustauschs einher, der – so Marx – die realen gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft kontrolliert.[31] Für das Ideologieverständnis im *Kapital* sind zwei zentrale Faktoren, die Marx in der *Deutschen Ideologie* betont hatte, obsolet geworden: die Rechtfertigungsfunktion der jeweils betrachteten Gedankenform und die Rolle der „Ideologen", der bürgerlichen Intellektuellen also, als Systematisierer von Herrschaftsdenken.[32]

---

[28] Marx, Karl, Engels, Friedrich. *Die Deutsche Ideologie*. In: Marx, Karl und Friedrich Engels, *Werke*, Band 3. Berlin: Dietz Verlag,1969. Bei der Deutschen Ideologie handelt es sich nicht um ein abgeschlossenes und für die Veröffentlichung bestimmtes Werk, sondern um ein Manuskriptkonvolut. Siehe dazu Demirović, Alex. "Die *Deutsche Ideologie* hat es nie gegeben – und jetzt?" marx200.org, April 08.04.2018, https://marx200.org/blog/die-deutsche-ideologie-hat-es-nie-gegeben-und-jetzt [zuletzt aufgerufen: 16.01. 2020].
[29] Siehe Khatib, Sami. 2010. „Die Ideologie und ihre Kritik. Problemaufriss mit einigen Leerstellen und vielen Fußnoten". *Anthropological Materialism*, 6. Juli 2010. https://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/630 [zuletzt aufgerufen: 25.03. 2022]
[30] Siehe Reitz, Tilman. „Ideologiekritik." In: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 6.1, herausgegeben von W. F. Haug. Hamburg: Argument, 2004, 690.
[31] Siehe Eagleton 2000, 102.
[32] Siehe Reitz 2004, 699.

Auf Basis von Marx‘ Argumentationsgang im Kapital konzeptualisierte der ungarische Philosoph Georg in den 1920er Jahren „Ideologie“ als notwendig falsches Bewusstsein, das strukturell durch den Warenfetisch bedingt sei.[33] In seiner Interpretation resultiert Ideologie weder aus absichtlichen Betrugsmanövern von Ideologen noch aus subjektiven Irrtümern, sondern bezeichnet ein objektives gesellschaftliches Verhältnis. Lukács und alle sich auf ihn berufenden Strömungen des Neo-Marxismus, etwa Theodor W. Adorno und Max Horkheimer als Vertreter der ersten Generation der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, die sich um die Aktualisierung der Theorie des „Fetischcharakters der Ware“ bemühten, „zielten auf die aufklärerische, befreiende Wirkung einer Selbsterkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft.“[34] Wie Herbert Schnädelbach erklärt, ist „Ideologie“ ein kritischer Begriff und seine Bedeutung untrennbar mit dem Aufklärungsimpuls verbunden. Für ihn und viele andere Theoretiker in der Tradition der Kritischen Theorie wird der Begriff nur dann legitim angewendet, wenn die Ablehnung der Vorstellung vom Status quo einer Gesellschaft als etwas Endgültiges und nicht Veränderbares mit dem Bewusstsein einhergeht, dass alle spontanen Meinungsäußerungen über Gesellschaftliches, die ohne vorhergehende intellektuelle Anstrengungen getätigt werden, notwendig ideologischer Natur seien.[35]

Die Materialität des Ideologischen

Im Gegensatz zum kritischen Ideologiebegriff nach Lukács lehnte der französische Philosoph Louis Althusser die dominante Begriffsbedeutung als System aus Ideen und Vorstellungen ab und konzeptualisierte Ideologie als lebende, habituale und gesellschaftliche Praxis. [36] In seiner strukturalistischen Marx-Interpretation suspendierte Althusser die Konzeption von Ideologie als Problem eines falschen oder notwendig falschen Bewusstseins mitsamt all ihren erkenntnistheoretischen Implikationen. Er lokalisiert Ideologie in den materiellen Praktiken und Ritualen „ideologischer Staatsapparate (ISA)“. Er externalisiert das Ideologische somit in einen äußeren Apparat, während das Subjekt als Zentrum des alten Ideologieverständnisses verschwindet und sich durch den ideologischen und materiellen

[33] Siehe dazu Lukács‘ für die Entwicklung des Westlichen Marxismus immens wichtige Schrift *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Lukács, Georg. [1923]. *Geschichte und Klassenbewußtsein*. In: Georg Lukács: *Werke*, Frühschriften, Band 2, herausgegeben von Frank Benseler, Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1968.
[34] Siehe Khatib 2010, 9.
[35] Siehe Schnädelbach, Herbert. „Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffserklärung.“ *Das Argument* 10 (1968): 92.
[36] Siehe Althusser, Louis. “Ideology and Ideological State Apparatuses.” In: Althusser, Louis. Lenin and Philosophy and Other Essays. Translated from the French by Ben Brewster, 121-176. New York: Monthly Review Press, 1971.

Effekt einer „ideologischen Interpellation“ durch die ISA als Subjekt konstituiert. In dieser Perspektive wird Ideologie als performative Materialität betrachtet, die durch rituelle Praxis entsteht.[37]

Neutrale und positive Ideologiebegriffe im Marxismus

Der neutrale Ideologiebegriff sieht Ideologie als Korpus von Ideen, die charakteristisch für bestimmte gesellschaftliche Gruppen oder Klassen sind. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts schlossen frühe Marxisten wie Georgi Plechanow und Karl Kautsky an eine Begriffsvariante von Ideologie an, die Marx vereinzelt zu verwenden schien und insbesondere im Vorwort zur *Kritik der politischen Ökonomie*[38] prominent nutzte. Dort beschreibt Marx die *ideologischen Formen* als Bereiche, in denen sich Menschen gesellschaftlicher Konflikte bewusst werden und diese austragen, eine Formulierung, die in ihrer Allgemeinheit auf ein neutrales Ideologieverständnis schließen lassen konnte. So begann der SPD-Politiker Eduard Bernstein um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert kühn von „sozialistischer Ideologie“ zu sprechen. Dies markierte den Übergang von Ideologie als einem kritischen zu einem affirmativen Begriff in sozialistischen Diskursen.[39] Fortan wurde der Ideologiebegriff in vielen Marxismus-affinen politischen Theorien grundsätzlich neutral verwendet und dort positiv konnotiert, wo es um die Agitation der Massen im Sinne des sozialistischen Projekts ging.[40] In Lenins Schriften bezeichnet „Ideologie“ im positiven Sinne die wissenschaftliche Theorie des Historischen Materialismus. Für Lenin war der Marxismus insofern eine Ideologie, als dass er einen Diskurs darstellte, der sich die Transformation des „falschen Bewusstseins kapitalistischer Werte“ auf die Fahne schrieb. In seiner Konzeption konnte Ideologie nur als Waffe der Massen zur Überwindung des Kapitalismus fungieren, wenn die kommunistische Avantgarde-Partei die „korrekte“ proletarische Ideologie in die Arbeiterschaft hineintragen würde. In den sozialistischen Staaten war später die Rede vom Marxismus-Leninismus als „Ideologie des Proletariats“ kanonisiert. Ideologie stand in diesem Zusammenhang für ein theoretisches System, das nicht nur die Hervorbringung korrekten und wissenschaftlichen Wissens beanspruchte, sondern auch als historisch notwendigerweise

[37] Siehe Rehmann, Jan. „Ideologietheorie.“ In: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, herausgegeben von W. F. Haug. Bd. 6.1. Hamburg: Argument, 2004, 717–60.
[38] Marx, Karl. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. In: Marx/ Engels, *Werke*, Band 13. Berlin: Dietz Verlag, 1971.
[39] Siehe Eagleton 1991, 89-90.
[40] Siehe Mahoney, Josef Gregory. “Ideology, Telos and ‘Communist Vanguard’ From Mao Zedong to Hu Jintao.” *Journal of Chinese Political Science* 14, 2 (2009): 135–166.

erfolgreiches Mittel zur Erlangung der politischen Macht und zum Aufbau einer sozialistischen Gesellschaftsordnung betrachtet wurde.[41] Dieses Ideologieverständnis wurde auch für die chinesische Revolution zentral.

1.2 Forschungsstand

Eine unreflektierte Begriffsverwendung kann schnell zu Missverständnissen führen. Die Übersicht über verschiedene Ideologiebegriffe in der marxistischen Tradition ermöglicht es, den gegenwärtigen Forschungsstand zum Ideologieproblem in China zu veranschaulichen. Die Beschäftigung mit dem chinesischen Marxismus als politische und philosophische Theorie und Praxis blickt auf eine lange Tradition zurück, die ihren Höhepunkt zu Zeiten des Kalten Krieges erreichte und seither angesichts der globalen Entwicklungen nach 1989 abgeebbt ist. Neben den Werken von Maurice Meisner [42] und Arif Dirlik [43] dienen insbesondere die Studien der Historiker Benjamin Schwartz[44] und Stuart R. Schram,[45] die sich in historischer Perspektive vorwiegend mit Mao Zedongs politischen und philosophischen Anschauungen beschäftigen, als Ausgangspunkt für alle Betrachtungen zur Entwicklung des chinesischen Marxismus. Die genannten Forscher haben sich ungeachtet ihrer divergierenden politischen Standpunkte und theoretischen Zugänge alle intensiv mit der „Ideologie der KPCh“ beschäftigt. Allerdings finden sich in ihren Arbeiten wenige Reflexionen über das Ideologieverständnis im chinesischen Marxismus. Ihre Zugänge tendieren unausgesprochen dazu, den Marxismus als *eine politische Ideologie unter vielen* zu begreifen, deren besondere, sinisierte Spielart in der VR China eben herrschend ist, und verwenden „Ideologie“ also implizit neutral.

Die Betrachtung einer Aufsatzsammlung aus den 1970er Jahren, *Ideology and Politics in Contemporary China*,[46] macht deutlich, dass die westliche Forschung zum chinesischen

---

[41] Siehe Herkommer, Sebastian. „Ideologie und Ideologien im nachideologischen Zeitalter.“ *Sozialismus* 26, 4 (1999): 1-29.
[42] Siehe etwa Meisner, Maurice. *Marxism, Maoism, and Utopianism: Eight Essays.* Madison: University of Wisconsin Press, 1982.
[43] Siehe etwa Dirlik, Arif, Paul, Healy, und Nick Knight (Hrsg.). *Critical Perspectives on Mao Zedong's Thought*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1997.
[44] Siehe etwa seine Monografie Schwartz, Benjamin. *Communism and China: Ideology in Flux*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968.
[45] Schrams Auffassungen hatten und haben einen immensen Einfluss auf das westliche Verständnis von Mao Zedongs Denken und Politik. Siehe etwa Schram, Stuart R. *The Political Thought of Mao Tse-tung*. New York: Praeger, 1969.
[46] Johnson, Chalmers (Hrsg.). *Ideology and Politics in Contemporary China*. Seattle: University of Washington Press, 1973.

Marxismus „Ideologie“ traditionell auf ihre Funktion überprüft und dabei den Begriff neutral verwendet. Die Publikation versammelt die Forschungsartikel von einigen prominenten Stimmen des westlichen China-Diskurses dieser Zeit.[47] Der Band trägt trotz des nominellen Interesses an Ideologie kaum zur sozialwissenschaftlichen Debatte über die Rolle von Ideologie bei, die damals fachübergreifend geführt wurde. Nur die wenigsten Autoren liefern mehr als eine oberflächliche Definition von Ideologie,[48] und die Beiträge behandeln marxistische wie nicht-marxistische „Ideologien“ der Zeit vor und nach 1949. Eine Ausnahme bildet Richard E. Solomons Essay. In seiner Perspektive auf die politische Entwicklung der chinesischen Revolution hatte Ideologie ausschließlich funktionalen Charakter. Solomon argumentiert, dass sich die Funktion der Ideologie im Laufe von sechs Revolutionsetappen beziehungsweise „Krisen der politischen Entwicklung“ veränderte. Dabei sollte Ideologie mal Legitimation oder Identität herstellen, mal Solidarität erzeugen oder über die Ziele der kommunistischen Politik aufklären.[49] Solomon bezieht sich indirekt auf das wohl einflussreichste Werk der westlichen Chinaforschung zur Ideologie des maoistischen Chinas, Franz Schurmanns *Ideology and Organization in Communist China*.[50]

Schurmann verfolgt einen strukturfunktionalistischen Ansatz. Er betrachtet soziale Systeme als ihre eigene Existenz erhaltende Gebilde. Individuelle Bestrebungen aller Art sind in dieser Sicht außerhalb der Gesellschaft zu verorten, sie besitzen „Organisationscharakter“. Dieser Logik folgend kommen Revolutionen von außerhalb der Gesellschaft und müssen von einer Elite organisiert und angeführt werden. Die Ursache der chinesischen Revolution sieht Schurmann in einer strukturellen Spaltung, in der Unfähigkeit der traditionellen Eliten, Polis und Gesellschaft zu vereinen, und nicht etwa in ökonomischen und sozialen Verhältnissen. Er erklärt: “The new revolutionary society can only pull society together again through organization”, und die neuen Anführer könnten mit der Zeit, so Schurmann mit Blick auf die KPCh, „turn into a new elite by adding social status to their political positions.”[51]

---

[47] So finden sich in der Aufsatzsammlung etwa Beiträge von Benjamin Schwartz, Suzanne Pepper, Jerome Ch’en und Merle Goldmann.
[48] Vergleiche zu dieser Einschätzung auch Falkenheim, Victor C. “Review: Ideology and Politics in Contemporary China.” *Pacific Affairs* 47, 2 (1974): 212-214.
[49] Solomon, Richard H. “From commitment to Cant: the Evolving Functions of Ideology in the Revolutionary Process.” In: *Ideology and Politics in Contemporary China*, herausgegeben von Chalmers Johnson. Seattle: University of Washington Press, 1973, 50. Für eine Kritik des Modells von Solomon siehe Wakeman, Frederic Jr. “Review Article: The Use and Abuse of Ideology in the Study of Contemporary China.” *China Quarterly* 61 (1975): 127-152.
[50] Schurmann, Franz. *Ideology and Organization in Communist China*. Berkeley: University of California Press, 1966.
[51] Siehe ebenda, xxxiii.

In Schurmanns Konzeption besteht eine Dichotomie zwischen Werten und Normen, die zur Gesellschaft gehören, und Organisationen, die in einigen Fällen durch Gesetze und Regeln, in anderen durch Ideologie zusammengehalten würden.[52] Wie Frederic Wakeman in seiner überzeugenden Kritik an Schurmann erklärt, funktioniert Ideologie hier als organisatorisches Analogon zu Werten, das heißt, wenn Organisationen Gesellschaftssysteme ersetzen, ersetzen Ideologien Werte. Nach dieser Auffassung werden Organisationen vornehmlich von Gesetzen zusammengehalten, während Ideologie die Aufgabe zukomme, die entsprechenden Organisationen zu *regulieren*.[53] Schurmann definiert Ideologie folglich pointiert als „a manner of thinking characteristic of an organization".[54] Während in Schurmanns Sicht Werte keine Handlungen diktieren, beschreibt er „praktische Ideologie" mutmaßlich pejorativ als „systematic set of ideas with action consequences serving the purpose of creating and using organization".[55] Auf der anderen Seite gesteht Schurmann Ideologie dann doch zu, Werte zu beinhalten, da er „praktische Ideologie" dichotomisch „purer Ideologie" gegenüberstellt. „Pure Ideologie" versorge die Mitglieder von Organisationen (lies: die KPCh) mit Werten, Identitätssinn und Legitimität, die sie ihrerseits in der Durchführung ihrer „praktischen Ideologie" bestärke.[56] Wakeman zufolge resultiert aus Schurmanns Konzeption ein ganzes Set an fragwürdigen Dichotomien: pure/praktische Ideologie, Theorie/Praxis, Marxismus-Leninismus/Mao-Zedong-Denken, ausländisch/einheimisch.[57] Während also der sowjetische Marxismus als wertestiftende „pure Ideologie" verstanden wird, fungiert der sinisierte Marxismus Mao Zedongs mit seinen aus der chinesischen Vergangenheit gespeisten „moralischen und emotionalen Anrufungen" in Schurmanns Sicht als „praktische Ideologie". In der Praxis der Gedankenreform der chinesischen Kommunisten, die Schurmann als eine Art „Identitätstransformation" betrachtet, würden Individuen demgemäß mit einer "essentially rational pure and practical ideology" indoktriniert.[58]

Schurmanns heuristische Unterscheidung zwischen purer und praktischer Ideologie hat sicherlich – wie auch Wakeman trotz aller Kritik beteuert – einen Beitrag zur Erforschung der politischen Kultur der Mao-Ära geleistet.[59] Seine funktionalistische Analyse liefert allerdings keine Ideologiegeschichte, sondern in erster Linie eine Geschichte der Institutionen der KPCh

[52] Siehe ebenda, 6.
[53] Siehe Wakeman 1975, 146.
[54] Schurmann 1966, 18.
[55] Ebenda.
[56] Siehe ebenda, 22.
[57] Siehe Wakeman 1975, 147.
[58] Siehe Schurmann 1966, 50.
[59] Siehe Wakeman 1975, 149.

und der VR China in den 1950er Jahren. Dabei bleiben die theoretischen und begrifflichen Nuancen einer angemessenen Diskussion über das Ideologieproblem, insbesondere dessen Verankerung in der globalen Tradition marxistischer Theorie, eine Leerstelle. Dies zeigt sich allein daran, dass Schurmann im Glossar aus dem begrifflichen Feld von Ideologie lediglich *sixiang* (思想, Denken/Ideologie) als "thought, specifically ideological thought of an individual" und *sixiang gaizao* (思想改造, Gedankenreform) als "ideological process and method of changing identity" anführt.[60] Das derzeit gebräuchlichste Begriffswort für Ideologie, das seit jeher in der marxistischen Theorie Chinas von großer Bedeutung und immer umstritten war, *yishixingtai* (意识形态), taucht dort aber gar nicht auf.[61] Auf terminologischer Ebene war der Weg zur Einbettung chinesischer Ideologieverständnisse in größere Theoriedebatten also versperrt.

Der Mainstream der westlichen Forschung zum chinesischen Marxismus und zur KPCh-Ideologie war bis in die 1990er Jahre explizit oder implizit von den theoretischen Vorannahmen Schurmanns geprägt. Dies gilt nicht für Kalpana Misras Forschung zum chinesischen Marxismus in der Ära Deng Xiaopings. Ihrer Auffassung nach blieben Ideologiefragen und politische Kontroversen unter Intellektuellen äußerst wichtig im China der Reform und Öffnung. In ihrer 1998 veröffentlichten Monografie argumentiert sie gegen "cynical views of ideology", die in den Chinastudien vorherrschten.[62] In ihren Augen verleugnen diese Zugänge die signifikante Rolle von Ideologie auf Basis einer „Macht-Interesse"-Perspektive, in der Ideologie lediglich als "cover-up in power struggles or retrospective rationalizations of practical measures in service of certain interests" firmiert.[63]

Arif Dirlik, Bill Brugger und David Kellys Forschung,[64] auf die sich Misra positiv bezieht, bedienen die von Wakeman thematisierten „problematischen Dichotomien" in Schurmanns Studie nicht. Sie betrachten die Ziele der chinesischen Revolution mit grundsätzlicher

---

[60] Siehe Schurmann 1966, xxi.

[61] Die wenigen Abhandlungen in westlicher Sprache, die sich mit dem begrifflichen Aspekt von Ideologie im Chinesischen auseinandersetzen, werden in Kapitel 2 diskutiert. Dabei handelt es sich um Lippert, Wolfgang. *Entstehung und Funktion einiger chinesischer marxistischer Termini. Der lexikalisch-begriffliche Aspekt der Rezeption des Marxismus in Japan und China*. Wiesbaden: Steiner, 1979; Mahoney, Josef Gregory. "Ideology, *Telos* and `Communist Vanguard` From Mao Zedong to Hu Jintao." *Journal of Chinese Political Science* 14, 2 (2009): 135-166; Mahoney, Josef Gregory. "Questions Facing Chinese Marxist Theory and Its Translation: Do 思想, 实践, and 务实 Equal 'Ideology,' 'Practice,' and 'Pragmatic'?" *Zhongguo Fanyi* (15.05.2011), 72-76.

[62] Siehe Misra, Kalpana. *From Post-Maoism to Post-Marxism. The Erosion of Official Ideology in Deng`s China*. New York, London: Routledge, 1998.

[63] Siehe ebenda, 6.

[64] Siehe Brugger, Bill, Kelly, David. Chinese Marxism in the Post-Mao Era. Stanford, California: Stanford California Press, 1990.

Sympathie, distanzieren sich aber von ihren brutalen Exzessen und Irrtümern. Ihre Forschung beinhaltet Kritiken an den Doyens der US-amerikanischen Chinaforschung nach 1945, insbesondere Benjamin Schwartz (der auch Ziel der Kritik von Misra war) und Stuart R. Schram.[65] Letztere repräsentierten ihrer Auffassung nach einen konservativen oder gar reaktionären und vom Kalten Krieg geprägten Zugang zur Erforschung Chinas und „östlicher Ideologien". Dirlik kritisiert an Schram und Schwartz etwa ungefähr das, was Sebastian Herkommer als Malus der Perspektive deutscher Forschung auf die Ideologie der Sowjetunion thematisiert. In den Augen der deutschen Forscher erschienen „östliche Ideologien" als realitätsblind, sie seien Ausdruck von Illusionen über die Natur des Menschen und funktionierten als Unterdrückungsmittel, während die eigene Position wenig selbstreflexiv als rational und unideologisch geheiligt wurde.[66]

Ungeachtet dieser Kritiken schließt die westliche Forschung zum chinesischen Marxismus bis heute zu gewissem Grade an die paradigmatischen Ansätze Schurmanns, Schwartz' und Schrams an. Allerdings hat sich die Ideologieproblematik als Forschungsgegenstand seit den 1990ern Jahren von den Sozialwissenschaften, der politischen Ideengeschichte und der Philosophie weitgehend in die chinabezogene Politikwissenschaft verlagert.[67] Dieser Umstand allein verdeutlicht, dass der Marxismus infolge der globalen Umwälzungen nach dem vermeintlichen „Ende der Geschichte" in der hegemonialen Sicht als ernstzunehmender theoretischer Ansatz zum Verständnis der Welt ausgedient hatte und nunmehr rein unter dem Aspekt der politischen Herrschaftssicherung in China von Interesse zu sein scheint.

Einflussreiche Vertreter der chinabezogenen Politikwissenschaft, etwa Heike Holbig oder Kerry Brown, beschäftigen sich zumeist mit der Entwicklung der „Ideologie der KPCh".[68] Sie

---

[65] Die direkteste Kritik an Schwartz und Schram findet sich in der Einleitung von Dirlik, Arif, Healy, Paul, und Nick Knight (Hrsg.). *Critical Perspectives on Mao Zedong`s Thought*. New Jersey: Humanities Press, 1997.
[66] Siehe Herkommer 1999, 5.
[67] Auch in den Kultur- und Literaturwissenschaften wird Ideologie selbstverständlich diskutiert. Allerdings neigen die diesbezüglichen Diskussionen dazu, mit postmodernem und poststrukturalistischem Jargon überladen zu sein und liefern so keinen Beitrag zum hier betrachteten Gegenstand, nämlich den politischen Implikationen verschiedener marxistischer Ideologietheorien in der Tradition des chinesischen Marxismus. Eine exzellente Ausnahme ist die Forschung Liu Kangs, etwa das Kapitel über Politik, Ideologie und Kultur in seiner Monografie Liu Kang. *Globalization and Cultural Trends in China*. Honolulu, Hawai: University of Hawai'i Press, 2004.
[68] Für neuere Veröffentlichungen dieser Forschungsrichtung siehe: Brown, Kerry. "The Communist Party of China and Ideology." *China. An International Journal* 10, 2 (2012): 52-68; Holbig, Heike. "Ideology After the End of Ideology. China and the Quest for Autocratic Legitimation." *Democratization* 20,1 (2013): 61-81; Lam, Willy. "Xi Jinping`s Ideology and Statecraft." *Chinese Law & Government* 48, 6 (2016): 409-417; Zeng Jinghan. *The Chinese Communist Party`s Capacity to Rule. Ideology, Legitimacy and Party Cohesion*. Basingstone, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2016.

verwenden einen neutralen Ideologiebegriff, der sich von Ideologiebegriffen in der marxistischen Tradition gänzlich unterscheidet.[69] Auf Basis der Auswertung von Reden und Schriften der Parteiführer seit 1978 geht die einschlägige Forschung unter anderem der Funktion „ideologischer Arbeit" nach und beschäftigt sich mit der Frage, ob die Politik der Parteiführung in der Reformära als „ideologisch" bezeichnet werden sollte. Überdies wägt sie ab, inwieweit die Verbreitung von Ideologie von oben den Zweck erfüllt, zumindest in der politischen Elite für Zusammenhalt zu sorgen.[70] Es besteht ein allgemeiner Konsens darüber, dass der Zweck der Staatsideologie darin besteht, "to secure long-term CCP rule by creating confidence in the China path as an alternative to the Western political and economic system",[71] oder schlicht in der Legitimierung autoritärer Herrschaft.[72] Mit Verweis auf Michael Freedens Beschreibung der "operating modes" von Ideologie und/oder postmoderner, Foucault'scher Analysen von Machtbeziehungen, wird – etwa bei Heike Holbig – Ideologie in China als "a matter (…) of playing by the rules of the official language game" betrachtet.[73] Diese politikwissenschaftliche Forschungsströmung ist oft implizit von dem scheinbaren Widerspruch geleitet, wie der vermeintliche „Pragmatismus" der KPCh in der Reformära mit der Beobachtung zusammenpasst, dass ungeachtet dessen "in the language of CCP leaders (…) there does seem to be ideology".[74] Bei dieser Dichotomisierung von „Pragmatismus" und „Ideologie" handelt es sich meiner Auffassung nach um eine Meistererzählung der westlichen Chinaforschung zur politischen und wirtschaftlichen Entwicklung der VR China.[75] Diese Gegenüberstellung übersieht, dass die Beschwörung von Pragmatismus in der Politik selbst höchst ideologisch ist und in den letzten Jahrzehnten häufig im Zusammenhang der Propagierung neoliberaler Politikentwürfe gefordert wurde. Im Kontext Chinas in der

[69] Holbig etwa rekurriert auf die Konzeption des einflussreichen liberalen Politikwissenschaftlers Michael Freeden. Freeden definiert Ideologie als ein "political arrangement by which groups (…) attribute decontested meanings to a set of mutually defining political concepts". In seiner Sicht konkurrieren Ideologien um die Kontrolle der politischen Sprache und über Pläne für die öffentliche Ordnung, um den Status, die Interessen oder die Agenden der jeweiligen politischen Akteure zu unterstützen. Siehe Freeden, Michael. *Ideology. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003, 52.
[70] Siehe Brown 2012, 51-52.
[71] Shi-Kupfer, Kristin, Ohlberg, Mareike, Lang, Simon, und Bertram Lang. *Ideas and Ideologies Competing For China's Political Future: How Online Pluralism Challenges Official Party Orthodoxy*. Berlin: Merics Papers on China, 2017, 23.
[72] Siehe Holbig 2013, 61.
[73] Siehe ebenda und Brown 2012, 65.
[74] Brown 2012, 52.
[75] Auch Misra identifiziert in den meisten westlichen Studien zu chinesischer Politik eine „problematische Dichotomie" zwischen der Betonung der „Autorität von Ideologie" in der Mao-Ära und der Annahme, die Reformära sei von „praktischer Flexibilität" gekennzeichnet. Siehe Misra 1998, 6.

Reformära lässt sich argumentieren, dass Pragmatismus nicht in Opposition zur Parteiideologie steht, sondern letztere pragmatische Sichtweisen integriert hat.[76]

Unter Verweis auf den seit Hu Jintaos Übernahme des Parteivorsitzes 2004 forcierten landesweiten Ausbau des Systems der Parteischulen illustriert Holbig das Anliegen der KPCh, das institutionelle Netzwerk für „ideologische Arbeit" zu stärken. In die gleiche Kerbe schlagen Ann-Mary Brady und David Shambaugh, zwei Experten für den Propagandaapparat der KPCh. Sie erklären, dass die weitverbreitete Auffassung, die ökonomischen Reformen und die Kommerzialisierung der Medien hätten zu einem Niedergang von Propaganda und Ideologie geführt, nicht haltbar sei. Denn, so Brady, "propaganda and thought work are the very life blood of the party-state." Holbig attestierte der Parteipropaganda im Jahr 2013 überdies, seit Mitte der 2000er Jahre überaus erfolgreich gewesen zu sein.[77] Demgemäß kommen die Studien Holbigs, Bradys und Shambaughs zu dem Schluss, dass Ideologie weiterhin eine bedeutende Rolle in der chinesischen Politik spielt und sehen anders als einige Studien der 1990er Jahre keinen Grund für die Annahme, China als postideologische Gesellschaft zu betrachten.[78] Insbesondere in Studien, die die ideologiepolitischen Entwicklungen unter Xi Jinping bereits reflektieren, besteht über die nach wie vor wichtige Bedeutung von Ideologie in der Parteiarbeit kein Zweifel.[79]

Die Forschungsresultate der genannten politikwissenschaftlichen Studien sind nicht überraschend. Sie verwenden „Ideologie" neutral im Sinne von *politische Ideologie* und engen folglich das Ideologieproblem auf die Bereiche hoher Politik, Propaganda und Kaderausbildung ein. In diesen Bereichen ist die Rolle von Ideologie erwartungsgemäß signifikant. Die Beschränkung des Gegenstandes der Ideologieforschung sorgt dafür, dass trotz der äußerst diversen Zugänge zum Marxismus in China,[80] etwa in Philosophieinstituten,

---

[76] Für eine Betrachtung des Verhältnisses von Pragmatismus und Ideologie im Zusammenhang mit der neoliberalen Politik Margaret Thatchers siehe etwa Minford, Patrick. "Ideology and Pragmatism in Economic Thatcherism." In: *Ideas and Politics in Modern Britain*, herausgegeben von J.C.D. Clark., London: Palgrave Macmillan, 1990, 191-202.

[77] Siehe Holbig 2013, 66.

[78] Siehe Shambaugh, David. "China's Propaganda System: Institutions, Processes and Efficacy." *The China Journal* 57 (2007): 25–58; Brady, Anne-Marie. *Marketing Dictatorship. Propaganda and Thought Work in Contemporary China*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2008.

[79] Siehe etwa Holbig, Heike. "China after Reform: The Ideological, Constitutional, and Organisational Makings of a New Era." *Journal of Current Chinese Affairs* 47, 3 (2018): 187–207.

[80] Die weiterhin außerordentliche Relevanz marxistischer Theoriebildung in China lässt sich unschwer am Grad ihrer institutionellen Verankerung illustrieren: Neben den aktuell 102 landesweit an nahezu jeder größeren Universität zu findenden Marxismus-Schulen steht ein umfangreiches Parteischulsystem mit 649 Einrichtungen, die zusammen über einhundert Magazine herausgeben. Siehe Mahoney, Josef Gregory. "Marxismus in China nach Mao." Übersetzt von Leo Kühberger. In: *Marx und der globale Süden*, herausgegeben von Felix

Parteischulen oder in an nahezu alle Universitäten angeschlossenen Marxismus-Instituten die Frage nach divergierenden, potenziell konfligierenden Marxismen und Ideologieverständnissen ausgeblendet bleibt. In diesen Zusammenhang gehört Arif Dirliks kritische Bemerkung, dass "recently published studies on Chinese Marxism read mostly as histories of policy innovations by successive generations of communist leaders that are now endowed with theoretical status in the formulation of Chinese Marxism." Weiterhin sieht Dirlik "little visible concern in these texts for theoretical discussions that critically engage issues of Marxist theory with reference to Deng's and other leaders' theories".[81]

Vor diesem Hintergrund wird hier die These vertreten, dass die diskutierten Politikwissenschaftler mit ihrer Herausstellung der Relevanz von Ideologie und Marxismus in China nicht das Narrativ vom „Ende der Geschichte" infrage stellen. Sie widerlegen zwar überzeugend die Vorstellung, *selbst in der Parteiarbeit* seien Marxismus und Ideologie nicht mehr relevant. Da sie Ideologie aber vornehmlich als Mittel der Herrschaftssicherung der Parteielite in einer ansonsten pragmatisch orientierten, „unideologischen" Gesellschaft betrachten, perpetuieren sie unausgesprochen das Ideologem vom Ende der Geschichte. Im Übrigen schließen sie damit auch ein Stück weit an die Meistererzählung der KPCh über die Geschichte der VR China an. Diese geht davon aus, dass die Mao-Zeit mit der Kulturrevolution und einem vermeintlich einseitigen Fokus auf den Klassenkampf „zu ideologisch" ausgerichtet war und sich die Politik der Reformära durch den Schwerpunkt auf wirtschaftliche Entwicklung und Modernisierung in Wissenschaft und Technik davon absetze. Die Meistererzählungen vom „Ende der Geschichte" und vom „Ende der Ideologie" waren also auch in den diskutierten chinabezogenen politikwissenschaftlichen Ansätzen bei genauerer Betrachtung trotz vordergründiger Dementi maßgeblich. Daran ändert sich auch wenig dadurch, dass es mittlerweile in den westlichen Geistes- und Sozialwissenschaften nahezu zum Allgemeinplatz geworden ist, Francis Fukuyamas Theorie vom Ende der Geschichte bloßzustellen.[82] Dies ist darauf zurückzuführen, dass Ideologie weiterhin als neutraler Begriff für politische Glaubenssysteme oder mit Blick auf China ausschließlich als

---

Wemheuer. Köln: PapyRossa, 2016, 240-276. Überdies konstituiert das Studium marxistischer Theorien einen integralen Teil der Forschung an chinesischen Universitäten. Das gilt insbesondere für Philosophie-Institute, von denen einige auch die Erforschung des westlichen Marxismus institutionalisiert haben.

[81] Dirlik, Arif. "The Discourse of Chinese Marxism." In: *Modern Chinese Religion*, herausgegeben von John Lagerwey. Leiden: Brill, 2016, 340.

[82] Auch der Umstand, dass unter Chinawissenschaftlern und professionellen China-Beobachtern seit Xi Jinpings Regierungszeit nun breiter Konsens darüber besteht, schon immer gewusst zu haben, dass Ideologie in China wichtig sei, fällt nicht ins Gewicht.

Mittel zur Herrschaftssicherung verstanden wird, nicht aber zum begrifflichen Instrumentarium einer Analyse der globalen kapitalistischen Moderne gehört.

Die gegenwärtige politikwissenschaftliche Forschung zum chinesischen Marxismus und zu Ideologie setzt sich vom offiziellen chinesischen Standpunkt freilich dadurch ab, dass sie den Gehalt von Ideologie (nicht die Vermittlungsformen) als historisch überkommenes Phänomen betrachtet. In dieser Sicht steht die Parteiideologie einer vollumfänglichen Modernisierung entgegen, da eine solche zwingend Schritte in Richtung einer politischen Demokratisierung nach westlichem Vorbild einschließt. In diesem Zusammenhang sind die Einlassungen von Daniel Vukovich zur westlichen Wissensproduktion über die VR China nützlich, in der er einen „sinologischen Orientalismus" am Werk sieht.[83] In seiner Monografie *China and Orientalism* erklärt er, dass diese Form des Orientalismus weniger offen orientalistisch und rassistisch sei als derjenige in Edward Saids klassischer Darstellung.[84] Vielmehr bezeichnet Vukovich mit „sinologischem Orientalismus" vom Kalten Krieg beeinflusste Positionen in den Sozialwissenschaften, die nicht das vermeintlich Andere exotisierten, sondern auf modernisierungstheoretischen Prämissen beruhten. Der „sinologische Orientalismus" hantiere nicht mit der essentialistischen Behauptung einer grundsätzlichen Differenz zwischen der chinesischen und der westlichen Kultur. Im Gegenteil behaupte er die Gleichheit ("sameness") Chinas beziehungsweise die Notwendigkeit, so werden zu müssen ("becoming the same") wie der Westen, nämlich offen, liberal, modern und frei. Vukovich zufolge bringt der „sinologische Orientalismus" demnach Modernisierungsrhetorik unter dem Deckmantel einer vermeintlich natürlich erfolgenden Globalisierung zum Ausdruck. Aus der Perspektive des „sinologischen Orientalismus" befinde sich China im sogenannten „Warteraum der Geschichte"[85]: China ist schlichtweg in seiner Entwicklung *noch nicht* dort angekommen, wo es aus der Warte dieser liberalen Teleologie und dieser vermeintlich überlegenen Position letztendlich ankommen muss.[86] Daher repräsentiert der „sinologische Orientalismus" Vukovitch zufolge eine „diskursive Formation", die uns weniger über die tatsächlichen Umstände des gegenwärtigen Chinas aufklärt als "[…] about the West and its

[83] Siehe Vukovich, Daniel. F. *China and Orientalism. Western Knowledge Production and the PRC*. Abingdon, Oxon: Routledge, 2012.
[84] Der palästinensische Literaturtheoretiker Edward Said hatte mit seinem Buch *Orientalism* Ende der 1970er Jahre den Grundstein zur Erforschung des gleichnamigen Phänomens gelegt und gilt als einer der Begründer der Postkolonialismus-Studien. Siehe Said, Edward. *Orientalism*. New York City, NY: Pantheon Books, 1978.
[85] So nannte der indische Historiker Dipesh Chakrabarty den Status von Indien und anderen (ehemaligen) Kolonien in der westlichen hegemonialen Sicht.
[86] Vukovich 2012, 3.

intellectual and political preoccupations as a circular, self-enclosed system […]".[87] Diese „diskursive Formation" sorge dafür, so Vukovitch weiter, dass:

> […] one simply need not to take the PRC seriously except as evidence of a priori knowledge about communism versus democracy, capitalism versus state planning, individual freedom versus despotism […].[88]

Man muss Vukovitch nicht in seinem diskurstheoretischen und von postkolonialer Theorie geprägten Sprachduktus folgen und erst recht nicht seine tendenziell apologetische Haltung gegenüber der Politik der KPCh gutheißen, die auch in weiteren Arbeiten hervortritt.[89] Dennoch erweist sich sein Theorem vom „sinologischen Orientalismus" für eine Kritik an der westlichen Forschung zum Marxismus als hilfreich. Im Forschungsfeld zu akademischen und intellektuellen Debatten in China in der Reformära kommt dem Marxismus oft pauschal nur die Rolle der „offiziellen Ideologie" zu, die die Spielregeln der gesellschaftlichen Debatten vorgibt. Derweil blick(t)en – seit der „Neuen Ära" Xi Jinpings und der in größerem Maße erzwungenen intellektuellen Konformität hat sich die Euphorie etwas gelegt – westliche Chinaforscher mit Begeisterung auf eine zunehmend ausdifferenzierte politische Diskurslandschaft. Sie widmeten etwa (neo)liberalen, konfuzianischen oder neo-konservativen Perspektiven besondere Aufmerksamkeit. Westliche Beobachter verbanden mit der Entstehung einer Perspektivenvielfalt im intellektuellen Spektrum die Hoffnung auf die Entwicklung einer offeneren oder gar einer Zivilgesellschaft.[90] Darstellungen des intellektuellen Feldes Chinas in der Reformära, die auf solchen Annahmen fußen, liefern einen signifikanten Beitrag zur Überwindung von Vorstellungen über die angebliche Uniformität des Denkens in China. Denn solche Wahrnehmungen oder ideologischen Haltungen üben im gesellschaftlichen Diskurs des Westens nach wie vor einen beträchtlichen Einfluss aus und greifen bei der Festigung politischer Feindbilder auf orientalistische Tropen zurück.

---

[87] Ebenda, xiii-xv.
[88] Ebenda, xiii.
[89] Diese Haltung Vukovichs kommt deutlich in seiner neusten Monografie zum Tragen. Siehe Vukovich, Daniel F. *Illiberal China. The Ideological Challenge of the People's Republic of China*. Singapur: Palgrave Macmillan, 2018.
[90] Von diesen Vorannahmen sind grundsätzlich etwa die Arbeiten der äußerst einflussreichen China-Historiker Joseph Fewsmith, Timothy Cheek und David Ownby geprägt, deren gesteigertes Interesse insbesondere liberalen Stimmen aus China gilt. Siehe Fewsmith, Joseph. *China Since Tian'anmen. From Deng Xiaoping to Hu Jintao*. Cambridge: Cambridge University Press. 2001; Cheek, Timothy. *Living with Reform: China Since 1989*. London: Bloomsbury, 2006; Xu Jilin. *Rethinking China's Rise. A Liberal Critique*. Herausgegeben und übersetzt von David Ownby. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. Siehe auch den Blog "Reading the Chinese Dream", für den David Ownby verantwortlich zeigt. https://www.readingthechinadream.com/

Allerdings tendieren bestehende Beschreibungen der „intellektuellen Landkarte“ Chinas dazu, die Uniformität eines bestimmten Diskurses vorauszusetzen, nämlich den Diskurs des Marxismus. Angesichts seiner vermeintlichen historischen Überlebtheit fungiert der Marxismus – wenn wir Vukovichs Idee des „sinologischen Orientalismus“ folgen wollen – als „das Andere“ der lebhaften Diskussionen in China über die Zukunft des Landes. Diese Perspektiven übersehen, dass der Marxismus in China seinerseits ein kompliziertes und pluralistisches Forschungsfeld darstellt und verschiedene Theorieströmungen mit jeweils eigenen Interessen und institutioneller Verankerung miteinander um Einfluss ringen.

1.3 Forschungsvorhaben

Der bisherigen Forschung entgehen vor diesem Hintergrund in gewissem Grade die regen Debatten in China über das Wesen, die Rolle und die Funktionen von Marxismus und Ideologie. Die vorliegende Arbeit möchte einen Beitrag zur Schließung dieser Forschungslücke leisten, indem sie Ideologietheorien als Zugang zu den dynamischen Diskursen über marxistische Theorie in China in Vergangenheit und Gegenwart untersucht. Beginnend mit der ersten systematischen Rezeption des Marxismus bei chinesischen Intellektuellen infolge der Oktoberrevolution in Russland 1917 bis zur Hu-Jintao-Ära Ende der 2000er Jahre, wird die politische Ideengeschichte von Ideologie in China einer eingehenden Analyse unterzogen. Ohne den Blick auf die Geschichte des marxistischen Ideologiebegriffs und die damit verbundenen politischen Kontexte und Debatten ist es kaum möglich, verschiedene marxistische Ideologiebegriffe im gegenwärtigen China zu identifizieren und voneinander abzugrenzen, ihre jeweilige Herkunft und Nutzung in politischen Debatten zu benennen, und die Entwicklung marxistischer Theoriebildung in China nachzuvollziehen. Die Analyse wird zum Vorschein bringen, dass der Marxismus in China nie ein monolithisches Ideensystem bildete, sondern selbst voller Widersprüche und Ambivalenzen war, die die Artikulation verschiedener sozialistischer Gesellschaftsentwürfe ermöglichte und daher Austragungsort von Interessenskonflikten bleibt, die sich insbesondere am Ideologiebegriff veranschaulichen lassen. Dabei stiftet Bill Bruggers und David Kellys Monografie zur Entwicklung des humanistischen Marxismus in China in den 1980er Jahren Orientierung. Sie beschreiben ihren Zugang folgendermaßen:

> This book, however, is not a work of political science that seeks to trace networks of influence and power. It is about political, social, economic, and philosophical ideas --- ideas constantly reshaped by increasing contact with the West, ideas which hide social contradictions and rationalize economic and political interests (ideologies), and ideas which offer tools to pierce through the ideological level (critical ideas). It is about Marxism both as ideology and as critique.[91]

Brugger und Kelly bringen hier klar zum Ausdruck, dass sie, anders als der Mainstream der Politikwissenschaften, den kritischen Ideologiebegriff in der Marx'schen Tradition verwenden. Auch für die hier vorgenommene Analyse ist die Unterscheidung von Marxismus als Ideologie und Marxismus als Gesellschaftskritik zentral. Dabei soll der Nachweis erbracht werden, dass der kritische Ideologiebegriff von Karl Marx im Zuge der Rezeption sowjetischer Philosophie in den 1930er Jahren und insbesondere durch die Schriften Li Das in China Einzug fand. Nachdem marxistische Lehrbücher aber als verpflichtendes Ausbildungsmaterial kanonisiert wurden und das Mao-Zedong-Denken in der sozialistischen Phase der VR China Hegemonie erlangt hatte, verschwand der kritische Ideologiebegriff aus dem politischen und philosophischen Diskurs und fand erst wieder ab dem Beginn der Reform- und Öffnungspolitik Verwendung. Nichtsdestotrotz wird die Analyse zeigen, dass auch die autoritativen Abhandlungen zur marxistischen Ideologie der Mao-Ära vom Spannungsverhältnis zwischen verschiedenen marxistischen Ideologiebegriffen durchzogen waren. Dies ergab sich aus der Überlagerung verschiedener Anforderungen an den Marxismus. Diesem oblag zwar im Sinne einer materialistischen Dialektik die Aufgabe, das Verhältnis von Kritik und Praxis, Revolution und Aufbau, Basis und Überbau, nationaler Tradition und sozialistischer Weltkultur im jeweiligen historischen Stadium auszutarieren. Das führte aber im politischen Handgemenge von Welt- und Bürgerkrieg sowie einer umfassenden Sozialrevolution zu widersprüchlichen und ambivalenten Formulierungen. Erst mit dem offeneren politischen Klima der 1980er Jahre und dem von Brugger und Kelly thematisierten Einfluss des Westens, insbesondere des Westlichen Marxismus, setzte eine Neubetrachtung des theoretischen Erbes des Marxismus ein, in deren Rahmen auch das Verhältnis von kritischen und neutralen Ideologiebegriffen beleuchtet wurde.

Politische Ideengeschichte als methodischer Zugang und Vorstellung der Quellen

[91] Brugger, Bill und David Kelly. *Chinese Marxism in the Post-Mao Era*. Stanford, California: Stanford California Press, 1990, 15.

Die vorliegende Arbeit ist im weitesten Sinne dem Feld der politischen Ideengeschichte zuzuordnen. Sie zeichnet die Entwicklung des Ideologiediskurses im chinesischen Marxismus nach und prüft vor dem jeweiligen historischen Hintergrund die vorgebrachten Positionen und Begriffsverwendungen auf ihre argumentative Überzeugungskraft, ihren politischen Gehalt und Zweck, ihre institutionelle Verankerung und das Verhältnis zu vorhergehenden Ideologiebestimmungen.[92] In ihrer Einführung zu Interpretationsansätzen in der politischen Ideengeschichte führen Ralph Weber und Martin Beckstein als Argument für die Relevanz der Disziplin an, dass sie zur Klärung der Frage nach der Natur von Politik beiträgt. Denn die Texte der politischen Ideengeschichte stellten ein „Sammelsurium von theoretischen Werkzeugen" bereit, die sich bei der Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Problemen als nützlich erweisen könnten, indem sie etwa Antworten auf heute dringliche Fragen finden oder helfen, „die entscheidenden Fragen überhaupt zu stellen."[93] Diese Arbeit ist von der Überzeugung geleitet, dass Ideologie als philosophischer Grundbegriff im Marxismus (und darüber hinaus) ein solches theoretisches Werkzeug par excellence darstellt. Überdies spielte der Ideologiebegriff in der Tradition des chinesischen Marxismus als Theorie, in der politischen Praxis und im Jargon der KPCh immer eine zentrale Rolle. Mehr noch: Um „Ideologie" zentrierte Auseinandersetzungen in China kreis(t)en auch immer darum, ob durch den Begriff „Antworten auf dringliche Fragen" gefunden werden, oder ob er es ermöglicht, die „entscheidenden Fragen überhaupt zu stellen" – eine Alternative, die in etwa dem Verhältnis von Ideologie als Mittel zur revolutionären Veränderung der Welt zu Ideologie als einem der Kapitalismuskritik inhärenten Begriff zur Kennzeichnung von Herrschaftsdenken entspricht.

Als Reflexionsgegenstand dieser Arbeit dienen Schriften unterschiedlichen Formats. Das Quellenmaterial beschränkt sich allerdings auf Texte der sogenannten „Hochkultur", das heißt auf Texte der akademischen und politischen Eliten.[94] Dies hat nicht etwa mit einer Geringschätzung von „Populärkultur" oder des Alltagslebens zu tun, Bereiche, aus denen historisch betrachtet einige politische Ideen gespeist und erst später in feinsinnige philosophische Abhandlungen übersetzt wurden. Der Grund für die Auswahl des

[92] Die Arbeit gehört deshalb nicht zur Disziplin der politischen Philosophie oder politischen Theorie im engeren Sinne, da sie nicht den Anspruch erhebt, einen eigenen Beitrag zu ideologietheoretischen Fragen beizusteuern.
[93] Weber, Ralph, Beckstein, Martin (Hrsg.). *Politische Ideengeschichte. Interpretationsansätze in der Praxis*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2014, 13-14.
[94] Argumente für die Integration von populärkulturellen Texten und Alltagsleben in die politische Ideengeschichte bieten Weber/Beckstein 2014, 18-19.

Quellenmaterials ist dem konkreten Stoff dieser Arbeit inhärent: Der Ideologiebegriff in all seinen semantischen Ausprägungen war der chinesischen Sprache fremd, bevor es Ende der 1910er Jahre zur Rezeption marxistischer Theorie durch chinesische Intellektuelle kam. Darin besteht – wie die Analyse zeigen wird – übrigens ein Grund dafür, warum die Debatten unter marxistischen Intellektuellen über Ideologie lange von Missverständnissen, Ambivalenzen und der Suche nach geeigneten chinesischen Begriffswörtern geprägt waren (siehe Kapitel 2). Ab den 1930er Jahren wurden Lehrbücher zur marxistischen Philosophie, die chinesische marxistische Intellektuelle in strenger Anlehnung an sowjetische Vorbilder kompilierten, zu einer autoritativen Quelle für die Definition von Ideologie (siehe Kapitel 3). Nach der Gründung der VR China 1949 wurden Lehrbücher dieser Art zur Pflichtlektüre für Parteimitglieder, während dem politischen Unterrichtsmaterial von Schülern und Studenten die Begriffe, Theorien und Erzählweisen der philosophischen Lehrbücher zugrunde lagen. Anders als bei für die politische Ideengeschichte zentralen Debatten etwa über „Gerechtigkeit“, „Volk“ oder „Demokratie“ handelte sich beim Ideologiediskurs seither in erster Linie um einen Elitendiskurs, dessen Ergebnisse der Partei und der gesamten Bevölkerung gelehrt wurden. Aus diesem Grund gilt der Entwicklung des Lehrbuchmarxismus insbesondere in der Zeit bis zum Ende der Mao-Ära große Aufmerksamkeit (Kapitel 7, 8). Darüber hinaus werden die für die Ideologieproblematik relevanten Schriften Mao Zedongs aus der Yan’an-Zeit näher betrachtet (Kapitel 6). Denn Maos darin formulierte Auffassungen werden bis heute im Lehrbuchmarxismus und in akademischen Abhandlungen sowie in sozialen Protestbewegungen zur Legitimierung des jeweils eigenen Standpunkts herangezogen. In den Kapiteln über Ideologiebegriffe seit Beginn der Reformära 1978 werden die Entwicklungen des Lehrbuchmarxismus weiter untersucht (Kapitel 9, 11, 14).

Die Analyse der Ideologiebegriffe in den 1980er und 1990er Jahren steht im Zentrum der Arbeit. Dies macht sich sowohl am Umfang der diesen Zeitraum behandelnden Kapitel als auch am Grad der kritischen Absetzung von der bisherigen Forschung bemerkbar, die aus der Interpretation von Texten aus bisher weitgehend unerforschten Forschungsfeldern resultiert. Besonderer Fokus gilt hier neu erschlossenen Ausprägungen des akademischen Marxismus, also einer mit dem Parteimarxismus in einem engen, aber widersprüchlichen Verhältnis stehenden „Hohenkammerliteratur“ (Kapitel 10). Auch für die Reformära gilt, dass Debatten über das Ideologieproblem vornehmlich innerhalb der Partei und unter Intellektuellen geführt werden. Dies bedeutet aber nicht, dass diese Debatten nicht in einem engen Zusammenhang

mit medial, gesellschaftlich und im Alltagsleben diskutierten politischen Themen stehen würden, und umgekehrt große gesellschaftliche Debatten unverbunden neben „abstrakt“ und rein philosophisch erscheinenden Abhandlungen über das Wesen von Ideologie stehen würden. Im Gegenteil: Sämtliche gesamtgesellschaftlich relevante politische Debatten, von Kontroversen über „gerechte Löhne“ und die sich auftuende „Schere zwischen Arm und Reich“, über Korruption und Rechtsstaatlichkeit bis hin zu Fragen nationaler Identität und Chinas Rolle in der Welt, weisen ideologische Komponenten auf und werden in ideologietheoretischen Abhandlungen angedeutet oder offen thematisiert.

Mit der Entscheidung für die Analyse von staatlich herausgegebenen Lehrbüchern marxistischer Philosophie und akademischen Beiträgen zur Ideologiethematik begründet sich auch die Wahl bestimmter Interpretationsansätze aus dem Bereich der politischen Ideengeschichte. Weber und Beckstein unterscheiden acht idealtypische Ansätze,[95] die selten völlig autark an Texte angelegt werden können. Sie treten daher für einen pragmatischen Methodenpluralismus ein, der die jeweilige Auswahl von Interpretationsansätzen transparent macht. [96] In Anschluss daran wird auch diese Studie in Abhängigkeit vom jeweils untersuchten Quellenmaterial verschiedene Ansätze kombinieren. Für alle hier untersuchten Texte gilt, dass ein rein analytisches Textverständnis, das sich ausschließlich auf den Aussagegehalt des betreffenden Textes konzentriert, nicht ausreicht. Zu offensichtlich und bestimmend sind etwa die mit den Erklärungen marxistischer Theoretiker verbundenen tagespolitischen Zwecke und historischen Hintergründe, als dass diese einfach ignoriert werden könnten. Dennoch wird in dieser Arbeit von der Prämisse ausgegangen, dass marxistische Philosophie und Einlassungen über das Ideologieproblem in China immer – auch wenn dies für einige Kontexte mehr gilt als für andere – *als ernstgemeinte und ernstzunehmende Beiträge* der Subjekte des Diskurses zum Verständnis und ultimativ zur Veränderung der Welt aufgefasst werden müssen. Daher kommt etwa bei den marxistischen Lehrbüchern oder den Schriften Mao Zedongs der analytische Ansatz zur Anwendung. Dies bedeutet, dass der Aussagegehalt analysiert, und hier besonders wichtig: die verwendeten (Ideologie)-Begriffe geklärt und in Bezug zueinander gesetzt sowie die Argumente des Textes rekonstruiert werden.[97]

---

[95] Sie behandeln den analytischen, biographischen, werkimmanenten, esoterischen, kontextuellen, hermeneutischen, rezeptionstheoretischen und begriffsgeschichtlichen Ansatz, die allesamt jeweils eigene Spielarten aufweisen.
[96] Siehe Weber, Beckstein 2014, 236-237.
[97] Für diese Analyseschritte des analytischen Ansatzes siehe Weber/Beckstein 2014, Kapitel 1.

Diese Vorgehensweise steht im Kontrast zum Ansatz, den Werner Meissner in seiner Monografie über die Entwicklung der marxistischen Philosophie in China verwendet.[98] Meissner betrachtet die Debatten im Umfeld der KPCh in den 1930er Jahren über den Dialektischen Materialismus als kodierte Sprache, die lediglich divergierende politische Positionen in den heftigen Kontroversen um die Schaffung einer Einheitsfront zwischen der KPCh und der Nationalpartei Jiang Kaisheks (GMD) im Kampf gegen die japanische Invasion ausgedrückt habe. Darüber hinaus spricht er den Debatten jegliche philosophische Substanz ab. So dechiffriert Meissner philosophische Texte als abgeschlossene Systeme analogen Denkens, in denen philosophische Begriffe nur Symbole für die Bezeichnungen von Parteien, Fraktionen oder Armeen darstellten. Maos dialektisches Gesetz des Widerspruchs „entschlüsselt" Meissner etwa als ontologisch leeren, symbolischen Ausdruck seiner Einheitsfront-Strategie zu Zeiten des antijapanischen Kriegs (1931-1945).[99] Dieser Ansatz ist in der Tradition einer „Kremlinologie" zu verorten, die ihre Wurzeln im westlichen Antikommunismus des Kalten Krieges hat und wissenschaftliche, philosophische und kulturelle Positionen in der Sowjetunion vornehmlich auf geheime politische Botschaften und Machtkämpfe überprüfte.[100] Die Zurückweisung von Meissners Position bedeutet nicht, den politischen Charakter der marxistischen Philosophie in China zu negieren. Diesem wird hier selbstverständlich Rechnung getragen, schlicht weil Marxisten aller Epochen und jeglicher Couleur, so eben auch chinesische Marxisten, den politischen, ideologischen und Klassencharakter von Philosophie immer plakativ herausgestellt haben.[101]

In Anschluss an den politischen Ideenhistoriker Samuel Salzborn verfolgt die vorliegende Geschichte des Ideologiebegriffs das Ziel, „ein möglichst umfassendes Bild der im Laufe der

---

[98] Meissner, Werner. *Philosophie und Politik in China. Die Kontroverse über den dialektischen Materialismus in den dreissiger Jahren*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1986.

[99] Vgl. Dikötter, Frank. "Review. Werner Meissner: Philosophy and Politics in China: The Controversy over Dialectical Materialism in the 1930s." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 54, 3 (1991): 624-625.

[100] Meissner verfolgt auch unausgesprochen einen hermeneutischen Zugang zur politischen Ideengeschichte, der davon ausgeht, dass das in den Texten Gesagte und Gemeinte grundsätzlich auseinanderfällt und spitzt damit auf problematische Weise den auf Leo Strauss zurückgehenden exoterischen Ansatz zu, der sich der Aufdeckung versteckter Botschaften in Texten widmet. Zum esoterischen Ansatz siehe Weber/Beckstein 2014, Kapitel 4.

[101] Werner Meissners Standpunkt lässt sich überdies in die Tradition der Wissenssoziologie Karl Mannheims einordnen. Seine in der vielbeachteten Schrift *Ideologie und Utopie* normativ gesetzte Vorstellung, Intellektuelle könnten und sollten als Wächter gesellschaftlicher Debatten auf einem unpolitischen, unabhängigen Standpunkt stehen, machte ihn zu einem frühen Vertreter der Ideologie der Ideologiefreiheit, der Horkheimer und Adorno bereits vor Jahrzehnten in polemisch zugespitzten Beiträgen den Boden unter den Füßen weggezogen hat. Siehe die Beiträge Horkheimers und Adornos in Kurt Lenks Quellenanthologie Lenk, Kurt (Hrsg.). *Ideologie: Ideologiekritik und Wissenssoziologie*. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand, 1967. Siehe insbesondere die auch darin enthaltene Schrift Adorno, Theodor W. „Das Bewußtsein der Wissenssoziologie." In: Adorno, Theodor W. *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*. Berlin, Frankurt a.M.: dtv, 1955, 32-50.

Geschichte formulierten, sich teils ergänzenden, teils widersprechenden, aber immer im intellektuellen Kampf um Interpretations- und Deutungshoheiten stehenden Ideen“, hier: Ideologie, „zu skizzieren.“[102] Dabei ist es vonnöten, „die Relationalität der Ideengeschichte im Spannungsfeld von Politik und Gesellschaft zu reflektieren“, also deren zeitliche und räumliche Kontexte zu beachten, sowie Kontinuitäten und Brüche im politischen Denken zu fokussieren. [103] In dieser Arbeit wird deshalb der analytische Ansatz, der die Selbstbeschreibungen und Theorien der Akteure ernst nimmt und auf ihre Stichhaltigkeit überprüft, mit Methoden des kontextuellen Ansatzes kombiniert. Dabei folge ich dem Historiker Quentin Skinner, der ideengeschichtliche Texte als Interventionen ins politische Tagesgeschäft betrachtete.[104] Die in den betreffenden Texten anzutreffenden „Anspielungen auf parteiische Positionen, Bewertungen und Akzentverschiebungen“[105] müssen insbesondere zum jeweiligen begrifflichen Apparat, das heißt zur Verwendung von Ideologiebegriffen ins Verhältnis gesetzt werden. Skinners Methode wendete sich gegen weit verbreitete Zugänge zur politischen Ideengeschichte seiner Zeit, die den historischen Kontext von politischen Debatten weitgehend außer Acht ließen und so zu anachronistischen Schlüssen neigten.[106] Er verstand politische Texte als „Handlungen von Akteuren […], die auf die Veränderung des gesellschaftlichen Lebens abzielen.“[107]

Skinners wichtige Intervention in das Feld der politischen Ideengeschichte stellt, wie mit Blick auf Werner Meissners Position bereits angedeutet wurde, für die Analyse marxistischer Philosophie im Allgemeinen und der in China im Besonderen eigentlich eine Banalität dar. Denn marxistische Philosophie besteht selbst darauf, die philosophische Grundlage zur revolutionären Veränderung der Gesellschaft zu liefern. Sie grenzt sich von allen vermeintlich apolitischen und ahistorischen philosophischen Entwürfen ab, die sie als Ausdruck bürgerlicher Philosophie kennzeichnet. Dennoch dienen insbesondere Skinners Analyseschritte als Inspiration: Zunächst erfolgt die Untersuchung des realgeschichtlichen

---

[102] Salzborn, Samuel. „Einleitung.“ In: *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge, Methoden, Strömungen*, herausgegeben von Salzborn, Salomon (Hrsg.). Stuttgart: J.B. Metzler, 2018, VII.
[103] Siehe ebenda.
[104] Siehe insbesondere Skinners einflussreichen Aufsatz Skinner, Quentin. “Meaning and Understanding in the History of Ideas.” *History and Theory* 8, 1 (1969): 3-53.
[105] Weber/Beckstein 2014, 21.
[106] Die vorliegende Abhandlung möchte sich daher von philosophischen Zugängen zur Ideengeschichte abgrenzen, die sich für vermeintlich überzeitliche Fragestellungen interessieren und gegebenenfalls den Anspruch hegen, die „in der diachronen, vom ursprünglichen Kontext abstrahierenden Rezeption geborgenen Ideen als normative Richtschnur auch für Fragen der Gegenwart heranzuziehen.“ Vgl. Höntzsch, Frauke. „Philosophischer Zugang zur Ideengeschichte.“ In: *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge, Methoden, Strömungen*, herausgegeben von Salzborn, Salomon (Hrsg.). Stuttgart: J.B. Metzler, 9.
[107] Weber/Beckstein 2014, 21.

Kontexts und der politischen Konflikte zur Zeit der Textentstehung, daraufhin werden die Verfahrensweise des jeweiligen Autors mit den damals verwendeten Begriffen und Kategorien zu derjenigen anderer Diskursteilnehmer ins Verhältnis gesetzt und schließlich die Wirkabsichten der Texte analysiert,[108] wobei die Reihenfolge der Schritte nicht immer strikt eingehalten werden muss. In diesem Sinne schärft Skinners Ansatz auch das Bewusstsein für mitunter nur in Abstufungen unterscheidbare Wirkabsichten von Texten verschiedener Genres, die sich philosophisch und politisch mit Ideologie und Ideologiebegriffen befassen, etwa Lehrbücher und akademische Monografien, politische Reden Mao Zedongs oder in Zeitschriften veröffentlichte briefliche Korrespondenzen marxistischer Theoretiker wie Ai Siqi (Kapitel 4).

Vom begriffsgeschichtlichen Ansatz Reinhart Kosellecks ist diese Studie weniger beeinflusst, auch wenn sie zweifellos Kosellecks grundsätzliches Vorgehen, die Entwicklungen von Begriffen über viele Texte und einen vergleichsweise langen Zeitraum nachzuzeichnen, teilt. Wie bei Koselleck richtet sich der Fokus nicht auf Einzeltexte, sondern auf ein Kollektiv von Texten, das den Diskurszusammenhang „marxistische Theorie in China“ konstituiert. Auch betrachte ich Koselleck folgend Begriffe in ihrer politisch-sozialen Funktion und sowohl als Indikatoren als auch als Faktoren historischer Veränderungen. Die Ausrichtung meiner Studie an diesen notwendigen Elementen einer begriffsgeschichtlichen Analyse reicht allerdings nicht aus, um als solche qualifiziert zu werden. Zum einen gilt die Analyse hier nicht den in der Begriffsgeschichte mehr und mehr im Fokus stehenden institutionellen Texten und Texten der Populärkultur. Zum anderen finden die für eine Koselleck’sche Begriffsgeschichte zentralen Kategorien, die die veränderte Zeiterfahrung der Menschen in der Moderne fassen sollen, wie etwa „Verzeitlichung“, hier keine Anwendung.[109] Eine tiefergehende Beschäftigung mit dem Verhältnis der Lebensgeschichte der Autoren zu ihren Texten, die für biografische Ansätze kennzeichnend ist, erfolgt indes nur bei der Analyse der Ideologietheorie Yu Wujins, eines der einflussreichsten marxistischen Philosophen der Reformära (Kapitel 12). Dies liegt darin begründet, dass Yu zum einen im Westen weitgehend unbekannt ist. Zum anderen nimmt er einen individuellen Standpunkt ein, der aus der offenen intellektuellen und politischen Atmosphäre der 1980er und 1990er Jahre resultiert und auch seine eigenen Erfahrungen implizit reflektiert. Für die Analyse etwa der

[108] Siehe ebenda, 131-133.
[109] Für eine Darlegung seines begriffsgeschichtlichen Zugangs siehe Kosellecks Einleitung zum Lexikon *Geschichtliche Grundbegriffe*. Für einen guten Überblick über die begriffsgeschichtliche Methode siehe Vogelsang, Kai. “Conceptual History: A Short Introduction”. *Oriens Extremus. Kultur, Geschichte, Reflexion in Ostasien* 51 (2012): 9-24.

wichtigsten marxistischen Lehrbücher Chinas vor der Zeit der „Reform und Öffnung“ gilt das nicht. Deren Autoren, etwa Ai Siqi und Li Da, und ihr Leben wurden bereits eingehend in der westlichen Forschung untersucht[110] und/oder die Lehrbücher wurden in Kollektiven verfasst. Die Zusammenstellung der Lehrbücher in der Reformära stellt in einem noch größeren Maße ein kollektives Unterfangen dar, an dem bedeutende Philosophen überdies nicht mehr beteiligt sind.

Eine letzte methodische Abgrenzung ist vonnöten: Die vorliegende Arbeit verwendet nur in einem ganz bestimmten Sinne einen rezeptionstheoretischen Ansatz. Das heißt, das Interesse gilt hier lediglich insofern unterschiedlichen Deutungen von Lesern, die von einem Text über die Zeit entstanden sind,[111] dass mit „Lesern“ die beteiligten Akteure am Diskurs des chinesischen Marxismus gemeint sind, die in ihren Abhandlungen selbstredend immer wieder neue Interpretationen des marxistischen Kanons vornehmen. Ein leserzentrierter Ansatz mit Fokus auf die Wirkung der Texte bei gewöhnlichen Lesern – etwa Parteimitgliedern, Schülerinnen und Studenten, Arbeiterinnen und Bauern – wäre äußerst interessant. Aufgrund der politischen Sensibilität des Themas und der schwierigen Quellenlage handelt es sich dabei aber um ein schwer durchzuführendes Projekt, das zum einen den Umfang dieser Arbeit übersteigt. Zum anderen wird hier ein „elitenzentrierter“ Ansatz in bewusster Abgrenzung zum akademischen Zeitgeist nach dem „postmodernen Turn“ in den Geisteswissenschaften verfolgt, infolgedessen die Prüfung von Theorien auf ihre Wahrheitswerte und die Stichhaltigkeit ihrer Argumente und damit Vorstellungen von Wahrheit, objektiver Wirklichkeit und objektiven Wissens marginalisiert wurde. An deren Stelle trat die Betrachtung vermeintlich subversiver Phänomene wie „Transgression“ und „Diversität“, die *tatsächlich* problemlos mit dem “way of life“ des Kapitalismus harmonieren.[112] In diesem Zusammenhang geriet die Analyse des Denkens politischer und intellektueller Eliten, die oft monokausal als schlichter Ausdruck von Macht- und Sprachspielen abgetan werden, in den Hintergrund und machte einer Begeisterung für die Befassung mit sogenannter “lived experience“, also subjektiven Erlebniswelten, Platz. Forschung zu dieser „gelebten Erfahrung“ im Feld der politischen Ideengeschichte sorgt im besten Fall für eine willkommene Erweiterung der empirischen Grundlage von Untersuchungen des gesamtgesellschaftlichen politischen Denkens, will aber zumeist keinerlei Aussagen über die

[110] Siehe etwa Knight, Nick. *Li Da and Marxist Philosophy in China*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1998.
[111] Vergleiche zum rezeptionstheoretischen Ansatz Kapitel 7 in Beckstein und Weber, 2014.
[112] Für Varianten dieser Kritik an postmoderner Ideologie Eagleton, Terry. *After Theory*. London: Penguin Books, 2004.

objektive Wirklichkeit treffen. Solche Ansätze fallen oft schlicht hinter das von Immanuel Kant begründete Verhältnis zwischen Begriff und Anschauung zurück, nach dem Anschauungen ohne Begriffe leer sind.

Diesen relativistischen postmodernen Ansätzen stehen die hier behandelten chinesischen marxistischen Philosophien und Ideologietheorien trotz ihrer teils völlig unterschiedlichen Stoßrichtung allesamt diametral entgegen, da sie beanspruchen, auf Basis von Hypothesen Aussagen über die Wirklichkeit zu treffen. Die vorliegende Arbeit prüft diese Hypothesen und will insbesondere mit Blick auf die Reformära zeigen, dass postmoderne Vorstellungen von politischer Theorie als Sprach- und Machtspiele zu kurz greifen. Zu diesem Zweck werden polittheoretische Beiträge zu Ideologie in ihrer Vielfalt, ihren Überschneidungen und Widersprüchen zum offiziellen Parteidiskurs dargestellt und analysiert. Ohne die gesellschaftliche Relevanz marxistischer Diskurse überhöhen zu wollen, lässt sich mit Robert Ware sagen: "The significance of Marxism in China can be compared to that of democracy in West". [113] Ware ist der Auffassung, dass westliche Demokratietheorien über „Volksherrschaft" mit der politischen Realität im neoliberalen Kapitalismus im Westen ebenso wenig im Einklang stehen wie ein sozialistisches Gesellschafts- und Politikverständnis mit der Herrschaftspraxis und den gesellschaftlichen Verhältnissen in der VR China. Wares Vergleich ist sicher kontrovers zu diskutieren. Lassen wir im Übrigen den Kategorienfehler, der in der Analogie von „Marxismus" und „Demokratie" vorliegt, einmal außer Acht, ist seine Beobachtung über die Rolle der beiden Theorien beziehungsweise politischen Praktiken im Westen und in China durchaus bedenkenswert. Er erklärt:

> […] in both settings, relevant practices are dysfunctional in significant ways, but both Marxism and democracy give a rationale and a tissue of support – and consequently a locus of struggle – for efforts to improve life for the majority.[114]

Wares Einschätzung zur gesellschaftlichen Rolle des Marxismus in China erfährt bei Betrachtung gesellschaftlicher Bewegungen in der jüngsten Vergangenheit Bestätigung. Marxistisch beziehungsweise leninistisch und/oder maoistisch geprägte Proteste etwa gegen soziale Ungleichheit und Ausbeutung von (Wander-)Arbeitern, die aus der sukzessiven Transformation der chinesischen Wirtschaft zum Kapitalismus seit Mitte der 1990er Jahre

[113] Ware, Robert. "Reflections on Chinese Marxism." *Socialism and Democracy* 27, 1 (2013): 136.
[114] Ware 2013, 136.

resultierten, gehören zu notorischen gesellschaftlichen Phänomenen seit der Jahrtausendwende. Zuletzt manifestierte sich der Gegensatz zwischen der staatstragenden Marxismus-Interpretation und einem aktivistischen, in konkrete Arbeitskämpfe praktisch eingreifenden Marxismus-Verständnis im Sommer 2018 bei Streiks im Perlflussdelta. Dabei hatten marxistisch gesinnte Studenten aus ganz China außerhalb der Partei ein Netzwerk zur Unterstützung des Kampfes von Fabrikarbeitern organisiert (siehe Kapitel 14.2).[115]

Daneben ist auch immer wieder vorsichtige Kritik am offiziellen Marxismus von marxistischen Theoretikern aus akademischen Kreisen zu vernehmen. Als Xi Jinping im Mai desselben Jahres in einer langen Rede anlässlich des 200-jährigen Geburtstags-Jubiläums von Karl Marx in der Großen Halle des Volkes dessen Leben, Errungenschaften und Bedeutung für das heutige China gedachte,[116] regte sich auch in den Reihen des akademischen Marxismus vorsichtig Widerspruch. So stellte etwa Nie Jinfang (聂锦芳), Philosophie-Professor an der Peking-Universität, kurz nach den offiziellen Marx-Feierlichkeiten Anfang Mai 2018 in einem Artikel das offizielle Marx- und Marxismus-Narrativ infrage.[117] Seiner Auffassung nach ist Xi Jinpings Vergleich zwischen dem Aufkommen der „Lehre des Karl Marx“ und einem „herrlichen Sonnenaufgang“ nicht haltbar. In Xis Verlautbarung – so impliziert Nie – offenbaren sich die allgemeinen Probleme des chinesischen Marxismus. So würden etwa die Werke von Karl Marx in einer verzerrenden Weise linearisiert, die erkenntnistheoretische Bedeutung des *Kapitals* übersehen, Marx’sche Konzepte als reine politische Mittel missbraucht und Marx‘ Streben nach der Freiheit des Individuums ausgeblendet.[118]

Das komplexe Geflecht aus Marxismus als offizielle Politik und Rechtfertigungsinstrument, als Gegenstand akademischer Forschung und Mittel begrenzter akademischer Intervention in die Tagespolitik sowie als Ressource für gesellschaftliche Protestbewegungen ist bisher kaum Forschungsobjekt geworden. Angesichts dessen bemüht sich die vorliegende Arbeit um einen Beitrag zur Aufklärung des Verhältnisses von Politik, parteimarxistischem Lehrmaterial und akademischer Philosophie mit Blick auf das Ideologieproblem. Die Verwendung

---

[115] Siehe dazu etwa Ngai, Pun. “The New Chinese Working Class in Struggle.” *Dialectical Anthropology* 44 (2020): 319-329.
[116] Siehe dazu ausführlich Krawczyk 2019, “Celebrating”.
[117] Siehe Nie Jinfang 聂锦芳. “Women dui Makesi de lijie yuanyuan bu gou 我们对马克思的理解还远远不够 [Unser Verständnis von Marx ist bei weitem nicht ausreichend].” *Jiemian*, 05.05.2018, https://www.jiemian.com/article/2108429.html [zuletzt aufgerufen: 03.04.2022.]
[118] Siehe ebenda.

verschiedener Ideologiebegriffe widerspiegelt und veranschaulicht politische Differenzen innerhalb der Partei sowie zwischen der jeweiligen Parteiführung und Intellektuellen und Protestbewegungen, die sich auf den Marxismus berufen. So konkurrier(t)en in China verschiedene Definitionen von Ideologie, die von rein herrschaftsfunktionalen Bestimmungen, zu Ideologie als Klassendenken des Proletariats zur Überwindung kapitalistischer Ausbeutungsverhältnisse bis hin zur Marx'schen Ideologiekritik reichen, die ein gesellschaftlich vermitteltes falsches Bewusstsein offenzulegen versucht. Die Arbeit soll verdeutlichen, dass sich in verschiedenen in China vorherrschenden marxistischen Ideologiebegriffen gesellschaftliche Debatten und Widersprüche kristallisieren, die durch eine oberflächliche Betrachtung der „Ideologie der KPCh" kaum greifbar werden.

Diese gerade skizzierten politischen und gesellschaftlichen Konstellationen und die damit verbundene Rolle der Ideologieproblematik treffen in höherem Maße auf die funktional stärker differenzierte Gesellschaft der Reformära als auf die Republikzeit und die sozialistische Phase der VR China zu. Worin besteht also der Mehrwert einer bis zu den frühesten Darlegungen marxistischer Theorie zurückreichenden politischen Ideengeschichte von Ideologie? Für ein Verständnis der heutigen marxistischen Ideologiediskussionen ist es deshalb unerlässlich, eine genaue Vorstellung ihrer historischen Genese zu erhalten, weil sie sich alle in verschiedenem Maße und auf verschiedene Weise auf wichtige Vorgänger beziehen. Wenn Diskursteilnehmer in der Reformära nicht ohnehin offen bekunden, mit ihren Ideologietheorien einen Beitrag zur Weiterentwicklung des seit der Mao-Zeit institutionalisierten historisch-materialistischen Erzählrahmens leisten zu wollen, so müssen sie andernfalls ihre unter Umständen davon abweichenden Perspektiven dennoch als damit vereinbar darstellen. Überdies soll der Blick in die Geschichte des Ideologiebegriffs auch eine Stellungnahme zu gegenwärtig vorherrschenden, die Ideologiepolitik Xi Jinpings betreffenden westlichen Positionen ermöglichen. Ist etwa die von vielen Chinabeobachtern jüngst vorgetragene Vorstellung von einer „Rückkehr zur Ideologie" bei Betrachtung chinesischer Politikgestaltung und Diskursen in Vergangenheit und Gegenwart eine treffende Charakterisierung der Verhältnisse?[119] Weiterhin wird im Feld chinabezogener Politikanalyse in den vergangenen Jahren kontrovers diskutiert, ob und inwieweit Xi Jinping eine Rückkehr

[119] Für aktuelle Diskussionen der Ideologiepolitik Xi Jinpings und die Parole der „Rückkehr zur Ideologie" siehe etwa Zhao, Suisheng. "The Ideological Campaign in Xi's China. Rebuilding Regime Legitimacy." *Asian Survey* 56, 6 (2016): 1168-1193. Siehe auch Tsang, Steve und Olivia Cheung. "Has Xi Jinping made China's Political System More Resilient and Enduring?" *Third World Quarterly* 43, 1 (2021): 225-243. Siehe überdies Brown, Kerry und Una Alexsandra Berzina-Cerenkova. "Ideology in the Era of Xi Jinping." *Journal of Chinese Political Science* 23 (2018): 323-339.

zu Mao vollzieht.[120] Gibt es auf theoretischem Level irgendeinen Indikator zur Untermauerung der Rückkehr-These, etwa wenn wir Mao Zedongs Schriften der Yan'an-Zeit auf ihren ideologiepolitischen Gehalt überprüfen?

Diese politische Ideengeschichte von Ideologie möchte auch nachweisen, dass „die Ideologie" des „chinesischen Marxismus" nie ein monolithisches System darstellte. Die Arbeit soll nicht eingeschlagene oder aufgegebene Wege zeigen, die zum Teil in der Reformära wieder diskutiert oder beschritten wurden. Sie legt den Fokus auf Auslassungen, Missverständnisse und theoretische Überdehnungen. Im Kontrast zum Selbstverständnis einiger sowjetischer und chinesischer Marxisten und den Einschätzungen einiger westlicher Forscher etablierten ihre Theorien kein hieb- und stichfestes System, sondern ein Sammelsurium äußerst mehrdeutiger und teils widersprüchlicher Formulierungen. Letztere öffneten ihrerseits die Tür für Neukonzeptionen marxistischer Theoretiker und Parteiideologen in späteren historischen Perioden, die wir ohne eine sorgfältige Analyse früherer Positionen nicht verstehen können.

Bisherige akademische Zugänge zu Ideologie in China lassen die Frage der begrifflichen Entwicklung von Ideologie im chinesischen Kontext zumeist außer Acht. Eine unreflektierte Übernahme der Begriffstaxonomie zu „Ideologie" aus dem westlichen diskursiven Kontext, die ihrerseits zum Teil unreflektiert von überkommenen Paradigmen des Kalten Krieges und des „Endes der Geschichte" geleitet ist, bietet kaum Erklärungen hinsichtlich des Wesens, der Funktion und Konflikten über Ideologie in China. Aus diesem Grund ist es notwendig, bei der Analyse von chinesischen Lexemen wie *yishixingtai* 意识形态 und *sixiang* 思想 auszugehen und diese dann zu anderen Ausdrücken aus dem Begriffsfeld Ideologie im Chinesischen und zu westlichen Konzepten in Bezug zu setzen. Dieser Ansatz führt zu dem Ergebnis, dass relevante Begriffswörter sich im Laufe der Zeit in Nutzung und Bedeutung änderten und auch in synchroner Perspektive verschiedene Dinge bezeichneten, ein Phänomen, dass immer sprachlicher Ausdruck verschiedener Auffassungen, Interessen und politischer Kontexte war. In diese Kerbe schlägt auch Thomas Fröhlich, der mit Blick auf begriffliche Aspekte politischer Debatten unter einflussreichen Intellektuellen der chinesischen Republikzeit konstatiert, dass

[120] Für einen aktuellen Beitrag der renommierten China-Historikerin Rebecca Karl zum Thema, dem der Autor zustimmt, siehe Karl, Rebecca E. "Xi Is Not Mao." *Dissent* 69, 2 (2022): 75-76.

> […] unterschiedliche Ausdrücke, die scheinbar als Begriffe eingeführt werden, sich oft auf dasselbe, unscharfe Begriffsfeld beziehen. Gleichlautende Ausdrücke zeigen andererseits keineswegs zwingend begriffliche Identität an.[121]

Die Analyse wird unter anderem zeigen, dass es – anders als bisherige Untersuchungen zum Thema argumentieren [122] – bis in die Mao-Zeit und sogar darüber hinaus kein einheitliches Begriffswort für Ideologie im Chinesischen gab, sondern das Begriffswort in Abhängigkeit von damit bezeichneten Begriffsinhalten und dem philosophischen und politischen Kontext stand. Damit einher gingen teils folgenreiche Verzerrungen der Marx'schen Ideologiekonzeption.

[121] Siehe Fröhlich, Thomas. *Staatsdenken im China der Republikzeit (1912-1949). Die Instrumentalisierung philosophischer Ideen bei chinesischen Intellektuellen*. Frankfurt, New York: Campus Verlag, 2000, 17.
[122] Siehe etwa Mahoney 2011.

Teil 2: Ideologiebegriffe von der Oktoberrevolution bis zur Gründung der VR China (1919-1949)

2. Lexikalische Grundlagen: die Erstrezeption des marxistischen Ideologiebegriffs in China, (1919-1930)

1899 wurde Karl Marx das erste Mal im Chinesischen erwähnt. Bis zur Oktoberrevolution in Russland 1917 blieb das Interesse am Marxismus unter chinesischen Intellektuellen allerdings beschränkt und hatte im Gegensatz zu konkurrierenden radikalen Gesellschaftstheorien wie dem Anarchismus kaum Einfluss auf politisches Denken und politische Praxis in China.[123] Der Grund dafür liegt auf der Hand: Aus der Lektüre der wenigen ins Chinesische übersetzten Schriften von Marx und Engels folgerten chinesische Intellektuelle, dass der Marxismus ausschließlich eine Anleitung zur revolutionären Überwindung des Kapitalismus in den fortschrittlichsten westlichen Ländern bot und somit kaum Impulse für eine gesellschaftliche Umgestaltung in China bereitzuhalten schien.[124]

Mit der Oktoberrevolution in Russland 1917 lag schlagartig eine Blaupause für die beabsichtigte Abschaffung des „Feudalsystems“ und die Einigung der chinesischen Nation vor, da der Marxismus leninistischer Prägung mit seiner anti-imperialistischen Ausrichtung im kaum kapitalistisch entwickelten Russland als Doktrin revolutionärer Praxis reüssiert hatte. Prominente chinesische Intellektuelle wie Li Dazhao[125] eigneten sich so ab der Zeit der 4.-Mai-Bewegung 1919 schrittweise die Grundzüge marxistischer Theorie durch die Schriften japanischer Marxisten an und publizierten ihre selbst angefertigten chinesischen Übersetzungen regelmäßig in Zeitschriften wie *Chenbao* (晨报) und *Neue Jugend* (*Xin qingnian*, 新青年). Eine zentrale Rolle spielten dabei Übersetzungen von Kawakami

---

[123] Zu sozialrevolutionären Bewegungen in China zu Beginn des 20. Jahrhunderts siehe unter anderem: Dirlik, Arif. *Anarchism in the Chinese Revolution*. Berkeley [u.a.]: University of California Press, 1991.

[124] Bis 1919 lagen lediglich folgende Schriften von Marx und Engels in chinesischer Übersetzung vor: Das erste Kapitel des *Kommunistischen Manifests*, das zweite Kapitel von Engels` *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, und Engels *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*. Siehe Meisner, M J. *Li Ta-Chao and the Origins of Chinese Marxism*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1967, 53.

125 Li Dazhao (李大钊,1889-1927) zeichnete als Chefredakteur der Beijinger Zeitung Chenbao und als Redakteur der Neuen Jugend maßgeblich für die Veröffentlichung von Artikelserien 1919 verantwortlich, die chinesische Leser in die Grundzüge des Marxismus einführte. Sein selbst verfasster Text *Meine marxistische Anschauung* gilt als erste Abhandlung des Histomat in chinesischer Sprache.

Hajimes[126] Schriften, durch die chinesische Marxisten ein rudimentäres Verständnis der Ideen des Historischen Materialismus erlangten. Schlüsseltext war dabei Kawakamis japanische Übersetzung von Marx` Vorwort *Zur Kritik der politischen Ökonomie* von 1859, das seinerseits neben der erst ab Mitte der 1920er Jahre allmählich in verschiedenen Sprachen publizierten *Deutschen Ideologie* die prägnanten Textstellen enthält, aus denen weltweit Generationen von Marxisten-Leninisten die Grundannahmen des Historischen Materialismus entnahmen.[127]

In diesem Kapitel wird die Erstrezeption des marxistischen Ideologiebegriffs ab 1919 bis zu Beginn der 1930er Jahren behandelt. Hier soll lediglich in die begrifflich-terminologischen Grundlagen der Diskussion des Ideologieproblems in China eingeführt werden, ohne die Begriffe systematisch mit den gesellschaftlichen Verhältnissen und politischen Kontroversen der Zeit in Bezug zu setzen. Der Verschränkung von Ideologiebegriffen mit den politischen Kämpfen kommt erst in den 1930er Jahren größere Bedeutung zu, als die stärkere und Neuorganisation der KPCh im Stützpunktgebiet Yan'an mit der Überwindung der Initiationsphase des Marxismus einherging. Erst zu dieser Zeit entwickelten sich mit der Vertiefung der politischen Unterweisung durch die Sowjetunion systematische Betrachtungen marxistischer Philosophie, die ihrerseits Austragungsort und Stichwortgeber für divergierende Vorstellungen über die revolutionäre Umgestaltung Chinas wurde.

Für „Ideologie" existierten in dieser Initiationsphase des Marxismus in China eine Vielzahl an Begriffswörtern mit teils verschiedenem semantischen Gehalt. Zur Frage insbesondere der frühen Verwendung des Ideologiebegriffs in China lässt sich auf dem kurzen Eintrag zu *yishixingtai* 意识形态 in Wolfgang Lipperts klassischer Abhandlung über die Entstehung einer Reihe von marxistischen Termini im Chinesischen aufbauen.[128] Lippert erklärt, dass chinesische Marxisten wie Li Dazhao 1919 in Anschluss an eine Wortneuschöpfung Kawakamis im Japanischen den marxistischen Terminus „Bewusstseinsformen" durch die entsprechende chinesische Form *yishixingtai* in die chinesische politische Terminologie einführten. Lippert führt – für unseren Zusammenhang von großem Interesse – weiter aus:

[126] Chinesisch: He Shangzhao, 河上肇
[127] Siehe Dirlik, Arif. *Revolution and History. Origins of Marxist Historiography in China, 1919-1937*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1978, 21-22.
[128] Siehe Lippert 1979, 296-299.

> In der chinesischen marxistischen Sprache erweiterte sich der Funktionsbereich des Terminus yishi xingtai ‘Bewusstseinsformen’ in der Weise, daß er auch weitgehend das semantische Feld abdeckte, das durch den westlichen internationalen Terminus ‘Ideologie’ ‘ideologisch’ bezeichnet wird. Vom Standpunkt der marxistischen Lehre aus ist es durchaus zulässig, ein sprachliches Gleichheitszeichen zwischen den Begriffen ‘Bewusstseinsformen’ und ‘Ideologie’ zu setzen, wie die chinesischen Kommunisten dies tun: Ideologie ist nach der marxistischen Definition nichts anderes als das System der gesellschaftlichen Ideen und Anschauungen, die durch die Produktionsverhältnisse bestimmt sind und diese widerspiegeln, d.h. die ‘Bewußtseinsformen’ wie die ‘Ideologie’ sind gedankliche Widerspiegelungen der ökonomischen Verhältnisse.[129]

Lipperts Beobachtung ist zuzustimmen, dass der Terminus *yishixingtai* neben „Bewusstseinsformen“ in marxistischen Diskursen der 1920er Jahre schnell auch die Bedeutung „Ideologie“ erhielt. Die folgende Analyse wird aber zeigen, dass es sich um einiges komplizierter verhält. Zum einen handelte es sich bei der synonymen Verwendung von „Bewusstseinsformen“ und „Ideologie“ mitnichten um eine bewusste, für theoretische Klarheit sorgende Entscheidung marxistischer Intellektueller, sondern war Ausdruck von problematischen Interpretationen und Missverständnissen der Marx’schen Schrift, denen chinesische und japanische Intellektuelle die betreffenden Begriffe entnahmen, nämlich Marx’ *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie*.[130] Zum anderen trifft es keineswegs zu, dass sich vom Standpunkt „der marxistischen Lehre“ aus grundsätzlich die Gleichsetzung von „Bewusstseinsformen“ und „Ideologie“ rechtfertigen lässt. Lippert generalisiert hier ein bestimmtes, im Marxismus-Leninismus unter Stalin kanonisiertes Ideologieverständnis, das – wie bereits der kurze Überblick über verschiedene Ideologiebegriffe in der marxistischen Tradition gezeigt hat – weder Marx’ eigene Begriffsverwendung noch die anderer marxistischer Strömungen repräsentiert. Wie spätere Kapitel zeigen, lag gerade in dem Nebeneinander verschiedener auf Marx zurückgehender Ideologiebegriffe ein Grund für die vielen Missverständnisse, Konfusionen und politischen Kontroversen im Zusammenhang mit Ideologiedebatten im chinesischen Marxismus. Auch lassen Lipperts kurze Einträge zum

[129] Siehe Lippert 1979, 298.
[130] Siehe Marx, Karl. [1859]. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. In: Marx/Engels, *Werke*. Band 13. Berlin: Dietz Verlag, 1971, 3-160.

Begriffsfeld Ideologie[131] nachvollziehbarerweise die später nachzuweisende Verquickung des Ideologie- und Kulturbegriffs im maoistischen Diskurs außer Acht.

Neben Lippert hat sich auch Gregory Mahoney mit dem Ideologiebegriff im chinesischen Kontext, insbesondere mit dem Verhältnis von *yishixingtai* und *sixiang* beschäftigt.[132] Anders als bei Lippert muss die Seriosität seiner Forschung leider grundsätzlich in Frage gestellt werden. Denn seine zu diesem Thema veröffentlichten Aufsätze weisen eine Vielzahl unbelegter und nachweisbar falscher Behauptungen auf. So schreibt er entgegen Lipperts und des hier in der Folge erbrachten Nachweises, dass

> it was in Lenin's sense of the term that ideology (*yishixingtai*, 意识形态) entered the Chinese language between 1895 and 1910 via Japanese through an unknown Marxist text that was supposedly written by Lenin.[133]

Im Folgenden wird überdies der Nachweis erbracht, dass Mahoneys Behauptung, "*yishixingtai* had a fixed meaning long before Marxist intellectuals had begun to translate parts of the *The German Ideology* into Chinese" ebenso wenig haltbar ist wie die Beobachtung, "the Chinese concept of ideology remained stable as a specialized term in the CCP lexicon from Mao Zedong to the present day, even if its substance has transformed through time".[134]

Betrachten wir vor diesem Hintergrund nun die Rezeption des marxistischen Ideologiebegriffs in China genauer. Das Lexem *yishixingtai* (意识形态) wurde im Chinesischen erstmals als wichtiger Begriff im Erklärungsrahmen des Historischen Materialismus verwendet,[135] allerdings nicht als Begriffswort für das deutsche Wort „Ideologie", als das es sich im Diskurs des Historischen Materialismus erst in der Reform-

---

[131] Lippert behandelt auch kursorisch den Terminus *sixiang* 思想, ein weiteres Begriffswort für Ideologie im chinesischen Marxismus. Er definiert *sixiang* treffend als „System der gesellschaftlichen Denkweisen und Ideen […], das einer durch die gemeinsame wirtschaftlich-politische Interessenlage charakterisierten Klasse oder Gesellschaftsschicht eigen ist." Siehe Lippert 1979, 223.
[132] Siehe Mahoney 2009. Siehe auch Mahoney 2011.
[133] Siehe Mahoney 2009, 141.
[134] Siehe ebenda, 136.
[135] Vgl. Zhang Xiuqin 张秀琴. "Makesi yishixingtai gainian zai Zhongguo de zaoqi chuanbo yu jieshou: 1919-1949 马克思意识形态概念在中国的早期传播与接受：1919-1949" [Die frühe Verbreitung und Rezeption des Marxschen Ideologiebegriffs in China: 1919-1949]. *Maskesizhuyi yu xianshi* 1 (2013): 135.

und Öffnungsperiode allmählich durchsetzte.[136] In Chen Boxians[137] (陈溥贤, 1891-1957) in *Chenbao* im Mai 1919 publizierter Übersetzung von Kawakamis Schrift „Marx` materialistische Geschichtsanschauung“ tauchte *yishixingtai* erstmals im Chinesischen auf. Dort heißt es – der Vorlage der berühmten Passage aus dem Marx'schen *Vorwort Zur Kritik der politischen Ökonomie* von 1859 entsprechend:

> Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte **gesellschaftliche Bewusstseinsformen** [*shehui de yishixingtai*, 社会的意识形态] entsprechen.[138] [Hervorhebung A.K.]

Der Vergleich der chinesischen Übersetzung mit dem Marx'schen Original zeigt, dass *yishixingtai* 意识形态, das derzeit meistverwendete Begriffswort für „Ideologie“ im Chinesischen, als Lehnwort aus dem Japanischen für „Bewusstseinsformen“ (japanisch: *ishiki keitai*, 意識形態) Einzug in die chinesische Sprache fand. Diese adäquate Übersetzung von „Bewusstseinsformen“ als *yishixingtai*, ein Kompositum, das aus *yishi* (Bewusstsein) und *xingtai* (Form) besteht, findet sich einige Monate später auch in Li Dazhaos in der *Neuen Jugend* veröffentlichten, berühmten Artikel *Meine marxistische Anschauung*:

> Die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft. Auf dieser realen Basis errichtet sich ein juristischer und politischer Überbau, dem bestimmte **gesellschaftliche Bewusstseinsformen** [*shehui de yishixingtai*] entsprechen.[139] [Hervorhebung A.K.]

---

[136] Vgl. Zhang Xiuqin 张秀琴. “ Makesi yishixingtai gainian zai xin Zhongguo de chuanbo yu jieshou – yi jiaokeshu tixi wei li 马克思意识形态概念在新中国的传播与接受 – 以教科书体系为例 [Die Verbreitung und Rezeption des Marxschen Ideologiebegriffs im neuen China – das Lehrbuchsystem als Beispiel].“ *Makesizhuyi yu dangdai Zhongguo* 2 (2017): 9.

[137] Chen Boxian war ein Journalist bei *Chenbao*, dem neben Li Dazhao eine bedeutende Rolle bei der frühen Popularisierung von Marx‘ materialistischer Geschichtskonzeption in China zukam.

[138] «生产关系的总和构成社会上经济的构造。这就是社会的真正基础了。在这基础之上。再构造法治上政治上的建筑物。适应社会的意识形态。» Yuan Quan (渊泉). “He Shangzhao de ‘Makesi de weiwushiguan’ 河上肇的《马克思的唯物史观》” [He Shangzhaos ‘Marx materialistische Geschichtsanschauung’]. *Chenbao*, 06.05. 1919, 7. Bei Yuan Quan handelt es sich um Chen Boxians Schriftstellername. Der Marx'sche Originaltext findet sich in Marx/Engels, *Werke*, Band 13, 8.

[139] «生产关系的总和，构成社会的经济构造----法治上及政治上所依以成立的，一定的社会的意识形态所适应的真实基础。» Li Dazhao (李大钊). [1919]. “*Wo de makesizhuyi guan* 我的马克思主义观 [Meine marxistische Anschauung].“ In: *Li Dazhao quanji* 李大钊全集 [Gesammelte Werke Li Dazhaos], herausgegeben von Zhongguo Li Dazhao yanjiuhui, Band 3. Beijing: Renmin chubanshe, 2006, 25.

1919 wurde *yishixingtai* in weiteren progressiven Zeitschriften in diesem Sinne und ausschließlich in diesem Kontext verwendet.[140] Dies ist darauf zurückzuführen, dass es sich bei allen betreffenden Textstellen um Übersetzungen aus Kawakamis im selben Jahr in der japanischen Zeitschrift „Forschungen zu sozialen Fragen" veröffentlichten Artikelserie „Das theoretische System von Marx` Sozialismus" aus der Feder Chen Boxians, Li Dazhaos und Luo Suizhangs handelte. Insbesondere diente dabei wie bereits erwähnt Kawakamis Übersetzung des Marx'schen *Vorworts Zur Kritik der politischen Ökonomie* als Vorlage.[141]

Das heute im Chinesischen verwendete Begriffswort für den (Marx'schen) Ideologiebegriff, *yishixingtai*, bezeichnete also zunächst die Marxschen „Bewusstseinsformen" aus dem *Vorwort*. Letzteres beinhaltet auch die folgende berühmte Passage, die im orthodoxen Marxismus der 2. Internationale, in der Sowjetunion und später auch in China als eines der wichtigsten Ausführungen von Marx bezüglich seiner Geschichtsideen und „Ideologie" betrachtet wurde:

> In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, **ideologischen Formen**, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten.[142] (Hervorhebung A.K.)

Auch betreffend den in dieser Passage vorkommenden „ideologischen Formen" folgten Li Dazhao, Chen Boxian und Luo Suizhang strikt der Terminologie Kawakamis, indem sie alle das japanische *kanen kami keitai* 観念上の形態[143] mit *guannian shang de xingtai*

---

[140] Z.B. von Luo Suizhang Ende 1919 in der Zeitschrift *Xuedeng* (学灯): «生产关系之总和，即为社会之经济的构造，亦即法制上、政治上之上层构造准之而立者也。且又适应一定社会的意识形态而为真实之基础也。» [Die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse ist die ökonomische Struktur der Gesellschaft. Auf dieser realen Basis erhebt sich eine juristische und politische Superstruktur, der ihrerseits bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen.] Zitiert nach: Zhang Xiuqin 2013, 135.

[141] Vgl. Zhang Xiuqin 2013, 135.

[142] Marx, Karl. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. In: Marx/Engels, *Werke*, Band 13. Berlin: Dietz Verlag, 1971, 9.

[143] Der Umstand, dass Kawakami Ideologie mit *kanen* („Idee", chin. *guannian*) übersetzte, mag darauf zurückzuführen sein, dass in Japan vor der Rezeption der Marxschen Schriften bereits Übersetzungen von Schriften des französischen Aufklärungsdenkers Antoine Destutt de Tracy (1754-1836) vorlagen, der als erster den Begriff Ideologie (*franz*. Idéologie) verwendete und damit die „Lehre der Ideen" bezeichnete. Zu de Tracys Ideologiebegriff siehe unter anderem Eagleton, Terry. *Ideology. An Introduction*. London: Verso, 1991.

观念上的形态 ins Chinesische übersetzten,[144] einem Kompositum aus *guannian* (观念, „Idee“) und *xingtai* (形态, „Form“). Streng genommen war das erste Begriffswort für das Marx'sche Begriffswort für „Ideologie“ im Chinesischen demnach das in neutraler Weise Ideen oder Theorien bezeichnende *guannian*. Dies ist von großer Bedeutung für das Verständnis der Rezeption, Interpretation und Entwicklung des Ideologiebegriffs in China, da damit von Beginn an das Verständnis der kritischen Dimension des Marx'schen Ideologiebegriffs durch die semantische Implikation eines neutralen Begriffsinhalts erschwert wurde.[145]

Nach den ersten Verwendungen des Ausdrucks *guannianxingtai* für „ideologische Formen“ beziehungsweise *guannian* für „Ideologie“ im Jahr 1919 bezeichnete in den 1920er Jahren *guannianxingtai* zunehmend „Ideologie“, und entwickelte sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum meist genutzten Begriffswort für den Marx'schen Ideologiebegriff bei chinesischen Theoretikern. Gleichzeitig existierte eine Fülle von Ausdrucksvarianten für das Marx'sche Begriffswort für Ideologie und für differierende marxistische Ideologiebegriffe.

Das Verwirrung stiftende Nebeneinander verschiedener Ausdrucksvarianten von Ideologie lässt sich unter anderem an der frühen Übersetzungsgeschichte der *Deutschen Ideologie* von Marx und Engels verdeutlichen. Als ab Mitte der 1920er Jahre nach und nach Textpassagen aus der *Deutschen Ideologie*, insbesondere aus dem Kapitel über Ludwig Feuerbach in Japan publiziert wurden, nutzten die japanischen Übersetzer nicht das aus zwei Kanji bestehende japanische Wort *kanen* (観念, „Idee“) für „Ideologie“, sondern die in Katakana-Schrift gefasste phonetische Übertragung *ideoro'gī* (イデオロギー). In der chinesischen Übersetzung aus dem Japanischen wurde allerdings für Ideologie im Titel *guannianxingtai* verwendet.[146] Die erste chinesische Teilübersetzung der *Deutschen Ideologie*, die nicht den Umweg über das Japanische nahm, sondern aus dem 1932 in Berlin publizierten Manuskriptkonvolut übersetzte, das den Anspruch erhob, alle erhalten gebliebenen Teile des Manuskripts ungekürzt zu publizieren, stammt 1938 aus der Feder des berühmten marxistischen

[144] Siehe Yuan Quan, “He Shangzhao de 'Makesi de weiwushiguan", *Chenbao*, 06.05. 1919, 7; Li Dazhao, *quanji*, 26; Luo Suizhang. “Makesi shehuizhuyi de lilun tixi 马克司社会主义之理论的体系.“ *Xuedeng*, 05.08.1919.

[145] Es sei hier noch einmal erwähnt, dass „Ideologie“ im Deutschen selbst natürlich auch äußerst mehrdeutig ist und positiv, neutral und negativ verwendet wird. Hier geht es allerdings explizit darum, dass das *Marxsche* Begriffswort für Ideologie im Chinesischen einen neutralen Begriffsinhalt implizierte.

[146] Vgl. Zhang Xiuqin 2013, 136.

Intellektuellen Guo Moruo 郭沫若 (1892-1978).[147] Guo übersetzte den Titel mit *deyizhi yishixingtai* (德意志意识形态), also „Ideologie“ mit *yishixingtai*, im Haupttext der Schrift allerdings verwendete er für „Ideologie“ durchgängig *guannian tixi* (观念体系, wörtlich: „Ideensystem“).[148] Die von Zhou Jianren 周健人 1941 angefertigte Übersetzung der *Deutschen Ideologie* trug den Titel *deyizhi guannian tixi* (德意志观念体系, wörtlich: „Deutsches Ideensystem“).[149]

Neben *guannianxingtai*, *yishixingtai* und *guannian tixi* existierten in den 1920er und 1930er Jahren unter chinesischen marxistischen Intellektuellen weitere Ausdrucksvarianten für „Ideologie“, die nicht aus Übersetzungen des *Vorworts* oder der *Deutschen Ideologie* stammten. So übersetzte Li Da 1921 „Ideologie“ mit *jingshen de geming* (精神的革命, „geistige Revolution“), Qu Qiubai nutzte 1923 shehui sixiang (社会思想, „gesellschaftliches Denken“), Cheng Fangwu[150] 1927 und Li Da 1935 die phonetische Transkription yidewoluoji (意德沃罗基) und Dong Yixiang und Qu Qiubai 1927 lixiang (理想, „Ideal“).[151]

Allen erwähnten Ausdrucksvarianten haben gemeinsam, dass sie semantisch einen neutralen oder positiven („geistige Revolution“, „Ideal“), allerdings nicht kritischen Begriffsinhalt von Ideologie implizieren. Damit entsprachen die Begriffsverwendungen der chinesischen Marxisten mehr oder weniger bewusst den gängigen Bedeutungszuschreibungen von Ideologie in den rezipierten marxistischen Texten der 2. Internationale und der frühen Sowjetunion, durch die auch frühe japanische Marxisten den Historischen Materialismus kennengelernt hatten.

Weiterhin tauchten alle frühen Begriffsverwendungen von Ideologie vorwiegend im Kontext der Popularisierung des Marxschen *Vorworts* beziehungsweise allgemeiner des damit verknüpften klassischen Erklärungsrahmens des Historischen Materialismus auf, nach dem Ideologie entweder als Teil des der wirtschaftlichen Basis entsprechenden Überbaus

---

[147] Siehe Qiu Xiaoming 丘小明. “Guo Moruo zhaiyi `Deyizhi yishixingtai` shulun 郭沫若摘译“德意志意识形态"述论“. *Guo Moruo xuekan* 1 (2013).
[148] Makesi/Engesi 马克思恩格斯 [Marx/Engels]. *Deyizhi yishixingtai* 德意志意识形态 [Die Deutsche Ideologie]. Übersetzt von Guo Moruo. Shanghai: Yanxing Verlag, 1938.
[149] Makesi/Engesi 马克思恩格斯 [Marx/Engels *Deyizhi guannian tixi* 德意志观念体系 [Die Deutsche Ideologie]. Übersetzt von Zhou Jianren. Shanghai: Zhulin Shudian, 1941.
[150] Cheng Fangwu 成仿吾 war 1927 der erste, der *yishixingtai* als Begriffswort für Ideologie verwendete.
[151] Außerdem existierten weitere nicht durch Übersetzungen zustande gekommene Termini wie Li Dazhaos *zonghe yisi* (综合意思) und *zonghe de lixiang* (综合的理想). Siehe Zhang 2013, 136-140.

betrachtet und in ontologische Fragen eingebettet oder als Problem der Entwicklung und Systematisierung ihrer besonderen Formen wie Politik, Recht, etc., das heißt unter epistemologischen Gesichtspunkten, untersucht wurde.[152]

Qu Qiubais Ideologiebegriff

Li Dazhao und Chen Boxian hatten Ideologie im Sinne des Marx'schen *Vorworts* behandelt, allerdings nicht definiert. Sie betrachteten Ideologie wahlweise als Teil des Überbaus oder identifizierten diesen mit ihr. In den 1920er Jahren kam Qu Qiubai 瞿秋白 (1899-1935), ein KPCh-Führer in der frühen Phase des Bestehens der Partei und bedeutender Verbreiter marxistischer Philosophie in China, eine wichtige Rolle bei der weiteren Diskussion des Ideologiebegriffs in China zu. Qu stand unter dem Einfluss der Sowjet-Philosophie, insbesondere der Schriften Nikolai Bukharins, an dessen Interpretation des Historischen Materialismus er sich orientierte, als er 1925 die erste Definition des marxistischen Ideologiebegriffs in chinesischer Sprache in seiner Schrift *Einführung in die Gesellschaftswissenschaft* lieferte:

> Ideologie [*shehui sixiang*] meint die Denkart (‚Logik des Zeitalters') der gewöhnlichen Volksmassen in ihrem jeweiligen Zeitalter und ihre Erklärungen von kosmischen und gesellschaftlichen Phänomenen [...].[153]

Das von Qu hier als Begriffswort für Ideologie verwendete *shehui sixiang* (社会思想, "gesellschaftliches Denken") geht mit der neutralen beziehungsweise positiven Begriffsverwendung des Leninisten Bukharin konform. Weiterhin folgte Qu mit ausgeprägt idiosynkratrischen Ausdrücken sinngemäß Bukharins Auffassung, dass der gesellschaftlichen Basis (shehui jichu, 社会基础) ein „gesellschaftliches Gebäude" (shehui jianzhu, 社会建筑)154 gegenüberstehe, das seinerseits aus dem „gesellschaftlichen System" (*shehui zhidu*, 社会制度), der „gesellschaftlichen Psyche" (*shehui xinli*, 社会心理) und der Ideologie(n) (*shehui sixiang*) bestehe. Während demnach Politik und Recht zum gesellschaftlichen System

[152] Vgl. Zhang Xiuqin 2013, 136.
[153] «社会思想是指每一时代普通民众的思想方法（"时代逻辑"）以及他们对于宇宙现象及社会现象的解释（宇宙观及人生观）。» Qu Qiubai（瞿秋白）. *Shehui kexue gailun* 社会科学概论 [Einführung in die Gesellschaftswissenschaft]. Shanghai: Shanghai shudian, 1925, 45-46.
[154] S*hehui jianzhu* meint bei Qu zweifellos *shangceng jianzhu* (上层建筑) – das heute gängige Wort für „Überbau".

gehören, bilden Philosophie, Wissenschaft, Religion, Kunst, Moral und Sitten zusammen den ideologischen Bereich des Überbaus, die allesamt als jeweils eigenständige ideologische Formen die ihnen vorgängige gesellschaftliche Psyche beziehungsweise das „gewöhnliche Massengefühl“ (*putong de minzhong qingxu*, 普通的民众情绪) spiegelten, dessen synthetisierter (*zonghe*, 综合) und systematisierter (*xitonghua*, 系统化) Ausdruck seien und somit Klassencharakter (*jiejixing*, 阶级性) aufwiesen.[155] Qu fasst Ideologie also neutral als *shehui sixiang* (wörtlich: „gesellschaftliches Denken“) bestimmter Klassen, und Ideologie drückt sich im sogenannten ideologischen Bereich des Überbaus aus, der bestimmte ideologische Formen umfasst. Hier werden ungeachtet der noch darzulegenden begrifflichen und politischen Entwicklungen im chinesischen Marxismus folgende Grundprobleme der Theoretisierung des Marx'schen Ideologiebegriffs in China offenbar: (1) Ideologie wird als rein geistige Angelegenheit betrachtet und als Begriff zur Kritik der materiellen Verhältnisse in bürgerlichen Gesellschaften weitgehend vernachlässigt; (2) Mit der starren Zuweisung von systematisierten Ideologien zu bestimmten gesellschaftlichen Klassen wird der Blick verstellt auf womöglich klassenübergreifend wirkmächtige Prozesse der Ideologisierung von gesellschaftlichen Verhältnissen; (3) Begrifflich sorgt die Konzeption langfristig für Verwirrung, da die Differenz zwischen Bewusstseinsformen und ideologischen Formen nicht reflektiert wird. Es muss also besonders hervorgehoben werden, dass Qus Bestimmungen des Ideologiebegriffs enorme Abweichungen von Marx‘ weniger eindeutigen Ausführungen zu Ideologie aufweisen, und deshalb – anders als die chinesische Ideologieforscherin Zhang Xiuqin behauptet – hier mitnichten eine Erläuterung des *Marx'schen* Ideologiebegriffs vorliegt.[156] Vielmehr handelt es sich um eine Reiteration des zur Lebenszeit Lenins maßgeblichen, von Bukharin konzeptualisierten marxistisch-leninistischen neutralen Ideologiebegriffs.

Mit seiner ein Jahr zuvor erschienenen, weitgehend auf Bukharins *Theorie des Historischen Materialismus* beruhenden Monografie *Moderne Soziologie*,[157] war Qu der erste chinesische Intellektuelle, der die Grundzüge des Dialektischen Materialismus im Chinesischen darstellte. So unterteilte er den Marxismus in den Diamat und den Histomat. Unter Diamat diskutierte er

[155] Qu 1925, 46f. Zwar bleibt hier unerwähnt, wie die Systematisierung des Massengefühls zustande kommt. Allerdings spricht vieles dafür, dass Qu der sowjetischen Inspiration entsprechend in der Avantgardepartei leninistischer Prägung das Subjekt der Ausarbeitung des Klassenbewusstseins des Proletariats, das heisst seiner „Ideologie“ sah. Implizit begegnet uns also in Qus Konzeption die Gleichsetzung von Ideologie und Klassenbewusstsein.
[156] Siehe Zhang 2013, 136.
[157] Qu Qiubai 瞿秋白. *Xiandai shehuixue* 现代社会学 [Moderne Soziologie], 1924.

die „grundsätzliche Frage der Philosophie“, das heißt die Unterscheidung zwischen Materialismus und Idealismus. Auch bezüglich der dialektischen Methode und der Darstellung der wichtigsten Gesetze der Dialektik folgte Qu Bukharin, das heißt der damaligen sowjetischen Orthodoxie.[158] Es gilt überdies festzuhalten, dass mit Qu Qiubais Übersetzungen sowjetischer Theoretiker aus dem Russischen die textliche Grundlage zur Diskussion des Ideologiebegriffs in China wesentlich erweitert wurde, dienten vormals vornehmlich Übersetzungen aus dem Japanischen des *Vorworts*, das „Ideologie“ lediglich erwähnte, als direkte Referenz von Marx für chinesische Marxisten. Die spärliche Textgrundlage änderte sich allgemein erheblich mit der 1924 erstmals auf Russisch erschienenen, zum Komplex Feuerbach gehörenden Manuskripte als vorgeblich abgeschlossenes Werk *Die Deutsche Ideologie*. [159]

Li Das frühe Verwendung des Ideologiebegriffs

Bevor der Ideologiebegriffs Li Das (李达,1890-1966) – neben Ai Siqi einer der wichtigsten chinesischen marxistischen Philosophen bis Ende der Mao-Ära – in seinen ab den 1930er Jahren veröffentlichten Hauptwerken eingehend untersucht wird, richtet sich der Blick auf die Verwendung des Ideologiebegriffs in seinen früheren Schriften, um sie im Zusammenhang mit Qu Qiubais zur gleichen Zeit verfassten Schriften zu stellen. Lis Abhandlungen aus den 1920er Jahren weisen zwar *yishixingtai*, das heute im Chinesischem gängige Begriffswort für Ideologie, auf, damit bezeichnete Li aber in den 1920er Jahren wie zuvor etwa Li Dazhao „Bewusstseinsformen/ ideologische Formen“. Er griff zur Bezeichnung von „Ideologie“ auf verschiedene Begriffswörter wie *jingshen de geming* (精神的革命, „geistige Revolution“) und die phonetische Transkription *yidewoluoji* (意德沃罗基) zurück,[160] was sowohl Ausdruck der in der marxistischen Tradition vorherrschenden Ambiguität der Interpretation des Marx’schen Ideologiebegriffs war als auch die eigene Unsicherheit der Begriffsverwendung infolge des komplexen Rezeptionsprozesses der basalen Marx’schen Begriffe und Kategorien widerspiegelte.

[158] Vgl. Guo Jianwu. *Contemporary Chinese Marxist Philosophy*. Ottawa: National Library of Canada, 1997, 16. (Unpublizierte Dissertation)
[159] Siehe Pagel, Ulrich. *Der Einzige und die Deutsche Ideologie. Transformationen des aufklärerischen Diskurses im Vormärz*. Berlin: De Gruyter, 2020., 8.
[160] Siehe Zhang 2013, 138.

In seiner 1926 veröffentlichten Monographie *Moderne Soziologie*[161] handelt Li Da erstmals in einem separaten Abschnitt die Frage der Ideologie ab, bezeichnenderweise unter dem auch als Begriffswort für Ideologie verwendeten Titel *shehui yishi* (社会意识, „gesellschaftliches Bewusstsein“).[162] Dies ist deshalb problematisch, da Marx ungeachtet aller akademischen Kontroversen über das Wesen seines Ideologiebegriffs zwischen Ideologie und gesellschaftlichem Bewusstsein differenzierte und auf diese Weise die kritische Komponente seines Ideologiebegriffs verlorengegangen ist. Dies drückt sich bei Li Da in seiner modellhaften Beschreibung des Histomat aus. Demnach entspricht in allen historischen Gesellschaftsformationen grundsätzlich das aus der „Komplexität aller Arten von Bewusstseinsaktivitäten“ (*ge zhong yishi huodong zhi cuozongfuhe*, 各种意识活动之错综复合) bestehende gesellschaftliche Bewusstsein der gesellschaftlichen Basis.[163] Erst mit dem Aufkommen von Klassengesellschaften (Sklavenhaltergesellschaft, Feudalismus, Kapitalismus) sei das gesellschaftliche Bewusstsein nicht mehr die Gesamtheit des Bewusstseins aller Gesellschaftsmitglieder, sondern beschränkt sich auf und ist identisch mit dem Bewusstsein der herrschenden Klasse.[164]

Der Inhalt des gesellschaftlichen Bewusstseins (im Marx’schen Sinne: *der Ideologie*) der modernen Gesellschaft, so Li Da, wirke in seiner Betonung von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit vordergründig „äußerst erhaben“ (*fei bu guan mian tanghuang*, 匪不冠冕堂皇), allerdings beruhten diese Werte auf der Ausbeutung der Arbeiterklasse durch die „Kapital-Klasse“ (*ziben jieji*, 资本阶级).[165] Daher diene das gesellschaftliche Bewusstsein der Unterdrückung der Herausbildung eines neuen gesellschaftlichen Bewusstseins (*xin de shehui yishi*, 新的社会意识), das der Durchsetzung der Interessen der unterdrückten Klassen angemessen wäre. Zu diesem Zweck gebe die herrschende Klasse (*teshu jieji*, 特殊阶级) ihre eigenen Interessen als universelle Interessen der ganzen Gesellschaft aus. Ist die ökonomische Organisation einer Gesellschaft stabil, so erfüllt das gesellschaftliche Bewusstsein ganz den

---

[161] Li Da. 李达. [1926]. *Xiandai shehuixue* 现代社会学 [Moderne Soziologie]. In: *Li Da wenji*. Band 1. Beijing: Renmin chubanshe, 1980.
[162] Knight übersetzt Li Das *shehui yishi* dann auch unkommentiert mit “social consciousness“. Siehe Knight 1998, 97-98. Dies ist nicht falsch, allerdings wird so die Problematik der Gleichsetzung von gesellschaftlichem Bewusstsein und Ideologie übergangen.
[163] *Li Da wenji*, 1980, 288. Auch Nick Knight handelt diese Textstelle kursorisch ab und paraphrasiert sie folgendermaßen: “[...] the various forms of consciousness combined create social consciousness (*shehui yishi*).“ Die Bezeichnung “forms of consciousness“ – Bewusstseinsformen – ist problematisch, da es sich um einen feststehenden marxistischen Terminus handelt, den Li Da hier nicht benutzt. Zu dieser Zeit verwendete Li Da *yishixingtai* für „Bewusstseinsformen“. Siehe Knight 1998, 97.
[164] Li Da 1980, 289.
[165] Ebenda, 290.

Zweck, die Basis zu unterstützen. Die Herausbildung eines neuen gesellschaftlichen Bewusstseins sei daher abhängig von Veränderungen der Basis.[166] Die Veränderung der ökonomischen Organisation innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft habe dem Proletariat bereits eine wichtige Stellung in der Produktion beschert und folglich den Proletariern die Unvernunft (*bu helixing*, 不合理性) des gesellschaftlichen Bewusstseins der „Kapital-Klasse" vor Augen geführt. Darin sieht Li Da die Grundlage für das Entstehen eines neuen, proletarischen Bewusstseins.[167]

Li Da endet den Abschnitt mit der Feststellung, dass die bürgerlichen Vorstellungen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit historisch lediglich die ideologische Begleitmusik (bei Li: das Symbol, 象征) zum Interesse der Kapitalistenklasse an der Entwicklung seiner Produktionsstätten gewesen sei. Allerdings habe das „kapitalistisch ausgeformte gesellschaftliche Bewusstsein" (*zibenzhuyi hua de shehui yishi*, 资本主义化的社会意识) allmählich die Funktion der Beherrschung der Gesellschaft verloren. Das Proletariat dagegen habe seine eigene Unterdrückung vergegenwärtigt und ein Klassenbewusstsein herausgebildet, das mit der gesellschaftlichen Tendenz konform gehe. Li erklärt: „Die Ideologie [*shehui yishi*] der Kapitalklasse nennt sich Kapitalismus, die Ideologie des Proletariats Sozialismus."[168]

Das Zitat macht deutlich, dass für Li Da Ideologie und gesellschaftliches Bewusstsein Synonyme sind. Weiterhin liegen hier Kategorienfehler vor, wenn „Kapitalismus" und „Sozialismus" als Ideologien firmieren. Zwar ist in der Sowjetorthodoxie die Rede von „bürgerlicher und sozialistischer Ideologie" kanonisiert. Hier allerdings bezeichnet auf äußerst problematische Weise die *Produktionsweise* Kapitalismus eine *Ideologie*, die überdies auch nur einer soziologisch nicht näher bestimmten „Kapitalklasse" eigen sei, also nicht etwa verschiedene Bereiche des Bürgertums umfasst (Ärzte, Anwälte, Professorinnen etc.). In einen Gegensatz dazu stellt Li Da die Ideologie des Sozialismus. Es ließe sich argumentieren, dass hier ein weiterer Kategorienfehler vorliegt, da Sozialismus anders als Kapitalismus nicht beziehungsweise nicht in erster Hinsicht eine Produktionsweise bezeichnet, sondern ein politisches Projekt.

[166] Ebenda, 291.
[167] Ebenda, 293.
[168] «资本阶级之社会意识即为资本主义，无产阶级之社会意识即为社会主义。» Ebenda, 294.

In *Moderne Soziologie* verwendet Li Da also *shehui yishi* als Begriffswort für Ideologie. Ein alle Gesellschaftsmitglieder übergreifendes *shehui yishi* (hier: gesellschaftliches Bewusstsein) habe in der Urgesellschaft existiert und werde erst wieder mit dem Eintritt in den Kommunismus vorherrschen. In Klassengesellschaften stünden sich allerdings die Ideologien der antagonistischen Klassen feindlich gegenüber. Diese Argumentation zeigt, dass Li Da hier nur auf historisch-vertikaler, aber nicht auf synchroner Ebene zwischen gesellschaftlichem Bewusstsein und Ideologie unterscheidet. Die Betonung der Abhängigkeit der Entwicklung des gesellschaftlichen Bewusstseins von Veränderungen der Basis ist zwar kanonisches Element aller Betrachtungen des Histomat, macht aber deutlich, dass in der vormaoistischen Epoche des chinesischen Marxismus tendenziell mechanistisch-ökonomistische Konzeptionen des Verhältnisses von Basis und Überbau vorherrschten, das heißt der Diskurs über das Ausmaß des Aktivierungspotentials von Ideologie in den Händen der Avantgarde-Partei noch keine Rolle spielte.

3. Marxismus vor der Sinisierung: Li Das Ideologiebegriff im *Abriss der Soziologie* und die sowjetische Neue Philosophie (1937)

Li Da kam neben Ai Siqi ab den 1930er Jahre eine Schlüsselrolle in der Verbreitung marxistischer Philosophie unter den Intellektuellen und Aktivisten der revolutionären Bewegung in China zu. Li Da hatte während seiner Zeit in Japan ab 1913 eingehend die bedeutenden Werke von Marx, Engels und Lenin bei Kawakami Hajime studiert. Von 1922 bis 1926 lehrte Li an verschiedenen Universitäten in der Provinz Hunan. 1926 publizierte er seine Monographie *Moderne Soziologie*, die systematisch Marx' materialistische Geschichtskonzeption und die Idee des wissenschaftlichen Sozialismus darstellte. Sein Buch und viele weitere Übersetzungen von bedeutenden marxistischen Theoretikern aus seiner Feder wurden in hoher Auflage in China publiziert.[169] In den 1930er Jahren übersetzte Li Da Schlüsseltexte der in der Sowjetunion Anfang der 1930er Jahre unter Stalin kanonisierten Neuen Philosophie.[170] Die Neue Philosophie formulierte Gesetze über die Natur, die dem Anspruch nach Erklärungen für Bewegung und Veränderung sowie die Richtung der Veränderungen in der Natur, der Gesellschaft und im menschlichen Bewusstsein bereithalten.

[169] Vgl. Knight, Nick. *Li Da and Marxist Philosophy in China*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1998, 5. Bei Knights Buch handelt es sich um eine ausgezeichnete Studie von Li Das theoretischem und philosophischem Denken und seinem Einfluss auf Mao Zedongs philosophisches Denken.

[170] Dazu gehören insbesondere Mark Borissowitsch Mitins Abriss der Neuen Philosophie und Dialektischer und Historischer Materialismus sowie Ivan Shirokovs Kurs über den Dialektischen Materialismus.

Gleichzeitig bot die Neue Philosophie den chinesischen Kommunisten eine Weltanschauung, die Praxisorientierung betonte und Kriterien zur Unterscheidung von richtiger und falscher Praxis beinhaltete. Die auch für Lis eigene Werke als Grundlage dienende Neue Philosophie – die chinesischen marxistischen Philosophen der 1930er Jahre sahen ihre Aufgabe vorwiegend darin, Übersetzungen anzufertigen und zu verbreiten – propagierte den Parteicharakter von Philosophie und vertrat eine materialistische Ontologie, in der Philosophie auf zwei grundsätzliche Tendenzen reduziert wurde, nämlich Idealismus und Materialismus. Letzterer war in den Augen ihrer Vertreter imstande, die „Hauptfrage" der Philosophie zu beantworten, das heißt das Verhältnis zwischen „Realität" und „Bewusstsein" zu klären. Das Universum bestehe aus Objekten, die aus „Materie" bestünden und unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existierten, während die Realität ganz allgemein das Bewusstsein bestimme.[171] Überdies beinhaltete die Neue Philosophie eine Theorie der Veränderung von Natur und Gesellschaft, die auf der Beziehung verschiedener Gesetze des Dialektischen Materialismus beruhte.[172] In epistemologischer Hinsicht vertritt die Neue Philosophie den Standpunkt, dass die die Realität konstituierenden Objekte durch gesellschaftliche und historische Praxis erkennbar seien.[173]

Li Da war sich in der Tradition des Dialektischen Materialismus mit Ai Siqi und Mao Zedong darin einig, dass Philosophie ein unverzichtbares Mittel der kommunistischen Revolution war und die theoretische Grundlage der Parteiideologie verkörperte.[174] Anders als die noch zu untersuchenden, vornehmlich der Popularisierung marxistischer Philosophie dienenden Schriften Ai Siqis nimmt Li bezüglich Komplexitäts- und Abstraktionsgrad der Argumentation vergleichsweise wenig Rücksicht auf mögliche Verständnisprobleme bei einer mit der Materie unvertrauten Leserschaft. Sein 1937 veröffentlichtes Hauptwerk, der *Abriss der Soziologie* (*shehuixue dagang*, 社会学大纲),[175] dem wir uns im Folgenden zuwenden, wird daher nicht zu Unrecht sowohl von zeitgenössischen chinesischen marxistischen Philosophen als auch in der westlichen Forschungsliteratur als wichtigster Text der chinesischen marxistischen Philosophie vor Beginn der Reform- und Öffnungszeit

[171] Siehe Knight 2005, 76-77.
[172] Die drei wichtigsten Gesetze sind nach dieser Theorie das „Gesetz der Einheit der Widersprüche", das „Gesetz der wechselseitigen Transformation von Quantität und Qualität" und das „Gesetz der Negation der Negation".
[173] Siehe Knight 2005, 76-77.
[174] Siehe ebenda.
[175] Li Da 李达. *Shehuixue dagang* 社会学大纲 [Abriss der Soziologie], 1937.

betrachtet.[176] Der *Abriss* bot aus der Perspektive der sowjetischen Neuen Philosophie, die nach 1931 für viele Jahre verbindlich war,[177] eine umfassende Darstellung des Dialektischen und Historischen Materialismus, aus der Mao Zedong und die KPCh ihr Verständnis der Neuen Philosophie gewannen und als Basis zur Schaffung einer marxistischen Orthodoxie in China nutzten.[178] Mao Zedong selbst betonte den beträchtlichen Einfluss von Li Das Monografie auf sein eigenes Verständnis marxistischer Philosophie, das er in der Yan'an-Zeit in seinen philosophischen Schriften *Über die Praxis* (shijianlun, 实践论) und *Über den Widerspruch* (maodunlun, 矛盾论) dargelegt hatte, und gab zu Protokoll, den *Abriss* zehnmal gelesen zu haben.[179] Anders als Mao Zedongs Schriften der Yan'an-Zeit und auch Ai Siqis Werke, stellt Li Das *Abriss* im Rahmen einer möglichst originalgetreuen Darstellung der orthodoxen Sowjetphilosophie bis auf ganz wenige Ausnahmen keine Bezüge zu den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen in China und politischen Debatten dieser Zeit her und lässt sich daher als Marxismus in China vor der Sinisierung betrachten. Eine genaue Einordnung des *Abrisses* in seinen sozialen und politischen Entstehungskontext muss hier daher nicht erfolgen, da er nur insofern als intentionaler Beitrag zur politischen Debatte der Zeit verstanden werden kann, dass seine Publikation dem Bedürfnis der sich in Yan'an nach dem langen Marsch neu organisierenden KPCh gerecht wurde, die revolutionäre politische Praxis sukzessive auf eine breitere philosophische Grundlage zu stellen.

Der Forschungsstand zu Li Das Philosophie

Die Einzelheiten von Li Das *Diamat*-Interpretation hat Nick Knight bereits gut erforscht, sie werden daher im Folgenden nicht weiter thematisiert.[180] Vielmehr soll Li Das *Abriss der Soziologie* auf die Verwendung des Ideologiebegriffs hin analysiert werden, um sie in späteren Kapiteln in Bezug zur Begriffsverwendung Ai Siqis und Mao Zedongs setzen zu können. Der *Abriss* stellte das erste chinesische Werk marxistischer Philosophie dar, das die zur Zeit der Abfassung orthodoxe sowjetische Ideologietheorie erklärte und in einem knapp 70 Seiten umfassenden Teil abhandelt. Vor der eingehenden Analyse des im *Abriss*

[176] Zu dieser Einschätzung siehe Knight 1998, 172.
[177] Wie Nick Knight darlegt, besteht eine starke intertextuelle Kongruenz zwischen Lis *Abriss* und Mitins *Entwurf der Neuen Philosophie* sowie Shirokovs und Aizenbergs *Ein Kurs über Dialektischen und Historischen Materialismus*. Knight 1998, 209-210. Für einen kurzen Abriss der sowjetischen Orthodoxie dieser Zeit siehe Knight 1998, 47-50.
[178] Siehe Ebenda.
[179] Siehe Guo 1997, 22, und Knight 1998, 226. In den 1960er Jahren wies Mao Li Da zudem persönlich an, die Arbeit an einer überarbeiteten Fassung aufzunehmen.
[180] Siehe Knight 1998 und Knight, 2005.

verwendeten Ideologiebegriffs erscheinen noch einige Reflexionen vonnöten, die mit der Gewichtung des Ideologieproblems in Li Das Buch, im chinesischen Marxismus per se als auch in der maßgeblichen westlichen Forschungsliteratur darüber, verbunden sind. Sie dienen dazu, die kritische Intervention der eigenen Arbeit zu verdeutlichen.

Wie bereits erwähnt, hält sich Li Das Darstellung strikt an die sowjetische Orthodoxie der 1930er Jahre. In der Perspektive dieses Erklärungsrahmens marxistischer Philosophie wird „Ideologie" unter dem Historischen Materialismus abgehandelt. Dort ist „Ideologie" als Teil des gesellschaftlichen Überbaus der Basis subordiniert. Der Histomat befindet sich seinerseits in einem bei- beziehungsweise Unterordnungsverhältnis zum Diamat. Demgemäß ist es sicher kein Zufall, dass Li Da gut die erste Hälfte (ca. 300 Seiten) des *Abrisses* auf die minutiöse Darstellung des Diamat verwendet. Nick Knight, einer der maßgeblichen Historiker der chinesischen marxistischen Philosophie, widmet in seiner eindrucksvollen Monografie über Li Da einen großen Teil der Analyse des *Abrisses*. Explizit interessiert Knight dabei Li Das Darstellung des Diamat,[181] dessen Histomat-Verständnis handelt er auf lediglich einer Seite ab,[182] obwohl Li Da selbst der Erklärung des Histomat im *Abriss* 350 Seiten einräumt.

Dies mag Knights wiederholt betonter Intention geschuldet sein, sich von anderen Historikern abzugrenzen, die – wie etwa Maurice Meisner – den chinesischen Marxismus in seinen Augen fälschlich als exotische Abweichung einer "essentially European ideology" betrachten [183] und ihm einen utopischen und voluntaristischen Charakter attestieren.[184] Auch erteilt Knight den renommierten Mao-Experten Stewart Schram und Frederic Wakeman eine Absage, die sich in ihrer Forschung jeweils bemühten, den beträchtlichen Einfluss traditioneller chinesischer Philosophie auf Mao Zedongs Denken und den sinisierten Marxismus nachzuweisen.[185] Demgegenüber bietet Knight eine Genealogie marxistischer Theorie in China, die überzeugend die weitgehende Übereinstimmung des Marxismus Li Das, Ai Siqis und Mao Zedongs – sprich des kanonisierten „chinesischen

[181] Knight 1998, 179.
[182] Ebenda, 224-225. In Knights früherem Kapitel "Li Da and Marxist Theory", das Li Das Schaffen in den 1920er Jahren fokussiert, findet sich ein Abschnitt zu Lis Histomat-Verständnis (91-98), der allerdings nicht auf Lis Ideologieverständnis fokussiert.
[183] Siehe Meisners Essayband zum chinesischem Marxismus der Mao-Ära: Meisner, Maurice. *Marxism, Maoism, and Utopianism: Eight Essays.* Madison: University of Wisconsin Press, 1982.
[184] Siehe Knight 1998, 142, 298.
[185] Siehe folgende äußerst einflussreichen Abhandlungen zum Denken Mao Zedongs von Stuart Schram und Frederic Wakeman. Schram, Stuart R. *The Political Thought of Mao Tse-tung*. New York: Praeger, 1969.; Siehe auch Wakeman, Frederic Jr. *History and Will: Philosophical Perspectives of Mao Tse-tung's Thought*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1973.

Marxismus“ – mit dem sowjetischen Lehrbuchmarxismus der 1930er Jahre nachweist, sodass er es als dem Gegenstand adäquater betrachtet, vom „Marxismus in China“ als Teil einer internationalen Bewegung zu sprechen.[186]

Vor diesem Hintergrund ist es nachvollziehbar, dass Knight vornehmlich Li Das Übereinstimmung mit dem sowjetischen Diamat aufzeigen möchte, da dieser auch das augenfälligste Abgrenzungsmerkmal zu alternativen Marxismen der Zeit darstellte. Für Knights Argumentation spricht überdies der manchem wohl als kleine Randnotiz erscheinende Umstand, dass der Diamat-Teil in Mao Zedongs persönlichem Exemplar des *Abrisses* unzählige Randvermerke aufweist, der ebenso lange Histomat-Teil aber weitgehend unkommentiert blieb.[187] Weiter argumentiert Knight, dass ungeachtet der Zurückweisung der meisten Elemente des maoistischen Erbes in der Reform- und Öffnungszeit bestimmte „theoretische Kreise“ in der marxistische Philosophie weiter an grundlegenden Prämissen des Diamat Maos, Li Das und damit der Sowjet-Philosophie der Stalin-Zeit festhielten.[188]

Ungeachtet der Weiterexistenz philosophischer Forschung auf Basis des Diamat im China der Reformära sind an Knights These Zweifel anzumelden. Die vorliegende Arbeit verfolgt in späteren Kapiteln nämlich gerade die These, dass ein nicht unbedeutender Teil von chinesischen marxistischen Theoretikern seit den 1980er Jahren grundsätzlich – und gewiss gegen erhebliche Widerstände und unter beständiger Austestung der Grenze, eigenständige Interpretationen formulieren zu dürfen – von dem Anspruch getragen war, eine Neufundierung des Histomat unter Entkopplung vom Diamat vorzunehmen. Da das Ideologieproblem eine signifikante Komponente im Modell des Histomat ist, ist hier von ausgesprochenem Interesse, Li Das (und im folgenden Ai Siqis und Mao Zedongs) Ideologiebegriff zu untersuchen, denn nur auf diesem Wege lässt sich überhaupt der Grad der Abweichung von der vormaligen Orthodoxie der Ideologietheorien in der Reformära bemessen. Die Gegenüberstellung erbringt den Nachweis, dass zu dieser Zeit konkurrierende Begriffswörter und Konzeptionen von Ideologie sowohl innerhalb einzelner Texte als auch intertextuell existierten.

---

[186] Siehe Knight 1998, 298.
[187] Ebenda, 161-166.
[188] Besonders hat Knight dabei Maos Credo von der „Einheit der Widersprüche“ als „wichtigstem Gesetz“ des Diamat vor Augen. Ebenda 302.

Die Analyse des *Abrisses* zeigt, dass Li Da Ideologie in Anlehnung an sowjetische Vorbilder (1) als die Gesamtheit geistiger Inhalte, die in bestimmten Formen die materiellen Verhältnisse einer Gesellschaft widerspiegeln und (2) als systematisiertes Klassenbewusstsein konzeptualisierte. In einem Spannungsverhältnis dazu stehen seine Bestimmungen des „Individualismus" und des „Warenfetischs" als wichtigste Ideologien des Kapitalismus. Diesen für den Westlichen Marxismus zentralen Elementen der Ideologiekritik kapitalistischer Gesellschaften wurde mit der fortschreitenden Sinisierung des Marxismus und während der Mao-Ära nahezu keinerlei Beachtung mehr geschenkt.

Li Da über Diamat, Histomat und Ideologie

Erste Auskünfte über Li Das Ideologiebegriff geben einleitende Kapitel des Histomat-Teils des *Abrisses*. Bevor Li das Verhältnis von Basis und Überbau als Teil des Gegenstandes des Histomat beleuchtet, klärt er das Verhältnis von Diamat und Histomat. Die materialistische Dialektik sei eine Weltanschauung (*shijieguan*, 世界观), die sich aus zwei Bereichen zusammensetze, nämlich der materialistischen Naturauffassung, das heißt der Naturdialektik, und der materialistischen Geschichtsauffassung, das heißt, der historischen Dialektik.[189] Zusammen bildeten sie eine unzertrennbare Einheit. Der Historische Materialismus gebe den fortschrittlichen Klassen die richtige Geschichtsauffassung, Gesellschaftsauffassung und „Waffe im theoretischen Kampf", um ihre Mission der Veränderung der Welt schultern zu können.[190] Bezüglich der Frage, wie die materialistische Dialektik auf den gesellschaftlichen Bereich angewendet werden solle, erklärt Li Lenin zitierend:

> Der Materialismus anerkennt grundsätzlich ein vom Bewusstsein, den Gefühlen, den Erfahrungen der Menschheit und anderem unabhängiges, objektives und reales Sein (Materie). Der Historische Materialismus anerkennt ein vom gesellschaftlichen Bewusstsein der Menschheit unabhängiges gesellschaftliches Sein. In jedwedem Bereich ist das Bewusstsein nur eine Widerspiegelung des Seins, allenfalls ist es eine Widerspiegelung, die [dem Sein] nahekommt, getreu ist (entspricht, **ideologisch korrekt ist)**.[191] (Hervorhebung A.K.)

---

[189] Li Da 李达. 1937. *Shehuixue dagang* 社会学大纲 [Abriss der Soziologie]. In: *Li Da wenji*, Band 2, 1981, 282.
[190] Ebenda, 283.
[191] «唯物论一般承认离人类的意识、感觉、经验及其他而独立的客观的实在的存在（物质）。历史唯物论承认离人类之社会的意识而独立的社会的存在。意识无论在那一方面，只是存在的反应，至多也只是存在之近似的忠实的（适应的、观念上正确的）反映。» Ebenda, 285.

Das Lenin-Zitat veranschaulicht knapp den dialektisch-materialistischen Erklärungsrahmen des dominierenden Ideologiebegriffs im chinesischen Marxismus und die bisweilen uneinheitliche Verwendung von Begriffen und Begriffswörtern. Die hier mit „ideologisch korrekt“ übersetzte Phrase *guannian shang zhengque de* (观念上正确的), die *guannian*, das zu dieser Zeit im Chinesischen geläufige Begriffswort für Ideologie enthält, wird attributiv zu Bewusstsein als Widerspiegelung des Seins gesetzt. Es ist davon auszugehen, dass sich die „ideologische Korrektheit des Bewusstseins“ positiv auf das Bewusstsein der Arbeiterklasse bezieht. Die Aufführung von „ideologisch korrekt“ als Attribut in einer Reihe mit „entsprechen“ (*shiying*, 适应) bezeugt in diesem Zusammenhang die nicht unerhebliche Absetzbewegung des kanonisierten Marxismus-Leninismus von der rudimentären Marx’schen Konzeption im *Vorwort*. Dort gilt das postulierte Entsprechungsverhältnis der gesellschaftlichen Bewusstseinsformen zu den ökonomischen Zuständen zuvörderst der Analyse kapitalistischer Verhältnisse. Daher ist die in Lenins Zitat implizierte Möglichkeit der verschiedenen Grade von Entsprechung im *Vorwort* nicht Gegenstand, schon gar nicht firmiert dort ein hoher Grad an Entsprechung als Gütesiegel für eine Gesellschaft.[192]

Anschließend erklärt Li Da erneut unter Rückgriff auf ein Lenin-Zitat, dass das gesellschaftliche Sein die gesellschaftlich-ökonomische Struktur (*shehui jingji de gouzao*, 社会经济的构造) bezeichne. Dieser stellt Li das gesellschaftliche Bewusstsein (*shehui de yishi*, 社会的意识) gegenüber:

> Das sogenannte gesellschaftliche Bewusstsein bezeichnet die Emotionen, Gefühlslagen, das Denken oder die Lehren, die bestimmten Gesellschaften, Klassen oder Berufen und weiteren Gruppen eigen und nicht oder nur ein wenig organisiert sind. Einfach ausgedrückt ist das gesellschaftliche Bewusstsein das im Bewusstsein widergespiegelte gesellschaftliche Sein.[193]

---

[192] Allerdings sollte Marx‘ auch heute in akademischen Kreisen kontrovers diskutierte Auffassung vom „notwendig falschen Bewusstsein“ in der bürgerlichen Gesellschaft nicht übersehen werden. Diese deutet schon darauf hin, dass Marx in der ökonomischen Verfasstheit der Gesellschaft den Grund für ein falsches Bewusstsein sah, das er aber gleichwohl für notwendig, das heisst dieser Gesellschaft entsprechend, hielt. Siehe hierzu Jäggi, Rahel. „Was ist Ideologiekritik?“ In: *Was ist Kritik?*, herausgegeben von Jäggi, Rahel und Tilo Wesche. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, 266-295. Die mit dieser These verbundenen anspruchsvollen Diskussionen spiel(t)en allerdings im Diskurs des chinesischen Marxismus keine Rolle.

[193] «所谓社会的意识，是一定的社会、阶级或职业等集团所具有的、非组织的、或稍稍组织化了的感情、情绪、思想或学说。简单点说，社会意识即是在意识中被反映了社会的存在。» Li Da 1981, 286.

Anders als in *Moderne Soziologie* taucht *shehui yishi* hier eindeutig im Sinne von „gesellschaftliches Bewusstsein“ und damit als etwas von Ideologie Unterschiedenem auf, bezeichnet es nämlich die zweite Seite des binären Paares gesellschaftliches Sein/gesellschaftliches Bewusstsein. Li Da versteht gesellschaftliches Bewusstsein als kaum organisiertes oder reflektiertes Bewusstsein von wahlweise ganzen Gesellschaften, einzelnen Klassen und kleineren Gruppen. Damit deutet er implizit bereits auf *einen* seiner davon unterschiedenen Ideologiebegriffe hin, nach dem Ideologie wohl systematisiertes und organisiertes Klassenbewusstsein ist beziehungsweise in feste *Form* gegossenes Klassenbewusstsein.

Li Da erklärt, dass der gesellschaftliche Überbau aus dem politischen und rechtlichen Überbau einerseits und dem „ideologischen Überbau“ andererseits bestehe.[194] Den Abschnitt über den „ideologischen Überbau“ (*yishixingtai de shangceng jianzhu*, 意识形态的上层建筑) beginnt er mit der wichtigen Ankündigung, sich nach der Betrachtung des politischen und rechtlichen Überbaus dem „Bereich des gesellschaftlichen Bewusstseins“ (*shehui yishi de lingyu*, 社会意识的领域) zuzuwenden. Das gesellschaftliche Bewusstsein spiegele die ökonomische Struktur und den politisch-juristischen Überbau wider.[195] Zur Formierung des gesellschaftlichen Bewusstseins erläutert Li:

> Aber das gesellschaftliche Bewusstsein muss alle möglichen Formen aufweisen. ‘Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins‘ meint ‘Ideologien‘ [*yishixingtai*]. Bezüglich des wechselseitigen Verhältnisses von Form und Inhalt [gilt], dass es weder formloses gesellschaftliches Bewusstsein noch inhaltslose Ideologien gibt.[196]

In aller Deutlichkeit tritt hier zutage, dass Li die ursächlich auf eine missglückte Erstrezeption der basalen Texte des Histomat zurückgehende synonyme Verwendung von „gesellschaftlichen Bewusstseinsformen“ und „Ideologie(n)“ perpetuiert. Die kurze

---

[194] Li erläutert, dass mit der Entwicklung antagonistischer ökonomischer Strukturen in Klassengesellschaften der Staat entstanden sei, der die Herrschaft der Produktionsmittelbesitzer gegenüber anderen Gesellschaftsgruppen sichere. Das Recht bestehe zur Wahrung der Besitzverhältnisse und gieße die Produktionsverhältnisse in rechtliche Termini. Der Staat habe im Laufe der Geschichte der Klassengesellschaften sein Ausmaß erweitert, und alle zur Gewalt gehörenden Organisationen, Parteien, Missionen, Schulen und anderen politischen Institutionen subsumiert, die zusammengenommen den politisch-juristischen Überbau bildeten, der auf der Basis der Wirtschaftsstruktur einer antagonistischen Gesellschaft errichtet worden sei und deshalb zum gesellschaftlichen Sein gehöre. Ebenda, 290-91.

[195] Ebenda, 290-91.

[196] «但是社会意识，必具有种种的形式。社会意识的形式，即是意识形态。在形式与内容的相互关系上，不具形式的任何社会意识，是没有的，不具内容的任何意识形态，也是没有的。» Ebenda, 291.

Bestimmung des Verhältnisses von „Form und Inhalt“ lässt darauf schließen, dass Li Da unter Bewusstseinsformen/Ideologien geistige Inhalte in bestimmten Formen (also Kunst, Philosophie etc.) versteht. Dies wird auch deutlich, wenn er weiter erklärt, dass es sich bei Ideologien/Bewusstseinsformen (*yishixingtai*) um aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein abstrahierte und systematisierte geistige Extrakte handele, die sich weiter in verschiedene Ideologien/Bewusstseinsformen (im Marx’schen *Vorwort*: *Bewusstseinsformen* und *ideologische Formen*) wie rechtliches und politisches Denken, Religion, Kunst Literatur etc. unterscheiden ließen. [197] Die hier zum Vorschein kommende fehlende kategoriale Unterscheidung und Hierarchisierung von Ideologie und Bewusstseinsform lässt sich nach wie vor auf die unhinterfragten und in der Tat mehrdeutigen kurzen Ausführungen im Marx’schen *Vorwort* zurückführen.

Li führt weiter aus, dass in antagonistischen Gesellschaften die verschiedenen Arten des gesellschaftlichen Bewusstseins[198] und die Ideologien notwendig antagonistisch seien und die „Ideologie der Herrschenden“ (*zhipei zhe de yishixingtai*, 支配者的意识形态) die herrschende Position einnehme. Das sei der „ideelle/ideologische“ (*guannian shang de*, 观念上的) Ausdruck der materiellen Verhältnisse der Herrschaft.[199] Da die *yishixingtai* (Ideologie) der Herrschenden hier als „ideeller Ausdruck“ der materiellen Herrschaftsverhältnisse bestimmt wird, wird deutlich, dass Ideologie ausschließlich geistige Phänomene bezeichnen kann. Aus der Formulierung „Ideologie der Herrschenden“ lässt sich eine zweite Ideologiekonzeption Li Das ableiten, nach der Ideologie ein generalisiertes und systematisiertes Klassenbewusstsein bezeichnet.

3.1 Li Da zur Rückwirkung des Überbaus auf die Basis

Li Das Auskünfte zur Rolle des Überbaus gegenüber der Basis sind unter anderem deshalb von Interesse, weil sie ein wichtiges Zeugnis des vormaoistischen Marxismus zu einem Themenkomplex darstellen, der seit der Mao-Zeit in chinesischen marxistischen Zirkeln und

---

[197] Siehe Ebenda, 291.

[198] Es ist auf Basis der vorherigen Bestimmungen Lis zum gesellschaftlichen Bewusstsein davon auszugehen, dass er dasselbige hier analog zu Ideologie als pluralen Terminus verwendet. Das ist dem chinesischen Lexem *shehui yishi* (社会意识) freilich nicht anzusehen.

[199] Wie bereits ausgeführt, war *guannian* bzw. *guannian shang de xingtai* eines der zur Zeit der Publikation von Li Das *Abriss der Soziologie* meist verwendeten Begriffswörter für Ideologie im Chinesischen. Da es hier allerdings im Kontext des dem dialektischen Materialismus sowjetischer Prägung inhärenten Dualismus zwischen Materiellem und Ideellem steht, scheint es angemessen, *guannian* mit „ideell“ zu übersetzen.

bei Historikern des chinesischen Marxismus zu hitzigen Debatten geführt hat. Li Das Darstellung des Verhältnisses zwischen Basis und Überbau ist in vollem Einklang mit der sowjetischen Philosophie. Die Darstellung dieses Systems erfüllt den Zweck, eine Folie zu schaffen, die spätere Abweichungen von diesem Modell und ihre politischen Implikationen erfassbar macht.

Li zufolge handelt es sich beim politisch-juristischen und ideologischen Überbau nicht nur um passive gesellschaftliche Phänomene, sondern sie beeinflussten sich gegenseitig sowie die ökonomische Struktur.[200] Allerdings lasse sich die Rückwirkung des Überbaus auf die Basis nicht mit der Wirkung der Basis auf den Überbau vergleichen. Die Möglichkeit der Rückwirkung des Überbaus auf die Basis entstehe aus der Entwicklungskraft (*fazhan de liliang*, 发展的力量), die der Überbau durch die Basis erhalte. Das Ergebnis der Wirkung des Überbaus auf die Basis, so Li weiter, könne nur nachhaltig und bedeutungsvoll sein, wenn der Überbau nicht in Widerspruch zur Entwicklungstendenz der Basis stehe. Umgekehrt könne der Überbau die wirtschaftliche Entwicklung zwar verzögern und behindern, aber niemals ihre Tendenz ändern, und die „Notwendigkeit der Wirtschaft" (*jingji de biranxing*, 经济的必然性) müsse sich schlussendlich ihren Weg bahnen und nach vorne schreiten.[201]

Auf Grundlage dieser allgemeinen Bestimmungen über die Dialektik zwischen Basis und Überbau widmet sich Li den Rückwirkungen der „einzelnen Überbaue" auf die Basis. Lenins geflügeltes Wort von der Politik als konzentriertem Ausdruck der Ökonomie zitierend, betrachtet Li zunächst die Politik, die nach Erlangung einer gewissen Unabhängigkeit von der Ökonomie auf deren Entwicklung wirken könne. Einerseits könne die Politik die wirtschaftliche Entwicklung fördern, indem sie die dazu passenden Gesetze erlasse.[202] Andererseits könne die Politik bei Missachtung der Gesetze der wirtschaftlichen Entwicklung mit der Ökonomie in Konflikt geraten und deren Entwicklung behindern.[203] Die Wirkung der politischen Macht sei also sehr groß, denn sie könne die wirtschaftliche Entwicklung sowohl

---

[200] In einem späteren Kapitel führt Li weiter aus, dass das gesellschaftliche Bewusstsein zwar eine – nicht immer akkurate – Widerspiegelung (*fanying*, 反映) des gesellschaftlichen Seins, eine Ableitung (*paisheng de dongxi*, 派生的东西) und zweitrangig (*di er ci de dongxi*, 第二次的东西) sei. Dennoch geht er von der „aktivierenden Rolle des Überbaus des gesellschaftlichen Bewusstseins" (*shehui yishi de shangcengjianzhu zhi nengdong de zuoyong*, 社会意识的上层建筑之能动的作用) aus. Ebenda, 570-72.

[201] Ebenda, 292.

[202] Dies geschehe beispielsweise in neu gegründeten Staaten, in denen die Herrschenden durch die Etablierung eines neuen Rechtssystems die wirtschaftliche Entwicklung ermunterten. Ebenda.

[203] So verhinderten in „verrotteten" (*chenfu*, 陈腐) Staaten die auf ihre eigenen Interessen bedachten Herrschenden die wirtschaftliche Entwicklung.

antreiben als auch zerstören. Unter diesen Umständen, fasst Li zusammen, gewinne die Politik die Vormacht (*youshi*, 优势) über die Ökonomie, allerdings resultiere diese Vormacht aus der Ökonomie und sei von dieser bestimmt (*guiding*, 规定). In Klassengesellschaften könnten sämtliche ökonomischen Probleme nur in der politischen Form (*zhengzhi de xingshi shang*, 政治的形式上) gelöst werden, und alle gesellschaftlichen Begebenheiten beruhten auf Klassenaktivitäten, deren „Höhepunkt" (*dingdian*, 顶点) die Politik sei. Daher halte der Historische Materialismus die aktive Rolle der Politik in der gesellschaftlichen Entwicklung für sehr wichtig.[204]

Anschließend betrachtet Li die Rolle des „ideologischen Überbaus". Zwar spiegelten die ideologischen Formen (*yishixingtai*) die ökonomische Struktur und den politisch-juristischen Überbau wider, aber sie hätten auf beide auch eine „große Rückwirkung" (*hen da de fanzuoyong*, 很大的反作用). Analog zur Rolle der Politik sieht Li für die ideologischen Formen auch zwei Möglichkeiten der Rückwirkung: Einerseits könnten die die ökonomische Struktur und den politisch-juristischen Überbau „korrekt widerspiegelnden" (*zhengque de fanying*, 正确的反应) ideologischen Formen die „Entwicklungsgesetze der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung offenlegen" und „den Menschen ermöglichen, sich an diese Gesetze anzupassen, um die Ökonomie und Politik umzugestalten und den gesellschaftlichen Fortschritt anzutreiben." Eine die ökonomische Struktur und den politisch-juristischen Überbau verzerrende (*waiqu*, 歪曲) Ideologie negiere (*fouding*, 否定) andererseits die politischen und ökonomischen Entwicklungsgesetze und manövriere die Menschen in ein „psychischen Spiel" (*xinli de youxi*, 心里的游戏). Eine solche Ideologie „stelle die faktische Wahrheit auf den Kopf" (*diandao shishi de zhenxiang*, 颠倒事实的真相) und drücke nur das Interesse einer besonderen gesellschaftlichen Gruppe aus. Im Ergebnis blockiere eine solche Ideologie aber nur temporär die gesellschaftliche Entwicklung, und die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung offenbare schließlich ihren reaktionären (*fandongxing*, 反动性) Charakter.[205]

Diese Ausführungen verdeutlichen, dass die Kritik an „reaktionärer", das heißt bürgerlicher Ideologie bei Li – wie im Sowjetmarxismus – vor allem auf der Unterstellung beruht, dass letztere vermeintlich objektive historische Entwicklungsgesetze negiere, sprich: einer durch

[204] Ebenda, 292-93.
[205] Ebenda, 293.

den Sieg des Proletariats im Klassenkampf hervorgebrachten gesellschaftlichen Transformation von der bürgerlichen Gesellschaft zum Sozialismus die historische Notwendigkeit abspreche. Der Einspruch gegen diese Ausprägung von teleologischem Geschichtsverständnis reicht bei Li Da schon aus, um die „bürgerlichen Ideologen“ zu bezichtigen, die „Wahrheit auf den Kopf zu stellen“ und ein „psychisches Spiel“ zu spielen. Hier zeigt sich die Nähe zu vulgärmarxistischen Manipulationstheorien, denen eigentlich auch in der Tradition des Sowjetmarxismus zumindest per Lippenbekenntnis eine Absage erteilt wurde. Eine sich ebenfalls auf Marx berufende, die bürgerliche Gesellschaft in ihrem widersprüchlichen Charakter zu fassen versuchende und ihre Ideologie in synchroner Perspektive analysierende Ideologiekritik war vor diesem Hintergrund weder möglich noch wurde sie als notwendig erachtet. Bürgerliche Ideologie wird in Li Das Statement demnach vorwiegend als *Hemmschuh für die ökonomische Entwicklung* und nicht etwa als Legitimierung von Ausbeutungsverhältnissen kritisiert, eine Auffassung, die später im Zuge des Paradigmas der wirtschaftlichen Entwicklung und der Modernisierung in der Reformära Hegemonie erlangte.

Li beschließt seine Betrachtung der Rückwirkung von Ideologie auf die Basis folgendermaßen:

> Revolutionäre Theorien [*xueshuo,* 学说], revolutionäres Denken [*sixiang*] oder revolutionäre Philosophie sind allesamt die ideelle [*guannian de*] Widerspiegelung der Widersprüche im materiellen Leben, des Klassenkampfs und anderer Tatsachen der gesellschaftlichen Veränderungen einer bestimmten Gesellschaft. Diese Arten von Theorien, Denken und Philosophie sind ohne Zweifel ein kritischer Moment der revolutionären Klassenpraxis und können gesellschaftliche Veränderungen antreiben. Aber Ideologie [*yidewoluoji*], diese Antriebskraft zum Ankurbeln der gesellschaftlichen Transformation, liegt weiterhin verborgen (*qianfu*, 潜伏) in den Wurzeln des gesellschaftlichen Seins. Wenn der Historische Materialismus daher gesellschaftliche Umwandlungen untersucht, muss er unterscheiden zwischen ‘materiellen Umwandlungen‘ [*wuzhi de biange*, 物质的变革] und ‘den verschiedenen Formen des Bewusstseins‘ [*yishi de zhu xingtai*, 意识的诸形态], und dafür eintreten, dass Ideologie [*yishixingtai*] ‘von den Widersprüchen des materiellen Lebens her, vom

> Widerspruch zwischen den gesellschaftlichen Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen her erklärt werden muss‘. [206]

Das Zitat enthält zum einen signifikante Hinweise bezüglich der Hierarchisierung von Begriffen, die für jedwede Ideologietheorie von Bedeutung sind. Theorie, Philosophie und Denken (*sixiang*) subsumiert Li Da unter, beziehungsweise bestimmt sie als Formen von Ideologie. Insbesondere bezüglich *sixiang* (Hauptbedeutung: Denken) hat dies äußerste Relevanz, da *sixiang* in der Regel in westlichen Übersetzungen und Analysen chinesischer marxistischer Theorie und Praxis mit „Ideologie“ übersetzt wird und in der Regel keine Reflexion über die somit synonyme Verwendung mit *yishixingtai* erfolgt.[207] Zum anderen tauchen in dieser kurzen Passage mit *guannian*, der phonetischen Übertragung *yidewoluoji* und *yishixingtai* drei zur damaligen Zeit gebräuchliche Begriffswörter für Ideologie auf, ein Ausdruck davon, dass der Gebrauch marxistischer Termini zu dieser Zeit noch nicht standardisiert war.

3.2 Li Das Darstellung der verschiedenen ideologischen Formen

Wenden wir uns nun Li Das längerem Kapitel über Ideologie im *Abriss* zu*,* fällt zunächst auf, dass es den Titel *shehui de yishixingtai* (社会的意识形态) trägt. Schon hier offenbart sich ein Problem, das auch für die Analyse von Lis Ideologiebegriff im *Abriss* insgesamt signifikant ist: Bei der Übertragung von Lis Ansichten ins Deutsche erweist es sich als schwierig, gleichzeitig sowohl Lis uneinheitlichen Gebrauch von verschiedenen Begriffswörtern für verschiedene Begriffe wie *gesellschaftliches Bewusstsein*, *Bewusstseinsformen, ideologische Formen* und *Ideologie* sichtbar zu machen beziehungsweise zunächst selbst nachzuvollziehen als auch die damit verbundenen theoretischen Implikationen und Probleme zu verdeutlichen. *shehui de yishixingtai* könnte man erstens gemäß des heute als Begriffswort für Ideologie fungierenden *yishixingtai* wohl tautologisch mit „gesellschaftliche Ideologie(n)“ übersetzen – tautologisch deshalb, weil es

---

[206] «一切革命学说、思想或哲学，只是当时社会的物质生活的矛盾、阶级的斗争等社会变动的事实之观念的反应。这种学说、思想或哲学，无疑的是革命的阶级的实践的契机，能够促进社会的改造。但是意德沃罗基这种促进社会改造的作用的原动力，仍然潜伏于社会的存在的根柢中。所以历史唯物论在考察社会的变革时，必须区别‘物质的变革‘与‘意识的诸形态‘，而主张意识形态‘必须从物质生活矛盾，从社会的生产力与生产关系的矛盾去说明‘。». Ebenda, 293.

[207] Im Übrigen ist das nicht nur ein Problem westlicher Übersetzungen, denn auch die autoritativ vom chinesischen Fremdsprachenverlag in westlichen Sprachen herausgegeben Schriften Maos Zedongs übersetzen *sixiang* in der Regel mit „Ideologie“.

keine nicht-gesellschaftlichen Ideologien geben kann. Wie bereits ausgeführt, ist *yishixingtai* ein Kompositum aus *yishi* (Bewusstsein) und *xingtai* (Form) und wurde in der frühen chinesischen Rezeption des Marxschen *Vorworts* angemessen als Übersetzungsterminus von „Bewusstseinsformen" verwendet. Demgemäß ist es grundsätzlich auch möglich, dass mit *shehui de yishixingtai* „gesellschaftliche Bewusstseinsformen" gemeint ist. Die folgende Analyse zeigt, dass und inwiefern beides zutrifft.

Li Das allgemeine Bestimmungen zum Ideologiebegriff

Im ersten Unterkapitel des Ideologiekapitels erläutert Li den „allgemeinen Ideologiebegriff" (*yishixingtai de yiban gainian*, 意识形态的一般概念), die „besondere Form" und die „allgemeinen Eigenschaften" von Ideologie. Er zitiert die bereits häufiger erwähnte Passage aus dem *Vorwort* von Karl Marx, die das Verhältnis von Basis, politischem und rechtlichen Überbau und den entsprechenden „gesellschaftlichen Bewusstseinsformen" (*shehui de yishixingtai*, 社会的意识形态) bestimmt.[208] Hier wird *yishixingtai* also zweifellos in der Bedeutung „Bewusstseinsformen" verwendet. Das „gesellschaftliche Bewusstsein" (*shehui yishi*, 社会意识) sei „sehr kompliziert und vielfältig" und könne in die Vorstellungen (*guannian*, 观念), Erscheinungen (*biaoxiang*, 表象) und seelische Verfassung (*qingxu*, 情绪) der jeweiligen gesellschaftlichen Klassen unterteilt werden. Seine Ausführungen über die Beziehung von gesellschaftlicher Psyche (*shehui xinli*) und gesellschaftlichem Bewusstsein (*shehui yishi*) beginnt Li mit einem seine allgemein problematische Terminologie inkarnierenden Satz:

> Die Sache, die wir oft gesellschaftliches Bewusstsein (*shehui yishi*) oder ***yishixingtai*** nennen, hat eine besondere Form (*xingtai*, 形态).[209] (Hervorhebung A.K.).

Textimmanent ist hier kein begründetes Urteil darüber möglich, ob Li a) das gesellschaftliche Bewusstsein (oder plural: Arten des gesellschaftlichen Bewusstseins) und Ideologie(n) (*yishixingtai*) synonym verwendet und ihnen eine besondere Form zuweist, oder b) gesellschaftliches Bewusstsein und (gesellschaftliche) Bewusstseinsformen bei ihm synonym sind und eine besondere Form aufweisen. Die Gleichsetzung von

[208] Ebenda, 563.
[209] «我们通常所说社会意识或意识形态，是具有特殊的形态的东西。» Ebenda, 564.

„gesellschaftlichen Bewusstseinsformen“ und „Ideologie“ sowie die Zuweisung einer „besonderen Form“ zu letzterer scheint – wie schon mehrfach erwähnt – seinen Ursprung im schon vielfach zitierten *Vorwort* zu haben, in der kurz aufeinanderfolgend von *gesellschaftlichen Bewusstseinsformen* und *ideologischen Formen* die Rede ist.[210] Es sei noch einmal darauf hingewiesen, dass diese kurze Passage, die keineswegs die Grundlegung einer Theorie der Geschichte liefert, sondern lediglich einige Elemente einer Heuristik historischer Forschung,[211] in der marxistisch-leninistischen Tradition durchweg als Schlüsselstelle zur Interpretation des Ideologischen als neutrales Medium von Klasseninteressen herangezogen wurde.[212] Dabei wird außer Acht gelassen, dass Marx und Engels trotz aller gelegentlicher Schwankungen, die insbesondere bezüglich der betreffenden Textstelle zur Grundlage eines folgenreichen Missverständnis wurden, den Ideologiebegriff vorrangig kritisch verwendeten.

Li erläutert in der Folge sein auf Aizenberg und Mittig[213] beruhendes Verständnis der „besonderen Form“ von Ideologie. Dem Proletariat sei noch bevor es eine spezielle Ideologie (*yishixingtai*), das heißt eine Weltanschauung (*shijieguan*, 世界观) gehabt habe, eine gewisse seelische Verfassung (*xinli zhuangtai*, 心理状态) eigen gewesen, das heißt es gab ein Anfangsstadium der Entwicklung der „proletarischen Ideologie“ (*puluoliedaliya yishixingtai*, 普罗列达里亚意识形态).[214] Die „Psyche“ (*xinli*, 心理) des Proletariats habe in diesem Stadium bereits eine Form aufgewiesen. Allerdings sei das Klassenbewusstsein (*jieji yishi*, 阶级意识) des Proletariats in seiner Transformation von einer „Klasse an sich“ zu einer „Klasse für sich“ aufgrund des Einflusses der bourgeoisen Ideologie (*buerqiaoya yishixingtai*, 布尔乔亚意识形态) von Widersprüchen gekennzeichnet gewesen. Am Ende des Abschnitts fasst Li Da zusammen:

---

[210] Zur besseren Nachvollziehbarkeit hier noch einmal die betreffende Passage aus dem *Vorwort*: „Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte **gesellschaftliche Bewusstseinsformen** entsprechen. [...] In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, **ideologischen Formen**, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten.“ (Hervorhebungen A.K.) Marx/Engels, *Werke*, Band 13, 8-9.
[211] Siehe Hoesch 2016, 87.
[212] Vgl. Rehmann, Jan. *Einführung in die Ideologietheorie*. Hamburg: Argument-Verlag, 2008, 50.
[213] Aizenberg und Mittig waren maßgebliche Theoretiker der „Neuen Philosophie“ und Verfasser autoritativer Marxismus-Lehrbücher in der Sowjetunion.
[214] *Li Da wenji*, Band 2, 565.

> Die sogenannten Ideologien (*yishixingtai*) sind die Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins (*shehui yishi de xingshi*, 社会意识的形式). Ihre Formen und ihre Inhalte stehen in dialektischer Verbindung zueinander.[215]

Li Das Ausführungen zeigen seine äußerst uneinheitliche Begriffsverwendung: Er verwendet in kurzer Abfolge a) Ideologie und Weltanschauung synonym, b) führt aus, dass Ideologien klassengebunden seien und aus einem allmählichen Prozess der Formung des seelischen Zustands bestimmter gesellschaftlicher Klassen in Auseinandersetzung mit konkurrierenden Ideologien entstehen, c) stellt das Klassenbewusstsein des Proletariats der bürgerlichen Ideologie gegenüber, legt also nahe, dass Klassenbewusstsein und Ideologie Synonyme sind, und behauptet d), dass Ideologien Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins seien, obwohl er kurz zuvor noch gesellschaftliches Bewusstsein und Ideologie gleichsetzte und überdies beiden besondere Formen attestierte. Es muss konstatiert werden, dass Li Da sich hier anscheinend selbst nicht versteht. Dies ist nicht als Urteil über Li Das intellektuelle Fähigkeiten gemeint, sondern verdeutlicht, welch enorme Herausforderung die Sprache und Theorie des Marxismus für chinesische Intellektuelle auch zwanzig Jahre nach der ersten Rezeption darstellte.

Li behandelt weiterhin die „allgemeinen Eigenschaften von Ideologie“ (*yishixingtai de yiban texing*, 意识形态的一般特性). Zu diesen zählt Li Da ihre „relative Unabhängigkeit“ (*xiangdui dulixing*, 相对独立性) und ihren Klassencharakter (*jiejixing*, 阶级性). Sämtlichen historischen Gesellschaftsformationen entspreche eine Ideologie (*yishixingtai*), deren relative Unabhängigkeit aus der Teilung geistiger und materieller Arbeit resultiere, da diese die Loslösung des Bewusstseins von der Welt und die Entstehung von etwa „reiner Religion“ verursachte. Die Ideologie ändere sich langsamer als die Ökonomie und sterbe erst bei einer Verschärfung des Konflikts zwischen beiden aus.[216]

Die Besonderheit von Ideologie in Klassengesellschaften besteht Li zufolge in ihrem verzerrten (*waiqu*, 歪曲) Charakter. So habe es die Bourgeoisie in ihrem Kampf gegen den Feudalismus vermocht, die Verfolgung ihrer Interessen gegenüber der Arbeiterklasse als Engagement für höchste moralische Zwecke darzustellen. In Anlehnung an Marx’ und Engels’

---

[215] «所谓意识形态，是社会意识的形式，形式与内容有着辩证法的相互关联，形式与内容有着辩证法的相互关联。»Ebenda, 566.
[216] Ebenda, 573.

Argumentation in der *Deutschen Ideologie* erklärt Li, dass dies in der kapitalistischen Gesellschaft gelinge, weil der vom Proletariat verrichteten körperlichen Arbeit die Entstehung diverser Abteilungen (*bumen*, 部门) der „Bewusstseinsarbeit" (*yishi laodong*, 意识劳动) gegenüberstünden, die langsam „Ideologen" (*sixiangjia*, 思想家) beziehungsweise die „Intelligenzia" (*zhishi jieji*, 知识阶级) hervorbrächten, deren „Denkarbeit" (*sixiang laodong*, 思想劳动) sich der Form nach allmählich von ihrer materiellen Basis löse. Daher, so Li weiter, unterlägen diese Denker der Täuschung, dass ihre eigenen Gedanken und ihr „ideologischer Denkprozess" (*yishixingtai de sixiang guocheng*, 意识形态的思想过程) völlig unbeeinflusst von ihrer Klasse und dem gesellschaftlichen Leben seien, und so imaginierten sie spezifischen Klassen inhärente Vorstellungen (*jieji de guannian*, 阶级的观念) als Ausdruck des Wesens der Menschheit. Tatsächlich aber sei es gerade die „ideologische Klassenmission" (*yishixingtai de jieji renwu*, 意识形态的阶级任务) der herrschenden Klasse, die die wahre Bedeutung der Entstehung eines solchen Denkens verschleiere, indem sie die Angelegenheiten einer Klasse als die der ganzen Menschheit betrachte.[217]

Die Rede von „ideologischen Denkprozessen" verdeutlicht durchaus, dass Li zwischen *sixiang* und *yishixingtai* unterscheidet, auch wenn das Verhältnis von verschiedenen Termini wie *sixiang* (Denken), *yishi* (Bewusstsein), *guannian* (Vorstellung, Konzept, Idee) und *yishixingtai* nicht hinreichend thematisiert werden. Es macht überdies den Anschein, als ob Li schwankt zwischen der These der *Deutschen Ideologie*, dass die Teilung von geistiger und körperlicher Arbeit die falsche Vorstellung der bürgerlichen Intellektuellen von der Unabhängigkeit ihrer Ideen von den materiellen Verhältnissen hervorgebracht habe, einerseits, und andererseits der vulgärmarxistischen „Priesterbetrugstheorie", die in der Verschleierung der tatsächlichen Verhältnisse ausschließlich absichtsvolle Manipulation durch professionelle Ideologen erblickt und die im Werk Lenins in einigen Passagen bemüht wird.[218]

Li widmet sich im Anschluss auch kursorisch den Fetischanalysen, die Marx in seinen polit-ökonomischen Schriften explizierte und die in einem Spannungsverhältnis zum im Marxismus-Leninismus kodifizierten neutralen Ideologiegebrauch stehen. Marx verwendete den Ideologiebegriff in diesem Zusammenhang nicht mehr, aber nach weit verbreiteter Auffassung stellen die Fetischanalysen eine Entwicklung seiner Ideologietheorie von der

[217] Ebenda, 575.
[218] Zu Lenins Ideologieverständnis und der Rolle von Manipulation, siehe Rehmann 2008, 56-58.

Kritik an Verkehrungen auf der Ebene des Bewusstseins zur Kritik „objektiver Gedankenformen“ dar.[219] So erklärt Li zunächst:

> Im bestimmten Sinne aber spiegelt das wesensmäßig verzerrte Denken der sogenannten Ideologie selbst exakt das Wesen der realen Klassenwidersprüche wider. Die reale [Existenz, A.K.] der Klassen ist in der kapitalistischen Gesellschaft besonders kompliziert und widersprüchlich. Und zu dieser Widersprüchlichkeit gehört notwendig das verzerrte Bewusstsein. Das offensichtlichste Beispiel dafür ist der Warenfetisch.[220]

Im „Blendwerk der Welt der Religion“, so Li weiter, erschienen die Produkte des menschlichen Geistes als lebendiges, unabhängiges Noumenon (*benti*, 本体). Genauso verhalte es sich mit den von Menschenhand gemachten Produkten in der Welt der Waren:

> Das nennen wir Fetisch. Dieser Fetisch wird – sobald die Produkte der Arbeit als Ware fungieren und produziert werden – zu einer dem Arbeitsprodukt inhärenten Eigenschaft. Daher ist er untrennbar mit der ganzen Warenproduktion verbunden.[221]

Li folgert daraus, dass der Warenfetisch einerseits den Einbildungen (*huanxiang*, 幻想) der Religion darin gleicht, dass es sich in beiden Fällen um „Verzerrungen der realen Verhältnisse im Bewusstsein der Menschheit“ [222] handele. Andererseits gehörten diese Verzerrungen untrennbar zur Warenproduktion. Daher sei die „Fetischform des Bewusstseins“ (*yishi de baiwujiao de xingtai*, 意识的拜物教的形态) nicht vom Wesen der kapitalistischen Produktion zu trennen.[223]

Hier streift Li Da einen auch heute in marxistischer Theoriebildung diskutierten Aspekt der Kritik der politischen Ökonomie, der sich um das Verständnis der Vermittlung von materieller Praxis und Geistigem bei der Kritik objektiver Gedankenformen wie des

---

[219] So etwa Rehmann 2008, 33-39.
[220]«但是，所谓意识形态的思维的歪曲之性质本身，在某种意义上，正是反映着阶级的现实性之矛盾的性质。阶级的现实性，在资本主义社会，特别复杂特别矛盾，这矛盾性的必然的属性，是歪曲的意识。其最明显的实例，就是商品拜物教。» *Li Da wenji,* Band 2, 575.
[221] «我们把这叫做拜物教。这中拜物教， 当劳动生产物一当作商品而被生产时，变成为劳动生产物固有的东西，因而它和一切商品生产是不能分离的。» Ebenda, 576.
[222] «是人类意识中实在的诸关系之歪曲。» Ebenda.
[223] Ebenda.

Warenfetischs zentriert und etwa in Kontroversen um die angemessene Auslegung der Marx'schen Konzeption des „notwendig falschen Bewusstseins" Ausdruck findet.[224] Unausgesprochen entsteht hier für einen Moment eine Spannung mit der sowjetischen Orthodoxie und deren offizieller Ideologiekonzeption, da hier der Fetisch als Ideologie zumindest nicht einfach ausschließlich in der Sphäre des Bewusstseins verortet wird, sondern angedeutet wird, dass Ideologie in der Gestalt des Warenfetischs Materialität aufweist beziehungsweise die Menschen zu einer *ideologischen Praxis* gezwungen sind, der nicht durch die Instruktion eines „korrekten Klassenbewusstseins" Herr zu werden ist. Freilich expliziert Li diesen Gedanken nicht weiter, und der Umstand, dass er den Warenfetisch unter der Kategorie „relative Unabhängigkeit der Ideologie" abhandelt, verweist darauf, dass er Ideologie in letzter Instanz als geistiges Phänomen betrachtet. Unabhängig davon zeigt sich in Lis Ausführungen deutlich, dass er Warenproduktion und die durch diese verursachten ideologischen Prozesse exklusiv kapitalistisch verfassten Gesellschaften zuordnet – eine theoretische Haltung, deren Nachwirkungen insbesondere bei der Analyse von marxistischen Ideologietheorien in der Reformära von Interesse sein wird, in der die Suche nach Argumenten für die Vereinbarkeit von Sozialismus und Warenökonomie zum Grundstein für offizielle Erklärungen der marktwirtschaftlichen Reformen wurden.

Zusammenfassend erklärt Li Da zur „relativen Unabhängigkeit von Ideologie", dass auf Basis der Teilung geistiger und körperlicher Arbeit die Vorstellung entstanden sei, dass sich Ideen (*guannian*) unabhängig von den materiellen Arbeitsaktivitäten der Gesellschaft entwickeln könnten. Da aber gesellschaftliche Bewusstseinsformen (*shehui de yishixingtai*) im Arbeitsprozess der Menschheit entstünden, sei diese Vorstellung heuchlerisch (*xuwei de*, 虚伪的) und verzerrt (*waiqu de*). Hier wird neben der Verquickung des Bewusstseinsformen- und Ideologiebegriffs erneut Lis Nähe zu Manipulationstheorien („heuchlerisch") sichtbar, die in einem nicht aufgelösten Spannungsverhältnis zu den angedeuteten Bestimmungen des Warenfetischs stehen.

Anschließend geht Li auf die „zweite Besonderheit" von Ideologie ein, nämlich ihrem Klassencharakter. Dabei verwendet Li Da zunächst Ideologie und Weltanschauung synonym, später fallen Ideologie und Moral in eins. So heißt es, dass die Analyse der altertümlichen, feudalen und modernen Ideologien (*yishixingtai*), das heißt der Ideologien der verschiedenen

[224] Zu Widersprüchen und Paradoxien der Konzeption eines „notwendig falschen Bewusstseins" in der bürgerlichen Gesellschaft siehe Jäggi 2009.

Klassengesellschaften in der Geschichte, die grundsätzlichen Besonderheiten der Weltanschauung (*shijieguan*) jeder Gesellschaftsformation offenbare.[225] In der feudalen Epoche sei das herrschende Denken des Adels von Werten wie Ehre und Loyalität geprägt gewesen, im Zeitalter der Bourgeoisie herrschten die Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit. Da alle Moral Produkt der ökonomischen Verhältnisse sei und die bisherigen Gesellschaften allesamt Klassengesellschaften gewesen seien, sei jede Moral Klassenmoral.[226]

Li Da zur Ideologie der kapitalistischen Gesellschaft

Mit diesen Einlassungen leitet Li über vom „allgemeinen Ideologiebegriff" zur Analyse der „Entwicklung der Ideologien" in historischer Perspektive. Da für unsere Zwecke die umfangreiche Darstellung der „Ideologie" der Urgesellschaft, des Altertums und der feudalen Epoche von keinem besonderen Interesse ist, soll der Fokus auf Lis Ausführungen über die „Ideologie der kapitalistischen Gesellschaft" und die „Ideologie der sozialistischen Gesellschaft" liegen. Wohl aber ist zum einen hervorzuheben, dass Li hier erstmals im chinesischen Diskurs das Ideologieproblem ausführlich in historischer Perspektive darstellt, ein Aspekt, der fortan obligatorisch in der chinesischen marxistischen Philosophie wurde.[227] Zum anderen fällt auf, dass Lis Darstellung der notwendigen Abfolge von historischen Gesellschaftsformationen und den ihnen zugehörigen Ideologien weitaus umfangreicher ist (34 Seiten) als die der bereits analysierten, grundsätzlichen Bestimmungen von Ideologie (15 Seiten). Die darin zum Ausdruck kommende Konzentration auf die Aufeinanderfolge von Ideologien im Geschichtsprozess hat ihren Ursprung in der von Engels besonders in *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* zu einem festen Schema weiterentwickelten Marx'schen Geschichtsphilosophie,[228] die ihrerseits in der Sowjetphilosophie dogmatischen Status innehatte. Für die in späteren Kapiteln analysierten Kontroversen in der Reformära über eine Neufundierung marxistischer Ideologietheorie in Auseinandersetzung mit der in China hegemonialen Sowjetphilosophie ist dieser Zusammenhang nicht unerheblich.

---

[225] *Li Da wenji,* Band 2, 577.

[226] Daher würden Klassenkämpfe nicht nur auf dem Feld der Politik und der Ökonomie ausgefochten, sondern auch die Ideologie weise Kampfcharakter (*douzheng xing*, 斗争性) auf. Im Kampf gegen die herrschende Klasse entwickle die unterdrückte Klasse eine neue Ideologie, der sich die Bourgeoisie mit der „Ideologie als Waffe" (*yishixingtai zhe zhong wuqi*, 意识形态这种武器) etwa im Bildungswesen, in den Medien und in der Literatur resolut entgegenstemme. Ebenda.

[227] So auch Zhang 2013, 137.

[228] Siehe Fetscher, Iring. *Von Marx zur Sowjet-Ideologie*. Frankfurt am Main, Berlin, München: Verlag Moritz Diesterweg, 1972, 26.

Bezüglich Lis Darstellung der „feudalen Ideologie“ sei nur auf eine Bestimmung verwiesen, die seine unausgesprochen synonyme Nutzung des Ideologie- beziehungsweise Bewusstseinsformbegriffs zum Ausdruck bringt: Im feudalen Zeitalter herrsche (*zhipei*, 支配) die religiöse Bewusstseinsform (*yishixingtai*) über alle anderen gesellschaftlichen Bewusstseinsformen (*shehui yishixingtai*). [229] Lis Abschnitt zur *yishixingtai* der kapitalistischen Gesellschaft behandelt dann aber zweifellos die Ideologie(n) dieser Gesellschaftsformation. Die allgemeine Besonderheit der Ideologie im Kapitalismus sei erstens ihre Pluralität (*duoyangxing*, 多样性). Diese spiegele den konservativen Einfluss der Ideologie der ehemaligen herrschenden Klassen im Kapitalismus, den Kampf konkurrierender Gruppen innerhalb der Bourgeoisie sowie die äußerste Veränderbarkeit der kapitalistischen Wirtschaft und Pluralität ihrer ökonomischen Formen wider.[230]

Die herrschende Ideologie (*zhipei de yishixingtai*, 支配的意识形态) der kapitalistischen Gesellschaft, so Li, sei der Individualismus (*gerenzhuyi*, 个人主义), also – wie bereits angedeutet – etwas auf einer ganz anderen Kategorienebene Angesiedeltes als Religion, die wie gesehen von Li als herrschende *yishixingtai* des Feudalismus konzipiert wird. Der Individualismus sei die prägende Form der Widerspiegelung der scharfen Widersprüche der vielfältigen Gruppen innerhalb der Bourgeoisie und gehe historisch einher mit der Ersetzung der feudalen, natürlichen Wirtschaft durch die kapitalistische Warengesellschaft und der damit verbundenen verschärften Konkurrenz auf dem freien Markt.

Daraufhin erklärt Li die Rolle des Individualismus auf den Feldern der bürgerlichen Ökonomie und der des bürgerlichen politischen Denkens. Hier verwendet Li Individualismus als *yishixingtai* eindeutig im Sinne von Ideologie als Klassenbewusstsein. Lis diesbezügliche Ausführungen verdienen deshalb verstärkte Aufmerksamkeit, weil sie ganz grundsätzlich *überhaupt* eine Kritik bürgerlicher Ideologie im Kapitalismus darstellen und sowohl mit Ai Siqis und Mao Zedongs in der Yan’an-Zeit verfassten Schriften als auch mit in der Reformära vorgenommenen Neuinterpretationen etwa von Marx’ Ideologiekritik in Bezug gesetzt werden müssen.

---

[229] « [···] 在封建时代，宗教的意识形态支配者一切的社会意识形态 [···]. » *Li Da wenji,* Band 2, 595.
[230] Ebenda, 596-97.

Der Individualismus der bürgerlichen Ökonomie[231] (*buerqiaoya de jingjizhuyi*, 布尔乔亚的经济主义) gehe, so Li, auf das Denken der im Zeitalter der Aufklärung begründeten ökonomischen Schule des Physiokratismus (*zhongnong pai*, 重农派) zurück, bei dem es sich um eine Widerspiegelung der Produktionsverhältnisse im Anfangsstadium des Kapitalismus gehandelt habe. Der Physiokratismus gehe von einer durch den Souverän geschaffenen menschlichen Ordnung aus, die von der vom höchsten Gott geschaffenen natürlichen Ordnung abhänge, in der wiederum der Schutz des Privateigentums vorgesehen sei. Damit sei die Vorstellung verbunden gewesen, dass das Individuum völlig frei von der Gesellschaft ganz seinem Eigennutz nachgehen könne und ein Laissez-Faire in der Ökonomie gegen jegliche Art von staatlicher Einmischung mit dem Ziel der Erhaltung individueller Freiheit verteidigt werden müsse.[232] Die Prinzipien des wirtschaftlichen Individualismus seien später in Adam Smiths *Wohlstand der Nationen* ganz offen propagiert und in den Theorien von Thomas Robert Malthus und David Ricardo weiterentwickelt worden.[233] Interessant ist hier, dass der Individualismus als bürgerliche Ideologie nicht etwa als Ausdruck ökonomischer Verhältnisse erklärt, sondern als Produkt einer Denktradition erscheint – in unmittelbarer Nähe zu Ausführungen über den Fetischcharakter bürgerlichen Denkens eine überraschend idealistische Vorgehensweise.

Die Theorien von Thomas Hobbes, John Locke, Montesquieu und Jean-Jacques Rousseaus' „Gesellschaftsvertrag" repräsentierten, so Li, die Entwicklung des bürgerlichen politischen Denkens (*zhengzhi sixiang*, 政治思想) als Feld von Ideologie im Kapitalismus. Die Theorie des Gesellschaftsvertrags sei eine demokratische Theorie und Demokratie ein revolutionäres Denken der Bourgeoisie im Kampf gegen den Feudalismus im 18. Jahrhundert gewesen. Den Kampf für Demokratie und gegen das feudale System, das heißt für politische Freiheit und Gleichheit, bestimmt Li weiter als das besondere Merkmal der Bourgeoisie, und diese bürgerliche Vorstellung von Demokratie als das offensichtlichste Merkmal der „neuartigen bürgerlichen Ideologie" (*xinxing buerqiaoya de yishixingtai*, 新型布尔乔亚的意识形态) Frankreichs. Im Programm der französischen Revolution, ein „Reich der Vernunft" zu errichten, das Aberglaube, Privilegien und Unterdrückung durch Rechte ersetzt, die auf natürlicher Gleichberechtigung fußten und der Menschheit unveräußerlich seien, sieht Li das grundsätzliche Konzept der bürgerlichen Demokratie. Selbstverständlich allerdings sei dieses

[231] Ökonomie bezeichnet hier nicht Wirtschaft, sondern Wirtschaftswissenschaften.
[232] Ebenda, 597.
[233] Ebenda, 597-98.

„Reich der Vernunft“ gleichbedeutend mit dem „Reich der Bourgeoisie“ und mit „Gleichheit“ lediglich die der Bürger vor dem Gesetz gemeint gewesen. Die Zeit der Verstetigung bürgerlicher Staatsgewalt habe das politische Denken Hegels hervorgebracht, das mit seinem Konzept des Staates als konkrete Verkörperung der moralischen Idee eine wichtige Stütze bourgeoiser Herrschaft darstellte. Die politische Freiheit beziehungsweise die allgemeine individuelle Freiheit manifestiere sich allerdings nicht nur im Bereich politischer Ökonomie, sondern komme gleichzeitig auch deutlich im Bereich „sogenannter geistiger Kultur“ (*suowei jingshen wenhua*, 所谓精神文化) zum Vorschein. Diese Freiheit verkörpere die bürgerliche Vorstellung, dass die Gesetze der kapitalistischen Gesellschaft auf höhere Gewalt (*bu ke kang li*, 不可抗力) zurückzuführen seien. Sie führe zur Opposition von Individuum und Gesellschaft, und die fehlende Einsicht in deren Einheit sei charakteristisch für bürgerliche Philosophie, Kunst und Literatur.[234] An dieser Stelle nimmt Li nur einmal Bezug zum Begriffsgebrauch des sinisierten Marxismus Mao Zedongs. In dessen in späteren Kapiteln betrachteten Ausführungen werden Ideologie und verschiedene Bewusstseinsformen oft auf problematische Weise unter „Kultur“ abgehandelt.

Im Fetisch erkennt Li neben dem Individualismus die zweite Besonderheit bürgerlicher Ideologie. Li konstatiert:

> Der Warenfetisch ist die Fetischbasis der bürgerlichen Ideologie (*buerqiaoya yishixingtai*). Für die Bourgeoisie (*zai buerqiaoya kan lai*) sind die Gesetze der kapitalistischen Gesellschaft ein unlösbares Rätsel und übernatürliches Ding.[235]

In diesen Bestimmungen steckt eine theoretisch und praktisch folgenreiche Akzentverschiebung der Marx’schen Fetischanalysen, die sich subtil hinter der gleichbleibenden Verwendung des damaligen Begriffswort für Bourgeoisie – *buerqiaoya* – verbirgt. Der Warenfetisch wird zunächst allgemein als Basis der bürgerlichen Ideologie bezeichnet, dem nach Marx grundsätzlich sämtliche Klassen im Kapitalismus nicht zuletzt durch ihre ökonomische Praxis unterliegen. Wenn es im darauffolgenden Satz unvermittelt heißt, die Bourgeoisie erkenne das Wesen der kapitalistischen Gesellschaft nicht, wird die Problematik des Warenfetischs als *objektive Gedankenform*, als in ökonomischer Praxis

[234] Ebenda, 598-99.
[235] «商品的拜物教，是布尔乔亚意识形态的拜物教之基础。在布尔乔亚看来，资本主义社会的法则是一个不可解的谜子和灵物。» Ebenda, 599.

verankerter Ideologie, beiseitegeschoben und auf eine Frage des Bewusstseins beziehungsweise des Klassenbewusstseins reduziert. Die politische Implikation bleibt unausgesprochen, liegt aber auf der Hand: Nur die proletarische Klasse ist mithilfe der Anleitung durch eine leninistische Avantgardepartei in der Lage, die Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise zu durchschauen.

Li beschreibt sodann das Wesen des Warenfetischs weiter. In der Warengesellschaft verbärgen sich die Beziehungen der Menschen hinter den Beziehungen von Dingen. Im Warentausch sähen die Menschen nicht die hinter den Waren stehenden Beziehungen der Warenproduzenten und glaubten daher an eine den Dingen inhärente, mystische Fähigkeit. „Die Fetische aller bürgerlichen Ideologien" basierten auf dem Warenfetisch. Das gelte unter anderem für die in der bürgerlichen Wissenschaft vorherrschende Vorstellung einer absoluten Wahrheit, in der Kunst für die Vorstellung einer „reinen Kunst" oder „absoluten Schönheit", in der Moral und im Recht für Vorstellungen wie die einer „sogenannten von der Menschheit unabhängig existierenden absoluten Gerechtigkeit und naturbelassenen Ordnung", etc.[236]

In Lis Argumentation ist also interessanterweise der „Individualismus" der bürgerlichen Ökonomie und des politischen Denkens als eine von zwei „Besonderheiten" bürgerlicher Ideologie dem Warenfetisch vor- beziehungsweise beigeordnet. Den in den Bereichen Politik und Wirtschaft ausgemachten Individualismus der Bourgeoisie führt Li auf frühere *geistige* Entwicklungen zurück, während der Warenfetisch als Fetischbasis aller „bürgerlichen Ideologien", das heißt der verschiedenen Bewusstseinsformen, streng genommen nur bei denjenigen zu einer Fetischisierung führe, die unter den „ideologischen Überbau", nicht jedoch den „politisch-juristischen" Überbau gefasst werden. Warum also der „Individualismus" nicht auch als Produkt der Verkehrsformen der kapitalistischen Produktionsweise begriffen wird, bleibt eine Leerstelle in Lis Argumentation. Daneben unterlässt es Li darzulegen, auf welche Weise der Warenfetisch zu den verschiedenen Fetischen in den „bürgerlichen Ideologien" führt, die allesamt von Vorstellungen von Reinheit, Ursprünglichkeit und Absolutheit geprägt zu sein scheinen. Dass bei Li davon ausgegangen wird, dass der Warenfetisch sich *im Kapitalismus* letztlich vornehmlich in fetischisierten Kunst- und Moralvorstellungen etc. bemerkbar macht, also Sache eines von materiellen Verhältnissen scheidbaren Bewusstseins bleibt, hat für die sozialrevolutionäre Praxis eine vorteilhafte Implikation: Ist der Warenfetisch einmal von der kommunistischen

[236] Ebenda, 599.

Avantgarde durchschaut, lässt sich im Sozialismus an der Warenproduktion grundsätzlich festhalten, das heißt, an einem Fetisch ohne Fetisch-Bewusstsein, der mit Kenntnis der „ökonomischen Gesetze“ gezielt zu sozialistischen Zwecken eingesetzt werden kann.[237]

Die verschiedenen ideologischen Formen der kapitalistischen Gesellschaft

Li analysiert auf dieser Basis die „verschiedenen ideologischen Formen der kapitalistischen Gesellschaft“ (*zibenzhuyi shehui de zhu yishixingtai*, 资本主义社会的诸意识形态), das heißt der bürgerlichen (Natur-)Wissenschaft, der Moral und des Rechts, der Philosophie und der Religion, also dem, was Marx im *Vorwort* einmal als „gesellschaftliche Bewusstseinsformen“, und einmal als „ideologische Formen“ bezeichnete. Er verwendet dafür das Begriffswort *yishixingtai*, das im vorangehenden Abschnitt im Sinne von Ideologie als Klassenbewusstsein Verwendung fand.

Die Entwicklung verschiedener Techniken in der Menschheitsgeschichte zeigten, so Li, dass zwischen dem Fortschritt der Wissenschaft und dem Fortschritt der Technik ein dialektisches Verhältnis herrsche.[238] Die „bürgerlichen Wissenschaftler“ verkennen die historische Natur der Wissenschaften und behaupteten, dass Wissenschaft eine „klassenübergreifende, der ganzen Menschheit gemeinsame ideologische Form“ (*chao jieji de renlei gongtong de yishixingtai*, 超阶级的人类共通的意识形态) sei.[239] Die Bourgeoisie beteuere, dass viele Erfindungen – zum Beispiel das Telefon – auch vom Proletariat genutzt werden könne. Li bestreitet das nicht, verweist aber darauf, dass das Gros der aus diesen Erfindungen resultierenden Profite und Erleichterungen exklusiv der Bourgeoisie zukommen. Li zufolge ist Wissenschaft zwar ein objektives, aber mitnichten ein klassenloses Unterfangen, ließen sich etwa die historischen Errungenschaften in der Physik und in der Chemie auf das Interesse der bourgeoisen Klasse an einer rapiden Industrialisierung zurückführen.[240] Die herrschende Klasse stelle ihre bürgerliche Moral und ihr bürgerliches Recht als ideale, ewige und für die ganze Menschheit gültige Verhaltensnormen dar. Damit universalisiere und

[237] Debatten über die Frage, ob Warenproduktion mit dem Aufbau einer sozialistischen Wirtschaft vereinbar ist, bestimmten die gesamte Mao-Zeit und führten insbesondere in der Kulturrevolution zu heftigen Kontroversen. Siehe etwa Yiching, Wu. *The Cultural Revolution at the Margins: Chinese Socialism in Crisis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. In der Reformära setzte sich der Standpunkt durch, dass eine sozialistische Warenwirtschaft beziehungsweise sozialistische Marktwirtschaft aufgebaut werden müsse.
[238] Li erläutert, dass die Wissenschaft einerseits durch den Fortschritt der Technik bestimmt wird, und andererseits die Wissenschaft das stärkste Instrument der technischen Entwicklung sei. Siehe *Li Da wenji,* Band 2, 601.
[239] Ebenda, 601.
[240] Siehe ebenda, 600-01.

verabsolutiere sie das ihrer Klasse eigene Profitstreben. Die Besonderheit der bourgeoisen Moral besteht Li zufolge in ihrer fehlenden Übereinstimmung mit der Realität. Die Bourgeoisie versuche die zunehmende „brutale Klassenunterdrückung und -ausbeutung“ mit immer poetischeren Formulierungen ihrer Vorstellung von sogenannter ewiger Moral, ewiger Wahrheit und Pflichten zu verdecken. Die bürgerliche Klassenmoral, so Li, sei also „durch und durch Heuchelei“[241]. Letztlich seien moralische und rechtliche Normen grundsätzlich determiniert durch die jeweils herrschende Gesellschaftsordnung und Klassenbeziehungen, ewig gültige Rechts- und Moralnormen seien daher unmöglich.[242]

Während Lis Ausführungen zur bürgerlichen Philosophie nicht über schematische Reiterationen sowjetmarxistischer Interpretationen hinausgehen, stellt er bei der Betrachtung der Rolle der Religion in modernen Gesellschaften auch einen Bezug zu China her und fundiert die Argumentation zur Aufeinanderfolge von in verschiedenen Zeitaltern vorherrschenden religiösen Formen historisch-materialistisch. So erklärt Li, dass der Katholizismus mit seinem sakralen Ständesystem das feudale Ständesystem des Feudalismus widergespiegelt hat. Der Protestantismus dagegen, der die „abstrakte Menschheit“ (*chouxiang renlei*, 抽象人类) verehre, sei dagegen die passende religiöse Form (*zongjiao xingtai*, 宗教形态) in der Warengesellschaft, in der die Arbeitsprodukte eine abstrakte Qualität erlangen. Die Botschaft der Religion an die Arbeitermassen sei es, das Leben auf der Erde zu akzeptieren, wie es ist, und Glücksbestrebungen auf das Jenseits zu verlegen. Einerseits tröste sich die Bourgeoisie selbst mit Religion, andererseits handele es sich um eine Waffe der Klassenunterdrückung. Mit der Verschärfung des Klassengegensatzes zwischen Proletariat und Bourgeoisie allerdings hätten die „über ein Bewusstsein verfügenden“ (*you yishide*, 有意识的) Arbeiter in den großen Industriebetrieben das religiöse Vorurteil aufgegeben, die Dinge des Himmels den Mönchen und Heuchlern überlassen und sich für ein besseres Leben auf der Erde eingesetzt. Kirchen spielten nach Li Da eine reaktionäre Rolle im Klassenkampf, da sie den Klassenfrieden propagierten, die Arbeitenden gegen den Sozialismus anstachelten und zur Erduldung kapitalistischer Ausbeutung und loyalem Dienst gegenüber dem Unternehmer anhielten. Zu diesem Zwecke schüfen die Kirchen alle möglichen Arbeiterorganisationen, die mit den politischen Organisationen der Bourgeoisie mehr oder weniger eng kooperierten. Die kirchlichen Arbeiterorganisationen stellten ein Produkt der naiven, romantischen und feudalen Ideologie bestimmter Schichten

[241] «[...]布尔乔亚道德的阶级性的本质，在于它彻头彻尾是个伪善的东西». Ebenda, 602.
[242] Ebenda.

innerhalb des Proletariats dar. Religion nehme nicht nur bezüglich der gesellschaftlichen Entwicklung innerhalb bürgerlicher Staaten eine reaktionäre Rolle ein, sondern stehe auch an vorderster Front bei der Mission der imperialistischen Ausbeuter, indem Missionare in kolonialisierten Ländern vordergründig christliche Propaganda betrieben, aber eigentlich hauptsächlich Spionage- sowie Industrie- und Handelsaktivitäten nachgingen, wofür China ein vortreffliches Beispiel darstelle.[243]

Im Kapitel über „Ideologie in sozialistischen Gesellschaften" erklärt Li, dass im Zuge der Errichtung neuer sozialistischer Verhältnisse auch allmählich die „mystische religiöse Widerspiegelung der realen Welt" (*xianshi jie zhi shenmi de zongjiao de fanying*, 现实界之神秘的宗教的反映) verschwinde. Dies sei aber keineswegs ein friedlicher Prozess, sondern mit heftigen Kämpfen verbunden. In der Epoche der sozialistischen Transformation sei Religion aufgrund der weiterhin existierenden heftigen Klassenantagonismen noch nicht beseitigt und diene den Feinden des Sozialismus als reaktionäres Mittel, das bei rückständigen Teilen der Arbeiterschaft immer noch auf fruchtbaren Boden stoße. Kämpferische Materialisten sähen im kapitalistischen System die Ursache für die Existenz der modernen Religion, weshalb der Kampf gegen die Religion nicht auf das Feld „abstrakter, ideologischer Predigten" (*chouxiang de yishixingtai de shuojiao*, 抽象的意识形态的说教) beschränkt sein dürfe, sondern mit der Beseitigung der konkreten Klassenaktivitäten, die als gesellschaftliche Grundlage von Religion fungierten, zu verbinden sei.[244] Li verwendet im *Abriss der Soziologie* nur an dieser Stelle also einen pejorativen (nicht zu verwechseln mit kritischen) Ideologiebegriff, und denkt dabei an leere Worte, denen die Einbettung in eine entsprechende konkrete Praxis abgeht. Diese nur einmal auftretende alternative Begriffsnutzung mag der außerordentlichen politischen Relevanz, die der Frage der Religion im revolutionären Prozess in China als Schlüsselfeld des Kampfes gegen den Feudalismus zugeschrieben wurde, geschuldet sein. Dies ist ein Beleg für die These, die im Laufe der Untersuchung insbesondere bezüglich der Schriften Ai Siqis weiterverfolgt werden wird, dass am Maßstab der formelhaften Übertragungen sowjetischer Texte gemessene Idiosynkrasien in der Begriffsbildung des chinesischen Marxismus zumeist in Theorie gegossene Konsequenz konkreter historischer Umstände und politischer Anforderungen darstellt.

---

[243] Ebenda, 606-08.
[244] Dem sei in der Transformationsphase zum Sozialismus in der Sowjetunion Rechnung getragen worden, sodass Religion allmählich verschwunden sei. Ebenda, 613.

Die seinerzeit elaborierteste marxistische Ideologietheorie in chinesischer Sprache ist von terminologischer Inkonsequenz und Ambiguitäten geprägt, die mehrheitlich auf die Rezeption des Marxschen *Vorworts zur politischen Ökonomie* zurückführbar ist, das bis zur viel später einsetzenden Rezeption der *Deutschen Ideologie* – und darüber hinaus – Hauptreferenz für das Ideologieverständnis im Rahmen des Histomat im chinesischen Marxismus war. Der Umstand, dass Marx in dieser Schrift in kurzer Folge Identisches mit *Bewusstseinsformen* und *ideologischen Formen* bezeichnete, führte im chinesischen Marxismus zu einem weitgehend unreflektiert gebliebenen Zusammenfall der beiden Kategorien. Trotz der uneinheitlichen und teils widersprüchlichen Begriffsverwendung soll hier versucht werden, eine Taxonomie des Begriffsfeldes Ideologie bei Li Da vorzunehmen:

Nach Li Da hat jede Gesellschaftsformation ein für sie charakteristisches gesellschaftliches Bewusstsein (*shehui yishi*), das sich nach der vorherrschenden Produktionsweise richtet. Dieses ist zwingend bestimmt vom Bewusstsein der herrschenden Klasse, dem allerdings das jeweilige gesellschaftliche Bewusstsein anderer Klassen und Gruppen gegenüberstehen, das sich durch ein geringes Maß an Systematik auszeichnet. Die gesellschaftlichen Bewusstseinsformen/ Ideologien (*shehui yishixingtai*) geben diesen gesellschaftlichen Bewusstseinen eine Form, zu diesen gehören Philosophie, Kunst, Religion, Moral etc. Diese Ideologien sind Abstraktionen, Extrakte, Systematisierungen von Inhalten des gesellschaftlichen Bewusstseins, weisen Klassencharakter auf und können in ihrer „relativen Autonomie“ die Entwicklung der gesellschaftlichen Basis auf verschiedene Weise beeinflussen.

Li Das *Abriss* stellt trotz der geschilderten begrifflichen Unklarheiten eine um Seriosität und nüchterne Darstellung bemühte Abhandlung marxistischer Philosophie dar. So entspringen die terminologischen Probleme bei ihm nicht etwa einer mutwilligen Entstellung marxistischer Kategorien zum Zwecke der Nutzbarmachung für aktuelle politische Kämpfe, eine Methode, die im weiteren Verlauf der Untersuchung vielfach anzutreffen sein wird. Li handelt auch die Marx’schen Fetischanalysen als Teil beziehungsweise Erweiterung des Ideologieproblems ab und unterscheidet sich damit von den wichtigsten marxistischen Lehrbücher der Mao-Zeit, die diesen Themenkomplex – wie wir später sehen werden – aufgrund seines sensiblen Gehalts schlicht unter den Tisch fallen ließen. Die durch die Fetischanalysen aufgeworfene Frage nach dem materiellen Charakter von Ideologie hegt Li allerdings dadurch ein, dass er Ideologie in letzter Instanz als etwas rein Geistiges betrachtet

und sie so ihrem angestammten Platz im Histomat-Modell des Marxismus-Leninismus zuordnet. Dies lässt sich zum einen als Zugeständnis an einen pragmatischen, funktionalen Zugang zu Marxismus-Leninismus als Doktrin zur Rettung der chinesischen Nation werten. Zum anderen handelt es sich dabei unter Umständen um ein Resultat in die Einsicht, dass kapitalistische Verhältnisse im peripheren, von Imperialismus geknechteten China zum Zeitpunkt der Niederschrift des *Abrisses* nicht in dem Maße vorherrschten wie in den entwickelten Nationen Westeuropas und in den USA.

4. An der Schwelle zur Sinisierung des Marxismus: Ai Siqis Ideologiebegriff in *Ideologie in außergewöhnlichen Zeiten*, 1936

Ai Siqi (艾思奇, 1910-1966), Autor und Redakteur der bekannten Shanghaier linken Zeitschrift *Leseleben* (*dushu shenghuo*, 读书生活) gilt ab den 1930er Jahren als wichtigster Verbreiter marxistischer Philosophie in China. In dieser Zeit waren Ai und seine Mitstreiter bei *Leseleben* in nahezu alle wichtigen, auch politische Lager übergreifenden Debatten unter chinesischen Intellektuellen involviert. Zwischen 1933 und 1936 kritisierte Ai in einer Vielzahl seiner Schriften renommierte Intellektuelle, die sich mehr oder weniger auf Seiten der Nationalpartei unter Jiang Kaishek positionierten, etwa Chen Lifu, Hu Shi, Zhang Junmai und Zhang Dongsun. Insbesondere seine Kritiken des deutschen Idealismus, des anglo-amerikanischen Pragmatismus und der Philosophie Henri Bergsons zielten offensichtlich auf chinesische Vertreter dieser Philosophien ab.[245]

Der Hauptzweck von Ais Schriften dieser Zeit bestand allerdings darin, seine Leser von marxistischer politischer Theorie zu überzeugen und einen aktivistischen patriotischen Geist zu propagieren, der seine Leserschaft auf aktiven Widerstand gegen die japanische Aggression einschwören sollte. Damit entsprach Ai dem Imperativ, als Intellektueller Antworten auf die Frage zu finden, die in Timothy Cheeks Sicht den damaligen "ideological moment" definierte, nämlich: how to build the New China?[246] Von dieser Frage waren auch die Mobilisierungsanstrengungen der GMD unter Jiang Kaishek geprägt. Deren seit Beginn der Nanjing-Dekade 1928 verfolgte revolutionäre Agenda kam während der 1930er Jahre durch die zunehmende Eskalation des Krieges gegen Japan ins Stocken. Der Fokus verschob

[245] Siehe Bodenhorn, Terry. "Ai Siqi and the Reconstruction of Chinese Identity, 1935-1936." *Modern China* 23, 3 (1997): 280.
[246] Siehe Cheek, Timothy. *The Intellectual in Modern Chinese History*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015, 116.

sich zunehmend zu einer Krisenpolitik, die mit Bemühungen zur Verbesserung der öffentlichen Moral einherging. So startete Jiang Kaishek 1934 die "Bewegung Neues Leben" (*xin shenghuo yundong*, 新生活运动) mit dem Ziel, China und die Chinesen mit einem modernen, aber konfuzianisch geprägten Geist zu indoktrinieren.[247] Auch Ai und die meisten seiner kommunistischen Mitstreiter präsentierten den nationalen Aufbau Chinas als vorwiegendes Ziel revolutionärer Aktivitäten dieser Zeit.

Li Das theoretisch ambitionierter, der Erläuterung der sowjetischen Philosophie verpflichteter *Abriss der Soziologie* geht auf die konkreten gesellschaftlichen Umstände Chinas kaum ein. Bei Ai Siqis Schriften der 1930er Jahre handelt es sich indes grundsätzlich um möglichst einfache und tendenziell vereinfachende Darstellungen, die ganz dem Zweck der von ihm verfassten Lehrbücher entspricht, den Marxismus als „geistige Waffe" im Kampf Chinas gegen die japanische Aggression und den westlichen Imperialismus sowie für eine revolutionäre Umgestaltung unter den chinesischen Volksmassen zu popularisieren. Die Adressaten der Schriften von Ai und seinen Mitstreitern bei *Leseleben* bestanden in den 1930er Jahren hauptsächlich aus Lesern in den chinesischen Großstädten, während sie äußerst selten die Verhältnisse chinesischer Bauern thematisierten oder die Klasse der Grundbesitzer kritisierten. Die erfolgreiche Propagierung seiner politischen Position unter urbanen Lesern, lässt sich darauf zurückführen, dass Ai den Marxismus-Leninismus als lukratives Programm präsentierte, das Vorstellungen persönlicher Befreiung, Konzepten von Modernität (wie Rationalität und wissenschaftliches Denken, soziale Gleichheit und materieller Fortschritt) und nationaler Renaissance geschickt kombinierte.[248] Der populäre Marxismus der 1930er Jahre um Ai Siqi und *Leseleben* lässt sich so als Diskurs bezeichnen, der sich gleichzeitig der Konstruktion nationaler und persönlicher Identitäten verschrieb und in einem noch konkreteren Sinne als etwa Li Das philosophische Abhandlungen als Propaganda zu verstehen sind.[249]

---

[247] Nach anfänglichen Erfolgen etwa bei einer mit der Neues-Leben-Bewegung in Zusammenhang stehenden Hygiene-Kampagne degenerierte die Kampagne aber zunehmend zu einer Farce und wurde von vielen Beobachtern als eine schlechte Kopie faschistischer Mobilisierung der Jugend in Europa betrachtet. Siehe Liu, Wennan. "Redefining the Moral and Legal Roles of the State in Everyday Life: The New Life Movement in China in the Mid-1930s." *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review* 7 (2013): 30–59.

[248] Siehe Bodenhorn 1997, 276.

[249] So argumentiert auch Fogel in seiner Monografie über Ai Siqi. Siehe Fogel, Joshua A. *Ai Ssu-ch'i's Contribution to the Development of Chinese Marxism*. Cambridge, Mass: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1987, 58.

Ai Siqis Hauptwerk, das 1936 erstmals veröffentlichte Lehrbuch *Philosophie der Massen* (*dazhong zhexue*, 大众哲学), [250] war die meistgelesene Abhandlung marxistischer Philosophie in China vor der Gründung der VR China 1949. Es stellt in einfacher Sprache und mit Beispielen aus dem chinesischen Alltag den Dialektischen Materialismus sowjetischer Prägung dar.[251] In der *Philosophie der Massen* ist Ideologie gar nicht explizit Thema, sodass nur die genaue Lektüre einer Passage über das Verhältnis von Alltagsleben und Philosophie die Rekonstruktion seines Ideologiebegriffs ermöglicht. Dort heißt es, dass „Gedanken und Eindrücke" (*ganxiang*, 感想) im Alltagsleben meist unsystematisch und vage seien, und deshalb zu unterscheiden seien von umfassendem philosophischen Denken (*sixiang*, 思想), das eben jene Systematik und Klarheit aufweise. [252] Was Ai Siqi hier über das Wesen philosophischen Denkens sagt, gilt wohl analog für den Ideologiebegriff des Marxismus-Leninismus, das heißt, systematisiertes Denken – ein *Denksystem* – ist gleichbedeutend mit Ideologie und hat zwingend Klassencharakter. Es ist demnach naheliegend, dass Ai unter Ideologie *allgemein* systematisiertes Klassendenken *sixiang* versteht, deren Hauptpfeiler die Philosophie darstellt. „Ideologie" wird bei Ai und in der gesamten Tradition des chinesischen Marxismus unter anderem durch das Begriffswort *sixiang* ausgedrückt, dass in der (nachträglich geschaffenen) Tradition des chinesischen Marxismus, aber auch im Sinne einer den Führungsfiguren der KPCh zugeschriebenen theoretischen Innovation *innerhalb* der marxistischen Ideologie gefasst wird.

Das vorliegende Kapitel untersucht Ai Siqis Schrift *Ideologie in außergewöhnlichen Zeiten*, die 1936 zunächst in *Leseleben* veröffentlicht wurde. Ein Jahr vor der vollumfänglichen Invasion japanischer Truppen in China, die bereits seit 1931 unter anderem die Mandschurei annektiert und dort ein Marionettenregime unter dem letzten chinesischen Kaiser Pu Yi errichtet hatten, befasste sich die Mehrzahl der Artikel in *Leseleben* mit Fragen des Imperialismus und (Semi-) Kolonialismus in China und trat offen für bewaffneten Widerstand gegen Japan ein. Ais Schriften aus dieser Zeit sind durchzogen von seinem Anliegen, „regressive Elemente" in der chinesischen Gesellschaft zu identifizieren. Zielscheibe seiner Kritik waren dabei oft GMD-Funktionäre, die sich für eine passive Appeasement-Politik gegenüber Japan einsetzten, sowie weitere politische und Wirtschaftsvertreter, die aktiv mit den imperialistischen Mächten in China kooperierten. Diesen von Ai mitunter als

[250] Ai Siqi 艾思奇. [1936]. *Dazhong zhexue* 大众哲学. Beijing: Shenghuo, du shu, xinzhi sanlian shudian chuban, 1979.
[251] Zu Ai Siqis Biografie und Philosophie siehe Knight 2005, und
[252] Ai Siqi, *Dazhong zhexue*, 19

„Verräter“ (*hanjian*, 汉奸) gebrandmarkten Personen, denen er auch negative Eigenschaften wie Gier, Treulosigkeit, Irrationalität, engstirnigen Konservatismus, Hedonismus, Fatalismus zuschrieb, stellte er die wahrhaftig progressiven und modernen Chinesen gegenüber, die sich mit dem Marxismus gewappnet mutig der japanischen Invasion entgegenstellten.[253]

Der vollständige Titel von Ais Text lautet *Ideologie in außergewöhnlichen Zeiten: eine Antwort an Shi Rongjun* (*Feichang shi de guannianxingtai: Dafu Shi Rongjun* 非常时的观念形态--- 答复士融君.) [254] Der Titel weist Merkmale auf, die für Ais propagandistische Methoden charakteristisch sind. So hat Terry Bodenhorn mit Blick auf das gesamte Schrifttum Ais aus dieser Zeit festgestellt, dass dieser häufig seine Zeitungsbeiträge formell als Korrespondenz mit Lesern konzipiert hat und seine Essays auch mit dem Verweis begann, dass als „Freunde“ (*pengyou*, 朋友) bezeichnete Leser eine wichtige Frage aufgeworfen hätten, der er sich daraufhin widmet. Dadurch wurden die Grenzen zwischen Autor und Leser verwischt und dem Leser das Gefühl vermittelt, Teil einer großen Solidargemeinschaft zu sein.[255] Diese Beobachtungen stehen in Einklang mit den Beobachtungen des französischen Soziologen Jaques Ellul, dass Propagandisten den intendierten Rezipienten immer als Teil eines größeren Kollektivs betrachten, dabei aber darauf achten müssten, “to give the impression of being personal“ und “to exploit the individual's need for self-affirmation“.[256] Ai hielt sich instinktiv an diese Anforderungen an Propagandisten, indem er seine Leserschaft durchgehend direkt adressierte. So ist das Subjekt in *Ideologie in außergewöhnlichen Zeiten* ein „Wir“ (*women*, 我们). Überdies ist dieses Subjekt oft verbunden mit “deictic terms of immediacy“[257], das heißt Ai pocht mit Verweis auf die individuellen Konsequenzen der jeweiligen nationalen und Weltlage auf die Dringlichkeit politischen Handelns – in diesem Fall auf Widerstand in der „außergewöhnlichen Zeit“ der japanischen Invasion Chinas.

(1) Ideologie, Alltagsbewusstsein, nationales und revolutionäres Bewusstsein nach Ai Siqi

Als Begriffswort für Ideologie verwendet Ai in dem „Brief“ *guannianxingtai* (观念形态), das in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zumeist als Begriffswort für den Marx‘schen

[253] Siehe Bodenhorn 1997, 290.
[254] Ai Siqi 艾思奇. 1936. “Feichang shi de guannianxingtai: Dafu Shi Rongjun 非常时的观念形态--- 答复士融君 [Ideologie in außergewöhnlichen Zeiten: Antwort an Shi Rongjun].” In: *Ai Siqi wenji* 艾思奇文集, Band 1. Beijing: Renmin chubanshe, 1981, 294-300.
[255] Siehe Bodenhorn 1997, 281-282.
[256] Ellul, Jaques. *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*. New York: Vintage, 1973, 7-8.
[257] Siehe Bodenhorn 1997, 282.

Ideologiebegriff verwendet wurde. Ai erklärt, dass das Wort *guannianxingtai* vielen Menschen sehr vertraut sei, allerdings sei seine Bedeutung alles andere als klar, und viele Menschen wüssten sogar überhaupt nicht, was es bezeichne. Ideologie spiele eine große Rolle „in unserem Leben", und insbesondere in diesen außergewöhnlichen Zeiten der Zuspitzung der nationalen Krise in China dürfe man ihre Rolle nicht vernachlässigen. Aus dieser Auskunft wird ersichtlich, dass Ai ein positiver Begriffsinhalt vorschwebt, das heißt, Ideologie als wichtiges Mittel zur Verfolgung nationaler Interessen verstanden wird. In der Folge definiert Ai Ideologie folgendermaßen:

> Ideologie [*guannianxingtai*] wird von manchen auch als '*yishixingtai*' bezeichnet. Alle wissen, dass diese beiden Termini keinerlei Unterschied aufweisen. Ideologie umfasst Literatur, Philosophie, Wissenschaft, Religion, Moral, Recht und so weiter. Kurz gesagt, es handelt sich um die der materiellen Organisation der Gesellschaft (zum Beispiel der wirtschaftlichen, politischen und militärischen Organisation) gegenüberstehenden Dinge.[258]

In dieser Passage verwendet Ai eindeutig den Ideologiebegriff, den chinesische Marxisten seit der ersten Rezeption des Historischen Materialismus infolge der Oktoberrevolution dem Marx'schen *Vorwort* entnommen hatten. Er nutzt *yishixingtai* und *guannianxingtai* als synonyme Begriffswörter, die Ideologie im Sinne von Bewusstseinsformen fassen.

„Wir gewöhnlichen Menschen", fährt Ai in seinem populistischen Stil fort, hätten unentwegt „Vorstellungen" (*guannian*, 观念) und „Bewusstsein" (*yishi*, 意识). Denn wann immer wir etwas täten, müssten wir unser eigenes Bewusstsein zur Beurteilung (*pingpan*, 评判) heranziehen, bevor wir entschieden, ob wir die entsprechende Handlung begehen. Dies nenne man „etwas überlegen" (*kaolü*, 考虑) oder „das Bewusstsein betätigen" (*tongguo yishi zuoyong*, 通过意识作用). Daher verließen „uns" in unserem Alltag Bewusstsein und Vorstellungen zu keiner Zeit. Ai beantwortet die Frage, worin der Unterschied zwischen Alltagsbewusstsein (*richang de yishi*, 日常的意识) und Ideologien/Bewusstseinsformen (*yishixingtai*) bestehe. Philosophie sei eine Art von Ideologie (*yishixingtai de yi zhong*, 意识形态的一种), wie könne es also sein, dass es in unserem Alltagsbewusstsein nicht ein Denken

[258] «观念形态，也有人写做"意识形态"，两个名词意思全然没有分别，是大家知道的。它所包括的东西，就是文学，哲学，科学，宗教，道德，法律之类，总之，是和社会的物质组织（如经济组织政治组织军事组织之类）相对峙的东西。» Ai Siqi 1936, 294.

(*sixiang*) des Typs der Philosophie gibt? In der Philosophie gehe man davon aus, dass die Welt in Bewegung ist, und „wir“ (*women*, 我们) würden auch gewöhnlich finden (*juede*, 觉得), dass sich alles in unserer Umgebung schnell verändere, ist Letzteres – fragt Ai fortan rhetorisch – etwa keine Art philosophischen Denkens? Auch Literatur sei eine Art von Ideologie (*guannianxingtai*). In der Literatur gebe es hin und wieder Geschichten vom Widerstand gegen die Unterdrückung des Volkes, und vor der nationalen Krise habe es auch schon reichlich heroisches Widerstandsbewusstsein gegeben, wo liegt darin also der Unterschied zur Literatur? Warum können wir, fragt Ai weiter, das individuelle religiöse Bewusstsein nur „Bewusstsein“ (*yishi*, 意识) nennen, und warum nennen wir nur „religiöses Denken an sich“ (*zongjiao sixiang de benshen*, 宗教思想的本身) eine Bewusstseinsform/Ideologie (*yishixingtai*)?[259]

Ai Siqi zieht zur Erklärung des Unterschieds von Alltagsbewusstsein und Bewusstseinsformen/Ideologien das „Nationalbewusstsein“ (*minzu yishi*, 民族意识) heran. Bei Chinesen bedeute Nationalbewusstsein, dass sie in ihrem Herzen spürten, dass ihr Volk unabhängig und frei sein sollte sowie dem imperialistischen Einfall mit bewaffnetem Kampf begegnen müsse. Das Bewusstsein des Einzelnen sei aber keineswegs derart simpel und nur darauf ausgerichtet, denn daneben gehe jeder Mensch noch „seinen eigenen Dingen“ nach, und dabei vermischten sich alle möglichen neuen und alten Vorstellungen. Die Unbestimmtheit (*mohu*, 模糊) des Bewusstseins resultiere aus dem vielfältigen Inhaltsgemenge des Bewusstseins. Im revolutionären Bewusstsein (*geming yishi*, 革命意识) seien feudale Vorstellungen beigemischt, das revolutionäre Bewusstsein sei demnach „natürlich“ unbestimmt.[260]

Hier offenbart sich, dass Ai zwar *yishixingtai* und *guannianxingtai* synonym für „Bewusstseinsformen“ und „Ideologien“ verwendet, *guannian* selbst, das in der Hauptbedeutung „Ideen“, „Konzepte“, „Vorstellungen“ bezeichnet, aber *yishi* (Bewusstsein) kategorisch untergeordnet zu sein scheint – dies impliziert zumindest Ais Rede von der „Beimischung“ feudaler *guannian* im revolutionären Bewusstsein. Da Ai diese Frage allerdings nicht thematisiert, erscheint es ebenso wahrscheinlich, dass er hier keineswegs bewusst eine Begriffshierarchie etabliert, sondern diese vielmehr bei ihm selbst unreflektiert bleibt.

[259] Ebenda, 294-95.
[260] Ebenda, 296.

Anschließend bebildert Ai das von ihm postulierte „gemischte Bewusstsein“ des Revolutionärs. Wenn es einem „Volkskämpfer“ nicht gelinge, seine Vorstellungen von der Priorität der eigenen Sicherheit und der seiner Familie abzulegen, könne sein revolutionäres Bewusstsein nicht ausgeprägt sein. Hierin macht Ai den Grund dafür aus, dass aus einigen Nationalhelden Verräter würden, die die patriotische Bewegung unterdrückten. Das Bewusstsein aller Menschen sei mehr oder weniger eine Mischung vieler Elemente, die dazu führe, dass das Denken (*sixiang*) der Menschen oft von Widersprüchen gekennzeichnet sei. Selbst die „fortschrittlichsten Revolutionäre“ hätten Widersprüche, seien aber imstande, unaufhörlich ihr rückständiges und vermischtes Bewusstsein zu „überwinden“. Der Grund für die Vermischung und Widersprüchlichkeit unseres Bewusstseins liege in seinem Ursprung im realen Leben, dessen Widerspiegelung es sei.[261]

An dieser Stelle wäre es streng genommen notwendig gewesen, zu erläutern, wodurch, das heißt, aufgrund welcher Lebensumstände, Erfahrungen, Fähigkeiten, Reflexionsprozesse usw. es den „fortschrittlichsten Revolutionären“ anders als allen anderen Menschen möglich ist, unliebsame Anteile ihres Bewusstseins zu überwinden, insbesondere angesichts dessen, dass Ai die Widersprüchlichkeit des Bewusstseins als Widerspiegelung des realen Bewusstseins konzipiert. Die diesbezügliche Leerstelle in Ais Argumentation muss wohl im Zusammenhang mit der als Dogma fungierenden Vorstellung von der Kommunistischen Partei als Eliteorganisation avantgardistischer Revolutionäre betrachtet werden, deren unangefochtene Rolle allein durch die Erörterung dieser Frage zur Diskussion gestellt worden wäre. Mit der Forderung nach einer hinreichenden Begründung der exklusiven Stellung der Parteiavantgarde erliegt man keinem Anachronismus, der sich etwa aus der Übertragung der heutigen Anforderung an eine marxistische Ideologiekritik, die dem Ideologiekritiker implizit zugedachte herausgehobene Position kritisch zu reflektieren, auf kommunistische Diskurse ins China der 1930er Jahre anzuwenden. Denn die Notwendigkeit zur selbstkritischen Prüfung der epistemologischen Position des radikalen Gesellschaftskritikers war bereits seit Marx fest in marxistischen Debatten verankert. Ai schwankt zwischen der moralischen Verurteilung von Revolutionären, die ihr „gemischtes Bewusstsein“ nicht im Sinne einer reinen revolutionären, sprich patriotischen Verzichtshaltung aufzugeben bereit seien und der Erklärung des „gemischten Bewusstsein“ als Widerspiegelung materieller Verhältnisse. Dies deutet auf das allgemeine Problem in marxistisch-leninistischer Theoriebildung hin, den Menschen

[261] Ebenda, 296.

ungeachtet der Vorherrschaft „objektiver Gesetze“ des Geschichtsprozesses überhaupt eine Rolle als Subjekt gesellschaftlicher Veränderungen – und damit eine Motivation für ein revolutionäres Engagement – zuzuweisen.

Als vom Semikolonialismus unterdrücktes Volk, so Ai weiter, spürten Chinesen in ihrem realen Leben die große Last durch die Volksfeinde. Allerdings seien die gesellschaftlichen Positionen der Menschen verschieden, und alle nutzten ihren beschränkten Bereich zur Verfolgung der eigenen Interessen oder der eigenen kleinen Gruppe. So gingen Kaufleute den Interessen von Kaufleuten nach, Herrscher denen von Herrschern, ihr Bewusstsein spiegele also alle möglichen Anforderungen ihres realen Lebens wider, die mit dem Bewusstsein der nationalen Befreiung kollidierten. Einige hätten erkannt, dass der Ausweg für das Volk nur in bewaffnetem Widerstand liegen kann, andere träten weiter für „Frieden“ und „Anpassung“ ein, wieder andere würden zu offensichtlichen Verrätern. So unterscheide sich das Bewusstsein verschiedener Gruppen gemäß ihren Positionen im realen Leben.[262] Ai hatte hier sicherlich verschiedene Fraktionen der zu dieser Zeit über weite Teile Chinas herrschenden GMD vor Augen, die sich angesichts der zunehmenden japanischen Expansion auf chinesischem Territorium und der eigenen militärischen Unterlegenheit teilweise für eine Appeasement-Politik gegenüber Japan ausgesprochen hatten.

Ai beteuert weiter, dass es zwar selbstverständlich zwischen einzelnen Menschen vereinzelt Diskrepanzen und Ausnahmen gebe, aber das Bewusstsein von Menschen in gleicher sozialer Position habe immer eine „gemeinsame Form“ (*gongtong de xingshi*, 共同的形式). In der Schlüsselstelle des Textes für das Verständnis seines Ideologiebegriffs erklärt Ai: „Die eine bestimmte Gruppe repräsentierende, gemeinsame Form des Bewusstseins [*yishi de xingshi*] nennt man Ideologie [*yishixingtai*] oder *guannianxingtai*.“[263]

Hatte Ai zuvor *yishixingtai*/*guannianxingtai* noch als die der „materiellen Organisation gegenüberstehenden Dinge“ definiert und damit die Bewusstseinsformen im Sinne des Marxschen *Vorworts* bezeichnet, scheint es hier so, dass Ai unterscheidet zwischen (1) Formen des Bewusstseins (*yishi de xingshi*, 意识的形式), und (2) Bewusstseinsformen/ideologische Formen/Ideologien, mit denen bestimmten Gruppen oder Klassen inhärente Formen des Bewusstseins bezeichnet werden. Zu *ideologischen Formen*

[262] Ebenda.
[263] «能够代表某一集团的共同意识的形式，就是意识形态，或观念形态。» Ebenda, 297.

beziehungsweise zu Ideologien werden Formen des Bewusstseins nach dieser Interpretation also dadurch, dass sie eine bestimmte Gruppe repräsentieren. Hier wird deutlich, dass ein plurales Verständnis von Ideologie vorliegt und Ideologie die Gesamtheit der ideologischen Formen meint.

(2) Ais Darstellung der verschiedenen ideologischen Formen

Anschließend thematisiert Ai die verschiedenen Arten (*zhong*, 种) von ideologischen Formen (*yishixingtai*), insbesondere Philosophie, Literatur und Moral. Philosophie, so Ai, bezeichne man deshalb als eine ideologische Form, weil sie meist eine „bestimmte systematische theoretische Form“ (*yiding xitong de lilun xingshi*, 一定系统的理论形式) aufweise, die das Bewusstsein der Menschen einer Gruppe repräsentiere. Es ist bemerkenswert, dass Ai nicht – wie im Diskurs des Marxismus-Leninismus üblich – die Ideologien der maßgeblichen antagonistischen Klassen (Bourgeoisie und Proletariat) zur Illustration verschiedener Ideologien heranzieht, sondern die als besonders verwerflich erachteten „Ideologien“ bestimmter Gruppen *innerhalb* der Bourgeoisie herausschält. So kritisiert er pessimistische Philosophie (*beiguan zhuyi de zhexue*, 悲观主义的哲学) dafür, das Bewusstsein rückständiger gesellschaftlicher Gruppen zu repräsentieren, während hedonistische (*xianglezhuyi de*, 享乐主义的) Philosophie das Bewusstsein „dekadenter“ *(tuifei*, 颓废) Gruppen zum Ausdruck bringe.

Auch Moral (*daode*, 道德), fährt Ai fort, stelle eine ideologische Form, da sie ebenfalls zumeist die gemeinsame Form des Bewusstseins einer bestimmten Gruppe repräsentiere. Wenn Männer in der Gesellschaft und Wirtschaft eine wichtige Position einnähmen, verfechte die Moral die Interessen der Männer. Diese Auskunft ist deshalb interessant, da ihre implizite Kritik an „patriarchalischen Verhältnissen“ hier für sich steht und gar nicht im Kontext der für den Marxismus-Leninismus typischen Subordination des Kampfes um Gleichberechtigung der Geschlechter als „Nebenwiderspruch“ im Klassenkampf angeführt wird. Ais Gedanke birgt in letzter Konsequenz sogar das Potential, die in der sowjetischen Orthodoxie verankerte strikte Opposition zwischen dem Klassenbewusstsein, das heißt den Ideologien sich gegenüberstehender Klassen, aufzuweichen, indem einzelne Menschen nicht nur als Angehörige einer Klasse, sondern auch als Angehörige eines Geschlechts und einem damit verbundenen Bewusstsein betrachtet werden. Ai führt den Gedanken aber nicht weiter aus.

Literatur, so Ai, sei auch eine ideologische Form (*guannianxingtai*). Die Literatur des Ästhetizismus (*weimei zhuyi*, 唯美主义) etwa repräsentiere das gemeinsame Bewusstsein einiger „parasitärer Gruppen“ (*jisheng jituan*, 寄生集团) in der Gesellschaft, denn das Leben dieser Gruppen sei „von der Realität gelöst“ (*tuoli xianshi*, 脱离现实). Demgegenüber sei die Literatur des Realismus die „hauptsächliche ideologische Form“ (*zhuyao guannianxingtai*, 主要观念形态) der „Menschen in praktischen Aktivitäten“ (*shijian huodong zhong de renmen*, 实践活动中的人们), denn diese seien in der Lage „sich der Realität zu stellen“ (*miandui xianshi*, 面对现实).[264]

Hier wird offenbar, dass bei Ai neben die Ambiguität von *guannianxingtai* als Ideologie, das heißt Klassenbewusstsein, und ideologische Form, noch eine weitere für Verwirrung sorgende Doppeldeutigkeit tritt, die den Begriff der ideologischen Form betrifft. Denn Ai bezeichnet in direkter Aufeinanderfolge Literatur *per se* und die Literatur des Realismus im speziellen als ideologische Form.

Außerdem steht die Passage über Literatur als ideologische Form im Widerspruch zu einem früheren Abschnitt, in dem Ai betont, dass sich das Bewusstsein verschiedener Gruppen nach ihrer gesellschaftlichen Position im „realen Leben“ (*xianshi shenghuo*, 现实生活) richte. Hier beschreibt er das Leben von Angehörigen „parasitärer Gruppen“ dagegen als „von der Realität gelöst“. Hierbei handelt es sich offensichtlich nicht um eine wissenschaftliche Analyse der gesellschaftlichen Stellung verschiedener Gruppen und ihrer korrespondierenden „Ideologien“, sondern um eine moralisierende Anklage missliebiger Gesellschaftsgruppen, deren Verurteilung wohlgleich als effektives rhetorisches Mittel im politischen Kampf diente. Selbigen Effekt erzielt die Aufwertung der „praktischen Aktivitäten“ nachgehenden Menschen, die in der Lage seien, sich der „Realität zu stellen“, und deshalb als Ausdrucksform zur Literatur des Realismus griffen. Hier wird eine dem *Interesse* der Revolutionäre, ihre Geschlossenheit und Kampfbereitschaft zu stärken, zuträgliche Beschäftigung mit Literatur in einen Ausweis der *Fähigkeit* zur „Realitätsnähe“ transformiert, über die sogenannte „Parasiten“ nicht verfügten. Die Gegenüberstellung von „Parasiten“ und Menschen, die „praktischen Aktivitäten“ nachgehen, stellt überdies zweifellos eine problematische, der politisch-moralischen Absicht des Textes geschuldeten Verengung des ideologischen Feldes der chinesischen Gesellschaft dieser Zeit dar. Sie markiert den Bruch

[264] Ebenda.

mit einer sachlichen, systemische Aspekte in den Vordergrund stellenden Kritik an kapitalistischer Vergesellschaftung und imperialistischen Machtkonstellationen zugunsten einer personalisierenden Kritik an mutmaßlich charakterschwachen, fehlgeleiteten Eliten, eine Kritik, die auch eine erhebliche Rolle in der späten Mao-Zeit spielen sollte.

Ai betont, dass Ideologien nicht nur das gemeinsame Bewusstsein einer Gruppe repräsentierten (*daibiao*, 代表), sondern dieses noch verdeutlichten (*mingbai*, 明白) und vereindeutigten (*queding*, 确定), das heißt wohl dem jeweiligen Gruppenbewusstsein eine *Form* gäben. Ai zieht als Beispiel Menschen aus „dekadenten Gruppen" heran. Diese seien nicht unbedingt durch und durch Hedonisten, ihr hedonistisches Bewusstsein (*xiangle de yishi*, 享乐的意识) sei nicht gründlich (*chedi*, 彻底) und gefestigt (*jianding*, 坚定). „Hedonistische Ideologie" (*xianglezhuyi de guannianxingtai*, 享乐主义的观念形态) komme dagegen nicht umhin, gründlich und gefestigt für Genuss einzutreten. So repräsentiere Ideologie nicht nur das Bewusstsein dieser Gruppe, sondern sei auch der Antreiber (*tuidong zhe*, 推动者) dieses Bewusstseins.[265]

Hier tritt wieder in aller Deutlichkeit die Ambiguität von *guannianxingtai* zutage. Wir erinnern uns, dass Ai unmittelbar zuvor „realistische Literatur" als „hauptsächliche ideologische Form von Menschen in praktischen Aktivitäten" bezeichnet hatte. Hier allerdings fehlt die Zuweisung einer bestimmten ideologischen Form zum als hedonistisch charakterisierten Bewusstsein. Daher erscheint es hier aufgrund der Attribuierung mit „hedonistisch" nicht passend, den Terminus *guannianxingtai* mit „ideologische Form" zu übersetzen. *Guannianxingtai* meint hier wohl eher Ideologie im Sinne eines Klassenbewusstseins, das sich in verschiedenen Bewusstseinsformen ausdrückt.

In dem von Ai beschriebenen „Antreiben" besteht laut Ai Siqi die Funktion von Ideologie(n). „Korrekte" (*zhengque de*, 正确的) Wissenschaft und Philosophie sowie „vorwärts gerichtete" Literatur ermöglichten die Weiterentwicklung „unseres" Bewusstseins, indem sie unser Verständnis festigten und explizierten. Umgekehrt könnten „uns" dekadente Ideologien auf den „Weg der Verdorbenheit" (*xielu*, 邪路) führen. Diese Funktion der Ideologie nehme, so Ai, im alltäglichen Leben eine nicht unwichtige Rolle ein. Ideologie sei zwar formlos (*wuxing de*, 无形的), deshalb aber keinesfalls nutzlos (*wuyong*, 无用), sondern

[265] Ebenda.

bedürfe gerade wegen ihrer Formlosigkeit der besonderen Beachtung der Revolutionäre, sodass Ideologie in diesen außergewöhnlichen Zeiten bereits zu einer wichtigen Frage geworden sei.[266]

Diese Passage kann mitunter Verwirrung stiften, da Ai wie bereits gesehen offensichtlich immer wieder Bewusstseinsformen, ideologische Formen und Ideologien vermengt und letztere dabei als das Bewusstsein einzelner Gruppen verdeutlichend und festigend – also *formgebend* – beschreibt, nun aber Ideologien als „formlos" charakterisiert. Der Gedanke liegt nahe, dass Ai mit der Rede von der „Formlosigkeit von Ideologie" einfach meint, dass Ideologien *immateriell* seien, also der Sphäre des Denkens angehörten. Daran lässt sich ablesen, dass der Marx'sche Formbegriff, insofern er ja auch eine materielle Gestalt bezeichnet, im Diskurs des chinesischen Marxismus wenig Beachtung erhielt. Das gilt konsequenterweise auch für alle weiteren im Rahmen von Marx' Kritik objektiver Gedankenformen vorgenommenen Kritiken an Waren-, Geld- und Kapitalform. Allerdings darf nicht außer Acht gelassen werden, dass Ai die Ansicht, Ideologien könnten nutzlos sein, womöglich auf Seiten der Volksmassen als Ausdruck von Intellektuellenfeindlichkeit vermutet, der er hier auf populistisch-paternalistische Weise entgegenzusteuern beabsichtigt. Auch stellt seine Betonung der Wichtigkeit von Ideologien eine Absage an in der sowjetischen Neuen Philosophie heftig kritisierten Varianten eines mechanistischen Materialismus dar, der Ideologien als Widerspiegelung der ökonomischen Verhältnisse ohne Eigenleben betrachtete und ihnen folglich nicht im erwünschten Maße das Potenzial der Mobilisierung der Volksmaßen zuschrieb.

(3) Die Rolle von Ideologie unter den Umständen des Bürgerkrieges und antijapanischen Krieges

Im letzten Abschnitt seines Essays widmet sich Ai Siqi der Rolle von Ideologien in dieser „für China außergewöhnlichen Zeit", die vom fortwährenden Bürgerkrieg und verheerenden Naturkatastrophen im Innern und von der zunehmenden Invasion der Feinde des Volkes von außen bestimmt sei. Ai fordert:

> In diesen außergewöhnlichen Zeiten sollte das Denken [*sixiang*] des bewaffneten Kampfs zur Befreiung und Vereinigung des Volkes unsere gemeinsame

[266] Ebenda, 298.

> hauptsächliche Ideologie [*guannianxingtai*] sein. Alle Ideologien sollten sich diesem höchsten Prinzip unterordnen.[267]

Hier tritt neben Ideologie als verschiedene klassenspezifische Bewusstseinsformen wie Philosophie, Literatur etc. unausgesprochen ein zweiter Ideologiebegriff, nämlich Ideologie verstanden als „Leitprinzip" einer Zeit, hier „nationales Widerstandsdenken". Hinzu kommt, dass *sixiang*, das in der allgemeinsten Bedeutung mit „Denken" zu übersetzen ist, hier synonym mit „Ideologie" verwendet wird, wenn Ai postuliert, dass das nationale Befreiungsdenken *die* Hauptideologie sein sollte. Im letzten Satz wird „nationales Befreiungsdenken" beziehungsweise „Hauptideologie" dann überdies noch durch „höchstes Prinzip" (*zui da yuanze*, 最大原则) ersetzt. Es erscheint wenig ergiebig, über eine mögliche Systematik der Begriffsverwendung Ais in dieser Passage zu sinnieren. Vielmehr ist davon auszugehen, dass es sich hierbei um Theorie im politischen Handgemenge handelt, bei der begriffliche Präzision nicht die oberste Priorität genossen hat.

Ai fährt im Modus des politischen Kampfes und unter Rückgriff auf den Jargon stalinistischer Feindbestimmungen fort, dass Kompromiss und Kapitulation als „volksfeindliches Denken" (*minzu didui de sixiang*, 民族敌对的思想) betrachtet werden müssten, denn eine Ideologie (*guannianxingtai*), die für Nachsichtigkeit (*renrang*, 忍让) und Frieden eintrete, helfe letztlich dem Feind. Jedes Mitglied des Volkes sollte das Bewusstsein haben, aus eigenem Antrieb heraus und energisch für die Rettung der Nation zu kämpfen. Der Realität aus dem Weg zu gehen, in den Tag hineinzuleben, nur auf eigene Freizeit aus zu sein und sich für nationale Belange nicht zu interessieren verurteilt Ai als „eine Art individualistischen Denkens" (*yi zhong gerenzhuyi de sixiang*, 一种个人主义的思想), das auch eine Ideologie (*yishixingtai*) sei, die das nationale Leben ruiniere. Jeder Einzelne müsse jederzeit bereit sein im nationalen Krieg Opfer zu bringen, um heldenhaft im nationalen Widerstandskrieg zu kämpfen, nur so lasse sich „individualistische Ideologie" (*gerenzhuyi de guannianxingtai*, 个人主义的观念形态) zerstören.[268]

In Ais Appell an die Opferbereitschaft der Chinesen steckt im Gewand marxistischer Philosophie eine idealistische Betrachtungsweise. Ai fordert nicht etwa „individualistischer

---

[267] «在这样的非常时期，民族的解放和民族统一的武装抗争思想，应该是我们共同的最主要的观念形态。一切的观念形态，都是要依属在这最大原则之下。» Ebenda.
[268] Ebenda, 298-99.

Ideologie“ durch die Veränderung materieller Lebensumstände den Boden unter den Füßen wegzuziehen, sondern sieht eine Veränderung des Bewusstseins der Chinesen in Richtung größerer Kampfbereitschaft als Mittel zu diesem Zweck. Er gibt allerdings keinen Hinweis darauf, *wodurch* diese Bewusstseinsveränderung hervorgebracht werden soll. Hierin zeigt sich auch eine gewisse Nähe zu in den 1930er Jahren von der Nationalpartei GMD geführten Kampagnen wie der „Neues-Leben-Bewegung“ (*xin shenghuo yundong*, 新生活运动), die unter dem Eindruck der nationalen Krise infolge der militärischen Aggression Japans an das Nationalbewusstsein der Chinesen appellierten und auf eine kulturell-moralische Reform des Volkes zur Stärkung des Widerstandsgeists abzielten.[269]

Eine weitere wichtige Aufgabe sieht Ai in der Überwindung feudaler Ideologie (*fengjian de guannianxingtai*, 封建的观念形态), deren Inbegriff die Haltung symbolisiere, nur die Ehre der eigenen Familie im Auge zu haben und sich nicht um die Interessen des Volkes zu scheren. Dieses Denken habe seit der Errichtung des japanischen Marionettenstaats Mandschukuo „alle möglichen Arten von Verrätern“ hervorgebracht. Als Beispiel für feudale Ideologie führt Ai auch die Behinderung der gesellschaftlichen Aktivitäten von Frauen an und verurteilt konfuzianische Erziehungsansätze, die Frauen zur Sittsamkeit gegenüber ihrem Ehemann und zur Aufopferung gegenüber ihren Kindern verpflichtet. In letzter Konsequenz gehe der Gesellschaft dadurch die „nationale Lebenskraft“, die auch GMD-Propagandisten zu dieser Zeit beschworen, der Hälfte der Bevölkerung verloren.[270]

In diesen Ausführungen ist der grundsätzlich angemessene Anspruch des Diskurses des chinesischen Marxismus präsent, marxistische Theorie als Importgut nicht schablonenhaft auf chinesische gesellschaftliche Verhältnisse anzuwenden. Allerdings verstellt die Interpretation der Unterordnung der Frau unter den Mann als Ausdruck feudaler Ideologie mitunter den Blick auf genaue Analysen von Geschlechterverhältnissen in bürgerlichen Gesellschaften, die es im Ansatz in Metropolen wie Shanghai in den 1930er Jahren bereits gab. Die wohl eher unzureichende Analyse von Kontinuitäten und Brüchen zwischen feudaler und bürgerlicher Ideologie im chinesischen Marxismus war sicher zu gewissen Anteilen auch theoretischer Vorbote der mitunter undifferenzierten und moralisierenden Gleichsetzungen von

[269] Siehe dazu unter anderem Wakeman, Frederic, Jr. “A Revisionist View of the Nanjing Decade: Confucian Fascism.” *The China Quarterly* 150 (1997): 395–432.
[270] Ai Siqi 1936, 299.

„Kapitalismus“ und „Feudalismus“ in den hitzigen politischen Kampagnen der sozialistischen Phase der Volksrepublik.

Für Ai steht außer Frage, dass sich Philosophie und Wissenschaft „in diesen außergewöhnlichen Zeiten“ den Anforderungen des nationalen Widerstandskriegs unterordnen müssen. In seiner Sicht kommen Naturwissenschaftlern die Aufgabe zu Wissen über moderne Kriegstechnik zu verbreiten, insbesondere über Giftgas-Krieg und Verteidigung. An Sozialwissenschaftler appelliert er, wirtschaftliche und politische Aspekte der nationalen Befreiung zu diskutieren, während Philosophen unentwegt die theoretische Basis des „Kompromisslertums“ (*tuoxie zhuyi*, 妥协主义) kritisieren und eine theoretische Kampfbasis errichten sollten. Die Funktion der Literatur sei es, heroische und bewegende Ereignisse des Widerstandskrieges zu verarbeiten. Es bedürfe realistischer Literatur, die die realen Umstände schildere, die Schandtaten der Invasoren und Verräter offenlege, die Wut und den Widerstandsgeist der Massen verkörpere und das Bewusstsein der Leser festige. Ebenso verhalte es sich mit der Moral. Ai warnt davor, Werte wie Etikette und Integrität einfach als oberflächliche, leere Regeln zu betrachten. Vielmehr sollte unter dem Banner des nationalen Widerstandskrieges diejenigen Menschen für ihr Schambewusstsein (*zhichi*, 知耻) gelobt werden, die „wirklich“ Widerstand leisteten. Analog sollten sich die Anhänger sämtlicher Religionen unter der Fahne des Widerstandskriegs vereinen und die Idee (*guannian*, 观念) der Volksbefreiung zum höchsten gemeinsamen Glauben (*xinyang*, 信仰) machen.[271]

Wie bereits dargelegt hat Ai in einer vorangehenden Passage „nationales Befreiungs*denken*“ (*sixiang*) als „Haupt*ideologie*“ (*yishixingtai*) und kurz darauf als „höchstes *Prinzip*“ (*yuanze*) bezeichnet, hier kommen noch „Idee“ (*guannian*) und „Glaube“ (*xinyang*) als Alternativen hinzu. Ais begriffliche Unschärfe ist besonders in diesem Kontext möglicherweise auf das politische Anliegen zurückzuführen, Vertreter von Glaubensgemeinschaften durch die Verwendung ihnen vertrauten Vokabulars vom Einsatz für die „Volksbefreiung“ zu überzeugen. In diesen Kontext gehört auch Ais äußerst idealistisch anmutende Forderung, in der Gesellschaft verbreitete – eigentlich „feudale“ Werte und Charaktereigenschaften – kurzerhand umzuinterpretieren und den „Helden des nationalen Befreiungskampfes“ zuzuschreiben.

[271] Ebenda.

Ai zieht das Resümee, dass es von größter Signifikanz sei, dass die Mehrheit des Volkes nach diesen Grundsätzen handele, denn die Umgestaltung der Ideologie (*gaizao guannianxingtai*, 改造观念形态) und die Umgestaltung der Gesellschaft seien gleichermaßen schwierige Unterfangen, denen sich nicht nur fachkundige Experten wie Philosophen, Schriftsteller und religiöse Führer, sondern auch die breiten Massen widmen sollten.[272]

Die Analyse von Ai Siqis Essay *Ideologie in außergewöhnlichen Zeiten* zeigt, dass es sich hierbei ungeachtet des allgemeinen Bekenntnisses Ais und der chinesischen Marxisten seiner Zeit zu Philosophie als per se politisches Betätigungsfeld in noch weit höherem Maße als etwa bei Li Das zur gleichen Zeit publizierten *Abriss der Soziologie* um marxistische Philosophie als Intervention in aktuelle politische Kontroversen, insbesondere in der Auseinandersetzung mit der GMD handelt. In diesem Zusammenhang nimmt der Grad begrifflicher Schärfe und logischen Stringenz der Argumentation mit dem zunehmend in den Fokus geratenen politischen Anliegen, das chinesische Volk für patriotischen Widerstand gegen die japanische Besatzung zu gewinnen, ab. Dies zeigt sich an der unsystematischen, für Verwirrung sorgenden Aneinanderreihung verschiedenster Begriffswörter für Ideologie. Dem patriotischen Imperativ ist auch der gänzliche Verzicht auf den Klassenbegriff zugunsten der Erläuterung der Ideologien verschiedener missliebiger Gruppen innerhalb der nicht einmal erwähnten bourgeoisen Klasse, etwa „Hedonisten“ und „Parasiten“ geschuldet. Damit deutet Ai bereits die für Maos Schriften und die Sinisierung des chinesischen Marxismus charakteristische Linie der „Neuen Demokratie“ voraus, die eine temporäre Zusammenarbeit von Arbeitern und Bauern mit der „nationalen Bourgeoisie“ gegen das feindliche Ausland und „Konterrevolutionäre“ im Innern vorsah.

Ai Siqis zu Beginn des Textes noch dargelegten allgemeineren Bestimmungen von Ideologie dagegen zeigen, dass sein Ideologiebegriff identische oder ähnliche Probleme aufweist wie der der bereits behandelten marxistischen Philosophen: Auf Grundlage der nur schematischen Ausführungen von Karl Marx im *Vorwort* wird die Beziehung von Bewusstseinsformen, Ideologie im Singular und Ideologien im Plural, Ideologie als etwas Geistiges und Materielles etc. nicht Gegenstand ausgiebiger Reflexionen. Hier wie in vielen anderen vergleichbaren Abhandlungen wird nicht dem Umstand Rechnung getragen, dass Marx im *Vorwort* über die „ideologischen Formen“ zwar die Auskunft erteilt, dass die Menschen *in ihnen* Klassenkonflikte austragen, dies aber nicht impliziert, dass diese Formen

[272] Ebenda, 299-300.

selbst klassenspezifisch sind. Ais Darstellung legt nahe, dass bestimmten Gruppen ihnen typische Bewusstseins- beziehungsweise ideologischen Formen, inhärent seien. So sei realistische Literatur die „hauptsächliche ideologische Form“ von Menschen mit „praktischer Betätigung“. Wenn in einem nächsten Schritt von auch als gewünschte Hauptideologie bezeichneten „höchsten Prinzipien“ wie patriotischem Kampfgeist die Rede ist, markiert dies die Abkehr vom Feld der Erklärung und Reflexion des Histomat-Modells und die Zuwendung zu der patriotischen Mobilisierung dienendem moralisierenden Jargon.

Anders als etwa in Maos Schriften spielt der Kulturbegriff keine Rolle in Ai Siqis Begriffscluster von Ideologie. Daher bereitet Ais Schrift in vielerlei Hinsicht den von Mao Zedong propagierten sinisierten Marxismus vor, repräsentiert letzteren aber nur bedingt.

5. „Ideologie” und „Chinesische Kultur” am Vorabend der Sinisierung des Marxismus (1928-1936)

Die Rezeption und frühe theoretische Entwicklung des Historischen Materialismus und des Ideologiebegriffs in China fanden selbstredend nicht außerhalb der für diese Zeit prägenden politischen und intellektuellen Kontroversen statt. Seit den 1910er Jahren traten progressive chinesische Intellektuelle für die Schaffung einer „neuen Kultur“ ein.[273] Die Hauptvertreter der Neuen Kulturbewegung (*xin wenhua yundong*, 新文化运动), etwa spätere Kommunisten wie Chen Duxiu und Li Dazhao oder der liberale Intellektuelle Hu Shi, einte das Streben nach einer neuen, auf globalen Standards wie Demokratie und Wissenschaft fußenden Kultur, die die konfuzianisch-patriarchalische Tradition als Hemmschuh für die gewünschte Modernisierung abzuschütteln gedachte.[274] Die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter chinesischen Intellektuellen jeglicher politischer Couleur allgegenwärtigen Debatten über Feudalismus und Demokratie, Wissenschaft und Aberglauben, alte und neue Kultur bestimmten so auch den intellektuellen Rahmen der marxistischer Diskussionen des Ideologieproblems. Dies wirkte sich auch erheblich auf die Konzeptualisierung des Verhältnisses von Ideologie und Kultur im chinesischen Marxismus aus.

---

[273] Für einen Überblick über die Intellektuellen der Bewegung Neue Kultur und die Vierter-Mai-Bewegung siehe Fung, Edmund S.K. *The Intellectual Foundations of Chinese Modernity Cultural and Political Thought in the Republican Era.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Siehe auch Schwarcz, Vera. *The Chinese Enlightenment. Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919.* Berkeley: University of California Press, 1986.

[274] Für Perspektiven republikzeitlicher chinesischer Intellektueller auf den Staat siehe Fröhlich 2000.

Zum besseren Verständnis der Vorstellungen Mao Zedongs von Ideologie, Kultur und verwandten Termini, die im nächsten Kapitel en détail analysiert werden, erfolgen im vorliegenden Kapitel zunächst kursorische Ausführungen zum Kulturkonzept in der marxistischen Tradition und zu Lenins Begriffen von Kultur und Kulturrevolution. Darauf folgt ein Blick auf Debatten über „chinesische Kultur“ unter Intellektuellen in der 1930er Jahren, die insbesondere im Zusammenhang mit Theoretisierungen einer an die Vierte-Mai-Bewegung anknüpfenden „Neuen Aufklärungsbewegung“ Mitte der 1930er Jahre Ausdruck fand. An diesen war Chen Boda maßgeblich beteiligt, und er besorgte auch einige theoretische Vorarbeiten und Grundlagen für die Mao Zedong zugeschriebene „Sinisierung des Marxismus“ (*makesizhuyi zhongguohua*, 马克思主义中国化). Die Einlassungen Chen Bodas und weiterer marxistischer Intellektueller der 1930er Jahre werden in Bezug gesetzt zu für die Thematik relevanten Passagen des *Abrisses der Soziologie* von Li Da und zu Ai Siqis Essay über Ideologie. Der Vergleich wird zeigen, dass Li Das und Ai Siqis Schriften dahingehend einen Marxismus-Leninismus vor seiner Sinisierung repräsentieren, dass sie Ideologie- und Kulturbegriffe nicht vermischen und sich die Verwendung ihres Kulturbegriffs an Lenin orientiert.

(1) „Kultur“ in der marxistischen Tradition

Bei „Kultur” handelt es sich – anders als etwa bei „Ideologie” – nicht um einen originär marxistischen Begriff.[275] Marxisten aus verschiedensten Generationen und Theorietraditionen eint(e) eine grundlegende Skepsis gegenüber vorherrschenden Kulturbegriffen. Ungeachtet dessen waren Marxisten bei vielen wichtigen Diskussion über kulturelle Fragen im 20. Jahrhundert federführend. Da das marxistische und sozialistische Projekt insgesamt eine bedeutende kulturelle Dimension beinhaltete, spiel(t)en Fragen bezüglich Kultur und Ideologie im Westlichen Marxismus eine äußerst bedeutende Rolle.

[275] Es ist selbstredend nicht möglich, an dieser Stelle eine Zusammenfassung von Kulturauffassungen in der marxistischen Theorietradition zu liefern. Jede solche Kurzbetrachtung würde zu unzulässigen Verallgemeinerungen und Reduktionen führen. Eine umfassende Übersicht über konkurrierende Kulturbegriffe und -theorien liefert Reckwitz, Andreas. *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000.

Im Bewusstsein der Fülle an Kulturbegriffen mögen zwei an gegenüberliegenden Polen angesiedelte Kulturkonzeptionen als Ausgangspunkt der weiteren Betrachtung dienen.[276] Auf der einen Seite ist ein Kulturverständnis bedeutsam, das den Bereich der Ästhetik, insbesondere von Kunst und Literatur, und deren reziproke Beziehungen fasst. Auf der anderen Seite des Spektrums befinden sich anthropologische Auffassungen, die Kultur als den Lebensstil einer Gesellschaft in toto konzipieren. Kultur ist dabei ein idealistisches Konstrukt, das auf Bedeutungen und Werten basiert. Zwischen diesen beiden Polen lässt sich ein Bedeutungscluster von Kultur verorten, der im deutschen Idealismus besondere Ausprägung erfuhr. Kultur bezeichnet in diesem Zusammenhang den Bereich des Geistes und seiner Verkörperung in gesellschaftlichen Institutionen. Der Begriff beinhaltete die ursprüngliche Bedeutung „Kultivierung" beziehungsweise „Bildung" und war in der Regel positiv besetzt.[277] Wie wir später sehen werden, verwendete Mao Kultur (*wenhua*, 文化) bisweilen in etwa diesem Sinne, das heißt im Sinne von „Bildung", wenn auch eingebettet in eine materialistische Dialektik.

Diese drei konkurrierenden Kulturbegriffe fanden grundsätzlich nur bedingt Zustimmung unter marxistischen Autoren, insofern sie eine Teilung verschiedener Aspekte der praktischen Aktivitäten der Menschen suggerierten, genauer: die Vorstellung implizierten, es existiere ein unabhängiger Bereich der Ideen, Werte und ästhetischer Produktion mit eigener intrinsischer Logik, die ohne Vermittlung mit der materiellen Organisation der Gesellschaft auskommt.

Ungeachtet dessen kann der Kulturbegriff in marxistischen und nicht-marxistischen Verwendungen aber auch Ausdruck des Versuchs sein, diese Unterscheidungen aufzubrechen. In marxistischen Theorien findet der Kulturbegriff so Verwendung im Zusammenhang mit der Entwicklung materialistischer Auffassungen über die Wechselbeziehungen von Ideen und anderen Aspekten menschlicher Praxis. Marx thematisiert Kultur im weitesten Sinne in der folgenden berühmten Passage im *Kapital*:

[276] Die folgenden Ausführungen basieren – wenn nicht anders ausgewiesen – auf: Outhwaite, William. "Culture". In: *A Dictionary of Marxist Thought*, Zweite Ausgabe, herausgegeben von Bottomore, Tom, Harris, Lawrence, Kierman V.G. und Ralph Miliband. Oxford (UK): Blackwell Publishers, 1991, 127-130.
[277] Vgl. ebenda, 127.

> Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war.[278]

Diese Passage gab verschiedenen Strömungen marxistischer Theorie Inspiration für die Entwicklung eines Kulturbegriffs, der für die Konzeption von Bewusstsein als bewusstes Sein zentral wurde. Dabei wird das Bewusstsein so aufgefasst, dass es sowohl mit den vorherrschenden materiellen Verhältnissen verschränkt ist als auch eine Bedingung für die Veränderung eben jener darstellt. In der marxistisch-leninistischen Theorietradition führte diese basale Bestimmung zu einer dualistischen Kulturauffassung, die Kultur paradoxerweise gleichermaßen als Widerspiegelung der ökonomischen Basis und als Propagandawaffe im Klassenkampf betrachtete. Dies fand Ausdruck in der widersprüchlich erscheinenden Koexistenz einer Theorie des Wissens, die Wissen als einfache Widerspiegelung einer unabhängig existierenden Realität betrachtete und einer damit verbundenen realistischen Ästhetik einerseits, und andererseits eines instrumentellen Begriffs geistiger Produktion, der mit der Forderung nach Parteilichkeit für die Belange des Proletariats einherging.[279]

(2) Der Kulturbegriff im Sowjet-Marxismus

Diese instrumentelle Haltung fand in Lenins Konzept der „kulturellen Revolution“ Ausdruck. Letzteres vertrat Lenin gegen Ende seines Lebens, als er sich eingehender mit der Domäne Kultur befasste. Lenins Vorstellung von der Notwendigkeit einer kulturellen Revolution in der Sowjetunion resultierte aus seiner und Trotskis polemischen Auseinandersetzung mit der sogenannten Proletkult-Bewegung um den Theoretiker Alexander A. Bogdanow (1873-1928). Diese kulturrevolutionäre Bewegung versuchte in den Anfangsjahren der Sowjetunion eine proletarische Kultur zu errichten, die auf bürgerliche Einflüsse gänzlich verzichten sollte. Lenin allerdings wandte sich gegen die von Bogdanow anvisierte Autonomie der Proletkult-Organisationen gegenüber der Partei und

[278] Marx/ Engels, *Werke*, Band 23, 193.
[279] Vgl. Outhwaite 127-128.

bestand darauf, dass der Marxismus die Inklusion der „wertvollsten Errungenschaften des bürgerlichen Zeitalters keineswegs ablehnte."[280] In seinen Augen sei das Proletariat zunächst auf die Übernahme der besten technischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Errungenschaften der bürgerlichen Gesellschaft angewiesen, da diese universell der ganzen Menschheit dienlich seien. In seinem Aufruf zu einer kulturellen Revolution in seiner Schrift *Über die Kooperation* erklärte Lenin, dass nach dem erfolgreichen Abschluss der politischen Revolution der Fokus der sozialistischen Umgestaltung nun auf „friedlicher organisatorischer und ‚kultureller' Arbeit", insbesondere auf „Bildungsarbeit" liegen müsse, [281] um die Grundlagen für die Errichtung eines Systems ökonomischer Kooperativen aufzubauen.[282]

Die Entwicklung einer sozialistischen Kultur war für Lenin ein langfristiges Ziel, für dessen Erreichen in der Gegenwart zunächst die Alphabetisierung und Bildung der Massen vonnöten war. Die kulturelle Revolution zielte aber auch auf den Staatsapparat der Sowjetunion:

> Mit dem Staatsapparat steht es bei uns derart traurig, um nicht zu sagen abscheulich, daß wir uns zunächst gründlich überlegen müssen, wie wir seine Mängel bekämpfen sollen, eingedenk dessen, daß diese Mängel ihre Wurzeln in der Vergangenheit haben, die zwar über den Haufen geworfen, aber noch nicht überwunden, noch nicht in das Stadium einer in die ferne Vergangenheit entrückten Kultur eingetreten ist. Ich schneide hier gerade die Frage der Kultur an, weil in diesen Dingen nur das als erreicht gelten darf, was in die Kultur, in das Alltagsleben, in die Gewohnheiten eingegangen ist.[283]

[280] Lenin, Wladimir Ilitsch. [1920]. „Über Proletarische Kultur". In: *W. I. Lenin: Werke*, Band 31. Berlin: Karl Dietz Verlag, 1964, 307-308.
[281] Vgl. Lenin, Wladimir Illitsch. [1923]. "On Cooperation." In: *Lenin's Collected Works*. 1965. Zweite englische Ausgabe. Moskau: Progress Publishers, Band 33, 467-75.
[282] So erklärt Lenin in *On Cooperation*: " […] the organization of the entire peasantry in co-operative societies presupposes a standard of **culture** among the peasants (precisely among the peasants as the overwhelming mass) that cannot, in fact be achieved without a cultural revolution". [Hervorhebung A.K.] Ebenda.
[283] Lenin, Wladimir Ilitsch. [1923]. "Lieber weniger, aber besser." In: Lenin, *Werke*, Band 33, 474-475.

Für Lenin bestanden besagte Mängel allerdings nicht in der Fortexistenz bürgerlicher Gewohnheiten im neuen Staat, sondern in der der feudalen und imperialen Kultur des Zarenreichs:

> Wir sind unwillkürlich geneigt, uns mit dieser Eigenschaft [Misstrauen und Skeptizismus, A.K.] gegenüber denen zu wappnen, die sich allzuviel und allzuleicht in Reden beispielsweise über 'proletarische Kultur' ergehen: Für den Anfang sollte uns eine wirkliche bürgerliche Kultur genügen, für den Anfang sollte es uns genügen, wenn wir ohne die besonders ausgeprägten Typen vorbürgerlicher Kultur auskommen, d. h. der Beamten- oder der Leibeigenschaftskultur usw. In Kulturfragen gibt es nichts Schädlicheres als Übereile und Leichtfertigkeit.[284]

Es wird aus den beiden zitierten Passagen ersichtlich, dass Lenin ein sehr weitgefasstes Kulturkonzept nutzte, das im sowjetischen Diskurs oft derart mit dem Konzept des Alltagslebens (*byt*) verknüpft war, dass es der dem deutschen Idealismus eigenen Bedeutung von Kultur als Bildung nahekommt.[285] Überdies zeigt sich deutlich, dass Lenins Konzept der kulturellen Revolution mit Maos Idee der Kulturrevolution nichts gemein hat. Für das für unsere Zwecke interessante Verhältnis von Kultur und Ideologie im chinesischen Marxismus und insbesondere bei Mao ist hier allerdings bedeutsamer, dass Kultur im sowjetischen Diskurs der Lenin-Ära nicht Feld einer Auseinandersetzung über die Notwendigkeit einer „Indigenisierung" der als abstrakt empfundenen, „ausländischen" marxistischen Theorie war. Die Kulturdebatte in der Sowjetunion unterschied sich also tendenziell von Debatten über die „Sinisierung" des Marxismus dadurch, dass der Suche nach vermeintlich originär russischen intellektuellen Quellen beziehungsweise Philosophien, die mit marxistischen Ideen vereinbar schienen, zum Zweck der Popularisierung marxistischen Gedankenguts keine große Rolle einnahm. Vielmehr beinhaltete die bezweckte Anhebung des kulturellen Niveaus der Massen wie der neu zu schaffenden sozialistischen Intelligenzia insbesondere die Schulung in und Anwendung von fortschrittlichen Methoden der Arbeitsorganisation aus dem Reservoir der „bürgerlichen Kultur", etwa des Taylorismus.[286]

---

[284] Lenin, *Werke*, 33, 474.
[285] Vgl. Outhwaite 128.
[286] Vgl. ebenda 129.

(3) Kultur und Ideologie bei chinesischen Intellektuellen, 1929-1941

Wie hat sich also der auf Lenin zurückgehende Kulturbegriff auf die Theoriebildung chinesischer Marxisten ausgewirkt? Ende der 1920er Jahre diskutierten chinesische Intellektuelle das Verhältnis von Ideologie und Kultur. Dabei ist für das Verständnis der Herausbildung von Maos Ideologieverständnis bedeutsam, dass einige Autoren damals die Auffassung vertraten, dass „Ideologie" gleichbedeutend mit „Kultur" sei, insbesondere mit einer im engeren Sinne „geistigen Kultur". Einige marxistische Intellektuelle stützten sich dabei stark auf den Kulturbegriff Bogdanows, dem theoretischen Kontrahenten Lenins auf dem Feld der Kulturtheorie. So erklärten Chen Wangdao[287] und Shi Cuntong 1929 im Vorwort ihrer gemeinsam besorgten Übersetzung von Bogdanows *Die Wissenschaft vom gesellschaftlichen Bewusstsein* (*shehui yishi xue dagang*, 社会意识学大纲)[288]:

> Das sogenannte gesellschaftliche Bewusstsein meint Sprache, Schriftsprache, Kunst, Philosophie, Religion, Moral, Gewohnheiten, Recht, Denken [*sixiang*], Wissenschaft und alle weitere 'Kultur' beziehungsweise 'geistige Kultur' [*jingshen wenhua*, 精神文化], es meint daher eigentlich einen Teil der Kultur.[289]

Hier tritt eine weitgehende Überlappung der Begriffe „gesellschaftliches Bewusstsein" und „Ideologie/ideologischen Formen" zutage. Anders als in später kanonisierten Aufzählungen der Bewusstseinsformen wird hier auch „Sprache" im Sinne von mündlichen Äußerungen einer Sprache dem Feld des gesellschaftlichen Bewusstseins beziehungsweise der „geistigen Kultur" zugeordnet. Die Ausführungen schließen an Bogdanows selbst getroffene Bestimmungen zum Verhältnis von Bewusstsein, Ideologie und Kultur an.[290] In Chens und Shis Übersetzung handelt es sich Bogdanow zufolge bei „geistiger Kultur" um den allgemeinsprachlichen Ausdruck (*putong yongyu*, 普通用语) für *yishixingtai*. Er erklärt:

---

[287] Chen Wangdao zeigte für die erste vollständige chinesische Übersetzung des *Manifests der Kommunistischen Partei* und vieler weiterer marxistischer Schriften verantwortlich.

[288] Bogedanoufu 波格达诺夫 [Bogdanow]. *Shehui yishi xue dagang* 社会意识学大纲 [Die Wissenschaft vom gesellschaftlichen Bewusstsein]. Aus dem Russischen übersetzt von Chen Wangdao und Shi Congtong. Shanghai: Shanghai kaiming shudian, 1929. Bogdanows Schrift war im russischen Original 1914 erschienen.

[289] «所谓社会意识, 就是指语言, 文字, 艺术, 哲学, 宗教, 道德, 习惯, 法律, 思想, 科学, 等`文化', 或`精神文化', 所以实际就是一部文化学。» Ebenda, Vorwort der Übersetzer, 1.

[290] Für eine Darstellung von Bogdanovs Philosophie und der sowjetische Philosophie im Allgemeinen siehe Bakhurst, David. *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy. From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

> Kultur lässt sich kurzerhand in zwei wesensmäßig verschiedene Arten unterteilen, nämlich ‘geistige’ Kultur und ‘materielle’ Kultur. Materielle Kultur umfasst den ganzen Bereich der Produktion, die Produktionstechnik und ihre ökonomischen Verhältnisse. Sie passt sich den zusammenwirkenden Arbeiten der äußeren Natur und all ihren Mittel und Formen an. Geistige Kultur umfasst alle Bereiche, die indirekt mit dem Naturkampf verbunden sind, also Sprache, Denken, Moral, Kunst etc. – sämtliche Ideologien [*yitewoluoji*], das heißt alles gesellschaftliche Bewusstsein [*shehui yishi*].[291]

Die Passage bringt zum Vorschein, dass Bogdanow und seine chinesischen Übersetzer Ideologie (*yitewoluoji*, 意特沃罗几) im Sinne von „ideologische Formen“ auffassen und synonym mit gesellschaftlichem Bewusstsein verwenden – wie gesehen war Li Da in dieser Zeit genauso verfahren. Überdies verwendet Bogdanow beide Begriffe als Synonym für „geistige Kultur“. Beide Zitate geben eindeutige Hinweise darauf, dass die später zu verhandelnde enge Verschränkung der Kultur-, Bewusstseins- und Ideologiebegriffe bei Mao Zedong keineswegs eine vorläuferlose Idiosynkrasie darstellten, die nur der chinesische Revolutionsführer zur Popularisierung des Marxismus unter den Bauernmassen bemühte.

Weitere Gelehrte vertraten zu dieser Zeit vergleichbare Auffassungen, die den intellektuellen und begrifflichen Kontext von Maos begrifflichem Repertoire in seinen politisch-philosophischen Schriften weiter illustrieren. So erklärte Guo Shengren 1936 in einer Schrift über den Entwicklungsstand des chinesischen Denkens: „Denken [*sixiang*] meint *yishixingtai*, es bedeutet Kultur im engeren Sinne.“[292] Hier liegt also die Gleichsetzung von Denken *sixiang* mit *yishixingtai* und „geistiger Kultur“ vor. Derweil setzte der Intellektuelle Ye Qing (叶青) Ideologie mit Kultur schlechthin gleich:

> Was ist Kultur? Eine einfache Antwort lautet: Ideologie/ideologische Formen (*guannianxingtai*). Analytisch betrachtet sind ihre Formen Theologie, Philosophie,

[291] «文化简直可以分为本质不同的两种:就是`精神' 文化和`物质' 文化。物质文化包含整个的生产领域, 生产之技术的及经济的关系, 适应外界自然的协同劳动, 及劳动底一切手段和形式。精神文化包含对自然斗争中所有间接的领域, 就是语言, 思维, 道德, 艺术等———全部意特沃罗几, 即社会意识.» Siehe Bogedanofou 1929, 3-4.

[292] «思想, 本是意识形态, 其意义有似狭义的文化之解释。» Guo Shengren 郭胜任. “Xian jieduan Zhongguo sixiang zhuliu bianqian de licheng 现阶段中国思想主潮变迁的历程 [Die derzeitigen Entwicklungstrends des chinesischen Denkens].“ *Xiandai pinglun* 3 (1936): 120-124. Zitiert nach: Zhou Bing 周兵. „Yan’an shiqi Mao Zedong ‚yishixingtai‘ gainian bianxi 延安时期毛泽东 ‚意识形态‘ 概念辨析.“ *Hunan keji daxue xuebao* 12, 4 (2009): 13.

> Wissenschaft, Literatur, Ästhetik und so weiter. Ihre Inhalte sind Clan-Familismus, Individualismus, Sozialismus, und so weiter.[293]

Ideologie und Kultur haben Ye gemäß Inhalte und Formen – die ideologischen Formen. Was die drei benannten Inhalte angeht, wird nicht ganz klar, ob diese für die in marxistischer Geschichtsteleologie aufeinanderfolgenden Gesellschaftsformationen Feudalismus, Kapitalismus und Sozialismus jeweils bestimmenden Ideologien stehen oder für die Ideologien verschiedener Klassen in ein und derselben Gesellschaft.

Unter den marxistischen Theoretikern in Yan'an herrschte äußerste Uneinigkeit in der Terminologie. So erklärte der marxistische Philosoph Pan Zinian im Jahr 1939, die Gleichsetzung Yes von Kultur und ideologischen Formen bekräftigend: „Kultur bezeichnet hauptsächlich alle gesellschaftlichen Bewusstseins-/ideologischen Formen [*zheng ge shehui de yishixingtai*, 整个社会的意识形态]." [294] In dieser Fassung geht allerdings Yes Unterscheidung von Inhalt und Form von Kultur/Ideologie verloren. Der kommunistische Theoretiker Zhang Wentian[295] legte dagegen 1941 dar, dass Kultur zum „ideologischen Bereich" (*yishixingtai lingyu*, 意识形态领域) *gehöre* (*shuyu,* 属于). Es macht zweifellos einen erheblichen Unterschied aus, Kultur als Oberbegriff für alle ideologischen Formen zu fassen, oder sie als Teil der ideologischen Formen zu betrachten. Diese begriffliche Differenz war Ausdruck divergierender Auffassungen über den Charakter der allseits angestrebten Sinisierung des Marxismus. Zhang Wentian war einer der einflussreichsten Parteiführer und -theoretiker und Leiter der neu gegründeten *Yan'an Akademie für Marxismus-Leninismus* (*Yan'an malie xueyuan*, 延安马列学院). Er zeichnete sich trotz seiner grundsätzlichen Unterstützung Mao Zedongs als Parteiführer durch eine partiell abweichende Haltung hinsichtlich des Inhalts der Sinisierung des Marxismus aus. Während Mao Chinas „nationale Form" (*minzu xingshi*, 民族形式) betonte, sprach sich Zhang für die leitende Position

---

[293] «什么是文化? 我以为简单的答案, 就是观念形态。分析地说, 它底形式为神学、哲学、科学、文学、美学等; 它底内容为家族主义、个人主义、社会主义、等等。» Zitiert nach: Zhong Limeng 钟离蒙 und Yang Fenglin 杨凤麟 *Zhongguo xiandai zhexue shi ziliao huibian* 中国现代哲学史资料汇编 [Sammelband Materialien zur Geschichte der modernen Philosophie Chinas], 2.Teil, Heft 6. Shenyang: Liaoning Daxue zhexuexi, 1982, 108.

[294] Pan Zinian 潘梓年. "Kangzhan liang nian de wenhuajie 抗战两年的文化界 [Die Kulturwelt im zweiten Jahr des Widerstandskrieges]." *Qunzhong zhoukan* 6, 7 (1939): 205.

[295] Zhang Wentian (张闻天, 1900-1976) war bis zur Ausrichtungskampagne in Yan'an 1942 einer der einflussreichsten Parteiführer der KP China. Vgl. Kornreich, Yoel. *Zhang Wentian and the Academy of Marxism and Leninism During the pre-Rectification Period, 1938-1941*. Unpublizierte MA-Arbeit, University of Toronto, 2005.

ausländischer Kultur und marxistischer Doktrin in der anvisierten „neuen chinesischen Kultur“ aus.[296]

All diesen kursorischen Betrachtungen chinesischer marxistischer Intellektueller in den 1930er Jahren ist ungeachtet gradueller Abweichungen gemeinsam, dass sie das Ideologieproblem unter der Frage der Kultur diskutieren, ohne dabei dem Kulturbegriff Lenins zu folgen. Vor diesem Hintergrund ist hervorzuheben, dass der Kulturbegriff in *Ideologie in außergewöhnlichen Zeiten*, der bereits analysierten Schrift Ai Siqis aus dem Jahr 1936, gar nicht vorkommt.

(4) Kultur und Ideologie in Li Das Abriss der Soziologie

Li Da hielt sich dagegen in seinem bereits analysierten Magnus Opus *Abriss der Soziologie* aus dem Jahr 1936 an die Kulturkonzeption Lenins, wie die die Analyse eines diesbezüglichen weiteren Teils seines Hauptwerks zeigt. Im Kapitel über die „Ideologie(n) der sozialistischen Gesellschaft“ (*shehuizhuyi shehui de yishixingtai*, 社会主义社会的意识形态) erklärt Li gleich im ersten Abschnitt über „kulturelle Revolution“ (*wenhua geming*, 文化革命), dass nach der Erringung der politischen Macht durch das Proletariat die neue Gesellschaft noch für lange Zeit und in sämtlichen Bereichen vom Vermächtnis der alten Gesellschaft geprägt sei. In einer Übergangsphase zum Aufbau des Sozialismus stehe daher eine große Erneuerung der Menschheit (*renlei daliang de gaizao*, 人类大量的改造) auf dem Programm, die eine Veränderung der Menschen hinsichtlich ihrer Arbeitshaltung, ihren moralischen Anschauungen (*daode guan*, 道德观), ihrer Weltanschauung (*shijieguan*) und ihres Lebens (*shenghuo*, 生活) nötig mache. Es bedürfe also einer „grundsätzlichen kulturellen Erneuerung“ (*wenhua de genben gaizao*, 文化的根本改造), d.h. der „Erhöhung des kulturellen Niveaus der Massen“ (*tigao dazhong de wenhua shuizhun*, 提高大众的文化水准) und der „Ausbildung eines sozialistischen Bewusstseins“ (*shehuizhuyi yishi de yangcheng*, 社会主义意识的养成).[297]

In dieser Passage exponiert Li also den Terminus „Kultur“, der im *Abriss* ansonsten eine sehr untergeordnete Rolle spielt. Ganz im Sinne Lenins ist gar gleich von einer „kulturellen

[296] Vgl. Kornreich 2005, 5.
[297] Vgl. Li Da 1936, 608.

Revolution“ die Rede, die das Feld der Ideologien in der sozialistischen Gesellschaft bestimmen solle, und zu der Veränderungen der Arbeitshaltung, moralischer Anschauungen, der Weltanschauung und – was besonders vage und redundant anmutet – des „Lebens“ gehörten. Die Reihe der Elemente der kulturellen Revolution umfassen dabei Kategorien, die in einer marxistischen Taxonomie eigentlich verschiedenen Hierarchieebenen zugehören. So könnte man meinen, dass die Kategorie „Weltanschauung“ bestimmte moralische Vorstellungen bereits umfassen müsste, während „Arbeitshaltung“ (*gongzuo taidu*, 工作态度) auf einer noch niedrigeren Schwelle anzusiedeln wäre. Die durch die Parallelisierung der Termini erfolgte Aufwertung der Notwendigkeit eines veränderten Arbeitsethos scheint nicht Resultat begrifflicher Arbeit innerhalb des kodifizierten Schemas des Historischen Materialismus zu sein, sondern ist eindeutig Ausdruck des späten Programm Lenins, das von der nach-revolutionären Arbeiterschaft angesichts der wenig entwickelten Wirtschaft einen beträchtlichen Arbeitseifer und Lernbereitschaft gegenüber den fortschrittlichsten Methoden der Arbeitsorganisation in den entwickelten Industriestaaten Europas und den USA einforderte.

Der Kulturbegriff Li Das ist also in seinem Anschluss an Lenins „kulturelle Revolution“ kategorisch zu unterscheiden von (1) auf Bogdanow zurückgehende Kulturkonzeptionen, die Kultur mit Ideologie/ideologischen Formen gleichsetzen und (2) abzugrenzen von philosophischen Bestrebungen, „traditionelle chinesische Kultur“ als wichtige Ressource einer neuen, sinisierten, sozialistischen Kultur zu betrachten. Dennoch bietet auch Li Das Behandlung des Themas Raum für Mehrdeutigkeit und Missverständnisse schlicht deshalb, weil er das Konzept der kulturellen Revolution, das wie gesehen mitnichten nur auf *geistige* Veränderungen abzielt, im Kapitel über „Ideologien/ideologische Formen in sozialistischen Gesellschaften“ abhandelt.

Li Da propagiert in aller Deutlichkeit die auf Lenin zurückgehende kritische Affirmation der bürgerlichen Kultur. Er erklärt, dass der Auftrag der sozialistischen Revolution mit ihrem Anspruch, Klassenherrschaft per se zu beenden, nicht einfach in der Zerstörung der alten Gesellschaft, sondern im Aufbau einer neuen Gesellschaft bestehe. Dieser Prozess sei eng verwoben mit der kulturellen Revolution, denn ein höheres kulturelles, das heißt hier Bildungsniveau der Massen, sei unerlässlich für die notwendige Erhöhung der

Arbeitsproduktivität. [298] Die kulturelle Revolution ziele auf die Erschaffung einer proletarischen Kultur ab, auf der in einer späteren Phase die sozialistische Kultur der ganzen Menschheit aufbauen könne.[299] Die proletarische Kultur könne nur auf Basis der Erneuerung der bourgeoisen Kultur aufgebaut werden, ein Prozess, der keine „reine Aneignung" (*danchun de zhanyou*, 单纯的占有), sondern eine „kritische Aneignung" (*pipan de zhanyou*, 批判的占有), darstelle.[300] Für Analysen des Verhältnisses von Ideologie und Kultur in Maos Schriften erscheint hier überdies signifikant, dass auch die Bedeutungsvariante von Kultur als „Bildung" über Lenins Schriften Einzug in den Diskurs chinesischer Marxisten fand.

Im letzten Abschnitt zur „Ideologie in sozialistischen Gesellschaften" fokussiert Li Da das Verhältnis von alter und neuer Kultur. Seine Ausführungen zeigen in aller Klarheit, dass die Errichtung einer „neuen Kultur" vornehmlich die Etablierung eines Arbeitsethos zum Inhalt hatte, der für die Entwicklung der Produktivkräfte als unabdingbar erachtet wurde. So erläutert Li, dass die „alte Kultur" auf der Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit basiere, wobei aufgrund der Ausbeutungsverhältnisse erstere das Privileg der Bourgeoisie und letztere die Pflicht des Proletariats (gewesen) sei. Die in der Übergangsphase zum Sozialismus befindlichen Länder schüfen durch die Entwicklung der Produktivkräfte die Voraussetzung zur Aufhebung des Widerspruchs zwischen geistiger und körperlicher Arbeit.[301] Sei Arbeit vormals einzig eine Mitleid hervorrufende Belastung gewesen, sei sie nun eine ehrenhafte, heldenhafte Sache. Die Arbeitsgesetze und -vitalität des Sozialismus, so Li, die am sozialistischen Wettbewerb und in den Kommandotrupps zu beobachten seien, repräsentierten das Fortschreiten zur „höchsten Form sozialistischer Arbeit". Es bleibt festzuhalten, dass Li Das originalgetreue Darstellung der Ideologie- und Kulturbegriffe der sowjetischen Philosophie trotz der nachgewiesenen vielfachen Ambiguitäten im Rahmen einer seriösen Abhandlung marxistischer Philosophie zu verorten ist. Dadurch hebt er sich von den Einlassungen anderer chinesischer marxistischer Intellektueller der 1930er Jahre ab. Deren Bemühen, den Marxismus zu sinisieren, führte – wie an ihrer teils synonymen

[298] Ebenda, 609.
[299] Die proletarische Kultur sei aber kein Produkt des Geistes, sondern habe sich bereits innerhalb des Kapitalismus herauszubilden begonnen. Da das Proletariat allerdings unter bürgerlicher Herrschaft wirtschaftlich ausgebeutet, politisch unterdrückt und kulturell dominiert worden sei, hätten sich viele Elemente des proletarischen Bewusstseins in dieser Epoche nur innerhalb der Avantgarde der Arbeiterklasse entwickeln können, und eine massenbasierte kulturelle Revolution sei deshalb erst nach Erlangung der politischen Macht durch das Proletariat möglich. Ebenda, 610.
[300] Ebenda, 610.
[301] Eine besondere Rolle in diesem Prozess komme der polytechnischen Ausbildung zu, die auch die Haltung (*taidu*, 态度) der Arbeitenden zur Arbeit deutlich verändere. Ebenda, 611.

Behandlung von Ideologie und Kultur exemplarisch veranschaulicht worden ist – in vielerlei Hinsicht zum Verlust begrifflicher Schärfe.

(5) Chen Bodas „patriotische Philosophie"

Zum Abschluss des kursorischen Blicks auf die Verwendung von Begriffen aus dem Cluster Kultur und Ideologie bei chinesischen kommunistischen Intellektuellen in der Formierungsphase eines explizit chinesischen Marxismus folgt ein Überblick über Chen Bodas Schriften der Yan'an-Zeit. Chen Boda (陈伯达, 1904-1989) gilt weithin neben Ai Siqi als einflussreichster Theoretiker hinter der Mao Zedong zugeschriebenen Sinisierung des Marxismus.[302] Chen hatte sich in den ab 1936 an Intensität gewinnenden Debatten unter chinesischen Intellektuellen über eine „Neue Aufklärungsbewegung" (*xin qimeng yundong*, 新启蒙运动) dafür stark gemacht, dass diese gleich ihrem historischen Vorbild patriotisch gesinnt sein, nun aber unter Federführung der marxistischen Dialektik stehen sollte. Chen sprach sich für die Bewahrung der in seinen Augen besten Traditionen der chinesischen Kultur bei der Schaffung einer neuen Kultur aus.[303] Dabei ging er von einer dialektischen Beziehung zwischen dem Marxismus als Methode zur Analyse der chinesischen Realität und der Analyse der chinesischen Realität als Maßstab zur Evaluation der marxistischen Theorie aus. In seinen Augen sollte überdies das „hervorragendste kulturelle und intellektuelle Erbe" des traditionellen Chinas die marxistische Theorie „bereichern" (*fengfu,* 丰富), gerade so, wie Lenin die Theorie von Marx und Engels auf ein höheres Niveau gehoben habe. Chen sah keinerlei Widerspruch zwischen marxistischer Theorie und chinesischem Nationalismus und erklärte, dass zur Zeit des Zweiten chinesisch-japanischen Krieges (1937-1945) die Verteidigung des Vaterlandes Hauptaufgabe des Marxismus sei.[304]

Damit zog er den Widerspruch anderer marxistischer Philosophen auf sich, die in Chens positivem Traditionsbezug die Gefahr witterten, der Marxismus könne in China seinen Status als wissenschaftliche Philosophie des internationalen Proletariats einbüßen und zu einer

---

[302] Diese Auffassung wird etwa in den autoritativen Abhandlungen über die Entstehungsgeschichte des Maoismus von Raymond Wylie sowie David Apter und Tony Saich vertreten. Siehe Wylie, Raymond F. *The Emergence of Maoism. Mao Tse-tung, Ch'en Po-ta, and the Search for Chinese Theory, 1935-1945*. Stanford, California: Stanford University Press, 1980.; Apter, David E., Saich, Tony. *Revolutionary Discourse in Mao's Republic*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.

[303] So sah er etwa in der Philosophie Tan Sitongs indigene Wurzeln materialistischer und dialektischer Anschauungen, die für die Popularisierung der marxistischen Dialektik in China herangezogen werden könnten.

[304] Vgl. Wylie, Raymond F. "Mao Tse-tung, Ch'en Po-ta and the 'Sinification of Marxism,' 1936-38." *The China Quarterly*, 79 (1979): 447-480.

national gesinnten Kulturphilosophie degenerieren. Zhang Wentian etwa sah keine Notwendigkeit, die traditionelle chinesische Philosophie nach protomarxistischen Elementen zu durchforsten. Auch war ihm der Gedanke fremd, die marxistische Theorie selbst würde von einer Interaktion mit Chinas kulturellem Erbe profitieren. Die Kompatibilität von Marxismus und chinesischer Kultur sah Zhang schlicht durch die universell gültige wissenschaftliche Natur des Marxismus abgesichert. Chen Boda kritisierte Zhang als „dogmatischen und formalistischen Marxisten", der es nicht vermochte, Stalins Theorie über das Verhältnis von sozialistischem Inhalt und nationaler Form zu verstehen. [305]

Stalin hatte sich schon Jahre vor der Oktoberrevolution auf Geheiß der Parteispitze in seiner Schrift *Marxismus und nationale Frage* mit dem Verhältnis von Sozialismus und nationalen Kulturen beschäftigt. Dort exponiert Stalin auch seinen Nationsbegriff, der in der Sowjetunion später verbindlich und für chinesische Marxisten äußerst einflussreich wurde:

> Eine Nation ist eine historisch entstandene stabile Gemeinschaft von Menschen, entstanden auf der Grundlage der Gemeinschaft der Sprache, des Territoriums, des Wirtschaftslebens und der sich in der Gemeinschaft der Kultur offenbarenden psychischen Wesensart.[306]

Chen Boda bezieht sich auf Stalins Parole aus dem Jahr 1934, nach der die Entwicklung von verschiedenen Kulturen in der Sowjetunion national in der Form und sozialistisch im Inhalt sein sollte, eine Formel, die das sowjetische Kulturleben fortan prägen sollte. Sowjetische Kulturgüter sollten demgemäß nicht national im Inhalt sein, da dies eine bürgerliche, nationalistische Kunst begünstigen würde. Nur die äußeren Formen, die technischen Ausdrucksmittel waren vorgesehen, die Nationalität der einzelnen Sowjetrepubliken auszudrücken. Dies verstand Stalin allerdings nur als temporäres Zugeständnis an ethnisch-nationale Befindlichkeiten nach Ende der Unterdrückung der „Völker" im imperialen Russland. Perspektivisch sah Stalins Konzept vor, dass schließlich alle Nationalkulturen zu einer internationalen Sowjetkultur verschmelzen, die inhaltlich und formal sozialistisch sein würde.[307]

---

[305] Siehe Wylie 1979, ebenda.
[306] J.W. Stalin. [1913]. „Marxismus und nationale Frage." In: J.W. Stalin, *Werke,* Band 2, Berlin: Dietz Verlag, 1950, 266-333.
[307] Vgl. Frolova-Walker, Marina. "'National in Form, Socialist in Content': Musical Nation-Building in the Soviet Republic." *Journal of the American Musicological Society* 51, 2 (1998): 334.

Für Chen stand außer Frage, dass eine neue Kultur nicht „vom Himmel falle“, sondern zu ihrer Errichtung eine kritische Akzeptanz und Transformation der eigenen Kultur unabdingbar sei.[308] Die Analyse von Chens Texten zeigt allerdings, dass die rhetorische Anlehnung an Stalin nicht zwingend für bare Münze genommen werden sollte. Bei Chen ist nämlich die Tendenz erkennbar, die Aneignung vergangener kultureller Traditionen nicht strikt auf den Aspekt der Formen, sondern auch auf entsprechende Inhalte zu beziehen. So deklarierte Chen 1937:

> Wir verkünden feierlich, […] dass wir die besten kulturellen Traditionen aus Chinas Vergangenheit weiterführen und preisen sollten. Ebenso müssen wir die größten kulturellen Traditionen und kulturellen Errungenschaften der ganzen Welt aufnehmen […]. Andernfalls werden wir nur in der Sackgasse der ‚Neuordnung des nationalen Erbes‘ landen. Der Leitgedanke unserer Neuen Kulturbewegung ist der Kampf für ‚ein China mit einer modernen Kultur‘.[309]

Dieser positive Bezug auf Chinas traditionelle Kultur – und der Philosophiehistoriker Chen meinte damit vor allem traditionelle Philosophie[310] – als Teil einer vom Marxismus geleiteten Neuen Kultur zielt in eine gänzlich andere Richtung als die in der Tradition von Lenins „kultureller Revolution“ stehenden Standpunkte Li Das und Zhang Wentians. Bei Letzteren liegt der Fokus hinsichtlich der Errichtung einer neuen Kultur nicht etwa auf der Integration und Nutzbarmachung antiker chinesischer Denktraditionen, Literatur und Kunst, sondern auf der Anwendung der fortschrittlichsten wissenschaftlichen und Produktionsmethoden sowie der Arbeitsorganisation der bürgerlichen Gesellschaft. Während für Chen Boda Kultur also unausgesprochen den Bereich „geistiger Kultur“ bezeichnet, hat Li Da vor allem den Bereich der „materiellen Kultur“ im Auge, zu deren Neuorganisation zwar auch die Verbreitung neuer Moralvorstellungen vonnöten war, die sich allerdings vorwiegend nicht aus dem kulturellen und intellektuellen Erbe Chinas speisen sollten. Bei Li Da hallt also noch, ohne dass dies reflektiert würde, durch Vermittlung der Lenin‘schen Kulturkonzeption die bereits kurz

---

[308] Chen schwebte überdies zum Zweck der Erschaffung einer neuen nationale Kultur nicht nur eine Sinisierung, sondern auch eine Regionalisierung (*difang hua*, 地方化) des Marxismus vor. Vgl. Wylie 1979, 480.

[309] «我们庄严地宣布我们应该继承和发扬中国过去最优秀的文化传统。同样地，我们必须接受世界上最伟大的文化传统和文化成就。否则，我们就会走进‘整理国故’的死胡同。我们的新启蒙运动的主旨是为‘一个有现代文化的国’而奋斗。» Chen Boda 陈伯达. *Zai wenhua zhenxian shang* 在文化阵线上 [An der Kulturfront]. Hong Kong: Shenghuo shudian, 1939, 26.

[310] So war Chen der Auffassung, dass Mozi bereits vom Kommunismus geträumt habe, der Kommunismus also nicht einfach eine „ausländische Sache“ sei. Vgl. Wylie 1979, 481.

referierte, weitgefasste Kulturauffassung von Marx nach, die den Prozess der bewussten Gestaltung der Produktion ins Auge fasst.

Chen dagegen setzt zu dieser Zeit unausgesprochen Ideologie mit der Gesamtheit „geistiger Kultur“ gleich. Dies lässt sich anhand einiger Passagen aus Chens 1938 veröffentlichter Schrift *Über nationale Traditionen in der Kulturbewegung* veranschaulichen.[311] Dort würdigt er zunächst den Beitrag von „Kulturarbeitern“ (*wenhua gongzuo zhe*, 文化工作者) für die Entwicklung eines „großen Nationalbewusstseins“ (*minzu weida de juewu*, 民族伟大的觉悟) im chinesischen Volk. Seinen Kritikern, die der Vermittlung sozialistischen Inhalts in nationalen Formen ablehnend gegenüberstehen, entgegnete er:

> Alte kulturelle Traditionen und alte kulturelle Formen sind fest verwurzelt und mit den Vorlieben und Gewohnheiten der Menschen vergangener Zeitalter verbunden. Die breiten Volksmassen sind am meisten an alte kulturelle Formen gewöhnt. Am einfachsten können sie neue kulturelle Inhalte, neue Dinge akzeptieren, wenn wir sie bei ihnen in diesen alten Formen propagieren.[312]

Für Chen steht außer Frage, dass die chinesische Jugend in den „besten Traditionen und der besten Kultur“ Chinas unterrichtet werden müsse, denn nur so könne sie „richtig“ (*zhengque de*, 正确地) für die Existenz und die Zukunft der eigenen Nation kämpfen. Chen erklärt, dass sich chinesische Marxisten dieser „großen Verantwortung“ unausweichlich stellen müssten. Zur Untermauerung der Vereinbarkeit seines patriotischen Appells zur Suche nach fortschrittlichen Elementen in der chinesischen Tradition mit der revolutionären Agenda des Marxismus zitiert Chen daraufhin unvermittelt eine Passage aus einem Brief von Friedrich Engels an Conrad Schmidt vom August 1890:

> Die ganze Geschichte muß neu studiert werden, die Daseinsbedingungen der verschiednen Gesellschaftsformationen müssen im Einzelnen untersucht werden, ehe

---

[311] Chen Boda 陈伯达. “Lun wenhua yundong zhong de minzu chuantong 论文化运动中的民族传统 [Über nationale Traditionen in der Kulturbewegung].“ *Jiefang* 46, 23 (1938): 26-28.

[312]«旧的文化传统、旧的文化形式是根深蒂固地和人民年代久远的嗜好和习惯相联系的。最广大 [···] 的人民群众最习惯于旧的文化形式，经过那旧形式而传播给他们以新的文化内容，新的东西，他们是最容易接受的。» Ebenda, 26.

> man versucht, die politischen, privat-rechtlichen, ästhetischen, philosophischen, religiösen etc. Anschauungsweisen, die ihnen entsprechen, aus ihnen abzuleiten.[313]

Die Zusammenschau der beiden Zitate lässt darauf schließen, dass Chen – ohne dies kenntlich zu machen – „kulturelle Formen" mit „Bewusstseins-/ideologischen Formen" gleichsetzt beziehungsweise den Ideologie- durch den Kulturbegriff ersetzt. Dies ergibt sich aus der Parallelität der Ausführungen über kulturelle Formen im ersten Zitat und den verschiedenen „Anschauungsweisen" im Engels-Zitat, die im marxistischen Diskurs gewöhnlich als Bewusstseinsformen firmieren.[314] Darüber hinaus erweist sich bei näherer Betrachtung des Briefes von Engels, dass dieser zwar, wie auch aus der zitierten Passage hervorgeht, für ein eingehendes Studium früherer Gesellschaftsformationen eintritt, keineswegs allerdings der Suche nach emanzipatorischen Aspekten der Kultur der Feudalgesellschaft zum Zweck der Errichtung einer neuen Kultur das Wort redet. Chen übergeht die von Engels geforderte Beschäftigung mit den „Daseinsbedingungen der verschiedenen Gesellschaftsformationen" als Grundlage für nachrangige Analysen der damit verbundenen „kulturelle Formen" und spricht sich zur Propagierung revolutionärer Inhalte bei den Volksmassen für eine Aufrechterhaltung etwa traditioneller Literaturformen[315] aus, ohne diese auf ihren ideologischen Charakter zu überprüfen. Dass es Engels aber ausschließlich darum ging, die mangelnde Beschäftigung der Kommunisten seiner Zeit mit den polit-ökonomischen Verhältnissen der Vergangenheit zu kritisieren, verdeutlicht folgende Passage des Briefs, die unmittelbar an den von Chen zitierten Satz anschließen:

> Darin ist bis jetzt nur wenig geschehn, weil nur wenige sich ernstlich darangesetzt haben. Darin können wir Hülfe in Massen brauchen, das Gebiet ist unendlich groß, und wer ernstlich arbeiten will, kann viel leisten und sich auszeichnen. Stattdessen aber dient die Phrase des historischen Materialismus (man kann eben alles zur Phrase machen) nur zu vielen jüngeren Deutschen nur dazu, ihre eignen relativ dürftigen historischen Kenntnisse - die ökonomische Geschichte liegt ja noch in den Windeln! - schleunigst systematisch zurechtzukonstruieren und sich dann sehr gewaltig

[313] «应当很仔细的研究各种社会制度存在的条件，然后再将适应这些制度的各种政治、法律、伦理、哲学和宗教的学说钓稽出来。» Ebenda, 27. Deutsches Original zitiert nach Engels, Friedrich. [1890]. „Engels an Conrad Schmidt in Berlin." In Marx/Engels, *Werke*, Band 37, 336-337.

[314] Es fällt nebenbei auf, dass Engels' „Anschauungsweisen" bei Chen Boda durch das Begriffswort *xueshuo* (学说, „Lehre", „Theorie", „Doktrin") ausgedrückt wird, ganz so, als handele es sich dabei um eine von „Bewusstseinsform" unterschiedene Kategorie.

[315] Chen bezieht sich in seiner Schrift unter anderem positiv auf den *Traum der Roten Kammer* und Mozis Philosophie.

> vorzukommen. […] Sie, der Sie wirklich etwas geleistet haben, müssen selbst bemerkt haben, wie wenige von den jungen Literaten, die sich an die Partei hängen, sich die Mühe geben, Ökonomie, Geschichte der Ökonomie, Geschichte des Handels, der Industrie, des Ackerbaus, der Gesellschaftsformationen zu treiben.[316]

Vor diesem Hintergrund erscheint es irreführend davon auszugehen, dass Chen Boda Engels hier schlicht falsch verstanden hätte. Auch ist sein Engels-Bezug nicht Teil der im Marxismus-Leninismus häufig anzutreffenden Praxis, Marx' und Engels' Schriften nur sehr selektiv im Hinblick auf die Nützlichkeit der Legitimation für Partei und Staat anzuführen. Hier liegt vielmehr eine bewusste Verzerrung von Engels' Argument vor. Ähnlich verhält es sich mit dem Lenin-Zitat, das Chen Boda in der Folge anführt, um seinem Plädoyer für die Befassung mit traditioneller chinesischer Kultur noch mehr Autorität zu verleihen:

> […] Ohne die klare Einsicht, dass nur durch eine genaue Kenntnis der Kultur, die im Laufe der gesamten Entwicklung der Menschheit geschaffen worden ist, nur durch eine Umarbeitung dieser Kultur eine proletarische Kultur aufgebaut werden kann – ohne eine solche Einsicht werden wir diese Aufgabe nicht lösen. Die proletarische Kultur fällt nicht vom Himmel, sie ist nicht eine Erfindung von Leuten, die sich als Fachleute für proletarische Kultur bezeichnen. Das ist alles Unsinn. Die proletarische Kultur wird das Ergebnis der gesetzmäßigen Entwicklung jener Summe von Kenntnissen sein, die die Menschheit unter dem Drucke der Gesellschaft der Kapitalisten, der Gutsbesitzer und Bürokraten erworben hat.[317]

Hier wird noch einmal deutlich, dass Lenin Kultur im Sinne einer Gesamtheit von „nützlichem Wissen" und „Kenntnissen" versteht, die die Menschheit *im Kapitalismus* erworben hat. Letzteren Aspekt hebt Lenin im der zitierten Passage vorangestellten Absatz gezielt hervor, denn das, was er zu „berücksichtigen" anmahnt – und Chen Boda unterschlägt –, ist die Orientierung an folgender spezifischen Errungenschaft von Karl Marx:

> Und wenn man die Frage stellt: wie war es möglich, dass die Lehre Marxens die Herzen von Millionen und Abermillionen der revolutionärsten Klasse ergreifen konnte? – so kann man darauf nur eine Antwort erteilen: das war möglich, weil Marx sich auf

[316] Marx/Engels, *Werke*, Band 37, 337.
[317] Lenin, Wladimir Illitsch. [1920]. „Rede auf dem 3. Allrussischen Kongress des Kommunistischen Jugendverbandes Russlands." In: Lenin, *Sämtliche Werke*, Band 5. Wien, Berlin, 1930, 474-493.

> das feste Fundament des menschlichen Wissens stützte, das unter dem Kapitalismus errungen worden war, weil er die Entwicklungsgesetze der menschlichen Gesellschaft studierte und die Unvermeidlichkeit der Entwicklung des Kapitalismus zum Kommunismus erkannte, vor allem aber, weil er auf Grund des exaktesten, gründlichsten und tiefsten Studiums dieser kapitalistischen Gesellschaft, der vollständigen Beherrschung der gesamten Ergebnisse der damaligen Wissenschaft diesen Beweis lieferte.[318]

Chen Boda verficht schlicht ein gänzlich anderes Programm als Lenin, wenn er sich in *Über nationale Traditionen in der Kulturbewegung* abschließend positiv auf das in China an der Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert aufkommende „nationale Essenz"-Denken (*guocui*, 国粹) bezieht, das wertvolle Inspiration für den Widerstandskampf gegen Japan bereithalte und lediglich in ein zeitgenössisches Idiom gefasst werden müsse: „nationaler Geist" (*minzu jingshen*, 民族精神).[319] Chen Boda schließt hier also mit seinem Plädoyer für die Integration des „nationalen Geists" in das begriffliche Repertoire des chinesischen Marxismus an Liang Qichao und eine Vielzahl von chinesischen Intellektuellen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts an, die die Popularisierung nationalistischer Gefühle als Voraussetzung für die Rettung der Nation (*qiu guo*, 求国) betrachteten.

(6) Mao Zedongs Wandel in der Frage traditioneller Kultur

Folgen wir Raymond Wylies Argumentation über das Aufkommen des Maoismus – sprich der Sinisierung des Marxismus – in der Yan'an-Zeit, so hatte Mao unter dem Einfluss seines Politischen Sekretärs Chen Boda binnen weniger Monate des Jahres 1937 seine Haltung bezüglich der Rolle traditioneller chinesischer Kultur für den Aufbau des Sozialismus grundlegend geändert. So hatte sich Mao in den *Vorlesungsaufzeichnungen zum Dialektischen Materialismus* noch folgendermaßen geäußert:

> Aufgrund der Rückständigkeit von Chinas gesellschaftlicher Entwicklung entstand der derzeit in China sich entwickelnde intellektuelle Trend der materialistischen Dialektik nicht aus der Weiterführung und Erneuerung unseres eigenen philosophischen Erbes, sondern aus dem Studium des Marxismus-Leninismus. […] Wir müssen alle derzeit

[318] Ebenda.
[319] Chen Boda, *Lun wenhua yundong*, 28.

> vorherrschenden reaktionären Philosophien bekämpfen und im ganzen Land an der ideologischen Front [*sixiang zhanxian*, 思想战线] die Fahne der Kritik hissen und so das philosophische Erbe des antiken Chinas liquidieren. Nur so können wir unser Ziel erreichen.[320]

Die Passage verdeutlicht Maos zu dieser Zeit noch rundweg ablehnende Haltung gegenüber der chinesischen Tradition, die an den radikalen Ikonoklasmus der Bewegung vom 4. Mai 1919 anschließt.[321] Ungeachtet dessen, dass Mao Chen Bodas Suche nach emanzipatorischen Elementen in der chinesischen Kultur eine klare Absage erteilt, verbindet ihn mit Chen hier mutmaßlich die Verwendung des Kulturbegriffs. Beide sahen Kultur nämlich als geistiges Phänomen, als etwas, um dessen angemessene Entwicklung an einer „ideologischen Front" gerungen werden muss.

Ein Jahr später, nach über einem Jahr der umfassenden Invasion der japanischen Armee in China, hatte Mao diese Auffassung allerdings nachweislich aufgegeben. So präferierte er nun die Schaffung eines neuen Typs des Marxismus, der einen wissenschaftlichen revolutionären Inhalt in der chinesischen nationalen Form vermittelt. In seinem Bericht am 6. Plenum des 6. Zentralkomitees der KPCh in Yan'an im Oktober 1938 forderte er so die „Erhöhung der „nationalen Kultur und des Nationalbewusstseins des Volkes" (*tigao renmin de minzu wenhua yu minzu juewu*, 提高人民的民族文化与民族觉悟) sowie die Erziehung der kommenden Generationen in einem „nationalen Geist" (*minzu jingshen*, 民族精神). Im Abschnitt „Studieren" nimmt Mao seine Forderung nach der Zerstörung des philosophischen Erbes zurück:

> Das heutige China entwickelte sich aus dem historischen China. Wir sind marxistische Historisten, wir sollten die Geschichte nicht abtrennen. Wir sollten alles von Konfuzius bis Sun Yat-sen zusammenfassen und das Wertvolle in diesem Erbe weiterführen. […] KP-Mitglieder sind internationalistische Marxisten, aber der Marxismus lässt sich nur durch nationale Formen verwirklichen. Es gibt keinen

[320] «由于中国社会进化的落后，中国今日发展着的辩证法唯物论哲学思潮，不是从继承与改造自己哲学的遗产而来的，而是从马克思列宁主义的学习而来的。然而要使辩证法唯物论思潮在中国深入与发展下去，并确定地指导中国革命向着彻底胜利之途，便必须同各种现存的反动哲学作斗争，在全国思想战线上树立批判的旗帜，并因而清算中国古代的哲学遗产，才能达到目的。» Mao Zedong. [1967]. *Mao Zedong sixiang wansui* 毛泽东思想万岁 [Lang lebe das Mao-Zedong-Denken], Band 1. Nanchang: ohne Verl., 98.
[321] Siehe dazu etwa Fung 2010.

> abstrakten Marxismus, sondern nur konkreten Marxismus. Der sogenannte konkrete Marxismus ist der Marxismus in nationaler Form […]. Wenn KP-Mitglieder, die ein Teil des großen chinesischen Volkes sind und mit diesem in Fleisch und Blut verbunden sind, die Besonderheiten Chinas missachten und über Marxismus sprechen, ist das nur abstrakter und inhaltsleerer Marxismus.[322]

Es fällt auf, dass auch Maos Plädoyer für eine Beschäftigung mit dem „wertvollen Erbe" der chinesischen Geschichte und ihrer „Besonderheiten" sowie für einen Marxismus in „nationaler Form" weder Gemeinsamkeiten mit Engels' Eintreten für eine gründliche Analyse konkreter historischer Gesellschaftsformationen noch mit der von Lenin eingeforderten Wissbegierde bezüglich der fortschrittlichen Produktionsmethoden und -organisation der bürgerlichen Kultur aufweist. Mao geht es wie auch Chen Boda um die patriotisch motivierte Würdigung philosophischer, literarischer, künstlerischer etc. Erzeugnisse der chinesischen Geschichte, auch wenn er betont, nur deren *Formen* übernehmen zu wollen. Deshalb ruft er nicht etwa zur Analyse ökonomischer Strukturen auf, sondern zu einer „Geschichte großer Männer" und ihrer Ideen von Konfuzius bis Sun Yat-sen, eine Herangehensweise, gegen die Engels wie gesehen polemisiert hatte.

Die Analyse des Begriffsverhältnisses von Ideologie und Kultur bei chinesischen Intellektuellen und kommunistischen "intellectual cadres"[323] verweist auf einen wichtigen Aspekt der „Sinisierung des Marxismus", an der sich die KPCh und chinesische marxistische Intellektuelle bis heute theoretisch abarbeiten. Es gilt nämlich, zwei Ebenen dieser Sinisierung auseinanderzuhalten und auf ihren jeweiligen politischen Gehalt zu prüfen, die in vielen Abhandlungen intentional oder unbewusst zu verschwimmen drohen und auch die verschiedenen Standpunkte zu Kultur etwa Lenins, Li Das und Zhang Wentians auf der einen, und Chen Bodas auf der anderen Seite betreffen: Debatten über die allseits angestrebte Sinisierung des Marxismus schwanken zwischen den Polen, darunter die genaue

---

[322] «今天的中国是历史的中国之一发展，我们是马克思主义的历史主义者，我们不应该割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应该给以总结，我们要承继这一份珍贵的遗产。[…] 共产党员是国际主义的马克思主义者，但马克思主义必须通过民族形式才能实现：没有抽象的马克思主义，只有具体的马克思主义。所谓具体的马克思主义，就是通过民族形式的马克思主义 […]。成为伟大中华民族之一部分而与这个民族血肉相联的共产党员，离开中国特点来谈马克思主义，只是抽象的空洞的马克思主义。» Mao Zedong. [1938]. „1938 nian shi yue shi er ri zhi shi se ri zai zhonggong kuoda de liu zhong quan hui de bagao 一九三八年十月十二日至十四日在中共扩大的六中全会的报告 [Bericht der erweiterten sechsten Plenums der KPCh vom 12.-14. Oktober 1938]." Zitiert nach https://www.marxists.org/chinese/maozedong/marxist.org-chinese-mao-19381012aa.htm.

[323] Der Begriff stammt von Timothy Cheek und findet hier Verwendung, weil er die Rolle von mit der KPCh verbunden Intellektuellen wie Ai Siqi oder Deng Tuo treffend fasst. Siehe Cheek 2015, 116.

Untersuchung der sozio-ökonomischen Kriterien Chinas und deren Inbezugsetzung zum marxistisch-leninistischen Theoriegerüst zu verstehen einerseits, und andererseits damit der Integration der eigenen indigenen Geistestraditionen zwecks Popularisierung des Marxismus das Wort zu reden. Diese Konstellation ist auch bei der nun folgenden Analyse von Mao Zedongs Ideologie- und Kulturverständnis zwingend zu beachten.

6. Ideologie, Bewusstsein und Kultur in Maos Schriften der Yan'an-Zeit (1937-1942)

Bei der Betrachtung von Mao Zedongs Verwendung des Ideologiebegriffs steht nicht die Analyse eines mit aller Sorgfalt konzipierten Werkes marxistischer Philosophie à la Li Das *Abriss der Soziologie* an, der im traditionellen Erklärungsrahmen des Histomat mit dem Begriffscluster „Ideologie" verbundene Erklärungen in ganz bestimmten Zusammenhängen abhandelt. Vielmehr ergibt sich eine Vorstellung von Maos Ideologiebegriff in der Zusammenschau verschiedener Schriften Maos, die mal mehr, mal weniger den Anspruch besitzen, als verbindliches philosophisches Statement gelesen zu werden. Dabei ist zu unterscheiden einerseits zwischen Schriften, in denen Mao sich auf Werke marxistischer Philosophen und deren Ideologiebegriffe bezieht, sie kommentiert und erläutert, und andererseits Texten mit demgegenüber noch stärker kontextbezogenem und politischem Charakter, in denen das Ideologieproblem zum Thema gemacht wird oder unterschwellig bedeutsam ist.

Die folgenden Ausführungen sollen zur Klärung der begrifflichen Relation von Bewusstsein, Ideologie und Kultur in Maos Schriften und – aufgrund des enormen Gewichts jener für die gesamte Entwicklung des chinesischen Marxismus – für die politische Praxis in der Volksrepublik China beitragen.[324] Insbesondere gilt es dabei, Maos Ausführungen zu Ideologie auf ihre Kompatibilität mit der stalinistischen Orthodoxie zu überprüfen, die neben dem maoistischen Diskurs beziehungsweise in Konkurrenz, teilweiser Überlappung und womöglich unbewusstem oder verschwiegenem Widerspruch bis zum Ende der Mao-Ära den politischen und philosophischen Diskurs prägte. Des Weiteren liegt der Fokus auf der

[324] Gegenstand der Untersuchung sind ideologierelevante Schriften des kanonisierten Mao-Zedong-Denkens (*Mao Zedong sixiang,* 毛泽东思想). Inwieweit es sich dabei um das individuelle Denken Mao Zedongs beziehungsweise um die kollektive Theorieproduktion der Parteiführung handelt, ist umstritten, spielt für unseren Zusammenhang aber keine Rolle. Es geht hier nicht primär um Maos Ideologieverständnis als individueller Theoretiker, sondern um die ihm zugeschriebenen kanonisierten Schriften, die einen erheblichen Einfluss auf mehrere Generationen chinesischer Leser hatten. Siehe hierzu etwa: Cheek, Timothy. "Mao, Revolution, and Memory." In: *A Critical Introduction to Mao*, herausgegeben von Timothy Cheek. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 28-30.

Herausarbeitung verschiedener Kultur-Begriffe in seinen Schriften der Yan'an-Zeit, und wie diese sich zu verschiedenen Ideologiebegriffen verhalten. Die maßgeblichen Arbeiten über das Denken Mao Zedongs und die chinesische marxistische Philosophie, etwa Nick Knights, Werner Meisners und Maurice Meissners Abhandlungen, fokussieren wie gesehen hauptsächlich Mao Zedongs Interpretation des Dialektischen Materialismus und analysieren zur Überprüfung von dessen Übereinstimmung und Abweichung mit dem sowjetischen Vorbild Maos explizit philosophische Schriften aus der Yan'an-Zeit, also *Über den Widerspruch* und *Über Praxis*. Über den Historischen Materialismus und die dazu gehörende Ideologieproblematik erfahren wir in diesen Schriften aber wenig, und Mao hat sich dazu auch in anderen Schriften nicht systematisch und mit eindeutig philosophischem Anspruch geäußert. Maos Verwendung der Begriffe Ideologie und Kultur können wir vorwiegend aus einigen seiner hinreichend bekannten *politischen* Schriften extrahieren. Diese Texte der Yan'an-Zeit, etwa *Über Neue Demokratie* und seine Reden in Yan'an über Literatur und Kunst, dienen zweifellos vornehmlich dem Zweck der politischen Mobilisierung und der Auseinandersetzung mit politischen Gegnern. Daher ist bezüglich der Überprüfung dieser Schriften auf Ideologiebegriffe Vorsicht angesagt. Es gilt, die Probleme einer traditionellen politischen Ideengeschichte zu vermeiden, die insbesondere die Cambridge School um Quentin Skinner thematisierte. Wer nämlich die Entstehungsgeschichte und den Kontext einer politischen Schrift nicht systematisch untersucht, läuft Gefahr, sich in anachronistischen Interpretationen zu versteigen, indem der Text auf Ereignisse, Motive, Konzepte oder Fragestellungen bezogen wird, die der Autor zum Zeitpunkt der Abfassung gar nicht gekannt haben konnte. Die Interpretation eines politischen Texts dürfe daher, so Skinner, wenn sie falsche Schlüsse aufgrund von falscher zeitlicher Einordnung vermeiden will, den Horizont des Autors nicht überschreiten.[325]

Ließe sich vor diesem Hintergrund mit gutem Recht behaupten, bei der Analyse von Maos Ideologiebegriff etwa in *Über die Neue Demokratie* handele es sich um ein ahistorisches Unterfangen? Es steht außer Frage, dass es Mao in dieser und in anderen Schriften in dieser Zeit nicht an einer systematischen Darlegung einer die konkreten chinesischen Verhältnisse beachtenden marxistischen Ideologietheorie gelegen war. Gleichzeitig nutzt Mao in den genannten politischen Schriften bewusst das begriffliche Repertoire marxistisch-leninistischer Auffassungen, um seine politische Position zu begründen und setzt sich damit unausgesprochen mit Ideologietheorien seiner Zeit (etwa Li Das, Ai Siqis und Chen Bodas)

[325] Für Skinners Ansatz siehe Weber, Beckstein, 2014, Kapitel 5.

auseinander, deren jeweiligen Einfluss auf sein Marxismus-Verständnis er vielfach herausstellte. Eine Analyse der Ideologie- und Kulturbegriffe in Maos politischen Schriften bedeutet also keineswegs, ahistorisch vorzugehen. Vielmehr soll die Betrachtung einen Beitrag zum Verständnis darüber leisten, welche historische Ausprägungen eine ohnehin sich politisch verstehende philosophische Theorie unter den besonderen Umständen der politischen Auseinandersetzungen in der Zeit von außen- und innenpolitischen Krisen in China annahm. Umgekehrt stünde die bewusste Ausblendung der Erforschung von Maos Verwendung von Schlüsselbegriffen des Historischen Materialismus unter Hinweis auf den politischen Gehalt und Zweck seiner Schriften implizit in der Tradition Werner Meissners, der sämtliche philosophische Einlassungen von KPCh-Führern und Intellektuellen-Kadern für getarnte politische Kommunikation hielt.[326]

Es gibt überdies weitere gewichtige Gründe, sich mit Maos Verständnis von Ideologie und Kultur zu befassen. Zum einen kamen (und kommt weiterhin!) Maos Schriften im Allgemeinen und seinen Kommentaren zur Ideologiefrage im Besonderen im chinesischen Marxismus der VR China epistemische Autorität zu. Generationen von Parteimitgliedern, Schülern und Studenten in China wird in den obligatorischen Lehrbüchern zur marxistischen Philosophie die Auffassung nahegelegt, dass Mao in seinen politischen Schriften der Yan'an-Zeit verbindliche Statements zum Ideologieproblem gegeben habe. Wird Mao in diesem Textgenre im Kontext der Diskussion von Ideologie vornehmlich zur Untermauerung der Argumentation schlicht zitiert, werden Maos ideologiebezogene Ausführungen im akademischen Marxismus der Reformära, etwa beim Philosophen Yu Wujin, gar in den Stand einer „Ideologietheorie" (*yishixingtai lilun*, 意识形态理论) gehoben, ein Umstand, zu dem es Stellung zu beziehen gilt.

Angesichts fehlender westlicher Forschung zum Thema erfolgt die Entwicklung einer eigenen Position bezüglich Maos Ideologiebegriff in Auseinandersetzung mit dem chinesischen Forschungsstand. Unter chinesischen Historikern und Ideologietheoretikern herrscht ein weitgehender Konsens darüber, dass *Über Neue Demokratie* Mao Zedongs Schlüsseltext für seine „Ideologietheorie" ist, und darin „Kultur" (*wenhua*) mit „Ideologie" synonym verwendet werde.[327] Die folgende Analyse soll zeigen, dass (1) Mao Zedong in der Yan'an-Zeit verschiedene Kulturbegriffe verwendete, die nicht allesamt synonym mit

[326] Für eine Kritik von Werner Meissners Perspektive siehe Kapitel 1.2 dieser Arbeit.
[327] Vgl. unter anderem Zhou Bing 2009.

„Ideologie“ gebraucht wurden, dass (2) Ideologie im Sinne der chinesischen Historiker hier immer „ideologische Formen“ meint, daher die Rede von Kultur als Ideologie irreführend ist, dass (3) bei Mao und im Diskurs des chinesischen Marxismus der kritische Ideologiebegriff von Marx durch das Wort „Idealismus“ (*weixin lun*, 唯心论) ausgedrückt wird, dass (4) das heute gängige Begriffswort im Chinesischen für Ideologie, *yishixingtai*, von Mao damals verwendet wurde, aber andere Bedeutungsinhalte aufwies. Nebenbei wird klar, in welchen Zusammenhängen *sixiang* Ideologie im Sinne von Klassenbewusstsein bedeutet. Auch werden die Mehrdeutigkeiten und Widersprüche von Maos theoretischen Einlassungen bezüglich Ideologie und Kultur im Kontext seines politisches Ziels, der Schaffung einer klassenübergreifenden, patriotischen Einheitsfront gegenüber Japan erklärt. Überdies wird der Nachweis erbracht, dass Mao Ideologie in drei verschiedene Dimensionen auffächert, nämlich hinsichtlich dem Verhältnis (1) von Praxis und geistigen Aktivitäten, (2) von Basis und Überbau und (3) von Proletariat und Bourgeoisie. Die Beleuchtung aller hier aufgeführten begrifflichen Relationen in Maos Schriften bezweckt auf einer allgemeinen Ebene Aufschluss zu geben bezüglich der Berechtigung weit verbreiteter Allgemeinplätze über das „Mao-Zedong-Denken“, den „Maoismus“ und die Sinisierung des Marxismus, die grundsätzlich davon ausgehen, dass Mao gemessen am Sowjetmarxismus „der Ideologie“ beziehungsweise „der Kultur“ eine außergewöhnliche Rolle im revolutionären Prozess und beim Aufbau des Sozialismus einräumten.

Bei Li Da und Ai Siqi hatten wir gesehen, dass sie Kultur unzweideutig im Sinne Lenins verwendeten. Im Folgenden wird der Nachweis erbracht, dass es zwar zutrifft, dass durch den Einfluss Chen Bodas Mao ein Stück weit seine grundsätzliche Ablehnung der chinesischen kulturellen Tradition im Zusammenhang mit der von ihm beabsichtigten Sinisierung des Marxismus aufgab, dies aber nicht Ausdruck einer vollständigen Abkehr vom leninistischen Kulturkonzept war. Vielmehr stellte dies unter den Umständen von Krieg und Bürgerkrieg und damit verbundenen Mobilisierungsanstrengungen eine Absage an einen radikalen Ikonoklasmus dar, der seit der „Neuen-Kultur-Bewegung“ Mitte der 1910er Jahre eine breite Anhängerschaft unter chinesischen Intellektuellen gefunden hatte.

6.1 Ideologiebegriffe in Maos *Vorlesungsskizzen Dialektischer Materialismus*

Eine der wichtigsten, in der westlichen und chinesischen Forschungsliteratur übersehenen Quellen zur Analyse von Mao Zedongs Ideologiebegriff ist seine Rede *Dialektischer*

Materialismus (Vorlesungsskizzen) aus dem Jahr 1937. Die *Vorlesungsskizzen* wurden schon damals veröffentlicht, allerdings später nicht in die *Ausgewählten Schriften Mao Zedongs* (*Mao Zedong xuanji*, 毛泽东选集) aufgenommen. Während der Kulturrevolution wurde die Rede in die Quellensammlung *Lang lebe das Mao-Zedong-Denken* (*Mao Zedong sixiang wansui*, 毛泽东思想万岁) aufgenommen.[328] In diesem Text hat Mao Zedong erstmals – und anders als etwa Yu Wujin in seinem später zu analysierenden Werk *Über Ideologie* behauptet – das heute dominierende Begriffswort für Ideologie im Chinesischen, *yishixingtai*, verwendet.[329]

Die *Vorlesungsskizzen* beginnen mit Bestimmungen zum Klassencharakter der Philosophie, die mit den orthodoxen Erklärungen zum Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewusstsein im Marxismus-Leninismus übereinstimmen. Das Schicksal bestimmter Philosophien hängt laut Mao davon ab, in welchem Maße sie sich zur Befriedigung der Bedürfnisse bestimmter Klassen eigneten. Der Idealismus (*weixinlun*, 唯心论) sei in der Geschichte durchweg ein Mittel zur Sicherung der Interessen der herrschenden Klasse gewesen, während die beherrschten Klassen zur Durchsetzung ihrer eigenen Interessen „nicht umhinkamen ihre materialistische Lehre zu entwickeln und zu festigen". Idealismus und Materialismus, so Mao weiter, existierten als Mittel im Klassenkampf und ihre Opposition verschwinde erst mit der Abschaffung der Klassen. In der an diese Erklärungen anschließenden Passage verwendet Mao erstmals das Lexem *yishixingtai*.[330] Es ist augenfällig, dass Mao hier *yishixingtai* als Ideologie einer bestimmten gesellschaftlichen Klasse versteht, die systematischen Charakter hat und eine wichtige Funktion im Klassenkampf einnimmt:

> Der Idealismus drückt in seinem eigenen historischen Entwicklungsprozess die Ideologie [*yishixingtai*] der Ausbeuterklasse aus und erfüllt eine reaktionäre Funktion. Der Materialismus ist die Weltanschauung der revolutionären Klassen. Er wächst und entwickelt sich in Klassengesellschaften aus dem unentwegten Kampf gegen die reaktionäre Philosophie des Idealismus. Daher spiegelt der Kampf in der Philosophie

[328] *Lang lebe das Mao-Zedong-Denken* wurde von Rotgardisten zu Beginn der Kulturrevolution erstellt und nahm auch bisher unveröffentlichte und brisante Texte Maos auf. Besagter Text findet sich in Mao Zedong [1967]. *Mao Zedong sixiang wansui* 毛泽东思想万岁, Band 1. Nanchang, 98-115.
[329] Vgl. Zhou Bing 2009, 10.
[330] Wenn nicht anders vermerkt, handelt es sich bei den Übersetzungen Maos ins Deutsche um meine eigenen Übersetzungen. Dies liegt nicht etwa daran, dass bisherige deutsche Übersetzungen problematisch wären. Allerdings fokussieren sie selbstredend nicht auf das Ideologieproblem und damit verbundene Begriffswörter, weshalb eigene Übersetzungen hier in dieser Hinsicht für die nötige Präzision sorgen sollen.

zwischen Idealismus und Materialismus letztlich den Kampf zwischen den Interessen der reaktionären und revolutionären Klassen wider.[331]

Die so häufig beobachtete Mehrdeutigkeit von *yishixingtai* in Schriften dieser Zeit, in denen *yishixingtai* auch Bewusstseins-/ideologische Formen wie Kunst und Literatur bezeichnete, kommt hier also nicht zum Tragen. Mao fasst den Idealismus als Ausdruck/Manifestation (*biaoxian*, 表现) der bürgerlichen Ideologie, eine zweifellos in kritischer Absicht formulierte Bestimmung. Dies ist für die in dieser Arbeit verfolgte Methode, die theoretischen Verlautbarungen chinesischer Marxisten in den Epochen von Revolution und Sozialismus vor dem Hintergrund der Re-Evaluation marxistischer Theorie in China in der Reformära auf Übereinstimmungen und Abweichungen *innerhalb* des marxistischen Theoriehorizonts zu überprüfen, keine unwesentliche Beobachtung. Der Marx'sche *kritische* Ideologiebegriff ging während der Erstrezeption marxistischer Theorie durch chinesische Marxisten infolge der Oktoberrevolution durch die mit dem Übersetzungswort *yishixingtai* verbundenen Konfusionen von Ideologie(n) und Bewusstseinsformen wie gesehen ein Stück weit verschütt. Auch die damit verbundene unmittelbare Übernahme des neutralen Ideologiebegriffs Lenins führte zur Zurückdrängung eines kritischen Verständnisses von Ideologie, das die diversen Übersetzungs- beziehungsweise Begriffswörter wie *yishixingtai*, *guannianxingtai*, *sixiang (tixi)* nicht transportieren. Die Bestimmung Maos von Idealismus als Manifestation bürgerlicher Ideologie lässt sich vor diesem Hintergrund als Hinweis darauf lesen, dass der Marx'sche kritische Ideologiebegriff im Diskurs des chinesischen Marxismus nicht komplett verloren gegangen war, sondern weitgehend unreflektiert in bestimmten Zusammenhängen durch den Begriff „Idealismus" ausgedrückt wurde.

Freilich ist die Vorstellung von Ideologie als Idealismus eine erhebliche Absetzung von der originär Marx'schen Begriffsverwendung, und es sticht ins Auge, dass die bürgerliche

---

[331] «唯心论在自己的历史发展过程中，代表剥削阶级的意识形态，起着反动的作用。唯物论则是革命阶级的宇宙观，他在阶级社会内，从对反动哲学的唯心论之不断的战斗中生长与发展起来。由此，哲学中唯心论与唯物论的斗争，始终反映着反动阶级与革命阶级在利害上的斗争。» Zitiert nach https://www.marxists.org/chinese/maozedong/1968/1-090.htm. An anderer Stelle, im 4. Abschnitt über den „Ursprung und die Entwicklung des Materialismus" führt Mao zum Materialismus, der „Ideologie" der beherrschten Klassen aus, dass die Menschheit die materialistische Philosophie als „Denk-Werkzeug" (*sixiang gongju*, 思想工具) für ihren Kampf in einem langen historischen Prozess entdeckt habe. https://www.marxists.org/chinese/maozedong/1968/1-090.htm. Im zweiten Kapitel über den Dialektischen Materialismus bezeichnet Mao dagegen letzteren als die „geistige Waffe" (*jingshen shang de wuqi*, 精神上的武器) des Proletariats in seinem Kampf für die Abschaffung der Klassen.

Ideologie im Zitat in Opposition zum Materialismus als Weltanschauung (*yuzhouguan*) steht, eine widersprüchliche Konzeption, die auf die in der sowjetischen Neuen Philosophie vorgenommene Bestimmung des Verhältnisses von Natur- und Gesellschaftsanschauungen verweist. Dort ist – wie bereits ausgeführt – in einer dualen Konzeption der Historische Materialismus als Wissenschaft der Geschichte und Gesellschaft samt Ideologien dem Dialektischen Materialismus als Philosophie, als Weltanschauung, *als Materialismus schlechthin*, bei- und untergeordnet.

Die im Zitat als Repräsentationsverhältnis vorgestellte Relation von „Ideologie der Ausbeuterklasse“ und „Idealismus“ betrachtet Mao näher im Abschnitt über den „Ursprung der Entstehung und Entwicklung des Idealismus“ (*weixinlun fasheng yu fazhan de genyuan*, 唯心论发生与发展地根源). Mao bleibt nicht dabei, nur ein äußerst enges Verhältnis zwischen Ideologie und Idealismus (etwa: letzterer ist eine Manifestation ersterer) zu konstatieren. Idealismus (*weixinlun*) beziehungsweise „idealistische Philosophie“ fungieren schlichtweg als sein Begriffswort für den kritischen Marx‘schen Ideologiebegriff, wie die folgende Passage verdeutlicht:

> Die primäre Bedingung dafür, dass infolge der Entwicklung der Produktivkräfte der Idealismus zu einem philosophischen Trend wurde, ist die Trennung körperlicher und geistiger Arbeit. Das Ergebnis der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte ist die gesellschaftliche Arbeitsteilung. Mit dem Fortschreiten der Arbeitsteilung separieren sich Menschen, die speziell mit geistiger Arbeit beschäftigt sind. […] Mit Entstehung der Klassen und des Privateigentums wurde Ausbeutung zur Existenzgrundlage der herrschenden Klasse. Zu dieser Zeit fand eine große Veränderung statt. Geistige Arbeit wurde zum Privileg der herrschenden Klasse, körperliche Arbeit zum Schicksal der unterdrückten Klassen. Die herrschende Klasse begann auf dem Kopf stehend ihre Beziehung zu den unterdrückten Klassen zu untersuchen: Nicht etwa die Arbeiter gäben ihr die Lebensmittel, sondern sie selbst gebe den Arbeitern die Lebensmittel. Deshalb verachtet sie [die herrschende Klasse, A.K.] körperliche Arbeit, und die idealistische Anschauung entstand. Die Beseitigung der Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit ist eine der Grundlagen für die Beseitigung der idealistischen Philosophie. Der gesellschaftliche Grund dafür, dass die idealistische Philosophie sich

> entwickeln kann, besteht nach wie vor hauptsächlich darin, dass diese Art philosophischen Bewusstseins [*zhe zhong zhexue yishi*, 这种哲学意识] die Interessen der Ausbeuterklasse repräsentiert. [...] Würde keine Ausbeuterklasse existieren, so verlöre der Idealismus seine gesellschaftliche Grundlage. Die endgültige Beseitigung der idealistischen Philosophie muss nach der Abschaffung der Klassen und der Errichtung der kommunistischen Gesellschaft erfolgen.[332]

Bei Maos Ausführungen zur Entstehung und zur Entwicklung des „Idealismus" handelt es sich um kurze Paraphrasierungen der Argumentation von Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie*, wo Ideologie auf die Trennung von Hand- und Kopfarbeit zurückgeführt und als Ausdruck von Klasseninteressen analysiert wird.[333] Ideologie bezeichnet dort als Produkt der Arbeitsteilung allerdings zweifellos etwas, das einer „dem Idealismus" als bestimmter philosophischer Strömung übergeordneten Kategorienebene angehört. Mao gibt Marx' und Engels' Argumentation originalgetreu wieder, dass Ideologie im engeren Sinne erst mit der Teilung zwischen materieller und geistiger Arbeit entsteht, dem Punkt, an dem – wie es in der *Deutschen Ideologie* heißt – „sich das Bewußtsein wirklich einbilden [kann], etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein." [334] Ideologien unterliegen dem Missverständnis, selbst autark zu sein und sind also in der Ansicht von Marx und Engels als „Ergebnis der Entstehung einer scheinbar von körperlicher Arbeit unabhängigen Klasse eine *Entfremdung* der Ideenbildung von ihrem gesellschaftlichen Ursprung."[335]

Mao speist also diese historisch-materialistische Erklärung des Ursprungs von Ideologie als falsches Bewusstsein der herrschenden Klasse durch die Verwendung des Begriffsworts Idealismus in die Opposition idealistischer und materialistischer Philosophie ein, die *in dieser*

---

[332] «但在生产发展之后促使唯心论形成哲学思潮之首先的条件，乃是劳动与精神劳动的分裂。社会生产力发展的结果，社会发生分工，分工再发展，分出了专门从事精神劳动的人们。[…] 到了阶级出现、私产发生，剥削成为支配阶级存在的基础之时，就起了大变化了，精神劳动成为支配阶级的特权，体力劳动成为被压迫阶级的命运。支配阶级开始颠倒地去考察自己与被压迫阶级之间的相互关系，不是劳动者给他们以生活资料，反而是他们以生活资料给与劳动者，因此他们鄙视体力劳动，发生了唯心论的见解。消灭体力劳动与精神劳动的区别是消灭唯心论哲学的条件之一。 使唯心论哲学能够发展的社会根源，主要的还在于这种哲学意识它表现剥削阶级的利害。[…] 假如没有剥削阶级的存在，唯心论就会失掉它的社会根据。唯心论哲学之最后消灭，必须在阶级消灭与共产主义社会成立之后。» https://www.marxists.org/chinese/maozedong/1968/1-090.htm.

[333] Im Manuskriptkonvolut der *Deutschen Ideologie* entwickeln Marx und Engels verschiedene Ideologie-Modelle. So wird Ideologie dort als Reflexion sozialer Verhältnisse, als Produkt der Arbeitsteilung und als Ausdruck von Klassenverhältnissen gefasst. Vergleiche Hoesch 2016, 241-243.

[334] Marx/Engels, *Werke*, Band 3, 31.

[335] Hoesch 2016, 242.

bestimmten Ausprägung nicht auf Marx zurückgeht,[336] sondern Kernelement des sowjetischen Marxismus-Leninismus ist. Allerdings besteht in der *Deutschen Ideologie* selbstverständlich ein enges Verhältnis zwischen dem kritischen Ideologiebegriff und Idealismus, handelt es sich doch bei der dort kritisierten Religion und Religions*kritik* der Junghegelianer als „deutsche Ideologie" um „Ideologiekritik als Kritik an idealistischen Verkehrungen."[337]

Ungeachtet dessen bekräftigt Mao in den *Skizzen* kurz darauf die basalen Prämissen des Diamat sowjetischer Prägung: „Alle Idealisten ersetzten vom Bewusstsein der Menschen unabhängig existierende objektive Dinge durch Bewusstsein, Geist oder Ideen [*guannian*]."[338] Überdies ordnet er in Abschnitt 2 über den Unterschied zwischen Idealismus und Materialismus die Begriffe Bewusstsein (*yishi*), Vorstellung/Idee (*guannian*) und Subjekt (*zhuti*, 主体) dem Oberbegriff Geist (*jingshen*) unter:

> Auf die grundsätzliche Frage der Philosophie, nämlich die nach der Beziehung von Geist und Materie (die Frage nach der Beziehung von Bewusstsein und Sein) geben sie [der Materialismus und der Idealismus] gegensätzliche Antworten. Der Idealismus versteht den Geist (das Bewusstsein, Vorstellungen, das Subjekt) als Ursprung aller Dinge in der Welt, Materie (die Natur und gesellschaftliche Objekte) aber nur als Beiwerk. Der Materialismus anerkennt die vom Geist unabhängige Existenz der Materie und sieht den Geist nur als ihr Beiwerk. […] Der Geist (das Bewusstsein) ist eine Wesensart der Materie, die erst bei einem bestimmten Entwicklungsabschnitt der Materie entsteht. Die Natur, die Materie, die objektive Welt existieren außerhalb des Geistes und von ihm unabhängig. Die Erkenntnisse des Menschen sind Widerspiegelungen der objektiven, äußeren Welt.[339]

---

[336] Allerdings stehen idealistische Philosophie und Ideologie in der *Deutschen Ideologie* zweifellos in einem sehr engen Begriffsverhältnis. Dies wird allein schon daraus ersichtlich, dass der Feuerbach-Komplex, der die grundsätzlichen Bestimmungen zu Ideologie beinhaltet, den Untertitel *Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung* trägt. Siehe Marx/Engels*, Werke*, Band 3, 17.

[337] Vgl. Hoesch 2016, 241.

[338] «一切唯心论者都是拿意识、精神或观念来代替离开人的意识而独立存在的客观实体的。» https://www.marxists.org/chinese/maozedong/1968/1-090.htm.

[339] «在对于哲学的根本问题，即精神与物质的关系问题（意识与存在的关系问题）之相反的回答。唯心论认精神（意识，观念，主体）为世界一切的根源，物质（自然界及社会客体）不过为其附属物。唯物论认物质离精神而独立存在，精神不过为其附属物。唯物论相反，认宇宙的统一就在它的物质性。精神（意识）是物质的本性之一，是物质发展到一定阶段时才发生的。自然，物质，客观世界存在于精神之外，离精神而独立。人的认识，是客观外界的反映。» https://www.marxists.org/chinese/maozedong/1968/1-090.htm.

Hier wird noch einmal deutlich, dass Nick Knights Beobachtung, Mao stehe in Einklang mit der Orthodoxie des Diamat, zutrifft. Da *yishi* (Bewusstsein) und *guannian* (Vorstellung, Idee), also die Lexeme, die jeweils Teil der Komposita sind, die die meistverwendeten Begriffswörter für Ideologie/ideologische Formen im Chinesischen dieser Zeit darstellten – *yishixingtai* und *guannianxingtai* – dem Geist als etwas der Materie Gegenüberstehendes zugeordnet werden, verwundert es nicht, dass Ideologie ausschließlich als etwas Geistiges verstanden werden konnte.

Im zweiten Teil der *Skizzen* widmet sich Mao explizit dem Dialektischen Materialismus. Im für unsere Zwecke relevanten achten Unterpunkt „Über das Bewusstsein" (*yishilun*, 意识论) gibt er ziemlich originalgetreu skizzenhaft die in der *Deutschen Ideologie*[340] vorgebrachte Argumentation über die Entstehung des Bewusstseins der Menschheit wieder und reichert sie mit in der sowjetischen Orthodoxie der Zeit propagierten Auffassungen aus den Verhaltens- und Kognitionswissenschaften an. In diesem Zusammenhang verwendet Mao das Lexem *yishixingtai*, allerdings in einem anderen Sinne als vormals, wo es die Ideologie einer Klasse und ein Mittel im Klassenkampf bezeichnete. Mao erläutert:

> Nach marxistischer Auffassung ist der Ursprung des Bewusstseins, dass eine Entwicklung stattgefunden hat von der über kein Bewusstsein verfügenden [*wu yishi*, 无意识], unorganischen Welt zur Tierwelt, die über ein primitives **Bewusstsein [*yishixingtai*, 意识形态]** verfügt, dann erfolgt die Entwicklung zur Menschheit, die ein hochgradig entwickeltes **Bewusstsein [*yishixingtai*]** hat. Das hochgradig entwickelte Bewusstsein ist nicht nur untrennbar mit dem hochgradig ausgeprägten Nervensystem in der physiologischen Entwicklung verbunden, sondern auch mit der Arbeitsproduktion in der gesellschaftlichen Entwicklung. Marx und Engels haben betont, dass das Bewusstsein in einem Abhängigkeitsverhältnis zur Entwicklung der materiellen Produktion steht und die Beziehung zwischen dem Bewusstsein und der Sprachentwicklung der Menschheit hervorgehoben.[341] [Hervorhebungen A.K.]

[340] Hier insbesondere Marx/Engels, *Werke*, Band 3, S. 30-32.
[341] «依照马克思主义的见解，意识的来源，是由无意识的无机界发展到具有低级意识形态的动物界，再发展到具有高级意识形态的人类。高级意识形态不但同生理发展中的高级神经系统不可分离，而且同社会发展中的劳动生产不可分离。马克思、恩格斯曾经着重指出意识对物质生产发展的依赖关系，和意识同人类言语发展的关系。» https://www.marxists.org/chinese/maozedong/1968/1-090.htm.

Mao verwendet *yishixingtai* in dieser Passage nicht im Sinne von Ideologie oder Bewusstseinsformen im historisch-materialistischen Erklärungsschema, sondern im Sinne eines jeweils gegenüber einer vormaligen Stufe der Geschichte der Tierwelt und der Menschheit in höherem Grade entwickelten *Bewusstseins*, einer besser, weiter entwickelten *Form* eben diesen Bewusstseins. Während Maos *Argument* mit der *Deutschen Ideologie* und der sowjetischen Neuen Philosophie konform geht, handelt es sich bei dieser Verwendung von *yishixingtai* (wörtlich: Bewusstseinsform) um einen idiosynkratischen Gebrauch des Autors. In den einschlägigen Passagen der *Deutschen Ideologie* ist in dem Kontext, in dem Mao *yishixingtai* verwendet, durchweg von Bewusstsein die Rede.[342] Ein Blick in Li Das *Abriss,* der im gleichen Jahr erschien und erst im Jahr 1938 von Mao zustimmend rezipiert wurde, zeigt, dass auch im zehn Seiten langen Abschnitt über die Entstehung des Bewusstseins durchgängig von *yishi* (Bewusstsein) die Rede ist, wenn ein in höherem Grade entwickeltes von dem auf einer vorhergehenden Stufe angesiedelten Bewusstsein unterschieden wird. Nur in der „Zusammenfassung der Entstehung des Bewusstseins" (*yishi de shengcheng zhi gaikuo*, 意识地生成之概括) äußert sich Li Da an einer Stelle folgendermaßen:

> Menschen in der Gesellschaft sind die Träger der **höchsten Form des Bewusstseins** (*yishi de zui gao xingtai*, 意识的最高形态). Diese höchste Form und das Bewusstsein, das die Menschheit in ihrer gesellschaftlichen Praxis entwickelt hat, ist eine Hervorbringung materiellen Lebens in einer bestimmten Stufe der materiellen Entwicklung.[343] [Hervorhebung A.K.]

Die Passage verdeutlicht, dass Li Da hier definitiv nicht Bewusstseinsformen im angestammten historisch-materialistischen Sinne im Auge hat. Wenn Mao also wie gesehen dort von „hochgradig entwickelten Bewusstseinsformen" spricht, wo „höchste Formen des Bewusstseins" gemeint sind, lässt sich dies als Ausdruck des zu diesem Zeitpunkt noch unsicheren Umgangs mit Schlüsselbegriffen marxistisch-leninistischer Theorie werten, der durch die ohnehin vorherrschende Dehnbarkeit und Mehrdeutigkeit von *key terms* in dieser Zeit noch erschwert wurde.

---

[342] Siehe Marx/Engels*, Werke*, Band 3, 31.

[343] «社会的人类是意识的最高形态地担当着，这种最高形态，与人类在其社会的实践中发展了的意识，是物质的一定发展阶段中物质生命的一种发现。» Li Da, *wenji*, Band 2, 222.

Die Analyse der *Skizzen* des Jahres 1937 hat den Nachweis erbracht, dass Mao das Lexem *yishixingtai* von Beginn seiner systematischen Auseinandersetzung mit marxistischer Philosophie in Yan'an auf zweierlei Weise verwendete. Einerseits bezeichnete er damit die Ideologien bestimmter Klassen im Klassenkampf, also nicht etwa „Bewusstseinsformen im ideologischen Bereich", andererseits die subjektive Widerspiegelung in höherem Grade entwickelter, materieller Verkehrsformen in einer Gesellschaft. Unter chinesischen Marxismus-Historikern und Ideologietheoretikern galten allerdings lange die Randnotizen Maos zu Li Das *Abriss der Sozialwissenschaften* im Jahr 1938 als das erste schriftliche Zeugnis, in dem Mao *yishixingtai* verwendet.[344]

In besagten *Randnotizen*, verwendet Mao *yishixingtai* in zwei Passagen. Die erste lautet: „Gesellschaftliche Ideologien [*shehui de yishixingtai*] sind Nachbauten der realen Gesellschaft auf theoretischer Ebene."[345] Hier also bedeutet Ideologie für Mao die subjektive Widerspiegelung „realer", das heißt materieller gesellschaftlicher Verhältnisse. Damit findet sich neben Ideologie als (1) Produkt der Arbeitsteilung und als (2) Ausdruck von Klassenverhältnissen ein weiteres Ideologie-Modell aus der *Deutschen Ideologie* in Maos Schriften aus der Zeit vor der Ausrichtungskampagne in Yan'an. Marx und Engels hatten in ihrer Kritik an den Junghegelianern betont, dass die praktischen Verhältnisse der Menschen der erklärende Faktor, und die verkehrten Ideen, in denen sich diese Verhältnisse ausdrücken, ein abgeleitetes Phänomen seien.[346] Allerdings impliziert Maos aus der Sowjetphilosophie übernommene Vorstellung eines Widerspiegelungsverhältnisses ein rigideres Verständnis der Relation von Sein und Bewusstsein als die Rede von einem Ableitungsverhältnis.

Die zweite Passage in den *Randnotizen* bewegt sich dagegen auf dem Feld historischer Analyse und behandelt *yishixingtai* wieder im Sinne von Ideologien als Werkzeuge der jeweiligen Klassen im Klassenkampf beziehungsweise als Ausdruck von Klassenkämpfen in philosophischen Lehren:

> Die antike idealistische [*guannian lun*, 观念论] Philosophie repräsentiert die Ideologie [*yishixingtai*] der antiken, reaktionären Aristokratie. […] Da die Abwärtsentwicklung

[344] Siehe dazu das autoritative Statement von Yu Wujin: Yu Wujin 俞吾金. *Yishixingtai lun* 意识形态论 [Über Ideologie]. Beijing: Renmin chubanshe, 1993, 217.
[345] «社会意识形态是理论上再造出现实社会.» Zhongyang wenxian yanjiushi 中央文献研究室 [Zentrale Forschungsstelle Dokumente]. *Mao Zedong zhexue pizhu ji* 毛泽东哲学批注集 [Anthologie philosophischer Randnotizen Mao Zedongs]. Beijing: Zhongyang wenxian chubanshe, 1988, 210.
[346] Vgl. Hoesch 2016, 241.

> der griechischen Sklavenwirtschaft eine tiefe Klassenspaltung und Klassenkämpfe hervorgebracht hatte, löste sie den ideologischen Kampf [*yishixingtai zhi douzheng*, 意识形态之斗争] zwischen Aristokratismus und Demokratie aus. Erstere hatte den Idealismus als Grundlage.[347]

Noch einmal wird hier deutlich, dass Idealismus beziehungsweise idealistische Philosophie in Maos Schriften in äußerst enger begrifflicher Relation zum kritischen Ideologiebegriff von Marx stehen. So schwankt Mao zwischen Konzeptionen eines Repräsentations- und Ausdrucksverhältnisses. Letzteres postuliert er auch in seinen Randnotizen zu Ai Siqis *Ausgewählten philosophischen Werken*: „Philosophie ist der konzentrierte Ausdruck der Ideologie [*yishixingtai*] einer bestimmten Klasse.“[348] Überdies firmiert der Idealismus mit Blick auf das antike Griechenland als ideologische *Grundlage* der herrschenden Klasse im Klassenkampf. Der Idealismus und die idealistische Philosophie sind also wahlweise *Ausdruck* der Ideologie der herrschenden Klasse, *repräsentieren* sie oder sind deren *Grundlage*. Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass Ideologie im kritischen Marx‘schen Sinn und Idealismus von Mao nahezu synonym verwendet wurden. Es lässt sich resümieren, dass Mao in den Schriften aus der frühen Yan’an-Zeit der Jahre 1937/38, in der er auch seine maßgeblichen Traktate über den Dialektischen Materialismus abgefasst hat (*Über den Widerspruch*, *Über die Praxis*), das heute in der chinesischen Philosophie hegemoniale Begriffswort für Ideologie – *yishixingtai* – mehrheitlich in diesem Sinne verwendete. Nur in einem Fall bezeichnete er mit *yishixingtai* ein im Vergleich zu vorhergehenden Entwicklungsstufen von Lebewesen in höherem Grade ausgeprägtes Bewusstsein von Menschen. Auch verwendet Mao *yishixingtai* nicht zusätzlich im Sinne von Bewusstseins-/ideologischen Formen, eine Praxis, die in chinesischen Abhandlungen über den Historischen Materialismus seit Beginn seiner Rezeption ansonsten für reichlich Verwirrung sorgte.

Von großer Signifikanz ist auch, dass in diesen Schriften Maos der Kulturbegriff schlicht nicht vorkommt. Der Diskurs chinesischer marxistischer Intellektueller wie Chen Boda und Ye Qing, die vor dem Hintergrund der empfundenen Notwendigkeit der Propagierung eines patriotischen Bewusstseins den marxistischen Ideologiebegriff durch den Kulturbegriff partiell ersetzt beziehungsweise mit letzterem überformt hatten, hatte also trotz Maos Nähe zu

---

[347] «代表古代反动贵族的意识形态是古代观念论哲学。[…] 由于希腊奴隶经济的向下发展而产生的深刻的阶级分化与斗争, 引起贵族主义与民主主义之意识形态的斗争, 前者便以观念论哲学为基础。» Zhongyang wenxian yanjiushi, *Mao Zedong zhexue pizhu ji*, 225-26.

[348] «哲学是一定阶级的意识形态的集中表现 。» Ebenda, 310.

den Protagonisten der intellektuellen Debatten noch keine Auswirkung auf seine Begriffsverwendung.

6.2 *Über Neue Demokratie* als Schlüsseltext von Maos Ideologietheorie

Mao Zedongs 1940 veröffentlichte Schrift *Über Neue Demokratie* muss hinsichtlich ihres politischen Zwecks, des historischen Kontexts und der Textgattung von den *Vorlesungsskizzen* unterschieden werden. Letztere geben vornehmlich Einblick in Maos Prozess der Rezeption und Aneignung marxistischer Theorie, die als Grundlage der eigenen philosophischen und politischen Verortung gedient haben mag. Sie verschafften also Mao selbst einen Teil der von ihm und Lenin viel beschworenen *Bildung*, die zur revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft den „Volksmassen" zugänglich gemacht werden sollte.

Über Neue Demokratie ist ein Schlüsseltext der Sinisierung des Marxismus und daher Gegenstand unzähliger Analysen.[349] Vor dem Hintergrund des Krieges gegen Japan, der Einheitsfront der KPCh mit der GMD und von innerparteilichen Debatten und Kämpfen über die Ausrichtung der Partei zeichnet Mao die Bestrebungen zur Etablierung einer „neuen Kultur" im revolutionären China seit der Bewegung des 4. Mai 1919 nach und gibt die Richtung für die Schaffung einer „neuen Kultur" in der Revolutionsetappe der „Neuen Demokratie" vor. Dabei teilt er gegen konservative Gegner der KPCh aus und grenzt sich von Genossen ab, die sich gegen die Berufung auf „nationale Quellen" bei der Erschaffung einer neuen Kultur aussprechen.

Das begriffliche Verhältnis von Kultur und Ideologie im chinesischen Marxismus fand in der westlichen China-Forschung bisher keine Beachtung. Demgegenüber herrscht in Anschluss an Yu Wujins Forschung in China weitgehend Konsens darüber, dass *Über Neue Demokratie* der Schlüsseltext zum Verständnis von Maos Ideologietheorie sei und Mao dort beziehungsweise in der Yan'an-Zeit im allgemeinen Kultur (*wenhua*) synonym mit Ideologie (*guannianxingtai*, *sixiang tixi*, *yishixingtai*) verwende.[350] Die eigene Analyse wird zeigen, dass diese Behauptung in ihrer Allgemeinheit nicht aufrechterhalten werden kann. Erstens

[349] Dementsprechend wird der Inhalt des Textes hier nicht in aller Ausführlichkeit behandelt. Es stehen allein Textstellen im Vordergrund, die unmittelbar für die Analyse von Ideologiebegriffen relevant sind. Eine Einbettung dieser Passagen in den thematischen und argumentativen Fortgang des ganzen Textes erfolgt nur dort, wo es zwingend notwendig erscheint.
[350] Siehe Yu Wujin 1993, 218.

nämlich verwendet Mao *wenhua* in dieser und anderen Schriften aus dieser Zeit in verschiedener Weise, zweitens ersetzt *wenhua* nur in bestimmten Kontexten Ideologie in *einer* ganz bestimmten Bedeutungsvariante.

Über Neue Demokratie erschien 1940 in *Chinesische Kultur* (*Zhongguo wenhua*, 中国文化), einer bedeutenden Zeitschrift für intellektuelle Debatten im kommunistischen Stützpunktgebiet Yan'an.[351] Mao erklärt zu Beginn, dass seine Schrift als Beitrag zur Diskussion unter den „fortschrittlichen Kulturarbeitern" dem Zweck dient, die Kultur betreffenden Aufgaben korrekt zu bestimmen, sodass sie den „Bedürfnissen unserer Nation entsprechen". Mao bringt seine patriotische Agenda folgendermaßen auf den Punkt: „Die Errichtung der neuen Kultur des chinesischen Volkes ist unser Ziel im kulturellen Bereich [*wenhua lingyu*, 文化领域]."[352] Im Kapitel über „Die Besonderheiten der chinesischen Geschichte" erklärt Mao, was er unter der sogenannten Neuen Kultur versteht. Hier wird deutlich, dass Mao im orthodoxen Rahmen des Historischen Materialismus den ideologischen Bereich/Überbau beziehungsweise die Gesamtheit der Bewusstseins-/ideologischen Formen, die gemeinsam mit dem politisch-rechtlichen Überbau den Überbau insgesamt konstituieren, *bewusst* durch den Kulturbegriff ersetzt:

> Eine bestimmte Kultur (Kultur als ideologische Formen) [*dangzuo guannianxingtai de wenhua*, 当作观念形态的文化] ist die Widerspiegelung der Politik und Ökonomie einer bestimmten Gesellschaft und übt auch einen großen Einfluss aus auf und hat eine große Funktion für eine bestimmte Politik und Ökonomie. Die Ökonomie ist die Basis, und die Politik ist der konzentrierte Ausdruck der Ökonomie. […] Also determinieren zunächst eine bestimmte Form [*xingtai*, 形态] von Politik und Ökonomie diese bestimmte Form von Kultur [*yiding xingtai de wenhua*, 一定形态的文化]. Danach nimmt diese Kulturform Einfluss aus und eine Funktion ein gegenüber der bestimmten politischen und ökonomischen Form.[353]

---

[351] Dort wurde die Schrift, die auf einer Rede Maos vom Januar 1940 an der ersten Vertreterversammlung des Kulturverbandes des Shanganning-Stützpunktgebiets basiert, unter seinem ursprünglichen Titel „Politik der Neuen Demokratie und Kultur der Neuen Demokratie (*xin minzhu zhuyi de zhengzhi yu xin minzhu zhuyi de wenhua*, 新民主主义的政治与新民主主义的文化)» veröffentlicht.

[352] «建立中华民族的新文化，这就是我们在文化领域中的目的。» Mao Zedong [1940]. "*Xin minzhu zhuyi lun* 新民主主义论 [Über Neue Demokratie]." In: *Mao Zedong xuanji* 毛泽东选集, Band 2, Zweite Ausgabe. Beijing: Renmin chubanshe, 1991, 662.

[353] «一定的文化（当作观念形态的文化）是一定社会的政治和经济的反映，又给予伟大影响和作用于一定社会的政治和经济；而经济是基础，政治则是经济的集中的表现。这是我们对于文化和政治、经济的关系及政治和经济的关

Dies ist die entscheidende Passage, aus der in Chinas akademischen Kreisen die von Yu Wujin vorgebrachte hegemoniale Auffassung resultiert, dass Mao in der Yan'an-Zeit „Ideologie" (*yishixingtai*) durch „Kultur" ausdrücke. Die eigene Analyse hat aber bereits gezeigt, dass Mao, wenn er den kritischen Ideologiebegriff von Marx verwendet beziehungsweise ihn *pejorativ* wendet, das Begriffswort Idealismus nutzt. Somit liegt der Auffassung, Mao ersetze hier Ideologie durch Kultur, bereits die problematische Prämisse zugrunde, dass Bewusstseins/-ideologische Formen der Begriffsinhalt von Ideologie schlechthin sei. Ungeachtet dessen ist die Ersetzung von „ideologischen Formen" durch „Kultur" kompatibel mit einer neutralen Verwendung des Ideologiebegriffs. Überdies erscheint diese begriffliche Veränderung äußerst dienlich für die Popularisierung einer marxistischen Theorie, die durch eine simplere Dreiteilung in die ökonomischen Basis und die Überbaubereiche Politik und Kultur den Ballast sperriger Begriffe ablegen möchte.

Über Neue Demokratie ist von Maos Bemühen gekennzeichnet, sein politisches Projekt und die damit verbundene begriffliche Operation so erscheinen zu lassen, als stehe sie in ungebrochener Kontinuität mit dem theoretischen Kanon des Marxismus-Leninismus. Dazu bemüht Mao immer wieder Phrasen von Marx und Lenin, die ihrem analytischen Kontext entkleidet sind. Sie fungieren als *argumentum ad verecundiam*, die anders als Mao behauptet, als theoretische Grundlage seiner Vorstellungen über die Neue Kultur wenig überzeugen. Es ist schwer ersichtlich, wie Mao aus den berühmten Marx-Aussprüchen „Das Sein bestimmt das Bewusstsein" und „Es ist nicht nur Aufgabe der Philosophen, die Welt zu erklären, sondern zu verändern" folgende direkten Schlüsse für seine Politik ziehen kann:

> So ist das Problem recht klar. Wir müssen die reaktionären Elemente dieser alten Kultur des chinesischen Volkes beseitigen, sie sind untrennbar mit der alten Politik und Ökonomie des chinesischen Volkes verbunden.[354]

系的基本观点。那末，一定形态的政治和经济是首先决定那一定形态的文化的；然后，那一定形态的文化又才给予影响和作用于一定形态的政治和经济。» Ebenda, 663-64.

[354]«这样说来，问题是很清楚的，我们要革除的那种中华民族旧文化中的反动成分，它是不能离开中华民族的旧政治和旧经济的.» Ebenda, 664. Mao bestimmt in der Folge die alte Politik, Ökonomie und Kultur als feudalistisch: „Seit den Zhou und Qin war China eine Feudalgesellschaft, ihre Politik war feudale Politik, ihre Ökonomie war feudale Ökonomie und die diese Politik und Ökonomie widerspiegelnde herrschende Kultur war eine feudale Kultur." («自周秦以来，中国是一个封建社会，其政治是封建的政治，其经济是封建的经济。而为这种政治和经济之反映的占统治地位的文化，则是封建的文化。»)

Das Spannungsverhältnis zwischen marxistisch-leninistischer Theorie und dem von Mao bezweckten Aufbau einer „neuen Kultur“ ist auch spürbar, wenn Mao die Notwendigkeit hervorhebt, auch die in den von Japan und der GMD verwalteten Gebieten vorherrschende „semikoloniale und semifeudale Kultur“ zu beseitigen. Mao vertritt hier einen radikal ikonoklastischen Umgang mit traditioneller Kultur, der an die Positionen der „Neuen Kulturbewegung“ anschließt, von Marx‘ und Lenins Auffassungen aber stark abweicht:

> Die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Formen dieser Herrschaft[ssysteme] sind Gegenstand unserer Revolution. Was wir abschaffen müssen, sind diese alte koloniale, semikoloniale, semifeudale Politik und Ökonomie und die diesen dienende alte Kultur. Das, was wir dagegen aufbauen wollen, ist das Gegenteil, es ist die neue Politik, Ökonomie und Kultur des chinesischen Volkes.[355]

Mao setzt in dieser Passage das Alte, das durch Kolonialismus und Feudalismus gekennzeichnet ist, in binäre Opposition („Gegenteil“) zum angestrebten Neuen in Politik, Wirtschaft und Kultur. Dies ist nicht vereinbar mit verschiedenen Ausprägungen des Historischen Materialismus, der eine dialektische Entwicklung konstatiert, das heißt eine kritische Reflexion und Aneignung vergangener, insbesondere bürgerlicher Kulturerzeugnisse propagiert.

Für die Ideologieproblematik relevante Aussagen tätigt Mao im Kontext seiner Kritik an zeitgenössischen Anschauungen, etwa der „linken Phrasendrescherei“ und „alten Vorstellungen der Drei Volksprinzipien“. [356] Im Abschnitt zum „Kampf gegen Ewiggestrige“ wehrt er sich gegen die Anschuldigungen von „Ewiggestrigen“, der Kommunismus sei redundant, da er ohnehin in Einklang mit den Drei Volksprinzipien der GMD stehe. Mao erklärt, dies sei absurd, da die Übereinkunft zwischen KPCh und GMD nur für das Stadium der Neuen Demokratie gelte. Die folgende Passage veranschaulicht, dass es

---

[355] «这些统治的政治、经济和文化形态，就是我们革命的对象。我们要革除的，就是这种殖民地、半殖民地、半封建的旧政治、旧经济和那为这种旧政治、旧经济服务的旧文化。而我们要建立起来的，则是与此相反的东西，乃是中华民族的新政治、新经济和新文化。» Ebenda, 665.

[356] Die Drei Volksprinzipien (sanmin zhuyi, 三民主义) gehen auf Sun Yatsen (孙中山, 1866-1925), eine prägende Figur der Revolution von 1911 und dem Gründungsvater der Nationalpartei GMD zurück. Sie umfassen Nationalismus (*minzu*, 民族), Demokratie (*minquan*, 民权) und Wohlfahrt (*minsheng*, 民生). Für Sun Yatsen und seine Ideen siehe unter anderem: Bergere, Marie-Claire. *Sun Yatsen*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

sich bei der Auffassung, Mao ersetze in der Yan'an-Zeit den Ideologiebegriff durch den Kulturbegriff, um eine Vereinfachung handelt:

> Der Kommunismus ist die gesamte Ideologie/ das gesamte ideologische System [*sixiang tixi*, 思想体系] des Proletariats. Gleichzeitig ist es ein neues Gesellschaftssystem. […] Die Ideologie und das Gesellschaftssystem des Feudalismus ist schon ins Geschichtsmuseum eingetreten. Die Ideologie und das Gesellschaftssystem des Kapitalismus sind schon zu Teilen ins Geschichtsmuseum eingetreten (in der Sowjetunion). Der verbliebene Teil […] wird bald ins Museum kommen. Nur die kommunistische Ideologie und das kommunistische Gesellschaftssystem sind voller Jugend und Vitalität […] Jeder weiß, dass die Kommunistische Partei ein Programm für die Gegenwart und eines für die Zukunft hat, ein Minimal- und ein Maximalprogramm bezüglich des von ihr befürworteten Gesellschaftssystems. In der Gegenwart Neue Demokratie, in der Zukunft Sozialismus – das sind die zwei Teile eines organischen Ganzen, das von der kommunistischen Ideologie angeleitet wird.[357]

Es trifft zwar – wie bereits gesehen – zu, dass Mao sich bewusst dazu entschieden hat, den Begriff der Bewusstseins-/ideologischen Formen durch den Kulturbegriff zu ersetzen, dies ist aber nur eine Begriffsvariante, die Mao nutzt. Die Gleichsetzung von ideologischen Formen und Ideologie schlechthin war ja seit der Erstrezeption des Histomat in China ein folgenreiches Missverständnis. Hier nun ist *sixiang tixi* (wörtlich: Gedankensystem) in Einklang mit Lenins Sprachgebrauch das Begriffswort für Ideologie und bezeichnet im neutralen Sinne das systematische Klassenbewusstsein einer Klasse. Der Begriffsinhalt von *sixiang tixi* ist keineswegs identisch mit *wenhua*, beziehungsweise mit bestimmten Lesarten von Kultur. Wie später noch dargelegt werden wird, ist in der „Neuen Kultur"-Konzeption Maos Kultur gerade nicht nur mit jeweils bestimmten Klassen verbunden, sondern mit Einschränkungen klassenübergreifend.[358]

---

[357] «共产主义是无产阶级的整个思想体系，同时又是一种新的社会制度。 […] 封建主义的思想体系和社会制度，是进了历史博物馆的东西了。资本主义的思想体系和社会制度，已有一部分进了博物馆（在苏联）；其余部分， […] 快进博物馆了。惟独共产主义的思想体系和社会制度，正以排山倒海之势 […] 。谁人不知，关于社会制度的主张，共产党是有现在的纲领和将来的纲领，或最低纲领和最高纲领两部分的。在现在，新民主主义，在将来，社会主义，这是有机构成的两部分，而为整个共产主义思想体系所指导的。» Ebenda, 686.

[358] Wenn Mao weiterhin davon spricht, dass die *kommunistische* Ideologie, nicht etwa der Marxismus, die von ihm konzipierten zwei Revolutionsphasen, Neue Demokratie und Sozialismus, anleite, so geschieht dies nicht unbedingt zufällig: Im theoretischen Kanon des Marxismus-Leninismus ist eine Phase der Neuen Demokratie

Maos Verwendung von zhuyi *im Begriffsfeld von Ideologie*

Mao argumentiert gegen die Position der GMD, dass insbesondere zu Zeiten des Krieges gegen Japan sich alle politischen Akteure im Sinne einer patriotischen Front den Drei Volksprinzipien, also der GMD, unterordnen sollten. Die KPCh stehe zwar in der Tradition der Drei Volksprinzipien Sun Yatsens, kommunistische Ideologie sei deshalb aber keineswegs redundant. Maos Einlassungen über verschiedene im China dieser Zeit verbreitete gesellschaftliche Anschauungen geben Anlass zu einer tiefergehenden Konzeptualisierung von Maos Begriffsfeld Ideologie, insbesondere hinsichtlich seiner Verwendung des Lexems zhuyi (主义, „Ismus“):

> [Die Vorstellung, es dürfe nur] ‚einen Ismus‘ [geben], ist unsinnig. Solange Klassen existieren, wird es so viele Ismen [*zhuyi*, 主义] geben wie Klassen. Sogar jede einzelne Gruppe innerhalb einer Klasse hat noch ihren eigenen Ismus. Gegenwärtig hat die Feudalklasse den Feudalismus, die Bourgeoisie den Kapitalismus, Buddhisten den Buddhismus, Christen das Christentum, Bauern den Polytheismus. In den letzten Jahren propagieren manche auch Kemalismus, Faschismus, Vitalismus, Verteilung gemäß Arbeitsleistung, wieso sollte also das Proletariat nicht auch seinen Kommunismus haben?[359]

Maos polemische[360] Rede gegen Gegner des Kommunismus gibt Aufschluss über seinen uneinheitlichen Gebrauch des Terms *zhuyi*, der gemeinhin sperrig mit „Ismus“ übersetzt wird.[361] Im zweiten Satz des Zitats wird *zhuyi* synonym mit *sixiang tixi* als „Ideologie“ im Sinne der Gesamtheit allen sich in sämtlichen Bewusstseinsformen manifestierenden Denkens einer Klasse verwendet. Im dritten Satz bezeichnet *zhuyi* plötzlich allem Anschein nach ein buntes Sammelsurium von Geisteshaltungen, Lebenseinstellungen, politischen Anschauungen

---

nicht vorgesehen. Der weitaus unbestimmtere Begriff des Kommunismus dagegen bietet Mao den Spielraum für theoretische Häresien im Gewand eines im Revolutionsparadigma positiv besetzten Begriffs.

[359] «一个主义"也不通。在阶级存在的条件之下，有多少阶级就有多少主义，甚至一个阶级的各集团中还各有各的主义。现在封建阶级有封建主义，资产阶级有资本主义，佛教徒有佛教主义，基督徒有基督主义，农民有多神主义，近年还有人提倡什么基马尔主义，法西斯主义，唯生主义，“按劳分配主义”]，为什么无产阶级不可以有一个共产主义呢？» Ebenda, 687.

[360] Der Polemik-Begriff wird hier nicht pejorativ, sondern rein deskriptiv verwendet. Es geht hier ausschließlich um Maos Begriffsverwendungen und deren Implikationen für theoretische Positionen und nicht um die moralische Bewertung rhetorischer Modi.

[361] Für eine Begriffsgeschichte von *zhuyi* siehe Spira, Ivo. *A Conceptional History of Chinese -Isms. The Modernization of Ideological Discourse, 1895-1925*. Leiden, Boston: Brill, 2015.

und Programmen *innerhalb* von nicht näher bestimmten Klassen. Neben der Verwendung von *zhuyi* im zweiten Satz als Ideologie einer Klasse kommt hier erstens die Bedeutungsvariante hinzu, die Ivo Spira in ihrer begriffsgeschichtlichen Studie über *zhuyi* als dessen moderne Hauptbedeutung herausgearbeitet hat, nämlich "philosophical and political principle or system of principles that guides one's actions and that one seeks to promote".[362] Dazu gehören mit Abstrichen neben Kemalismus, Faschismus und Vitalismus auch die religiösen Weltanschauungen des Buddhismus und des Christentums, da auch ihnen ohne Frage ein über das bloße Alltagsbewusstsein hinausgehender Grad an Kohärenz, bewusster logischer Anordnungen und Kategorisierungen sowie eine tendenziell systematische Befassung eben damit inhärent sind, die philosophische und politische *Prinzipien* und *Systeme* kennzeichnen. Diese *zhuyi* schweben in Maos Ausführungen allerdings ohne Verortung in bestimmten Klassen frei herum und werden auch nicht zu den konstatierten *zhuyi* der großen Gesellschaftsklassen (=Ideologien) in Bezug gesetzt. Zweitens nämlich wird der *Klasse* der Bauern der *zhuyi* „Polytheismus" (*duoshen zhuyi*, 多神主义) zugeordnet. Hierbei handelt es sich allerdings eigentlich weder um Ideologie als systematisches Klassenbewusstsein im Sinne Lenins noch um ein philosophisches oder religiöses *System*, sondern eigentlich um eine nur äußerst bedingt kodifizierte Ausprägung vermeintlich urwüchsiger, unreflektierter Alltagsvorstellungen und -traditionen, die nach orthodoxer Lesart des sowjetischen Marxismus immer auch neben systematischen Ideologien existieren. Welcher Klasse Buddhisten, Christen, Faschisten und Vitalisten angehören, erfahren wir nicht. Den *zhuyi* der Bourgeoisie jedenfalls nennt Mao äußerst vage „Kapitalismus" (*zibenzhuyi*, 资本主义), somit bezeichnet *zhuyi* hier wohl wieder die Ideologie einer Klasse. Analog verhält es sich mit der Bestimmung der *zhuyi* der Feudalklasse („Feudalismus") und des Proletariats („Kommunismus"). Ganz aus der Reihe fällt drittens „Verteilung gemäß Arbeitsbeitrag" (*an lao fenpei zhuyi*, 按劳分配主义) als eigener „Ismus". Als „sozialistisches Leistungsprinzip" in realsozialistischen Staaten sah es vor, die Höhe des Arbeitslohns bis zum Eintritt in den Kommunismus vom jeweiligen Beitrag der Arbeiter zum Sozialprodukt abhängig zu machen.[363] Als praktischer Programmpunkt war es ein Teil von Vorstellungen der sozialistischen Tradition, die über die im Marxismus-Leninismus kanonisierte „proletarische Ideologie" hinausging.

---

[362] Spira, 2015, 133.
[363] Vgl. Gregory, Paul R./ Stuart, Robert C. *Comparing Economic Systems in the Twenty-First Century*. Mason, Ohio: South-Western, 2003, 118.

Demgemäß scheint es so, dass bei Mao *zhuyi* a) synonym mit *sixiang tixi* verwendet wird und damit die Ideologien der Klasse der Grundeigentümer, der Bourgeoisie und des Proletariats bezeichnet werden, b) die tradierten kulturellen Vorstellungen und Praktiken der Bauern bezeichnen kann, und c) auf sämtliche aus verschiedenen Lebensbereichen stammenden und unterschiedlichen Kategorienebenen angehörenden politischen und religiösen Anschauungen, Prinzipien und Doktrinen, die bestimmten Untergruppen der Großklassen eigen sind, referiert. Mao erklärt allerdings weder das Verhältnis der sozialen Stellung gewisser Untergruppen zu ihren Anschauungen noch, was die unter einer Klasse subordinierten Gruppen – etwa Faschisten, Christen, Vitalisten und Anhänger freier Märkte – letztlich materiell und ideologisch eint. Sollte er allerdings der Auffassung sein, sie alle verbinde „kapitalistische Ideologie", wären hier eigentlich Ausführungen zu Warenfetisch, Individualismus etc. nötig. Auf diese Theorien greift Mao hier allerdings aus verschiedenen Gründen nicht zurück: Erstens haben solche Überlegungen ein intellektuelles Niveau, das für den Zweck der Rede, politische Mobilisierung, ungeeignet erscheinen mag. Zweitens würde die Herausstellung des ideologischen Charakters der kapitalistischen Produktionsweise und ihrer geistigen Produkte in gewissem Maße Maos Anliegen torpedieren, die „nationale Bourgeoisie" als moralisch agierende, von der imperialistischen Bourgeoisie strikt zu trennende Gruppe zu unterscheiden und als Verbündete im Kampf gegen Japan zu gewinnen. Drittens kann diese aus der politischen Not geborene Voreingenommenheit zugunsten vermeintlich „patriotischer Kapitalisten" ein Desinteresse an theoretischen Erwägungen bezüglich gesellschaftlicher Totalität im Kapitalismus hervorgerufen haben, die den Zusammenhang von nationalen und globalen Kapitalen und Ausbeutungsverhältnissen im imperialistischen Zeitalter fokussieren. Jedenfalls spielen etwa die bereits analysierten Ausführungen Li Das über „das grundsätzliche Wesen bürgerlicher Ideologie" hier, in Maos theoretischen Schriften allgemein und – wie wir in späteren Kapiteln sehen werden – im Lehrbuchmarxismus der VR China eine sehr untergeordnete Rolle.

Über Neue Demokratie im Allgemeinen und der Abschnitt über „Ewiggestrige" im Besonderen verfolgt selbstredend nicht in erster Linie den Zweck, systematisch die Ideologien verschiedener Klassen zu analysieren. Der Position der GMD, die die Unersetzlichkeit der Kommunistischen Partei im emanzipatorischen Kampf des chinesischen Volkes infrage stellt, versucht Mao Argumente entgegenzustellen, weil die KPCh in dieser Zeit als tendenzieller „Juniorpartner" der GMD aus einer Position der Schwäche heraus agieren musste. Zunächst verweist Mao also in orthodoxer marxistisch-leninistischer Manier darauf, dass sich in

Klassengesellschaften notwendig, das heißt infolge bestimmter materieller, gesellschaftlicher Klassenverhältnisse, Ideologien verschiedener Klassen herausbildeten.[364] Wenn Mao im direkten Anschluss nach der Aufzählung von in der chinesischen Gesellschaft existierenden Klassenideologien und „Ismen" bestimmter Gruppen rhetorisch fragt, warum nicht auch das Proletariat einen Ismus haben solle, wird die Argumentation mehrdeutig. Es ist nämlich nicht klar, ob Mao hier seine Gegner dafür kritisiert, dass diese die grundlegenden Prinzipien des Historischen Materialismus nicht verstünden beziehungsweise leugneten. Anders formuliert: Spottet Mao über die Naivität der Forderung nach der Abschaffung einer Ideologie (des Kommunismus), die die gesellschaftlichen Verhältnisse, die diese Ideologie erst hervorbringen, unangetastet lassen möchte? Oder ist seine Frage als bürgerlich-moralische Anklage zu verstehen, die vor dem Hintergrund eines vermeintlich allen Gesellschaftsgruppen- und Klassen zustehenden Rechts auf Repräsentation ein Existenzrecht für die kommunistische Ideologie einfordert? Mao fährt unmittelbar fort:

> Es gibt offensichtlich unzählige Ismen, warum also wird nur beim Kommunismus der Schrei danach laut, man solle ihn ‚einpacken'? Ehrlich gesagt wird dieses ‚Einpacken' nicht funktionieren, das hier ist immer noch ein Wettbewerb. Sollte der Kommunismus besiegt werden, werden wir Kommunisten die Niederlage mit Würde eingestehen. Passiert das aber nicht, dann lasst uns all dieses Gerede von ‚einem Ismus' so schnell wie möglich ‚einpacken'.[365]

Der erste Satz kann einerseits als Fortsetzung der Klage über die vermeintlich einseitige, *ungerechte* Verfolgung kommunistischer Ideologie durch die Herrschaftspartei GMD verstanden werden. Andererseits deutet Mao schon durch seine unbeantwortete Frage darauf hin, dass die Kommunisten, anders als etwa Buddhisten und Vitalisten, von denen nicht verlangt wird, ihre Ideologie aufzugeben, eine Ideologie vertreten, deren Maximalziel – die Abschaffung kapitalistischer Produktionsverhältnisse – nicht mit den Drei Volksprinzipien Sun Yatsens vereinbar ist. In Maos anschließend zur Schau gestellten Gewissheit, dass sich

---

[364] Zur besseren Nachvollziehbarkeit folgt hier noch einmal die zuvor zitierte Passage: „[Die Vorstellung, es müsse nur] ‚einen Ismus' [geben], ist unsinnig. Solange Klassen existieren, wird es so viele Ismen [*zhuyi*, 主义] geben wie Klassen. Sogar jede einzelne Gruppe innerhalb einer Klasse hat noch ihren eigenen Ismus. Gegenwärtig hat die Feudalklasse den Feudalismus, die Bourgeoisie den Kapitalismus, Buddhisten den Buddhismus, Christen das Christentum, Bauern den Polytheismus. In den letzten Jahren propagieren manche auch Kemalismus, Faschismus, Vitalismus, Verteilung gemäß Arbeitsleistung, wieso sollte also das Proletariat nicht auch seinen Kommunismus haben?"

[365] «既然是数不清的主义，为什么见了共产主义就高叫"收起"呢？讲实在话，"收起"是不行的，还是比赛吧。谁把共产主义比输了，我们共产党人自认晦气。如若不然，那所谓"一个主义"的反民权主义的作风，还是早些"收起"吧！» *Mao Zedong xuanji*, 687.

der Kommunismus auf lange Sicht durchsetzen wird, zeigt sich das teleologische Geschichtsverständnis sowjetischer Prägung, nach dem der Sieg des Proletariats im Klassenkampf den Status einer unabänderlichen historischen Notwendigkeit einnimmt. Alles in allem bedient sich Mao demnach in den beiden zitierten Passagen verschiedener argumentativer Register und mischt teils widersprüchliche Deutungsangebote hinsichtlich dessen, warum die Existenz einer kommunistischen Ideologie unumgänglich sei.

Mao Zedong über die „Kultur der Neuen Demokratie"

In Kapitel 11 wendet sich Mao „der Kultur der Neuen Demokratie" (*xin minzhuzhuyi de wenhua*, 新民主主义的文化) zu und schöpft aus einem anderen begrifflichen Pool als in seinen Ausführungen über die „Ismen" verschiedener Klassen und Gruppen der chinesischen Gesellschaft. Er konstatiert, Kultur wieder mit ideologischen Formen gleichsetzend:

> Eine bestimmte Kultur ist die Widerspiegelung der Politik und Ökonomie einer bestimmten Gesellschaft auf dem Feld der Bewusstseins-/ideologischen Formen [*zai guannianxingtai shang*, 在观念形态上]. In China gibt es imperialistische Kultur. Sie ist eine Widerspiegelung der Herrschaft beziehungsweise Teilherrschaft des Imperialismus auf den Feldern der Politik und Ökonomie. Diese Kultur wird nicht nur von den kulturellen Organisationen in China, die unter unmittelbarer Leitung der Imperialisten stehen, sondern auch von einigen schamlosen Chinesen gefördert. In diese Kategorie fällt alle Kultur, die ein Sklavendenken [*nuhua sixiang*, 奴化思想] verkörpert. In China gibt es darüber hinaus feudale Kultur […], dazu gehört das Eintreten für die Verehrung des Konfuzius und für das Studium des konfuzianischen Kanons, die Propagierung der alten Sittenlehre und des alten Denkens. Die Menschen, die die Neue Kultur und das Neue Denken [*xin wenhua xin sixiang*, 新文化新思想] bekämpfen, sind alle Repräsentanten dieser Kultur. [366]

Laut Mao bilden die imperialistische und feudale Kultur eine reaktionäre Allianz, die dem Imperialismus und der Feudalklasse dient. Erst nach der gründlichen Beseitigung dieser

[366] «一定的文化是一定社会的政治和经济在观念形态上的反映。在中国，有帝国主义文化，这是反映帝国主义在政治上经济上统治或半统治中国的东西。这一部分文化，除了帝国主义在中国直接办理的文化机关之外，还有一些无耻的中国人也在提倡。一切包含奴化思想的文化，都属于这一类。在中国，又有半封建文化，这是反映半封建政治和半封建经济的东西，凡属主张尊孔读经、提倡旧礼教旧思想、反对新文化新思想的人们，都是这类文化的代表。» *Mao Zedong xuanji*, 2, 694-95.

Kultur könne der Aufbau der Neuen Kultur beginnen. Die neue Kultur spiegele auf ideologischer Ebene (*zai guannianxingtai shang*) die neue Politik und Wirtschaft wider und diene letzteren. Neben der feudalen Politik und Wirtschaft sei in Chinas jüngster Vergangenheit auch der Kapitalismus eingezogen und hätte die neuen Klassen Bourgeoisie, Kleinbürgertum und Proletariat hervorgebracht. Mao erklärt mit Blick auf damit einhergehende kulturelle Veränderungen:

> Es ist die neue Kultur, die auf der Ebene der Ideologie/ der ideologischen Formen [*guannianxingtai*] diese neue ökonomische und politische Kraft widerspiegelt und dieser dient. Ohne kapitalistische Ökonomie, ohne die Bourgeoisie, die Kleinbourgeoisie und das Proletariat, und ohne die politische Kraft dieser Klassen hätten die sogenannten neuen ideologischen Formen, die sogenannte neue Kultur nicht entstehen können. Die neuen politischen Kräfte, die neuen ökonomischen Kräfte, die neuen kulturellen Kräfte sind allesamt revolutionäre Kräfte, die die alte Politik, Ökonomie und Kultur bekämpfen.[367]

Diese und die vorangehende zitierte Passage verdeutlichen Maos Vorstellungen von alter und neuer Kultur. Chinas feudale Kultur als Teil der alten Kultur scheint recht klar umrissen, plädiert Mao nämlich für die Beseitigung der konfuzianischen Ethik und Staatslehre. Dagegen zeigt die Zuordnung des Imperialismus zur alten Kultur bei gleichzeitiger Zuordnung des Kapitalismus und der Bourgeoisie zur neuen Kultur eine grundsätzliche Schwierigkeit bei Programmen von Revolutionären in kolonial beherrschten oder durch imperialistische Mächte kontrollierten Ländern des Globalen Südens. Die Prämisse, dass einer Sozialrevolution unweigerlich die „nationale Befreiung“ vorangehen muss, ist schwer in Einklang zu bringen mit orthodoxeren marxistischen Ideologietheorien. So identifiziert Mao neben den Institutionen der imperialistischen Mächte in China einige „schamlose Chinesen“ als Propagandisten imperialistischer Ideologie, während er gleichzeitig die mit dem Einzug des Kapitalismus neu entstandene Bourgeoisie als revolutionär bezeichnet. Die Verurteilung von Chinesen, die vom Imperialismus profitierten, fußt allein auf dem patriotischen Ideologem des Volksverrats als einer moralischen Verfehlung und wird nicht durch eine marxistische

---

[367] «而在观念形态上作为这种新的经济力量和新的政治力量之反映并为它们服务的东西，就是新文化。没有资本主义经济，没有资产阶级、小资产阶级和无产阶级，没有这些阶级的政治力量，所谓新的观念形态，所谓新文化，是无从发生的。新的政治力量，新的经济力量，新的文化力量，都是中国的革命力量，它们是反对旧政治旧经济旧文化的。» *Mao Zedong xuanji*, 2, 695-96.

Klassenanalyse abgestützt. Wenn Mao eine binäre Opposition zwischen diesem Alten und der aufkommenden chinesische Bourgeoisie als Progressives und Neues etabliert, wird einer Analyse des globalen Kapitalismus ein Riegel vorgeschoben, der die Interdependenzen zwischen ausländischem, transnationalen und chinesischem Kapital ins Auge fasst. Auch der Überprüfung von möglichen Überlappungen in den Ideologien der „nationalen Bourgeoisie“ und des „imperialistischen Sklavendenkens“ wird so vermieden. Angesichts der von Mao und der KPCh zu dieser Zeit – und bis Mitte der 1950er Jahre – als politische Notwendigkeit betrachteten Kooperation mit „patriotischen Kapitalisten“ ist es nicht verwunderlich, dass Ideologiekritiken materieller Verhältnisse in bürgerlichen Gesellschaften (etwa Kritik der Warenform und des Warenfetischs), die in Li Das Abhandlungen zumindest grob referiert werden, für das politische Projekt der chinesischen Kommunisten zurücktreten mussten gegenüber Kritik an moralischen Verfehlungen („Handlanger des Imperialismus“) einzelner Individuen.

Mao vertieft in Kapitel 12 über „Die historische Besonderheit der chinesischen kulturellen Revolution“ seine Analysen zu der so konstruierten Scheidung von historisch fortschrittlicher, nationaler bourgeoiser Ideologie und verderblicher imperialistischer Ideologie. Mao stellt einleitend fest:

> An Chinas kultureller Front **oder** ideologischer Front [*sixiang zhanxian*, 思想战线] konstituieren die Zeit vor dem ‚Vierten Mai‘ und nach dem ‚Vierten Mai‘ zwei verschiedene Geschichtsperioden. Vor dem ‚Vierten Mai‘ war der Kampf an der kulturellen Front der zwischen der neuen Kultur der Bourgeoisie und der alten Kultur der Feudalklasse.[368] [Hervorhebung A.K.]

Das Zitat bringt zum Vorschein, dass Mao auch *sixiang* als Synonym für „Kultur“ und „ideologische Formen“ verwendet. Das marxistische Begriffswort „Bewusstseins-/ideologische Formen“ (*guannianxingtai, yishixingtai*) tritt dadurch in den Hintergrund. Dies mag der Absicht geschuldet sein, im Zuge der Popularisierung auf sperriges marxistisches Vokabular verzichten zu wollen. Wie wir noch sehen werden, ist dies aber auch begrifflicher Ausdruck dessen, dass Mao in der Folge *wenhua* nicht mehr im Sinne von ideologischen Formen verwendet, ohne aber auf diesen Bedeutungswechsel aufmerksam zu machen.

---

[368] « 在中国文化战线或思想战线上，“五四”以前和“五四”以后，构成了两个不同的历史时期。在“五四”以前，中国文化战线上的斗争，是资产阶级的新文化和封建阶级的旧文化的斗争。» *Mao Zedong xuanji*, Band 2, 696.

Das Eintreten der Bourgeoisie für neue Schulen und neues Lernen in ihrem Kampf gegen die alte Kultur vor der Bewegung des Vierten Mai 1919, so Mao, sei in erster Linie auf ihr Interesse an Naturwissenschaften und bourgeoisen Gesellschafts- und politischen Theorien zurückzuführen, weise allerdings schädliche feudale Überreste auf. Mao führt weiter aus:

> Dieses Denken/diese Ideologie [*sixiang*] des sogenannten neuen Lernens nahm eine revolutionäre Rolle im Kampf gegen Chinas feudale Ideologie [*sixiang*] ein und diente der demokratischen Revolution der chinesischen Bourgeoisie in der alten Epoche. Aber weil die chinesische Bourgeoisie schwach und die Welt bereits in das imperialistische Zeitalter eingetreten war, war diese bourgeoise Ideologie nur kurz mit von der Partie, bevor sie von der reaktionären Allianz der imperialistischen Sklavenideologie und der ‚Rückkehr-zum-Alten'-Ideologie des chinesischen Feudalismus zurückgedrängt wurde. Als diese reaktionäre ideologische [*sixiang shang de*, 思想上的] Allianz einen kleinen Gegenangriff gestartet hatte, senkte das sogenannte Neue Lernen bereits die Fahne […] und behielt zwar seine äußere Form bei, aber verlor seine Seele. Die demokratische Kultur der alten Bourgeoisie war im imperialistischen Zeitalter bereits korrumpiert und kraftlos, und ihr Scheitern war unausweichlich.[369]

Die Passage bringt im Ansatz zum Vorschein, dass *sixiang* hier nicht synonym mit Ideologie als die Gesamtheit aller ideologischer Formen und einer so verstandenen „Kultur" gebraucht wird. Eher ist „Neues Lernen" für Mao der programmatische Titel einer durchaus im kritischen Sinne verstandenen Ideologie der Bourgeoisie, die er auf ihr sowohl kritisch als auch in der spezifischen historischen Phase fortschrittlich zu bewertendes Klasseninteresse zurückführt, Naturwissenschaften und bourgeoise Theorien gegen feudalistische Ideologie in Stellung zu bringen. Wenn Mao allerdings dies wiederum als „demokratische Kultur" der alten Bourgeoisie bezeichnet, wird die Konzeption schwierig, da „Kultur" sowohl in einem alltagssprachlichen Sinne als auch in seiner marxistisch inspirierten Konzeption die Summe aller ideologischen Formen meint (also auch Kunst und Literatur

[369] «这种所谓新学的思想，有同中国封建思想作斗争的革命作用，是替旧时期的中国资产阶级民主革命服务的。可是，因为中国资产阶级的无力和世界已经进到帝国主义时代，这种资产阶级思想只能上阵打几个回合，就被外国帝国主义的奴化思想和中国封建主义的复古思想的反动同盟所打退了，被这个思想上的反动同盟军稍稍一反攻，所谓新学，就偃旗息鼓，宣告退却，失了灵魂，而只剩下它的躯壳了。旧的资产阶级民主主义文化，在帝国主义时代，已经腐化，已经无力了，它的失败是必然的。» *Mao Zedong xuanji*, 2,

einschließt), diese Bereiche aber hier definitiv nicht mitgemeint sind. Mao wird in der Folge noch häufiger von Kultur sprechen und damit vornehmlich politisches und philosophisches Denken meinen. Diese Überlappung von Kultur- und Politikbegriffen steht auch in der Tradition von Debatten unter chinesischen Intellektuellen seit den 1910er Jahren, die sich, wie Thomas Fröhlich problematisiert, gleichzeitig die Errichtung eines modernen Staats und der Begründung einer „Neuen Kultur" zum Ziel machten.[370] Maos Schriften sind vom intellektuellen Diskurs seiner Zeit geprägt, deren Zugänge „gemeinhin nicht den Regeln eines wissenschaftlichen Diskurses folgen."[371]

Die Passage weist unabhängig von begrifflichen Fragen weiterhin das bereits thematisierte Problem auf, dass imperialistische Ideologie einerseits zum Alten gehört und die chinesische Bourgeoisie und ihre Ideologie zum Neuen, dem Umstand, dass eine chinesische Bourgeoise sich aber erst mit der imperialistischen Durchdringung Chinas herausgebildet hat, aber gar nicht Rechnung getragen wird. So impliziert Mao hier, dass es auf unerklärliche Weise eine Art „reine" chinesische Bourgeoisie samt zugehöriger Ideologie gegeben habe, die zu einer nicht näher bestimmten Zeit nicht durch den Imperialismus beeinträchtigt gewesen sei, gleichwohl aber trotz ihres fortschrittlichen Kampfes gegen den Feudalismus auch immer feudale Aspekte perpetuiert habe. Später, zu einem nicht bestimmten Zeitpunkt, so die Implikation, habe die „imperialistische Sklavenideologie" die reine Ideologie der chinesischen Bourgeoisie kontaminiert. All dies ist Ausdruck der objektiv bestehenden Problematik, marxistische Theorie europäischen und russischen Ursprungs auf die in der Tat zu unterscheidenden gesellschaftlichen Verhältnisse Chinas im Zeitalter des Imperialismus zu übertragen. Der Hinweis auf logische Inkohärenzen im „sinisierten Marxismus" stellt allerdings nicht die grundsätzliche Notwendigkeit der theoretischen Anpassungen der chinesischen Kommunisten infrage.

Für Maos in der Yan'an-Zeit verwendete Begriffe von Kultur, Ideologie und ideologische Formen ist weiter seine Beschreibung der Veränderungen in diesem Bereich nach der Bewegung des Vierten Mai 1919 aufschlussreich. Er erklärt:

> Nach dem ‚4. Mai' entstand in China eine völlig neue, vitale kulturelle Kraft [*wenhua shenglijun*, 文化生力军], das ist das von der Kommunistischen Partei Chinas geleitete

[370] Siehe Fröhlich 2000, 14.
[371] Ebenda, 17.

> kulturelle Denken [*wenhua sixiang*, 文化思想] des Kommunismus, nämlich die kommunistische Weltanschauung und Theorie der sozialen Revolution.[372]

Diese Passage zeigt das Ausmaß der Uneinheitlichkeit von Maos Begriffsverwendung sogar innerhalb von *Über Neue Demokratie* auf. Dies macht die Übersetzung der verwendeten Begriffe ins Deutsche zu einer Herausforderung. Wir erinnern uns, dass Mao zunächst Kultur mit ideologischen Formen nicht nur synonym verwendet hatte, sondern sogar erstere direkt durch letztere bestimmt hatte. Später verwendete er überdies noch *sixiang* synonym mit Kultur. In diesem Zitat nun fungiert das *wenhua sixiang* des Kommunismus als neue kulturelle Kraft. Es lässt sich kaum entscheiden, ob *wenhua sixiang* hier „kulturelles Denken" oder „Kultur und Ideologie" bezeichnet. Die Alternativen stehen jedenfalls beide im Widerspruch zu den vorher etablierten Begriffsinhalten: Wenn *wenhua* alle ideologischen Formen umfasst, dann umfasst es auch alle *sixiang*-Formen (Denkformen) und Ideologie. Für weitere Verwirrung sorgt, dass der Inhalt dieses *wenhua sixiang* im nächsten Schritt noch bestimmt wird als Kombination aus „kommunistischer Weltanschauung" und „Theorie der sozialen Revolution". Dies ist allerdings kompatibel mit Maos vorangehender Rede von der „demokratischen Kultur" der Bourgeoisie, die – wie wir gesehen haben – die Ideologie des „Neuen Lernens" meint, die die Bourgeoisie aufgrund ihres Klasseninteresses an Naturwissenschaften und bourgeoiser Gesellschaftstheorie vertreten hatte. Daher liegt es nahe, dass Mao hier einen rein auf das Feld der Politik beschränkten Kulturbegriff benutzt, der nicht mit dem Begriff der „ideologischen Formen" synonym ist, sondern mit „Ideologie" als Klassenbewusstsein. Er ist damit recht nahe am Begriff „politischer Ideologien" der bürgerlichen Politikwissenschaften, die etwa zwischen Konservatismus, Liberalismus und Sozialismus als politischen Hauptideologien der Moderne unterscheiden.[373] Mao fährt bezüglich der Rolle des kulturellen Denkens des Kommunismus, dieser „vitalen kulturellen Kraft", unmittelbar fort:

> Diese Kraft hat im Bereich der Sozialwissenschaften und dem Bereich der Literatur und Kunst eine enorme Entwicklung durchlaufen, sei es in den Feldern der Philosophie, der Wirtschaftswissenschaft, der Politikwissenschaft, der Militärwissenschaft, der Geschichtswissenschaft, der Literatur, der Kunst (Theater,

[372] «在"五四"以后，中国产生了完全崭新的文化生力军，这就是中国共产党人所领导的共产主义的文化思想，即共产主义的宇宙观和社会革命论。» *xuanji,* 2, 697.
[373] Siehe dazu etwa Freeden, Michael. *Ideology. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

> Film, Musik, Bildhauerei, Malerei). Wo auch immer diese neue kulturelle Kraft in den letzten zwanzig Jahren angegriffen hat, hat sowohl im Denken/ in der Ideologie [*sixiang*] als auch in der Form [*xingshi*, 形式] (der Schriftsprache etc.) eine große Revolution stattgefunden.[374]

Nachdem Mao *wenhua* und *wenhua sixiang* im Sinne von „politischer Ideologie einer Klasse“ (hier: Kommunismus) verwendet hat, zählt er hier also alle Bereiche auf, auf die der Kommunismus seit dem Vierten Mai revolutionär eingewirkt hat. Dabei nennt er alle Bereiche, die sowohl im klassischen Erklärungsrahmen des Histomat als auch an einigen Stellen in *Über Neue Demokratie* als ideologische Formen firmieren, und die Mao an diesen Stellen mit „Kultur“ gleichsetzte. Diese uneinheitliche und äußerst widersprüchliche Begriffsverwendung reflektiert Mao nicht.

Mao unterscheidet in der Folge zwei verschiedene Ausprägungen von „Chinas Neuer Kultur“ (*Zhongguo de xin wenhua*, 中国的新文化), was die Interpretation, dass er mit „Kultur“ vor allem „politische Ideologie“ meint, stützt. Vor dem Vierten Mai sei die „Neue Kultur“ dem Wesen nach die Kultur der „alten Demokratie“ gewesen und gehörte zur „kapitalistischen, kulturellen Revolution der globalen Bourgeoisie“. Die Neue Kultur nach dem Vierten Mai dagegen sei dem Wesen nach die Kultur der „neuen Demokratie“ und Teil der „sozialistischen, kulturellen Revolution des Weltproletariats“.[375] Kurz darauf bezeichnet Kultur allerdings kurzerhand bestimmte ideologische Formen, nämlich den Bereich der Literatur und Künste, wenn Mao erklärt, dass die kulturelle Revolution vor dem Vierten Mai noch von der Bourgeoisie geleitet worden, nach dem Vierten Mai allerdings „das kulturelle Denken dieser Klasse gegenüber ihren Dingen im politischen Bereich noch rückständiger“[376] gewesen sei.

---

[374] «这支生力军在社会科学领域和文学艺术领域中，不论在哲学方面，在经济学方面，在政治学方面，在军事学方面，在历史学方面，在文学方面，在艺术方面（又不论是戏剧，是电影，是音乐，是雕刻，是绘画），都有了极大的发展。二十年来，这个文化新军的锋芒所向，从思想到形式（文字等），无不起了极大的革命。» *Mao Zedong xuanji*, 2, 697-98.

[375] Vgl. ebenda, 698. Es ließe sich auf den ersten Blick annehmen, dass Mao einem mit dem klassischen Histomat unvereinbaren Idealismus unterliegt, wenn er hier die Bewegung des Vierten Mai, eine unmittelbar erfolglose patriotische Protestbewegung, als Wasserscheide für die Etablierung einer neuen Kultur betrachtet. Allerdings erklärt er an anderer Stelle, dass die Vierte-Mai-Bewegung ihrerseits eine Widerspiegelung des Eintritts der chinesischen kapitalistischen Ökonomie in eine neue Phase gewesen sei. Politisch sei die Hartnäckigkeit des antiimperialistischen Protests auch auf die Oktoberrevolution in Russland und die Novemberrevolution in Deutschland zurückzuführen gewesen.

[376] «在“五四”以后，这个阶级的文化思想却比较它的政治上的东西还要落后。» Ebenda, 698.

Ungeachtet dessen lässt sich festhalten, dass in diesen Passagen Kultur in ihrer Attribuierung mit „alt-demokratisch“ und „neu-demokratisch“ politische Anschauungen, Interessen, Ziele sowie deren ideologische und institutionelle Ausdrücke (etwa „Neues Lernen“ in „neuen Schulen“) zu bezeichnen scheinen. Mao geht in der Folge in einer Aussage zum Inhalt der Kultur der Neuen Demokratie zum Zeitpunkt der Rede[377] unausgesprochen noch einen Schritt weiter:

> Die Kultur der sogenannten Neuen Demokratie ist also die antiimperialistische und antifeudale Kultur der breiten Volksmassen; heute ist das die Kultur der antijapanischen Einheitsfront. Diese Kultur kann nur vom kulturellen Denken des Proletariats, also dem kommunistischen Denken geleitet werden […]. In einem Satz ist die sogenannte Kultur der Neuen Demokratie also die vom Proletariat angeführte antiimperialistische und antifeudale Kultur der breiten Volksmassen.[378]

Im Vergleich zu den vorangehenden Ausführungen ist bezüglich des begrifflichen Verhältnisses von Kultur und Politik zu konstatieren, dass hier beide Kategorien gar schlichtweg zusammenfallen. Alle Charakteristiken der *Kultur* der Neuen Demokratie – antiimperialistisch, antifeudal, antijapanisch, Einheitsfront, kommunistisch – entstammen zweifelslos originär der politischen Sphäre. Dies entspricht auch dem Hauptzweck des gesamten Textes, nämlich für die Einheitsfront der Kommunisten mit der GMD zu werben und dabei Gründe für die ideologische Überlegenheit und Unabhängigkeit der KPCh gegenüber der GMD zu liefern. Allerdings sollte der Zusammenfall der Kategorien nicht nur auf diese Funktion zurückgeführt werden, denn deren problematisches Verhältnis war prägendes Kennzeichen der Debatten unter progressiven chinesischen Intellektuellen der Zeit. Mit Thomas Fröhlich ließe sich hier etwa das Problem behandeln, wie die politischen Schriften Mao Zedongs sich zu der von ihm aufgeworfenen Frage verhalten, ob wichtige republikzeitliche Intellektuelle wie Hu Shi und Chen Duxiu überhaupt über einen Begriff des

---

[377] In Kapitel 13 unterscheidet Mao vier Zeitalter der chinesischen kulturellen Revolution. Die kulturelle Revolution der Bewegung des Vierten Mai habe sich auf den Kampf für eine neue Moral und eine neue Literatur konzentriert. Während der Einheitsfront der Jahre 1921 bis 1927 hätten die KP und die GMD gemeinsam den Kampf gegen den Imperialismus und den Feudalismus weitergeführt, und sich im kulturellen Bereich für eine inhaltlich neue Literatur und für die neue Umgangssprache *baihua* (白话) eingesetzt. Von 1927 bis 1937 habe eine Konterrevolution stattgefunden. Die GMD habe in dieser Zeit die Prinzipien Sun Yatsens auf politischer und kultureller Ebene verraten und eine Diktatur errichtet. In der Zeit seit 1937 hätten viele Vertreter des kulturellen Bereichs kapituliert. Vgl. ebenda, 699-704.

[378] «所谓新民主主义的文化，就是人民大众反帝反封建的文化；在今日，就是抗日统一战线的文化。这种文化，只能由无产阶级的文化思想即共产主义思想去领导，任何别的阶级的文化思想都是不能领导了的。所谓新民主主义的文化，一句话，就是无产阶级领导的人民大众的反帝反封建的文化。» *xuanji*, 2, 698.

Politischen als autonome Sphäre verfügen, deren Inhalte und Strukturen nicht zwingend aus dem Bereich der damals vieldiskutierten „geistigen Kultur“ geborgt werden müssen.[379] Mit Blick auf die zitierte Passage ließe sich aber auch fragen, ob es sich in Maos Schriften nicht geradezu umgekehrt bezüglich des Verhältnisses von „Kultur“ und „Politik“ verhält.[380]

Dessen ungeachtet zeigt sich an diesen Stellen deutlich, dass Referenzen aus marxistischer Theorie in *Über Neue Demokratie* – anders als etwa in Maos *Vorlesungsskizzen* – vornehmlich angeführt wurden, um die tagespolitisch aktuelle Position als im Einklang mit dem Marxismus-Leninismus und damit akzeptabel erscheinen zu lassen. Es sei jedoch betont, dass diese Einordnung keineswegs übereinstimmt oder zu verwechseln ist mit Werner Meißners Position, dass sämtliche Kontroversen in der chinesischen marxistischen Philosophie keinerlei philosophischen Gehalt gehabt hätten, sondern lediglich von ihm dekodierte innerparteiliche politische Richtungskämpfe repräsentierten.

In Kapitel 14 über „Falsche Tendenzen bei der Frage nach dem Wesen von Kultur“ erklärt Mao bezüglich der Leitprinzipien der nationalen Kultur (*guomin wenhua*, 国民文化), dass kommunistische Ideologie (*gongchanzhuyi sixiang*, 共产主义思想) die führende Rolle einnehme. Allerdings befänden sich die Ökonomie, Politik und Kultur Chinas zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht im sozialistischen, sondern im Stadium der Neuen Demokratie. Demgemäß sei die derzeitige Aufgabe die Erfüllung der bourgeoisen, demokratischen Revolution mittels des Kampfs gegen Imperialismus und Feudalismus, und nicht der Sturz des Kapitalismus und die Durchführung der sozialistischen Revolution.[381] Daraus folgert Mao für die Rolle der Kultur:

> […] daher muss zum jetzigen Zeitpunkt die Neue Kultur Chinas unter der Führung des kulturellen Denkens [*wenhua sixiang*] des Proletariats, das heißt unter der Führung des kommunistischen Denkens [*gongchanzhuyi sixiang*, 共产主义思想] stehen. Aber diese Führung leitet in der jetzigen Phase die Volksmassen zur politischen und kulturellen

[379] Siehe Fröhlich 2000, 22.
[380] Eine weitergehende sorgfältige Analyse dieser Problematik würde sich sicherlich lohnen, übersteigt allerdings den Horizont dieser Arbeit. Für eine Skizze der Genese des Begriffs des Politischen siehe Fröhlich, 2000, 22-25.
[381] Siehe *Xuanji* 2, 704-05.

> Revolution gegen Imperialismus und Feudalismus an. Daher ist der gesamte Inhalt der neuen nationalen Kultur derzeit neu-demokratisch, nicht sozialistisch.[382]

Hier zeigen sich schon beschriebene Probleme der Überlappung verschiedener Kultur-Begriffe, die kaum auseinanderzuhalten sind. Mao fährt fort, dass die Propaganda (*xuanchuan*, 宣传) kommunistischer Ideologie ausgeweitet und das Studium des Marxismus intensiviert werden müssten, da davon sowohl der Erfolg der künftigen sozialistischen Revolution als auch der der derzeitigen demokratischen Revolution abhänge. Im derzeitigen Stadium allerdings rät Mao von der Mischung des Studiums von Marxismus-Leninismus und neuer Demokratie ab:

> Aber wir müssen die Propaganda der kommunistischen Ideologie [*sixiang tixi*, 思想体系] und des [kommunistischen] Gesellschaftssystems von der Verwirklichung des neu-demokratischen Aktionsprogramms trennen. Auch müssen wir die kommunistischen Theorien und Methoden bezüglich der Untersuchung von Problemen, des Forschungswissens, der Arbeitsattitüde und der Ausbildung von Kadern trennen von der neu-demokratischen Richtlinie für nationale Kultur als Ganzes.[383]

In Abgrenzung zu GMD-Ideologen und „linken Abenteurern“ in den Reihen der KPCh fasst Mao zusammen:

> Daraus wird ersichtlich, dass der Inhalt der neuen nationalen Kultur Chinas im jetzigen Stadium weder die kulturelle Diktatur der Bourgeoisie noch ein reiner proletarischer Sozialismus ist, sondern der antiimperialistische und antifeudale Kampf der Neuen Demokratie der breiten Volksmassen, der vom kulturellen Denken des proletarischen Sozialismus angeleitet wird.[384]

---

[382] « […] 因而现时的中国新文化也不能离开中国无产阶级文化思想的领导，即不能离开共产主义思想的领导。但是这种领导，在现阶段是领导人民大众去作反帝反封建的政治革命和文化革命，所以现在整个新的国民文化的内容还是新民主主义的，不是社会主义的。» Ebenda, 705-06.

[383] «但是我们既应把对于共产主义的思想体系和社会制度的宣传，同对于新民主主义的行动纲领的实践区别开来；又应把作为观察问题、研究学问、处理工作、训练干部的共产主义的理论和方法，同作为整个国民文化的新民主主义的方针区别开来。» Ebenda, 706.

[384] «由此可知，现阶段上中国新的国民文化的内容，既不是资产阶级的文化专制主义，又不是单纯的无产阶级的社会主义，而是以无产阶级社会主义文化思想为领导的人民大众反帝反封建的新民主主义。» Ebenda, 706.

Auch diese Zeilen verdeutlichen, dass die These, Mao verwende in der Yan'an-Zeit Kultur und Ideologie synonym, weiterer Spezifizierung bedarf. Dass Kultur hier nicht wie zu Beginn des Textes Ideologie im Sinne der Gesamtheit aller ideologischen Formen meinen kann, ist unmittelbar einsichtig. Auch bedeutet Kultur hier nicht die feste Ideologie (*sixiang tixi*) einer Klasse.

Betrachten wir abschließend das Kapitel über „Nationale, wissenschaftliche und Massenkultur" (*minzu de kexue de dazhong de wenhua*, 民族的科学的大众的文化), so wird ersichtlich, wie weit sich Mao im Fortgang der Argumentation in *Über Neue Demokratie* von seinem anfänglich synonymen Gebrauch von Kultur und ideologischen Formen entfernt hat. Er spricht nun über Kultur in einem sehr weit gefassten und vagen Sinne, der mehr mit konservativen, potenziell essentialistischen als mit marxistisch-leninistischen Kulturvorstellungen gemein hat. Dies entspricht dem Zweck einer klassenübergreifenden patriotischen Mobilisierung. So erklärt Mao, dass die Neue Kultur eine nationale (*minzu de*) sei und für den Stolz und die Unabhängigkeit der chinesischen Nation eintrete. Er betont: „Sie gehört unserer Nation und hat unsere eigenen nationalen Charakteristika."[385] Zusammen mit allen anderen nationalen, sozialistischen Kulturen und neu-demokratischen Kulturen bilde die chinesische Neue Kultur die neue Kultur der Welt. Mit national-imperialistischer-reaktionärer Kultur könne sie sich allerdings nicht verbünden, da sie eine *revolutionäre* nationale Kultur sei. Über das Verhältnis zu ausländischen Kulturen erklärt Mao:

> China muss in hohem Maße fortschrittliche Kultur aus dem Ausland absorbieren und als Rohstoff für die eigene kulturelle Nahrung nutzen. Diese Arbeit wurde in der Vergangenheit nur unzureichend getan. Nicht nur unsere derzeitige sozialistische und neu-demokratische Kultur, auch ausländische alte Kultur, zum Beispiel die Kulturen aller kapitalistischen Staaten des Zeitalters der Aufklärung, gehören zu den Dingen, die heute für uns nützlich sind und die wir adaptieren sollten.[386]

Maos Bereitschaft für die Übernahme kapitalistischer Kultur eines bestimmten Zeitalters, nämlich dem der Aufklärung, mag als Hinweis dafür gewertet werden, dass er sich des

[385] «它是我们这个民族的，带有我们民族的特性。» Ebenda, 706.
[386] «中国应该大量吸收外国的进步文化，作为自己文化食粮的原料，这种工作过去还做得很不够。这不但是当前的社会主义文化和新民主主义文化，还有外国的古代文化，例如各资本主义国家启蒙时代的文化，凡属我们今天用得着的东西，都应该吸收。» Ebenda, 706-07.

Einflusses „kapitalistischer Kultur“ des *imperialistischen Zeitalters* auf China erwehren möchte. Hier könnte eine *moralische* Verurteilung des Imperialismus zugrunde liegen, die wohl so weit geht, sämtliche kulturelle Phänomene in imperialistischen Staaten abzulehnen, das heißt, dass er anders als etwa Lenin das Kind mit dem Bade ausschüttet, wenn der Tendenz nach sämtlicher „Kultur“ in den bürgerlichen Zentren per se eine Absage erteilt wird.

Des Weiteren wird auch aus diesen Ausführungen nicht ersichtlich, was mit „Kultur“ eigentlich bezeichnet sein soll. Nicht gemeint ist aber eindeutig Kultur im Sinne von Lenin, der – wie gesehen – bei der Integration kapitalistischer Kultur in der frühen Sowjetunion vor allem effektive Methoden der kapitalistischen Arbeitsorganisation und Verwaltung vor Augen hatte, die erst im imperialistischen Zeitalter nach 1900 überhaupt so große Fortschritte gemacht hatte und nichts mit der Zeit der Aufklärung zu tun haben. Die Phrase vom Einbezug der Kultur der Aufklärung spiegelt allerdings die orthodoxe marxistische Auffassung wider, dass die Bourgeoisie zu dieser Zeit einen fortschrittlichen Kampf gegen die Aristokratie ausgefochten hat. Dieser Kampf war aber vornehmlich *politischer* Natur – ein weiterer Hinweis darauf, dass Mao Kultur im Sinne von Politik verwendet, freilich unsystematisch und mit undurchsichtigen begrifflichen Überlappungen.

Mao behält die Analogie von Kultur und Nahrung bei, wenn er anschließend davor warnt, ausländische Kultur ungeprüft in China zu übernehmen. Alle ausländische Kultur müsse wie Lebensmittel selbst gekaut, verdaut und dabei die für den Körper nützlichen Elemente aufbewahrt, die anderen ausgeschieden werden. Derartige Einlassungen machten den chinesischen Marxismus immer anschlussfähig an einen exklusiven Nationalismus, der Nationen als organische Gemeinschaften vorstellt. Bestrebungen nach einer „kompletten Verwestlichung“ hätten, so Mao weiter, China in der Vergangenheit geschadet, weshalb die KP einen anderen Ansatz verfolge:

> Mit der Anwendung des Marxismus in China durch die chinesischen Kommunisten verhält es sich genauso. Wir müssen die universelle Wahrheit des Marxismus und die konkrete Praxis der chinesischen Revolution komplett und angemessen vereinen, das heißt mit den nationalen Besonderheiten vereinen. Nur über eine nationale Form ist er nützlich. […] Die chinesische Kultur sollte ihre eigene Form haben, das ist die

nationale Form. Nationale Form und neu-demokratischer Inhalt – das ist exakt unsere heutige Neue Kultur.[387]

Maos Rede von Kultur hat hier offensichtlich nichts mehr mit den Marx'schen Bewusstseinsformen zu tun. Die Vorstellung einer Dialektik aus Inhalt und Form einer klassenspezifischen *Ideologie*, etwa bourgeoiser Individualismus und bürgerlicher Bildungsroman, weicht hier der Dialektik von Inhalt und Form einer Neuen Kultur, deren *politisch-programmatischem* Inhalt eine „nationale Form" gegenübersteht – ein Hinweis auf die in der internationalen kommunistischen Bewegung der Zeit hegemoniale Rolle der Kulturpolitik Stalins. Die Beschaffenheit der nationalen Form bleibt bei Mao aber völlig unbestimmt, weshalb sein unbedingtes Bestehen auf die nationale Form der Kultur auch als schlichtes Zugeständnis an ein patriotisches Ehrgefühl gewertet werden kann, das auch die Absprungfläche zu naturalisierenden, essentialistischen Kulturbegriffen markiert.

Sein späterer Appell an die wissenschaftliche Beschäftigung mit Chinas antiker Kultur, die nicht rundheraus abgelehnt werden dürfe, sondern deren demokratische Teile kritisch angeeignet werden müssten, beinhaltet keine Hinweise darauf, welche konkreten Aspekte der kulturellen Tradition demokratische Potenziale aufweisen.[388] Allerdings wird wieder auf einen Inhalt Bezug genommen, und gerade nicht auf eine Form, um die es Mao ja vorgeblich eigentlich ging. Der Zweck – patriotische Mobilisierung – steht erneut theoretischer und begrifflicher Schärfe im Weg, wenn Mao erklärt, dass die Übernahme der „besten demokratischen Elemente" der antiken Kultur notwendige Voraussetzung für die „Entwicklung der neuen Nationalkultur und die Stärkung des Selbstvertrauens der Nation" sei.[389] Obwohl Mao eigentlich die Notwendigkeit einer nationalen *Form* der neu zu schaffenden chinesischen Kultur erläutert, bezieht er sich an dieser Stelle doch wieder konkret auf „Demokratie", ein Begriff, der hier wie an anderen Stellen des Textes eigentlich einen kulturellen, sprich politischen *Inhalt* hat.

Fortan wendet sich Mao dem zweiten Wesenszug der Neuen Kultur zu – ihrer Wissenschaftlichkeit. Die folgende Passage gibt weiteren Aufschluss über den Verbleib des kritischen Ideologiebegriffs Marx'scher Prägung in Maos Diskurs:

---

[387] «中国共产主义者对于马克思主义在中国的应用也是这样，必须将马克思主义的普遍真理和中国革命的具体实践完全地恰当地统一起来，就是说，和民族的特点相结合，经过一定的民族形式，才有用处 […] 。中国文化应有自己的形式，这就是民族形式。民族的形式，新民主主义的内容——这就是我们今天的新文化。» Ebenda, 707.
[388] Siehe ebenda, 707-08.
[389] Siehe ebenda, 707-08.

> Diese neu-demokratische Kultur ist wissenschaftlich. Sie richtet sich gegen jegliches feudalistisches und abergläubisches Denken [*sixiang*] und steht für die Suche der Wahrheit in den Tatsachen, objektive Wahrheit und die Einheit von Theorie und Praxis. In diesem Punkt kann das wissenschaftliche Denken [*sixiang*] des chinesischen Proletariats mit den fortschrittlichen bourgeoisen Materialisten und Naturwissenschaftlern eine Einheitsfront gegen Imperialismus und Feudalismus formieren, aber niemals mit jeglichen reaktionären Idealisten. KP-Mitglieder können mit bestimmten Idealisten und sogar mit Religionsanhängern auf dem Feld politischer Aktion eine […] Einheitsfront bilden, aber niemals deren Idealismus oder deren religiösen Dogmen billigen.[390]

Hier thematisiert Mao Ideologie, ohne dass dies durch die Verwendung entsprechender Begriffswörter signalisiert wird. Es ist wichtig zu betonen, dass Ideologie hier nicht als Klassenbewusstsein, das heißt als das Bewusstsein von Bourgeoisie und Proletariat verstanden wird. Denn ein Teil der Bourgeoisie teilt Mao zufolge den Materialismus und damit die Wissenschaftlichkeit des Denkens (*sixiang*) des Proletariats, ein anderer Teil der Bourgeoisie besteht aus reaktionären Idealisten, deren Ansichten ebenso wie jene von Religionsanhängern abzulehnen sind.

Da Ideologie im leninistischen und marxistisch-leninistischen Diskurs ein systematisches Klassenbewusstsein bezeichnet, Mao aber eine klassenübergreifende, patriotische Allianz unter Führung der KPCh und Einbeziehung williger Kapitalfraktionen anstrebt, verhält es sich nicht einfach so – wie die chinesische Forschung behauptet – dass Mao dort, wo Ideologie *in diesem Sinne* Thema ist, die diversen Begriffswörter für Ideologie (*sixiangtixi*, *yishixingtai*, *guannianxingtai*, etc.) durch das Begriffswort Kultur ersetzt. Vielmehr bedeutet die Ersetzung

[390] «这种新民主主义的文化是科学的。它是反对一切封建思想和迷信思想，主张实事求是，主张客观真理，主张理论和实践一致的。在这点上，中国无产阶级的科学思想能够和中国还有进步性的资产阶级的唯物论者和自然科学家，建立反帝反封建反迷信的统一战线；但是决不能和任何反动的唯心论建立统一战线。共产党员可以和某些唯心论者甚至宗教徒建立在政治行动上的反帝反封建的统一战线，但是决不能赞同他们的唯心论或宗教教义。» Ebenda, 707.

von „Ideologie“ durch „Kultur“ nicht nur einen Wechsel des Begriffsworts, sondern des Begriffs an sich. An Maos „fortschrittlicher Kultur“ können auch alle Menschen teilnehmen, die ungeachtet ihres nicht-proletarischen Klassenstatus[391] einen fortschrittlichen, das heißt materialistischen und wissenschaftlichen Standpunkt vertreten. Dem steht die klassenübergreifende „alte Kultur“ vermeintlicher Reaktionäre gegenüber, die sich durch Idealismus und Unwissenschaftlichkeit auszeichnet. In dieser pejorativen Bestimmung ist – wie wir bereits festgestellt haben – der kritische Ideologiebegriff von Marx verschüttgegangen. Überdies bergen diese Ausführungen Maos theoretische Grundlagen für die Individualisierung, Moralisierung und den Voluntarismus von Klassenpositionen und -auffassungen, die sich in den Gewaltexzessen späterer politischer Kampagnen materialisierten. Ferner beinhaltet Maos hier verwendeter Kulturbegriff weder den leninistischen Ideologiebegriff, den Kulturbegriff Lenins, die im Marxismus-Leninismus festgelegten ideologischen Formen, noch die in Alltagsvorstellungen verbreitete Gesamtheit von Kunstformen wie Literatur, Kunst und Musik. Kultur ist hier, wie bereits an früheren Textstellen angeklungen ist, äußerst politisch gedacht und umfasst etwa politische und Gesellschaftstheorien, Philosophie und das Verhältnis zu den Naturwissenschaften.

Zum Massencharakter der Neuen Kultur

Abschließend geht Mao auf die dritte Komponente der Neuen Kultur – ihren Massencharakter ein. Er erklärt:

> Diese neu-demokratische Kultur ist die der Massen und deshalb demokratisch. […] Revolutionäre Kultur ist für die breiten Volksmassen eine starke revolutionäre Waffe. Vor der Revolution war revolutionäre Kultur die geistige [*sixiang*] Vorbereitung auf die Revolution. Während der Revolution ist sie eine notwendige und wichtige Front an der Hauptfront der Revolution. Die revolutionären Kulturarbeiter sind Befehlshaber verschiedenen Rangs an dieser kulturellen Front. ‘Ohne revolutionäre Theorie kann es

[391] Klassenstatus bezeichnet hier nicht die später in der Volksrepublik auf umstrittene Weise erfolgte, jedem Individuum vom Staat zugeordnete Klassenzugehörigkeit, sondern die Stellung des Einzelnen im Produktionsprozess.

> auch keine revolutionäre Bewegung geben'. Daraus wird ersichtlich, dass die revolutionäre Kulturbewegung für die praktische Bewegung der Revolution äußerst wichtig ist. Und diese Kulturbewegung und praktische Bewegung ist die der Massen.[392]

Zunächst fällt am Zitat auf, dass Mao das Attribut zu Kultur – „neu-demokratisch" – unversehens durch „revolutionär" austauscht, wo es nun explizit um die Rolle der „Volksmassen" geht. Mao signalisiert damit, dass die Volksmassen aus Bauern und Arbeitern von der im Sinne der Einheitsfront als Verbündete angesprochenen Bourgeoisie dahingehend abzugrenzen sind, dass sie Träger der die neu-demokratische Phase transzendierenden sozialistischen Kultur sind, aber aufgrund der Führerschaft der KP eben auch in der neu-demokratischen Phase an Politik und Kultur partizipieren können.

An der Passage lassen sich auch einige begriffliche Hierarchisierungen Maos nachvollziehen, die einen zentralen Bestandteil des sinisierten Marxismus darstellen. Die Rede von der revolutionären Kultur als „geistige Vorbereitung" (*sixiang zhunbei*, 思想准备) der Revolution verdeutlicht noch einmal, dass Mao in *Über Neue Demokratie* Kultur in erster Linie als Ensemble politischer, philosophischer und gesellschaftlicher Theorien betrachtet, unter „kommunistischem Kulturdenken" wie gesehen die „kommunistische Weltanschauung und Theorie der sozialen Revolution" – also Diamat und Histomat – versteht. Nur wenn man sich dies vergegenwärtigt hat, wird es überhaupt nachvollziehbar, dass Mao die Bedeutung der „revolutionären Kulturarbeiter an der kulturellen Front" mit einem Zitat aus Lenins einflussreicher Schrift *Was tun?* unterstreicht, wo jener revolutionäre *Theorie* als Vorbedingung für revolutionäre Praxis heraushebt.[393] Die „revolutionären Kulturarbeiter" sind also niemand anderes als die KP-Mitglieder und verbündete Kulturschaffende, die dem Volk kommunistisches Gedankengut näherbringen. Demnach impliziert die Rede von einer revolutionären Kultur der Massen keineswegs, dass diese das Subjekt revolutionärer, in proletarischer Form gefasster Kulturerzeugnisse wie etwa Literatur,

---

[392] «这种新民主义的文化是大众的，因而即是民主的。 […] 革命文化，对于人民大众，是革命的有力武器。革命文化，在革命前，是革命的思想准备；在革命中，是革命总战线中的一条必要和重要的战线。而革命的文化工作者，就是这个文化战线上的各级指挥员。"没有革命的理论，就不会有革命的运动"，可见革命的文化运动对于革命的实践运动具有何等的重要性。而这种文化运动和实践运动，都是群众的。» *Xuanji*, 2, 708.

[393] Das Zitat findet sich in Lenin, Wladimir Iljitsch. [1902]. *Was Tun? Brennende Fragen unserer Bewegung*. In: *Wladimir Iljitsch Lenin: Werke*. Band 5, 3. Auflage, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1960, Berlin/DDR, 377.

Tanz, Oper etc. seien. Vielmehr dienen die Massen als Inspiration für und Adressat von der durch die Avantgarde-Partei propagierten marxistischen Theorie. Wenn Mao also von „revolutionärer Kultur“ spricht, meint er marxistisch-leninistische Theorie, und damit ungefähr das, was in den westlichen Politikwissenschaften gewöhnlich neutral oder abwertend als „marxistische Ideologie“ bezeichnet wird.

Dies lässt sich auch an den letzten beiden Sätzen der zitierten Passage veranschaulichen. Dort unterscheidet Mao im revolutionären Prozess die „praktische Bewegung“ (*shijian yundong*, 实践运动) von der „Kulturbewegung“ (*wenhua yundong*, 文化运动), die von großer Bedeutung für den Erfolg ersterer sei. Maos Begriffsgebrauch ließe sich also folgendermaßen systematisieren: Die praktische Bewegung der Revolution umfasst die Bereiche Politik und Militär, „kulturelle Bewegung“ verweist auf die geistige Anleitung des Volkes durch den Marxismus-Leninismus.

Den elitären Charakter des von Mao hier angedachten Verhältnisses von „Kulturarbeitern“ und den „Volksmassen“ – von der Organisationsmethode der Massenlinie (*qunzhong luxian*, 群众路线) ist hier nicht die Rede – illustriert auch eine anschließende Passage, in der die „revolutionären Kulturarbeiter“ mit Befehlshabern verglichen werden:

> Wenn diejenigen, die revolutionäre Kultur betreiben, nicht nah an den Massen sind, sind sie wie Befehlshaber ohne Armee, deren Feuerkraft die Gegner nicht zu stürzen vermag. Um dieses Ziel zu erreichen, muss die Schriftsprache unter bestimmten Bedingungen reformiert werden und die mündliche Sprache näher ans Volk rücken. Denn es muss betont werden, dass das Volk die unerschöpfliche Quelle der revolutionären Kultur ist.[394]

Hier wird deutlich, dass mit dem Massencharakter der neuen Kultur nicht etwa gemeint ist, dass die breiten Volksmassen diejenigen ihrer traditionellen kulturellen Praktiken, es ließe

[394] «革命的文化人而不接近民众，就是“无兵司令”，他的火力就打不倒敌人。为达此目的，文字必须在一定条件下加以改革，言语必须接近民众，须知民众就是革命文化的无限丰富的源泉。» Ebenda, 708.

sich auch sagen: Formen, die eine demokratische Tendenz aufweisen, in die revolutionäre Kultur einbringen sollten, sondern dass die Parteielite bei der Mobilisierung der Massen auf eine Sprache zurückgreift, die der kognitiven und emotionalen Beschaffenheit der Adressaten zuträglich ist.

Es lässt sich das Fazit ziehen, dass sich in Maos *Über Neue Demokratie* verschiedene Reihen begrifflicher Taxonomien zum Feld Ideologie und Kultur ergänzen, überlappen und widersprechen. Erstens wird Kultur (*wenhua*) zunächst im klassischen Histomat-Schema als Ideologie in der Variante ‚Gesamtheit der Bewusstseins-/ideologischen Formen' vorstellig gemacht, doch Mao behält diese Begriffsverwendung nicht bei. Zweitens wird der Kommunismus als *sixiang tixi* des Proletariats, also ein Begriffswort für Ideologie als Klassenbewusstsein eingeführt, das unter keinen Umständen ein Synonym von *wenhua* ist. Drittens bezeichnet Mao mit dem Lexem *zhuyi* vier verschiedene Dinge: die Ideologien einer Klasse, die Anschauungen und politischen Programme von verschiedenen einer Klasse subordinierten Gruppen, die wenig reflektierten tradierten Vorstellungen und kulturellen Praktiken einer Klasse (Polytheismus der Bauern) sowie bestimmte Verfahren zur Organisation der Gesellschaft (hier: Prinzip der Güterverteilung nach individueller Leistung im Produktionsprozess). Viertens wird *sixiang* im Sinne von politischem und philosophischem Denken und in einem weiteren Schritt Kultur in diesem Sinne verwendet. Fünftens gebraucht Mao *wenhua sixiang* (wörtlich: kulturelles Denken) in der Folge synonym mit „Theorie" und im Sinne von „politische Ideologie", und mitunter fallen die Begriffe von Kultur und Politik gar zusammen. So ist unter der gegen Ende des Textes propagierten „revolutionären Kultur der Massen" der Prozess zu verstehen, in dem die KP den Massen den Marxismus-Leninismus näherbringt. Im Kontext der Beschwörung einer „nationalen Kultur" beziehungsweise einer „nationalen Form" der Kultur neigt Mao dagegen zu einem essentialistischen Kulturverständnis, das womöglich Inspiration in den Schriften seines politischen Sekretärs Chen Boda fand.

Mao gibt in *Über Neue Demokratie* dem Kulturbegriff gegenüber dem Ideologiebegriff wohl deshalb den Vorzug, weil er damit den sprachlichen Gewohnheiten des damaligen intellektuellen Diskurses in China entspricht, der nicht nur auf innerkommunistische Debatten beschränkt war. Weiterhin setzt er sich und die Kommunisten über den Begriff der „Neuen Kultur" als einzig legitime Erben und Weiterführer einer progressiven Tradition, die mit der

Neue Kulturbewegung in den 1910er Jahren begann. Für diese Art der Legitimation durch Traditionsbildung waren der Ideologiebegriff und seine Begriffswörter weniger geeignet, da sie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nahezu ausschließlich von den Kommunisten gebraucht wurden. Zu einer Ideologiekritik, deren Objekt die gesellschaftliche Totalität kapitalistischer Gesellschaften ist, kann Mao schon allein deshalb nicht vordringen (und sie spielt auch keine Rolle), weil China seinem Verständnis nach nachvollziehbarerweise keine vollumfängliche bürgerliche Gesellschaft darstellte, sondern „semi-feudalen" und „semi-kolonialen" Charakter hatte. In dieser Sicht wetteiferten in der chinesischen Gesellschaft mutmaßlich reaktionäre Kräfte mit fortschrittlichen Kräften wie der nationalen Bourgeoisie, dem Proletariat und den Bauern um die Zukunft Chinas. Die einzelnen Klassen und Gesellschaftsgruppen erschienen in dieser Konzeption nicht allesamt als Objekt ideologischer Verhältnisse, sondern verfügten über eigene Ideologien und Anschauungen, die sich aus verschiedenen Ressourcen speisten und verschiedene Temporalitäten beherbergten. Vor diesem Hintergrund würde es zu kurz greifen, Maos Ersetzung des Ideologie- durch den Kulturbegriff lediglich funktional zu begründen, das heißt als taktisches Mittel zu einer klassenübergreifenden patriotischen Mobilisierung unter Führung der KP zu interpretieren. Das genuine Bedürfnis und die Anstrengungen der chinesischen Kommunisten, den Marxismus-Leninismus zu erweitern und zu reinterpretieren, um seine Eignung als Instrument zur Analyse der chinesischen Verhältnisse und als Modell einer revolutionären Transformation herzustellen, zog auf begrifflicher und theoretischer Ebene die uneinheitliche Nutzung von Ideologie- und Kulturbegriffen und von diesen zugehörigen Begriffswörtern nach sich.

Die Analyse von *Über Neue Demokratie* hat gezeigt, dass *wenhua* nur in bestimmten Zusammenhängen als Begriffswort für Ideologie fungiert, und – noch wichtiger – nur als Begriffswort für bestimmte Bedeutungsvarianten von Ideologie genutzt wird. Mao verwendet in *Über Neue Demokratie* Kultur nur zu Beginn des Textes im Sinne von ideologischen Formen, die im Histomat-Schema des Marxismus-Leninismus kanonisiert waren. Mit Andreas Reckwitz lässt sich dieses Kulturverständnis typologisch den differenztheoretischen Kulturbegriffen zuordnen. Diese koppeln Kultur von ihrem Bezug auf ganze Lebensweisen ab und begreifen sie „als soziales Teilsystem, das sich in institutionalisierter Form auf den

Umgang mit Weltdeutungen spezialisiert hat".[395] Demgegenüber verwendet Mao im weiteren Verlauf des Textes, insbesondere bei der Schilderung der Neuen Kultur, einen totalitätsorientierten, holistischen Kulturbegriff, der die spezifische Lebensform eines Kollektivs – eines Volkes, einer Nation, einer Gemeinschaft – bezeichnet.[396]

Die in der chinesischen Forschung verbreitete These von der Ersetzung des Ideologie- durch den Kulturbegriff in Maos Schriften der Yan'an-Zeit lässt auch außer Acht, dass Maos Kulturbegriff in *Über Neue Demokratie* und weiteren bedeutenden Schriften aus der Yan'an-Zeit noch weitere Bedeutungsvarianten aufweist, die über Kultur als ideologischer Überbau oder Ideologie einer speziellen Klasse hinausgehen.[397]

Erstens verwendet Mao Kultur im Sinne des geistigen Produkts der sich entwickelnden, bestimmten Gesellschaftsformationen, wenn er beispielsweise konstatiert:

> Die Feudalgesellschaft hat eine feudale Kultur, die feudale Kultur propagiert die Prinzipien des Feudalismus. Die kapitalistische Gesellschaft hat auch eine kapitalistische Kultur, ohne kapitalistische Kultur kann eine kapitalistische Gesellschaft nicht errichtet werden.[398]

Zweitens referiert Mao mit Kultur auf praktische Aktivitäten, durch die verschiedene geistige Produkte hervorgebracht werden.[399] Drittens bezeichnet Kultur bei Mao auch das basale Bildungsniveau von Individuen oder Kollektiven, wie das folgende Zitat verdeutlicht: „Wenn wir alle lesen können, ist die Bildung [*wenhua*] etwas höher, sodass wir schneller nach

---

[395] Siehe Reckwitz 2000, 79.
[396] Siehe ebenda, 72-73.
[397] Letztere Bedeutung hat Kultur auch in folgender Passage: „Kultur spiegelt den politischen und wirtschaftlichen Kampf wider, aber gleichzeitig kann sie den politischen und wirtschaftlichen Kampf anleiten.» [文化是反映政治斗争和经济斗争的，但它同时又能指导政治斗争和经济斗争。] *Mao Zedong wenji,* Band 3, 109.
[398] «封建社会有封建文化，封建文化是宣传封建主义的道理。资本主义社会也有资本主义的文化，资本主义社会如果没有文化，也没法建立起来。» *Mao Zedong wenji* 毛泽东文集, Band 3. Beijing: Renmin chubanshe, 1996, 110.
[399] Siehe zu diesem Punkt Ren Zhifang 任志锋. "Mao Zedong dui makesizhuyi yishixingtai gainian de jiedu 毛泽东对马克思主义意识形态概念的解读 [Mao Zedongs Interpretation des marxistischen Ideologiebegriffs]." *Sixiang zhengzhi jiaoyu yanjiu* 30*,* 6 (2014): 29.

vorne schreiten können.“[400] In dieser Weise verwendet Mao Kultur als Individualkategorie auch in seiner Schrift „Berichtigung des Arbeitsstils der Partei“ vom Februar 1942:

> Aber bevor unsere Bauern- und Arbeiterkader Theorie [*lilun*] lernen können, müssen sie zunächst elementar gebildet sein [*xue wenhua*, 学文化]. Ohne elementare Bildung lässt sich die Theorie des Marxismus-Leninismus nicht erlernen. Verfügt man über elementare Bildung, kann man jederzeit den Marxismus-Leninismus erlernen.[401]

Anders als in *Über Neue Demokratie* wird Theorie hier nicht synonym mit *wenhua* verwendet, sondern *wenhua* im Sinne von elementarer Bildung als Grundlage für ein Theoriestudium konzeptualisiert.

Wir hatten eingangs festgestellt, dass Maos Ausführungen zu Ideologie und Kultur in *Über Neue Demokratie* von maßgeblichen marxistischen Philosophen der Reformära in den Stand einer „Ideologietheorie“ erhoben werden. Angesichts der hier nachgewiesenen theoretischen und begrifflichen Unklarheiten und Widersprüche, die dem politischen Kontext und Zweck der Schrift entsprechen, mag eine solche Bewertung auf den ersten Blick verwundern. Es stellt sich also die Frage, warum besagte Theoretiker ausgerechnet diesem Text Maos einen herausgehobenen Status zuweisen. Es spricht vieles dafür, dass dies Ausdruck dessen ist, dass die marxistischen Philosophen in der Reformära sich grundsätzlich an das offizielle Urteil über Mao Zedong und die Kulturrevolution halten müssen, das die Partei 1981 in der *Resolution über einige Fragen in der Parteigeschichte seit Gründung der Volksrepublik China*[402] gefällt hat und bis heute verbindlich ist. Eine neutrale Diskussion oder gar ein positiver Bezug zu der offiziell in toto verurteilten „Ideologie“ der Kulturrevolution und des „späten Mao“ kommt nicht in Frage. Die KPCh der Reformära hat das Narrativ etabliert, in ihrer politischen Ausrichtung in der Tradition von Mao Zedong im Zeitalter des Kriegs gegen

---

[400] «假如我们都能识字，文化高一点，那我们就会更快地前进。» *Mao Zedong wenji,* Band 3, 110.

[401] «但是，我们的工农干部要学理论，必须首先学文化。没有文化，马克思列宁主义的理论就学不进去。学好了文化，随时都可学习马克思列宁主义。» Mao Zedong. [1942]. “ Zhengdun dang den zuofeng 整顿党的作风. [Berichtigung des Arbeitsstils der Partei]“. In: *xuanji*, Band 3, 818.

[402] Siehe *Resolution über einige Fragen in der Parteigeschichte seit Gründung der Volksrepublik China* (*Guanyu jianguo yilai dang de ruogan lishi wenti de jueyi* 关于建国以来党的若干历史问题的决议). In: *Beijing Rundschau* 27, 07.07.1981, 8-40.

Japan und des sozialistischen Aufbaus im ersten Jahrzehnt nach Gründung der Volksrepublik zu stehen. Damit korrespondiert die neue Evaluation von *Über Neue Demokratie* als Schlüsseltext von Maos Ideologietheorie, weil so ungeachtet des Bruchs, den die Kulturrevolution darstellte, bei Ablehnung radikaler Politik der Ideologiebezug Maos an sich gerettet und als Ursprung einer kontinuierlichen Traditionslinie präsentiert werden kann.

Daher lässt sich konstatieren, dass nicht etwa die Analyse von Maos Ideologieverständnis in seinen politischen Schriften der Yan'an-Zeit, wohl aber die Betrachtungen der chinesischen Ideologietheoretiker der Gegenwart *notwendig* einen ahistorischen Zugang zum Stoff darstellen. Die meist ausbleibende Historisierung von Schriften und Inbezugsetzung zu ihrem politischen Umfeld und politischen Zwecken sind allerdings keine Besonderheiten des Feldes marxistischer Ideologietheorie, sondern betreffen aufgrund der Sensibilität dieser Gegenstände und der damit verbundenen politischen Repression viele Bereiche der Geschichte der Volksrepublik China.

6.3 Maos *Reden am Yan'aner Kunst- und Literaturforum*

Bei Mao Zedongs *Reden am Yan'aner Kunst- und Literaturforum* 1942 handelt es sich wie bei *Über Neue Demokratie* um eine der berühmtesten Schriften Mao Zedongs.[403] Beide Texte gehören in den Kontext der Mobilisierung aller patriotisch gesinnten Kräfte im Kampf gegen Japan. In seinen *Reden* kritisiert Mao vornehmlich kleinbürgerliche Positionen der „Kulturarbeiter", Marxismus als Dogma und reines Bücherwissen, und er erklärt die Aufgaben an der „kulturellen Front" zu Zeiten des Krieges gegen Japan, die er bereits in *Über Neue Demokratie* skizziert hatte. Die *Reden* stehen anders als *Über Neue Demokratie* weiter im Zusammenhang mit der Ausrichtungskampagne (*Yan'an zhengfeng yundong*, 延安整风运动), die zwischen 1942 und 1945 in Yan'an durchgeführt wurde. Dabei nutze Mao den Kampf gegen die blinde Imitation des sowjetischen Vorbilds, die Wang Ming, sein parteiinterner Konkurrent um die Vorherrschaft in der Partei, vermeintlich repräsentierte, zur Etablierung seiner unumschränkten Macht in der KPCh. Wie der Historiker Hans van de Ven überzeugend argumentiert, unterdrückte die Ausrichtungskampagne auch die "globalizing and

[403] Zur Textgeschichte von Maos Rede Minoru, Takeuchi. *Mao Zedong ji* 毛泽东集 [Gesammelte Schriften Mao Zedongs]. 10 Bände. Tokyo: Hokobosha, 1983.

internationalizing strain in communism“, waren Mao und seine Anhänger entschlossen, den Marxismus-Leninismus zu sinisieren.[404] Im Folgenden gehen wir der Frage nach, wie dieses politische Programm sich mit Bezug zu Ideologie und Kultur auf begrifflicher Ebene artikulierte.

Zunächst betrachten wir die Einordnung von Literatur und Kunst (*wen yi*, 文艺) in den Erklärungsrahmen des Histomat. Mao erklärt diesbezüglich in seiner zweiten Rede, dem „Fazit“ (*jielun*, 结论):

> Was sind nun die Quellen aller Arten von Literatur und Kunst? Als ideologische Formen [*guannianxingtai*] sind Literatur und Kunst das Produkt der Widerspiegelung eines bestimmten gesellschaftlichen Lebens in den Köpfen der Menschheit. Revolutionäre Literatur und Kunst sind das Produkt der Widerspiegelung des Lebens des Volkes im Kopf revolutionärer Autoren.[405]

Wie gesehen bezeichnete „Kultur“ in *Über Neue Demokratie* zunächst den gesamten ideologischen Überbau, meinte im Verlauf der Argumentation aber zunehmend ausschließlich politische und philosophische Positionen. Maos Einordnung von Literatur und Kunst ins Histomat-Schema ist dagegen eindeutig und orthodox, stellt er sie nämlich als ideologische Formen vor. Hatte Mao in *Über Neue Demokratie* noch zwischen den drei Hauptbereichen Politik, Militär und Kultur im Kampf gegen Imperialismus und Feudalismus unterschieden, ist hier nur noch von zwei Bereichen die Rede, nämlich der Kulturfront und der Militärfront. Zur erfolgreichen Durchführung der Revolution sei eine Kulturarmee (*wenhua de jundui*, 文化的军队) notwendig. Diese Kulturarmee habe sich seit der Vierten-Mai-Bewegung entwickelt und die chinesische Revolution dadurch unterstützt, dass sie die Feudalkultur und der der imperialistischen Aggression entsprechenden Kompradoren-Kultur (*maiban wenhua*, 买办文化) Einhalt geboten habe. An dieser Kulturfront sei Literatur und Kunst eine wichtige und erfolgreiche Abteilung (*bumen*, 部门).[406]

---

[404] Siehe Van de Ven, Hans. “War, Cosmopolitanism, and Authority. Mao from 1937 to 1956.” In: *A Critical Introduction to Mao*, herausgegeben von Timothy Cheek. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 100.
[405] «一切种类的文学艺术的源泉究竟是从何而来的呢？作为观念形态的文艺作品，都是一定的社会生活在人类头脑中的反映的产物。革命的文艺，则是人民生活在革命作家头脑中的反应产物。» *xuanji*, 3, 860.
[406] Siehe ebenda, 860.

Offensichtlich vollzieht Mao hier vor dem Hintergrund der nationalen Notlage und des Krieges eine Militarisierung marxistischer Begriffe, wenn Bewusstseinsformen nun „Abteilungen“ genannt werden. Mao lobt darüber hinaus fortwährend die für die Revolution signifikante „Kulturarmee“ des Vierten Mai. Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass Kultur hier nicht in dem Sinne synonym mit Ideologie verwendet wird, dass es Klassenbewusstsein oder eine systematische politische Position bezeichnet, denn die Bewegung des Vierten Mai hatte keine feste Klassenbasis.[407] So erklärt Mao, dass die Neue Kultur in dieser Phase die der Massen, also der Arbeiter, Bauern, Soldaten und Kleinbürger sei.

Im Folgenden betrachten wir vornehmlich Maos Verwendung des Lexems *sixiang*, das vor allem in der westlichen Forschung zum chinesischen Marxismus als chinesisches Begriffswort für Ideologie aufgefasst wird.[408] Die Analyse soll zeigen, dass auch in ideologierelevanten Passagen *sixiang* nicht immer „Ideologie“ bezeichnet, beziehungsweise genauer: dass die Frage nach der Entsprechung von *sixiang* und Ideologie auch von der eigenen Definition von Ideologie abhängt. Die verschiedenen Bedeutungen von *sixiang* und Ideologie werden in der westlichen Forschung aber nicht reflektiert. Im Folgenden soll der Nachweis erbracht werden, dass in Maos politischen Schriften *sixiang* sowohl als unreflektierte, falsche, nicht klassenspezifische Ideen, als auch als politisches Denken und als Ideologie im Sinne von Klassenbewusstsein firmiert. All diese Bedeutungen stehen in Maos *Reden* in ausgesprochener Nähe zueinander und sind schwierig auseinanderzuhalten.

Betrachten wir zunächst eine Passage, in der Mao sich den Anschauungen der Volksmassen widmet:

> Auch das Volk hat Mängel. Bei vielen Proletariern gibt es weiterhin kleinbürgerliche Ideen [*sixiang*], die Bauern und städtischen Kleinbürger haben alle rückständige Ideen, das ist die Last, die sie im Kampf tragen müssen.[409]

Sixiang wird hier mit „Ideen“ und nicht etwa mit „Ideologie“ oder „Denken“ übersetzt. Dies soll auf terminologischer Ebene deutlich machen, dass es Mao nicht darum ging, das

---

[407] Zur gesellschaftlichen Komposition der Vierten-Mai-Bewegung siehe Schwarcz 1986.
[408] Vergleiche dazu den Eintrag zu *sixiang* in Lippert 1979, 221-225.

[409] «人民也有缺点的。无产阶级中还有许多人保留着小资产阶级的思想，农民和城市小资产阶级都有落后的思想，这些就是他们在斗争中的负担。» *xuanji* 3, 850.

gesamte Denken von Proletariern als *durchweg* kleinbürgerlich zu charakterisieren, eine Bestimmung, die einer marxistischen Auffassung von Klassenbewusstsein diametral entgegenstehen würde, sondern darum, einzelne Aspekte – Ideen – ihres Denkens zu kritisieren, die durch die Führung der Avantgarde-Partei zu korrigieren waren. Ähnlich verwendet Mao *sixiang* in *Korrektur des Stils der Parteiarbeit* vom Februar 1942:

> Stimmt, neue Kader haben Mängel. Sie sind noch nicht lange bei der Revolution dabei, es fehlt ihnen an Erfahrung, unter ihnen gibt es einige, die noch unausweichlich den Schwanz des schlechten Denkens der alten Gesellschaft hinter sich hertragen, also die Überreste des kleinbürgerlichen individualistischen Denkens. Aber diese Mängel können durch Bildung und revolutionäres Training behoben werden.[410]

Mao äußert sich in seinen *Reden* ausführlicher zu diesem kleinbürgerlichen, individualistischen Denken [*sixiang*]. Er kritisiert insbesondere die bürgerliche Ideologeme der „abstrakten Liebe" und der „abstrakten Menschennatur", die „im Denken vieler Genossen existierten". Einige dem eigenen Verständnis nach marxistische, revolutionäre Autoren verstünden das basale materialistische Prinzip – das Sein bestimmt das Bewusstsein – nicht:

> Aber einige unserer Genossen stellen das Problem auf den Kopf und behaupten, man müsse bei allem von der ‚Liebe' ausgehen. Reden wir über Liebe. In Klassengesellschaften gibt es nur Klassen-Liebe. Aber diese Genossen fordern so etwas wie klassenübergreifende Liebe, abstrakte Liebe, sowie abstrakte Freiheit, abstrakte Wahrheit, abstrakte Menschennatur, und so weiter. Das zeigt, dass diese Genossen von der Bourgeoisie stark beeinflusst wurden. Wir müssen diesen Einfluss gründlich beseitigen und ganz bescheiden den Marxismus-Leninismus studieren. […] Marxismus-Leninismus bedeutet, dass alle Revolutionäre Wissenschaft studieren müssen, da sind diejenigen, die in Literatur und Kunst arbeiten, keine Ausnahme.[411]

---

[410] «不错，新干部是有缺点的，他们参加革命还不久，还缺乏经验，他们中的有些人还不免带来旧社会不良思想的尾巴，这就是小资产阶级个人主义思想的残余。但是这些缺点是可以从教育中从革命锻炼中逐渐地去掉的。» Mao Zedong. [1942]. "Zhengdun dang de zuofeng 整顿党的作风 [Berichtigung des Arbeitsstils der Partei]". In: *Mao Zedong xuanji*, 3, 824.

[411] «但是我们有些同志却把这个问题弄颠倒了，说什么一切应该从"爱"出发。就说爱吧，在阶级社会里，也只有阶级的爱，但是这些同志却要追求什么超阶级的爱，抽象的爱，以及抽象的自由、抽象的真理、抽象的人性等等。这是表明这些同志是受了资产阶级的很深的影响。应该很彻底地清算这种影响，很虚心地学习马克思列宁主义。文艺工作者应该学习文艺创作，这是对的，但是马克思列宁主义是一切革命者都应该学习的科学，文艺工作者不能是例外。» *xuanji* 3, 852.

Hier stehen im Einklang mit dem Lehrbuchmarxismus der Zeit (etwa Li Da) die Elemente bürgerlicher Ideologie in Opposition zum Marxismus-Leninismus, der positiv als „wissenschaftlich" bestimmten Ideologie des Proletariats. Im Falle der Kulturschaffenden hält es Mao allerdings nicht für ausreichend, lediglich den Marxismus-Leninismus zu studieren. Zur Etablierung einer Kultur der Massen (*dazhong hua*, 大众化) müssten das Denken und Fühlen (*sixiang ganqing*, 思想感情) mit demjenigen der Massen der Arbeiter, Bauern und Soldaten verschmelzen. Dies gelinge – wie Mao anhand seiner eigenen Revolutionserfahrungen schildert – durch eine „Gefühlstransformation" (*ganqing bianhua*, 感情变化). So habe Mao selbst durch seine Zeit unter Bauern und Arbeitern festgestellt, dass seine vormalige Auffassung, diese seien dreckig (*zang*, 脏) und nur Intellektuelle seien sauber (*ganjing*, 干净), falsch gewesen sei, verhalte es sich nämlich genau umgekehrt. Auf diese Weise sei er „von einer Klasse in die andere übergetreten" (*you yi ge jieji biandao ling yi ge jieji*, 由一个阶级变到另一个阶级).[412]

Diesen Schilderungen Maos sind Ideen zu entnehmen, die in der westlichen Forschung zum chinesischen Marxismus, vor allem in den Arbeiten Maurice Meisners, als voluntaristische Abweichung vom orthodoxen Marxismus gewertet werden.[413] Zweifellos deutet die Vorstellung, die eigene Klassenzugehörigkeit durch eine Gefühlsveränderung qua längerem Umgang mit einer anderen Klasse wechseln zu können, in diese Richtung. Die Umdrehung der moralischen und potenziell entmenschlichenden Degradierung von Menschen als „dreckig" von einer Elitensicht auf den Pöbel zur Perspektive des Volkes auf die gesellschaftlichen Eliten mag überdies theoretische Keime der notorischen Animalisierung von „Klassenfeinden" im China Maos bergen, denen es vermeintlich am gutem Willen zu dieser „Gefühlstransformation" mangelte.

Die Konzeption von *sixiang ganqing* (Denken und Gefühle) bettet Mao in seiner Kritik an kleinbourgeoisen Intellektuellen auch in das Modell des Diamat-Histomat ein:

> Die letzte Frage ist die des Studiums, ich meine das Studium des Marxismus-Leninismus und das der Gesellschaft. Ein seinem Selbstverständnis nach marxistischer, revolutionärer Autor muss, besonders wenn er Parteimitglied ist, Kenntnisse im

[412] Siehe ebenda, 851.
[413] Siehe insbesondere Meisners Essaysammlung *Marxism, Maoism, and Utopianism*.

> Marxismus-Leninismus haben. Aber es gibt im Moment ein paar Genossen, die nicht einmal die grundsätzlichen Prinzipien des Marxismus kennen. Zum Beispiel ist ein grundsätzliches Prinzip des Marxismus, dass das Sein das Bewusstsein bestimmt, das heißt, dass die objektive Realität des Klassenkampfs und des nationalen Kampfs unser Denken und Fühlen bestimmt. [414]

Der letzte Satz der zitierten Passage stützt die Interpretation, dass *sixiang* von Mao nicht im Sinne von Ideologie verwendet wird, sondern im Sinne eines höchsten Prinzips zeitgenössischer politischer Programmatik, hier: Klassenkampf und nationaler Kampf. Dieses *sixiang* ergibt in Kombination mit *ganqing* (Denken und Fühlen) das Bewusstsein *yishi*, ist also das Produkt aus rationaler Analyse und einer mit dieser korrespondierenden emotionalen Haltung.

Später führt Mao, wenn er den Zweifeln von Kulturschaffenden begegnet, ein verpflichtendes Studium des Marxismus-Leninismus könne der künstlerischen Kreativität abträglich sein, neben *ganqing* eine weitere dem Bedeutungsbereich „Gefühle“ zugehörige Kategorie ein, *qingxu* (情绪), die bei der Analyse von Maos Ideologieverständnis relevant ist. Mao erklärt, dass dem Marxismus jeglicher Dogmatismus fernstehe und fährt fort:

> Zerstört der Marxismus also das kreative Gefühl [*qingxu*]? Was er zerstören will, dazu gehören auf jeden Fall diese feudalen, bourgeoisen, kleinbourgeoisen, liberalen, individualistischen, nihilistischen, l'art-pour-l'art-mäßigen, aristokratischen, dekadenten, pessimistischen und alle anderen nicht den Volksmassen zugehörigen und nicht-proletarischen kreativen Gefühle. Sollten bei proletarischen Schriftstellern und Künstlern solche Gefühle etwa nicht zerstört werden? Ich denke schon […].[415]

---

[414] «最后一个问题是学习，我的意思是说学习马克思列宁主义和学习社会。一个自命为马克思主义的革命作家，尤其是党员作家，必须有马克思列宁主义的知识。但是现在有些同志，却缺少马克思主义的基本观点。比如说，马克思主义的一个基本观点，就是存在决定意识，就是阶级斗争和民族斗争的客观现实决定我们的思想感情。» *xuanji* 3, 852.

[415] «那末，马克思主义就不破坏创作情绪了吗？要破坏的，它决定地要破坏那些封建的、资产阶级的、小资产阶级的、自由主义的、个人主义的、虚无主义的、为艺术而艺术的、贵族式的、颓废的、悲观的以及其它种种非人民大众非无产阶级的创作情绪。对于无产阶级文艺家，这些情绪应不应该破坏呢？我以为是应该的 […] 。» *xuanji* 3, 874.

Es fällt auf, dass Mao sich bei der Kritik unliebsamer Inhalte in Literatur und Kunst strikt die in sowjetischen und in Ai Siqis und Li Das Lehrbüchern kanonisierten feudalen und bourgeoisen Ideologien aufzählt. Die Bezeichnung derer als „Gefühle“ sollte nicht unbedingt als Produkt theoretischer Reflexion gewertet werden, sondern entspringt der von Mao wahrgenommenen Notwendigkeit einer polemischen Intervention gegen die Vertreter „kreativer Gefühle“. Dessen ungeachtet spiegelt sich in der Ersetzung von Ideologien/Ideologemen durch Gefühle die voluntaristische Tendenz von Maos Klassenkonzeption wider.

Diese Kritik an nicht-proletarischen „Gefühlen“ zielt auf die Seite des Inhalts (*neirong*, 内容) der nach Stalin als Dialektik von Inhalt und Form (*xingshi*, 形式) konzipierten sozialistischen Kultur. Anschließend gibt Mao an nur einer einzigen Stelle einen Hinweis darauf, dass er bei seinem Eintreten für die „nationale Form“ von Kultur nicht etwa im Gewand stalinistischer Theorie einen allgemein positiven Traditionsbezug herzustellen anstrebt, sondern ihm die Vermittlung revolutionärer Inhalte in der Form von Massenkultur vorschwebt. Denn die kleinbürgerlichen Intellektuellen sähen ihre Werke als individuellen künstlerischen Ausdruck und liebten das Proletariat und die Massen nur vorgeblich. So blickten sie auf die sich entwickelnde Literatur und Kunst der Arbeiter, Bauern und Soldaten in Form von Wandzeitungen (*qiangbao*, 墙报), Wandmalerei (*bihua*, 壁画), Volksliedern (*minge*, 民歌) und Volksmärchen (*minjian gushi*, 民间故事) herab.[416]

Weiterhin bespricht Mao das Verhältnis der „Literatur- und Kunstarbeit“ (*wenyi gongzuo*, 文艺工作) zur Arbeit der Partei insgesamt. Dabei stechen die Probleme Maos ins Auge, das zur Errichtung der neuen Kultur seiner Auffassung nach notwendige Bündnis der Volksmassen mit dem Kleinbürgertum und patriotisch gesinnten Unternehmern als legitime Erweiterung des Histomat-Modells auszuweisen.[417] Mao hält fest, dass Literatur und Kunst

---

[416] Vgl. *xuanji* 3, 856-57.

[417] In der Forschung zum chinesischen Marxismus geben diese und ähnliche Phänomene Anlass zu Debatten darüber, ob Maos theoretische Einlassungen als eine kreative Fortentwicklung des Marxismus zu werten sei oder der Marxismus nur eine strategisch wertvolle Hülle für seine damit kaum zu vereinbarenden politischen Projekte darstellte. Je nachdem lässt sich anführen, dass a) Maos Theorie voller Widersprüche sei, er also den Marxismus nicht verstanden oder bewusst verzerrt hätte, oder b) Maos Theorie eben eine *Theorie der Widersprüche* sei, die dabei half, den Marxismus-Leninismus auf das von Imperialismus und Feudalismus aufgezehrte China anwendbar zu machen. Es soll hier nicht für die eine oder andere Position Partei ergriffen werden, sondern weiter den Auswirkungen der politisch-philosophischen Konstellation und Widersprüche, in der Mao und die KPCh sich in der Yan’an-Zeit befanden, auf ihre Ideologiebegriffe nachgegangen werden. Für die erste Position steht etwa der bereits mehrfach thematisierte Maurice Meisner. Die zweite Position vertritt etwa Rebecca Karl in

der Politik gehorchen, aber auch einen großen Einfluss auf die Politik hätten. Das vordringliche politische Problem der Zeit sei der Widerstand gegen Japan. Zum Klassencharakter von Kultur erklärt Mao in diesem Zusammenhang:

> Heutzutage gehören alle Kultur oder Literatur und Kunst in der Welt zu einer bestimmten Klasse, sie gehören zu einer bestimmten politischen Linie. L'art pour l'art, klassenübergreifende Kunst, parallel zur Politik laufende oder von ihr unabhängige Kunst existiert realiter nicht. […] Daher […] dient die Literatur- und Kunstarbeit der Partei der revolutionären Aufgabe, die die Partei für eine bestimmte Revolutionsphase festgelegt hat.[418]

Die Parallelisierung der Aussagen über Klasse und politische Linie im Eingangssatz der zitierten Passage verdeutlicht Maos Versuch, den klassenübergreifenden Kampf gegen Japan an der kulturellen Front mit auf einer allgemeineren Ebene operierenden, auf alle Klassengesellschaften bezogenen klassischen marxistischen Bestimmungen über den Klassencharakter von Literatur und Kunst zu harmonisieren. Da der Kampf gegen Japan als eine klassenübergreifende Koalition vorgestellt wird, kann die dieser Koalition entsprechenden neuen Kultur beziehungsweise Literatur und Kunst logisch betrachtet nicht die einer bestimmten Klasse sein. Dessen ungeachtet betont Mao weiter:

> Wenn wir überdies davon sprechen, dass Literatur und Kunst der Politik dienen, dann meint diese Politik hier Klassenpolitik, Massenpolitik, nicht die sogenannte Politik einiger weniger Politiker. Politik, egal ob revolutionäre oder reaktionäre, ist immer der Kampf von Klassen gegen Klassen und nicht das Verhalten weniger Einzelner. Der revolutionäre ideologische [*sixiang*] und künstlerische [*yishu*] Kampf muss dem politischen Kampf folgen, denn nur durch Politik können die Bedürfnisse der Klasse und der Massen konzentriert ausgedrückt werden.[419]

Karl, Rebecca. *Mao Zedong and China in the Twentieth-Century World. A Concise History*. Durham: Duke University Press, 2010.

[418] «在现在世界上，一切文化或文学艺术都是属于一定的阶级，属于一定的政治路线的。为艺术的艺术，超阶级的艺术，和政治并行或互相独立的艺术，实际上是不存在的。 […] 因此，党的文艺工作，[…] 是服从党在一定革命时期内所规定的革命任务的。» *xuanji* 3, 865-66.

[419] «还有，我们所说的文艺服从于政治，这政治是指阶级的政治、群众的政治，不是所谓少数政治家的政治。政治，不论革命的和反革命的，都是阶级对阶级的斗争，不是少数个人的行为。革命的思想斗争和艺术斗争，必须服从于政治的斗争，因为只有经过政治，阶级和群众的需要才能集中地表现出来。» *xuanji* 3, 866.

Es muss noch einmal betont werden, dass revolutionärer *sixiang* hier nicht als Klassenbewusstsein des Proletariats zu verstehen ist, sondern als Denken aller der Revolution zugewandten gesellschaftlichen Gruppen, deren Zusammenarbeit unter dem Primat der Politik des Widerstandes gegen Japan von Mao als erforderlich betrachtet wurde. Ideologien sind hier also nicht die Gesamtheit von gemeinsamen Auffassungen all jener, die die gleiche gesellschaftliche Stellung im Produktionsprozess einnehmen, sondern fassen die übereinstimmenden politischen Auffassungen von Menschen, die aufgrund ihrer Rolle im Produktionsprozess *oder* aufgrund ihrer moralischen Integrität ein gemeinsames klassenübergreifendes politisches Projekt verfolgen.

Im fünften und letzten Abschnitt der *Reden* wirbt Mao direkt für die Intensivierung der Ausrichtungskampagne. Unter den Genossen seien Idealismus, Dogmatismus, Illusionen, eine Geringschätzung von Praxis und Distanz zu den Massen weitverbreitete Verfehlungen, die einer strengen Korrektur bedürften. Viele Genossen verstünden nach wie vor den Unterschied zwischen dem Proletariat und dem Kleinbürgertum nicht und seien zwar formell, ideologisch aber nicht komplett in die Partei eingetreten. Mao fährt fort:

> Diese ideologisch noch nicht in die Partei eingetretenen Menschen haben im Kopf noch viele dreckige Sachen der Ausbeuterklassen und wissen überhaupt nicht, was proletarische Ideologie [*wuchanjieji sixiang*, 无产阶级思想], was der Kommunismus, was die Partei ist. […] Zur Neuausrichtung der Organisation ist zunächst die Neuausrichtung auf ideologischer Ebene nötig, es bedarf der Entfachung eines ideologischen Kampfs zwischen dem Proletariat und der nicht-proletarischen Klasse.[420]

Erst in dieser Passage verwendet Mao *sixiang* als Ideologie eindeutig im Sinne von Klassenbewusstsein des Proletariats, das ganz im Sinne Lenins von der Avantgarde-Partei gestiftet wird. Wie gesehen benutzt Mao *sixiang* an vielen anderen Stellen der *Reden* aber nicht auf diese Weise. Dies lässt sich auf Maos politisches Projekt zurückführen, in dem Intellektuellen und Kulturschaffenden die Aufgabe zuteilwurde, unter der Führung des Proletariats, sprich der Partei und dem Marxismus-Leninismus den Standpunkt einer

[420] «这种思想上没有入党的人，头脑里还装着许多剥削阶级的脏东西，根本不知道什么是无产阶级思想，什么是共产主义，什么是党。就必须从思想上组织上认真地整顿一番。而为要从组织上整顿，首先需要在思想上整顿，需要展开一个无产阶级对非无产阶级的思想斗争。» *xuanji* 3, 875.

klassenübergreifenden Mehrheit des Volkes einzunehmen, zu der auch die Intellektuellen selbst und das Kleinbürgertum gehörten.

Der Ideologiebegriff in Ai Siqi's neu aufgelegter Philosophie der Massen *(1949)*

Betrachten wir abschließend kursorisch Ai Siqis 1949 kurz vor dem vollständigen Sieg im Bürgerkrieg neu aufgelegten *Philosophie der Massen*[421], um eine Facette der Verwendung von *sixiang* in Ais Schriften beziehungsweise im Diskurs des chinesischen Marxismus aufzuzeigen. In einem in der Erstausgabe von *Philosophie der Massen* noch nicht vorhandenen, in der neuen Ausgabe von 1949 ergänzten Abschnitt, der Rückschlüsse auf Ais Ideologiebegriff bietet, macht sich die fortschreitende Sinisierung des Marxismus in Gestalt der Betonung des Mao-Zedong-Denkens bemerkbar. Ai betont, dass sich die verschiedenen Arten von Kämpfen, in denen sich das chinesische Volk befinde, in militärische, politische, wirtschaftliche einerseits, sowie kulturelle und „ideologische" (*sixiang*) Kämpfe andererseits, unterteilen lasse.[422] Ziel des kulturellen und ideologischen Kampfes sei es, der Betäubung (*mazui*, 麻醉) im Denken, die aus der Verbreitung reaktionärer Ideologien resultiere, entgegenzuwirken und die breiten Volksmassen aufzuwecken. Im revolutionären militärischen, wirtschaftlichen und politischen Kampf habe das Volk ein neues revolutionäres Denken (*geming sixiang*, 革命思想) hervorgebracht.[423] Ai erläutert:

> Dieses Denken [*sixiang*] ist vom Denken [*sixiang*] des Marxismus-Leninismus und vom Mao-Zedong-Denken [*Mao Zedong sixiang*] geleitet. Sein Hauptinhalt ist die Bekämpfung des Imperialismus und seiner Handlanger, der Großgrundbesitzer und der diktatorischen Herrschaft der großen bürokratischen Kapitalisten. [Dieses Denken] fordert, dass die großen Massen in der Politik zur Herrin des Staates werden, in der Wirtschaft befreit werden. Nach der Befreiung soll eine Entwicklung nach vorne stattfinden, das heißt die Zukunft unseres Landes soll in Richtung Industrialisierung und Sozialismus gehen und imperialistischer Aggression und Einmischung trotzen [...]. [Dieses Denken] fordert die Unabhängigkeit des chinesischen Volkes, Freiheit und die Etablierung gleichberechtigter, freundschaftlicher Beziehungen mit allen Völkern der

[421] Die hier verwendete Ausgabe ist die 1979 unverändert neu aufgelegte von 1949. Ai Siqi. *Dazhong zhexue* 大众哲学. Beijing: Shenghuo, du shu, xinzhi sanlian shudian chuban, 1979.
[422] Diese kulturellen und ideologischen Kämpfe fänden unter anderem in Zeitungen, Büchern, Filmen, Theater, Romanen, Gedichten, Theorie, Wissenschaft, Philosophie, Recht und Moral Ausdruck.
[423] Ebenda, 22-23.

> Welt. Das chinesische Volk muss im revolutionären Kampf gleichzeitig einen ideologischen Kampf [*sixiang douzheng*] führen und das neue revolutionäre Denken ganz fest etablieren, um selbst nicht von reaktionärem Denken betäubt zu werden und nicht den Beschränkungen gewissen rückständigen Denkens aufzusitzen. [Das chinesische Volk] muss unter der Anleitung des Marxismus-Leninismus und des Mao-Zedong-Denkens täglich das Bewusstsein erhöhen, nur so kann die Kraft des revolutionären Kampfes komplett entfaltet werden.[424]

Hier wird deutlich, dass Marxismus-Leninismus und Mao-Zedong-Denken vorwiegend als theoretische Mittel zur Mobilisierung für eine revolutionäre Umgestaltung betrachtet wurden. Aus diesem Grunde war der Ideologiebegriff nicht anders als in einem positiven Sinne zu verwenden. Des Weiteren werden Marxismus-Leninismus und Mao-Zedong-Denken hier umstandslos auf einer Begriffsebene – *sixiang* – angesiedelt, das Mao-Zedong-Denken also nicht etwa als den Marxismus-Leninismus auf chinesische Verhältnisse anwendendes Denken konzipiert. Die Kanonisierung des Marxismus als Ideologie (*yishixingtai*) und des Mao-Zedong-Denkens (*sixiang*) als korrekte zeit- und ortsgebundene Interpretation und praktische Handlungsanleitung erfolgte erst nach Gründung der Volksrepublik China.

[424] «这种思想是以马克思列宁主义的思想、毛泽东思想作指导，它的主要内容就是反对帝国主义及其走狗大地主、大官僚资本家的专制独裁统治，要求广大人民在政治上成为国家的主人翁，在经济上得到解放，并且解放后向前发展，是我们国家走向工业化和社会主义的前途，反对帝国主义的侵略和干涉，[…]，要求中国人民的独立，自由并与世界各国人民建立平等的友好关系。中国人民在革命斗争中必须同时进行思想斗争，使自己的新的革命的思想明确的建立起来，使自己不受反动派思想的麻醉，不受某些落后思想的障碍，使自己的觉悟在马克思列宁主义，毛泽东思想教导下日益提高，才能充分发挥革命斗争的力量。» Ebenda, 23.

Teil 3: „Ideologie" in der VR China: Die Ära Mao Zedongs (1949-1976)

7. Ideologiebegriffe in der ersten Dekade der VR China: Sowjetischer Lehrbuchmarxismus, das Mao-Zedong-Denken und Li Das *Vorlesungen*

Nach Ende des antijapanischen Widerstandskriegs und des Siegs gegen die GMD im Bürgerkrieg bemühte sich die KPCh um die gesellschaftliche Stabilisierung der neu gegründeten Volksrepublik China. Auf dem Programm stand die Modernisierung von Industrie, Handel und Kultur. Aufbauend auf den Ausrichtungskampagnen in Yan'an in den 1940er Jahren, die der Ausbildung, Disziplinierung und Mobilisierung von Kadern und der lokalen Bevölkerung für die Projekte Gesellschaftsrevolution und Nation-building dienten, setzte die KPCh in den 1950er Jahren landesweit ein umfassendes Propagandasystem ins Werk.[425] Dabei handelte es sich nicht nur um ein zentral gesteuertes Mediensystem, das Kaderausbildung, die Entwicklung politischer Sprache und die Politisierung immer größerer Teile des gesellschaftlichen Lebens koordinierte, sondern auch um ein politisches Projekt. So sorgte Propaganda für die konkrete Anwendung maoistischer Führungsmethoden in politischen Kampagnen. Teil der unter dem Schlagwort „Massenlinie" behandelten Methoden der Transformation der Massen durch Erziehung waren Studiensitzungen für Kader, lokale Amtsträger und Intellektuelle, die seit den späten 1930er Jahren in Yan'an institutionalisiert wurden.[426] Propaganda kam eine zentrale Rolle in der Legitimierung der Herrschaft der KPCh zu, lieferte Rückmeldungen von der Basis bezüglich gegenwärtiger politischer und gesellschaftlicher Verhältnisse und Problemlagen und bestimmte das Kadertraining.

Nach der Gründung der Volksrepublik wurden die Künste, die Universitäten und Medien und damit Schriftsteller, Professoren, Wissenschaftler und Journalisten in das Propaganda- und Bildungssystem unter direkter Aufsicht der Propagandaabteilung der KPCh integriert. Intellektuelle traten vor diesem Hintergrund insbesondere ab den 1950er Jahren weniger als professionelle Forscher oder unabhängige Schriftsteller und Kommentatoren in Erscheinung und nahmen neu die Rolle von intellektuellen Kadern im Dienste der Propaganda eines leninistischen Parteistaates ein.[427] Als solche verfassten etwa Li Da und Ai Siqi, die während

[425] Siehe Cheek 2015, 125.
[426] Siehe dazu etwa Cheek, Timothy. "The Fading of Wild Lilies: Wang Shiwei and Mao Zedong's Yan'an Talks in the First CPC Rectification Movement." *The Australian Journal of Chinese Affairs* 11 (1984): 25-58.
[427] Siehe Cheek 2015, 129.

der Republikzeit als marxistische Intellektuelle trotz grundsätzlicher Verbundenheit mit dem kommunistischen Projekt noch weitgehend unabhängig agierten, neue Lehrbücher marxistischer Philosophie, die den aus der Sowjetunion geerbten marxistisch-leninistischen Rahmen um die theoretischen Resultate der kommunistischen Revolution in China ergänzten. Aus diesem Grund beschäftigt sich dieses Kapitel zunächst kursorisch mit dem Ideologiebegriff in den sowjetischen Lehrbüchern marxistischer Philosophie, die ab 1949 in chinesischer Übersetzung zum verbindlichen Unterrichtsmaterial und Grundlage für von chinesischen Marxisten selbst verfassten Lehrbüchern wurden. Nach einem kurzen Blick auf die Verwendung von Ideologie in *Zum korrekten Umgang mit Widersprüchen innerhalb des Volkes*, dem Schlüsseltext Mao Zedongs zur Ideologieproblematik in den 1950er Jahren, folgt eine Analyse von Li Das Ideologiebegriff in seiner Vorlesung über den *Gegenstand des Historischen Materialismus*. Li Das Schrift wird auf Revisionen gegenüber dem *Abriss* und das Verhältnis zu den sowjetischen Lehrbüchern überprüft.

7.1 Sowjetische Lehrbücher in der VR China in den 1950er Jahren

Nach der Gründung der VR China 1949 galt besonders in den 1950er Jahren die theoretische Arbeit im Bereich marxistischer Philosophie in der Besorgung von Neuübersetzungen und -veröffentlichungen von mitunter bereits in den 1930er Jahren ins Chinesische übersetzten sowjetischen Philosophie-Lehrbüchern, die die „ideologische Grundlage“ des sozialistischen Staates bildeten. [428] Zum Kanon des sogenannten „sowjetischen Lehrbuch-Modells“ (*sulian jiaokeshu de moshi*, 苏联教科书的模式) gehörte neben Stalins *Dialektischer und Historischer Materialismus* und verschiedenen Werken Mark Borissov Mittins insbesondere Konstantinovs *Prinzipien marxistischer Philosophie*[429], das in der Tradition Mittins stand.[430] Das Lehrbuch-Modell betrachtet marxistische Philosophie als ein System, das aus dem Diamat und dem Histomat besteht. Unter der Leitung des übergeordneten Diamat wird der Histomat grundsätzlich in drei Kategorie-Konstellationen gefasst, nämlich gesellschaftliches Sein und gesellschaftliches Bewusstsein, Produktivkräfte

[428] Einen Überblick über die in der Parteiarbeit der KPCh einflussreichsten sowjetischen Schriften gibt Li, Hua-Yu. “Stalin’s ‘Short Course’ and Mao’s Socialist Economic Transformation of China in the early 1950s.” *Russian History* 29, 2 (2002): 357-376.

[429] Kangsitandinguofu 康斯坦丁诺夫 [Konstantinov]. *Makesizhuyi zhexue yuanli* 马克思主义哲学. Übersetzt vom Übersetzungsbüro der Renmin-Universität. Beijing: renminchubanshe, 1959.

[430] Für weitere wichtige sowjetische Lehrbücher siehe Zhang Xiuqin 张秀琴. “Makesi yishixingtai gainian zai xin Zhongguo de chuanbo yu jieshou: yi jiaokeshu tixi wei li 马克思意识形态概念在新中国的传播与接受 ---以教科书体系为例» [Die Verbreitung und Rezeption des Marxschen Ideologiebegriffs im Neuen China: Das Beispiel des Lehrbuchsystems]. *Makesizhuyi yu dangdai Zhongguo* 2 (2017): 5.

und Produktionsverhältnisse sowie ökonomische Basis und Überbau, wobei die Ideologieproblematik in der ersten und letzten Konstellation abgehandelt wird. Da im sowjetischen Modell der Materie-Begriff als Ausgangspunkt des Diamat und damit des ganzen theoretischen Systems marxistischer Philosophie fungiert, ist das Bewusstsein zunächst allgemein durch Materie determiniert. Übertragen auf den Bereich der Geschichte und Gesellschaft wird die Auffassung vertreten, dass das gesellschaftliche Sein das gesellschaftliche Bewusstsein determiniere. Zumeist liegt die Betonung auf der Passivität und Subordination des gesellschaftlichen Bewusstseins und der Darstellung der Zusammensetzung des gesellschaftlichen Bewusstseins. So wird etwa Einflüssen psychologischer Faktoren, die uns bereits bei Qu Qiubai begegnet sind, viel Platz eingeräumt. Dagegen wird der im Diskurs des chinesischen Marxismus – wie bei Ai Siqi bereits gesehen – häufig diskutierten „Aktivierungsfunktion" des gesellschaftlichen Bewusstseins weniger Beachtung geschenkt.[431]

Demgemäß heißt es im Histomat-Teil von Konstantinovs maßgeblichem *Prinzipien marxistischer Philosophie*, dass die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse als gesellschaftliche Basis, und politische und rechtliche Formen gemeinsam mit den „Denkformen" (*sixiang de xingshi*, 思想的形式), das heißt Philosophie, Moral, Religion etc., den Überbau bildeten.[432] Diese inhaltlich orthodoxe Darstellung fällt durch die Ersetzung des in bisher analysierten chinesischen Übersetzungen und Interpretationen des Marxschen *Vorworts* benutzten *yishi* als Übersetzungswort für „Bewusstsein" in „Bewusstseinsformen" durch *sixiang* („Denken") in –wörtlich– „Denkformen" auf. Es gilt weiter zu beachten, dass diese „Denkformen" in der Folge gemeinsam mit ihren entsprechenden „Denkapparaten" (*sixiang jigou*, 思想机构) als – wörtlich – „Denküberbau" (*sixiang de shangceng jianzhu*, 思想的上层建筑) bezeichnet und „Ideologie" durch das Begriffswort „Denksystem" (*sixiang tixi*, 思想体系) ausgedrückt werden.[433] Daher ist davon auszugehen, dass einerseits *sixiang* allein „Ideologie" bezeichnet und daher in diesem Kontext – ganz im Sinne des im orthodoxen Marxismus verwendeten Vokabulars – besser von „ideologischen Formen" und „ideologischem Überbau" gesprochen werden sollte, andererseits *sixiang tixi* als Begriffswort für Ideologie fungiert.[434]

---

[431] Vgl. Zhang 2017, 6.
[432] Im Original heißt es: «生产关系的总和看作是社会的基础，而把政治的，法律的，思想的形式和关系（国家，法，道德，宗教，哲学，艺术）看作是上层建筑。» Kangsitandingnuofu 1959, 478.
[433] Siehe ebenda, 479-81.
[434] In den ebenfalls einflussreichen Übersetzungen von Mittigs Lehrbüchern diente *guannianxingtai* als Begriffswort für Ideologie. Siehe Zhang 2017, 7.

Darüber hinaus unterscheiden Konstantinov und die anderen maßgeblichen sowjetischen Lehrbücher Ideologie und „gesellschaftliche Psyche“ (*shehui xinli*, 社会心理), wobei erstere letztere systematisiere – eine Konzeption, die uns bereits in Qu Qiubais Schriften der 1920er Jahre begegnet war. Demnach bilden Ideologie, das heißt hier die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins wie Philosophie und Moral, die zusammen den „ideologischen Überbau“ konstituieren, und die gesellschaftliche Psyche, die die „Gesamtheit der sozialen Emotionen, Gefühle, Wahrnehmungen, Gewohnheiten und Sitten der Menschen“ darstelle, das gesellschaftliche Bewusstsein. Die gesellschaftliche Psyche sei dabei spezifisch für die Menschen bestimmter Gesellschaften oder Klassen. Auch das der gesellschaftlichen Psyche übergeordnete gesellschaftliche Bewusstsein müsse in Klassengesellschaften Klassencharakter haben. Ideologien (*sixiang tixi*) repräsentierten „die Gesamtheit der gesellschaftlichen Auffassungen [*shehui guandian*, 社会观点] bestimmter Klassenlagen und -interessen“, die sich aus politischen, philosophischen, religiösen, künstlerischen „Auffassungen“ usw. zusammensetzten. Hierin ist eine klare Zuweisung von Ideologien zum Bereich „Gesellschaft“ zu erkennen, implizit wird dem der Bereich „Natur“ als Austragungsort der Konflikte verschiedener Naturauffassungen, das heißt *Weltanschauungen* (*shijieguan*), gegenübergestellt. Das individuelle Bewusstsein (*geren yishi*, 个人意识) sei eine Widerspiegelung des Klassenbewusstseins.[435] An anderer Stelle heißt es bei Konstantinov, dass im Überbau der sozialistischen Gesellschaft die philosophischen, politischen, rechtlichen, moralischen und künstlerischen Auffassungen (*guandian*) des Marxismus-Leninismus die herrschende Position einnähmen und der Überbau seinem entsprechenden politischen, rechtlichen und kulturellen System gemäß aufgebaut werde.[436]

Das ebenfalls in der VR China zu dieser Zeit häufig in chinesischer Übersetzung verwendete, von der Parteischule des ZKs der KPDSU herausgegebene Lehrbuch *Unterrichtsabriss* betont die „Parteilichkeit der Ideologie in Klassengesellschaften“ (*jieji shehui zhong sixiang tixi de dangxing*, 阶级社会中思想体系的党性). Der Marxismus-Leninismus, nicht etwa „der Marxismus“, sei die Ideologie (*sixiang tixi*) des Proletariats, sozialistische Ideologie (*shehuizhuyi sixiangtixi*) und bourgeoise Ideologie (*zichanjieji*

[435] Kangsitandingnuofu 1959, 612, 618, 644.
[436] «社会主义社会的上层建筑是以马克思列宁主义的哲学，政治，法权，道德和艺术的观点为统治地位，且与相适应的政治，法权和文化制度建起来的。» Kangsitandingnuofu. *Lishi weiwuzhuyi* 历史唯物主义 [Historischer Materialismus]. Übersetzt von Liu Pikun 刘丕坤 et.al. Beijing: Renminchubanshe, 1955, 141.

sixiangtixi) stünden grundsätzlich in Opposition (*genben duili*, 根本对立). Der Marxismus-Leninismus sei die Ideologie (*sixiang tixi*) sowjetischer Gesellschaften (*suwei'ai shehui*, 苏维埃社会).[437] Hier wird deutlich, dass das neue Begriffswort für Ideologie im Chinesischen, *sixiang tixi*, seinen Ursprung in der Übersetzung sowjetischer Lehrmaterialien hatte.

Grundsätzlich heißt es im *Unterrichtsabriss* auch, dass Diamat und Histomat die Weltanschauung (*shijieguan*, 世界观) der Kommunistischen Partei und die marxistisch-leninistische Philosophie grundsätzlicher wissenschaftlicher Ausdruck des Interesses der Arbeiterklasse und die theoretische Waffe (*lilun wuqi*, 理论武器) zur Erkenntnis und revolutionären Umgestaltung der Welt seien.[438] Hier wird die schon in sowjetischer Theorie mitunter unklare Abgrenzung zwischen Weltanschauung und Ideologie und ihrer jeweiligen Geltungsbereiche offenbar.

7.2 Der Ideologiebegriff Li Das in der Vorlesung *Der Gegenstand des Historischen Materialismus* (1958)

Im Folgenden werden Li Das *Vorlesungen zum Historischen Materialismus* aus dem Jahr 1958 untersucht. Die Entwicklung seiner Verwendung des Ideologiebegriffs soll vor dem Hintergrund der in der Volksrepublik dominierenden Marxismus-Interpretation Mao Zedongs und der durch die Übersetzung und Zirkulation von Lehrbüchern hergestellte sowjetische Hegemonie auf dem Feld der Theorie und der Bildung nachvollzogen werden. Wie bereits ausgeführt war Li Das 1936 veröffentlichter *Abriss der Sozialwissenschaft* die maßgebliche Abhandlung marxistischer Philosophie in chinesischer Sprache zu dieser Zeit und hatte auch einen großen Einfluss auf Mao Zedongs Denken und seine 1937 verfassten philosophische Traktate *Über den Widerspruch* und *Über die Praxis*. Auch nach der Gründung der Volksrepublik China 1949 blieb Li Da ein einflussreicher und bei Mao Zedong hoch geschätzter Philosoph. Daher lohnt sich ein Blick auf Lis zweiten Teil seiner ab 1958 veröffentlichten maßgebenden Vorlesungsreihe zum Historischen Materialismus über den

[437] Siehe *Bianzheng weiwuzhuyi yu lishiweiwuzhuyi jiaocai dagang* 辩证唯物主义与历史唯物主义教材大纲 [Abriss des Dialektischen und Historischen Materialismus für den Unterricht]. Übersetzt vom Übersetzungsbüro der Abteilung für Unterrichtsangelegenheiten des Instituts des Marxismus-Leninismus. Beijing: Renmin chubanshe, 1955, 21.
[438] Ebenda, 1.

Gegenstand des Historischen Materialismus[439], der das Verhältnis von Basis und Überbau und somit auch das Ideologieproblem zum Thema hat.

Nick Knight hat diesen Text und andere Schriften Li Das aus dieser Zeit bereits bezüglich ihrer Kompatibilität mit Maos theoretischen Auffassungen insbesondere im Hinblick auf die Politik des „Großen Sprungs nach Vorn" (*da yue jin*, 大跃进) analysiert, die im selben Jahr begonnen wurde. [440] Er kommt zu dem Schluss, dass Lis Betonung der relativen Unabhängigkeit des Überbaus von der ökonomischen Basis im Einklang mit Mao Zedongs Ansichten stand, die beiden wohl aber einen Dissens bezüglich des Ausmaßes dieser Unabhängigkeit hatten.[441] Der Fokus liegt hier exklusiv auf der Entwicklung der Verwendung des Ideologiebegriffs bei Li Da, die möglicherweise Rückschlüsse auf Kontinuitäten beziehungsweise Brüche in der Theoriebildung des chinesischen Marxismus bieten können. Vor der eingehenden Analyse der *Vorlesungen* betrachten wir zunächst Maos Schrift *Zum korrekten Umgang mit Widersprüchen im Volk*, die einen erheblichen Einfluss auf die marxistische Theorienbildung in China ausübte.

Politischer Kontext: Maos Theoretisierung der Widersprüche innerhalb des Volkes

Die Rede *Zum korrekten Umgang mit Widersprüchen im Volk* (*guanyu zhengque chuli renmin neibu maodun wenti*, 关于正确处理人民内部矛盾的问题), auch bekannt als „Hundert-Blumen-Rede", ist eine der bedeutendsten theoretischen Stellungnahmen Mao Zedongs nach der Gründung der VR China und dem Tod Stalins. Ursprünglich hatte Mao die Rede vor einer großen Zuhörerschaft im Staatsrat im Februar 1957 gehalten. Die schließlich im Juni desselben Jahres veröffentlichte Version der Rede erhielt gegenüber der ursprünglichen Rede enorme Revisionen, die auf das veränderte politische Klima im Zuge der „Lasst-Hundert-Blumen-Blühen"-Kampagne zurückzuführen sind. Seine Rede war zum einen grundsätzlich motiviert durch die von ihm und der KPCh kritisch beäugten Tendenzen der Entstalinisierung in der Sowjetunion unter Stalins Nachfolger Nikita Chruschtschow. Zum anderen bestand der unmittelbare Anlass der Rede im Schock über den Ungarn-Aufstand Ende 1956, der den chinesischen Kommunisten die Gefahren einer weitverbreiteten, aber in der Öffentlichkeit nicht artikulierten Unzufriedenheit mit dem neu etablierten kommunistischen Regime vor

[439] Li Da. "Lishi weiwuzhuyi de duixiang 历史唯物主义的对象" [Der Gegenstand des Historischen Materialismus]. In: *Lilun zhanxian* 2 (1958): 82-98.
[440] Siehe Knight 1998, besonders 268-286.
[441] Ebenda, 269.

Augen führte. Mao hielt Kritik an der Politik der KPCh für grundsätzlich notwendig, um politische Stagnation unter den Bedingungen der Einparteienherrschaft zu vermeiden. In seinem Essay lieferte Mao die theoretische Grundlage für ein Ventil für Unzufriedenheit, indem er seine Widerspruchslehre um die Unterscheidung zwischen nicht-antagonistischen und antagonistischen Widersprüchen erweiterte. Auf der einen Seite standen sogenannte „Widersprüche innerhalb des Volkes", die öffentlich ausgetragen werden sollten, damit sie sich nicht zu antagonistischen Widersprüchen entwickeln würden. Auf der anderen Seite sollten politische Auffassungen, die in grundsätzlicher Gegnerschaft zum sozialistischen Projekt standen und einen „reaktionären Klassenstandpunkt" vertraten, konsequent verfolgt werden.[442] Mit der Propagierung dieser Theorie war der Beginn der „Hundert-Blumen"-Kampagne verbunden, in deren Rahmen die Aufforderung an Intellektuelle erging, die Politik seit der Gründung der Volksrepublik öffentlich zu evaluieren. Mutmaßlich überrascht von der Schärfe und vom Umfang der daraufhin vorgebrachten Kritik an der KPCh ließ Mao ab Juli 1957 die Anti-Rechtsabweichler-Kampagne einleiten, eine Säuberungsbewegung, in deren Verlauf die kritischen Intellektuellen öffentlich an den Pranger, bestraft und Hundertausende politisch verfolgt wurden.[443]

Maos Theorie über Widersprüche im Volk ist seit der Veröffentlichung der Rede fester Bestandteil des Kanons marxistischer Theoriebildung in China. Insbesondere das von Mao aufgestellte Postulat der gewaltlosen, auf den Austausch von Argumenten beschränkten Überzeugungsarbeit in ideologischen Kämpfen ist bis in die Gegenwart obligatorischer Referenzpunkt in nahezu sämtlichen marxistischen Ideologietheorien chinesischer Provenienz. Hat Maos Theorie keine Vorläufer im Sowjetmarxismus, so handelt es sich auf *begrifflicher Ebene* um eine orthodoxe marxistisch-leninistische Abhandlung. In den Passagen, die Ideologie thematisieren, wird der Kulturbegriff anders als in Maos Schriften der Yan'an-Zeit nicht mehr verwendet. Für „Ideologie" verwendet er in seiner Rede durchgängig *yishixingtai* und *sixiang* synonym. So erklärt Mao etwa, dass der Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat „in ideologischer Hinsicht" (*zai yishixingtai fangmian*, 在意识形态方面) noch lange währen wird. An anderer Stelle gibt er zu Protokoll, dass sich der „ideologische

[442] Vergleiche die Einführung der Herausgeber zu Mao Zedong: "On the Correct Handling of Contradictions Among the People." In: *Sources of Chinese Tradition. Vol. 2 From 1600 through the Twentieth Century*, herausgegeben von De Bary, WM. Theodore und Richard Lufrano. New York: Columbia University Press, 2000, 459-460.

[443] Für eine umfassende Darstellung der Hundert-Blumen-Bewegung und der Kampagne gegen Rechtsabweichler siehe etwa Teiwes, Frederick C. Politics and Purges in China. Rectification and the Decline of Party Norms 1950-1965. New York: M.E. Sharpe, 1993.

Kampf“ (*sixiang douzheng*) von anderen Kämpfen unterscheide, da in ihm keine Zwangsmittel angewendet werden dürften. Im darauffolgenden Satz ist dann die Rede davon, dass der Sozialismus gegenwärtig im „ideologischen Kampf“ (*zai yishixingtai douzheng zhong*, 在意识形态斗争中) über vorteilhafte Bedingungen verfüge.[444]

Eine Schlüsselpassage von Maos Rede zeigt seinen Anspruch, die neuen Einsichten in den Fortbestand bourgeoiser Ideologie und daraus resultierende gesellschaftliche Widersprüche im Sozialismus ins sowjetische Histomat-Schema zu integrieren. Ideologie drückt Mao hier durch den Terminus *yishixingtai* aus. Er verwendet *yishixingtai* klar in der Bedeutung von systematisiertem Klassenbewusstsein, nicht etwa als Begriffswort für die Gesamtheit der ideologischen Formen oder für „Kultur“. Mao erklärt:

> Der Überbau, der aus dem Staatssystem und Recht der demokratischen Diktatur des Volkes und der vom Marxismus-Leninismus geleiteten sozialistischen Ideologie [*yishixingtai*] besteht, nimmt eine positive Rolle beim Voranbringen des Sieges der sozialistischen Transformation und der sozialistischen Organisation der Arbeit ein. Er entspricht der sozialistischen Basis, das heißt den sozialistischen Produktionsverhältnissen. Aber die Existenz der bourgeoisen Ideologie [*yishixingtai*], ein bestimmter bürokratischer Arbeitsstil in den Staatsorganen und Makel in einigen Segmenten unseres Staatssystems stehen in Widerspruch zur sozialistischen Basis. Wir müssen all diese Arten von Widersprüchen auf Basis der konkreten Umstände weiter auflösen. Natürlich werden nach der Auflösung dieser Widersprüche wieder neue Probleme und neue Widersprüche auftauchen, die die Menschen lösen müssen.[445]

Die *Vorlesungen* Li Das haben im Vergleich zum *Abriss* deutlich polemischeren Charakter und sind von der maoistischen Sprache der Massenmobilisierung und von Maos Widerspruchslehre beeinflusst. Überdies zeigt sich, dass zehn Jahre nach Gründung der Volksrepublik und der seither institutionell verankerten Ausarbeitung marxistischer Theorie weiter kein einheitliches Begriffswort für Ideologie vorlag, und nun weitere Begriffswörter

---

[444] Mao Zedong. [1957]. ”Guanyu zhengque chuli renmin neibu maodun de wenti 关于正确处理人民内部矛盾的问题 [Zum korrekten Umgang mit Widersprüchen im Volk].” In: *Mao Zedong Xuanji*, Band 5, Beijing: Renminchubanshe, 1977, 389-390.

[445] «人民民主专政的国家制度和法律，以马克思主义列宁主义为指导的社会主义意识形态，这些上层建筑对于我国社会主义改造的胜利和社会主义劳动组织的建立起了积极的推动作用， 它是和社会主义经济基础即社会主义的生产关系相适应的； 但是资产阶级意识形态的存在，国家机构中某些官僚主义作风的存在，国家制度中某些环节上缺陷的存在, 又是和社会主义经济基础相矛盾的。» Ebenda, 393.

wie *sixiang* (思想) und *sixiang tixi* (思想体系) in Gebrauch waren, die den vormals bereits vorherrschenden neutralen Gebrauch von Ideologie kanonisierten.

Li Da über bourgeoise Denksysteme und Ideologie im Kapitalismus

Li Das Darlegungen der Rolle des Überbaus in kapitalistischen Gesellschaften bringen zum Vorschein, dass die vulgärmarxistische „Priestertrugstheorie", die sich in der Behauptung, die bürgerlichen Intellektuellen kreierten mit Intention die bürgerliche Ideologie und betrögen damit das Proletariat, nicht nur weiterhin eine Rolle in Li Das Theorie spielte, sondern im Vergleich zum *Abriss* sogar etwas prominenter vertreten wird. So erklärt Li, dass die Bourgeoisie neben den im politischen und rechtlichen Überbau institutionalisierten Zwangsmitteln über eigene Intellektuelle verfüge, die die „bürgerlichen Ideologien" (*zichan jieji yishixingtai*, 资产阶级意识形态), das heißt idealistische Philosophie, Religion, Literatur, Kunst und alle möglichen Gesellschaftswissenschaften „kreierten" (*chuangzao*, 创造). Mithilfe verschiedener Medien bekämpften sie die „Ideologie" (*sixiang tixi*, 思想体系) der proletarischen Klasse, betrögen (*qipian*, 欺骗) die Arbeitermassen des Proletariats und versuchten auf „ideologischer Ebene" (*sixiang shang*, 思想上) die kapitalistische Ordnung zu wahren. Die von der Bourgeoisie geschaffenen politischen Institutionen und die Ideologie (*sixiang tixi*) dienten allesamt der Bekämpfung der proletarischen Klasse und des werktätigen Volkes (*laodong renmin*, 劳动人民). Die proletarische Klasse hätte ihrerseits neben verschiedenen Arten von politischen Organisationen eine eigene Ideologie, nämlich den Marxismus, dem alle Abteilungen (*bumen*, 部门) – Philosophie, Literatur, etc. – folgten.[446]

In Li Das 1936 veröffentlichtem *Abriss* wurden Hinweise auf den intentionalen, manipulativen Charakter der bürgerlichen Ideologien etwa durch Ausführungen über die Bedingtheit von Wissensproduktion durch die ökonomische Basis noch kontrastiert. Diese unscheinbare theoretische Akzentverschiebung hin zur stärkeren Betonung des manipulativen Wesens bürgerlicher Ideologieproduktion widerspiegelt die in der VR China zu dieser Zeit dominierende Vorstellung, dass mit der Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln, die bereits im Zuge verschiedener Kampagnen der 1950er Jahre weitgehend erfolgt war, die Bourgeoisie als nach *sozioökonomischen Kriterien* bestimmte

[446] Li führt weiter aus, dass das Proletariat auf umfangreiche marxistische Propaganda als geistige Waffe (*jingshen wuqi*, 精神武器) gegen die bourgeoise Ideologie und zur Rekrutierung und Organisation der revolutionären Massen zurückgreife. Li Da 1958, 88.

Klasse und mit ihr die materielle Basis bürgerlichen Denkens bereits beseitigt worden war. Die Propagierung bürgerlicher Ideologie war in Mao Zedongs Augen nunmehr vornehmlich Geschäft eines reaktionären Bewusstseins, das beseitigt werden musste.

Überdies wird deutlich, dass Li das, was Marx im *Vorwort* unter „Bewusstseinsformen" abhandelte, hier nach wie vor mit dem heute konventionalisierten Begriffswort für Ideologie (*yishixingtai*) bezeichnet, während Ideologie nun mit dem vormals nicht verwendeten Begriffswort *sixiang tixi* (bei adjektivischem oder attributivem Gebrauch: *sixiang*) ausgedrückt wird, eine Praxis, die mit der in der Volksrepublik systematisch betriebenen Übersetzung sowjetischer marxistischer Klassiker begann.[447] *Sixiang tixi*, das wörtlich „Gedankensystem" bedeutet, ist ein treffendes Begriffswort, da es den intendierten Begriffsinhalt von Ideologie abbildet: Ideologie wird neutral gedacht als Gedankensystem, das jeder Klasse, insbesondere der Bourgeoisie und dem Proletariat eigen ist. Als Ideologie des Proletariats wird der Marxismus bezeichnet, der alle *yishixingtai* anleitet. Welche „Ideologie" zur Bourgeoisie gehört, führt Li nicht aus.[448] Auch ist das bei der Analyse des *Abriss* hervorstechende, recht unvermittelte Nebeneinander von Ideologie im Singular, als im Warenfetisch sich manifestierende „Urform" des falschen Bewusstseins einerseits, und andererseits Ideologien im Plural, hier ganz der Verwendung von Ideologien im Plural, das heißt, Philosophie, Religion, etc. gewichen. Dies mag auch damit zusammenhängen, dass es sich bei der Vorlesung in weit höherem Maße als beim *Abriss* um einen Text handelte, der die Popularisierung der marxistischen Philosophie vorantreiben sollte, einem Zweck, dem mitunter abstrakt anmutende Fetischanalysen zuwidergelaufen wären. Der Verzicht auf eine Abhandlung der Fetischanalysen als Teil der ideologischen Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft, die immer auch die Bedingtheit und Verankerung bürgerlichen Denkens in der materiellen Praxis zum Gegenstand haben, steht auch theoretisch im Einklang mit der von Li suggerierten Schaffung von bürgerlichen „Denksystemen" als bewusste Aktivität bürgerlicher Intellektueller.

Hatten im 1937 erschienenen *Abriss*, der die Besonderheiten der chinesischen Gesellschaftsstruktur nicht thematisiert, die Bauern als Träger eines eigenständigen Bewusstseins noch gar keine Erwähnung gefunden, so findet hier der seit den späten 1930er

[447] So argumentiert auch Zhang, 2017.
[448] Allerdings ist in Lis Ausführungen implizit die aus der sowjetischen Orthodoxie stammende Scheidung zwischen bourgeoiser Ideologie als Idealismus und proletarischer Ideologie als Materialismus präsent, wenn er zunächst von der idealistischen Philosophie der Bourgeoisie spricht und kurz darauf den Marxismus als das Denksystem des Proletariats bezeichnet.

Jahren vorangetriebene Diskurs der Sinisierung des Marxismus seinen Niederschlag, in dem den Bauern eine zentrale Stellung im revolutionären Prozess zukommt. Demgemäß erklärt Li, dass in der kapitalistischen Gesellschaft die bourgeoise Ideologie zwar federführend im Überbau sei, sich allerdings in ständigem Kampf mit dem proletarischen marxistischen und feudalen Denksystem befinde. Daneben existiere im „ideologischen Bereich" (*yishixingtai de lingyu zhong*, 意识形态的领域中) aber noch das „Denken und Bewusstsein" (*sixiang yishi*, 思想意识) von „Zwischen-Klassen" (*zhongjian jieji*, 中间阶级), bei denen Li primär die Bauern-Massen (*nongmin qunzhong*, 农民群众) vor Augen hat. Deren Denken und Bewusstsein widerspiegele ihre eigenen wirtschaftlichen Bedingungen. Der proletarischen Partei komme die Aufgabe zu, das Denken und Bewusstsein der Bauern „in der Praxis verstehen zu lernen" (*tihui*, 体会).[449] Li schreibt den Bauern hier lediglich ein *sixiang yishi* zu, das heißt, dass diese anders als das Proletariat etwa nicht über eine ausgereifte „Ideologie", sondern wohl nur über ein uneinheitliches, intuitives und urwüchsiges „Denken und Bewusstsein" verfügten, das der Systematisierung durch die leninistische Avantgardepartei bedürfe. Dies steht offensichtlich unter dem Einfluss der von Mao Zedong verfochtenen Massenlinie (*qunzhong luxian*, 群众路线), eine Sammelbezeichnung für verschiedene politische Methoden zur Synthese der Bedürfnisse und Wünsche der Bevölkerung und den von der Partei anvisierten politischen Maßnahmen, die in der Mao-Zeit verbreitet Anwendung fanden. [450]

Li Da zum Überbau in der Übergangsphase zum Sozialismus

In einem Abschnitt über den Überbau in der Übergangsphase zum Sozialismus und in der sozialistischen Gesellschaft betrachtet Li zunächst die historische Entwicklung in der Sowjetunion. In der Übergangsphase zum Sozialismus hätten Widersprüche an der ökonomischen Basis auf „ideologischer Ebene" (*sixiang shang*, 思想上) zum Kampf zwischen „marxistischem Denken" (*makesizhuyi sixiang*, 马克思主义思想) und anti-marxistischem Denken (*fan makesizhuyi sixiang*, 反马克思主义思想) innerhalb der KPdSU geführt.[451] Mit

[449] Damit war gemeint, dass die Kader dem Umstand gedanklich gerecht werden sollten, dass Bauern gleichzeitig Privateigentümer und Arbeiter seien, um so eine Basis für eine Allianz mit ihnen legen zu können. Ebenda, 89.
[450] Für einen Überblick zur Genese und Entwicklung der Massenlinie siehe Lin Chun. "Mass Line". In: *Afterlives of Chinese Communism. Political Concepts from Mao to Xi*, herausgegeben von Sorace, Christian, Franceschini, Ivan und Nicholas Loubere. Acton: ANU Press and Verso Books, 2019, 121-126.
[451] Als Repräsentanten der „Konterrevolution" und des „anti-marxistischen Denkens" nennt Li unter anderem Trotzki und Bukharin. Ebenda, 89.

der Vollendung der Industrialisierung und landwirtschaftlichen Kollektivierung habe der Sozialismus schließlich den Kapitalismus besiegen können, das heißt die Widersprüche an der wirtschaftlichen Basis beseitigt, die die Antagonismen im Überbau bedingt hatten. Seitdem habe das Sowjetvolk die Politik und das Denken vereinheitlicht, sodass die Kampflinie zwischen sozialistischer und kapitalistischer Ideologie nicht mehr innerhalb der sowjetischen Gesellschaft, sondern zwischen der Sowjetunion und dem kapitalistischen Ausland verlaufe.[452] *sixiang* wird hier als Synonym für *yishixingtai* verwendet, und zwar besonders in dem Fall, wo von der „ideologischen Ebene" (*sixiang shang*) die Rede ist, denn dort entspricht dies der Rede vom „ideologischen Bereich" (*yishingtai de lingyu*, 意识形态的领域) oder dem „ideologischen Überbau" (*yishixingtai de shangceng jianzhu*, 意识形态的上层建筑), der gemeinsam mit dem politisch-juristischen Überbau den gesellschaftlichen Überbau bildet.[453] *sixiang* und *yishixingtai* sind immer dann Synonyme, wenn sie *als Bereiche* innerhalb des Basis-Überbau-Schemas thematisiert werden.

Mit Blick auf die Entwicklung in China erklärt Li, dass man in der Übergangsphase grundsätzlich vor den gleichen Aufgaben wie die Sowjetunion stehe.[454] Im Kontext der Politik der Nutzung, Beschränkung und Erneuerung der „nationalen Bourgeoisie" seien kapitalistische Maßnahmen ergriffen worden. Dies zeige sich zu Beginn der Übergangsperiode am Antagonismus (*duikang*, 对抗) zwischen Sozialismus und Kapitalismus auf der Ebene der ökonomischen Basis und zwischen Arbeiterklasse und Kapitalisten. Auf politischer Ebene koexistierte zwar die KPCh mit verschiedenen demokratischen Parteien, allerdings verträten letztere schlussendlich die Bourgeoisie, die zwischen der Akzeptanz der sozialistischen Erneuerung und der Beharrung auf einem System der Ausbeutung schwanke. Der daher auch auf der Ebene politischer Organisationen bestehende Antagonismus zwischen Arbeiterklasse und der Bourgeoisie ziehe im ideologischen Bereich (*yishixingtai lingyu*, 意识形态领域) den Antagonismus zwischen dem Denken (*sixiang*, 思想) der Arbeiterklasse und dem Denken der Bourgeoisie nach sich.

---

[452] Ebenda, 89-90.
[453] Wenn Li also schreibt, dass das Sowjetvolk nach der Beseitigung der Widersprüche an der Basis Politik und Denken (*sixiang*) vereinheitlicht habe, so ist damit gemeint, dass der politisch-juristische und der ideologische Überbau nun unter der Leitung von marxistischem Denken – der Ideologie des Proletariats – stehe.
[454] Nach dem Sieg der „demokratischen Revolution", erläutert Li, habe das Volk eine demokratische Diktatur des Volkes unter Führerschaft der Arbeiterklasse und der Allianz von Arbeitern und Bauern errichtet. Diese habe in der Folge auf dem Land demokratische Reformen durchgeführt und in den Städten die Konzerne der „bürokratischen Kapitalisten" und der in China aktiven Imperialisten konfisziert. Ebenda, 90.

Folgen diese Ausführungen noch der sowjetischen Orthodoxie, integriert Li in der Folge die dazu in Spannung stehende Theorie Maos über antagonistische und nicht-antagonistische Widersprüche im Volk in seine Argumentation. So führt er aus, dass in den „antagonistischen Widersprüchen" zwischen Arbeiterklasse und Bourgeoisie die sozialistische Linie und die sie repräsentierende Arbeiterklasse die Hauptseite des Widerspruchs einnehme. Mit dem weitgehenden Abschluss der „Drei Großen Erneuerungen" [455] würde, so Li, der antagonistische Widerspruch an der Basis bald verschwinden, aber auf der Überbauseite (*shangceng jianzhu fangmian*, 上层建筑方面) gebe es weiterhin die Bourgeoisie und die „Rechten" in ihren Parteien, die sich nicht mit dem Verschwinden ihrer Klasse abfinden könnten und eine bourgeoise Demokratie sowie die Restauration des Kapitalismus anstrebten. In ideologischer Hinsicht (*yishixingtai fangmian*, 意识形态方面) würden diese offen bourgeoises Denken (*sixiang*) nutzen, um dem Marxismus die Führungsmacht zu entreißen. Die antagonistischen Widersprüche im Überbau seien nicht nur nicht abgeschwächt worden, sondern hätten sich sogar verschärft, ein Urteil, das über die kurz zuvor betrachtete Entwicklung in der Sowjetunion nicht gefällt wurde. Li erklärt, ohne den Kontext der auf die Hundert-Blumen-Bewegung gefolgten Anti-Rechtsabweichler-Kampagne explizit zu benennen, dass die Arbeiterklasse und die Volksmassen unter Führung der Partei die „Rechten" angegriffen und die sozialistische Revolution auf politischer und ideologischer Ebene (*sixiang shang*, 思想上) durchgeführt hätten. Seither könne, so Li weiter, die Einheit von Politik und Denken des ganzen Volkes sukzessive realisiert werden. Im Moment der vollständigen Errichtung der Basis der sozialistischen Gesellschaft würden die antagonistischen Widersprüche im Überbau verschwinden.[456] Die letzte Auskunft ist deshalb interessant, weil sie von Maos Widerspruchstheorie abweicht, laut der mit der kompletten Auflösung antagonistischer Widersprüche im Überbau auch nach der Auflösung ebenjener an der gesellschaftlichen Basis nicht zu rechnen sei. [457] Dennoch lässt sich ganz allgemein festhalten, dass ein Grund für das fast vollständige Verschwinden der Marx'schen Ideologiekritik im durch das Mao-Zedong-Denken repräsentierten chinesischen Marxismus in engem Zusammenhang mit dieser Konzeption der gesellschaftlichen Widersprüche steht. Denn wenn davon ausgegangen wird, dass Ideologie im kritischen Sinne seinen Ursprung nicht mehr in der materiellen Verfasstheit der Gesellschaft hat, sondern in Interessen und

[455] Die Drei Großen Erneuerungen bezogen sich auf das im Großen Sprung verfolgte Ziel, die sogenannten „drei großen Unterschiede" zwischen Land und Stadt, Kopf und Hand sowie Industrie und Landwirtschaft einzuebnen in der Absicht, die Übergangsperiode zum Sozialismus zu verkürzen.
[456] Li Da 1958, 90.
[457] Siehe hierzu Knight, Nick. "*On contradiction* and *On new democracy*: Contrasting perspectives on causation and social change in the thought of Mao Zedong." *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 22, 2 (1990): 18-34.

Motiven von Akteuren vermutet wird, die ihrer Position im materiellen Produktionsprozess gar nicht mehr entsprechen, ist der Ideologiekritik die Grundlage entzogen.

Zum Widerspruch zwischen Basis und Überbau und Bestimmungen von Ideologie

Im folgenden Abschnitt wendet sich Li dem Widerspruch zwischen Basis und Überbau zu und erklärt, dass der Überbau auf die Basis eine Rückwirkung (*fan zuoyong*, 反作用) habe.[458] *Yishixingtai* verwendet er im Sinne von ideologischen Formen. So war er auch schon 20 Jahre zuvor im Abriss verfahren, dort bezeichnete *yishixingtai* aber an anderer Stelle auch noch den singularischen, kritischen Ideologiebegriff von Marx. Hier erklärt Li:

> Ideologische Formen [*yishixingtai*] sind die Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins [*shehui yishi de xingshi*, 社会意识的形式]. Alle ideologischen Formen sind das geistige Produkt der den Kategorien der gesellschaftlichen Phänomene gemäßen Abstraktion, Verallgemeinerung und Systematisierung bestimmter Inhalte des gesellschaftlichen Bewusstseins. Diese ideologischen Formen lassen sich unterteilen in Philosophie, Religion, Gesellschaftswissenschaften, Naturwissenschaften, Literatur, Kunst, Moral, etc. In Klassengesellschaften ist der Großteil der ideologischen Formen eine Widerspiegelung der Klassen[-natur] der Produktionsverhältnisse, und sie haben alle das Wesen der zwei antagonistischen Klassen. Dazu zählen auch die reinen Naturwissenschaften, die formale Logik und einige weitere Produkte mehrerer Zeitalter, die allen Klassen dienen.[459]

Anders als noch im *Abriss* liegt hier der bemerkenswerte Umstand vor, dass mit *yishixingtai* und *shehuiyishi de xingshi* die heute üblichen Begriffswörter für „Ideologie“ beziehungsweise „Bewusstseinsformen“ bereits vorliegen, ersteres allerdings der Erklärung des letzteren dient und somit ein synonymer Gebrauch vorliegt. Überdies ist mit Blick auf offizielle Marxismus-Interpretation der Reformära zu beachten, dass die Naturwissenschaften hier ganz selbstverständlich den „ideologischen Formen“ zugerechnet werden. Die folgende längere Passage steht in offenem Widerspruch zu der in obigem Zitat

---

[458] Siehe Li Da 1958, 90-91.

[459] «意识形态是社会意识的形式，各种意识形态是按照社会现象的范畴把社会意识的一定内容采取出来而实行抽象化，普通化，系统化的精神生产物。这些意识形态可以分别为哲学，宗教，社会科学，自然科学，文学， 艺术，道德等等。在阶级社会中，意识形态中的大部分是阶级生产关系的反映，都是具有两个对抗阶级的性质。其中有纯自然科学，形式逻辑等是几个时代的产物，是为一切阶级服务的。» Ebenda, 91.

vorgenommenen Definition von *yishixingtai* als „Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins“. Nun erklärt Li, dass das die Gesellschaft bestimmende *yishixingtai* das der Klasse sei, die die Wirtschaft bestimme, und damit kann nur „Ideologie“ im Sinne eines systematisierten Klassenbewusstseins gemeint sein.[460] Li erläutert:

> In Klassengesellschaften haben Ideologien [*yishixingtai*] zwar Klassencharakter, aber die Ideologie, die in der Gesellschaft bestimmend ist, ist die Ideologie [*yishixingtai*] der Klasse, die die Wirtschaft bestimmt. Denn die Klasse, die den materiellen Reichtum monopolisiert, monopolisiert gleichzeitig den geistigen Reichtum, sodass die Klassen ohne materiellen Reichtum nicht umhinkommen, temporär die ideologische Herrschaft der herrschenden Klasse zu ertragen. Der Klassenkampf auf ökonomischem Gebiet muss sich als Klassenkampf auf dem Gebiet der Ideologie [*sixiang*] äußern. Das moderne Proletariat erfuhr in der Anfangszeit des Kapitalismus die ideologische [*sixiang de*] Herrschaft der Bourgeoisie. Doch nachdem sich das Proletariat von einer `Klasse an sich` zu einer `Klasse für sich` transformiert hatte, verfügte es über die Ideologie [*yishixingtai*] ihrer eigenen Klasse, den Marxismus. In der Folge nutzte das Proletariat den Marxismus zur Bewaffnung des Kopfes und begann einen schlagkräftigen Kampf gegen die bürgerliche Ideologie [*sixiang tixi*]. Die proletarische Ideologie [*yishixingtai*] ist eine geistige Waffe zum Angriff auf die Basis der kapitalistischen Gesellschaft.[461]

In der Gegenüberstellung von proletarischer und bürgerlicher Ideologie zeigt sich auch der synonyme Gebrauch von *yishixingtai* und *sixiangtixi* im Sinne von Ideologie, beweist also auch, dass das neu verwendete Lexem *sixiang tixi* (und *sixiang*) nicht etwas anderes bezeichnet. Dies ist nebenbei deshalb eine wichtige Beobachtung, weil sie Gregor Mahoneys These widerlegt, *yishixingtai* und *sixiang* bezeichneten im Diskurs des chinesischen

---

[460] Die Vorstellung, Li könnte *yishixingtai* in diesem Zusammenhang weiterhin im Sinne von „ideologischen Formen“ verwenden, das heißt meinen, dass eine nicht genannte Bewusstseinsform (etwa Kunst oder Moral) exklusiv einer bestimmten – der herrschenden– Klasse eigen ist, ist abwegig.

[461] «在阶级社会中，意识形态虽然具有阶级性，但在社会上占统治地位的意识形态是在经济上占统治地位的阶级的意识形态。因为独占物质财富的阶级同时独占着精神财富，至于缺乏物质财富的阶级不得不暂时忍受统治阶级的意识形态的统治。经济上的阶级斗争必然表现为思想上的阶级斗争。近代无产阶级在资本主义初期是受过资产阶级思想的统治的。但是无产阶级由“自在的阶级“以后，就有了自己阶级的意识形态即马克思主义。于是无产阶级就用马克思主义把头脑武装起来，对资产阶级思想体系展开强有力的斗争。无产阶级的意识形态是向资本主义社会基础进攻的精神武器。» Ebenda.

Marxismus verschiedene Dinge, weshalb *sixiang* nicht mit „Ideologie“ übersetzt werden sollte.[462]

Eine Passage über die ideologische Arbeit in der Sowjetunion steht sinnbildlich für den gegenüber dem *Abriss* ungleich schärferen Ton. Im *Abriss* im Ton nüchternen Argumentierens vertretene Ideen wie die einer „kritischen Aneignung“ bürgerlichen Denkens weichen hier einer absoluten Verurteilung desselben als „reaktionär“, sodass implizit eine Gleichsetzung mit feudalem Denken bezüglich des Mangels an Progressivität nahegelegt wird. Dies bezeugt den allgemein viel höheren Grad an Politisierung marxistischer Philosophie in der sozialistischen Phase der VR China. So erklärt Li, dass die Bourgeoisie neben materiellen auch alle möglichen geistigen Waffen und Propagandaorgane[463] nutze, um das Proletariat mit reaktionärem Denken vom revolutionären Kampf abzuhalten. Demgegenüber bemühe sich die proletarische Partei um die Verbreitung marxistischer Propaganda im Proletariat und unter den Volksmassen und bekämpfe damit die reaktionäre Ideologie (*sixiang tixi*) der Bourgeoisie und alle Arten von Revisionismus und Sozialreformismus. Sobald der Marxismus die Köpfe der Massen erreicht habe, so Li weiter, könne man sie politisch organisieren und den Sieg im Kampf gegen die Bourgeoisie davontragen. Nach dem Sieg der proletarischen Revolution sei es weiter Aufgabe der proletarischen Partei die Volksmassen marxistisch zu erziehen, damit diese den Einfluss bourgeoisen Denkens (zichanjieji de sixiang, 资产阶级的思想) abstreiften und sozialistisches Denken (*shehuizhuyi sixiang*, 社会主义思想) akzeptierten. Nur wenn an der ideologischen Front (*sixiang zhanxian*, 思想战线) die sozialistische die kapitalistische Linie besiege, könne eine sozialistische Gesellschaft errichtet werden. Die KPDSU habe stets dem Klassenkampf auf ideologischer Ebene (*sixiang shang*) große Bedeutung beigemessen und alles gegen die Partei gerichtete reaktionäre Denken hart bekämpft. Sie habe das ganze Volk mit dem Marxismus gebildet und so das sozialistische Denken (*shehuizhuyi sixiang*) zur Ideologie (*sixiang tixi*) des ganzen Volkes gemacht.[464]

In terminologischer Hinsicht bezeugt die Passage, dass Li Da *sixiang* neben *sixiang tixi* und *yishixingtai* als Synonym für „Ideologie“ verwendet, *sixiang* aber darüber hinaus weiterhin in der Grundbedeutung „Denken“ vorkommt. Dies ist etwa da der Fall, wo es heißt, die KPCh

[462] Siehe Mahoney 2011. Mahoney sitzt hier einem Anachronismus auf, denn die Konzeptualisierung von Marxismus als übergeordnete Ideologie *yishixingtai* und Marxismus-Leninismus oder Mao-Zedong-Denken als zeitbedingter sixiang, in dem sich die unveränderliche Ideologe ausdrückt, erfolgte erst in der Reformära.
[463] Li nennt Schulen, Zeitungen, Filme, Werbung, Fernsehen und religiöse Missionen. Li 1958, 91.
[464] Ebenda.

bekämpfe allen gegen sie gerichteten reaktionären *sixiang*, denn hier bezeichnet *sixiang* nicht eine ausgefeilte Klassenideologie, sondern eher alle mitunter unsystematischen, unzusammenhängenden Gedanken, die der Partei mit „sozialistischem Denken" unvereinbar erschienen. Li nennt als Gegner der KPCh an der ideologischen Front feudales, Kompradoren- und faschistisches Denken (*sixiang*) sowie Anarchismus, Etatismus, bourgeoiser Reformismus und „dazwischenliegende Linien". Diese Auflistung bezeugt die Verwendung von *sixiang* in der Bedeutung „Denken", da – mit Ausnahme des Feudalismus – alle genannten politischen „Linien" in orthodoxer marxistisch-leninistischer Theorie keineswegs als „Ideologien" bestimmter Klassen beziehungsweise der Bourgeoisie, sondern jeweils als Teile oder Abweichungen derselben konzipiert waren.

Lis anschließende Bemerkungen zur politischen und gesellschaftlichen Entwicklung Chinas seit Gründung der VR China legen Zeugnis davon ab, dass die *Vorlesungen* ganz im Zeichen der tagespolitisch aktuellen Kampagnen und gesellschaftlichen Konflikte in der VR China stehen. Seit der Gründung der VR China habe die Partei die Erziehung des gesamten Volkes in sozialistischem Denken verstärkt, da das sozialistische Projekt stark gefährdet wäre, wenn der Marxismus nicht eine unantastbare Rolle im ideologischen Bereich einnimmt. Daher legte die Partei zunächst die Politik gegenüber den Intellektuellen fest, die sich im ersten Schritt von allem feudalen, Kompradoren- und faschistischen Denken hätten abgrenzen müssen, um dann bourgeoises Denken abzulegen und das Denken der Arbeiterklasse einzunehmen. Schwieriger als die Reformierung des Denkens (*sixiang gaizao*, 思想改造) der Intellektuellen, erläutert Li mit dem Abstand weniger Jahre, sei die Erziehung der Bauern gewesen, die durch langwierige Bildungsarbeit in sozialistischem Denken von der Partei angeleitet nach der Bodenreform den sozialistischen Weg der gegenseitigen Kooperationen gegangen seien. Der Abschluss der „Drei Großen Transformationen" 1956 markiere einen großen Sieg für die sozialistische Revolution und sei gleichbedeutend mit dem Sieg des Marxismus in China. Allerdings beziehe sich dieser Sieg nur auf die Ökonomie, denn auf dem Feld der Politik und des Denkens sei der Sieg der sozialistischen Revolution noch lange nicht erreicht, wie der Angriff der „bourgeoisen Rechten" 1957 auf den Sozialismus zeige.[465] Li meint mit „bourgeoisen Rechten" Intellektuelle, die nach ihrer Kritik an der Partei im Zuge der Hundert-Blumen-Kampagne als vermeintliche „Rechtsabweichler" moralisch gebrandmarkt und juristisch verurteilt wurden. In diesem Zusammenhang zitiert Li Mao Zedongs 1956 verfasste Abhandlung *Über die richtige Behandlung der Widersprüche im*

[465] Ebenda, 91-92.

Volke, um seiner Auffassung Autorität zu verleihen, dass Widersprüche zwischen Basis und Überbau im Sozialismus weiter bestünden.[466] Sofern die Widersprüche zwischen dem Überbau und der Basis rechtzeitig erkannt würden, könnten unter der Diktatur des Proletariats die Partei und der Staat mithilfe der Massen rechtzeitig Anpassungen in allen Segmenten des ökonomischen und politischen Systems vornehmen, um „verdorbene Kräfte", etwa die „bourgeoise Rechte", zu blockieren.[467]

Es sei darauf hingewiesen, dass Ideologie im Zusammenhang mit der Diskussion gesellschaftlicher Verhältnisse im Sozialismus überhaupt nicht mehr als Denken abgehandelt wird, das aus der jeweiligen Stellung der Menschen in der materiellen Produktion der Gesellschaft resultiert. Ideologie firmiert hier einzig als Denkgebäude, das verschiedenen, dem Sozialismus noch nicht vollends zugetanen gesellschaftlichen Gruppen gelehrt werden sollte.

Pejorative Auffassungen von Ideologie behält Li Da nur dort bei, wo er die in der Sowjetphilosophie kanonisierte Beurteilung der historischen Rolle bourgeoiser Ideologie wiedergibt. Seit jeher trennte bourgeoise Ideologie, so Li Da, Begriff und Realität und hätte subjektive, abstrakte Prinzipien zur Erklärung der objektiven Welt sowie des gesellschaftlichen Lebens erfunden, die dem Interesse der Ausbeuterklasse dienten. In ihrem Anfangsstadium habe sie in ihrem Kampf gegen das feudale theologische Denken aber auch progressive Züge aufgewiesen. Als die Bourgeoisie allerdings die Staatsmacht an sich gerissen und das Proletariat sich zu formieren begonnen hatte, habe ihre Ideologie (*sixiang tixi*) eine Kehrtwende vollzogen hin zu einer idealistischen, religiösen Weltanschauung (*shijieguan*) mit dem Zweck, die „marxistische Welt- und Gesellschaftsanschauung" (*makesizhuyi de shijieguan he shehuiguan*, 马克思主义的世界观和社会观) zu bekämpfen.[468] Die Behauptung, eine Ideologie verkomme zu einer Weltanschauung, sorgt vor dem Hintergrund etablierter Begriffsrelationen im marxistisch-leninistischen Gedankengebäude für Verwunderung: So firmiert der Marxismus (alternativ: *Marxismus-Leninismus*) – wie gesehen auch bei Li – als System, das aus Philosophie (Welt-/Gesellschaftsanschauung beziehungsweise Diamat/Histomat), politischer Ökonomie und dem „wissenschaftlichen Sozialismus" besteht. Vor diesem Hintergrund kann nur spekuliert

[466] Zu Maos Ideologiebegriff und -verständnis im Allgemeinen und in *Über die richtige Behandlung* im Besonderen siehe das Kapitel zu Maos Ideologiebegriff.
[467] Li Da 1958, 93.
[468] Ebenda, 92.

werden, dass Li die als im Niedergang begriffene bürgerliche Ideologie durch Nutzung eines für ihn untypischen, pejorativen Begriff von Weltanschauung, weiter zu delegitimieren versucht, indem er in der Folge in erster Linie gegen religiöse Anschauungen bürgerlicher Ideologen (*sixiangjia*, 思想家) polemisiert. [469]

Zum Schluss sei Li Das im letzten Absatz der *Vorlesung* vorgenommene Bestimmung des Historischen Materialismus zitiert, da sie sich gut als Folie zum Vergleich mit entsprechenden Bestimmungen marxistischer (Ideologie-)Theoretiker der Reformära eignet. In der Zeit seit Maos Tod wird der Historische Materialismus keineswegs nur und vornehmlich als Theorie des Klassenkampfs konzeptualisiert. Li Da dagegen erklärt im Kontext der heftigen ideologischen Richtungskämpfe nach der „Anti-Rechtsabweichler-Kampagne“:

> Der Historische Materialismus ist in erster Linie die Zusammenfassung und Generalisierung allen Wissens über den Klassenkampf. Als wissenschaftliches System erforscht er die allgemeinen Gesetze des gesellschaftlichen Fortschritts und unterscheidet sich von allen anderen Gesellschaftswissenschaften; als Philosophie, als wissenschaftliche Geschichtsanschauung, ist sein Wissen sehr umfassend. Betreffend die ganzen Abteilungen der Philosophie und Gesellschaftswissenschaften ist er nicht beschränkt auf die Aufklärung über das dialektische Verhältnis zwischen den allgemeinen und besonderen Gesetzen der gesellschaftlichen Entwicklung.[470]

Insgesamt bleibt festzuhalten, dass sich in Li Das *Vorlesung* formell in ihrem polemischen Charakter deutliche Spuren des Entstehungskontexts im politischen Handgemenge der Mao-Zeit finden, dem Inhalt nach standen die Theoreme der Widerspruchslehre Maos Pate. Terminologisch ist gemäß dem sowjetischen Vorbild die häufige Nutzung der Begriffswörter *sixiang* und *sixiang tixi* für Ideologie zu verzeichnen, *guannianxingtai* hatte dagegen als

---

[469] Angesichts des Niedergangs ihrer Klasse, so Li, flehten die bürgerlichen Ideologen lautstark Gott um Hilfe an, machten die Philosophie zur Dienerin mittelalterlicher Theologie, während sie in den Gesellschaftswissenschaften die objektive Wahrheit und die Entwicklungsgesetze der Gesellschaft fürchteten und sich in Traditionalismus (*fugu zhuyi*, 复古主义) und die Soziologie Auguste Comtes` flüchteten. Mit dieser Art „verdorbenem Denken“ (*fuxiu sixiang*, 腐朽思想) versuchten die bourgeoisen Denker das arbeitende Volk zu betrügen (*qipian*, 欺骗) und die kapitalistische Ordnung aufrecht zu erhalten. Dies gelinge aber nicht mehr, da die Werktätigen auf der ganzen Welt an den Marxismus bereits „fest glaubten“ (*shenxin*, 深信). Es sei die Aufgabe der Marxisten, weiter die Verdorbenheit und Verlogenheit der bourgeoisen Ideologie offenzulegen. Ebenda, 93.

[470] «历史唯物主义原是一切阶级斗争知识的总结与概括。当作科学的体系来看，历史唯物主义是关于社会发展的一般规律的科学， 他是同其他各种社会科学有区别的；当作哲学看，当作科学的历史观看，他所包括的知识很广，涉及哲学和社会科学的一切部门，这不仅以究明社会发展的一般规律和特殊规律的辩证关系为限。» Ebenda, 98.

Begriffswort für Ideologie ausgedient. Diese Neuerungen änderten nichts an der vorherrschenden neutralen Begriffsverwendung von Ideologie. Auch das seit der ersten Rezeption des Marxismus bestehende Problem, Ideologie und Bewusstseinsformen nicht voneinander abzugrenzen, bestand weiter. Für Li ist Ideologie ein ausschließlich geistiges Phänomen.[471]

8. Ai Siqis Lehrbuch *Dialektischer/Historischer Materialismus* (1961)

Ai Siqis 1961 erschienenes *Dialektischer Materialismus/ Historischer Materialismus*[472] war das autoritative Lehrbuch marxistischer Philosophie in der sozialistischen Epoche der VR China. Vor dem Hintergrund des sino-sowjetischen Bruchs war Ai von der Parteispitze angewiesen worden, im philosophischen Bereich eine Abkehr vom Stalinismus zu vollziehen und das philosophische Denken Mao Zedongs systematisch in ein Update des Dialektischen und Historischen Materialismus zu integrieren.[473] Die Politik des sozialistischen Aufbaus hatte sich in den Anfangsjahren der Volksrepublik mit ihrem Fokus auf Industrie und urbane Zentren strikt am Entwicklungsmodell der Sowjetunion orientiert und dabei durchaus Erfolge vorzuweisen. Allerdings sorgte diese Form des Sozialismus in Partei und Bevölkerung gleichzeitig für beträchtliche Unzufriedenheit und gesellschaftliche Konflikte, wie die Hundert-Blumen-Bewegung und die darauffolgende Kampagne gegen Rechtsabweichler eindrücklich illustrierten. Kritik am sowjetischen Sozialismusmodell, das für viele chinesische Kommunisten im Kontrast zur ländlichen revolutionären Erfahrung der KPCh stand, betraf Bürokratismus und übermäßige Zentralisierung, die Hervorbringung einer neuen privilegierten Elite, die lähmende Orthodoxie im Bereich von Literatur und Kunst und den Umstand, dass Arbeiter und Bauern von den Vorzügen des Sozialismus bisher wenig profitiert hätten. Mao zog aus den Problemen beim Aufbau einer sozialistischen Nation den Schluss, dass das sowjetische Industrialisierungsmodell ausgedient hatte und die schnelle

---

[471] Ein weiterer terminologischer Ausdruck dafür, dass Li Ideologie lediglich als geistiges Phänomen versteht, zeigt sich, wenn Li mit *jingshen* (精神, Geist) ein weiteres Begriffswort für Ideologie einführt. Li Da führt bezüglich der „allgemeinen Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung“ aus, dass der Historische Materialismus auf Basis des grundlegenden Prinzips, dass das gesellschaftliche Sein das gesellschaftliche Bewusstsein bestimme, die Gesamtheit der komplexen wechselseitigen Beziehungen der menschlichen Gesellschaft in Produktionsverhältnisse, politische Verhältnisse und geistige Verhältnisse (*jingshen guanxi*, 精神关系) unterteile, wobei die beiden letzteren den Überbau bildeten. Ebenda,94.

[472] Ai Siqi 艾思奇. *Bianzhengweiwuzhuyi – Lishiweiwuzhuyi* 辩证唯物主义–历史唯物主义 [Dialektischer Materialismus – Historischer Materialismus]. Beijing: Renminchubanshe, 1961.

[473] Zur politischen Funktion von Ai Siqis Philosophie und zum Entstehungskontext seiner Werke in der Zeit nach Gründung der Volksrepublik siehe Fogel, A. Joshua. “Ai Siqi: Professional Philosopher and Establishment Intellectual.” In: Goldman, Merle, Cheek, Timothy, und Carol Lee Hamrin (Hrsg.). *China’s Intellectuals and the State: In Search of a New Relationship*. Harvard: Harcard University Asia Center, 1987, 23-41.

revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft auf der Tagesordnung stand. Dies beinhaltete in Gestalt der zwischen 1958-1960 durchgeführten Kampagne des Großen Sprungs nach Vorn (*da yue jin*, 大跃进) das Anliegen, die sofortige radikale Transformation der Produktionsverhältnisse mit ehrgeizigen ökonomischen Zielen, etwa der Vervielfachung der Stahlproduktion, zu verbinden. Die Kampagne, die die Parteiführung am Beginn mehrheitlich unterstützt hatte, verfehlte ihre ökonomischen Ziele und endete in einer Hungersnot, der bis zum Jahr 1961 mindestens 30 Millionen Menschen zum Opfer fielen.[474] Angesichts dieser Katastrophe schwand das Ansehen Mao Zedongs, und moderatere Kräfte in der Partei widmeten sich in den frühen 1960er Jahren der Aufgabe der ökonomischen Erholung unter Verzicht auf radikale politische Kampagnen.[475]

Vor diesem Hintergrund soll das 1961 erschienene Lehrbuch Ai Siqis auf darin enthaltene Ideologiebegriffe und Absetzungen vom Sowjet-Marxismus sowie auf Spuren parteiinterner Auseinandersetzungen infolge der Katastrophe des Großen Sprungs überprüft werden.[476] In der Einleitung von Diamat/Histomat umreißt Ai die Rolle marxistischer Philosophie, die sich aus dem Diamat und dem Histomat zusammensetze und die Weltanschauung der Arbeiterklasse darstelle (*shijieguan*, 世界观).[477] Hier wird deutlich, dass im Diskurs des chinesischen Marxismus wie im System des Marxismus-Leninismus zwei Konzepte von Weltanschauung vorlagen. Im vorliegenden Fall bezeichnet Weltanschauung die marxistische Philosophie generell, die aus Diamat und Histomat besteht. Der Diamat befasst sich mit den Naturprozessen, der Histomat mit historischen und gesellschaftlichen Prozessen. In letzterem Zusammenhang wird auch zwischen Naturvorstellungen als Weltanschauungen und Gesellschaftsvorstellungen als Ideologien unterschieden.[478] Ai bestimmt als Hauptfrage der Philosophie die Frage nach dem Wesen (*benzhi*, 本质) der Welt, genauer: ob diese materieller (*wuzhi*, 物质) oder geistiger (*jingshen*, 精神) Natur sei und verhandele das Verhältnis zwischen subjektivem Bewusstsein und der objektiven Welt. Anhand der Antwort auf die Frage, ob die Materie den Geist bestimmt oder umgekehrt, ließen sich Materialismus und Idealismus unterscheiden, die sich im Klassenkampf gegenüberstünden und Klassencharakter

[474] Zur Politik des Großen Sprungs siehe MacFarquhar, Roderick. *The Origins of the Cultural Revolution, volume II, The Great Leap Forward, 1958–1960*. New York: Columbia University Press, 1983.
[475] Siehe Cheek 2015,166-169.
[476] Vom Aufbau her gleicht Ais Lehrbuch weitgehend Li Das *Abriss* aus den 1930er Jahren.
[477] Ai 1961, 1.
[478] Dass der gesellschaftliche Bereich in letzter Instanz auch unter die Kategorie Weltanschauung gefasst wird, liegt an der Subordination des Histomat unter den Diamat, beziehungsweise der Auffassung, dass der Histomat lediglich die Anwendung der Naturgesetze auf den Bereich der Geschichte und Gesellschaft darstelle.

besäßen. Beim Idealismus handele es sich um ein philosophisches System, das auf Klassenausbeutung und der Trennung von Kopf- und Handarbeit basiere sowie den Marxismus und die Arbeiterklasse bekämpfe.[479]

Ai verzerrt in der Folge die Arbeiten von Marx und Engels und die Genese des Marxismus-Leninismus. Er behauptet, Marx und Engels hätten die aus Diamat und Histomat bestehende wissenschaftliche marxistische Weltanschauung auf Basis ihrer Analyse des Klassenkampfs des Proletariats und des wissenschaftlichen Fortschritts errichtet. Tatsächlich hatte Marx sich Zeit seines Lebens gegen die Überführung seiner Oeuvres in ein System, eine Weltanschauung, gewehrt, und überdies gehörten weder Diamat noch Histomat zu seinem Vokabular. Die beiden Begriffe wurden zuerst von Engels und erst nach Marx' Tod gebraucht. Die Verbindung beider zu einer Weltanschauung ist ein Produkt sowjetischer Kanonisierung und Dogmatisierung. Ai definiert die marxistische Philosophie als Weltanschauung des Proletariats und grenzt diese von anderen Philosophien ab, die sich den Klassencharakter ihrer Ideologie (*sixiangtixi*) nicht eingestünden und behaupteten, die ganze Menschheit zu repräsentieren. [480] Hier spricht Ai also plötzlich über Philosophie als Ideologie, nicht als Weltanschauung. Der Marxismus dagegen, so Ai weiter, lege seinen Klassencharakter offen. [481] Die marxistische Philosophie sei eine wissenschaftliche Philosophie, da die Errichtung ihrer Ideologie (*sixangtixi*) sich streng nach sämtlichen Ergebnissen der Wissenschaft, den historischen Kampferfahrungen der Menschen und denen des Proletariats richte.[482] In diesen Zeilen verwendet Ai *sixiang* und *jingshen* passend zu der Beschränkung von Ideologie auf den Bereich des Geistigen (beziehungsweise der Identifikation mit diesem Bereich schlechthin) als Synonyme für Ideologie. Ai lobt fortan Lenin für die Erweiterung des Denkens (*sixiang*) des Diamat und Histomat von Marx und Engels um die Erfahrungen der Aktivitäten der Zweiten Internationalen und der russischen Arbeiterbewegung. Während Ai das „große Denken" (*weida sixiang*, 伟大思想) des Leninismus preist, das der ganzen Welt den Weg der Befreiung aufgezeigt habe, erwähnt er Stalin nur in einer beiläufigen Bemerkung, ein Hinweis auf die bewusste Absetzbewegung vom Stalinismus infolge des sino-sowjetischen Bruchs.

---

[479] Ebenda, 2-4.
[480] Ebenda, 19.
[481] Ai stützt sich dabei auf ein Zitat von Karl Marx aus *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*: „Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materielle* Waffe findet, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistige* Waffe [...]." Das Marx'sche Originalzitat stammt aus: Marx/Engels. *Werke*. Band 1. Berlin: Karl Dietz Verlag, 1976, 391. Bei Ai heißt es auf Chinesisch: «哲学把无产阶级当做自己的物质武器，同样地，无产阶级也把哲学当做自己的**精神**武器。» Ebenda, 20.
[482] Ebenda, 20-21

Den Blick auf China richtend erklärt Ai, dass das chinesische Volk die ideologische Waffe (*sixiang wuqi*) des Marxismus-Leninismus nach der Oktoberrevolution entdeckt habe. Mao Zedong komme das Verdienst zu, das Prinzip, die Verbreitung der „Wahrheit des Leninismus" mit der konkreten Praxis der chinesischen Revolution zu verbinden, zur Richtschnur gemacht sowie alle Links- und Rechtsabweichungen in der Phase der Revolution und des Aufbaus beseitigt zu haben. Maos Schriften *Über den Widerspruch*, *Über die Praxis* und *Zum korrekten Umgang mit Widersprüchen innerhalb des Volkes* hätten den Marxismus-Leninismus erweitert, und das Mao-Zedong-Denken stelle eine kreative Weiterentwicklung des Marxismus-Leninismus unter den konkreten revolutionären Bedingungen Chinas dar.[483] Die Weltanschauung des Diamat und des Histomat stellten die „festgelegte Linie" der KPCh und die „theoretische Basis der Politik" dar.[484] Mit deutlichem Bezug zu Maos Theorie der Widersprüche innerhalb des Volkes ermahnt Ai die Proletarier, sich die proletarische Weltanschauung in einem mühsamen Studium anzueignen, das es ermögliche, den Einfluss der Bourgeoisie, Kleinbourgeoisie und aller möglicher gesellschaftlicher Gewohnheiten zu überwinden. Nur so könnten die Proletarier ihr in der Arbeitspraxis selbst entwickeltes materialistisches und dialektisches Denken auf ein wissenschaftliches Niveau heben und eine revolutionäre, wissenschaftliche Weltanschauung aufbauen. Trotz des allgemeinen Erfolgs der sozialistischen Revolution sei der politische und ideologische (*sixiang*) Einfluss der Bourgeoisie in der Gesellschaft immer noch zu spüren. So dringe das bourgeoise idealistische und metaphysische Denken immer noch durch alle möglichen Formen in alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens ein und korrumpiere das Denken (*sixiang*). Der Kampf zwischen proletarischer und bourgeoiser Weltanschauung, so Ai, sei langfristig und wiederkehrend.[485]

Aus diesen Zeilen geht hervor, dass der kritische Ideologiebegriff von Marx nicht mit *yishixingtai*, sondern mit *sixiang* ausgedrückt wird und das „idealistische und metaphysische Denken" der Bourgeoisie zum Inhalt hat. Insgesamt zeigt die Einleitung die Problematik der Begriffsverwendung im Begriffsfeld Ideologie, da es neben der uneinheitlichen Verwendung von Begriffswörtern im Rahmen des Histomat auch noch auf übergeordneter Ebene einen Ideologiebegriff zu geben scheint, der unversehens wohl auch durch *shiejieguan* (Weltanschauung) ausgedrückt wird.

---

[483] Ai Siqi nennt das Mao-Zedong-Denken also eine Weiterentwicklung des Marxismus-Leninismus und nicht etwa *des Marxismus*, eine Beobachtung, die auf Kompatibilität mit in der Reformära vorgenommenen Neuinterpretationen der Genese und Geschichte des chinesischen Marxismus noch überprüft werden wird.
[484] Ebenda, 24-25.
[485] Ebenda, 25-26.

8.1 Ai Siqis Bestimmungen zum Verhältnis von Basis und Überbau

Wenden wir uns nun dem Histomat-Teil von Ais Lehrbuch und dort zunächst dem Kapitel über Basis und Überbau zu. Bereits der einleitende Satz thematisiert den *Widerspruch* von wirtschaftlicher Basis und Überbau – ein erster Hinweis auf den Einfluss der Widerspruchslehre Maos auf Ais Lehrbuch. Die Entwicklung und Änderung dieses Widerspruchs sei durch den Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen beschränkt, aber die Lösung des Widerspruchs zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen hänge ihrerseits von der Lösung des Widerspruchs zwischen Basis und Überbau ab.[486] Ais folgende Auskünfte sind in Einklang mit orthodoxen marxistischen Positionen zur Entwicklung von Gesellschaftsformationen, weisen also keinerlei Elemente des mutmaßlich „voluntaristischen Charakters" von Mao Zedongs Marxismus-Interpretation auf. So sieht Ai die „determinierende Kraft" der gesellschaftlichen Entwicklung im Widerspruch zwischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften, das Basis-Überbau-Verhältnis sei allerdings auch sehr wichtig. So ziehe die Entwicklung der Produktivkräfte an einem bestimmten Punkt notwendig die Transformation der Produktionsverhältnisse nach sich, was wiederum eine Transformation des politischen Systems und der „gesellschaftlichen Bewusstseinsformen" (*shehui de yishixingtai*, 社会的意识形态) nach sich ziehe.[487]

Ai fährt dem Inhalt des Marx'schen *Vorworts* gemäß fort, dass „der gesellschaftliche Überbau, der sich über die wirtschaftliche Basis erhebt, aus dem politischen und rechtlichen System[488] und den gesellschaftlichen Bewusstseinsformen (*shehui yishixingtai*)" bestehe.[489]

---

[486] Auch diese Auskünfte können als eine maoistisch geprägte leichte Akzentverschiebung Richtung einer größeren Bedeutung des Überbaus gelesen werden, die sich in der Wortwahl ausdrückt: „beschränken" ist schwächer als das sonst oft benutze „determinieren" zur Bestimmung der Rolle der Basis für den Überbau. Ebenda, 242.

[487] Das Wesen (*xingzhi*, 性质) des politischen Systems und der „gesellschaftlichen Bewusstseinsformen", hebt Ai hervor, sei nicht direkt durch den Zustand der Produktivkräfte bestimmt, sondern vom Wesen der Produktionsverhältnisse. Als Beispiel zieht Ai die USA heran, deren Produktivkraftentwicklung zwar sehr fortgeschritten sei, deren Produktionsverhältnisse allerdings nicht sozialistisch seien. Deshalb sei das politische System der USA nicht sozialistisch, und im „Bereich gesellschaftlicher Bewusstseinsformen" nehme „kapitalistisches Denken" die herrschende Position ein. Daher sei die gesamte gesellschaftliche Formation der USA ihrem Wesen nach kapitalistisch. Ebenda, 242.

[488] Die politischen Verhältnisse drückten sich in allen Abteilungen des politischen Systems aus. Dazu zählt Ai die politische Macht (*zhengquan*, 政权), das Rechtssystem, das Militär, die Polizei, die Gerichte, die Organisationen politischer Vereinigungen und alle weiteren Staatsapparate und politischen Strukturen), mithin also ungefähr das, was Louis Althusser als „repressive Staatsapparate" bezeichnet. Ebenda, 243.

Zwischen dem politischen und rechtlichen System auf der einen Seite und den gesellschaftlichen Bewusstseinsformen auf der anderen Seite bestehe eine organische, wechselseitige Verbindung. Im folgenden Zitat verwendet Ai das aus den sowjetischen Lehrbüchern übernommene Begriffswort für Ideologie, *sixiang tixi*, und erklärt es mit „bestimmte gesellschaftliche Auffassungen“:

> Das politische und rechtliche System einer bestimmten Gesellschaft ist immer aufgebaut unter Leitung von und in Entsprechung zu einer bestimmten gesellschaftlichen Auffassung [*shehui guandian*, 社会观点], einer Ideologie [*sixiang tixi*, 思想体系].[490]

Ai fährt fort, nun unter Verwendung von *yishixingtai* als Begriffswort für Ideologie:

> Alle geistigen Standpunkte [*sixiang guandian*, 思想观点] und Ideologien [*yishixingtai*] erfordern immer ein bestimmtes System, Strukturen und Einrichtungen, die ihnen entsprechen. In Klassengesellschaften befinden sich sowohl politische als auch kulturelle Institutionen und Einrichtungen gewöhnlich oder mehrheitlich in den Händen der herrschenden Klasse, daher kann ihre Ideologie [*yishixingtai*] am kraftvollsten und weitreichendsten propagiert werden.[491]

Ai führt weiter aus:

> Der Überbau ist ein großes System, in dem Politik die Hauptrolle einnimmt. Die Entwicklung der gesellschaftlichen Bewusstseinsformen (*shehui de yishixingtai*, 社会的意识形态) spiegelt nicht nur die Entwicklung der ökonomischen Basis wider, sondern wird auch durch Politik beschränkt und gehört zur Politik. Die in Klassengesellschaften zwischen allen Klassen herrschenden „ideologischen

---

[489] «社会的上层建筑是建立在经济基础之上的政治法律制度和社会意识形态。» Ebenda, 243. Die gesellschaftlichen Bewusstseinsformen umfassten die politischen, rechtlichen, moralischen, philosophischen, künstlerischen und religiösen „Auffassungen“ (*guandian*, 观点), etc.

[490] «一定社会的政治法律制度，都是以一定的社会观点、思想体系为指导并与之相适应地建立起来的。» Ebenda.

[491] «各种思想观点、意识形态，也总是要求有一定的的制度、机构和设施同他相适应。在阶级社会里，无论是政治的文化的机构、设施通常都是掌握在统治阶级的手里，或者主要掌握在他们手里，因而他们的意识形态能够得到最有力、最广泛的传播。» Ebenda, 243.

Kämpfe“ (*yishixingtai de douzheng*, 意识形态的斗争) sind direkt oder indirekt von Inhalten der politischen Kämpfe durchdrungen.[492]

Die schnelle Aufeinanderfolge von *yishixingtai* und *shehui de yishixingtai* in den vorangegangenen Zitaten wirft die Frage auf, ob die beiden Ausdrücke Verschiedenes bezeichnen. Für *shehui de yishixingtai* wurde hier die Übersetzung „gesellschaftliche Bewusstseinsformen“ gewählt, obwohl bei Ai *yishixingtai* für sich genommen neben *guannian tixi* und *sixiang tixi* als Begriffswort für „Ideologie“ fungiert. Dies liegt darin begründet, dass *yishixingtai* hier zweifellos „Ideologien“ im Sinne von systematisiertem Klassenbewusstsein, die in Klassengesellschaften miteinander im Kampf stehen, bezeichnet. *Shehui de yishixingtai* wird dagegen in einem vorgeschobenen, noch allgemeineren Kontext verwendet, das heißt dort, wo – von Klassenverhältnissen einer Gesellschaft zunächst abstrahierend – generell vom Verhältnis zwischen Basis, Überbau und dessen Unterabteilungen in der gesellschaftlichen Entwicklung die Rede ist. Daher erscheint die Annahme begründet, dass mit *shehui yishixingtai* hier im Sinne des Marxschen *Vorworts* „gesellschaftliche Bewusstseinsformen“, das heißt Philosophie, Literatur, Religion, etc. gemeint sind. Kurz gesagt, Ais Ausführungen offenbaren, dass je nach Kontext *yishixingtai* „Ideologie“ oder „Bewusstseinsformen“ bezeichnet. Letzteres liegt immer dann vor, wenn *yishixingtai* durch „gesellschaftlich“ (*shehui de*, 社会的) attribuiert wird.

Diese Interpretation erfährt gleich im darauffolgenden Abschnitt Bestätigung, in dem Ai die berühmte Stelle aus dem Marx’schen *Vorwort* zitiert und dabei die „gesellschaftlichen Bewusstseinsformen“ aus dem deutschen Originaltext durch den Terminus *shehui yishixingtai* ausdrückt. Damit entspricht er der Begriffsverwendung in der Quelle des Zitats, nämlich die 1958 auf Chinesisch erschienenen *Ausgewählten Werke* von Marx und Engels.[493] Es sind hier also in unmittelbarer Abfolge zwei Bedeutungsvarianten von *yishixingtai* zu verzeichnen, deren Gebrauch Ai nicht reflektiert. *Sixiang tixi* als alternatives Begriffswort für „Ideologie“ bezeichnet wohl eher eine jeweils bestimmte, für eine ganze Gesellschaft charakteristische „Ideologie“, zum Beispiel die sozialistische Ideologie in sozialistischen

[492] «上层建筑是一个庞大的体系，其中，政治处于主导的地位。社会意识形态的发展不但反映着经济基础的发展，而且还受到政治的制约，从属于政治。在阶级社会里个阶级之间意识形态的斗争， 直接地或间接地贯串着政治斗争的内容。» Ebenda.

[493] Makesi 马克思 [Marx]. ”Zhengzhi jingji xue pipan yi shu xuyan 政治经济学批判一书序言 [Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie].“ In: *Makesi Engesi wenxuan* 马克思恩格斯文选 [Marx/ Engels Ausgewählte Werke], Band 1. Beijing: Renminchubanshe, 1958, 340-341.

Gesellschaften, die der bürgerlichen *sixiang tixi* von kapitalistischen Gesellschaften gegenübersteht. Anders als *yishixingtai* wird *sixiang tixi* allerdings nicht als Begriffswort für „Bewusstseinsformen" verwendet, sondern bedeutet immer „Ideologie".

Den Fokus auf das „dialektische Verhältnis zwischen ökonomischer Basis und Überbau" richtend, zitiert Ai Engels Passage aus dem *Anti-Dühring*, die im deutschen Original folgendermaßen lautet:

> [...] daß also die jedesmalige ökonomische Struktur der Gesellschaft die reale Grundlage bildet, aus der der gesamte Überbau der rechtlichen und politischen Einrichtungen sowie der religiösen, philosophischen und sonstigen **Vorstellungsweise** eines jeden geschichtlichen Zeitabschnittes in letzter Instanz zu erklären sind.[494] [Hervorhebung A.K.]

Aus der Passage wird ersichtlich, warum Engels mitunter als Ahnherr und Stichwortgeber für den im Marxismus-Leninismus vorherrschenden neutralen Ideologiebegriff gilt, der überdies rein geistige Phänomene bezeichnet. Bezeichnete Marx Religion, Philosophie etc. im *Vorwort* als „Bewusstseinsformen", ist im *Anti-Dühring* die Rede von „Vorstellungsweise". In der von Ai zitierten chinesischen Fassung wird Vorstellungsweise mit dem Wort *guannian* (观念) ausgedrückt.[495] Es erscheint hier nicht wahrscheinlich, dass diese Übersetzung ins Chinesische eine bewusste Abkehr von *guannian* (wörtl.: Vorstellung, Idee) oder *guannian tixi* (wörtl.: Vorstellungssystem) als Begriffswort für „Ideologie" kennzeichnet, als das es in vielen Schriften marxistischer Philosophie der 1940er auftauchte. Vielmehr ist davon auszugehen, dass die chinesischen Übersetzer aufgrund des Kontexts des Engels'schen Satzes, nämlich die aus dem *Vorwort* bekannte grobe Bestimmung der Basis-Überbau-Relation, „Vorstellung" als Synonym für „Bewusstseinsformen" und auch „Ideologie" auffassten. Der Marx'sche Formbegriff – unter anderem in „Bewusstseinsformen" – wurde im Diskurs des chinesischen Marxismus nicht ausreichend reflektiert. Dies findet hier bei der Übersetzung von „Vorstellungsweise" in *guannian* seine Entsprechung, da hier offensichtlich das Determinatum „Weise" getilgt wurde. Das Ausmaß des theoretischen Problems lässt sich

---

[494] Marx/Engels, *Werke*, Band 20, 25.

[495] Die Passage lautet im Chinesischen: «每一时代的社会经济结构，成为真正的基础，而各该历史时代的法权制度的、政治制度的，同样，宗教的、哲学和其他**观念**的上层建筑，归根到底都应当由这个基础来说明。» Enggesi 恩格斯 [Engels]. *Fan Dulin shuo* 反杜林说 [Anti-Dühring]. Beijing: Renminchubanshe, 1961, 25. Zitiert nach Ai, 1961, 245.

gerade dadurch illustrieren, dass Ai – wie gesehen – selbst bis in die 1940er Jahre *guannian (xingtai)* als Begriffswort für den (vermeintlich) Marx'schen Ideologiebegriff und synonym mit *yishixingtai* verwendete und darunter systematisiertes Klassenbewusstsein verstand, er mittlerweile aber für „Ideologie" konsequent nicht mehr *guannian* verwendet, aber ein Zitat zur Stützung seiner Argumentation heranzieht, in der *guannian* als „Ideologie" interpretiert werden kann.

Ai Siqi über Basis und Überbau im Kapitalismus

Ai erteilt in Übereinstimmung mit dem sowjetischen Lehrbuchmarxismus die Auskunft, dass die wirtschaftliche Basis den Überbau zwar determiniere, der Überbau deshalb aber nicht einfach die Basis passiv widerspiegele, sondern der wirtschaftlichen Basis „aktiv diene" (*jiji fuwu*, 积极服务). Dem Überbau komme notwendig eine „enorme" (*juda de*, 巨大的) „Initiativfunktion" (*nengdong zuoyong*, 能动作用) gegenüber der Basis zu. Wenn der Überbau einer neuen fortschrittlichen Basis diene, sei er eine fortschrittliche Kraft, die die Entwicklung der Produktivkräfte ankurbele und den gesellschaftlichen Fortschritt voranbringe. Diesen Fortschritt blockiere und verhindere sie, wenn sie einer rückständigen wirtschaftlichen Basis diene. So seien im Zeitalter des aufstrebenden Kapitalismus die Produktionsverhältnisse und Produktivkräfte grundsätzlich in Einklang gewesen, sodass der dieser Basis dienende Überbau, der „zum Beispiel" (*ru*, 如) ein bourgeoises Demokratiesystem und bourgeoises Demokratiedenken (*minzhu sixiang*, 民主思想) aufweise, eine fortschrittliche Funktion für die gesellschaftliche Entwicklung eingenommen habe. In der imperialistischen Phase, erklärt Ai in Übereinstimmung mit Lenins Imperialismus-Theorie, hätten sich die Produktionsverhältnisse des Monopolkapitalismus zu einem schwerwiegenden Hindernis für die Entwicklung der Produktivkräfte entwickelt, sodass der dieser „degenerierten" Basis dienende Überbau, „zum Beispiel die faschistische Herrschaft der imperialistischen Nationen und die Herrschaft der degenerierten Ideologie [*yishixingtai*] der Bourgeoisie und so weiter"[496] zu einer extrem reaktionären, den gesellschaftlichen Fortschritt blockierenden Kraft geworden sei.[497]

Hier fällt auf, dass an der Stelle, wo der Bourgeoisie eine positive Rolle im historischen Prozess zugewiesen wird, auch ihr „Demokratiedenken" gelobt wird, und dieses in diesem

[496] «如帝国主义国家的法西斯统治和腐朽的资产阶级意识形态的统治等等». Ebenda, 246-47.
[497] Ebenda.

Zusammenhang als *sixiang* firmiert. In der direkten Gegenüberstellung zur „degenerierten Bourgeoisie“ der imperialistischen Epoche des Kapitalismus wird deren – ebenfalls „degeneriertes“ – Denken mit dem heutigen Begriffswort für Ideologie, nämlich *yishixingtai*, ausgedrückt. Dies mag ein Hinweis darauf sein, dass *yishixingtai* in gewissen Kontexten zur pejorativen Markierung von Auffassungen genutzt wurde. Unabhängig davon, ob dies zutrifft, ist die fehlende Reflexion im Text selbst über diese alternierende Begriffsverwendung ein weiterer Ausdruck des polemischen Charakters der marxistischen Philosophie dieser Zeit, die ungeachtet ihres selbst formulierten wissenschaftlichen Anspruchs keinen Wert auf begriffliche Genauigkeit zu legen schien.

Im Folgenden befasst sich Ai Siqi genauer damit, wie der Überbau im Kapitalismus auf die Basis rückwirkt. Die herrschende Klasse nutze die Staatsmacht zur Unterdrückung der beherrschten Klasse und zur Konsolidierung der eigenen politischen Herrschaft. Durch ihre Propaganda-, Erziehungs- und Kulturorgane propagiere sie tatkräftig ihre eigenen „ideologischen Anschauungen“ (*sixiang guandian*, 思想观点), die im Kampf mit denen der anderen Klassen zur Wahrung der eigenen „ideologischen Herrschaft“ (*sixiang tongzhi*, 思想统治) eingesetzt würden, die ihrerseits der Wahrung der ökonomischen Herrschaft diene. Die Geschichte des Übergangs von feudalen zu kapitalistischen Produktionsverhältnissen zeige, dass erst, wenn die beherrschten Klassen ihre politische Kraft und ihren ideologischen Einfluss (*sixiang yingxiang*, 思想影响) in hohem Maße auszuweiten imstande sind, bereits bestehende neue Produktionsverhältnisse zu herrschenden Produktionsverhältnissen werden können. Das heißt, erst als sich bei den Bauern und den anderen arbeiteten Klassen das Denken (*sixiang*) und Gefühl (*qingxu*, 情绪) des Widerstands gegen die feudale Klasse täglich zugespitzt hatte, habe das „bourgeoise Demokratiedenken“ an Einfluss gewinnen können und letztlich die bourgeoise Revolution ausgelöst. Denn erst als die Bourgeoisie die herrschende Position im politischen und ideologischen (*sixiang de*) Bereich erlangt habe, hätte die kapitalistische ökonomische Basis die herrschende Position einnehmen können.[498]

Ungeachtet der hier zutage tretenden schematischen Verkürzungen des komplexen historischen Entstehungsprozesses des Kapitalismus lässt sich in terminologischer Hinsicht darauf hinweisen, dass *sixiang* hier einmal als Ideologie im Sinne von systematisiertem Klassenbewusstsein verwendet wird und später als wohl wenig systematisches

[498] Ebenda, 247-48.

„Denken“ zusammen mit den „Gefühlen“ der Bauern Erwähnung findet. Dies weist darauf hin, dass Versatzstücke der aus der Sowjetphilosophie der 1920er Jahre übernommenen Konzeption weiterhin einflussreich waren, die den Bereich des gesellschaftlichen Bewusstseins in Ideologie, Bewusstsein *sixiang* (vormals: *sixiang yishi*) und gesellschaftliche Psyche einteilte. Die Passage zeigt überdies, dass die mit *sixiang* verbundenen Mehrdeutigkeiten Ai nicht davon abhielten, das Ideologieproblem hauptsächlich unter Verwendung dieses Lexems begrifflich zu fassen, die Lexeme *yishi* und *yishixingtai* demgegenüber zurücktraten.

Ai analysiert weiter das Verhältnis von Basis und Überbau im imperialistischen Zeitalter des Kapitalismus, und seine Argumentation weist erneut eine ausgesprochene Nähe zu vulgärmarxistischen Manipulationstheorien auf. Die kapitalistische Wirtschaftsbasis befinde sich bereits im Zustand des Zerfalls, aber die ökonomische Herrschaft der Bourgeoisie habe noch für eine bestimmte Zeit Bestand, da sie den Staatsapparat in der Hand halte und so die Volksmassen mit allen möglichen Arten von „ideologischer Propaganda“ (*sixiang xuanchuan*, 思想宣传) betrügen könne. Daher müsse die Kommunistische Partei notwendig zum Umsturz der kapitalistischen und zur Errichtung einer sozialistischen Basis durch den Kampf im „ideologisch-kulturellen Bereich“ (*sixiang wenhua lingyu*, 思想文化领域) dafür Sorge tragen, dass der Marxismus-Leninismus die großen arbeitenden Massen leite, die politische Revolution des Proletariats initiiere, die Diktatur des Proletariats errichte, dem Proletariat zur Herrschaft im politischen Bereich und im nächsten Schritt „im ideologischen Bereich“ (*zai sixiang shang*, 在思想上) verhelfe. Als Autoritätsargument zitiert Ai hier die Stelle aus dem *Manifest der Kommunistischen Partei*, in der Marx und Engels erklären, dass „sich das Proletariat [...] nicht erheben, nicht aufrichten“ könne, „ohne daß der ganze Überbau der Schichten, die die offizielle Gesellschaft bilden, in die Luft gesprengt wird“.[499] Es kommt nicht von ungefähr, dass Ai als Advokat der engen Verschränkung von revolutionärer Politik und marxistischer Philosophie hier das *Manifest* heranzieht,[500] bei dem es sich der Textform nach in der Hauptsache um eine politische Intervention handelt und eine zugespitzte, pointierte Wortwahl mitunter den Vorzug gegenüber der in den Marx’schen Hauptwerken tendenziell vorherrschenden begrifflichen Präzision erhielt. Die vulgärmarxistische Theorie

[499] Siehe Karl Marx/Friedrich Engels. *Werke*. (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 4, 6. Auflage 1972, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1959, Berlin/DDR, 473.
[500] Ai zitiert die Passage aus den 1958 vom Volksverlag auf Chinesisch herausgegeben *Gesammelten Werken* von Marx und Engels: *Makesi/Engesi quanji*, Band 4, Beijing: Renminchubanshe, 1958,477.

vom „Priesterbetrug“ kann sich allerdings keinesfalls auf das *Manifest* stützen,[501] und das *Manifest* spielt für das Ideologieproblem in der marxistischen theoretischen Tradition nur eine sehr untergeordnete Rolle.

Überdies bedarf die in kurzer Abfolge auftauchende Rede vom „ideologisch-kulturellen Bereich“ und vom „ideologischen Bereich“, in der „ideologisch“ jeweils durch das Wort *sixiang* ausgedrückt wird, der Interpretation. Es erscheint plausibel anzunehmen, dass der „ideologische Bereich“ hier das ganze Feld der Marx’schen Bewusstseinsformen, also politisches und rechtliches Denken, Philosophie, Religion, Literatur, Kunst, Moral etc., umschließt. Wenn dagegen vom „ideologisch-kulturellen Bereich“ die Rede ist, scheint innerhalb dieses übergeordneten „ideologischen Bereichs“ eine Unterscheidung zwischen dem kulturellen Bereich, das heißt vorwiegend Literatur und Kunst, und einem Bereich des „Denkens“, der „Ideologie“ gefällt zu werden, zu dem hauptsächlich politisches Denken und Philosophie gehören. Die Etablierung der wenig begriffliche Schärfe aufweisenden Formulierung „ideologisch-kultureller Bereich“ lässt sich sicherlich auf die Intention zurückführen, die Rolle von Kultur explizit herauszuheben. Im Diskurs und in der Praxis des chinesischen Marxismus wurde bestimmten Kulturformen wie Theater, Oper und Kunst aufgrund ihres performativen Charakters eine herausragende Rolle in der Mobilisierung der Massen für die Revolution zugeschrieben, die der Popularisierung von „reinem“ *sixiang,* also etwa marxistisch-leninistischer Philosophie*,* nicht zugetraut wurde.

Das Marx-Zitat führt Ai hier an, um seine beziehungsweise die in der VR China zu dieser Zeit offiziell gültige Theorie des dialektischen Verhältnisses zwischen Basis und Überbau gegen die vom in Chinas offiziellen Medien als „Revisionisten“ diffamierten Chrustchov propagierte „Theorie der Produktivkräfte“ (*shengchan lilun*, 生产力论) in Stellung zu bringen. Diese Theorie leugne, so Ai, die Rückwirkfunktion der Produktionsverhältnisse auf die Entwicklung der Produktivkräfte und die des Überbaus auf die Basis. Auf dieser Grundlage verfolgten ihre Verfechter in der Sowjetunion eine reaktionäre Politik der Bewahrung des kapitalistischen Systems, die die Notwendigkeit des Umsturzes des alten Überbaus und des politischen Kampfes des Proletariats gegen die Diktatur der Bourgeoisie negiere.[502] Noch ein Jahr bevor Mao auf dem 10. Plenum des 8. Zentralkomitees 1962 in Beijing den „Revisionismus“ in der Sowjetunion anprangerte und vor ähnlichen Tendenzen und

[501] Die Suche im *Manifest* nach Wörtern des Begriffsfelds *täuschen, manipulieren, Schwindel, betrügen, belügen, verzerren, irreführen, fehlleiten* ergab keine Treffer.
[502] Ai 1961, 248.

„Ökonomismus“ in China warnte, den er in der Politik Liu Shaoqis ausgemacht hatte,[503] kommen in Ais Ausführungen die prinzipiellen Standpunkte der „Kulturrevolution“ zum Vorschein, die der als einseitig wahrgenommenen Konzentration der „Revisionisten“ auf die Entwicklung der Produktivkräfte die Revolutionierung des Überbaus und der Produktionsverhältnisse sowie die Weiterführung des Klassenkampfs in der sozialistischen Gesellschaft und die Notwendigkeit einer permanenten Revolution entgegenhielt.

Ai Siqi über Basis und Überbau im Sozialismus

Ai widmet sich anschließend dem Verhältnis von Basis und Überbau im Sozialismus. Der sozialistische Überbau bestehe aus dem politischen und rechtlichen System und den gesellschaftlichen Bewusstseinsformen (*shehui yishixingtai*). Im Bereich der gesellschaftlichen Bewusstseinsformen nehme der Marxismus-Leninismus – die proletarische Ideologie (*wuchanjieji yishixingtai*, 无产阶级意识形态) – die herrschende Position ein. Ai bezeichnet hier also nicht den Marxismus, sondern den Marxismus-Leninismus als Ideologie (*yishixingtai*). Dies belegt, dass die in der Forschungsliteratur vertretene Auffassung, im Diskurs des chinesischen Marxismus bezeichne *yishixingtai* immer eine ontologische Grundposition, nämlich vorrangig die des Marxismus, während *sixiang* immer ein Denken bezeichne, das das *yishixingtai* auf Basis hermeneutischer Traditionen und praktischer Erfahrungen für den jeweiligen historischen Kontext und Ort aktualisiere, nicht haltbar ist.[504]

Ai erklärt weiter, dass nach der Übernahme des Staatsapparats durch das Proletariat infolge der Revolution und im fortschreitenden Prozess der Etablierung einer einheitlichen sozialistischen ökonomischen Basis auch der sozialistische Überbau gefestigt werden könne. In der „Übergangszeit der nationalen Wirtschaft“ herrsche allerdings noch der Hauptwiderspruch zwischen sozialistischen und kapitalistischen Wirtschaftsteilen. In dieser Zeit, so Ai, müsste die Arbeiterklasse die Macht des sozialistischen Überbaus, das heißt die Diktatur des Proletariats und das „marxistisch-leninistische Denken“ (*makesilieningzhuyi sixiang*, 马克思列宁主义思想) nutzen, um den sozialistischen Wirtschaftsanteilen zum Sieg gegenüber den kapitalistischen Wirtschaftsanteilen zu verhelfen. Der Klassenkampf im Überbau-Bereich müsse sowohl in der Abteilung der politischen Verhältnisse als auch in der

[503] Vgl. Guo Jian, Yong Yisong und Yuan Zhou (Hrsg.). *Historical Dictionary of the Chinese revolution*. London: Rowman & Littlefield, 2015, 208.
[504] Diese These vertritt Gregory Mahoney in Mahoney 2011.

der „ideologischen Verhältnisse“ (*sixiang guanxi*, 思想关系) ausgefochten werden.[505] Der Marxismus-Leninismus wird hier anders als wenige Zeilen zuvor nicht mehr unter die Kategorie *yishixingtai*, sondern unter die Kategorie *sixiang* gefasst, was den Versuch der Systematisierung von Ais Begriffsverwendung erschwert.

Ai gibt in der folgenden Argumentation über den Fortbestand des Widerstands im politischen und ideologischen Bereich die Widerspruchslehre Mao Zedongs originalgetreu wieder. Es müsse zwischen antagonistischen und nicht-antagonistischen Widersprüchen an der ökonomischen Basis unterschieden werden. Diese fänden sich auch im „politisch-ideologischen Bereich“ (*zai zhengzhi sixiang shang*, 在政治思想上) im Kampf der Anschauungen von Proletariat und Bourgeoisie.[506]

Weiterhin fokussiert Ai Siqi die Rolle des Marxismus-Leninismus für den Aufbau des Sozialismus. Er erklärt in einer Schlüsselstelle die zu dieser Zeit kanonisierte maoistische Interpretation des Basis-Überbau-Verhältnisses und damit auch von „Ideologie“:

> Die vom Marxismus-Leninismus geleitete sozialistische Ideologie [*yishixingtai*] nimmt bei der Festigung der sozialistischen Wirtschaftsbasis eine riesige [*juda de*, 巨大的], aktive Rolle ein. Die marxistisch-leninistische Theorie [*lilun*, 理论] ermöglicht der Partei und dem Staat die bewusste [*zijue de*, 自觉] Leitung gemäß den objektiven Gesetzen der gesellschaftlichen Entwicklung. Die sozialistische Ideologie weckt bei den Volksmassen das Bewusstsein [*zijuexing*, 自觉性] für den sozialistischen Aufbau. Unter der Leitung und Erziehung durch die Partei und den Staat erhöht sich das sozialistische Bewusstsein (*juewu*, 觉悟) der Volksmassen, entstehen ein neuer Geist und neue moralische Gepflogenheiten, die Entfaltung des kreativen und aktiven Geistes der Massen wird vorangetrieben und beschleunigt den sozialistischen Aufbau. Die sozialistische Revolution hat den Klasseninhalt und die Arbeitsorientierung der früheren Kultur- sowie Bildungsorganisationen und -aktivitäten verändert. Den Bedürfnissen der sozialistischen Wirtschaftsbasis entsprechend blüht die sozialistische Kultur zunehmend auf und entwickelt sich.[507]

---

[505] Ai 1961, 251-52.
[506] Ebenda, 252-53.
[507] «以马克思列宁主义为指导的社会主义意识形态，对促进社会主义经济基础的巩固起着巨大的积极的作用。马克思列宁主义理论使党和国家能够按照社会发展的客观规律进行自觉的指导，社会主义意识形态启发着人民群众建设

Das Zitat ist im Hinblick auf verschiedene Aspekte aufschlussreich. Zum einen manifestiert sich die unter Mao hohe Signifikanz beigemessene Rolle von „Ideologie“ in der Attribuierung der Bedeutung der „sozialistischen Ideologie“ als „riesig“ (*juda*). Weiterhin ist anzunehmen, dass die Auskunft, der Marxismus-Leninismus *leite* die *yishixingtai* des Sozialismus, so zu verstehen ist, dass der Marxismus-Leninismus als wissenschaftliche Grundlage der „sozialistischen Ideologie“ fungiert, die ihrerseits als System der gesellschaftlichen, das heißt politischen, philosophischen, religiösen, künstlerischen usw. Ideen, Klassencharakter hat. Hier macht sich also erneut bemerkbar, dass das Verhältnis von „Ideologie“ und „Bewusstseinsformen“ beziehungsweise „Ideologie im Singular“ und „Ideologien im Plural“ nicht kenntlich gemacht und folglich nicht Gegenstand theoretischer Reflexion war.[508]

Im Zitat werden weiterhin Marxismus-Leninismus und die sozialistische Ideologie bestimmt und verschiedenen Akteuren zugeordnet. Der Marxismus-Leninismus firmiert als „Theorie“ in der Hand der Partei zur bewussten Anleitung der Gesellschaft auf Basis „objektiver Gesetze“. „Theorie“ fällt also - ganz leninistisch - unter das Monopol der Avantgardepartei, während die Volksmassen durch „sozialistische Ideologie“ und „Erziehung“ in ihrem „Bewusstsein“ und in ihrem Engagement für den sozialistischen Aufbau gestärkt werden sollen. Das heißt wohl, dass den Volksmassen abseits der hohen Ebenen reiner Theorie ein in Form populärer Inhalte verpacktes sozialistisches Bewusstsein vermittelt werden soll.[509] Diese Ausführungen entsprechen im Großen und Ganzen der orthodoxen sowjetischen Vorstellung des Verhältnisses zwischen der leninistischen Avantgarde-Partei und den Volksmassen. Allerdings kann die starke Betonung der Kreativität und Aktivität der Massen durchaus als Hinweis für ein maoistisches Politikverständnis in Abgrenzung zu sowjetischen Vorbildern gelesen werden. Ais Konzeption bleibt angesichts des Spannungsverhältnisses zwischen sowjetischer Orthodoxie und dem auf die konstante politische Mobilisierung der Arbeiter- und Bauernmassen abzielenden Praxisverständnis ambivalent bezüglich des politischen Subjektstatus verschiedener gesellschaftlicher Gruppen.

社会主义的自觉性。在党和国家的指导和教育下，人民群众社会主义觉悟的提高，新的精神面貌和道德风尚的形成，促进着群众的创造精神和主动精神的发挥，加速着社会主义建设的进程。社会主义革命改变了以往的文化、教育组织活动的阶级内容和工作方向。适应社会主义经济基础的需要，社会主义文化日益繁荣和发展。» Ebenda, 253-54.

[508] Für Unklarheit sorgt die Stelle auch, weil der Marxismus-Leninismus bei Ai und im chinesischen Marxismus seiner Zeit generell auch als „proletarische Ideologie“ firmierte und damit das Klassenbewusstsein des Proletariats bezeichnet wurde, also im Singular stand, was dem Begriffswort *yishixingtai* freilich nicht anzusehen ist. Bei der Verwendung von *shehuizhuyi yishixingtai* wird nicht klar, ob es auf „sozialistische Ideologie“ oder „Ideologien in der sozialistischen Gesellschaft“ verweist.

[509] Auffällig ist hier die Nutzung des Begriffsworts *juewu* für „Bewusstsein“, das im Diskurs des chinesischen Marxismus nahezu ausnahmslos dem Sozialismus zugeschrieben und daher positiv konnotiert wird.

Ais Argumentation bezüglich des Verhältnisses von Basis und Überbau im Sozialismus widerspiegelt die Frontstellungen innerhalb der Partei zur Zeit der Veröffentlichung seines Buches. Nach dem Großen Sprung nach Vorn standen sich maoistische Verfechter der revolutionären Umgestaltung der Produktionsverhältnisse und des Überbaus und die im Auftrieb befindliche Gruppe um Deng Xiaoping und Liu Shaoqi, die die Entwicklung der Produktivkräfte priorisierten, gegenüber. Ai erklärt, dass es weiterhin noch nicht der Basis entsprechende Aspekte des Überbaus gebe, die Widersprüche zwischen Basis und Überbau verursachten. Dies liege erstens darin begründet, dass der sozialistische Überbau unmöglich vom Moment seiner Errichtung an den „Grad absoluter Perfektion" (*shifen wanshan de chengdu*, 十分完善的程度) erreichen könne.[510] Zweitens existierten auch nach der Beseitigung der „kapitalistischen Wirtschaftsanteile" die politische Macht und die „Ideologie der Bourgeoisie" (*zichan jieji de yishixingtai*, 资产阶级的意识形态) „für eine relativ lange Zeit" weiter und verursachten bestimmte Mängel im sozialistischen Überbau. Drittens gebe es auch an der sozialistischen Wirtschaftsbasis trotz einer gewissen Stabilität in der vorkommunistischen Etappe Veränderungen, das heißt zur unablässigen quantitativen Entwicklung gesellten sich in bestimmten Teilen qualitative Veränderungen. Daher sei der sozialistische Überbau gegenüber der Basis „immer" (*zongshi*, 总是) im Zustand der Entsprechung und des Widerspruchs, und die sozialistische Basis und der Überbau entwickelten sich genau in dem Prozess der unaufhörlichen Hervorbringung und Lösung dieses Widerspruchs.[511] Ais Abwägung der beiden in Konkurrenz stehenden politischen Standpunkte in der KPCh zeigt sich hier etwa in der nur vorsichtigen Betonung der qualitativen Veränderungen an der Basis, das heißt im Bereich der Produktionsverhältnisse, die Mao neben dem Fokus auf Produktivkraftentwicklung als Ausdruck des Fortschreitens in Richtung Kommunismus verlangte. Der Hinweis darauf, dass „bourgeoise Ideologie" trotz der Beseitigung ihrer materiellen Basis im Sozialismus noch länger Bestand haben würde und demnach nicht im Zuge eines etwaigen „Klassenkampfes im ideologischen Bereich" der sofortigen Eindämmung bedarf, entspricht auf der anderen Seite eher der um wirtschaftlichen Aufbau bemühten moderateren Politik Liu Shaoqis.

[510] Die Vorstellung, eine „vollständige Entsprechung" der Basis und des Überbaus aktiv herbeiführen zu können, beziehungsweise das Streben nach der Errichtung eines „absolut perfekten" Überbaus, erscheinen in der historischen Rückschau durchaus als theoretische Vorläufer einer totalitären Fantasie, die sich in den Gewaltexzessen der Kulturrevolution praktisch manifestierte.
[511] Ai 1961, 254.

Anschließend referiert Ai weiter affirmativ Mao Zedongs in *Zum korrekten Umgang mit Widersprüchen innerhalb des Volkes* dargelegtes Verständnis von Widersprüchen im zeitgenössischen China, ein Hinweis darauf, dass Maos Widerspruchslehre infolge der politischen Neuausrichtung und der damit verbundenen vorläufigen Zurückdrängung des Politikansatzes Mao Zedongs nach der Katastrophe des Großen Sprungs nicht gänzlich zur Disposition stand. Maos Gegenüberstellung von sozialistischer und bourgeoiser Ideologie (*yishixingtai*) lässt er unkommentiert. Dies verdeutlicht, dass *yishixingtai* bei Ai und Mao in diesem Zusammenhang singularisch als zu jeweils bestimmten Klassen gehörende Systeme von Anschauungen gefasst werden, die sich in verschiedenen Formen – Philosophie, Kunst, Literatur, Religion etc. – ausdrücken.[512] In strikter Übereinstimmung mit Maos Theorie erklärt Ai das Wesen antagonistischer und nicht-antagonistischer Widersprüche. Die erste Widerspruchsart resultiere aus Überbleibseln bourgeoiser Ideologie (*zichan jieji sixiang*, 资产阶级思想), anderen „schlechten Denkens" (*huai sixiang*, 坏思想) und „schlechter Gewohnheiten" (*huai xiguan*, 坏习惯) der „alten Gesellschaft". Darunter fielen antagonistische Widersprüche zwischen den Volksmassen und den Sozialismus entschieden bekämpfenden „bourgeoisen Elementen" und „anderen schlechten Elementen", sowie Widersprüche innerhalb des Volkes, die dem Einfluss von gewissem „alten Denken" (*jiu sixiang*, 旧思想) und alten Gewohnheiten geschuldet seien. Die andere Art des Widerspruchs sei der zwischen den Mängeln in einigen Teilen des Überbaus und der ökonomischen Basis, der vollständig zu den Widersprüchen innerhalb des Volkes gehöre. Diese Mängel resultierten daraus, dass das Bewusstsein (*yishi*, 意识) der Menschen gewöhnlich der Entwicklung „objektiver Dinge" hinterherhinke. Unter der Voraussetzung der Festigung und Weiterentwicklung des Systems seien die Menschen in der Lage, rechtzeitig die Mängel in bestimmten Abteilungen des Überbaus zu korrigieren und ihre Entsprechung zur ökonomischen Basis herbeizuführen.[513]

Hatte Ai in einer vorangehenden Passage im Zusammenhang mit dem Hinweis auf die Weiterexistenz bourgeoiser Denkweisen im Sozialismus bourgeoise „Ideologie" mit dem

---

[512] So zitiert Ai folgende Passage aus Maos Essay: „Dieser Überbau, der aus dem Staatssystem und Recht der demokratischen Diktatur des Volkes und der vom Marxismus-Leninismus geleiteten sozialistischen Ideologie besteht, nimmt eine positive Rolle beim Voranbringen des Sieges der sozialistischen Transformation und der sozialistischen Organisation der Arbeit ein. Er entspricht der sozialistischen Basis, das heißt den sozialistischen Produktionsverhältnissen. Aber die Existenz der bourgeoisen Ideologie [*yishixingtai*], ein bestimmter bürokratischer Arbeitsstil in den Staatsorganen und Makel in einigen Segmenten unseres Staatssystems stehen in Widerspruch zur sozialistischen Basis." Zitiert nach Ai 1961, 255.
[513] Ai 1961, 255.

Begriffswort *yishixingtai* ausgedrückt, so verwendet er hier *sixiang* als Synonym. Dass es sich dabei in beiden Fällen um einen neutralen Ideologiebegriff handelt, verdeutlicht der Umstand, dass zur Kenntlichmachung missliebiger Ideologien *sixiang* mit „schlecht" attribuiert werden muss.[514] Überdies gibt die Passage Aufschluss über verschiedene Bewusstseinsbegriffe im chinesischen Marxismus. Im Zuge einer übergeordneten, dem orthodoxen Diamat-Verständnis von Natur entsprechenden epistemologischen Erklärung über die Rückständigkeit des „Bewusstseins" gegenüber der „Entwicklung objektiver Dinge" wird für „Bewusstsein" das Begriffswort *yishi* verwendet. Kurz zuvor hatte Ai das „sozialistische Bewusstsein", das die Partei gezielt bei den Volksmassen hervorrufen möchte, noch durch das Begriffswort *juewu* ausgedrückt. Es spricht daher viel dafür, dass *yishi* im Diamat-Modell unter Absehung aller gesellschaftlichen Zustände auf allgemeinster Ebene die kognitive Erfassung der „objektiven Wirklichkeit", des „Seins" (*cunzai*, 存在) per se bezeichnet, und sich bei Übertragung in die Sphäre der Gesellschaft folglich das gesellschaftliche Sein und das gesellschaftliche Bewusstsein (*shehui yishi*, 社会意识) gegenüberstehen. Während letzteres als Oberbegriff unbestimmt die Sphäre der Reflexion der gesellschaftlichen Zustände überhaupt meint, bezeichnet *juewu* ein die gesellschaftlichen, politischen und historischen Begebenheiten reflektierendes und deren Veränderung anstrebendes Bewusstsein, das überdies Klassencharakter besitzt.

Ai rundet den Abschnitt über das Verhältnis von Basis und Überbau im Sozialismus mit einer kurzen Rückschau der diesbezüglichen Errungenschaften der Volksrepublik ab. Dabei kommt eine rundheraus affirmative Haltung zum Großen Sprung nach Vorn zum Ausdruck. 1956 sei die sozialistische Transformation des Eigentums an Produktionsmitteln abgeschlossen worden, die eine Befreiung der sozialistischen Produktivkräfte bedeutete. Durch den 1957 initiierten Kampf gegen „bourgeoise Rechtsabweichler" habe die sozialistische Revolution an der politischen und ideologischen (*sixiang de*) Front einen entscheidenden Sieg errungen. Gleichzeitig sei unter den Parteikadern und in Staatsorganen eine „Ausrichtungskampagne" durchgeführt worden. Auf diese Weise wurden im Überbaubereich vorteilhafte Bedingungen für die gesunde Entwicklung der sozialistischen Produktionsverhältnisse und eines „Sprungs nach vorn" der sozialistischen Produktivkräfte geschaffen. Die 1958 vom Zentralkomitee und Mao festgelegte Generallinie zum Aufbau des

[514] Wie bereits gesehen, verwendete Ai auch in anderen Zusammenhängen *yishixingtai* und *sixiang* synonym. Bei der konkreten Textstelle könnte es sich bei der im Text nicht reflektierten Ersetzung von *yishixingtai* durch *sixiang* schlicht um eine Anpassung an die Begriffsverwendung Mao Zedongs in *Über den korrekten Umgang* handeln.

Sozialismus folge den Gesetzen der konkreten Anwendung der Bewegung der Widersprüche zwischen den sozialistischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften. Ziel sei die weitere Anwendung dieser Gesetze, um China zu einem modernen sozialistischen Staat zu machen.[515]

Diese Ausführungen verdeutlichen auch, dass die philosophischen, „wissenschaftlichen" Darlegungen zum Verhältnis von Basis und Überbau von Ai selbstverständlich als Richtschnur für die Entwicklung der VR China gedacht waren und umgekehrt diese Entwicklungen reflektierten sollten. Dabei kommt nicht etwa eine a priori abzulehnende Unterordnung der Philosophie unter die Politik, sondern das Verständnis des Revolutionärs über das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis zum Ausdruck, dessen Vermächtnis im Zusammenhang mit der späteren Analyse der Entwicklung der marxistischen Philosophie in der „Reform- und Öffnungszeit" noch von besonderer Relevanz sein wird.

8.2 Ai Siqis allgemeine Bestimmungen zu Ideologie

Wenden wir uns nun dem zweiten für die Ideologieproblematik maßgeblichen Kapitel in *Diamat/Histomat* zu – dem Kapitel „Das gesellschaftliche Bewusstsein und seine Formen" (*shehui yishi jiqi xingshi*, 社会意识及其形式). In einem ersten Unterkapitel handelt Ai die „gewöhnlichen Eigenschaften des gesellschaftlichen Bewusstseins" (*shehui yishi de yiban tedian*, 社会意识的一般特点) ab und liefert zunächst einen historischen Abriss der Entwicklung des gesellschaftlichen Bewusstseins. Jede Gesellschaft, so Ai, weise ein ihr entsprechendes gesellschaftliches Bewusstsein auf, das sich bei Veränderungen des gesellschaftlichen Seins über kurz oder lang ebenfalls verändern müsse.[516] In der Urgesellschaft habe es kein Privateigentum gegeben, die Menschen hätten gemeinsam produziert und die Arbeitsprodukte gleichmäßig verteilt. Da die Menschen also vollständig vom Kollektiv abhängig gewesen seien, konnte sich keine Vorstellung (*guannian*, 观念) von Privateigentum, sondern nur eine simple, urwüchsige Vorstellung vom Kollektiv entwickeln. Mit der Entstehung des Systems des Privateigentums und dem Klassenantagonismus sei die Vorstellung von Privateigentum, das Verlangen nach Reichtum sowie der Gegensatz im

[515] Ai 1961, 256.
[516] Er stellt fest, dass es sich bei diesem um die Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins handele, ganz gleich, ob der Inhalt des gesellschaftlichen Bewusstseins richtig, falsch oder gar „reine Illusion" sei.

Bewusstsein (*yishi*) der ausbeutenden und ausgebeuteten Klassen aufgekommen.[517] Mit dem Sieg der sozialistischen Revolution des Proletariats und der Entwicklung der Ökonomie des Gemeineigentums sei der „proletarische Kollektivismus“ (*wuchan jiejie jitizhuyi*, 无产阶级集体主义) allmählich zum „gesellschaftlichen Bewusstsein des ganzen Volkes“ (*quanmin de shehui yishi*, 全民的社会意识) geworden. Auch die verschiedenen Klassengesellschaften (Sklavenhaltergesellschaft, Feudalismus, Kapitalismus) hätten allesamt ein der Gesellschaftsformation eigenes gesellschaftliches Bewusstsein. Beim gesellschaftlichen Bewusstsein handele es sich immer um ein konkretes historisches Phänomen, ein abstraktes, überhistorisches und ewig währendes gesellschaftliches Bewusstsein existiere nicht.[518]

In dieser Passage taucht erstmals in Ais Lehrbuch die Rede vom „proletarischen Kollektivismus“ als „gesellschaftliches Bewusstsein des ganzen Volkes“ im Sozialismus auf. Dies wirft unweigerlich die Frage auf, in welchem begrifflichen Verhältnis der proletarische Kollektivismus zur von Ai ausgiebig thematisierten Theorie des Marxismus-Leninismus und der von letzterer angeleiteten „sozialistischen Ideologie“ steht. Da Ai zufolge auch alle anderen Gesellschaftsformationen ihr eigenes, unverwechselbares „gesellschaftliches Bewusstsein“ haben, bleibt auch offen, worin das gesellschaftliche Bewusstsein des Kapitalismus besteht. Etwa in der Vorstellung von Privateigentum? Handelt es sich dem Inhalt nach beim „gesellschaftlichen Bewusstsein“ hier um das, was Li Da im *Abriss* als „Basisideologie“ des Kapitalismus gefasst hatte? An dieser Stelle wären weitere diese Fragen umkreisende Ausführungen angezeigt gewesen, aber Ai lässt die Kategorie „gesellschaftliches Bewusstsein bestimmter Gesellschaften“ umgehend fallen und definiert Ideologie:

> Die Gesamtheit aus einem bestimmten politischen und rechtlichen Denken [*sixiang*], bestimmten künstlerischen, religiösen, moralischen und weiteren gesellschaftlichen Anschauungen [*guandian*] bildet die Ideologie [*yishixingtai*] einer bestimmten Klasse. Wegen der unterschiedlichen Klassenzugehörigkeiten und -interessen der Menschen entstehen in ein und derselben Gesellschaft ein unterschiedliches Denken und Fühlen, unterschiedliche Wünsche und Bedürfnisse, unterschiedliche Gewohnheiten und Bräuche sowie moralische Vorstellungen [*guannian*], es gibt verschiedene und gar

[517] Hier erteilt Ai neue Auskünfte über die Begriffshierarchie zwischen *guannian* und *yishi*, denn *guannian* charakterisiert hier wohl nur ein Element von *yishi*, im Beispiel die Vorstellung von Privateigentum, während *yishi* im Zusammenhang mit dem sich gegenüberstehenden, umfassenderen Bewusstsein der Bourgeoisie und des Proletariats auftaucht.
[518] Ai 1961, 320-21.

> grundsätzlich entgegengesetzte Ideologien [*yishixingtai*]. Genosse Mao Zedong hat deutlich gemacht: 'Unter der Bedingung der Existenz von Klassen gibt es so viele Ismen [*zhuyi*, 主义] wie es Klassen gibt. Sogar jede einzelne Gruppe innerhalb einer Klasse hat noch ihren eigenen Ismus'.[519]

Auf den ersten Blick macht es den Anschein, dass hier die Ideologiekonzeption Ais und des chinesischen Marxismus seiner Zeit in wünschenswerter Klarheit dargelegt und somit auch dem so oft angetroffenen Problem der Mehrdeutigkeit ein Riegel vorgeschoben wird. *yishixingtai* bezeichnet hier zweifellos Ideologie im Sinne der Gesamtheit der sich in sämtlichen Bewusstseinsformen (Kunst, Moral, Religion etc.) ausdrückenden Anschauungen einer Klasse. Damit wird hier – und das ist, wie bereits gesehen, alles andere als eine Selbstverständlichkeit in den Diskursen des chinesischen Marxismus – zwischen „Ideologie" und „Bewusstseinsformen" differenziert, auch wenn der Verzicht auf die Verwendung des Begriffs „Bewusstseinsformen" nahelegt, dass dies kein Hauptanliegen Ais war.[520] In Ais in der zitierten Passage anschließenden Ausführungen, dass die Teilung der Gesellschaft in Klassen etwa ein „unterschiedliches Denken und Fühlen", „unterschiedliche moralische Vorstellungen" **und** „verschiedene Ideologien" hervorbringe, hallt der Einfluss der sowjetischen Konzeption des gesellschaftlichen Bewusstseins nach, nach der letzteres aus der gesellschaftlichen Psyche (*shehui xinli*) und Ideologien bestehe.[521]

Schließlich fällt am Mao-Zitat, das die zitierte Passage abschließt und als Autoritätsargument fungiert, auf, dass hier ohne weitere Erklärungen kommentarlos die Kategorie *zhuyi* („Ismus") eingeführt sowie missverständlich verwendet wird. Im ersten Satz des Mao-Zitats wird *zhuyi* als Synonym für *yishixingtai* („Ideologie") im Sinne Ais verwendet,

---

[519] «一定的政治思想、法权思想、艺术、宗教、道德等社会观点的总合，构成一定阶级的意识形态。在阶级社会里，不存在超阶级的、统一的意识形态。由于人们的阶级地位和阶级利益不同，在同一个社会关系里， 会形成不同的思想感情、愿望要求、习惯风尚和道德观念，会有不同以至根本相反的意识形态。毛泽东同志指出：“在阶级存在的条件之下，有多少阶级就有多少主义，甚至一个阶级的各集团中还各有各的主义。”» Ai 1961, 321. Das Mao-Zitat ist entnommen aus: Mao Zedong. [1940]. „Xin minzhuzhuyi lun [Über die Neue Demokratie]". In: *Mao Zedong xuanji*, Band 2, Zweite Auflage. Beijing: Renminchubanshe, 1952, 680.

[520] Indes ließe sich nur darüber spekulieren, ob der Differenzierung zwischen politischem und rechtlichem Denken als *sixiang* auf der einen Seite, und künstlerischem, religiösem Denken etc. als *guandian* auf der anderen Seite, eine bestimmte Logik unterliegt. Möglich jedenfalls scheint es, dass politisches und rechtliches Denken als reines und unmittelbar politisches Denken, während die politischen Implikationen von Kunsttheorien und -stilen als subtiles und bisweilen unreflektiertes Beiwerk ästhetischer Betrachtungsweisen aufgefasst werden.

[521] Ai verzichtet hier aber darauf, Denken, Fühlen, Wünsche etc. explizit unter die Kategorie „gesellschaftliche Psyche" zu fassen und spricht hier auch nicht vom „gesellschaftlichen Bewusstsein". Es bleibt offen, ob dies Ausdruck des Bestrebens nach einer Emanzipation von sowjetischen Vorbildern ist, und/oder ob Ai hier angesichts dessen, dass er kurz zuvor noch vom „proletarischen Kollektivismus" als „gesellschaftlichem Bewusstsein des ganzen Volkes" sprach, hier die Verwendung von „gesellschaftliches Bewusstsein" für irreführend hielt.

das heißt als Gesamtheit allen sich in sämtlichen Bewusstseinsformen manifestierenden Denkens einer Klasse. Im zweiten Satz bezeichnet *zhuyi* aber verschiedene Geisteshaltungen, Lebenseinstellungen, politische Anschauungen, etc., *innerhalb* einer Klasse.[522] Diese wenig elaborierte Begriffsnutzung Maos wird von Ai an einer für die Erklärung des Ideologiebegriffs so zentralen Stelle also nicht reflektiert. Mehr noch: Es scheint sogar fragwürdig, ob Mao überhaupt über den gleichen Gegenstand spricht, das heißt, ob sich das Mao-Zitat abseits der Problematik der Ambiguität von *zhuyi* überhaupt eignet, um Ais Standpunkt zu untermauern. Wie bereits im Kapitel zu Maos Ideologiebegriff dieser Arbeit herausgearbeitet wurde, verwendet Mao *zhuyi* hier im Sinne von politischen und philosophischen Prinzipien, die die Praxis anleiten. Der Logik des Aufbaus der zitierten Passage folgend, entspricht *zhuyi* im ersten Satz des Mao-Zitats Ais *yishixingtai*, während das *zhuyi* im zweiten Satz das unmittelbar vorhergehende „unterschiedliche Denken und Fühlen, die unterschiedlichen Wünsche und Bedürfnisse, die unterschiedlichen Gewohnheiten und Bräuche sowie moralischen Vorstellungen“ subordiniert. Die subordinierten Phänomene bezeichnen im Sowjetmarxismus aber gerade nicht politische und philosophische Systeme beziehungsweise systematische Ideologien, sondern ein diesen Ideologien im gesellschaftlichen Bewusstsein beigeordnetes Alltagsdenken und -empfinden.

Hier offenbart sich die mangelnde begriffliche Schärfe in Standardwerken des chinesischen Marxismus, die dem eigenen Anspruch nach ein hieb- und stichfestes System darstellten. Dass Ai diesem Anspruch in seinem Lehrbuch nicht gerecht wird, mag unter anderem, wie die analysierte Passage nahelegt, an der höchstmöglichen Nähe philosophischer und politischer Diskurse in der Mao-Zeit geschuldet sein. Bei der Erläuterung der Grundzüge des Histomat, die dem Selbstverständnis nach zumindest eine gewisse überzeitliche Komponente aufweisen, konnte Ai nicht darauf verzichten, diese mit Aussprüchen Mao Zedongs zu untermauern, die im Kontext konkreter politischer Situationen mit ganz bestimmten politischen Absichten erfolgten. Nicht nur die politische Notwendigkeit, Mao Zedong als epistemische Autorität in den Text zu integrieren, sorgt dafür, dass Ais Argumentation nicht umfänglich den Kriterien logischer Kohärenz gerecht wird. Auch das im kommunistischen China institutionalisierte Bedürfnis, aus dem aktuellen politischen Geschehen gewonnene theoretische Erkenntnisse – hier: Maos Lehre gesellschaftlicher Widersprüche im Sozialismus – als legitime Erweiterung der Theorien von Marx und Engels darzustellen, sind der Stichhaltigkeit der Argumente abträglich. So erklärt Ai:

[522] Für eine Begriffsgeschichte von *zhuyi* siehe Spira 2015.

> Die Gedanken (*sixiang*) der herrschenden Klasse und der beherrschten Klasse sind antagonistisch. Die Klasse, die in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht die herrschende Position einnimmt, nimmt notwendig auch im Bereich der Gedanken (*sixiang*) und des Geistes (*jingshen*, 精神) die herrschende Position ein.[523]

Diesen Standpunkt untermauert Ai mit folgendem berühmten Zitat aus der *Deutschen Ideologie*:

> Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so daß ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind.[524] [Hervorhebungen in Original]

Zwei problematische Aspekte in dieser Passage verdienen besondere Beachtung. Zum einen eignet sich die aus der *Deutschen Ideologie* zitierte Stelle mitnichten dazu, Ais Behauptung über den Antagonismus des Denkens der herrschenden und beherrschten Klasse zu stützen. Marx und Engels vertreten hier offensichtlich gerade nicht die These, dass sich gemäß der unterschiedlichen Stellung verschiedener Klassen im Produktionsprozess klar voneinander abzugrenzende „Ideologien" zweier antagonistischer Klassen gegenüberstehen, sondern betonen die hegemoniale Stellung des Denkens der herrschenden Klasse. Daher kommt in dieser Passage aus der *Deutschen Ideologie* auch zweifellos Marx' kritischer Ideologiebegriff und ein Verständnis von „Ideologie im Singular" zum Tragen, den sein Werk trotz gelegentlicher Schwankungen durchzieht. Ai dagegen vertritt hier im Widerspruch zum Marx/-Engels-Zitat eine neutrale und plurale Ideologiekonzeption in der mit der maoistischen Betonung von Widersprüchen angereicherten Tradition des Leninismus.

---

[523] «统治阶级思想和被统治阶级思想是对立的。在经济上和政治上居于统治地位的阶级，在思想上、精神上也必然居于统治地位，而被统治阶级的思想则处于被压抑的地位。» Ai 1961, 321.

[524] Marx, Karl und Friedrich Engels. [1845/1846]. *Die Deutsche Ideologie*. In: Marx/Engels, *Werke*, Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1969, 46.

Zum anderen werden bei Ai „Gedanken“ und „geistig“ aus dem deutschen Original gemäß der damals maßgeblichen chinesischen Übersetzung in *Marx und Engels Gesammelte Werke* mit *sixiang* und *jingshen* übersetzt, „Ideologie“ im Titel *Deutsche Ideologie* wird anders noch als in den 1930er Jahren durch das Begriffswort *yishixingtai* ausgedrückt.[525] Ungeachtet dieser adäquaten Übersetzungen sticht eine Diskrepanz zwischen Ais einleitenden Bestimmungen und denen im Marx-Engels-Zitat bezüglich der Verwendung der Wörter „Gedanken“ und „geistig“ ins Auge. In letzterem werden die beiden Wörter augenscheinlich synonym verwendet: Es scheint, dass Marx und Engels bei der attributiven Verwendung von „Gedanken“ aus stilistischen und inhaltlichen Gründen „geistig“ den Vorzug vor „gedanklich“ gegeben haben. Ai jedoch spricht vom „Bereich der Gedanken **und** des Geistes“ (*zai sixiang shang*、*jingshen shang*, 在思想上、精神上)[526] als handele es sich dabei um zwei zu unterscheidende Kategorien und verzerrt damit den Gehalt des Originaltextes.[527]

Ai beschäftigt sich in der Folge mit dem ideologischen Charakter bürgerlicher Vorstellungen und gibt dabei im sowjetischen Lehrbuchmarxismus seit den 1930er Jahren kanonisierte Darstellungen ohne nennenswerte Veränderungen wieder. Er verzichtet aber gänzlich auf Erläuterungen zum Fetischcharakter bürgerlicher Verhältnisse als Ausdruck von Ideologie im Kapitalismus. Ai erklärt, dass die bourgeoisen Theoretiker (*lilunjia*, 理论家) die bourgeoise Ideologie (*yishixingtai*) als die des ganzen Volkes und klassenübergreifend darstellten und Ideologie überhaupt als etwas Klassenübergreifendes und Unparteiliches auffassten. Dies resultiere daraus, dass ihre Interessen und die des arbeitenden Volkes grundsätzlich in Opposition zueinander stünden, die Bourgeoisie daher die Klassennatur ihrer Ideologie vor dem arbeitenden Volk verbergen (*yangai*, 掩盖) müsse.[528] Dies illustriert er – wie Li Da bereits Jahrzehnte zuvor – an der Geschichte der Parole „Freiheit, Gleichheit,

---

[525] Die Stelle lautet im Chinesischen: «统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说，一个阶级是是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量。支配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产资料，因此那些没有精神生产资料的人的思想，一般地是受统治阶级支配的。» Ai 1961, 321. Von Ai zitiert nach: Makesi/Engesi 马克思恩格斯 [Marx/Engels]. *Deyizhi yishixingtai* 德意志意识形态 [Die Deutsche Ideologie]. In: *Makesi Engesi quanji*, Band 3. Beijing: Renminchubanshe, 1960, 52.

[526] Bei den hier hervorgehobenen schräg gesetzten Kommas handelt es sich um Aufzählungskommata *dunhao* (顿号), die in der chinesischen Schrift verwendet werden, um die einzelnen Glieder einer Aufzählungsreihe voneinander abzugrenzen. Siehe: https://de.wikipedia.org/wiki/Aufz%C3%A4hlungskomma [letzter Aufruf: 06.07.2020].

[527] Ob es sich hierbei um ein reines Übersetzungsproblem oder um eine nicht kenntlich gemachte, irreführende theoretische Weiterentwicklung handelt, kann hier nicht begründet beurteilt werden. Allerdings hatte Ai wie bereits gesehen zu Zeiten des anti-japanischen Krieges in seiner Schrift *Ideologie in außergewöhnlichen Zeiten* „Ideologie“ und „Geist“ nicht klar voneinander abgegrenzt.

[528] Laut Ai handele es sich bei der Behauptung der Unparteilichkeit just um einen Ausdruck bourgeoiser Parteilichkeit.

Brüderlichkeit“ aus der Zeit der französischen Aufklärung, die die „Ideologen“ (*sixiang jia*, 思想家) der Bourgeoise im Kampf gegen den Feudalismus in Stellung gebracht hätten. Nach deren Dafürhalten (*renwei*, 认为) handelte es sich bei „dieser Art Denken“ (*zhe zhong sixiang*, 这种思想) um das Denken des ganzen Volkes. Ai zufolge sei dieses Denken zur damaligen Zeit tatsächlich fortschrittlich gewesen, aber die Realität nach dem Sieg der bürgerlichen Revolution habe gezeigt, dass das „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“-Denken dem Wesen nach die Freiheit zur Ausbeutung und Konkurrenz angestrebt habe, die Gleichheit Heuchelei und formalistisch sei. Es handele sich alles in allem um leere Formeln, die die zwischen den Menschen herrschenden „kühlen Geldbeziehungen“ und den gegenseitigen Verdrängungswettbewerb verdeckten. Daher, so Ai, hätten „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ von Beginn an keinen klassenübergreifenden Charakter gehabt, sondern „gehörten“ (*shuyu*, 属于) zur „bourgeoisen Ideologie“ (*zichan jieji yishixingtai*, 资产阶级意识形态). Die von den „ideologischen Repräsentanten“ (*sixiang daibiao*, 思想代表) der modernen Bourgeoisie hervorgebrachte „Ideologie“ (*yishixingtai*) der „Klassentranszendenz“ (*chao jieji*, 超阶级) sei nichts weiter als eine dem Volk feindlich gegenüberstehende „reaktionäre Ideologie“ (*fandong yishixingtai*, 反动意识形态), das von ihnen propagierte „Interesse des ganzen Volkes“ (*quanmin liyi*, 全民利益) lediglich das Interesse einer zahlenmäßig kleinen „monopolistischen Bourgeoisie“ (*longduan zichanjieji*, 垄断资产阶级).[529]

Zunächst fällt an der wiedergegebenen Passage auf, dass die gesellschaftliche Gruppe, die im globalen marxistisch-leninistischen Diskurs dieser Zeit und auch in der *Deutschen Ideologie* mitunter als „bürgerliche Ideologen“ firmierten, von Ai in kurzer Abfolge als „bürgerliche Theoretiker“ und „bürgerliche Ideologen“ (*sixiang jia*) bezeichnet werden und damit trotz der gelegentlichen Nutzung von *sixiang* als Begriffswort für Ideologie hier gerade nicht das unzweifelhaft „Ideologie“ bezeichnende Begriffswort –*yishixingtai jia* (意识形态家) – benutzt wird, das dem im gleichen Satz verwendeten Begriffswort für „Ideologie“, *yishixingtai*, entsprechen würde. Diese vermeintlich undifferenzierte, zumindest der Erläuterung bedürftige, synonyme Verwendung von „Theoretiker“ und „Ideologe“ lässt sich allerdings bis zur *Deutschen Ideologie* zurückführen.[530] Weiterhin ist *sixiang jia* (wörtl.:

[529] Ai 1961, 322.
[530] So heißt es dort nebst vielen weiteren Stellen: „Man kann nun wieder auf die Produzenten ‘des Begriffs’ zurückgehen, auf die Theoretiker, Ideologen und Philosophen, und kommt dann zu dem Resultate, daß die Philosophen, die Denkenden als solche, von jeher in der Geschichte geherrscht haben [...].“ Marx/Engels, *Werke*, Band 3, 49.

„Denker“) hier zweifellos angemessen mit „Ideologe“ übersetzt, da es sich dabei um das etablierte Begriffswort für „Ideologe“ im Diskurs des chinesischen Marxismus dieser Zeit handelte. Dies zeigt sich allein daran, dass die ab 1955 vom *Zentralen Redaktions- und Übersetzungsbüro* [531] herausgegebene, autoritative Übersetzung der *Deutschen Ideologie* „Ideologe“ durchgängig mit *sixiang jia* übersetzt.[532] Es spricht vieles dafür, dass unter „Ideologen“ im Diskurs des chinesischen Marxismus dieser Zeit eben das Feld von „Theoretikern“ und „Philosophen“ meinte, die *sixiang* produzieren, das heißt politische oder politisch relevante, die gegebene Gesellschaftsordnung rechtfertigende Theorien hervorbringen. Demgegenüber bezeichnete *yishixingtai* als „Ideologie“ die Gesamtheit der klassenspezifisch ausgeprägten Bewusstseinsformen, deren Akteure, etwa Künstlerinnen, Drehbuchautoren etc. nicht als „Ideologen“, ihre Arbeit wohlgleich durchaus als *ideologierelevant* verstanden wurden.

Während *sixiangjia* hier also die „Ideologen“ im Sinne von Marx und Engels bezeichnet, scheint es angemessen, die in der gleichen Passage als ein *sixiang* der Bourgeoisie vorstellig gemachte Parole von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit als „Denken“ zu interpretieren und zu übersetzen, denn Ai erklärt, dass dieser *sixiang* zur bourgeoisen Ideologie (*yishixingtai*) „gehöre“. Dies ist konform mit Ais Auffassung, dass Ideologie nebst künstlerischen Anschauungen etc. die Gesamtheit allen politischen und rechtlichen Denkens einer Klasse umfasst, zu dem im Falle der Bourgeoisie prominent die Ideen der französischen Aufklärung gehören. Problematisch und gar widersprüchlich wird Ais Begriffsverwendung in unmittelbarer Folge, wo er aus seinem vermeintlichen Beweis der Substanzlosigkeit und des Klassencharakters der Parole schließt, dass die von den „bourgeoisen Ideologen“ behauptete Universalität („Klassentranszendenz“) ihrer Vorstellungen eine „Ideologie“ und – wie er weiter bestimmt – eine „reaktionäre“ zumal *sei* (*shi*, 是).

Überdies bleibt Ai auch in dieser Passage ambivalent bezüglich der Frage, ob es sich bei den „Ideologen“ (a) um zweckrationale Akteure handelt, die bewusst falsche, herrschaftsdienliche Vorstellungen propagieren und damit das Volk betrügen. Diese Lesart wird gestützt durch Ais Rede von der bei bourgeoisen Ideologen vorherrschenden

---

[531] Der chinesische Name der mit der Erforschung marxistischer Werke und der Übersetzung ausländischer marxistischer Werke betrauten Institution lautete *zhonggong zhongyang bianyiju* (中共中央编译局).

[532] So etwa gleich im ersten Satz des Haupttextes des Feuerbach-Teils: «正如德国的思想家们所宣告的，德国在最近几年里经历了一次空前的变革。» *Makesi Engesi quanji*, Band 3, 19. Dies entspricht der folgenden Textstelle im deutschen Original: „Wie deutsche Ideologen melden, hat Deutschland in den letzten Jahren eine Umwälzung ohnegleichen durchgemacht.“ Marx/Engels, *Werke*, Band 3, 17.

Notwendigkeit, den Klassencharakter ihres Denkens zu „verbergen“. Oder handelt es sich b) bei den Anschauungen der „Ideologen“ selbst um „falsches Bewusstsein“? Diese Interpretation nährt Ai, wenn er ausführt, die „Ideologen“ *glaubten* (*renwei*) tatsächlich an die universelle, klassenübergreifende Gültigkeit ihrer Vorstellungen. Allerdings lässt sich Ais Unentschiedenheit in dieser Frage kaum als besonderes Problem der chinesischen marxistischen Theorie charakterisieren. Vielmehr ist diese Alternative und alle mit ihr verbundenen Probleme schon in Marx’ und Engels’ Argumentation in der *Deutschen Ideologie* selbst angelegt, wo zwar keineswegs einer in marxistisch-leninistischen Traktaten präsente Betrugstheorie das Wort geredet wird, Marx’ Theorie den rationalen Überlegungen von Akteuren aber durchaus einen Raum einräumen muss, um Ideologie nicht als etwas erscheinen zu lassen, das lediglich passiv erlitten wird.[533]

Am Ende der wiedergegebenen Passage schließt Ai begrifflich an die besonders von Lenin in seiner Schrift *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*[534] vertretene Theorie des Monopolkapitalismus an, indem er die von den „bourgeoisen Ideologen“ propagierte „Ideologie der Klassentranszendenz“ als Ausdruck des Interesses der „monopolistischen Bourgeoisie“ abtut. Die hier vorgenommene vollständige Unterordnung der universelle Gültigkeit beanspruchenden bürgerlichen Freiheits- und Gleichheitsvorstellungen als Instrument der größten Kapitale ist eine äußerst unterkomplexe Bestimmung. Zum einen verdeutlicht sie die mangelnde Auseinandersetzung des chinesischen Marxismus mit den realen Entwicklungen bürgerlicher Ideologie im Laufe des 20. Jahrhunderts, zum anderen scheint sich hier eine mangelnde Ausdifferenzierung verschiedener gesellschaftlicher Gruppen und ihrer jeweiligen Vorstellungen in kapitalistischen Gesellschaften bemerkbar zu machen. Die einseitige Zuweisung der Ideologie als Helfershelfer der Interessen der „Monopolkapitalisten“ lässt keinen Raum für die Unterscheidung von „Kapitalisten“ – also Eigentümern von Produktionsmitteln – und auch zur bürgerlichen Klasse gehörenden Anwälten, Professorinnen, Ärzten etc., die aus marxistischer Warte ebenso als Profiteure der Universalisierung bürgerlicher Ideen gefasst werden könnten.

---

[533] Vgl. Hoesch 2016, 245.

[534] Lenin, Wladimir Iljitsch. [1916]. *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus. Gemeinverständlicher Abriß*. In: Lenin: *Werke*. Band 22, 3. Auflage, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1960, Berlin/DDR, 189-309.

Im Anschluss widmet sich Ai der Ideologie der KPCh. Seine Argumentation zeigt in aller Deutlichkeit, dass „Ideologie“ im Diskurs des chinesischen Marxismus vornehmlich als Klassenbewusstsein gedacht wurde, das der Durchsetzung der Interessen der jeweiligen Klassen dient. Dass die „Ideologie des Proletariats“, also die Ideologie der KPCh, in dieser Sichtweise die Interessen der großen Mehrheit vertrat, schien den marxistisch-leninistischen Theoretikern als Legitimation für die eigene politische Ausrichtung nicht zu genügen. Hinreichend begründet schien die Herrschaft kommunistischer Parteien und deren Ideologie erst durch die Einbettung derselben in ein teleologisches Fortschrittsnarrativ zu sein. So erklärt Ai, dass das Proletariat im Gegensatz zu ausbeutenden Klassen offen zum Klassencharakter und der Parteilichkeit seiner Ideologie stehe, die die grundsätzlichen Interessen des Proletariats repräsentiere. Da diese Interessen in „vollständiger Übereinstimmung“ mit der Richtung der gesellschaftlichen Entwicklung und den Interessen des werktätigen Volkes stünden, müsse das Proletariat die Klassennatur ihrer Ideologie nicht verbergen. Der Marxismus, so Ai weiter, sei die „Ideologie des Proletariats“ (*wuchan jieji de yishixingtai*, 无产阶级的意识形态) sowie die wissenschaftliche Widerspiegelung der objektiven Welt und der gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze. Nur die proletarische Ideologie mit dem Marxismus als „Kern“ könne die grundsätzlichen Interessen des gesamten arbeitenden Volkes wirklich repräsentieren.[535]

Hier wird der Marxismus zunächst als „Ideologie des Proletariats“ und gleich im nächsten Satz als „*Kern* der Ideologie des Proletariats“ bezeichnet wird, was streng genommen Auskünfte über die Umgebung des Kerns, das heißt die weiteren Bestandteile der Ideologie, nach sich ziehen müsste. Wenn man bedenkt, dass Ai in einer vorhergehenden Passage vom *Marxismus-Leninismus* als der Ideologie des Proletariats gesprochen hatte, so lässt sich die Vermutung anstellen, dass im chinesischen Marxismus der sozialistischen Phase der VR China „Marxismus“ und „Marxismus-Leninismus“ synonym verwendet wurden. Das heißt, dass der Marxismus – anders als in der Reformära propagiert – zu dieser Zeit gar nicht unabhängig vom Marxismus-Leninismus gedacht werden konnte. Die vorsichtige, da sensible Bereiche der Parteiorthodoxie berührende, Historisierung der marxistischen Tradition und des eigenen Marxismus-Verständnisses oblag den chinesischen Theoretikern des postsozialistischen China.

[535] Ai 1961, 322.

8.3 Ai Siqi über die Eigenschaften des gesellschaftlichen Bewusstseins

Zur relativen Autonomie des gesellschaftlichen Bewusstseins

Ai unterscheidet vier verschiedene Formen und Erscheinungsweisen der „relativen Autonomie“ (*xiangdui de dulixing*, 相对的独立性) des gesellschaftlichen Bewusstseins, die zu den kanonisierten Auffassungen des sowjetischen Histomat-Verständnisses gehörten. Hier werden nur die beiden ersten Aspekte der relativen Autonomie beleuchtet, da die Aspekte drei[536] und vier[537] für unseren Zusammenhang nicht weiter relevant sind. Erstens hinke das gesellschaftliche Denken, also das Bewusstsein, Veränderungen der materiellen Verhältnisse, dem Sein, hinterher. Im Kontrast zu „rückständigem gesellschaftlichen Bewusstsein“ (*luohou de shehui yishi*, 落后的社会意识) könne fortschrittliches gesellschaftliches Bewusstsein in „gewissem Maße“ die gesellschaftliche Entwicklungstendenz vorhersehen, und es nehme so in der gesellschaftlichen Praxis der Menschen eine leitende und mobilisierende Rolle ein.[538] Erst der Marxismus habe die objektiven Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung vollständig offenbart und die Zukunft der gesellschaftlichen Entwicklung wissenschaftlich vorausgesagt. Altes gesellschaftliches Denken und alte gesellschaftliche Theorien könnten allerdings nicht verschwinden, solange ihre materielle Basis nicht beseitigt worden sei. Neue Theorien entstünden erst dann, wenn die Entwicklung des gesellschaftlichen Seins so weit herangereift (*chengshu*, 成熟) sei, dass es „neue Aufgaben stellen“ (*tichu xin de renwu*, 提出新的任务) könne.[539]

---

[536] Der dritte Aspekt besteht darin, dass die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins „reziproke Funktionen“ einnähmen und sich gegenseitig beeinflussten. Gerate dies aus dem Blickfeld, sei es unmöglich, die Besonderheiten „des jeweiligen gesellschaftlichen Bewusstseins“ zu verstehen. Für die Gegenwart bedeute dies, dass ohne die Betrachtung der Funktion der „proletarischen Politik“ und der marxistischen Philosophie für die „Entwicklung der Kunst“ die Entwicklungsgesetze der „revolutionären Literatur und Kunst“ unverstanden bleiben müssten. Siehe ebenda, 324.

[537] Viertens drücke sich die relative Autonomie des gesellschaftlichen Bewusstseins darin aus, dass sein Entwicklungsgrad nicht im Gleichschritt mit dem der Wirtschaft stehe. In der Geschichte hätten viele wirtschaftlich rückständige Staaten die wirtschaftlich fortgeschrittenen Staaten „im ideologischen Bereich“ übertroffen, so Ai mit Verweis etwa auf das in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wirtschaftlich rückständige und politisch gespaltene Deutschland, das dennoch die Geburtsstätte des Marxismus war. Er erwähnt auch das Ende des 19. Jahrhunderts wirtschaftlich unterentwickelte Russland, das den Leninismus hervorgebracht hat. Siehe ebenda, 324-325.

[538] Schon die brillanten Aufklärer der französischen Bourgeoisie des 18. Jahrhunderts, so Ai, hätten „auf spezielle Art und Weise“ das Bevorstehen der kapitalistischen Gesellschaft vorhergesehen, während die großen utopischen Sozialisten des 19. Jahrhunderts trotz einiger Illusionen bereits einige vernünftige Mutmaßungen über eine künftige kommunistische Gesellschaft angestellt hätten.

[539] Ai 1961, 323.

In aller Deutlichkeit tritt hier das orthodoxe Diamat-Histomat-Verständnis sowjetischer Prägung zutage, das den Marxismus als geschlossenes System verstand, das vornehmlich dazu diente, die gesellschaftliche Zukunft eines teleologisch verstandenen Geschichtsverlaufs auf Basis vermeintlich objektiver Gesetze vorauszusagen, die ebenso wie ihre Sprache („heranreifen“) mit den Natur-Gesetzen des Diamat korrespondieren. Demgegenüber nimmt der Marxismus hier als *Methode* der Gesellschaftsanalyse und *Kritik* gesellschaftlicher Verhältnisse ebenso eine marginale Rolle ein wie die Menschen als Subjekte der Geschichte. Letztere sind grundsätzlich dem gesellschaftlichen Sein als Movens der Geschichte untergeordnet, dem überdies den Gegenstand mystifizierend, die Erteilung von „Aufgaben“ zugewiesen wird.

Der zweite Aspekt der relativen Autonomie betrifft den Fortbestand nationaler Traditionen und Kultur. Das gesellschaftliche Bewusstsein, so Ai, transportiere das geschichtliche Erbe (*lishi de jichenxing*, 历史的继承性), denn „alle Formen“ (*ge zhong xingshi*, 各种形式) des gesellschaftlichen Bewusstseins einer historischen Epoche stehen in einer dialektischen Beziehung der Aufeinanderfolge (*jicheng de guanxi*, 继承的关系) zu den vorhergehenden diesbezüglichen „geistigen Errungenschaften“ (*sixiang chengguo*, 思想成果). Die Ideologen (*sixiang jia*) und Künstler (*yishu jia*, 艺术家) eines jedweden Zeitalters müssten zum Verständnis und Lösen der Probleme ihres gesellschaftlichen Seins die von ihren Vorgängern „geschaffenen Errungenschaften“ (*chuangzao de chengguo*, 创造的成果) und hinterlassenen „geistigen Mittel“ (*sixiang ziliao*, 思想资料) verwenden und erneuern (*gaizao*, 改造), um „Gesellschaft und Kultur“ (*shehui wenhua*, 社会文化) „einen Schritt voranzutreiben“ (*tuijin yi bu*, 推进一步). Die hier vorgenommene Unterscheidung zwischen Ideologen und Künstlern untermauert die These, dass Kunst zwar zu den ideologischen Formen gezählt wird, die Ideologen als Personengruppe wohl aber „Geistesarbeiter“ im engen Sinne, also Philosophen und „Theoretiker“, bezeichnet.[540] Analog dazu trifft Ai auch die Unterscheidung von den beidermaßen der Entwicklung bedürftigen Bereichen Gesellschaft und Kultur. Die Kultur jeder Nation (*minzu*, 民族), so Ai weiter, habe aufgrund der Verschiedenheit der historischen Tradition eigene Besonderheiten. So hätten das Herrschaftsdenken (*tongzhi sixiang*, 统治思想) des chinesischen Feudalismus, der die konfuzianische Tradition der Zeit der Streitenden Reiche weitergetragen habe, einerseits, und der des europäischen Feudalismus andererseits,

[540] Interessant erscheint hier die idealistisch anmutende Behauptung, die Ideologen und Künstlern „lösten“ die Probleme ihres gesellschaftlichen Seins.

der die christliche Tradition des Alten Roms weiterführe, jeweils offensichtliche Eigentümlichkeiten (*tese*, 特色). „In letzter Instanz“ (*guigendaodi*, 归根到底) handele es sich beim gesellschaftlichen Bewusstsein allerdings um eine Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins. Die Fortführung der kulturellen Hinterlassenschaften bestehe immer aus einer aktiven Erneuerung, und die Entscheidung darüber, welche Aspekte des kulturellen Erbes verworfen, welche dagegen entwickelt werden, sei abhängig von den „realen Umständen“ des gesellschaftlichen Seins und der Klassenposition der Ideologen.[541]

Der Verweis auf die Eigenheiten einer jeder nationalen kulturellen Tradition erscheint hier nicht als Ausdruck eines stolzen Blicks aufs eigene Erbe, sondern als Zugeständnis an mögliche Zweifler am Histomat und an Verfechter kulturalistischer Positionen, denen mit der finalen Erklärung, das Sein bestimme das Bewusstsein, aber letztlich eine Absage erteilt wird. Ais Traditionsbezug besteht in der Einnahme einer dialektischen Haltung zu kulturellen Traditionen unter starker Berücksichtigung des Klassenstandpunkts. Dies muss von der Strategie der KPCh seit den 1990er Jahren unterschieden werden, die vor dem Hintergrund des herrschaftsstützenden Charakters neu aufgekommener patriotischer Gefühle dem Konfuzianismus einen Platz in Reformulierungen der offiziellen sozialistischen Ideologie zuweist. Ai ist von solch einem der Herrschaftslegitimation dienenden Rekurs auf nationale Traditionen weit entfernt. Dies lässt sich auch daraus ableiten, dass in der referierten Passage in einer Art Dreischritt nationale Kultur, Herrschaftsdenken des Feudalismus und gesellschaftliches Bewusstsein synonym verwendet werden, das heißt, so könnte man Ai verstehen, dass die verschiedenen nationalen Kulturen verschiedenes Herrschaftsdenken hervorbringen, das die konkrete Manifestation des gesellschaftlichen Bewusstsein einer Nation und einer Epoche darstellt und Klassencharakter aufweist. Ein kritischer Traditionsbezug drückt sich auch in der Formulierung aus, die Entwicklung bestimmter Aspekte des kulturellen Erbes hingen von den realen Umständen des gesellschaftlichen Seins und von der Klassenposition der Ideologieproduzenten ab. Hier verficht Ai einen ideologiekritischen Zugang zur Tradition, der die Funktion von Traditionsbezügen für gegenwärtige Verhältnisse überprüft.[542]

---

[541] Ai 1961, 323-24.

[542] In Ais Postulat, die Entscheidung über die Fortführung bestimmter Elemente des kulturellen Erbes hänge von der Klassenposition der „Ideologen“ ab, offenbart sich dagegen der Tendenz nach ein elitäres Kulturverständnis, in dem der Inhalt kultureller Entwicklung der bewussten Entscheidung von Intellektuellen unterstellt wird.

Ai stellt die Begriffe „Herrschaftsdenken“ und „gesellschaftliches Bewusstsein“ fortan unversehens wieder zurück und bespricht in der Folge Ideologie und Kultur, ohne den terminologischen Wechsel zu reflektieren und das Verhältnis von Ideologie und Kultur hinreichend zu bestimmen. Ai erklärt:

> Die Ideologie [*yishixingtai*] der fortschrittlichen Klasse führt die hervorragenden kulturellen Errungenschaften der Geschichte fort, die Ideologie der reaktionären Klasse dagegen führt die rückständigen, reaktionären Dinge fort. Die proletarische Kultur ist der Inbegriff der hervorragendsten kulturellen Resultate der Menschheitsgeschichte und keineswegs abseits des großen Entwicklungswegs der Weltzivilisation entstanden, sondern die Fortsetzung der großartigen geistigen Entwicklung [*sixiang fazhan*, 思想发展] früherer Menschengeschlechter. Lenin sagt: ‘Die proletarische Kultur muss das notwendige Ergebnis der allumfassenden Wissensentwicklung [*zhishi fazhan*, 知识发展] der Menschheit sein, die unter der Unterdrückung der kapitalistischen Gesellschaft, der Grundbesitzergesellschaft und der bürokratischen Gesellschaft geschaffen wurde.‘[543]

Kultur – hier in Gestalt der „proletarischen Kultur“ – firmiert bei Ai als *Denkentwicklung* und wird damit wie Ideologie in der Sphäre des Geistes untergebracht wird, während materielle Manifestationen derselben dagegen nicht Gegenstand von Reflexionen sind. Die proletarische Kultur entwickelt sich in Ais Verständnis auf Basis des Willens der Parteielite im Spannungsfeld zwischen der bewussten Weiterentwicklung nationaler Tradition und der Inklusion der „geistigen Resultate“ der Weltzivilisation, das heißt zwischen nationaler Partikularität und Universellem. Das abschließende Lenin-Zitat stützt Ais Argumentation aber nur vorgeblich, ein Umstand, dem wir schon bei Chen Bodas dem gleichen Gegenstand behandelnden Schriften der Yan’an-Zeit begegnet sind (vgl. hierzu Kapitel 5). Denn anders als Ai betont Lenin nicht die Notwendigkeit des Einbezugs allen „hervorragenden“ Denkens, sondern allen *Wissens* in die proletarische Kultur, eine Differenz, die Ai nicht thematisiert. Lenin hat dabei explizit die Emanzipation dieses Wissens vom in seinen Augen falschen Gebrauch in feudalen und kapitalistischen Gesellschaften im Sinn. Lenin ging es eher um

[543] «先进阶级的意识形态继承的是历史上优秀的文化成果，反动阶级的意识形态则继承了历史上落后的、反动的东西。无产阶级文化是人类历史上一切最优秀文化成果的集大成，它绝不是在世界文明发展大道以外产生的，而是人类过去伟大思想发展的继续。列宁说:“无产阶级文化应当是人类在资本主义社会、地主社会和官僚社会压迫下创造出来的全部知识发展的必然结果。» Ebenda, 324.

naturwissenschaftliches und verwaltungstechnisches Wissen als um „kulturelle, geistige Resultate“ in einem allgemeineren Sinn.

Ai Siqi zur Widerspiegelungs- und Aktivierungsfunktion des gesellschaftlichen Bewusstseins

Ai grenzt in der Folge den Histomat zum „Idealismus“ und zum „mechanischen Materialismus“ (*jixie weiwuzhuyi*, 机械唯物主义) ab. Seine diesbezüglichen Ausführungen weisen keine Neuerungen gegenüber nahezu identischen Formulierungen Li Das Mitte der 1930er Jahre auf.[544] Sie sind Produkt des langfristigen Einflusses der sowjetischen marxistischen Philosophie, die ebendiese Abgrenzung als Ergebnis innersowjetischer politischer Kämpfe in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts vorgenommen hatte. Ganz deutlich tritt hier also zutage, dass die chinesische marxistische Philosophie weder die ohnehin verkürzte sowjetische Kritik am „Idealismus“ weiterentwickelte noch die Entwicklungen in der westlichen politischen Philosophie im Laufe des 20. Jahrhunderts hinreichend reflektierte, die ihrerseits mit den ebenfalls unzureichend problematisierten ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in den westlichen Gesellschaften eng verwoben waren.

Ai beteuert in der Folge, dass der Histomat zwar die Auffassung vertrete, dass das gesellschaftliche Sein das gesellschaftliche Bewusstsein bestimme. Dies bedeute aber keineswegs, dass das gesellschaftliche Bewusstsein lediglich das passive (*xiaoji de*, 消极的) Ergebnis der wirtschaftlichen Entwicklung sei. Im Gegenteil nehme das gesellschaftliche Bewusstsein für die Entwicklung von Gesellschaft, Politik und Wirtschaft eine „herausragende Aktivierungsfunktion“ (*juda de nengdong zuoyong*, 巨大的能动作用) ein, eine Formulierung, die als Ausdruck der genuin maoistischen Betonung der Rolle des Überbaus gewertet werden kann.[545]

In der Folge widmet sich Ai der Frage, wie sich bestimmen lässt, ob eine „bestimmte gesellschaftliche Ideologie“ (*mou zhong shehui yishixingtai*, 某种社会意识形态) für die

[544] Ai erklärt, dass der Idealismus der falschen Auffassung anhänge, das gesellschaftliche Bewusstsein bestimme das gesellschaftliche Sein. Mechanistische Vorstellungen der Determination des gesellschaftlichen Bewusstseins durch das gesellschaftliche Sein bezeichnet er als „primitiven ökonomischen Materialismus“.
[545] Ebenda, 325. Es ließe sich aber auch umgekehrt argumentieren: Wenn in der marxistischen Theoriebildung der Reformära der „Aktivierungsfunktion“ nicht mehr so viel Potenzial eingeräumt wird, lässt sich dies als bewusste Distanzierung vom maoistischen Politikverständnis auf philosophischer Ebene deuten.

gesellschaftliche Entwicklung eine fördernde oder behindernde Rolle einnimmt. In seiner Argumentation wird deutlich, dass er mit *shehui yishixingtai* nicht „gesellschaftliche Bewusstseinsformen" meint, sondern „gesellschaftliche Ideologie". Damit sitzt er einem Pleonasmus auf: Die Attribuierung von Ideologie mit „gesellschaftlich" ist redundant, da Ideologie Gesellschaft zur Voraussetzung hat. Ai erklärt, dass die Rolle der jeweiligen „gesellschaftlichen Ideologie" vom Wesen der ökonomischen Basis abhänge, der sie diene. „Fortschrittliches gesellschaftliches Denken und fortschrittliche gesellschaftliche Theorien" seien förderlich für die gesellschaftliche Entwicklung, da sie „korrekt" beziehungsweise „vergleichsweise korrekt" die objektiven Anforderungen der gesellschaftlichen Entwicklung widerspiegelten.[546] Sobald dieses fortschrittliche Denken die Massen ergriffen habe, könne es eine gewaltige (*weida de*, 伟大的) mobilisierende (*dongyuan de*, 动员的), organisierende (*zuzhi de*, 组织的) und transformierende (*gaizao de*, 改造的) Rolle einnehmen und zu einer „gewaltigen materiellen Kraft" (*qiangda de wuzhi liliang*, 强大的物质力量) werden, die den gesellschaftlichen Fortschritt antreibe. Ai zitiert zur Untermauerung dieses Standpunkts aus Lenins Schrift *Was tun?*, der zufolge es ohne eine „revolutionäre Theorie" keine revolutionäre Bewegung geben könne.

Ais Ausführungen über „reaktionäre gesellschaftliche Ideologien" (*fandong de shehui yishixingtai*, 反动的社会意识形态) zeigen erneut in aller Deutlichkeit, dass „Ideologie" im seinerzeitigen Diskurs des chinesischen Marxismus fest mit einer teleologischen Geschichtsmetaphysik verwoben und ausschließlich Sache bestimmter Klassen war. Diese reaktionären Ideologien liefen in die zu den historischen Entwicklungsgesetzen entgegengesetzte Richtung, widerspiegelten die Forderungen des „degenerierten Systems" (*fuxiu zhidu*, 腐朽制度) und der reaktionären Klassen, „verzerrten die Realität" und predigten allen möglichen Aberglauben, der die arbeitenden Massen dazu anhalte, sich ihrer Unterdrückung und Ausbeutung hinzunehmen. Reaktionäres Denken und reaktionäre Theorien könnten die befreiende Funktion von fortschrittlichem Denken und fortschrittlichen Theorien aber nicht für lange Zeit blockieren, sondern müssten auf lange Sicht mit dem alten System verschwinden.[547]

[546] Ai bezeichnet dieses fortschrittliche Denken und diese fortschrittlichen Theorien auch als „geistige Waffe" (*jingshen wuqi*, 精神武器) der fortschrittlichen Klassen und fortschrittlichen gesellschaftlichen Kräfte.
[547] Ebenda, 325-26.

Unter den Bedingungen des sozialistischen Systems, versichert Ai, könne die proletarische Ideologie (*wuchan jieji yishixingtai*, 无产阶级意识形态) eine „besonders bedeutsame“ (*tebie juda de*, 特别巨大的) Rolle einnehmen, da das Proletariat und das übrige werktätige Volk vollständig befreit und Herr der neuen Gesellschaft seien. Mit dem Wechsel dieser gesellschaftlichen Position habe sich auch die proletarische Ideologie von der unterdrückten Position in der alten Gesellschaft zum „Herrschaftsdenken“ (*tongzhi sixiang*, 统治思想) gewandelt, eine Auskunft, die die prinzipielle Differenz zwischen dem staatssozialistischen Ideologieverständnis und einer Ideologiekritik im Sinne des Westlichen Marxismus demonstriert. In ersterer Perspektive bezeichnet Ideologie nicht Herrschaftsdenken, sondern systematisiertes Klassenbewusstsein, dessen Entwicklung zu Herrschaftsdenken begrüßt wird, sofern es sich um das Klassenbewusstsein der „fortschrittlichen Klasse“ handelt. In der zweiten Perspektive wird unter Ideologie herrschaftslegitimierendes Denken und Handeln verstanden, das der Kritik bedarf.

Für Ai steht weiterhin fest, dass der Marxismus-Leninismus und die von ihm geleiteten gesellschaftlichen Bewusstseinsformen (*shehui yishixingshi*, 社会意识形式) sukzessive Zugang zu den Herzen des arbeitenden Volkes aufgrund dessen neuer politischer Position und wirtschaftlichen Befreiung erhält.[548] Selbstverständlich erfolgten die Propagierung des Marxismus-Leninismus und die Erhöhung des „ideologischen Bewusstseins“ (*sixiang juewu*, 思想觉悟) der Volksmassen nicht spontan. Der hier erstmals verwendeten Term *sixiang juewu* scheint in bewusster Opposition zu *sixiang yishi* (unsystematisches, mitunter unreflektiertes, urwüchsiges Alltagsbewusstsein) die einzig positiv konnotierte Form des Klassenbewusstseins, nämlich der des Proletariats zu bezeichnen, das sich durch eine besondere Sensibilität und durch bewusste Lenkung auszeichnet.

Die Aktivierungsrolle des Marxismus-Leninismus und der von diesem geleiteten „sozialistischen Ideologie“ (*shehuizhuyi yishixingtai*, 社会主义意识形态), so Ai, werde durch das Fortbestehen von bourgeoiser Ideologie und der Macht der von der alten Gesellschaft ererbten Gewohnheiten behindert. Daher gehöre es zur unablässigen Aufgabe der Kommunistischen Partei, die „politische und ideologische Arbeit“ (*zhengzhi sixiang gongzuo*, 政治思想工作) zu verstärken, mit dem „bourgeoisen Denken“ (*zichan jieji sixiang*, 资产阶级

[548] Die außergewöhnliche Rolle der proletarischen Ideologie in der sozialistischen Gesellschaft gründe überdies darauf, dass das Proletariat den Staatsapparat, die Produktionsmittel und weitere materielle Mittel zur Verwirklichung des eigenen Ideals in der Hand halte.

思想）einen kompromisslosen Kampf auszutragen, die Erziehung der Volksmassen in „sozialistischem und kommunistischen Denken“ (*shehui zhuyi he gongchanzhuyi sixiang*, 社会主义和共产主义思想) zu entwickeln und das „ideologische Lager“ (*sixiang zhendi*, 思想阵地) des Proletariats zu stärken.[549] Auch in diesen Ausführungen besteht das Problem, dass der Inhalt der sozialistischen Ideologie, die laut Ai vom Marxismus-Leninismus lediglich *angeleitet* wird, nicht weiter bestimmt, und überdies die Differenz zum ebenfalls thematisierten „kommunistischen Denken“ nicht benannt wird.

8.4 Ai Siqis Analyse der verschiedenen ideologischen Formen

Ai betrachtet abschließend in einem längeren Unterkapitel die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins. Im Einzelnen handelt er die Rolle von 1) politischem und rechtlichem Denken, [550] 2) Moral, 3) Wissenschaft und Philosophie, 4) Kunst und 5) Religion ab.

Ai Siqi über die Bewusstseinsform Moral und Überschneidungen mit dem Ideologiebegriff

Der umfangreiche Teil über Moral (*daode*, 道德) erfordert große Aufmerksamkeit, da hier – so die These – Überlappungen der Begriffsinhalte von Moral und Ideologie zutage treten. Die in der Folge vorgenommenen Gegenüberstellungen von Ais Ausführungen mit für das Argument relevanten Textstellen bei Marx sollen zwar als Korrektiv zu Ideologieinterpretation der KPCh dienen, nicht aber steht im Vordergrund, die Existenz eines wie auch immer gearteten „echten Marx“ zu postulieren. Die Rekurse auf Marx’ Schriften und die partielle Herausstellung ihrer Inkompatibilität mit dem dialektischen Materialismus sowjetischer und chinesischer Prägung öffnen vielmehr allgemein einen theoretischen Möglichkeits- und Diskussionsraum, in den die prägenden marxistischen Theoretiker des postsozialistischen China im Zuge der Neubetrachtung des marxistischen Erbes nach den gesellschaftlichen Katastrophen der Mao-Zeit eintraten.

---

[549] Ebenda, 326-27.

[550] Ais knappe Ausführungen zum politischen und rechtlichen Denken weisen keine nennenswerten Abweichungen vom kanonisierten Sowjetmarxismus auf und werden hier daher nicht eingehender analysiert. Ai erklärt, dass politisches Denken und Rechtsdenken der am stärksten und deutlichsten Klassencharakter aufweisende Teil des ideologischen Überbaus seien, eine dominante Position unter den Bewusstseinsformen einnähmen und auf die übrigen gesellschaftlichen Bewusstseinsformen einen erheblichen Einfluss ausübten. Siehe ebenda, 327-28.

Ai erklärt, dass Moral anders als das Recht nicht auf staatlichem Zwang basiere, sondern sich auf die Macht der öffentlichen Meinung, die Überzeugungen, Gewohnheiten, Traditionen und Erziehung der Menschen stütze. Moral und Recht unterstützten sich in ihrer Funktion für das gesellschaftliche Leben gegenseitig.[551] Bei Moral handele es sich, so Ai weiter, wie beim politischen und rechtlichen Denken um „verhältnismäßig direkte Widerspiegelungen" der Produktionsverhältnisse, und die herrschende Moral einer Gesellschaft sei Ausdruck des Willens der herrschenden Klasse.[552]

Feudalistische und bürgerliche Moraltheorien (*daode lilun*, 道德理论) betrachteten laut Ai allesamt moralische Normen unabhängig von der ökonomischen Basis und den Klassenverhältnissen und verstünden sie als Ausdruck eines Gotteswillen oder eines unveränderlichen, natürlichen Wesens der Menschheit.[553] Dem Marxismus komme das Verdienst zu, so Ai weiter, gezeigt zu haben, dass das das Wesen und die Entwicklungsgesetze von Moral von der jeweiligen ökonomischen Basis der Gesellschaft bestimmt würden und dieser dienten. Alle moralischen Normen hätten historischen (*lishi xing*, 历史性) und Klassencharakter. Während der feudalistischen Epoche etwa sei die herrschende Moral in China die konfuzianische Sittenlehre gewesen. Die Klasse der feudalen Grundbesitzer hätte die sogenannten „Drei Prinzipien und fünf Tugenden"[554] und „Loyalität, kindliche Pietät, Sittsamkeit und Rechtschaffenheit" zu den „Prinzipien des Himmels und der Erde" erklärt. Diese Moral diente dem Erhalt der feudalen Eigentumsverhältnisse und der feudalen Ständeordnung. Die von der Feudalmoral unterdrückten Bauern hätten allerdings im Arbeitsprozess eigene moralische Vorstellungen entwickelt.[555]

Als „basales Prinzip" (*jiben yuanze*, 基本原则) der bourgeoisen Moral kennzeichnet Ai Siqi den Individualismus (*gerenzhuyi*, 个人主义) – wie erinnern uns, dass Li Da 1937 im *Abriss*

---

[551] Einerseits sei die Rolle von Moral im gesellschaftlichen Leben weitreichender und maßgeblicher für das Verhalten der Menschen als die des Rechts, andererseits reiche Moral zur Regelung der gesellschaftlichen Beziehungen nicht aus.

[552] Auch sei die Funktion von Moral für die ökonomische Basis verhältnismäßig direkt. Siehe ebenda, 329.

[553] Ai führt zur Illustration dieses Punktes die Philosophie Dong Zhongshus (董仲舒, 179 v.u.Z.-104 v.u.Z.), eines Vertreters der konfuzianischen Neutextschule in der Han-Zeit, an. Dessen geflügeltes Wort „Der Himmel ändert sich nicht, ebenso wenig ändert sich der Weg" (天不变亦道不变。) und die mit „Weg" (*dao*, 道) implizierte Moral seien nicht ewig, sondern passten zum polit-ökonomischen System des Feudalismus. Siehe Ai 1961, 329.

[554] 三纲五常. Die *Drei Prinzipien* besagen, dass der Herrscher über den Untertan, der Vater über den Sohn und der Ehemann über die Ehefrau bestimmt. Zu den *Fünf Tugenden* gehören Güte, Rechtschaffenheit, Sittlichkeit, Weisheit und Ehrlichkeit.

[555] Ai führt als Beispiele für die Moralvorstellungen der Bauern Fleiß, Mut, „hart arbeiten und einfach leben", „den Notleidenden helfen" und „gegenseitige Hilfe und Brüderlichkeit" an. Ebenda, 330-31.

der Sozialwissenschaften den Individualismus als „herrschende *Ideologie* des Kapitalismus“ bezeichnet hatte. Ai räumt ein, dass der Individualismus im Zeitalter der bourgeoisen Revolution eine durchaus fortschrittliche Rolle gespielt habe, als er im Namen der Forderung nach Freiheit (*ziyou*, 自由) und Befreiung des Individuums (*gexing jiefang*, 个性解放) die Menschen zum Widerstand gegen das Feudalsystem und die Feudalmoral bewegt hatte. Allerdings sei der Individualismus die Widerspiegelung der auf bürgerlichem Privateigentum basierenden Forderung nach individueller Bereicherung. Deshalb sei der Individualismus nach Erfüllung seiner historischen Mission des Kampfes gegen den Feudalismus zur Forderung der Durchsetzung individueller Interessen auf Kosten anderer degeneriert und fand seinen Ausdruck in „rücksichtslosem Profitstreben“ (*wei li shi tu*, 唯利是图), der Maxime, „anderen schaden, um sich selbst zu bereichern“ (*sun ren li ji*, 损人利己) und „im Kampf jeder gegen jeden“ (*er yu wo zha*, 尔虞我诈). Die kapitalistische Gesellschaft mache aus Beziehungen zwischen Menschen nackte Geldbeziehungen. Geld, so Ai, sei die wahre moralische Norm (*daode biaozhun*, 道德标准). Um diesen Standpunkt zu untermauern, zitiert Ai aus der maßgeblichen chinesischen Übersetzung der *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte* von Karl Marx:

> [...] ich bin ein schlechter, unehrlicher, gewissenloser, geistloser Mensch, aber das Geld ist geehrt, also auch sein Besitzer. Das Geld ist das höchste Gut, also ist sein Besitzer gut, das Geld überhebt mich überdem der Mühe, unehrlich zu sein; ich werde also als ehrlich präsumiert [...].[556]

Ai zufolge offenbare das Zitat die bourgeoise „Moral der Geldverehrung“ (*baijinzhuyi daode*, 拜金主义道德). Die zitierte Passage kann für sich, aber auch nur für sich stehend als eine Anklage gegen die „Moral“ der Bourgeoisie gelesen werden. Denn Ai unterschlägt, dass Marx hier nur eine das Wesen des Geldes thematisierende Passage aus Goethes *Faust* erläutert, die wie das dort darauffolgende Shakespeare-Zitat zwar von Marx zustimmend referiert wird, allerdings vornehmlich als Referenzpunkt für eigene Analysen dient. Überhaupt geht es Marx im treffenderweise schlicht mit „Geld“ betitelten Kapitel in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* nicht etwa um eine Beurteilung der moralischen

[556] Marx/ Engels, *Werke*, Ergänzungsband, 1. Teil, 564. Ai zitert nach „Makesi Engesi lun yishu 马克思恩格斯论艺术 [Marx und Engels über Kunst]“, Band 1, Renmin wenxue chubanshe, 1960, 241. Die Textstelle lautet: «我是一个恶劣的、不诚实的、没有良心的、没有头脑的人，可是货币是受尊敬的，这就是说，它的持有者也受尊敬的。货币是最高的善，直就是说，它的持有者也是善的。此外，货币使我免于作不诚实者的麻烦，---所以所以事前就认为我是诚实的。»

Verfassung der Bourgeoisie, sondern um die Bestimmung der Eigenschaften des Geldes unter den Bedingungen des Privateigentums. So heißt es bei Marx in unmittelbarer Nähe zur von Ai zitierten Passage:

> Die Verkehrung und Verwechslung aller menschlichen und natürlichen Qualitäten, die Verbrüderung der Unmöglichkeiten – die *göttliche* Kraft – des Geldes liegt in seinem *Wesen* als dem entfremdeten, entäußernden und sich veräußernden *Gattungswesen* der Menschen. Es ist das entäußerte *Vermögen* der *Menschheit*.[557] [Hervorhebung im Original]

Und weiter:

> Da das Geld als der existierende und sich betätigende Begriff des Wertes alle Dinge verwechselt, vertauscht, so ist es die allgemeine *Verwechslung* und *Vertauschung* aller Dinge, also die verkehrte Welt, die Verwechslung und Vertauschung aller natürlichen und menschlichen Qualitäten.[558] [Hervorhebungen im Original]

Im letzten Absatz des Abschnitts über „Geld" stellt Marx der Verkehrung der Verhältnisse durch Geld die Verhältnisse der Menschen gegenüber, die nicht auf dem Geld als dem „*Kuppler* zwischen dem Bedürfnis und dem Gegenstand, zwischen dem Leben und dem Lebensmittel des Menschen"[559] basierten:

> Setze den *Menschen* als *Menschen* und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, mußt du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluß auf andre Menschen ausüben willst, mußt du ein wirklich anregend und fördernd auf andere Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen – und zu der Natur – muß eine *bestimmte*, dem Gegenstand deines Willens entsprechende *Äußrung* deines *wirklichen individuellen* Lebens sein [...].[560] [Hervorhebungen im Original]

---

[557] Marx/ Engels, *Werke*, Ergänzungsband, 1. Teil, 565.
[558] Marx/ Engels, *Werke*, Ergänzungsband, 1. Teil, 566.
[559] Ebenda, 563.
[560] Marx/ Engels, *Werke*, Ergänzungsband, 1. Teil, 567.

Diese Passagen verdeutlichen hinreichend, dass – anders als Ai behauptet – es Marx hier nicht um eine Kritik an einer vermeintlichen „bourgeoisen Moral der Geldverehrung“ ging, sondern um eine Analyse und Kritik der objektiven Rolle des Geldes, die die Möglichkeit der Verehrung des „schnöden Mammons“ erst hervorbringt. Marx konnte daher Appellen an die moralische Integrität der Bourgeoisie wenig abgewinnen. Ai springt im darauffolgenden Satz dennoch unvermittelt zu einer Beurteilung der moralischen Konstitution der Bourgeoisie in den kapitalistischen Staaten seiner Zeit:

> Heute ist die Bourgeoisie in den imperialistischen Staaten entsprechend der fortschreitenden Degeneration der ökonomischen Basis des gegenwärtigen Kapitalismus in moralischer Hinsicht hoffnungslos verkommen. Einem Leben im Luxus zu frönen, Heuchelei, Arglist, Obszönität, die Verherrlichung einer Welt der Lust und des Lasters, Mord und weitere Phänomene überfluten die ganze Gesellschaft, und es wird sogar offen für einen Anti-Moralismus eingetreten.[561]

Dieses Lamento über die vermeintliche moralische Verkommenheit der Bourgeoisie hat nichts gemein mit Marx` ursprünglichen Ausführungen über Geld als gesellschaftliches Verhältnis und ähnelt der moralisierenden Kritik eines kulturpessimistischen, antiliberalen Konservatismus am „Werteverfall“ in kapitalistischen Gesellschaften. Es handelt sich demnach um ein *Beklagen* der fortschreitenden moralischen Unzulänglichkeit der Bourgeoisie, mitnichten aber um eine in der Marx’schen Tradition stehende *Kritik* von bürgerlicher Ideologie und Moral, die deren Verhältnis zu den ökonomischen Verhältnissen analysiert und sich um eine innere Differenzierung bürgerlicher Moral – neben vermeintlicher „Dekadenz“, „Heuchelei“ etc. war und ist etwa ein sich diesen moralischen „Verfehlungen“ entgegenstellender protestantischer Arbeits- und Verzichtsethos ein bedeutsamer Bestandteil derselben – bemüht. Die Darstellung dieser Facette bürgerlicher Moral unterlässt Ai wohl aus dem Grund, da dies der intendierten Konstruktion eines schlichten Gegensatzes zwischen bürgerlicher Moral und sozialistischer Arbeitsethik abträglich wäre. Die in Ais Ausführungen implizite Bejahung eines asketischen Lebensstils lässt sich überdies ebenfalls nicht auf Marx zurückführen. Dieser hatte im *Kommunistischen Manifest* entsprechende moralische Anschauungen von Früh-Sozialisten als „Produkt der bürgerlichen Epoche“ zurückgewiesen:

---

[561] «目前，在帝国主义国家中，和现代资本主义经济基础的日益腐朽相适应，现代资产阶级在道德上已经坠落到无以复加的地步，穷奢极欲、虚伪、奸诈、诲淫、诲盗、谋杀等等现象充斥整个社会，它甚至公开提倡非道德伦。» Ai 1961, 331.

> Die revolutionäre Literatur, welche diese ersten Bewegungen des Proletariats begleitete, ist dem Inhalt nach notwendig reaktionär. Sie lehrt einen allgemeinen Asketismus und eine rohe Gleichmacherei.[562]

Marx' anspruchsvolle theoretischen Betrachtungen über Vergesellschaftung durch Geld unter den Bedingungen kapitalistischen Privateigentums sind ein bedeutendes Element seiner Ideologiekritik an bürgerlichen Verhältnissen. Deren umstandslose Verkettung mit dem Vorwurf der moralischen Degeneration der Bourgeoisie kann als Ausdruck einer grundlegenden Fehlinterpretation einiger Marx'scher Schriften im chinesischen Marxismus gedeutet werden. Allerdings entspricht Ais Dichotomie von bürgerlicher moralischer Verkommenheit und sozialistischer Askese zum einen auch politischen Vorgaben, korrespondiert sie nämlich partiell mit dem Selbstbild der KPCh und dem offiziellen Narrativ über den historischen Prozesses der chinesischen Revolution. So gründet sich der Sieg der KPCh im Bürgerkrieg gegen die Nationalpartei und mit ihr kooperierender Warlord-Regime nicht zuletzt auf teilweise mythisierten, von einer Mehrheit der Bevölkerung als „gerecht" wahrgenommenen Maßnahmen und Verhaltensweisen der Partei und der Volksbefreiungsarmee in von ihr eroberten Gebieten, die der „Dekadenz", „Heuchelei", „Skrupellosigkeit" etc. der mit der GMD verbundenen konservativen nationalen Eliten gegenübergestellt wurde. Zum anderen speist sich die gegenüber der Marx'schen Analyse der Funktionsweise der bürgerlichen Gesellschaft in den Vordergrund tretenden moralischen Betrachtungsweisen schlicht aus dem Umstand, verbindliche Verhaltensregeln für eine historischer Vorläufer abholden sozialistischen Übergangsepoche zu finden, während der die Abschaffung des Geldes nicht auf dem Programm stand.[563] Hierin liegt sicher auch eine Ursache für die im Staatssozialismus anzutreffende Verwendung eines neutralen beziehungsweise positiven Ideologiebegriffs im Allgemeinen sowie die in Ais Ausführungen mitunter präsente Verschmelzung von Ideologie und Moral, das heißt, der Überführung des theoretisch äußerst komplexen Ideologieproblems in einen von Freund-Feind-Bestimmungen geprägten Moralkodex.

---

[562] Marx/Engels, *Werke*, Band 4, 489.

[563] Allerdings wurde das Lohnsystem ab Ende der 1950er Jahre zum Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen zwischen Verfechtern stalinistischer Orthodoxie auf der einen Seite, und etwa Zhang Chunqiao, dem späteren Mitglied der „Vierer-Bande" auf der anderen Seite. In einem in der Kulturrevolution großen Einfluss ausübenden, 1958 veröffentlichten Essay forderte er die Abschaffung der „Ideologie der bourgeoisen Rechte", in deren Zentrum er das Lohnsystem verortete. Siehe dazu den kurzen Überblick in Cheek 2015, 175-189.

Dies erklärt allerdings nicht, aus welchem Grunde den moralischen Werten der Bauern in der feudalistischen Epoche Relevanz für den sozialistischen Aufbau zugesprochen wird, da diese Werte – und dies ist Ais Argumentation eigentlich immanent – lediglich den unzureichenden Alltagsverstand *sixiang yishi* darstellen, der aus Ausbeutung, Unterdrückung und einer unzureichenden Kenntnis gesellschaftlicher Zusammenhänge resultiert. Die Aufwertung der historischen Moralvorstellungen der Bauern dient dem ideologischen Zweck, Askese und Verzicht angesichts der rückständigen ökonomischen Bedingungen und des auf die Tatkraft der Volksmassen angewiesenen anspruchsvollen Modernisierungsprogramms der KPCh in den Stand von sozialistischen *core values* zu erheben.

Ai nimmt in der Folge Bestimmungen der „Morallehren der Bourgeoisie“ vor. Dabei handelt es sich offensichtlich um unzulässige Verallgemeinerungen ohne jegliche empirische Basis und Quellenbelege, mitnichten also um Ergebnisse einer eingehenden wissenschaftlichen Analyse bürgerlicher Morallehren. So behauptet Ai, dass die „Morallehren der modernen Bourgeoisie die gesellschaftliche Basis und die objektiven Kriterien der Moral komplett negieren“, indem sie als Maßstab der moralischen Beurteilung die Gefühle, Erwartungen, Vorlieben und Interessen des Individuums oder bestimmter Gruppen setzten. Dieser „subjektive Idealismus“ sei tatsächlich eine „unmoralische Lehre“, die jegliche Moral beseitige (*mosha daode de fei daode lun*, 抹杀道德的非道德论). Sie rechtfertige „extrem individualistisches“ (*jiduan gerenzhuyi de*, 极端个人主义的) Verhalten und versuche, die „Verbrechen des Imperialismus“ moralisch vertretbar erscheinen zu lassen.[564]

Hier kommt erneut die Absetzbewegung von Moralanalysen Marx’scher Prägung zum Ausdruck. Ai kritisiert bürgerliche Moral nicht als Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern verurteilt sie von einem sich sittlich integer erachtenden moralischen Standpunkt aus als „unmoralisch“. In der Ablehnung eines „extremen Individualismus“ klagt Ai lediglich die vermeintlichen Auswüchse eines an sich geschätzten Werts an, aber analysiert nicht den Wert an sich als Ideologem. Anders ausgedrückt: Bei Ai fehlen eine Abgrenzung von Individualismus *an sich* beziehungsweise Bestimmungen über ein verträgliches Maß an Individualismus. Letzteres wird Ai allerdings keinesfalls im Sinn gehabt haben, da er – wie bereits ausgeführt – „Individualismus“ als das vorherrschende *gesellschaftliche Bewusstsein* des Kapitalismus und „Kollektivismus“ als das des Sozialismus bestimmt. In der

[564] Ai 1961, 331-32.

vorangegangenen Passage firmiert „Individualismus“ allerdings nicht unter der Kategorie gesellschaftliches Bewusstsein, sondern unter Moral, während in Li Das theoretisch anspruchsvollerem *Abriss der Sozialwissenschaften* der Individualismus noch als „basale Ideologie der Bourgeoisie“ galt. Die Diskussion ideologierelevanter Gegenstände unter der Kategorie „Moral“ offenbart die Verflachung marxistischer Argumentationen in der Entwicklung des chinesischen Marxismus. Die begriffliche Opposition Individualismus/Kollektivismus und die damit jeweils assoziierten Gesellschaftssysteme Kapitalismus/Sozialismus lassen sich überdies auch nicht auf Marx` Schriften stützen, da dieser – und darauf bezogen sich die chinesischen marxistischen Humanisten der 1980er Jahre stark – die Emanzipation der Individuen auf Basis der Befreiung aller ausgebeuteten Klassen im Auge hatte.

Weiterhin impliziert Ai in dieser Passage, dass zwischen dem Individualismus als bürgerliche Moral innerhalb bürgerlicher Gesellschaften, die nach Ai das Individuum als Maßstab moralischer Urteile setze („subjektiver Idealismus“), und der Rechtfertigung „imperialistischer Verbrechen“ ein unmittelbares Verhältnis bestehe. Diese These wird allerdings nicht begründet und hat wohl reinen Propagandacharakter. Sie steht in der Tradition der Imperialismus-Theorie Lenins und spiegelt die Heftigkeit des ideologischen Kampfs des globalen Kalten Kriegs der 1950er und 1960er Jahre, ein historischer Kontext, der eine wissenschaftlichen Kriterien genügende Argumentation nicht zuträglich war. Dessen ungeachtet handelt es sich bei Ais Anprangerung des Imperialismus als nach außen gerichtetem Auswuchs der durch einen exzessiven Individualismus moralisch verkommenen Kapitalistenklasse um ein Moment moralisierender, verkürzter Kapitalismuskritik, der Karl Marx nicht das Wort geredet hatte. Marx nämlich hatte die zu seiner Zeit erst rudimentäre imperialistische Durchdringung weiter Teile der Welt als Maßnahmen der Staaten der kapitalistischen Zentren erklärt, die dem Zweck dienten, die politisch-geostrategischen Rahmenbedingungen für die dem Kapital inhärente Expansionstendenz zu schaffen.[565]

Der in Gänze verurteilten bürgerlichen Moral stellt Ai die Moral des Marxismus-Leninismus gegenüber. Sämtliche Bestimmungen der kommunistischen Moral – ihre historischen Vorläufer, ihr „Geist“, ihre Rolle im politischen Kampf, die Notwendigkeit ihrer weiteren Verbreitung im Volk, etc. – sind nahezu vollständig analog mit Ais an anderer Stelle

[565] Siehe hierzu Heinrich, Michael. *Kritik der politischen Ökonomie: Eine Einführung*. Zweite Auflage. Stuttgart: Schmetterling, 2004, 218-224.

vorgenommenen Bestimmungen der „sozialistischen Ideologie“ und dem „bestimmenden gesellschaftlichen Bewusstseins im Sozialismus“, sodass es scheint, dass diese Kategorien hier miteinander verschmelzen.

So erklärt Ai, dass der Marxismus die Historizität und den Klassencharakter der Moral betone. Da die fortschrittlichen Klassen im Geschichtsprozess zu einem gewissen Grad die Notwendigkeiten der historischen Entwicklung und die Interessen der Volksmassen widergespiegelt hätten, hätten auch ihre moralischen Vorstellungen positive Inhalte aufgewiesen, die von nachfolgenden fortschrittlichen Klassen aufgenommen und weiterentwickelt würden. Die „hervorragenden moralischen Eigenschaften der arbeitenden Massen“ seien das Produkt eines über Generationen ausgefochtenen Arbeits- und Befreiungskampfes und „kostbarer Reichtum“ der Menschheit.[566] So verdienten die Tugenden des arbeitenden Volkes früherer Zeiten, z.B. Fleiß, Bescheidenheit, Mut, Kameradschaftlichkeit und Solidarität Hochachtung. Das Wesen der kommunistischen Moral, so Ai weiter, unterscheide sich fundamental von der individualistischen Moralvorstellung der Bourgeoisie, bestehe es nämlich im „kollektivistischen Geist“ (*jitizhuyi de jingshen*, 集体主义的精神), dem Geist, mit ganzem Herzen „dem Volk zu dienen“. Da die kommunistische Moral das gesamte arbeitende Volk vereinige, bekämpfe sie alle ausbeuterischen Systeme und das Privateigentum und diene der Errichtung des Sozialismus und der Verwirklichung des „wunderbaren Kommunismus“ (*meihao de gongchanzhuyi*, 美好的共产主义). Ai beendet seine Ausführungen zur kommunistischen Moral mit Appellen, die dem politischen Klima der Zeit entsprechen und ebenso Ideologie zum Gegenstand haben könnten. Der Kampf gegen die Moral der ausbeuterischen Klassen sei eine langwierige Aufgabe und bedürfe der Ergreifung effektiver Maßnahmen, besonders der „Praxis des Produktionskampfs“ und des Klassenkampfs. Die Erhöhung der „Qualität“ (*pinzhi*, 品质) der kommunistischen Moral des Volkes spiele für den Aufbau des Sozialismus und für den künftigen Übergang zum Kommunismus eine bedeutende Rolle.[567]

---

[566] Anders als die bourgeoisen Moralgelehrten in diffamierender Absicht verkündeten, nehme der Marxismus durchaus moralische Urteile des menschlichen Verhaltens vor. Er gehe von „relativer Willensfreiheit“ aus, das heißt, dass Menschen sich im Rahmen der determinierenden Funktion objektiver Gesetze bewusst und zielgerichtet betätigen könnten und dafür moralische Verantwortung trügen. Dies bedeute nicht die Negation von Vernunft, Gewissen und der Bewertung menschlichen Verhaltens, sondern sei im Gegenteil die Grundlage einer korrekten Bewertung. Siehe Ai 1961, 332-334.

[567] Ai 1961, 333-34.

Ai Siqi über Wissenschaft und Philosophie

Die gesellschaftlichen Bewusstseinsformen Wissenschaft (*kexue*, 科学) und Philosophie (*zhexue*, 哲学) analysiert Ai Siqi zusammen in einem Unterabschnitt, ein Umstand der an sich schon signifikant ist. Die Entstehung der Wissenschaft, so Ai, lasse sich auf die praktischen Bedürfnisse der Menschen und die Anforderungen des Produktions- und Klassenkampfs zurückführen. Ai bestimmt Wissenschaft näher als „Wissenssystem" (*zhishi tixi*, 知识体系), das Natur, Gesellschaft und Denken (*siwei*, 思维) zum Gegenstand habe und das Ziel verfolge, die objektiven Gesetze der Entwicklung der Dinge offenzulegen und die objektive Wahrheit zu finden. Die Einzelwissenschaften ließen sich allesamt in die zwei Bereiche Naturwissenschaft und Gesellschaftswissenschaft unterteilen. Die Philosophie dagegen sei die Wissenschaft, die die grundlegendsten Gesetze der Entwicklung der Natur, der Gesellschaft und des Denkens der Menschheit erforsche und die Ergebnisse der Naturwissenschaft und Gesellschaftswissenschaft zusammenfasse.[568] Wie die Einzelwissenschaften nutze die Philosophie begriffliche und logische Formen zur Widerspiegelung der Welt, aber die Philosophie spiegele die Realität „umfassender" (*geng gaikuo*, 更概括) und „allgemeiner" (*geng juyou pubianxing*, 更具有普遍性) wider. Hier wird die außergewöhnliche Rolle der Philosophie im chinesischen Marxismus deutlich, die nicht einfach neben den Wissenschaften als eigenständige Bewusstseinsform steht, sondern diesen übergeordnet ist.[569]

Die Sozialwissenschaften unterscheiden sich Ai zufolge von den Naturwissenschaften dadurch, dass sie die Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung widerspiegelten. Ai bestimmt sie weiter als die „Zusammenfassung der Klassenkampferfahrungen der Menschen", die nicht – wie die Naturwissenschaften – von der Produktionsentwicklung, sondern von der Entwicklung des gesellschaftlich-ökonomischen Systems und vom Klassenkampf „direkt abhängig" seien.[570]

---

[568] Ebenda, 334.
[569] Das wird auch deutlich, wenn Ai erklärt: „Die Philosophie hat in der gesamten Ideologie [*yishixingtai*] die Funktion der Methode und ist die basale Anschauung, die sich über alle Bewusstseinsformen erstreckt. Sämtliche Bewusstseinsformen stehen notwendig unter dem Einfluss philosophischen Denkens [*sixiang*], und sie sind entweder mit der Anschauung der materialistischen oder der idealistischen Philosophie verbunden." «哲学在全部意识形态中起着方法论的作用，它是贯穿于其他意识形式中的根本观点。一切意识形式都不能离开哲学思想的影响，不与唯物主义哲学的观点相联系，就要与唯心主义哲学的观点相联系。» Ai 1961, 337.
[570] Ebenda, 335-36.

Analog zu den Ausführungen über Moral weist Ai Siqi der Wissenschaft die Aufgabe zu, die jeweiligen Ergebnisse vorangegangener Zeitalter im Sinne der materialistischen Dialektik sowohl weiterzuführen (*jicheng*, 继承) als auch zu kritisieren (*pipan*, 批判). Die Naturwissenschaft an sich habe keinen Klassencharakter, allerdings richteten sich Zweck und Gegenstand der Forschung in Klassengesellschaften nach dem Interesse der herrschenden Klasse.[571] Mit Verweis auf einen Ausspruch Mao Zedongs erklärt Ai, dass die Naturwissenschaft in den imperialistischen Ländern die Funktion der „Ausbeutung und Unterdrückung" (*boxue he yapo*, 剥削和压迫) nach innen habe, und nach außen „der Aggression und dem Mord" (*qinlüe he sharen*, 侵略和杀人) diene, eine unter den Umständen des Kalten Krieges nicht unübliche simplifizierende Kritik von Weltpolitik, die das damals besonders in den USA vorherrschende antikommunistische Ressentiment über die Intentionen der chinesischen Kommunisten spiegelt. In den sozialistischen Ländern dagegen befinde sich die Naturwissenschaft in den Händen des Volkes und entwickle sich dementsprechend auch schneller.[572]

In der Folge gibt Ai zu Protokoll, dass in der philosophischen und wissenschaftlichen Forschung der Einfluss „bourgeoiser Vorurteile" nach und nach beseitigt werden müsse. Allerdings gibt er in der folgenden Passage Einblicke über die Vorstellungen des Verhältnisses von Politik und Philosophie in der Mao-Zeit, die zeigen, dass die grundsätzliche Trennung von Politik und akademischer Forschung nicht erst ein Ansinnen in der Reform- und -Öffnungsperiode wurde:

> Aber hier müssen wir beachten, dass wir die Frage des Kampfes gegen bourgeoise Vorurteile nicht mit dem Wesen nach akademischen Disputen vermischen. Um die objektiven Gesetze der Welt zu verstehen, muss die Menschheit einen mühseligen und langsamen Prozess durchlaufen, und einige Probleme können ohne wiederholte Diskussion nicht korrekt gelöst werden. Nicht alle akademischen Dispute stehen unbedingt unter dem Einfluss von Klassenanschauungen.[573]

---

[571] So investiere die Bourgeoisie in die Erforschung von Naturwissenschaft und Technik zur Mehrung ihres Profits auf Basis der Ausbeutung des Proletariats.
[572] Ai 1961, 335.
[573] «但是，这里必须注意不要把反对资产阶级偏见的问题同学术性质的是非之争混为一谈。人类对于世界的客观规律的认识要经过艰苦摸索过程， 许多问题不经过反复的讨论，就不能得到正确的解决。学术性的是非之争，并不一定都受到阶级观点的影响。» Ai 1961, 337-38

Vielmehr, so Ai weiter, gründe die Existenz verschiedener Auffassungen aus der Nutzung unterschiedlicher Forschungsperspektiven, unterschiedlichen Materials und dem unterschiedlichen Forschungsstand auf gewissen Gebieten. Besonders gelte dies für die Naturwissenschaften, in denen der Wettstreit verschiedener akademischer Schulen (*xuepai*, 学派) gerechtfertigt sei und der mit weltanschaulichem Kampf nichts zu tun habe. Daher verfolgten die KPCh und Mao Zedong in diesem Zusammenhang die Linie „Lasst hundert Blumen blühen, lasst hundert Schulen miteinander wetteifern". [574] Hier zeigt sich erneut, dass insbesondere mit Blick auf das Verhältnis zwischen akademischen Debatten und politischen Standpunkten der Hundert-Blumen-Diskurs auch nach der Anti-Rechtsabweichler-Kampagne und dem Großen Sprung weiter als positive Referenz diente.

Ungeachtet dessen, dass sich in der Praxis der sozialistischen Phase der VR China die hier zumindest partiell eingeforderte akademische Freiheit vom politischen Klassenstandpunkt kaum niederschlug, wird es in späteren Kapiteln von größerem Interesse sein, die theoretischen Postulate, Ideale und *Ideologien* über das Verhältnis von Politik und Wissenschaft in der Reformära mit denen Ai Siqis zu vergleichen.

Ais Darstellung der Bewusstseinsform Kunst

Anders als Moral und Wissenschaft spiegele Kunst das reale Leben durch anschauliche, konkrete und bewegende Formen wider. Mit der Entwicklung der Arbeitsproduktion und der zunehmenden Reichhaltigkeit gesellschaftlichen Lebens habe sich die Kunst allmählich zu einer „speziellen Form der geistigen Tätigkeit" (*jingshen huodong de yi zhong dute de xingshi*, 精神活动的一种独特的形式) entwickelt, die ihrerseits in einem langen historischen Prozess verschiedene Formen, etwa Literatur und Architektur, hervorgebracht habe.[575] Die Soziologen und Kunsttheoretiker der Bourgeoisie lägen falsch mit ihrer „idealistisch-metaphysischen Anschauung", die im „geistigen Wesen der Menschheit" sowie der natürlichen Schönheit der Tierwelt den Ursprung von Kunst ausmachten. Der Marxismus bestimme die gesellschaftliche Arbeit (*shehui laodong*, 社会劳动) als Ursprung von Kunst. In Klassengesellschaften hätten hauptsächlich das ökonomische System, der Klassenkampf und die Politik direkten Einfluss

[574] Ai 1961, 338.
[575] Ai nennt Architektur, Malerei, Bildhauerei, Musik, Tanz, Theater und Literatur.

auf das Wesen und die Entwicklung der Kunst.[576] Die Kunst diene als Teil des gesellschaftlichen Überbaus einer bestimmten ökonomischen Basis. Zur Sicherung der eigenen Interessen führe jede Klasse einen Klassenkampf und greife dabei auch auf Kunst als Waffe zurück. Eine klassentranszendierende Kunst, art pour l'art, existiere nicht. Die Kunst der fortschrittlichen Klasse spiegele die Anforderungen des Fortschritts des gesellschaftlichen Lebens wider, offenbare die Widersprüche des realen gesellschaftlichen Lebens und bringe „gesunde" *(jiankang de*, 健康的) und „noble" (*gaoshang de*, 高尚的) Gefühle zum Ausdruck.[577] Dagegen bremse die Kunst der reaktionären Klasse die gesellschaftliche Entwicklung und führe zu „destruktiver Dekadenz" (*xiaoji tuifei*, 消极颓废), einem „Verfall des Geistes" (*jingshen zhuiluo*, 精神坠落) und zum Ausleben „niederer Interessen" (*diji quwei*, 低级趣味).[578] Dies zeige sich vor allem im Musterland der „imperialistischen Staaten":

> Ein typischer Fall sind die USA. Dort sind Lust und Habgier verherrlichende Filme, Literatur und Kunstwerke sowie sinnlose abstrakte Malerei äußerst populär, und selbst Schimpansen werden als 'Maler' verehrt. All diese extrem dekadente 'Kunst' spiegelt das sterbende kapitalistische System in gesellschaftlichen Bewusstseinsformen wider.[579]

In Ais Ausführungen verbinden sich eine rigide Sexualmoral, ein paternalistisches und elitäres Kunstverständnis, Verachtung des Abstrakten und anti-liberale Klischees zu einer ressentimentgeladenen Fantasie über das Feindbild USA, deren kulturpessimistische und antimoderne Anklänge an erzkonservative Liberalismus-Kritik erinnert und einer von Marx inspirierten Ideologiekritik bürgerlicher Gesellschaft fundamental entgegensteht.

In der Folge wirft Ai chinesischen „reaktionären Gelehrten" und den „Revisionisten Jugoslawiens" vor, der bourgeoisen abstrakten Rede von der Menschennatur erlegen zu sein und die „Liebe der Menschheit" (*renlei zhi ai*, 人类之爱) als ewiges Thema der Kunst zu propagieren. Damit gäben sie die Menschennatur (*renxing*, 人性) der Bourgeoisie als die

---

[576] Ai 1961, 338-39.
[577] Die Kunst der fortschrittlichen Klasse, so Ai weiter, helfe den Menschen, die Widersprüche in Gesellschaft und Geschichte zu verstehen, und durch ihren inspirierenden Charakter bilde sie in den Menschen einen „guten Charakter" aus, stärke den „Optimismus und zukunftsorientierten Geist" und ermögliche gleichzeitig den Genuss «gesunder Unterhaltung und Schönheit".
[578] Ai 1961, 339-40.
[579] «最典型的是美国，诲淫诲盗的影片和文艺作品、荒诞的抽象主义绘画广为流行，甚至把黑猩猩奉为"画家"。这一切腐朽头顶的"艺术"，是垂死的资本主义制度在社会意识形态上的反映。» Ebenda, 340.

Menschennatur schlechthin aus. Der Marxismus allerdings betone die Klassengebundenheit der Menschennatur in Klassengesellschaften. Ai untermauert seinen Standpunkt mit einem Zitat Mao Zedongs aus seinen *Reden auf dem Yan'aner Kunst- und Literaturforum*. Demnach könne es universelle Menschenliebe und eine klassenübergreifende Kunst erst nach Abschaffung von Klassenausbeutung und -unterdrückung geben. Das sozialistische China mache es sich zur Aufgabe, die hervorragenden Kunstwerke aus allen historischen Epochen unter Beachtung ihres historisch und klassenmäßig spezifischen Charakters mit kritischem Geist zu konservieren und als Grundlage für die Schaffung einer neuen proletarischen Literatur und Kunst zu nutzen. Für sozialistische Kunst gelten als Maßstäbe der „politische Inhalt" (*zhengzhi neirong*, 政治内容) und die „möglichst perfekte künstlerische Form". Für die Kunst gelte – beschließt Ai den Abschnitt über Kunst mit einem weiteren Zitat aus Maos *Reden* – die freie Entwicklung von Formen und Stilen, da der Zwang zu einem bestimmten Stil der Entwicklung der Kunst abträglich sei.[580] Diese Anforderungen an Kunst sind von äußerster Ambivalenz gekennzeichnet. Für Künstler in der Mao-Zeit mag der Versuch, in ihren Werken die gewünschte Kombination aus politischem Inhalt, perfekter künstlerischer Form und Stilexperimenten herzustellen, einer Quadratur des Kreises gleichgekommen sein. Ungeachtet dessen erfüllte diese Ambivalenz auch die Funktion eines effektiven und flexiblen Herrschaftsinstruments.

Ai Siqi über Religion

Bei Religion handelt es sich Ai zufolge um eine illusorische (*xuhuan de*, 虚幻的) und verkehrte (*diandao de*, 颠倒的) Widerspiegelung der realen Welt im subjektiven Bewusstsein. Religion sei Resultat der mangelnden Einsicht der Menschen in ihre Unterdrückung (*yapo*, 压迫) durch die Natur und die Gesellschaft. In Klassengesellschaften sei die Ausbeutung und Unterdrückung von Klassen Hauptgrund für die Existenz und die Entwicklung von Religion, und die herrschende Klasse nutze Religion als geistige Waffe zur Festigung ihrer Herrschaft. In kapitalistischen Gesellschaften floriere Religion trotz großer Fortschritte in Wissenschaft und Technik weiter, weil diese Gesellschaften den gesellschaftlichen Ursprung von Religion nicht beseitigten. Ai erklärt seinen Befund:

[580] Ai 1961, 340-343.

> Im kapitalistischen System werden die Menschen aufgrund der kapitalistischen anarchischen Produktionsumstände immer wieder von Wirtschaftskrisen, Bankrott, Arbeitslosigkeit, Hungersnot und Armut heimgesucht, sodass vom Proletarier bis zum Kapitalisten alle in einem Zustand der Angst verharren. Das sind die Bedingungen für die Weiterexistenz von Religion.[581]

Diese Auskunft ist bemerkenswert, da anders als in der sonst vorgenommenen Setzung eines unversöhnlichen Gegensatzes zwischen Bourgeoisie und Proletariat hinsichtlich Klassenposition, ökonomischer Stellung, Lebenswelten, Wünschen, Empfindungen und Ideologie, etc., Ai hier andeutet, dass die Menschen *klassenübergreifend* unter den Unwägbarkeiten der kapitalistischen Produktionsweise leiden, oder – um mit Marx zu sprechen – sich allesamt „dem stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse“[582] fügen müssen. Ai reflektiert allerdings nicht, dass diese Sichtweise in einem Spannungsverhältnis zu seiner vorhergehenden, schlichteren Behauptung steht, Religion sei lediglich ein Mittel – eine geistige Waffe“ – der herrschenden Klasse zur Ausbeutung und Unterdrückung anderer Klassen, eine Position, auf die er in der Folge wieder zurückfällt und mit problematischen Elementen aus vulgärmarxistischen Manipulationstheorien anreichert. In Klassengesellschaften nämlich verführe Religion die arbeitenden Massen zum Aberglauben, predige Folgsamkeit und Langmut und verlege alle Hoffnungen auf ein Himmelreich und das Jenseits.[583]

Ai analysiert in der Folge das Verhältnis von Religion und Idealismus. Der Unterschied zwischen den beiden „Zwillingsbrüdern“ (*luansheng xiongdi*, 孪生兄弟) bestehe darin, dass Religion bei der Gottespropaganda auf emotionale und volkstümliche, der Idealismus auf theoretische und logische Formen zurückgreife. Der Idealismus verfeinere *(jingzhi*, 精制) Religion, Religion sei die grobschlächtigste (*zui culu de*, 最粗鲁的) und ordinärste (*zui zhuolie de*, 最拙劣的) Ausprägung des Idealismus. Wissenschaft und Materialismus seien Todfeinde (*sidi*, 死敌) der Religion. Jede einzelne wissenschaftliche Entdeckung attackiere den religiösen Aberglauben, und das wissenschaftliche Verständnis der objektiven Welt stehe in grundsätzlicher Opposition zum vermeintlichen „Willen Gottes“. Während im Mittelalter

---

[581] «在资本主义制度下，资本主义生产无政府状态所带来的经济危机、破产、失业、饥饿和贫困，时刻袭击着人们，从无产者到资本家都充满着恐惧心理，这就是宗教继续存在的条件。» Ai 1961, 344-45.
[582] Marx/Engels, *Werke*, 23,183.
[583] Da diese geistige Betäubung äußerst vorteilhaft für die herrschende Klasse sei, habe Marx von der Religion als dem Opium des Volkes gesprochen. Siehe Ai 1961, 345.

einige an der Wahrheit festhaltende Wissenschaftler grausam verfolgt und gar ermordet wurden, versuchten die Religionsgemeinschaften der modernen kapitalistischen Staaten Wissenschaft und religiöse Doktrinen zu harmonisieren.[584]

Der Marxismus dagegen, so Ai, sehe in Religionen ein historisches Phänomen. Zum Verschwinden von Religion bedürfe es der grundsätzlichen Veränderung der ökonomischen Verhältnisse und des politischen Systems sowie der Verbesserung des materiellen und kulturellen Lebens des Volkes.[585] Auch nach Beseitigung der gesellschaftlichen Grundlage von Religion im Sozialismus, hätten religiöse Vorurteile Ai zufolge im Denken einiger Menschen aufgrund lange währender religiöser Gewohnheiten und des noch nicht vollständig beseitigten Einflusses des Denkens der Ausbeuterklasse weiterhin Platz. Deshalb widmeten sich Marxisten resolut dem „ideologischen Kampf" (*sixiang douzheng*) gegen religiösen Aberglauben. Dieser Bildungsprozess müsse – wie Mao Zedong erläutert hatte – auf dem eigenen Bewusstsein (*juewu*, 觉悟) der Massen fußen und dürfe nicht mit Zwangsmitteln herbeigeführt werden. Insbesondere dürften Gläubige nicht vom Aufbau des Sozialismus ausgeschlossen werden. Die Verfassung der Volksrepublik garantiere die „Freiheit des religiösen Bekenntnisses" (*zongjiao xinyang de ziyou*, 宗教信仰的自由). Allerdings verbiete die „Politik der Religionsfreiheit" den Missbrauch der Religion durch den Imperialismus und reaktionäre Cliquen.[586] Ansonsten genössen alle „patriotischen Glaubensanhänger" (*aiguo de zongjiaotu*, 爱国的宗教徒) die „herzliche Unterstützung" (*relie yonghu*, 热烈拥护) der Religionspolitik.[587]

Dieser Appell an eine patriotische Gesinnung taucht hier erstmals und relativ unvermittelt in Ais Lehrbuch auf. Er steht – analog zur 20 Jahre vorher publizierten *Ideologie in außergewöhnlichen Zeiten* – im Zusammenhang mit der politischen Notwendigkeit, auch religiöse Menschen für das sozialistische Projekt zu gewinnen. Da es diesen an Offenheit

---

[584] Ebenda, 346.
[585] Ai 1961, 346.
[586] Ais Schilderung der Rolle von Religion in westlichen Staaten besteht in einer vollumfänglichen Denunzierung. Er beschreibt die katholische Kirche als reaktionäre politische Organisation, die den Faschismus Hitlers und Mussolinis offen unterstützt habe und weiterhin im Dienst der reaktionärsten imperialistischen Kräfte stehe. Gemeinsam mit anderen mit dem Imperialismus kollaborierenden religiösen Organisationen, bilde der Vatikan den „geistigen Knüppel" der monopolistischen Bourgeoisie. Diese nutze Religion nicht nur zur Unterjochung des eigenen Volkes, sondern auch als Deckmantel für „widerliche Invasionen". So investierten die USA jährlich Unsummen in die Anstellung von „Missionaren", um in anderen Ländern verschwörerischen Aktivitäten nachzugehen. Als Beispiel führt Ai die konterrevolutionären Aktivitäten des chinesischen Katholizismus und Protestantismus in der Republikzeit an, das unter der Kontrolle des Vatikans und der amerikanischen Kirchen gestanden hätte. Ai 1961, 345-46.
[587] Ebenda, 347-48.

gegenüber der marxistisch-leninistischen Theorie mangelt, sollten sie in der gesellschaftlichen Praxis von den Vorzügen einer solidarischen sozialistischen Gesellschaft überzeugt werden und – so das Kalkül – darüber ihre religiösen Vorstellungen über kurz oder lang aufgeben.

8.5 Abschließende Betrachtungen: Lehrbuchmarxismus und „Kulturrevolution“

Die Analyse von Ais *Diamat/Histomat* hat gezeigt, dass Ambivalenzen bezüglich der Verwendung von Begriffen und Begriffswörtern von Ideologie und Bewusstseinsformen weiterhin zur mangelnden theoretischen Stringenz des kanonisierten chinesischen Marxismus beitrugen. Dies ist unter anderem Konsequenz des Bemühens Ai Siqis, die Widersprüche zwischen der sowjetischen Orthodoxie und von Maos politischer Theorie und Praxis vorsichtig auszutarieren. Insbesondere Maos Theorie über die Widersprüche im Volk und seine Reden über Literatur und Kunst hat Ai als Erweiterungen des Marxismus-Leninismus in das Lehrbuch integriert. Versatzstücke dieser theoretischen Beiträge Maos haben alle großen gesellschaftlichen Katastrophen der VR China – den Großen Sprung, die „Kulturrevolution“ und die Niederschlagung der Tian’anmen-Proteste – überlebt und sind bis heute fester Referenzpunkt marxistischer Ideologietheorien chinesischer Provenienz. Dabei ist der Zugang zu theoretischen Schriften Maos äußerst selektiv, und seine Ideen werden von ihrem historischen Kontext separiert. Sie weisen einen abstrakten Charakter auf, denn sie dienen als autoritative Aussagen zu vermeintlich überzeitlich gültigen politischen Richtlinien, eine Praxis, die der historisch-materialistischen Methode diametral gegenübersteht. So bleibt von Maos Widerspruchstheorie und seinen Auffassungen zur Rolle von Literatur und Kunst in der Reformära vornehmlich das Gebot, dass wissenschaftliche Forschung und die Künste zwar einen positiven Beitrag zum Aufbau des Sozialismus leisten, ihre Ergebnisse und Erzeugnisse aber nicht strikt und vorschnell an politischen Maßstäben gemessen werden sollen. Ai dagegen betont mit Mao den Klassencharakter sämtlicher ideologischer Formen. Sein Ansatz geht aber in der Hinsicht mit der offiziellen marxistischen Theorie der Reformära konform, dass die Beurteilung des politischen Gehalts (beziehungsweise Klassencharakters) von Wissenschaft und Kultur ausschließlich in der Hand der Partei liegt, die sich an kodifizierte und verlässliche Prozesse und Disziplin halten muss. Auch die Massenlinie beschreibt Ai in *Diamat/Histomat* als von der Partei zentral gesteuertes und beaufsichtigtes sowie dem Inhalt nach bestimmtes politisches Instrument zur Harmonisierung der Bedürfnisse der Volksmassen mit der Politik der Parteiführung. Das Volk als von der Partei geschiedenes revolutionäres Subjekt war in dieser ansonsten „maoistischen“ Darstellung nicht vorgesehen.

Ais Lehrbuch ist zwar vom polemischen Charakter maoistischer Diskurse in der Volksrepublik stark beeinflusst, bleibt aber *dem Wesen nach* eine um Nüchternheit bemühte, selbstverständlich politisch parteiische Darstellung marxistischer Philosophie in der Tradition des sowjetischen Marxismus. Bei *Diamat/Histomat* handelt es sich um das Produkt eines langjährigen Editionsprozesses. Diese 700 Seiten umfassende Abhandlung marxistischer Philosophie eignete sich als Studienmaterial für einen mittelfristig angelegten und disziplinierten, zentral koordinierten Bildungsprozess für Parteimitglieder und Studenten, nicht jedoch als Lesestoff im Kontext von rapider politischer Mobilisierung und spontanen revolutionären Eruptionen. Ais Lehrbuch ist materieller Ausdruck des Bildungsverständnisses der KPCh als leninistische Kaderpartei. Deren tatsächliche und vermeintliche Verfehlungen – Bürokratismus, Korruption, bourgeoise Konterrevolution – wurden in der kulturrevolutionären Mobilisierung der 1960er Jahre zur Hauptzielscheibe von Kritik. Es ist daher kein Zufall, dass Ais Lehrbuch erst 1978, nach dem Ende der Mao-Ära und 16 Jahre nach der zweiten Auflage 1962, eine Revision erfuhr.[588]

Die Zeit der „Kulturrevolution“ (1966-1976) war mit dem von Mao Zedong gebilligten Aufstieg der Volksbefreiungsarmee um Verteidigungsminister Lin Biao als vermeintlichen Hort revolutionären Umgestaltungswillens verbunden. Lin Biao zeigte 1965 für die Zusammenstellung der *Worte des Vorsitzenden Mao Zedong* (*Mao zhuxi yulu*, 毛主席语录) verantwortlich. Die auch „Kleines rotes Buch“ oder „Mao-Bibel“ genannte kurze Zitate-Sammlung diente zunächst der politischen Schulung für Soldaten. Während der „Kulturrevolution“ wurde die „Mao-Bibel“ zum allgegenwärtigen Referenzobjekt in Massenaktionen der Roten Garden und zum Symbol des Personenkults um Mao Zedong.[589] Handlich und um ein Vielfaches kürzer als Ais Lehrbuch, repräsentierte es den Geist der Rebellion der kulturrevolutionären Jugend und entwickelte sich so zum materiellen wie symbolischen Gegenpart zum Lehrbuch Ai Siqis.

Die revolutionären Parolen eines Lin Biao waren nicht im Sinne Ai Siqis. Als Ai 1960 mit der Arbeit an seinem Lehrbuch beschäftigt war, ließ Lin Biao etwa im Editorial einer

[588] Marxistische Lehrbücher werden seither in China wieder in viel kürzeren Abständen aktualisiert und neu herausgegeben.
[589] Zur Geschichte der „Mao-Bibel“ und zum Personenkult siehe Leese, Daniel. *Mao Cult. Rhetoric and Ritual in China's Cultural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Sonderausgabe zum Nationalfeiertag der Tageszeitung der Volksbefreiungsarmee (*jiefangjun bao*, 解放军报) öffentlichkeitswirksam verlautbaren:

> Today there are two atom bombs in the world. One is the material atom bomb. One is the spiritual atom bomb. The material atom bomb is a mighty force, but the spiritual atom bomb is an even greater mighty force. This spiritual atom bomb is nothing other than the political consciousness and courage of men. [590]

Auch in seinem Vorwort zur zweiten Auflage des „Kleinen Roten Buchs", das den Höhepunkt in der Verherrlichung des Mao-Zedong-Denkens in der Kulturrevolution kennzeichnet,[591] bezeichnet Lin Biao die Ideen des Mao Zedong als einen „unversiegbaren Kraftquell" und als „eine geistige Atombombe von unermesslicher Macht". [592] Solcherlei während der „Kulturrevolution" allgegenwärtige Stellungnahmen bedienten sich etwa in der Gegenüberstellung von „Materiellem" und „Geistigem" dem Jargon des Diamat, konterkarierten aber die dialektische Methode und die Prinzipien des Historischen Materialismus, die Ai Siqi in seinen Lehrbüchern darlegte. Sie drückten überdies eine voluntaristische Sicht auf die Rolle von Ideologie im historischen Prozess aus.

In der Forschungsliteratur ist die Annahme verbreitet, dass sich die Politik der KPCh in der Reformära grundsätzlich durch einen Pragmatismus auszeichnet, der in Opposition zu den „ideologischen Exzessen" der Mao-Zeit stehe. Der Beginn der Reformära, dem wir uns im folgenden Teil zuwenden, war aber auch mit der Wiederherstellung der Autorität des Lehrbuchmarxismus verbunden, also einem Schlüsselelement der Verbreitung von Ideologie im kommunistischen China. Dies zeigt, dass die KPCh mitnichten die Reduzierung von Ideologie an sich im Sinn hatte. Vielmehr sollten deren Inhalte, Verbreitung und praktische Anwendung wieder auf kollektiven, regelbasierten Beschlüssen der Parteiführung unter Beachtung der Prinzipien des demokratischen Zentralismus beruhen. Wie wir sehen werden, spiegelte sich dies auch im Inhalt des Histomat-Teils der maßgeblichen Lehrbücher der 1980er Jahre wider, die sich der Ideologieproblematik widmeten.

[590] Zitiert nach Cheek 2015, 163.
[591] Vergleiche dazu auch Lippert 1979, 225.
[592] Zitiert nach Lippert 1979, 225.

Teil 4: Ideologie und marxistische Diskurse im Reformzeitalter, 1978-1989

9. Ideologiebegriffe in den marxistischen Lehrbüchern zu Beginn der 1980er Jahre

Dieses Kapitel analysiert den Ideologiebegriff der einschlägigen Lehrbücher marxistischer Philosophie der frühen 1980er Jahre und überprüft diese auf Veränderungen gegenüber den Lehrbüchern der Mao-Zeit. Um die Revisionen im Lehrbuchmarxismus in ihren historischen Kontext einzubetten, erfolgt zunächst ein kursorischer Überblick über die politisch-intellektuellen Entwicklungslinien der 1980er Jahre. Im Einzelnen richtet sich das Augenmerk auf die „Debatte“ über das Wahrheitskriterium, auf die Parteiresolution 1981, auf die Weiterentwicklung des Historischen Materialismus sowie auf Revisionen im 1978 neu veröffentlichten Lehrbuch Ais Siqis.

9.1 Überblick: Marxismus und Reform in den frühen 1980er Jahren

Der Marxismus-Leninismus und die Mao-Zedong-Ideen hatten in den Jahren nach 1978 ihr vormals unangefochtenes Deutungsmonopol in China verloren, und in der chinesischen Öffentlichkeit der 1980er Jahre ließ sich eine zunehmende diskursive Pluralisierung beobachten. Ungeachtet dieser grundsätzlichen Offenheit wurden die Schlüsseldebatten über den Reformkurs weitgehend bewusst von der Parteiführung in Gang gesetzt, denn die politische und intellektuelle Elite maß der theoretische Legitimierung neuer politischer Maßnahmen große Bedeutung zu. So handelte es sich bei den Akteuren der intellektuellen Auseinandersetzungen der ersten Reformdekade vorwiegend um etablierte Intellektuelle mit ausgesprochener Nähe zur Partei.

Der intellektuelle Pluralismus der 1980er Jahre lässt sich partiell auf die Uneinigkeit innerhalb der politischen Führung über den Reformweg zurückführen. Diese ging mit der offensichtlich ambivalenten Bewertung der unmittelbaren Vergangenheit einher und führte zu einer grundsätzlichen Inkonsistenz der ideologischen Neuorientierung. Das maoistische Erbe war in der Tat äußerst widersprüchlich, konnte man aus ihm je nach Bedarf revolutionäre Ideale und Massendemokratie oder die Ideologie eines starken, monolithischen Einparteienstaates hervorheben. Die Partei stand vor dem Problem, sich des theoretischen Vermächtnisses der Mao-Ära in einer Gesellschaft zu entledigen, die angesichts der

Entkollektivierung der Landwirtschaft und von zunehmender sozioökonomischer Polarisierung der Vermutung Anlass gab, dass Maos Angst vor einer „kapitalistischen Restauration“ nicht völlig unbegründet war.[593]

Die Offenheit und Dynamik der intellektuellen Auseinandersetzungen bezeugen, dass es den Establishment-Intellektuellen[594] der Zeit keineswegs lediglich um die Legitimierung der bestehenden bzw. entstehenden sozioökonomischen Ordnung ging. Vielmehr spiegeln sich in ihrer Suche nach neuen Forschungsparadigmen und dem Aufkommen neuer intellektueller Strömungen wie konfuzianischer Humanismus, westlicher Liberalismus und Neo-Autoritarismus die Schwierigkeiten, mit althergebrachten marxistisch-leninistischen Deutungsmustern der neuen gesellschaftlichen Spannungen theoretisch Herr zu werden. Nichtsdestotrotz blieb der intellektuelle Mainstream der Revitalisierung marxistischer Theorie verschrieben.[595]

Im ersten Jahrzehnt der Reformära standen Vertreter einer allenfalls moderaten Reform denen einer radikalen Reform gegenüber.[596] Zu den Speerspitzen der ersten Gruppe gehörten unter anderen Deng Liqun (邓力群) und Hu Qiaomu (胡乔木), die sich unter Beibehaltung der Grundsätze des Marxismus-Leninismus und einer modifizierten stalinistischen Tradition[597] der Wiederbelebung der stockenden Wirtschaft und der stärkeren Einbindung von Intellektuellen in Prozesse politischer Entscheidungsfindung verschrieben. Ihr Ziel war die durch Marktelemente leicht modifizierte Rückkehr zum Modell der zentralen Planwirtschaft der 1950er Jahre, das unter anderem von der Durchsetzung einer umfassenden staatlichen Kontrolle gekennzeichnet war. Auf der anderen Seite traten einige Parteiökonomen für eine aus dem postsowjetischen Kontext bekannte „Schocktherapie“ ein, die eine rapide Umwandlung der Planwirtschaft in eine kapitalistische Marktwirtschaft durch Auflösung der

[593] Vgl. Misra 1998, 5-6.
[594] In Anschluss an Timothy Cheek werden unter Establishment-Intellektuellen diejenigen Intellektuellen verstanden, die selbst der KPCh angehören und besonders in den 1980er Jahren zumeist einflussreiche Positionen im Propaganda-Apparat bekleideten. Siehe Cheek 2015, 130.
[595] Siehe dazu Brugger/Kelly 1990.
[596] Die politische Einordnung dieser Gruppen ist äußerst umstritten. Während Misra 2017, 9, etwa in Hu Qiaomu und Deng Liqun „moderate Reformer“ sieht, gilt Hu konservativen und liberalen Beobachtern als „linker Hardliner“. „Radikale Reformen“ bezeichnen hier die Abschaffung der Planwirtschaft und die Abwicklung der Staatsbetriebe.
[597] Zur Re-Etablierung stalinistischer Elemente in der Reformära, siehe Meisner, Maurice. “Stalinism in the History of the Chinese Communist Party.” In: *Critical Perspectives on Mao Zedong`s Thought*, herausgegeben Dirlik, Arif, Healy, Paul und Nick Knight. New Jersey: Humanities Press, 1997, 184-206.

Staatsbetriebe und Kollektive vorsah.[598] Überdies argumentierten eine Reihe von Partei-Intellektuellen wie Wang Ruoshui (王若水) unter theoretischer Bezugnahme zum jungen Marx, zu frühen Kritikern des sowjetischen Modells (Kautsky, Luxemburg, etc.) und zu zeitgenössischen heterodoxen Marxisten aus Osteuropa für innerparteiliche Demokratisierung beziehungsweise Reformen des politischen Systems.[599] Sie redeten einem humanistischen Marxismus das Wort, der partiell zum Ausgangspunkt für Forderungen nach einer weitreichenderen Umgestaltung des politischen Systems in Richtung liberaler Demokratie mit Mehrparteisystem avancierte, denen mit der Niederschlagung der Tian'anmen-Proteste im Juni 1989 ein abruptes Ende gesetzt wurde.

Ein Ausgangspunkt der Reform- und Öffnungspolitik stellte die Ende der 1970er Jahre von der Parteiführung angestoßene Kampagne zur Befreiung des Denkens (*sixiang jiefang yundong*, 思想解放运动) dar. Die Partei bezweckte, die wirtschaftliche Modernisierung durch eine Liberalisierung der Debattenkultur zu unterstützen. Damit ging die Abkehr von gewissen Aspekten stalinistischer Ideologie und dem Politikverständnis Mao Zedongs einher, die als Hindernis für eine prosperierende Wirtschaft und die Anhebung des Lebensstandards der Bevölkerung betrachtet wurde.

Die „Debatte" über Praxis als Wahrheitskriterium

Die „Diskussion über die Praxis als Wahrheitskriterium" (*shijian shi jianyan zhenli biaozhun de taolun*, 实践是检验真理标准的讨论) in den Jahren 1978 und 1979 war signifikant für den Kompass der Reformpolitik.[600] Von Deng Xiaoping und Hu Qiaomu in Gang gesetzt, diente die Kampagne der politischen Diskreditierung der sogenannten „Zwei-Was-Auch-Immer-Fraktion" um den Nachfolger Mao Zedongs, Hua Guofeng,[601] die sich einer strikteren Fortführung maoistischer Politik verschrieben und für die offizielle Verbindlichkeit ihrer

[598] Zur Debatte über Marktreformen in den 1980ern siehe Weber, Isabella. *How China Escaped Shock Therapy: The Market Reform Debate*. London: Routledge, 2021.
[599] Vgl. Misra 1998, 11.
[600] Die folgenden Ausführungen basieren auf Misra 1998, 19-54, und Brugger/Kelly 1990, 139-170.
[601] Hua Guofeng (华国锋,1921-2008) war ab 1976 für kurze Zeit Nachfolger von Mao Zedong als Vorsitzender der KPCh, verlor aber bis Anfang der 1980er Jahre sukzessive an Einfluss und musste alle wichtigen Partei- und Staatsämter an Befürworter weitreichender Reformen in der Partei abgeben.

vermeintlich pauschalen Gutheißung von Maos Schriften und Politik eingesetzt hatte.[602] Ziel der Reformer war es, der politischen Ausrichtung der Mao-Zeit ein Ende zu bereiten sowie der angestrebten flexibleren Gestaltung der Wirtschaftspolitik und der Indienstnahme von Ideologie für die Erfordernisse des wirtschaftlichen Aufbaus ein überzeugendes philosophisches Fundament zu geben.

Dazu propagierte Deng Xiaoping die Vorstellung, dass Praxis (*shijian*, 实践) die Basis der Wahrheitsfindung sei, und rationalisierte seinen Standpunkt durch ein taktisch klug gewähltes *argumentum ad verecundiam*: Er bemühte Maos einflussreiche Schrift *Über Praxis* aus dem Jahr 1937, in der jener Praxis als epistemologischen Ausgangspunkt konzipiert hatte, und verknüpfte dies mit Maos berühmter, aus der klassischen chinesischen Philosophie entnommenen Parole „die Wahrheit in den Fakten suchen". Dengs Bezugnahme auf Maos Praxisbegriff war äußert zweifelhaft, da letzterer eine große Diskrepanz zu seinem eigenen Praxisbegriff aufweist. [603] Im post-maoistischen offiziellen Praxisdiskurs kam eine reduktionistische Vorstellung von Praxis als Pragmatismus[604] („was funktioniert, ist wahr") zum Vorschein, die mit Maos Denken unvereinbar ist. Maos Praxisverständnis ist ein emanzipatorischer Telos inhärent, der in der Abschaffung auf Ausbeutung beruhender gesellschaftlicher Verhältnisse durch revolutionäres Handeln besteht.[605]

Die besondere Art der Affirmation der Praxistheorie Maos durch Dengs sogenannte „Praxisfraktion" (*shijianpai*, 实践派) lässt sich auch als Vorbote der Anfang der 1980er Jahre von der KPCh vorgenommenen historischen Beurteilung Mao Zedongs verstehen, die bis

---

[602] Auf Basis neuerer Forschungen zur Politik Hua Guofengs nach dem Tod Mao Zedongs, die sich durchaus bereits der für die Reformära charakteristischen Fokussierung auf die „Entwicklung der Produktivkräfte" verschrieb, scheint das Standartnarrativ der Dichotomisierung zwischen Hua Guofeng und Deng Xiaoping eher Produkt der Bestrebungen des letzteren zu sein, ersteren zu diskreditieren.

[603] Dengs Praxisverständnis tendiert zu einem Empirismus, den schon Friedrich Engels als unkritischen Glauben an Fakten, die sich selbst interpretierten, gegeißelt hatte.

[604] Der Begriff Pragmatismus soll hier sowohl seine umgangssprachliche Bedeutung als auch die betreffende philosophische Tradition bezeichnen. So besteht eine grundsätzliche Kompatibilität zwischen der Priorisierung praktischen Handelns gegenüber theoretischer Vernunft im Alltag und der Pragmatischen Maxime von Charles Sanders Peirce, die bei späteren pragmatischen Philosophen gegen die Intention ihres Urhebers in einer relativistischen Nützlichkeitsphilosophie aufging. Mit Max Horkheimer lässt sich Pragmatismus mit Positivismus und mit kapitalistisch-nutzenorientierter Wirtschaftsweise identifizieren, eine Einsicht mithin, die für die chinesischen Wirtschaftsreformen und ihre ideologische Rechtfertigung einen geeigneten Analyserahmen darstellen. Siehe Horkheimer, Max. [1945]. „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft." In: *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Band 6. Frankfurt am Main: Fischer, 1991, 63.

[605] Der Praxisgruppe um Deng gelang es deshalb diese logischen Unstimmigkeiten zu überdecken, da das chinesische Wort shijian (实践) beide Bedeutungsvarianten abdeckt und die Feinheit für die im Marxismus wichtige Differenz verlorengeht, der das Englische mit der Unterscheidung von *practice* und *praxis* gerecht wird. Vgl. dazu Kapitel 5 über „Praxis and Pragmatism" in Brugger/Kelly 1990, 119-139.

heute offizielle Gültigkeit besitzt. So wird auf Basis der 1981 verabschiedeten *Resolution über einige Fragen in der Parteigeschichte seit Gründung der Volksrepublik China* zwischen einem „frühen Mao“ aus der Zeit vor 1949 und einem „späten Mao“ unterschieden. Ersterer wird für seine theoretischen und praktischen Beiträge zum Gelingen der Revolution und seiner herausgehobenen Rolle als Staatsgründer gelobt, dessen „korrekte Theorien“ und Politik des sozialistischen Aufbaus in der ersten Dekade der VR China in der Reformära weiterhin Bedeutung hätten. Letzterer sei von seiner eigenen Theorie abgewichen und habe sich der Übertreibung der Rolle des ideologischen Kampfs in der sozialistischen Gesellschaft schuldig gemacht.[606] Die westliche Chinaforschung hat aber bereits den Nachweis erbracht, dass die Bezugnahme zum jungen Mao äußerst selektiv und eklektisch erfolgt und von einem scharfen epistemologischen Bruch in Maos Denken keine Rede sein kann.[607] Es spricht demnach einiges für die Einschätzung, die „Debatte“ über Praxis habe vorwiegend der Rationalisierung der Bedürfnisse ökonomischer Modernisierung gedient.[608] Passend zur neuen Praxis-Ideologie wurde Dengs Neubestimmung des „Hauptwiderspruchs“ in der chinesischen Gesellschaft verbindlich: Der Hauptwiderspruch sei nun nicht mehr der zwischen Bourgeoisie und Proletariat, sondern der zwischen den wachsenden materiellen und geistigen Bedürfnissen des Volkes und der rückständigen gesellschaftlichen Produktion. Folglich wurden auch die mitunter konträren Interessen verschiedener Gruppen nun als „Widersprüche innerhalb des Volkes“ kategorisiert. Damit bestand der nun von der Parteiführung festgelegte Hauptwiderspruch erstmals seit der Zeit des antijapanischen Krieges nicht mehr zwischen menschlichen Kollektiven.[609]

Der Historische Materialismus Hu Qiaomus

Das Deng-Xiaoping-Lager setzte sich in den darauffolgenden Jahren mit seinen Auffassungen zum Verhältnis von Basis und Überbau durch. Anders als Mao Zedong und seine Anhänger propagierte es in Person Hu Qiaomus (胡乔木, 1912-1992)[610] eine

---

[606] Vgl. die *Resolution über einige Fragen in der Parteigeschichte seit Gründung der Volksrepublik China* (*Guanyu jianguo yilai dang de ruogan lishi wenti de jueyi* 关于建国以来党的若干历史问题的决议). In: *Beijing Rundschau* 27, 07.07.1981, 8-40.
[607] Siehe Misra 1998, 50.
[608] Siehe dazu die Argumentation in der Einleitung von Brugger/Kelly 1990.
[609] Diesen Hinweis verdanke ich Prof. Dr. Thomas Fröhlich.
[610] Hu Qiaomu war als Angehöriger der prestigereichen ersten Revolutionsgeneration, als einstweiliger Sekretär Mao Zedongs und Vizedirektor der Propagandaabteilung des Zentralkomitees der KPCh zweifellos einer der einflussreichsten Establishment-Intellektuellen der Geschichte der VR China. Siehe Song, Yuwu (Hrsg.). *Biographical Dictionary of the People's Republic of China*. Jefferson (NC), London: McFarland & Company, 2013, 128-129.

Interpretation des Histomat, der von der bestimmenden Rolle der Produktivkräfte im historischen Prozess ausgeht und starke Züge eines ökonomischen Determinismus aufweist.[611] Hus einflussreiche Abhandlungen implizierten, dass revolutionärer Praxis umfassende objektive Fesseln angelegt seien. Reflexionen über eine baldige Umgestaltung der *Produktionsverhältnisse* waren seiner Auffassung nach theoretisch nicht zu rechtfertigen, historisch delegitimiert und unerwünscht. So lieferte Hu Qiaomu der Parteielite um Deng Xiaoping mit seiner Betonung „objektiver Gesetze", der ökonomischen Basis und der Produktivkraftentwicklung die nötige ideologische Unterfütterung für den Bruch mit dem vermeintlichen „Voluntarismus" der maoistischen Vergangenheit.[612]

Wie für die große Mehrheit der frühen chinesischen Marxisten war für Hu Qiaomu auf theoretischer Ebene die stalinistische Orthodoxie maßgeblich.[613] Maurice Meisner sieht in der ab den 1970er Jahren zunehmend vom Deng-Xiaoping-Lager und Hu Qiaomu behaupteten Zentralität der „Entfesselung der Produktivkräfte" für den sozialistischen Aufbau die Rückkehr zu Dogmen stalinistischer Wirtschaftspolitik, die auf personeller Ebene durch Wiedereinsetzung der prominenten ökonomischen Planer der 1950er Jahre, Chen Yun (陈云) und Sun Yefang (孙冶方), gefördert wurde.[614] Letztere versprachen sich eine Revitalisierung der chinesischen Wirtschaft durch die eingeschränkte Zulassung von Märkten und machten sich in Übereinstimmung mit Hus Histomat-Interpretation für die „Nutzung des Wertgesetzes"[615] stark, das auch im Sozialismus wirke.

---

[611] Vgl. Misra 1998, 55.

[612] Die folgenden Ausführungen stützen sich, wenn nicht anders gekennzeichnet, auf Hua, Shiping. *Scientism and Humanism: Two Cultures in Post-Mao China, 1978-1989*. New York, NY: State University of New York Press, 1995, 47-62.

[613] Hus Abhandlungen aus dieser Zeit betonten den Histomat und die Theorie des Klassenkampfs und des bewaffneten Kampfs, die Theorie, nach der die Partei sich aus den fortschrittlichen Elementen des Proletariats zusammensetzt, die Theorie der Diktatur des Proletariats und die Theorie der Wichtigkeit der Entwicklung der Produktivkräfte.

[614] Siehe dazu insbesondere Kapitel 4 in Meisner, Maurice. *The Deng Xiaoping Era. An Inquiry into the Fate of Chinese Socialism, 1978-1994*. New York: Hill and Wang, 1996.

[615] Die Marx'sche Arbeitswertlehre geht von dem Gesetz der Warenproduktion aus, demzufolge sich der Wert einer Ware zum Wert jeder anderen Ware entsprechend der für ihre Produktion gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit verhält. Unter dem Schlagwort „Wertgesetz" wird in der marxistischen Wirtschaftstheorie, in Debatten in realsozialistischen Staaten, nach der Rolle staatlichen Handelns für das Funktionieren des Wertgesetzes gefragt: Können Zentralverwaltungswirtschaften das naturwüchsig wirkende Wertgesetz durch bewusste Planung ersetzen oder nicht? Zum Wertgesetz siehe Samir Amin. *The Law of Value and Historical Materialism*. New York: Monthly Review Press, 1978. Siehe auch ten Brink, Tobias. *Staatenkonflikte*. Stuttgart: Lucius & Lucius, 2008. Für die chinesischen Ökonomen der 1980er Jahre gewann die Frage wohl umgekehrt an Relevanz: Wie kann eine um Marktelemente erweiterte Planwirtschaft die Kontrolle über das Wertgesetz behalten?

Diese Auffassung über das Wertgesetz ist bis heute von großer Wichtigkeit für die post-maoistische Partei-Ideologie. Für Mao Zedong war die „Nutzung des Wertgesetzes" im Sozialismus im besten Fall vorübergehend zu dulden, da zwar Waren nicht nur im Kapitalismus produziert würden, das Wertgesetz aber wesensmäßig kapitalistisch sei und mit der weitergehenden revolutionären Umgestaltung der Produktionsverhältnisse abgeschafft werden müsse.[616] Mit gutem Recht konnte sich Mao in der Ablehnung des ahistorischen Charakters der von Stalin postulierten vermeintlich „objektiven ökonomischen Gesetze" auf Marx beziehen, der die Gültigkeit bestimmter ökonomische Gesetze und Tendenzen explizit auf den Kapitalismus als historisch spezifische Produktionsweise beschränkte.[617] Marx` Kritik an der klassischen politischen Ökonomie seiner Zeit bestand gerade in der Zurückweisung der Behauptung universeller und ewig gültiger Gesetze, die verschiedene Produktionsweisen transzendierten. Insbesondere gibt es in Marx` Werk keinen Hinweis auf die Anwendung der „natürlichen Gesetze kapitalistischer Produktion" auf eine zukünftige sozialistische Produktionsweise.[618]

In der Praxis rechtfertigte Hu Qiaomus Theorie über die Nutzung des Wertgesetzes im Sozialismus die begrenzte Einführung der Regulierung der Produktion durch Markt- beziehungsweise Preis- und Profitmechanismen und die zunehmend spezialisierte Arbeitsteilung. Die vermeintlich objektiven ökonomischen Gesetze legitimierten auch die Verstärkung von Hierarchien in Unternehmen unter Rückgriff auf Methoden „wissenschaftlichen Managements" aus entwickelten kapitalistischen Ländern. Ebenso wich die Praxis zentral festgelegter Produktionsziele zunehmend der Anforderung an Unternehmen, Profite zu erzielen, und die Einführung eines größeren Lohngefälles sollte den Arbeitern ein individueller materieller Anreiz für den Einsatz für Produktionssteigerungen sein.[619]

1984 brachte Hu Qiaomu in der Debatte über Humanismus und Entfremdung, von der später die Rede sein wird, gegenüber Wang Ruoshui die beiden Hauptdimensionen des vermeintlich „wissenschaftlichen Charakters" des Histomat in Anschlag: Erstens sei die

---

[616] Siehe dazu und für Debatten in der Mao-Zeit zum Wertgesetz insbesondere Kapitel 4 und 5 in Elliott, Liu. *Maoism and the Chinese Revolution. A Critical Introduction*. Oakland, CA: PM Press, 2016.
[617] Eine von Marx` klassischen Formulierungen zur Arbeitswertlehre finden sich im *Kapital*, das sich zweifellos der Analyse der kapitalistischen Produktionsweise widmet. „Je größer die Produktivkraft der Arbeit, desto kleiner die zur Herstellung eines Artikels erheischte Arbeitszeit, desto kleiner die in ihm kristallisierte Arbeitsmasse, desto kleiner sein Wert. Umgekehrt, je kleiner die Produktivkraft der Arbeit, desto größer die zur Herstellung eines Artikels notwendige Arbeitszeit, desto größer sein Wert." (Karl Marx: *Das Kapital. Band I,* 55).
[618] Vgl. Meisner 1999, 215-216.
[619] Vgl. Meisner 1999, 211.

Existenz der objektiven Welt unabhängig vom menschlichen Willen, zweitens folge diese objektive Welt einem Entwicklungsgesetz, das nicht durch menschlichen Willen geändert werden kann. Hu ging von einer weitgehenden ökonomischen Determination des politischen und ideologischen Überbaus aus.[620]

Von großer Relevanz für die Legitimation der Wirtschaftsreformen auf dem Land war Hus Einschätzung, dass die KPCh zur Mao-Zeit einige Auffassungen und „Vorhersagen" von Marx, Engels und Lenin dogmatisch betrachtet habe. Es gebe, so Hu, keine Notwendigkeit, den Sozialismus nur als kurze Übergangsphase zum Kommunismus zu konzipieren. Keineswegs müssten im Sozialismus die Produktionsmittel in Gänze Gemeineigentum sein, nicht jede Produktionstätigkeit müsse einem Plan unterworfen sein, und auch sei Warenproduktion nicht unvereinbar mit Sozialismus. Die in Hus Augen bisher unflexible Haltung in diesen Fragen resultierte in der übermäßigen Konzentration ökonomischer Macht in den Händen der Zentralregierung und einer Erstarrung der ökonomischen Struktur des Landes. [621] Dies behinderte die Entwicklung der Produktivkräfte, die Hu gegenüber der progressiven Gestaltung der Produktionsverhältnisse und der Betonung des Klassenkampfs im Sozialismus priorisiert.

Das folgende Kapitel betrachtet die mit dieser in den 1980er Jahren Hegemonie gewinnenden Konzeption des Histomat einhergehenden Kontinuitäten, Brüche und Neuerungen bezüglich des Ideologiebegriffs. Vorher betrachten wir hier noch kurz die Neuausgabe von Ai Siqis *Dialektischer Materialismus/ Historischer Materialismus* aus dem Jahr 1978 und überprüfen sie auf mögliche Veränderungen gegenüber der Erstausgabe von 1962.

Die Neuausgabe von Ai Siqis Diamat/ Histomat (1978)

[620] Das Festhalten am Sowjetmarxismus zeigte sich auch an Hus mechanistischer Vorstellung von der Abfolge verschiedener Gesellschaftsformationen, nach der unabhängig vom menschlichen Willen die dialektische Entwicklung der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse *gesetzmäßig* neue Produktionsweisen hervorbringe. Die historische Progression von primitiver Stammes- über die Sklavenhaltergesellschaft, über Feudalismus, Kapitalismus und Sozialismus zur kommunistischen Gesellschaft sei unumgänglich. Die politische Implikation seiner orthodoxen Interpretation des Histomat war klar: Alle Zweifel an der schlussendlichen Verwirklichung des Kommunismus sowie der führenden Rolle der KPCh in der Sicherstellung dieser Entwicklung waren „wissenschaftlich widerlegt". Siehe Hua Shiping 1995, 28.
[621] Siehe ebenda.

16 Jahre nach der Zweitausgabe von 1962 veröffentlicht und ohne den bereits 1966 verstorbenen Ai Siqi, sah das Herausgeberkollektiv des Lehrbuchs *Diamat/Histomat* die Notwendigkeit, die Erfahrungen der kulturrevolutionären Epoche in das Lehrbuch aufzunehmen.[622] So heißt es in der vorangestellten Erklärung zur Neuauflage, dass nach der „Zerschlagung der ‚Viererbande'" das Unterrichtsmaterial für Oberschulen und Universitäten sowie für eine breite Leserschaft marxistischer Philosophie einiger Revisionen bedurft hätte.[623]

Das für das Ideologieproblem relevante Kapitel über Basis und Überbau weist weder terminologisch noch inhaltlich Veränderungen auf. Auch das noch längere Kapitel über die Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins bleibt weitgehend unverändert. Auffällig ist allerdings, dass im Unterkapitel über die Bewusstseinsform Moral ein in der Erstausgabe an ein Mao-Zitat anschließender Ausspruch Liu Shaoqis getilgt wurde. Lius Ausspruch untermauerte in der Erstausgabe Ausführungen über den Unterschied zwischen bourgeoiser und kommunistischer Moral: Individualismus versus einen kollektiven, dem Volk dienenden Geist. Er erklärte, dass es die Grundlage kommunistischer Moral sei, dass das Proletariat und Parteimitglieder sich durch den Einsatz für den Befreiungskampf des arbeitenden Volks und der gesamten Menschheit selbst befreien.[624]

Es steht außer Frage, dass Lius Zitat nicht aufgrund seines Inhalts getilgt wurde, sondern dies Konsequenz dessen ist, dass Liu Shaoqi mit Beginn der Kulturrevolution 1966 als Speerspitze des als den „kapitalistischen Weg einschlagenden" Parteiflügels verunglimpft und aus der Partei ausgeschlossen wurde. Hier zeigt sich, dass die Lehrbuchrevisionen im Jahr 1978 mitnichten ausschließlich der Beseitigung von Passagen dienten, die vermeintlich das Programm der kulturrevolutionären Linken bestärkten, sondern auch die nachträgliche Berücksichtigung von Maos kulturrevolutionären Positionen und Politiken zum Inhalt hatten.

Kleinere Veränderungen im Unterkapitel über Naturwissenschaften und Philosophie widerspiegeln dagegen eher die neue politische Ausrichtung nach Maos Tod. In beiden Ausgaben heißt es, dass die Naturwissenschaften die praktischen und Produktionserfahrungen der Menschheit bei der Umgestaltung der Natur zusammenfassen und der Produktion diene.

---

[622] Ai Siqi 艾思奇 (Hrsg.). *Bianzhengweiwuzhuyi – Lishiweiwuzhuyi* 辩证唯物主义–历史唯物主义 [Dialektischer Materialismus – Historischer Materialismus]. 3. Ausgabe. Beijing: Renminchubanshe, 1978.
[623] Ai Siqi 1978, Erklärung zur Neuausgabe.
[624] Siehe Ai 1961, 333, und Ai 1978, 322.

Laut der Erstausgabe ergibt sich daraus: „Daher ist die Entwicklung der Naturwissenschaften direkt von der Entwicklung der Produktion abhängig.“[625] In der Neuausgabe von 1978 heißt es dagegen: „Wissenschaft und Technik selbst sind auch eine Produktivkraft.“ [626] Die Lehrbücher der Mao-Zeit hatten zwar auch betont, dass Naturwissenschaft nicht per se Klassencharakter habe, sondern in Klassengesellschaften Klassencharakter annehme. Die neue Bestimmung der Wissenschaft *als Produktivkraft*, also die Herauslösung der Wissenschaft aus dem ideologischen Überbau und ihre Verortung in der gesellschaftlichen Basis, bedeutet eine radikale Änderung, die im Einklang mit dem neuen Mantra des Sozialismus als Stadium der Produktivkraftentwicklung und der „Vier Modernisierungen“[627] steht. Wissenschaftliche Ideen, Forschungspraxis und naturwissenschaftliche Resultate und Institutionen wurden dem ideologischen Bereich enthoben und in einen Grundpfeiler der angestrebten Modernisierung Chinas überführt, die nicht kritisch reflektiert werden sollte. Weiterhin drückte das Wort *sixiang tixi* auf Basis sowjetischer Vorbilder „Ideologie“ aus, während *shehui de yishixingtai* (社会的意识形态) zumeist „gesellschaftliche Bewusstseinsformen“ meinte. In allen weiteren ideologierelevanten Hinsichten übten die Autoren der Neuausgabe aufgrund des fortwährenden Machtkampfs innerhalb der Partei allerdings auffällige Zurückhaltung. [628]

9.2 „Ideologie“ und „gesellschaftliche Psyche“ im Lehrbuchmarxismus

Die hier analysierten Lehrbücher erschienen in den Jahren 1982 und 1983, also nach dem grundsätzlichen Sieg der Gruppe um Deng Xiaoping im Machtkampf um die Neuausrichtung der Partei. Die beiden Lehrbücher *Prinzipien des Dialektischen Materialismus und des Historischen Materialismus* (*bianzheng weiwu zhuyi he lishi weiwu zhuyi yuanli*, 辩证唯物主

[625] «因此，自然科学的发展直接取决于生产的发展。» Ai 1961, 335.
[626] «科学技术本身也是一种生产力。» Ai 1978, 324.
[627] Die Vier Modernisierungen (*si ge xiandai hua*, 四个现代化) bezeichnen ein ursprünglich in den 1960er Jahren von Zhou Enlai formuliertes wirtschaftliches Reformprogramm in den Bereichen Landwirtschaft, Industrie, Verteidigung sowie Wissenschaft und Technik.
[628] Es ist nicht endgültig zu entscheiden, ob dies (a) dem Umstand geschuldet ist, dass die Herausgeber die betreffenden Passagen des Lehrbuchs auch nach der Kulturrevolution weiterhin für korrekt und politisch unproblematisch hielten. Oder ist dies (b) vielmehr Ausdruck dessen, dass Fragen der Ideologie derart politisch sensibel waren, dass vor dem Hintergrund des zum Zeitpunkt der Veröffentlichung 1978 noch nicht zugunsten der Fraktion um Deng Xiaoping entschiedenen Machtkampfs über die künftige Ausrichtung der Partei auf weitreichende Revisionen bewusst verzichtet wurde?

义和历史唯物主义原理, PDHM)[629] und *Prinzipien des Historischen Materialismus* (*lishi weiwu zhuyi yuanli*, 历史唯物主义原理, PHM)[630] waren das kanonische Unterrichtsmaterial marxistischer Philosophie in China in den 1980er und (in revidierter Fassung und mit Abstrichen) in den 1990er Jahren.[631]

Das PDHM und das PHM weisen Überlappungen bei der Autorenschaft auf.[632] Darüber hinaus handelt es sich bei beiden Quellen um überarbeitete Lehrbücher des Bildungsministeriums, die in der Tradition von Ai Siqis *Diamat/Histomat*-Lehrbuch stehen. Deshalb behalten das PDHM und das PHM den grundsätzlichen Aufbau von Ais Lehrbuch bei, und ganze Abschnitte wurden eins zu eins übernommen. Wenngleich das lediglich dem Histomat gewidmete PHM seinen Gegenstand ausführlicher darlegt als das allgemeinere PDHM, zeigt auch der Vergleich der beiden neuen Lehrbücher weitgehende Übereinstimmungen bis auf die Ebene einzelner Sätze. Dies ist Ausdruck dessen, dass der Lehrbuch-Marxismus trotz der Anfang der 1980er Jahre vorsichtig beginnenden Liberalisierung der politischen und philosophischen Debatten Hort der Vermittlung der von der Partei genehmigten autoritativen Interpretation des Marxismus war. Daher boten die Lehrbücher nur wenig Raum für individuelle Auffassungen der Autoren und Kompilatoren. Interessant ist in diesem Zusammenhang allerdings eine Passage aus dem Geleitwort der Herausgeber des PHM. Sie verkörpert einerseits den althergebrachten Anspruch, verbindliche Erklärungen zu marxistischer Theorie zu geben, spiegelt andererseits aber auch den umstrittenen Charakter marxistischer Prinzipien zu Beginn der Reformära wider:

> Derzeit herrscht in unserer akademischen Welt bezüglich des Systems und des Inhalts der Prinzipien des Histomat keine Einigkeit; beim Verständnis bestimmter Fragen gibt es auch unter den Herausgebern verschiedene Ansichten. Aber um dem dringenden

---

[629] Li Xiulin (李秀林), Wang Yu (王于), Li Huaichun (李淮春) (Hrsg.). *Bianzheng weiwu zhuyi he lishi weiwu zhuyi yuanli* 辩证唯物主义和历史唯物主义原理 [Prinzipien des Dialektischen Materialismus und des Historischen Materialismus]. Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe, 1982.

[630] Xiao Qian (肖前), Li Xiulin (李秀林), Wang Yongxiang (汪永祥) (Hg.). *Lishi weiwu zhuyi yuanli* 历史唯物主义原理 [Prinzipien des Historischen Materialismus]. Beijing: Renmin chubanshe, 1983.

[631] Auch nach 1979 erschienen in China noch neue Lehrbücher, die Übersetzungen sowjetischer Lehrbücher darstellten, aber hauptsächlich wurden nun von chinesischen Autoren verfasste Lehrbücher veröffentlicht. Für eine Übersicht von neuen Übersetzungen sowjetischer Lehrbücher in der ersten Reformdekade siehe Zhang Xiuqin 2017, 9.

[632] So zeichnet bei beiden Publikationen Li Xiulin (李秀林) für die Herausgeberschaft mitverantwortlich, der in den 1960er Jahren als Assistent von Ai Siqi tätig gewesen war.

> Bedarf der Lehre gerecht zu werden, mussten wir in diesen Fragen Ansichten vertreten, die verlässlich sind und von der Mehrheit akzeptiert werden können.[633]

Als „verlässlich“ wurde von den Lehrbuchautoren augenscheinlich der grundsätzliche Rahmen des herkömmlichen Histomat-Modells eingeschätzt. So blieb die Bei- und Unterordnung des Histomat als Wissenschaft der Gesellschaft und der Geschichte unter den allgemeineren, der Offenlegung der Gesetze des gesamten Universums verpflichteten Diamat verbindlich. Das Ideologieproblem wurde weiterhin als Frage des Überbaus und von Klassenbewusstsein behandelt. Das Verhältnis des ideologischen Überbaus und des politischen Überbaus wurde beleuchtet, und die „Rückwirkfunktion“ des Überbaus auf die Basis und die „relative Unabhängigkeit“ der ideologischen Formen wurde bestimmt. Zudem wird den Besonderheiten der „ideologischen Formen“ weiterhin viel Raum eingeräumt.

Die folgende Analyse kommt zu dem Ergebnis, dass die Lehrbücher der 1980er Jahre ausführlichere Bestimmungen über die Zusammensetzung des gesellschaftlichen Bewusstseins aus gesellschaftlicher Psyche und gesellschaftlicher Ideologie enthalten, die der politischen Ausrichtung des postrevolutionären Zeitalters entsprechen. Die bedeutendste Neuerung in begrifflich-terminologischer Hinsicht stellt die Unterscheidung zwischen gesellschaftlicher Ideologie und Bewusstseinsformen dar. Das nun zunehmend eindeutig für das deutsche Wort Ideologie verwendete *shehui yishixingtai* (社会意识形态) bezeichnet in dem Zusammenhang die Ideologie (Singular!) einer bestimmten Gesellschaft, die sich ihrerseits in verschiedenen Bewusstseinsformen ausdrückt. Allerdings bleibt es bei mehrdeutigen und uneinheitlichen Begriffsverwendungen. Daneben steht neu das Postulat der Existenz von Bewusstseinsformen, die nicht zur gesellschaftlichen Ideologie gehören – an erster Stelle ist hier an die Naturwissenschaften gedacht. Diese erfuhren eine weitreichende Aufwertung im Kontext der revidierten Staatsideologie, die sich um das neue Ideologem des Aufbaus einer „geistigen Zivilisation“ (*jingshen wenming*, 精神文明) zentrierte.

Dass alle Neubetrachtungen des Histomat und damit auch des Ideologieproblems fortan unter dem Aspekt der Nützlichkeit für den Aufbau der „geistigen Zivilisation“ betrachtet wurden, streicht das PDHM gleich in der einleitenden Passage des Kapitels über das

---

[633] «关于历史唯物主义的原理的体系和内容，目前我国学术界存在着不同的看法；对有些问题的理解，编者之间也不尽一致。但为了适应教学之急需，在这些问题的表述上，只好采取我们认为比较稳妥的，多数人可以接受的观点，而由使用者去决定取舍。» PHM, *bianzhe de hua* 编者的话 [Geleitwort der Herausgeber].

gesellschaftliche Bewusstsein heraus. Es weist auch die bereits thematisierten Bestimmungen zum Verhältnis von Ideologie und Bewusstseinsformen auf:

> Zum Verständnis der vollen Bandbreite und der Entwicklungsgesetze von Gesellschaft und Geschichte ist es nach der Analyse der ökonomischen Verhältnisse und der politischen Verhältnisse weiterhin nötig, speziell das als geistige Verhältnisse (*sixiang guanxi*, 思想关系) betrachtete gesellschaftliche Bewusstsein zu erforschen, die Entstehung des gesellschaftlichen Bewusstseins sowie die Besonderheiten sämtlicher Formen der gesellschaftlichen Ideologie und die Rückwirkfunktion des gesellschaftlichen Bewusstseins auf das gesellschaftliche Sein nebst weiteren Fragen wissenschaftlich darzulegen. Über diese Fragen Klarheit zu erlangen, hat eine wichtige Bedeutung für die Förderung der materiellen Zivilisation, und insbesondere für die geistige Zivilisation des Sozialismus.[634]

Auch in einer Passage über das Verhältnis von individuellem und gesellschaftlichem Bewusstsein kommt der Einfluss der neuen ideologischen Ausrichtung unter Deng Xiaoping zum Tragen, die auch die nach der Kulturrevolution vorgenommene Aufwertung der Rolle der Intellektuellen für die sozialistische Modernisierung impliziert:

> Die Bildung im Marxismus-Leninismus und Mao-Zedong-Denken verlangt nicht die Beseitigung der Wesensart des individuellen Bewusstseins der Menschen, sondern sorgt möglichst dafür, dass alle Menschen über ein korrektes leitendes Denken und eine wissenschaftliche Denkweise verfügen, dass sie geübt darin sind, von der Praxis auszugehen, die Wahrheit in den Tatsachen zu suchen und unabhängig Probleme zu durchdenken und zu lösen. [Diese Bildung soll] ihre Kreativität, ihre natürlichen Begabungen und Fähigkeiten zur vollen Entfaltung bringen. Möglichst jeder Mensch soll einen ‚beweglichen Geist' haben, sich in Güte und Nachdenken verstehen und unentwegt neues, positives und wertvolles Denken für das gesellschaftliche

[634] «为了把握社会历史的全貌和发展规律，在依次分析了社会的经济关系、政治关系之后，还须进一步专门研究作为思想关系的社会意识，科学的揭示社会意识的构成、社会意识形态及其诸形式的特点和社会意识对社会存在的反作用等问题。弄清这些问题，对于促进社会主义物质文明特别是精神文明的建设，具有重要意义。» PDHM, 356.

> Bewusstsein des Sozialismus bereitstellen, damit der Marxismus-Leninismus und das Mao-Zedong-Denken sich umfassend und dynamisch entwickeln.[635]

Das gesellschaftliche Bewusstsein: Gesellschaftliche Psyche und gesellschaftliche Ideologien

Das PDHM beginnt das Kapitel über das gesellschaftliche Bewusstsein mit der Bestimmung, dass dieses eine Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins sei und definiert dann weiter:

> Das gesellschaftliche Bewusstsein umfasst alle wichtigen Elemente des Bewusstseins und die Bewusstseinsformen/Ideologie [*guannianxingtai*] der Menschen als Gesellschaftswesen, fasst das gesamte geistige Leben der Gesellschaft und dessen Prozess zusammen.[636]

Im vorliegenden Zitat ist noch nicht zu entscheiden, ob mit *guannianxingtai* Bewusstseinsformen, ideologische Formen, Ideologie oder Ideologien bezeichnet sind, oder ob zwischen diesen Begriffen überhaupt klar differenziert wird. Dass *guannianxingtai* in einem synonymen Verhältnis zu *yishixingtai* steht, wird deutlich, wenn die Autoren in der Folge das gesellschaftliche Bewusstsein präziser in „gesellschaftliche Psyche" (*shehui xinli*) und in „gesellschaftliche Ideologie" (*shehui yishixingtai*) unterteilen. In diesem Zusammenhang wird auch der synonyme Gebrauch von *shehui yishixingtai* und *sixiang tixi* hervorgehoben, ein Umstand, der nahelegt, dass die chinesischen marxistischen Theoretiker die Problematik der Mehrdeutigkeit und des uneinheitlichen Gebrauchs von Schlüsselbegriffen ihrer Theoriebildung reflektiert haben:

> Aus der Perspektive des Verhältnisses verschiedener vertikaler Ebenen unterteilt sich das gesellschaftliche Bewusstsein weiter in gesellschaftliche Psyche und gesellschaftliche Ideologie (*sixiang tixi*).[637]

---

[635] «马克思列宁主义、毛泽东思想的教育，并不要求消灭每个人个人意识的个性，而是要尽可能地使每个人都有一个正确地指导思想和科学的思想方法，善于从实际出发，实事求是地、独立地思考问题和解决问题，充分发挥他们的创造力、天赋和才干，尽可能每个人都可能'行动脑筋'，善于和善与思索，不断地为社会主义社会意识提供新的积极的宝贵的思想，以促进马克思列宁主义、毛泽东思想全面地、生动活泼地发展。» PDHM, 359. Dieses Zitat ist in identischem Wortlaut auch im PHM, 247 zu finden.

[636] «社会意识包括社会的人的一切意识要素和观念形态，它是全部社会精神生活及其过程的总概括。» PDHM, 356. Siehe auch PHM, 247.

[637] «从高低不同层次的关系角度来看，社会意识又区分为社会心理和社会意识形态 (思想体系)。» PDHM, 356.

Bei der gesellschaftlichen Psyche handele es sich um ein gesellschaftliches Bewusstsein „auf niedrigem Niveau“, bei der gesellschaftlichen Ideologie um ein gesellschaftliches Bewusstsein „auf hohem Niveau“. Die gesellschaftliche Psyche setze sich aus Gefühlen, Gewohnheiten und dem Glauben der Menschen zusammen. Zwar weise sie „rationale Elemente“ auf, eine primäre Rolle nähmen allerdings Emotionen ein.[638] Diese basalen Bestimmungen heben sich nicht gegenüber den Lehrbüchern der Mao-Zeit ab. Neu allerdings ist eine gesteigerte Sensibilität für die Relevanz der gesellschaftlichen Psyche im Rahmen des Histomat-Modells. Im Folgenden argumentiere ich, dass dies Ausdruck der theoretischen Aufarbeitung der Kulturrevolution ist, ohne dass die Lehrbuchautoren diesen Zusammenhang freilich thematisieren.

Das PHM erklärt, dass die gesellschaftliche Psyche eine Vermittlungsfunktion zwischen der ökonomischen Basis, dem politischen System und den gesellschaftlichen Bewusstseinsformen einnehme.[639] Das materielle Sein und das politische System übten durch die gesellschaftliche Psyche eine determinierende Funktion auf die gesellschaftlichen Bewusstseinsformen aus, während letztere ihrerseits durch die gesellschaftliche Psyche eine große Rückwirkfunktion auf das gesellschaftliche Sein und das politische System innehätten. Die Autoren betonen weiter, dass die gesellschaftliche Psyche in diesem Zusammenhang keine „neutrale Brücke“ sei, sondern eine „Basisebene“ und einen Bestandteil des gesellschaftlichen Bewusstseins darstelle. Wer vor diesem Hintergrund die gesellschaftliche Psyche nicht erforsche und verstehe, könne auch die gesellschaftlichen Bewusstseinsformen im Histomat nicht erklären. Das PHM räumt deshalb ein Versäumnis marxistischer Theorie in China ein:

> Wir haben über lange Zeit die Erforschung der gesellschaftlichen Psyche vernachlässigt und sie außerhalb des Horizonts des Histomat verortet. Diese falsche Tendenz müssen wir korrigieren.[640]

---

[638] Siehe PDHM, 346, und PHM, 256.

[639] Auf Grundlage der ökonomischen Basis und dem von dieser determinierten politischen System entstehe die gesellschaftliche Psyche der Menschen, und im nächsten Schritt bildeten sich die systematischen, theoretisierten gesellschaftlichen Bewusstseinsformen heraus. Ein neuer Stand der Produktivkräfte bringe eine neue ökonomische Struktur hervor, erfordere ein neues politisches System und bilde auch eine neue gesellschaftliche Psyche und einen neuen „Zeitaltergeist“ (*shidai jingshen*, 时代精神) aus.

[640] «我们长期忽略对社会心理的研究，把它置于历史唯物主义的事业之外，这种偏向应当纠正。» PHM, 255.

Das PHM unterteilt die gesellschaftliche Psyche weiter in individuelle Psyche (*geren xinli*, 个人心理) und Gruppen-Psyche (*qunti xinli*, 群体心理), wobei der Erforschung der verschiedenen „Ebenen" letzterer – der Psychologie kleiner Gruppen (*xiao qunti*, 小群体), von Kollektiven (*jiti*, 集体), Schichten (*jieceng*, 阶层), Klassen (*jieji*, 阶级) und Nationalitäten (*minzu*, 民族) – höchste Bedeutung zukommen solle.[641]

Das PHM stützt sein Plädoyer für eine vertiefende Beschäftigung mit der gesellschaftlichen Psyche mit bemerkenswerten Ausführungen zur Rolle der Psychologie im Westen. So habe die an „Herrschaftserfahrung" (*tongzhi jingyan*, 统治经验) reiche Bourgeoisie schon früh der Erforschung der gesellschaftlichen Psyche Aufmerksamkeit geschenkt „und zur Verstärkung der Kontrolle der kapitalistischen Ideologie über das Proletariat und das breite arbeitende Volk angewendet." [642] Die Bourgeoisie erforsche Industriepsychologie und Arbeitspsychologie und wende diese an auf angespannte Beziehungen zwischen Kapital und Arbeit, zur Erhöhung der Arbeitsproduktivität und zur „Auspressung" größerer Profite. Kapitalistische Staaten erforschten weiterhin die Psychologie ethnischer Minderheiten (*minzu xinlixue*, 民族心理学), um Gefühle bourgeoisen Nationalismus zu entfachen und um Klassenwidersprüche innerhalb von Ethnien zu verhüllen. [643] Der Verweis auf den instrumentellen Charakter der psychologischen Forschung im Westen erscheint zwar in der Sprache althergebrachter Kritik an bürgerlicher Gesellschaft und Imperialismus. Allerdings lässt die Betonung, die Bourgeoisie sei reich an Herrschaftserfahrung und verstehe sich in der Kontrolle (*kongzhi*, 控制) der Bevölkerung, auch den Schluss zu, dass es hier vor dem Hintergrund der vorsichtigen Aufarbeitung der Mao-Ära vielmehr um die *Anerkennung* der Fähigkeiten kapitalistischer Staaten bezüglich Herrschaftstechnik geht. In diese Richtung deutet auch die finale Beurteilung der psychologischen Forschung im Westen:

> Obwohl diese Anstrengungen der Bourgeoisie die äußerst zugespitzten Widersprüche in der kapitalistischen Gesellschaft nicht grundlegend zu lösen vermögen, haben ihre Forschungen tatsächlich gewisse Erfolge gebracht.[644]

---

[641] Siehe PHM, 256.
[642] « […] 并用来加强资本主义意识形态对无产阶级和广大劳动人民的控制。» PHM, 255.
[643] Ebenso lege die Bourgeoisie ihren imperialistischen Zwecken gemäß großes Augenmerk auf die Erforschung von Militärpsychologie. Siehe PHM, 255.
[644] «虽然资产阶级的这种努力不能根本解决资本主义社会内部深刻尖锐的矛盾，但他们的确在这些研究中收到了一定的成果。» Siehe ebenda.

Durch die Erforschung der beiden grundsätzlichen Ebenen des gesellschaftlichen Bewusstseins, der gesellschaftlichen Psyche und der gesellschaftlichen Bewusstseinsformen, und ihrer reziproken Beziehung, so fordern die Autoren des PHM, sollen die Gesetze der Entwicklung des gesellschaftlichen Bewusstseins und die Gesamtheit der „gesellschaftlichen Bewegung“ (*shehui yundong*, 社会运动) besser verstanden werden.[645] Das PHM appelliert:

> Um den Einfluss seiner Ideologie [*yishixingtai*] auf die Massen zu vergrößern und die breiten Volksmassen dazu zu bringen, schnellstmöglich aus dem Betrug der Bourgeoisie zu erwachen und sich bewusst für die Befreiung des Proletariats und des arbeitenden Volkes aufzuopfern, muss das Proletariat der Erforschung der gesellschaftlichen Psyche höchste Beachtung schenken.[646]

Die Beteuerung chinesischer marxistischer Theoretiker Anfang der 1980er Jahre, hinsichtlich der Erforschung der gesellschaftlichen Psyche selbst Nachholbedarf zu haben, scheint nicht so recht zu dem im Zitat angeführten Argument, warum eben jene Forschung *aktuell* nötig sei, zu passen. Die Lehrbuchautoren können eigentlich unmöglich der Auffassung sein, dass das Proletariat der VR China des Jahres 1982 sich des „Betrugs der Bourgeoisie“ erwehren oder befreit werden müsse. Denn das *master narrative* der neuen Parteiführung um Deng im Allgemeinen und des Lehrbuchmarxismus im Besonderen über die Geschichte der KPCh und der VR China besagt, dass die VR China schon Ende der 1950er Jahre die wirtschaftliche Basis der Gesellschaft erfolgreich in eine sozialistische umgewandelt habe, Klassen im Sozialismus zwar weiterbestünden, der Klassenkampf allerdings weitgehend ausgedient habe, und die Behauptung der kulturrevolutionären Linken, dass die KPCh zu einer „neuen Bourgeoisie“ geworden wäre, irreführend sei.[647] Die Begründung für die Notwendigkeit einer tiefergehenden Beschäftigung mit verschiedenen Subdisziplinen der Psychologie wird also gar nicht durch die offizielle Interpretation der Geschichte und Gegenwart des Sozialismus in China gestützt, die in der 1981 erlassenen Resolution zur Parteigeschichte festgesetzt wurde. Außerdem handelt es sich offensichtlich eher um eine in das teleologische Geschichtsmodell eingespeiste, zeit- und ortsunspezifische *historische*

---

[645] Siehe PHM, 256.

[646] «无产阶级要扩大自己意识形态对群众的影响，使广大人民群众从资产阶级的欺骗下早日觉醒，自觉地为无产阶级和劳动人民地解放事业而献身，更必须高度重视对社会心理地研究。» PHM, 255-56.

[647] Für eine detaillierte Analyse der offiziellen Narrative bezüglich der Geschichte der VR China, siehe etwa Weigelin-Schwiedrzik, Susanne. “In Search of a Master Narrative for 20th-Century Chinese History”. *The China Quarterly* 188 (2006): 1070-1091.

Begründung, warum das Proletariat auf dem Weg zu einer erfolgreichen Revolution auch Einsichten in gruppenpsychologische Dynamiken benötige. Diese Argumentation steht daher seltsam unvermittelt neben der beschworenen Dringlichkeit des Anliegens im zeitgenössischen China. Wie lässt sich das erklären, beziehungsweise worin könnte der eigentliche Grund für den gesteigerten Fokus auf die gesellschaftliche Psyche und ihre Gegenüberstellung zu Ideologie bestehen?

Es spricht vieles dafür, dass es sich dabei um ein aufgrund der Sensibilität des Gegenstandes nicht als solches kenntlich gemachtes theoretisches Resultat der Negation kulturrevolutionärer politischer Mobilisierung außerhalb der Partei handelt. Kulturrevolutionäre Praktiken wie der exzessive und teils religiöse Züge annehmende Personenkult um Mao Zedong, die von der politischen Führung kaum zu antizipierenden Dynamiken von Gruppenmobilisierung etc., können mithilfe des Theorems der „gesellschaftlichen Psyche“ implizit als Erscheinungsform eines gesellschaftlichen Bewusstseins „auf niedrigem Niveau“ kategorisiert werden, das in der Hauptsache von Gefühlen, Gewohnheiten und Glaube bestimmt ist.[648]

Das PHM hat also das Bedürfnis der Führung um Deng Xiaoping, nach der desaströsen Erfahrung der Kulturrevolution die Kontrolle und Beherrschung des Verhaltens der Volksmassen durch die Erforschung gruppenpsychologischer Prozesse zu verstärken, in das bereits im Histomat-Modell bestehende theoretische Verhältnis von gesellschaftlicher Psyche und Ideologie eingespeist. Hier geht es also weniger um die Aufwertung und Anerkennung psychischer Bedürfnisse der Bevölkerung und daraus resultierenden kollektiven Verhaltensweisen an sich, sondern in erster Linie um die Aufwertung der Erforschung ihrer psychischen Konstitution unter dem Gesichtspunkt der Verfeinerung von Herrschaftstechniken. Entgegen dem gängigen Klischee, die Mao-Ära mit Ideologie, die Reformära mit Pragmatismus zu identifizieren, lässt sich daher sogar argumentieren, dass diese Re-Evaluation der gesellschaftlichen Psyche im Histomat-Modell gar in einem ganz bestimmten Sinn Ausdruck der *Aufwertung* von Ideologie in der Reformära gegenüber der Mao-Zeit darstellt.

[648] Diese theoretische Operation steht nicht im Widerspruch zum prominenten Dogma der KPCh der Reformära, der späte Mao Zedong habe „die Rolle des Überbaus und von Ideologie“ übertrieben.

Der unsystematischen, auf Emotionen basierenden gesellschaftlichen Psyche ist im PDHM und PHM der Bereich der gesellschaftlichen Ideologie (*shehui yishixingtai*) gegenübergestellt. Diese sei gesellschaftliches Bewusstsein „auf hohem Niveau", eine „relativ indirekte Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins" und eine systematische (*xitonghua de*, 系统化的) und theoretisierte (*lilunhua de*, 理论化的) Widerspiegelungsform.[649] Überdies handele es sich um eine „festgeformte" (*dingxinghua de*, 定型化的), „bewusste" (*zijue de*, 自觉地) „vergleichsweise abstrakte" (*bijiao chouxianghua de*, 比较抽象化的) Art des gesellschaftlichen Bewusstseins.[650] An anderer Stelle lobt das PHM die Vorzüge des sozialistischen Systems bei der Lösung von Widersprüchen im Überbau für ihre Planbarkeit/ihren Plancharakter (*jihuaxing*, 计划性).[651] All diese Bestimmungen implizieren, dass es sich bei der gesellschaftlichen Ideologie um etwas handelt, das, bevor es als Grundlage von gesellschaftlicher Praxis dienen kann, auch die Abwägung langfristiger theoretischer Reflexionen erfordert, ein Prozess, der ein Nachgeben gegenüber spontanen Impulsen, wie sie mit kulturrevolutionären Exzessen verbunden werden, zuwiderläuft.

Gesellschaftliche Ideologie und gesellschaftliche Bewusstseinsformen

Die bedeutendste Neuerung in den marxistischen Lehrbüchern bezüglich der Kategorisierung von Ideologie besteht in der Unterscheidung zwischen der Ideologie einer bestimmten Gesellschaft (*shehui yishixingtai*) und den gesellschaftlichen Bewusstseinsformen (*shehui yishixingshi*). Vormals war *yishixingtai* immer ein sehr mehrdeutiger Terminus, der sowohl Bewusstseins- und ideologische Formen als auch Ideologie bezeichnete. Das PDHM und das PHM erklären diesbezüglich in identischem Wortlaut:

> Hier müssen wir noch aus Perspektive des Verhältnisses und des Unterschieds zwischen gesellschaftlicher Ideologie und gesellschaftlichen Bewusstseinsformen eine weitere wesensmäßige Bestimmung der gesellschaftlichen Ideologie aufzeigen: Sie ist ein Teil des Vorstellungs- (oder ideologischen) Überbaus und eine bewusste

[649] Siehe PDHM, 356.
[650] Siehe PDHM, 364, und PHM, 253.
[651] Siehe PHM, 159.

> Widerspiegelung einer bestimmten ökonomischen Form und des von dieser ökonomischen Form bestimmten politischen Systems.[652]

Auf dieser Grundlage nennt das PDHM die Bewusstseinsformen, die zur gesellschaftlichen Ideologie gehörten, nämlich Kunst, Moral, politisches und rechtliches Denken, Religion, Philosophie und Sozialwissenschaften, die allesamt Widerspiegelungen der ökonomischen Basis und der Politik seien. Die folgenden Passagen zeigen, dass *shehui de yishixingtai* in diesem Zusammenhang eindeutig die *Ideologie einer bestimmten Gesellschaft* bezeichnet, also singularisch verwendet wird, und bewusst synonym mit dem zur Mao-Zeit populären Begriffswort für Ideologie – *sixiang tixi* – verwendet wird:

> Gesellschaftliche Ideologien [*shehui yishixingtai*] sind keine abstrakten, isolierten Entitäten, sondern in allen gesellschaftlichen Bewusstseinsformen existierende, konkrete und historische Ideologien [*sixiangtixi*]. Die gesellschaftliche Ideologie eines jeden Zeitalters setzt sich aus einigen Grundbestandteilen zusammen und drückt sich in diesen grundsätzlichen Formen aus.[653]

Die folgende Passage betont den Systemcharakter von Ideologie. Unter Verwendung eines neuen Synonyms für Ideologie wird die Rolle „aller Formen von Ideologie“ (*yishixingtai de zhu xingshi*, 意识形态的诸形式) bestimmt: „Sie […] bilden ein umfassendes System der gesellschaftlichen Ideologie [*shehui yishixingtai tixi*, 社会意识形态体系], welches das gesellschaftliche Sein widerspiegelt.“[654]

Für das PHM sind Ideologien klassengebunden und stehen gemäß der geschichtsteleologischen Variante des Sowjetmarxismus in einem Verhältnis der strikten Aufeinanderfolge zueinander: In einer Gesellschaft koexistierten immer drei verschiedene gesellschaftliche Ideologien, nämlich die herrschende Ideologie, die „Ideologie der alten Gesellschaft“ (*jiu shehui de yishixingtai*, 旧社会的意识形态) und die „neue Ideologie“ (*xin*

---

[652] «这里，我们还需要从社会意识形态和社会意识形式的联系和区别上，进一步揭示社会意识形态的又一个本质的规定: 它作为社会的观念(或思想)上层建筑，是对一定经济形态以及由经济形态所决定的政治制度的自觉反映。» PDHM, 364, und PHM, 260.

[653] «社会意识形态不是一个抽象的孤立的实体，而是存在于各种社会意识形式中的，具体的， 历史的思想体系。各个时代的社会意识形态都有若干的基本部分所构成，都表现为若干种基本形式。» PHM, 264.

[654] «它们 […] 构成一个反映社会存在的总的社会意识形态体系。» PDHM, 374. Zu unterscheiden sind gesellschaftliche Ideologien vom auf einer höheren Kategorie-Ebene angesiedelten gesellschaftlichen Bewusstsein dadurch, dass letzteres alle Bewusstseinsphänomene umfasse, also auch das individuelle Bewusstsein und „alle Arten von Gruppenbewusstsein“ (*ge zhong qunti yishi*, 各种群体意识). Siehe PHM, 251.

yishixingtai, 新意识形态). Zwischen den drei Ideologien müsse zwangsläufig ein Klassenkampf ausgetragen werden, da Ideologien in Klassengesellschaften „normalerweise" einen klaren Klassencharakter hätten.[655] Ungeachtet dessen, dass die zu den drei Ideologien jeweils gehörenden Klassen nicht benannt werden, stehen sich diese als Blöcke gegenüber, während etwa die Marx'sche Vorstellung, dass Ideologie im Kapitalismus klassenübergreifend wirkmächtig ist beziehungsweise alle Klassen ein und derselben ideologischen Praxis unterliegen, folgerichtig keinen Platz im Modell hat. Weiterhin nehme die erste unter den drei genannten Ideologien die herrschende Position ein und stelle das „ideologische Zeichen" (*sixiang biaozhi*, 思想标志) einer Gesellschaft ein. In diesem Zusammenhang wird *sixiang*, das heißt dort, wo es das systematische Denken einer Klasse repräsentiert, synonym mit *yishixingtai* verwendet.[656] Als Ideologie des Proletariats (*wuchan jieji yishixingtai*, 无产阶级意识形态) bezeichnet das PHM den Kommunismus. Da dieser alle Formen des Privateigentums (feudal, bourgeois etc.) abschaffen wolle, müsse er gegen alle alten Ideologien einen kompromisslosen Kampf führen.[657]

Die Naturwissenschaften: eine „unideologische" gesellschaftliche Bewusstseinsform

In diesem Zusammenhang kommt das PHM auf die Rolle der Naturwissenschaften zu sprechen. Die unter dem Aspekt begrifflicher Klarheit grundsätzlich zu begrüßende Unterscheidung zwischen gesellschaftlicher Ideologie (*shehui yishixingtai*) und gesellschaftlichen Bewusstseinsformen (*shehui yishi de xingshi*) erweitern die Lehrbuchautoren um die Differenzierung zwischen Bewusstseinsformen, die zur gesellschaftlichen Ideologie gehören, und solchen, die nicht dazugehören. Kontextunabhängig ist diese Unterscheidung als Fortschritt im Verständnis der Marx'schen Konzeptionen zu werten. Es lässt sich allerdings davon ausgehen, dass das Motiv der Lehrbuch-Kompilatoren für die Revision der Konzeption des gesellschaftlichen Bewusstseins darin bestand, eine theoretische Legitimation für die gewünschte Entideologisierung der wirtschaftlichen

[655] Siehe PHM, 260-61.
[656] Diese Interpretation wird auch durch die folgende Passage gestützt: „Klassenherrschaft drückt sich als Herrschaft der Ideologie der herrschenden Klasse aus. Der Grund dafür, dass das Denken der herrschenden Klasse [*tongzhi jieji de sixiang*, 统治阶级的思想] zum herrschenden Denken werden kann, lässt sich nicht im Denken selbst finden, sondern man muss ihn in der materiellen Basis des Denkens suchen. Marx und Engels sagten: ‚Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, das heißt die Klasse, welche die herrschende materielle Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende geistige Macht.'" Auf Chinesisch lautet die Passage: «阶级的统治表现为统治阶级的意识形态的统治。统治阶级的思想之所以能成为统治的思想，其原因不能从思想本身去寻找，而要从思想地物质基础中去寻找。马克思和恩格斯指出:'统治阶级地思想在每一时代都是站统治地位地思想。'» PHM, 261.
[657] Siehe PHM, 262.

Entwicklung zu liefern, für die Debatten über den potenziell ideologischen Charakter der Naturwissenschaften abträglich waren. Die Lehrbücher erklären, dass Moral, Religion, politisches und rechtliches Denken, Philosophie etc., zur gesellschaftlichen Ideologie gehören, weil sie die ökonomische Basis und das politische System widerspiegelten. Demgegenüber gehe den Naturwissenschaften diese Eigenschaft ab. Die Naturwissenschaften seien „direkt mit den gesellschaftlichen Produktivkräften verbunden" und dienten nicht der ökonomischen Basis und dem politischen System, hätten demnach auch keinen Klassencharakter.[658] Das PHM widmet den Naturwissenschaften im Teil über das gesellschaftliche Bewusstsein gar ein neues 40 Seiten langes eigenes Kapitel und vertritt folgende Auffassung zum Verhältnis von Produktivkräften und Naturwissenschaften:

> Im gesellschaftlichen Bewusstsein gibt es manches Denken und manche Anschauungen, die beide die Produktivkräfte direkt widerspiegeln. Dabei geht es hauptsächlich um die Naturwissenschaften, es umfasst weiterhin aber auch bestimmte Verwaltungswissenschaften. Obwohl sie eine Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins und eine spezielle Form des gesellschaftlichen Bewusstseins sind, spiegeln sie das Niveau und die Entwicklung der Produktivkräfte direkt wider und sind nicht direkt von der ökonomischen Basis und der Produktionsweise bestimmt. Daher gehören sie nicht zum Überbau.[659]

Die Entwicklung der Naturwissenschaften im Verbund mit den Produktivkräften ist im PDHM eingebettet in ein Narrativ des unaufhörlichen Fortschritts des sozialistischen Bewusstseins in der Geschichte im Allgemeinen, und im Sozialismus im Besonderen. Die Konsequenz der eigenen Argumentation – die historische Überholtheit des Klassenkampfs – lässt das PDHM unausgesprochen.[660] In der Entwicklung der Naturwissenschaften drücke

---

[658] Siehe PDHM, 365 und PHM, 260. Die Verlautbarung aus der revidierten Fassung von Ai Siqis Lehrbuch von 1978, die Naturwissenschaft selbst sei eine Produktivkraft, weisen die Autoren des PHM also indirekt wieder zurück.

[659] «在社会意识中的一些直接反映生产力的思想，观点，主要是自然科学，还包括某些管理科学，虽然作为社会存在的反映，它是社会意识的特定形式，但它直接反映的是生产力的水平及其发展，并不直接由经济基础即生产方式所决定，所以不属于上层建筑。» PHM, 137.

[660] Das Lehrbuch lobt die sozialistische gesellschaftliche Ideologie dafür, allen Ideologien von Ausbeuterklassen ein Ende bereitet zu haben. Es erklärt weiter, dass der Fortschritt des gesellschaftlichen Bewusstseins sich in der gesellschaftlichen Psyche der Menschen und in allen Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins ausdrücke. Seiner Funktion nach stehe das gesellschaftliche Bewusstsein in einem immer engeren Bund mit der Produktion und dem Alltagsleben der Menschen. Im Sozialismus diene die Entwicklung des gesellschaftlichen Bewusstseins den Belangen des ganzen Volkes. Siehe PDHM, 387.

sich die generelle Tendenz des unablässigen Fortschritts des gesellschaftlichen Bewusstseins „am spürbarsten“ aus. Das PDHM erklärt weiter:

> Die Naturwissenschaft ist ein Wissenssystem (*zhishi tixi*, 知识体系) über die Entwicklungsgesetze der natürlichen Welt. Obwohl ihr Gegenstand natürliche Phänomene sind, ist sie dennoch direkt mit den gesellschaftlichen Produktivkräften verbunden und ist die Widerspiegelung des Stands der Produktivkräfte **im Denken** [*sixiang zhong*, 思想中] der Menschen. Daher gehört die Naturwissenschaft zwar nicht zur gesellschaftlichen Ideologie, ist aber eine basale, immer wichtigere Form des gesellschaftlichen Bewusstseins.[661] [Hervorhebung A.K.]

In dieser Passage wird also argumentiert, dass ein konstituierender Bestandteil der ökonomischen Basis, nämlich die Produktivkräfte, unabhängig von ihrer Integration in eine bestimmte Produktionsweise ein von Ideologie und Klasse befreites Denken hervorbringen, nämlich die Naturwissenschaften. *Sixiang* wird hier folglich eindeutig nicht im Sinne von „Ideologie“ verwendet, sondern im Sinne von „Denken“. Damit korrespondiert die Bezeichnung der Naturwissenschaften als „Wissenssystem“, ein Begriff, der Freiheit von Ideologie impliziert und Naturwissenschaften von den übrigen Bewusstseinsformen, die zum „ideologischen System“ gehören, abgrenzt.

Zum Zeitpunkt dieser Neukonzeption des Histomat-Modells im Lehrbuchmarxismus hatten sich im Westen schon seit Ende des Zweiten Weltkrieges verschiedene Spielarten der Skepsis gegenüber einer uneingeschränkt affirmativen Haltung zur Vorstellung von gesellschaftlichem Fortschritt durch Naturwissenschaften entwickelt. Panzerschlachten, die „negative Fabrik Auschwitz“[662] und der Abwurf von Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki hatten die marxistischen Theoretiker Theodor Adorno und Max Horkheimer etwa zu ihrem Befund über die Dialektik der Aufklärung gebracht, in deren Zentrum eine Kritik an dem durch die Aufklärung hervorgebrachten Optimismus bezüglich der fortschreitenden Naturbeherrschung durch den Menschen mittels Naturwissenschaften und Technik stand.[663]

---

[661] «自然科学是关于自然界发展规律地知识体系。虽然它的研究对象是自然现象，但它却同社会生产力直接相联系，是社会生产力状况在人们思想中的反映。因此，自然科学虽不属于社会意识形态，但却是社会意识地一种基本的、而且越来越重要的形式。» PDHM, 387-88.

[662] Es handelt sich hierbei um eine Formulierung von Robert Kurz. Siehe Kurz, Robert. *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*. Frankfurt am Main: Eichborn, 1999, 498.

[663] Siehe Adorno, Theodor W. und Max Horkheimer. [1944]. *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940–1950*. In: *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr, Band 5. Frankfurt: S. Fischer, 1987.

Adornos und Horkheimers Kollege Herbert Marcuse konzipierte unter dem Einfluss des Technikpessimismus Martin Heideggers später in *Der eindimensionale Mensch* [664] Naturwissenschaft und Technik gar als *Ideologien* der fortgeschrittenen Industriegesellschaften. Unter dem Eindruck etwa des Einsatzes von „Agent Orange" im Vietnamkrieg erhielten marxistische Neuinterpretationen der Rolle von Naturwissenschaft und Technik in den 1970er und 1980er Jahren im Westen weiter Auftrieb. Demgegenüber bot der Fortschrittsoptimismus, der in der Neufassung des gesellschaftlichen Bewusstseins im Histomat-Modell der marxistischen Lehrbücher der 1980er Jahre zum Ausdruck kam, keinen Platz für Reflexionen über negative Konsequenzen der fortschreitenden Naturbeherrschung. Dass die KPCh vom rationalen und progressiven Charakter von Naturwissenschaften und Technik anscheinend restlos überzeugt war, lässt sich auch auf die konkreten historischen Umstände in China zurückführen. Denn die großen gesellschaftlichen Katastrophen in China wie die Hungersnot infolge des „Großen Sprungs nach Vorn" sowie die Kulturrevolution und die damit verbundenen Erfahrungen von Gewalt und Zerstörung waren nicht Resultat der Auswüchse von Naturwissenschaft und Technik. Eher gründeten die Katastrophen in der Missachtung oder unzureichenden Kenntnis naturwissenschaftlicher Zusammenhänge beziehungsweise wurden zumindest auf diese Weise erklärt.

Dies zeigt sich auch in Darlegungen des PDHM über die historische Entwicklung der Naturwissenschaften. Hier blendet das Lehrbuch die Verwendung naturwissenschaftlicher Ergebnisse etwa für imperialistische und kolonialistische Zwecke völlig aus und stellt sie auch nicht in den allgemeinen Kontext kapitalistischer Ausbeutung. Über die Entwicklungen in der Mechanik und der Mathematik bis zum 18. Jahrhundert wird etwa schlicht die Auskunft gegeben, dass sie „mit den damaligen Anforderungen an die Produktion, die Navigation und des Handels direkt verbunden" gewesen seien. Und über die Phase der Entwicklung der Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert „vom Sammeln von Material zur Ordnung des Materials" heißt es lapidar, dass dies „auch Ergebnis der Produktivkraftentwicklung des Kapitalismus" gewesen sei.[665] Zu den Besonderheiten des 20. Jahrhunderts als Entwicklungsetappe der Naturwissenschaften referiert das PDHM unter Absehung jeglicher Bezugnahme auf gesellschaftliche und globale Verwerfungen weiter:

---

[664] Siehe Marcuse, Herbert. [1964]. *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Übersetzt von Alfred Schmidt. Luchterhand, Neuwied, 1967.
[665] Siehe PDHM, 388.

> Der Fortschritt der Wissenschaften ist sehr schnell; die Grundlagen-Naturwissenschaften (Physik, Chemie, Biologie, Geologie und Astronomie) sind bereits zu Mutterwissenschaften geworden, die in viele Einzelabteilungen unterteilt sind. […] Auch gab es in der Funktion der Wissenschaften für die Praxis große Veränderungen. Die Entwicklung der Naturwissenschaften ist bereits zu einer starken Kraft für die Ankurbelung der praktischen Revolutionierung, Verwissenschaftlichung und der Gründung neuer Produktionsabteilungen geworden.[666]

Eine weitere Entwicklungstendenz der zeitgenössischen Wissenschaften sieht das PDHM in der Synthese (*zonghehua*, 综合化) und Integration (*yitihua*, 一体化) der Naturwissenschaften und Sozialwissenschaften. Es lobt die steigende Relevanz mathematischer Methoden und der theoretischen Physik, und deren Einzug in die Sozialwissenschaften. Diese Tendenz der Synthese des wissenschaftlichen Wissens (*kexue zhishi*, 科学知识) bedeute keine Rückkehr zu einer für das Altertum kennzeichnenden mangelnden Differenzierung. Im Gegenteil repräsentiere sie eine „hochgradige dialektische Synthese der strengen Arbeitsteilung" (*yanmi fengong de gaodu de bianzheng zonghe*, 严密分工的高度的辩证综合), die auf einem tiefergehenden Verständnis der Gesetze der Natur und der Produktivkraftentwicklung basierten.[667] Diese Ausführungen liefern im Gewand der marxistischen Dialektik eine theoretische Rechtfertigung für den von der Deng-Führung verfochtenen Empirismus, der auch den zentralen Gehalt der Schlüsselparole der Zeit, „die Wahrheit in den Tatsachen suchen", verkörperte. Sie weisen überdies auf die in der Reformära eingeleitete Entwicklung in den chinesischen Sozialwissenschaften hin, quantitativen Methoden und quantifizierenden Verfahren breitere Anwendung zu verhelfen.

Im Zusammenhang mit den neuen Bestimmungen der Naturwissenschaften kommentiert das PHM auch den „Entideologisierungsdiskurs", der nach Ende des Zweiten Weltkriegs in den westlichen Gesellschaften aufgekommen war. Stichwortgeber war dabei der US-amerikanische Soziologe Daniel Bell. In seiner Essay-Sammlung *The End of Ideology* argumentierte er, dass die „humanistischen Großideologien", die sich um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert herausgebildet hätten – aber insbesondere der

---

[666] «科学的进步十分迅速; 基础自然科学 (物理学、化学、生物学、地质学和天文学等) 已经变成了分支众多的母科学; […] 科学对实践的作用也发生巨大的变化，自然科学的发展已经成为推动实践革命化、科学化和创立新的生产部门的强大力量。» PDHM, 388.

[667] Siehe PDHM, 388.

Marxismus – in ihrer visionären Kraft erschöpft seien.[668] Vor diesem Hintergrund erklärt das PHM, dass die herausragende Rolle der Naturwissenschaften in modernen Gesellschaften nicht nur den Bereich der Produktion betreffe, sondern auch im ganzen Bereich der Verwaltung der Gesellschaft sei ein Verzicht auf die Anwendung der Naturwissenschaften unvorstellbar. Deshalb sei neben der Analyse der gesellschaftlichen Ideologie die eingehendere Betrachtung der „nicht-ideologischen Aspekte" (*fei yishixingtai de fangmian*, 非意识形态的方面) des gesellschaftlichen Bewusstseins unerlässlich.[669] Einige westliche „bourgeoise Ideologen" (*zichanjieji sixiangjia*, 资产阶级思想家), so das PHM weiter, übertrieben den Einfluss der „Revolution von Wissenschaft und Technik" auf die Ökonomie, Politik und Kultur der Gesellschaft, und sprächen deshalb von einer „Entideologisierung" (*fei yishixingtai hua*, 非意识形态化). Das PHM zitiert zur Veranschaulichung der Position der „bourgeoisen Ideologen" den französischen Soziologen Jacques Ellul. Das Lehrbuch weist dessen Standpunkt zurück, dass als Basis politischer Entscheidungen nicht philosophische oder politische Prinzipien, bestimmte Lehren oder Ideologien Pate stehen sollten, sondern Berichte von Technikern konsultiert werden sollten, die beschreiben könnten, welche Dinge nützlich, machbar und effektiv seien. Die bourgeoisen Ideologen gingen davon aus, dass „die Rolle der gesellschaftlichen Ideologien als Werkzeug zur Anleitung der Menschen zur Umgestaltung der Gesellschaft bereits oder fast ausgedient habe"[670] und sprächen deshalb vom „Ende der Ideologien" (*yishixingtai de mori*, 意识形态的末日). Das PHM widerspricht dieser Einschätzung vehement:

> Tatsächlich handelt es sich bei der Theorie von der ‚Entideologisierung' selbst um eine bourgeoise Ideologie, und das sogenannte ‚Ende der Ideologien' repräsentiert nur die Vorahnung sensibler bourgeoiser Ideologen, dass die Ideologie ihrer Klasse im Niedergang begriffen ist.[671]

Die Absage der chinesischen Lehrbuchautoren an das Paradigma der Entideologisierung bleibt bei dem *Vorwurf*, dieses sei selbst eine „bourgeoise Ideologie". Von dieser wird überdies schlicht behauptet, dass sie Resultat der Angst westlicher Theoretiker vor dem

---

[668] Siehe Bell, Daniel. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. New York: Free Press, 1960.
[669] Siehe PHM, 262.
[670] «他们认为，社会意识形态作为指导人们改造社会的工具的作用已经或接近完结 [···] 。» PHM, 263.
[671] «'非意识形态化'的理论本身就是一种资产阶级的意识形态，所谓'意识形态'的末日，不过是敏感的资产阶级思想家对于本阶级的意识形态衰朽没落的预感。» PHM, 263.

Niedergang des Kapitalismus sei, den die marxistisch-leninistische Geschichtsteleologie als historisch notwendig *prophezeit*. Dies ist weit entfernt von einer an Marx geschulten Ideologiekritik, die bürgerliche Theorien gesellschaftsimmanent analysiert und ihren ideologischen Charakter offenzulegen bemüht ist. Eine solche Ideologiekritik würde dem Anliegen des PHM ohnehin zuwiderlaufen. Dies illustrieren die direkt anschließenden Passagen, die sich mit der Frage des ideologischen Charakters der chinesischen Gesellschaft befassen, eindrücklich. Der Sozialismus, so das PHM, sei das „Anfangsstadium des Kommunismus“[672] und als neue Gesellschaftsform unter Anleitung der „sozialistischen und kommunistischen Ideologie“ (*shehuizhuyi, gongchanzhuyi de yishixingtai*, 社会主义、共产主义的意识形态) errichtet worden. Weiter heißt es:

> Eine sich normal entwickelnde sozialistische Gesellschaft ist tatsächlich keineswegs so etwas wie eine ‚ideologisierte‘ Gesellschaft. Denn laut den Theoretikern der ‚Entideologisierung‘ besteht die ‚Ideologisierung‘ des gesellschaftlichen Lebens darin, dass alle politischen Entscheidungen von der Ideologie ausgingen. Und solche Umstände traten nur während der ‚Kulturrevolution‘, dieser krankhaften Zeit von zehn Jahren inneren Chaos‘ zutage. Diese Tendenz wird in einer sich normal entwickelnden sozialistischen Gesellschaft negiert. Es sind gerade der Marxismus-Leninismus und das Mao-Zedong-Denken, [es ist] diese Ideologie, die von uns fordert: Alles soll von der Praxis ausgehen, nicht von Prinzipien; man soll von der gesellschaftlichen Realität, also dem gesellschaftlichen Sein, ausgehen, nicht von der Ideologie, also dem gesellschaftlichen Bewusstsein. Deshalb ist unsere Gesellschaft wesensmäßig keineswegs ‚ideologisiert‘, und folglich gibt es auch kein Problem der sogenannten ‚Ideologisierung‘, über das zu reden wäre.[673]

Hier zeigt sich, dass die Lehrbuch-Autoren den unter westlichen, antikommunistischen Theoretikern der Zeit des Kalten Krieges häufig zur Kritik sozialistischer Staaten

---

[672] Dieses Postulat ist seit Mitte der 1980er demjenigen gewichen, dass China sich im Anfangsstadium des Sozialismus befinde, ein Ideologem, das der Rechtfertigung der enormen gesellschaftlichen Verwerfungen infolge der Einleitung der Reform- und Öffnungspolitik dienen soll.

[673] «正常发展的社会主义社会，其实也并不是什么‘意识形态化‘ 的社会。因为，按照‘非意识形态化‘论者的说法，一切从意识形态出发来作政策决策，即是社会生活的 ‘意识形态化‘；而这种情况只是在 ‘文化大革命‘ 的十年内乱那种病态时期出现过，是在社会主义社会正常发展中被否定的倾向。正是马克思列宁主义、毛泽东思想这种意识形态要求我们: 要一切从实际出发，而不是从原则出发; 要从社会实际即社会存在出发，而不是从意识形态即社会意识出发。所以，在我们的社会里，本质上并不是 ‘意识形态化‘的，因而也无所谓‘意识形态化‘的问题可言。» PHM, 263.

verwendeten *pejorativen* Ideologiebegriff als Maßstab zur Bewertung des Ideologiecharakters der chinesischen Gesellschaft weitgehend anerkennen. Das PHM bemüht sich also nicht etwa darum, mit Rückgriff auf Theoreme aus der marxistischen Tradition den Entideologisierungsdiskurs auf seinen eigenen ideologischen Charakter zu überprüfen. Es ist sich mit dem Westen auch hinsichtlich des pauschalen Verdikts über die Kulturrevolution als „pathologisch" einig. In der zitierten Passage wirbt das Lehrbuch vielmehr für den Standpunkt, dass China für den Wettbewerb mit dem Westen, der auf den geteilten Werten von Wissenschaft, Technik und Rationalität basiert, hinsichtlich der besseren Performance bei einem „ideologiefreien" Modernisierungsprogramm gut gewappnet ist.

Reformulierungen bei Inhalten und der Rolle der gesellschaftlichen Bewusstseinsformen

Sieht man von der Neukonzeption der Naturwissenschaften ab, weisen das PDHM und das PHM bei der Darstellung der einzelnen gesellschaftlichen Bewusstseinsformen nur wenige Änderungen gegenüber den Lehrbüchern der Mao-Ära auf. [674] Die signifikantesten Neuformulierungen finden sich in den Abschnitten über Kunst.[675] Das PDHM erklärt, dass „wahre Kunst nicht nur eine anmutige Form, sondern auch einen tiefen ideologischen [*sixiang*] Inhalt"[676] habe. Für die Verbreitung der Inhalte anderer Bewusstseinsformen, das heißt für Propaganda und Erziehung, sei sie ein unverzichtbares Mittel. Um dem Argument Autorität zu verleihen, wird Mao Zedongs 1961 veröffentlichtes Gedicht *Ode an die Pflaumenblüte* (*yongmei*, 咏梅) angeführt. In der Sicht des Lehrbuchs verleiht das Gedicht einer weder fühlenden noch denkenden Pflaumenblüte ein „erhabenes Revolutionsgefühl" und lässt die Menschen so aus der Warte einer Pflanze die große Gestalt des Revolutionskämpfers erkennen. Ähnlich verhalte es sich mit Zeichnungen der „wunderschönen Landschaften unseres Vaterlandes", die den patriotischen Enthusiasmus der Chinesen zu wecken bezweckten.

---

[674] Bezüglich des politischen und rechtlichen Denkens bleibt es bei der Formulierung, dass die Politik „der konzentrierte Ausdruck der Ökonomie" und „Kern" sowie „Seele" der gesellschaftlichen Ideologie" sei. Weiterhin müsse in der sozialistischen Gesellschaft eine Stärkung des Rechts mit der der Erziehung in kommunistischer Moral einhergehen, damit die Menschen aktiv und leidenschaftlich das Recht aufrechterhielten. Der Kampf zwischen Materialismus und Idealismus im Bereich der Philosophie spiegele den Kampf zwischen Wissenschaft und Aberglauben wider. Dabei stärke sich die materialistische Philosophie durch Einsichten der Naturwissenschaften und nutze diese zur Bekämpfung religiösen Aberglaubens und von Idealismus. Siehe PDHM, 375-377 und PHM, 272.

[675] Diesem Bereich hatte Mao zu Yan'an-Zeiten bereits in seinen *Reden* große Aufmerksamkeit geschenkt, und auch die Theoretiker der „Viererbande", etwa Jiang Qing und Yao Wenyuan, maßen der Kunst größte Bedeutung bei.

[676] PDHM, 374. Das PDHM zieht zur Illustration die Werke Goethes, Tolstois, Gorkis, Cao Xueqins und Lu Xuns heran.

Diese Passagen legen nur vorgeblich den „ideologischen Charakter“ der Kunst dar, denn meiner Auffassung nach dienen sie dem gegenteiligen Zweck: der Entpolitisierung weiter Teile der Kunst. Das 1961 erschiene Lehrbuch Ai Siqis formulierte in Einklang mit Maos Auffassungen noch viel strenger, dass in der Kunst zwei Maßstäbe gälten, nämlich „Schönheit“ und „politischer Inhalt“, wobei letzterer Priorität genieße.[677] Diese Passagen werden in den neuen Lehrbüchern ersetzt durch das abschwächende Postulat, dass Kunst einen „tiefen ideologischen Inhalt“ (*shenke de sixiang neirong*, 深刻的思想内容) aufweise. Weiterhin habe Kunst, etwa wenn es sich um historische Romane handele, eine enge Beziehung zu Politik, bei Landschaftsmalerei zum Beispiel sei dies aber nicht der Fall. Diese Aussage steht im Widerspruch zur kurz vorher getroffenen Einschätzung, dass Landschaftsmalerei der Erzeugung patriotischer Gefühle diene. Allerdings ist es wahrscheinlich, dass das PDHM darin deshalb keinen Widerspruch sieht oder sehen will, weil es dem Patriotismus nun bereits ansatzweise einen natürlichen, *vorpolitischen* Charakter zuweist. Einige Kunstformen, so das PDHM weiter, hätten einen „starken Klassencharakter“ (*qianglie de jiejixing*, 强烈的阶级性). Andere Kunstformen wiesen nur einen „vergleichsweise schwachen“ (*bijiao danbo*, 比较淡薄) Klassencharakter auf, oder es falle gar schwer, einen direkten Klassenbezug herzustellen.[678] Die mit der Kunst unzertrennbare Ästhetik habe zwar Klassencharakter, allerdings dürfe man nicht komplett die Existenz einer „allgemein gültigen Schönheit“ (*gongtong mei*, 共同美) ausschließen.[679] Zur Untermauerung dieses Standpunkts wird nun gar die Autorität von Mengzi, einem Schlüsselvertreter der konfuzianischen Tradition, bemüht. Mao habe sich positiv auf Mengzis Ausspruch bezogen, es gebe einen Standard für Geschmack, für Musik und für Schönheit.[680]

Zur Rolle der Intellektuellen

Die marxistischen Lehrbücher theoretisieren die von Deng Xiaoping betriebene Umwerbung von Intellektuellen im Prozess der sozialistischen Modernisierung, indem sie

[677] Vgl. Kapitel 8.4 dieser Arbeit.
[678] Siehe PDHM, 375.
[679] Das PDHM fasst zusammen: „Da Kunst mit allen möglichen ideologischen Formen eng verbunden ist, ist sie eine wichtige ideologische Form. Aber man darf nicht darüber hinwegsehen, dass es in der Kunst unideologische Elemente und einige Anteile gibt, die keinen Klassencharakter haben.“ Die Passage lautet im Original: «艺术由于它和各种意识形态形式的密切联系，使他成为意识形态的一种重要形式。但也不能排除艺术中还有某种非意识形态的因素，还有某些不带阶级性的成分。» PDHM, 375.
[680] Ebenda. Das Mengzi-Zitat lautet im Original: «口之於味也、有同耆焉。耳之於聲也、有同聽焉。目之於色也、有同美焉。»

deren Aufwertung in ein historisches Narrativ zum Entstehungsprozess von gesellschaftlichen Ideologien einbetten.[681] So erklärt das PDHM in einem gegenüber den Lehrbüchern der Mao-Zeit viel ausführlicherem Abschnitt über die Rolle der Intelligenzia, dass diese bei der Etablierung und Propagierung neuer gesellschaftlicher Ideologien eine Avantgarderolle und Brückenfunktion einnehme. In diesem Prozess komme den breiten Massen allerdings keine rein passive Rolle zu:

> Die Massen verfügen über reichhaltige praktische Erfahrungen und kreieren auch tatkräftig neue Dinge. Nur wenn die Erfahrungen und die tatkräftige Kreativität der breiten Massen in die Ideologie [*sixiang tixi*] aufgenommen werden, kann die Ideologie unentwegt bereichert und entwickelt, leichter von den Massen akzeptiert und zur Ideologie [*yishixingtai*] der Massen werden.[682]

Der zitierte Abschnitt stellt einmal mehr unter Beweis, dass *sixiang tixi* und *yishixingtai* nun *bewusst* als Synonyme für Ideologie verwendet wurden. Das PHM weist einen identischen Abschnitt auf, in dem allerdings anstelle von *yishixingtai* von *yishixingshi* die Rede ist.[683] Das PHM fährt fort:

> Die gesellschaftlichen Bewusstseinsformen sind systematisierte, theoretisierte Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins. Sie sind das Geschöpf spezieller Anstrengungen und bewusster Aktivität in der gesellschaftlichen Praxis hauptsächlich auf Seiten von Ideologen (*sixiang jia*) und Intellektuellen. Ein Teil der Massen, die mit körperlicher Arbeit beschäftigt sind, waren an dieser kreativen Aktivität auch direkt beteiligt.[684]

---

[681] Für eine Analyse der Rolle der Intellektuellen in der Reformära siehe die Kapitel 5 und 6 in Cheek 2015.

[682]«群众有丰富的实践经验，也会有积极地创造，只有把广大地群众的经验和积极创造吸收到思想体系中，思想体系才能不断地充实和发展，并且更容易为群众所接受，而成为群众地意识形态。» PDHM, 363.

[683] Diese Diskrepanz ist in der Hinsicht unproblematisch, dass die Neubestimmung der gesellschaftlichen Bewusstseinsformen zwischen solchen, die ideologisch, und solchen, die es nicht sind, unterscheidet, ideologische Form also eine spezifizierende Bestimmung der allgemeineren Kategorie „Bewusstseinsform" darstellt. Verwirrung stiftet allerdings, dass im PHM, das die zitierte Passage ebenfalls enthält, eine ausführlichere Behandlung der Rolle der Intellektuellen vorhergeht, in der vom Marxismus als die „gesellschaftliche Bewusstseinsform des Proletariats" (*wuchanjieji de yishi xingshi*, 无产阶级的意识形式) die Rede ist. Diese „spiegelt in konzentrierter Form den kollektiven Geist und alle hervorragenden Eigenschaften der Arbeiter wider" und sei derzeit in China die gesellschaftliche Bewusstseinsform, die die Herrschaftsposition einnehme. Siehe PHM, 258. Es ist augenscheinlich, dass hier eine Variante des Begriffs der Bewusstseinsform vorliegt, da Marxismus nicht auf einer kategoriellen Ebene mit Kunst und Literatur, Philosophie, Moral und Religion etc. steht.

[684] «社会意识形式作为社会意识的系统化，理论化形态，是在社会实践中主要由思想家和知识分子经过专门努力的自觉活动的创造物，一部分从事体力劳动的群体也直接参与了这一创造活动。» Ebenda, 258.

Auf Grundlage von Zitaten von Marx und Lenin lassen die PHM-Autoren den langen Nachweis erfolgen, dass Intellektuelle durch „schwierige, harte Kopfarbeit“ (*fuza de, jianju de naoli laodong*, 复杂的、艰巨的脑力劳动) für die Ausgestaltung bestimmter neuer gesellschaftlicher Bewusstseinsformen verantwortlich waren/sind, auch wenn sie gar nicht unbedingt aus der Klasse kommen, deren Bewusstseinsform sie ausformulier(t)en:

> Aber weil sie [die Ideologen, AK] die Ideologie [*sixiang tixi*] erschaffen, die das Interesse dieser Klasse widerspiegelt, und weil sie dieser Klasse dienen, wurden sie so auch zu den Intellektuellen dieser Klasse.[685]

Diese Einsicht stützt das PHM mit einem Marx-Zitat zur Rolle von Intellektuellen bei der Etablierung „bourgeoiser Ideologie“ ab. Selbstverständlich steht nicht zur Debatte, dass Marx, Engels und Lenin etwa selbst nicht der Industriearbeiterschaft entstammten und ihre Schriften vielfach die Rolle von bürgerlichen Intellektuellen für die theoretische und strategische Ausrichtung der Arbeiterbewegung und später der Parteiarbeit hervorheben. Aber es handelt sich auch bei dieser Reflexion über die historische Rolle der Intellektuellen beim Entstehen des Marxismus nicht um eine Agenda-freie, schlicht der historischen Korrektheit verpflichteten Darstellung. Vielmehr können diese Passagen als Zeugnisse der „Ent-Maoisierung“ der Intellektuellen-Politik gewertet werden. Es lässt sich argumentieren, dass hier wie an vielen anderen Stellen die aus chinesischen politischen Debatten bekannte rhetorische Strategie des „die Gegenwart mit der Vergangenheit erklären“[686] (*yi gu yu jin*, 以古喻今) in leicht abgewandelter Form vorliegt. Die Autoren suchen nämlich in der Geschichte der Arbeiterbewegung und des Marxismus nach Argumenten und Zitaten der größten Autoritäten (Marx und Lenin), die der Legitimation der eigenen aktuellen Position dienen und Kontrahenten (Mao und die kulturrevolutionäre Linke) theoretisch degradieren.

Zwar thematisierte auch Mao die Bedingungen für eine Zugehörigkeit von vormaligen Bürgerinnen und Intellektuellen zur Arbeiterklasse, allerdings hatte seine Argumentation etwa in seinen *Reden über Literatur und Kunst* eine völlig andere Schlagrichtung. Er forderte nämlich von den Intellektuellen, durch das gemeinsame Leben mit Arbeitern und Bauern eine

---

[685] «但是，由于他们建立反映这个阶级利益的思想体系，为这个阶级服务，他们也就成了这个阶级的知识分子。» Ebenda, 259.

[686] Dieses Phänomen wird in einem von Jonathan Unger herausgegebenen Band über die politische Debatte der 1980er Jahre über chinesische Geschichte beleuchtet. Siehe Unger, Jonathan (Hrsg.). *Using the Past to Serve the Present. Historiography and Politics in Contemporary China*. London: Routledge, 1993.

„Gefühlstransformation“ zu durchlaufen, die das Verschmelzen des eigenen Denkens und Fühlens mit dem der Massen ermögliche und so das Übertreten von der einen in die andere Klasse nach sich ziehe.[687] Im Gegensatz dazu wertet das PHM die gesellschaftliche Stellung von Intellektuellen auf, indem es auch implizit wieder die gesellschaftliche Arbeitsteilung affirmiert. Dies geschieht unter dem Deckmantel der Darstellung der historischen Rolle von Intellektuellen bei der Schaffung bourgeoiser Ideologie. Die Allgemeinheit und Abstraktheit der im Stile eines historischen Gesetzes vorgetragenen Einlassungen und der bewusste Verzicht auf eine Inbezugnahme zur Rolle der Intellektuellen im derzeitigen China deutet aber auf den Anspruch hin, dass das Lehrbuch den Intellektuellen eine transhistorisch verbindliche Rolle im historischen Prozess zuweist:

> In Gesellschaften, in denen eine klare Arbeitsteilung zwischen körperlicher und geistiger Arbeit vorherrscht, müssen wir zweifellos die führende Rolle der Intellektuellen bei der Formierung und Entwicklung von gesellschaftlichen Bewusstseinsformen anerkennen.[688]

Mao wird in diesem Zusammenhang nur für seinen Beitrag dazu gelobt, dass der Marxismus als ausländische gesellschaftliche Bewusstseinsform zur herrschenden gesellschaftlichen Bewusstseinsform der chinesischen Nation (*zhonghua minzu*, 中华民族) werden konnte, indem, wie Mao zitiert wird, „die Konkretisierung des Marxismus in China angewendet“ (*shi makesizhuyi zai Zhongguo jutihua*, 使马克思主义在中国具体化) und lebendig in einem dem chinesischen Volk zuträglichen Stil entwickelt wurde.[689]

Ergänzende Bestimmungen im PHM zum Basis-Überbau-Verhältnis

Im Kapitel zum Verhältnis von Basis und Überbau des PHM werden die Neubestimmungen von Ideologie und Bewusstseinsformen eingebettet. Als grundlegend für die Unterteilung von ökonomischer Basis und Überbau sehen die PHM-Autoren Marx‘ Unterscheidung zwischen materiellen Verhältnissen (*wuzhi guanxi*, 物质关系) und geistigen Verhältnissen (*sixiang guanxi*, 思想关系). Bei den materiellen Verhältnissen handele es sich um alle objektiven Beziehungen der Menschen, die nicht durch Willen und Bewusstsein geändert werden

[687] Siehe Kapitel 6.3 der vorliegenden Arbeit.
[688] «在社会中存在体力劳动和脑力劳动地明确分工的条件下，无疑应当肯定知识分子在社会意识形式的形成和发展中所起的主导作用。» PHM, 258.
[689] Siehe PHM, 258.

könnten. Zur ökonomischen Basis gehörten nur die Produktionsverhältnisse, die ihrerseits den Überbau direkt determinierten, keineswegs jedoch die Produktivkräfte.[690] Über den Überbau heißt es an für unsere Zwecke zentraler Stelle:

> Der Überbau umfasst neben dem politischen und juristischen System und seinen Institutionen sowie weiteren materiellen Dingen noch ein aus allen Arten politischer, rechtlicher, religiöser, künstlerischer, philosophischer und weiterer Anschauungen bestehendes ideologisches System [*guannian tixi*]. Den Teil des Überbaus, der aus Denken [*sixiang*], Anschauungen [*guandian*, 观点] und weiteren Ideologien [*yishixingtai*] besteht, nennen wir oft kurz *sixiang shangcengjianzhu* [思想上层建筑, ideologischer Überbau] oder *guannian shangcengjianzhu* [观念上层建筑, ideologischer Überbau]. Er ist der andere wichtige Teil des Überbaus.[691]

Die Passage verdeutlicht eindringlich, dass den Autoren der vormals unübersichtliche synonyme Gebrauch von *guannian (tixi)*, *yishixingtai* und *sixiang (tixi)* bewusst ist. Das PHM unterscheidet weiter auch zwischen dem ideologischen Überbau und dem gesellschaftlichen Bewusstsein. Auch die folgende Bestimmung ist mit Blick auf die herausgehobene Rolle der Naturwissenschaften für die angestrebte sozialistische Modernisierung und geistige Zivilisation formuliert, impliziert sie nämlich, dass die Naturwissenschaften weder zur ökonomischen Basis noch zum ideologischen Überbau gehören und damit ihres politischen Charakters enthoben sind:

> Insgesamt besteht zwischen den beiden Begriffen ideologischer Überbau und gesellschaftliches Bewusstsein eine gewisse Überlappung, aber sie sind nicht identisch. Grundsätzlich lässt sich sagen, dass der ideologische Überbau den Teil der Ideologie [*guannianxingtai*] des gesellschaftlichen Bewusstseins bezeichnet, der die ökonomische Basis der betreffenden Gesellschaft direkt widerspiegelt und dieser dient.[692]

---

[690] Das PHM erklärt, dass solch komplexe gesellschaftliche Phänomene wie die gleichzeitige Existenz von progressiven Produktivkräften und rückständigem Überbau sowie die von rückständigen Produktivkräften und progressivem Überbau in Geschichte und Gegenwart nicht erklärt werden könnten, wenn man die Produktivkräfte in die ökonomische Basis integriere. Siehe PHM, 132-133.

[691] «上层建筑除政治、法律制度和设施等有形的东西意外，还有政治、法律、宗教、艺术、哲学等各种观点的观念体系。思想，观点等意识形态上层建筑，通常简称思想上层建筑或观念上层建筑。» PHM, 137.

[692]«总之，思想上层建筑和社会意识两个概念有些重叠，又不完全一样。基本上可以说，思想上层建筑是指社会意识中直接反映并服务于该社会经济基础的那部分观念形态。» PHM, 138.

Das Kapitel über Basis und Überbau ist überdies der Ort der direktesten Abrechnung mit der Politik Mao Zedongs und der „Viererbande". So wird insbesondere auf Basis von Engels-Zitaten argumentiert, dass der Überbau zwar eine beachtliche Rückwirkfunktion auf die ökonomische Basis habe, der Unterschied zwischen der Funktion der Basis und des Überbaus in ihrem dialektischen Verhältnis aber darin bestehe, dass die Basis den Überbau determiniere (*jueding*, 决定), der Überbau dagegen umgekehrt nur Einfluss ausübe (*yingxiang*, 影响).[693] Auch Ausführungen aus Li Das *Grundriss der Soziologie* zur begrenzten Rückwirkfunktion des Überbaus werden unterstützend zitiert – ein Hinweis auf die Tendenz zur Rückkehr des orthodoxen sowjetischen Basis-Überbau-Modells.[694] Die Erfahrungen des „riesigen Erfolgs" nach der Gründung der Volksrepublik und der „katastrophalen Folgen" der Kulturrevolution bestätigten Engels Einsicht, dass die Staatsmacht, wenn sie mit der Wirtschaftsentwicklung in eine Richtung gehe, letztere zu einem schnelleren Tempo verhelfe, aber die Wirtschaftsentwicklung behindere oder an den Rande des Zusammenbruchs bringe, wenn sie sich in die entgegengesetzte Richtung bewege.[695] In der Etappe des sozialistischen Aufbaus in den ersten Jahren der Volksrepublik sei ein großer Sieg im Überbaubereich erzielt worden, dies habe aber unter den Umständen einer schnellen Wirtschaftsentwicklung zu der Illusion (*cuojue*, 错觉) geführt, dass der Überbau omnipotent (*wu suo bu neng*, 无所不能) sei und „alles determiniere" (*keyi jueding yiqie*, 可以决定一切). In China habe es so die Überbetonung der Rückwirkfunktion des Überbaus gegeben, und es sei sogar die „Theorie der Determination durch den Überbau" (*shangceng jianzhu jueding lun*, 上层建筑决定论) entstanden, die die determinierende Rolle der ökonomischen Basis negiert habe. Diese Theorie und Praxis habe den historischen Materialismus verraten, die objektiven Anforderungen der ökonomischen Basis missachtet und dem sozialistischen Projekt erheblichen Schaden zugefügt. Mit der Zerschlagung der „Konterrevolutionären Jiang-Qing-Clique" und der Neuausrichtung nach dem 11. Parteitag der KPCh 1977 seien diese Fehler korrigiert worden. So richte sich der Arbeitsschwerpunkt nach der bereits erfolgten Einrichtung der sozialistischen Basis auf den Wirtschaftsaufbau, dem die Politik dienen müsse. Dennoch dürfe bei der Liquidation (*qingsuan*, 清算) der „Theorie der Determination durch den Überbau" und der „Theorie der Omnipotenz des Geistes" (*jingshen wanneng lun*,

[693] Siehe PHM, 149.
[694] Siehe PHM, 148.
[695] Siehe ebenda.

精神万能论）nicht die gegenläufige problematische Tendenz eingeschlagen werden, den Überbau in toto und seine Rückwirkfunktion zu vernachlässigen. [696] Diese Ausführungen bieten eine Kurzversion der offiziell betriebenen „Vergangenheitsbewältigung“ mit Blick auf theoretische Aspekte.

Passend zur politischen Ausrichtung der KPCh-Führung in der frühen Reformära und dem Primat der Produktivkraftentwicklung erklärt das PHM zur Rückwirkfunktion des gesellschaftlichen Bewusstseins auf das gesellschaftliche Sein, dass diese von der Warte der Qualität (*zhi*, 质) und der Quantität (*liang*, 量) analysiert werden könne. Zur Qualität heißt es dabei, dass fortschrittliches Bewusstsein die gesellschaftliche Entwicklung ankurbele und beschleunige, rückständiges Bewusstsein dagegen behindere und verschleppe.[697] Das PHM erklärt verschnörkelt:

> Wenn die […] wirtschaftliche Basis insgesamt zur Entwicklung der Produktivkräfte passt und diese ankurbelt, dann ist das gesellschaftliche Bewusstsein, das die Bedürfnisse und die Entwicklungsrichtung dieser ökonomischen Basis widerspiegelt und der es dient, das fortschrittliche Bewusstsein, das die gesellschaftliche Entwicklung ankurbeln kann […].[698]

In diesen Zeilen wird „fortschrittliches Denken“ allein anhand des Maßstabs der Vereinbarkeit mit ökonomischem Wachstum bewertet. Zu dieser Verengung gesellt sich die neue Vorstellung, dass *revolutionäres* gesellschaftliches Bewusstsein eine Widerspiegelung von gesellschaftlicher *Reform* sei:

> Fortschrittliches, revolutionäres gesellschaftliches Bewusstsein spiegelt bewusst oder unbewusst die widersprüchlichen Bewegungsgesetze von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen wider, es spiegelt die objektiven Anforderungen des Reformierens und Vorantreibens der Entwicklung der Gesellschaft, es spiegelt den

[696] Siehe PHM, 150-51.
[697] Siehe PHM, 287.
[698] «如果这个经济基础总体上适合并促进生产力的发展，那么，反映这个基础的要求和发展方向并为其服务的社会意识，就是能够促进社会发展的先进意识 […]» PHM, 288.

daraus entstehenden revolutionären Geist der Massen wider, eine Transformation zu fordern.[699]

Das PHM lobt den sozialistischen Überbau, der eine „große Überlegenheit“ und eine „starke Lebenskraft“ aufweise.[700] Die Diktatur des Proletariats beziehungsweise die demokratische Diktatur des Volkes sei ein „starkes Mittel zur Organisation des sozialistischen Wirtschaftsaufbaus“, und die vom Marxismus-Leninismus geleitete sozialistische Ideologie (*shehuizhuyi yishixingtai*) habe eine „aktive Rolle bei der Förderung der Festigung und Entwicklung der sozialistischen ökonomischen Basis.“[701] Der Überbau passe grundsätzlich zur Basis, allerdings bestünden zwischen beiden weiter Widersprüche. Anders als bei denjenigen in kapitalistischen Gesellschaften handele es sich hier aber nicht um antagonistische Widersprüche. Diese könnten daher auf Basis der Stärke des sozialistischen Systems, der „Fähigkeit zur Selbsterneuerung“ (*ziwo gengxin nengli*, 自我更新能力), gelöst werden. Das PHM affirmiert abschließend die politischen Entscheidungen der frühen Deng-Ära und fordert eine Verjüngung, „Verwissentlichung“ (*zhishihua*, 知识化), Professionalisierung, die Etablierung von Demokratie und Rechtsherrschaft und die Durchführung der Vier Modernisierungen. Dem Überbau kommt laut PHM in diesem Zusammenhang der Auftrag zu, ein „hochklassiges demokratisches sozialistisches System“ und eine sozialistische geistige Zivilisation zu errichten.[702] Dem Ideologem der geistigen Zivilisation widmen wir uns im folgenden Unterkapitel.

9.3 Die Integration der „geistigen Zivilisation“ in den Lehrbuchmarxismus

[699] «先进的革命的社会意识自觉或不自觉的反映了生产力和生产关系、经济基础和上层建筑的矛盾运动法律，反映了改革社会、推进社会发展的客观要求，反映了由此产生的群众要求变革的革命心里。» Ebenda, 289.

[700] Der sozialistische Überbau konstituiert sich laut PHM wie folgt: „Der sozialistische Überbau umfasst die traditionelles Privateigentum und private Vorstellungen zerstörende Staatsmacht der Diktatur des Proletariats sowie das politische und juristische System und weitere Systeme, den Herrschaftsposition einnehmenden Marxismus-Leninismus und die von ihm geleitete Ideologie [*yishixingtai*]. Die sozialistische geistige Zivilisation mit dem kommunistischen Denken [*sixiang*] als Kern ist eine wichtige Besonderheit des Sozialismus und das geistige Symbol der sozialistischen Gesellschaftsform. Die marxistische Partei gehört auch zum sozialistischen Überbau, sie ist der Führungskern der sozialistischen Staatsmacht.“ Die Passage lautet im Original: «社会主义上层建筑包括旨在消灭传统的私有制和私有观念的无产阶级专政的国家政权和政治，法律等制度，占统治地位的马克思列宁主义何以它为指导的意识形态。以共产主义思想为核心的社会主义精神文明，是社会主义的重要特征，是社会主义社会形态的精神标志。马克思主义政党也属于社会主义的上层建筑，它是社会主义国家政权的领导核心。» PHM, 157-58.

[701] Siehe PHM, 158.

[702] Ebenda, 159-62.

Das Konzept der geistigen Zivilisation (*jingshen wenming*, 精神文明), die im Verbund mit einer materiellen Zivilisation (*wuzhi wenming*, 物质文明) aufgebaut werden sollte, stellt ein tragendes ideologisches Konstrukt in der Reformära dar.[703] Es wurde von Deng Xiaoping erstmals in einer Rede im Oktober 1979 erwähnt.[704] Darin forderte er die Verbesserung des „wissenschaftlichen und kulturellen Niveaus der ganzen Nation", die „Entwicklung eines noblen und farbenfrohen kulturellen Lebens" und „den Aufbau einer sozialistischen geistigen Zivilisation auf hohem Niveau".[705] Das ideologische Konstrukt der zwei Zivilisationen lieferte in der Folge ein Wertefundament für die postmaoistische Parteiführung zur Erreichung einer ausgewogenen Entwicklung und repräsentierte ein vereinendes Narrativ, das das politische Management eines vielschichtigen Kampfes zwischen ökonomischem und moralischem Fortschritt, Pragmatismus und Ideologie, Reformwillen und Beibehaltung des sozialistischen Systems etc. repräsentierte.[706] Als neues Fortschrittsnarrativ ersetzte es den Klassenkampf als Motor der Geschichte durch ein harmonisches Modell gesellschaftlicher Entwicklung, das eine positive Beziehung zwischen materiellem und kulturellem wie ethischem Fortschritt postulierte, Moralfragen tendenziell entpolitisierte und sie in die Hand der herrschenden Partei legte. Die Idee der geistigen Zivilisation verkörperte auch das Bedürfnis, bei den angestrebten ökonomischen Reformen die technische Überlegenheit des Westens anzuerkennen, aber die negativen Einflüsse vermeintlich „vulgärer westlicher Kultur" abzufedern.[707]

Nicholas Dynon betont in einem hervorragenden Überblick über die Entwicklung des Diskurses der geistigen Zivilisation, dass materielle Zivilisation für den Fortschritt des wirtschaftlichen Lebensstandards steht, während "spiritual civilization represented the modernization of the Chinese citizenry itself, focusing on moral, cultural and ideological ‚advancement'." [708] Unter dem Banner der geistigen Zivilisation sei die Propagierung öffentlicher Moral, eines patriotischen Geistes und von Kollektivismus erfolgt. Diese Bestimmungen sind grundsätzlich nachvollziehbar und werden auch durch die Reden und Schriften der KPCh-Führung der 1980er Jahre, insbesondere von Deng Xiaoping und Hu

[703] Für eine Diskussion des Diskurses der geistigen Zivilisation siehe unter anderem Brady, 2008.
[704] Deng hielt die Rede an der Vierten Konferenz der Repräsentanten der chinesischen Literatur- und Kunstschaffenden im Oktober 1979.
[705] Für eine Diskussion der Rede siehe Dynon, Nicholas. "'Four Civilizations' and the Evolution of Post-Mao Chinese Socialist Ideology." *The China Journal* 60 (2008): 83-109.
[706] Siehe Dynon 2008, 84.
[707] Siehe ebenda, 86.
[708] Ebenda, 88.

Yaobang, gestützt.[709] Allerdings erfolgt keine genaue Untersuchung der Begriffsinhalte von Moral, Kultur und Ideologie innerhalb des Ideologems der geistigen Zivilisation und ihres Verhältnisses zu beziehungsweise ihre Kompatibilität mit dem Kategoriensystem des Histomat. Das Ideologem der geistigen Zivilisation wurde konsequent ins Histomat-Modell integriert, stellte zu Beginn also mitnichten einen außerhalb des Marxismus zu verortenden Diskurs dar. Dies bestreitet Dylon zwar nicht, geht dem aber auch nicht weiter nach. Er argumentiert überzeugend, dass die „ideologische Komponente" der geistigen Zivilisation in offiziellen Verlautbarungen der Parteiführung Mitte der 1980er[710] angesichts zunehmender gesellschaftlicher Verwerfungen gegenüber der Emphase von Entwicklung im Bildungs- und kulturellen Bereich als politisch unumstrittene Komplemente der ökonomischen Reform zurücktreten musste. In diesem Prozess seien auch Verweise auf „kommunistische Ideologie" getilgt worden.[711] Die hitzigen Debatten in der ersten Hälfte der 1980er Jahre über den Klassencharakter der geistigen Zivilisation und die Vereinbarkeit des Konzepts mit marxistischen Prinzipien, spiegelten in der Tat unterschiedliche Vorstellungen konkurrierender Fraktionen der KPCh über das Reform- und Modernisierungsprogramm wider. Sie verwiesen auch auf die begrenzte Nützlichkeit des Konzepts zur Harmonisierung von gesellschaftlichen Konflikten, die die kapitalistischen Reformen hervorgebracht hatten. Anders als Dylon und die Zitate Deng Xiaopings und Hu Yaobangs aber suggerieren, bringt eine begriffliche Analyse des Unterkapitels über geistige Zivilisation im PHM zum Vorschein, dass die Errichtung der geistigen Zivilisation nicht nur „geistige", das heißt nicht nur kulturelle und ideologische, sondern auch materielle Dinge umfasste. Sie zeigt, dass insbesondere der Kulturbegriff im Histomat-Modell im Kontext von Erklärungen zur geistigen Zivilisation einer Neufassung unterzogen wurde. Dylon behauptet, dass das Konzept der geistigen Zivilisation die Tore für eine positive Haltung zur chinesischen Tradition und Xenophobie öffnete. Diese Einschätzung mag für den späteren diskursiven Kontext durchaus berechtigt sein, in den marxistischen Lehrbüchern Anfang der 1980er Jahre fand dies aber keinen Niederschlag.

---

[709] Dynon zitiert Hu Yaobangs Report am 12. Nationalen Parteikongress im September 1982, in dem dieser das grundsätzliche Verhältnis der beiden Zivilisationen folgendermaßen zusammenfasst: "In the process of transforming the objective world, people also transform their subjective world, and the production of spiritual values and the spiritual life of society also develop. The latter achievement is what we call the spiritual civilization, as manifested in a higher educational, scientific and cultural level and in higher ideological, political and moral standards […]." Zitiert nach Dynon 2008, 88.

[710] Das 1986 abgehaltene 6. Plenum des 12. Zentralkomitees verabschiedete die Resolution über die leitenden Prinzipien zur Entwicklung einer sozialistischen geistigen Zivilisation.

[711] Siehe Dylon 2008, 91.

Betrachten wir zunächst den Zivilisationsbegriff in den beiden Lehrbüchern. Zivilisation (*wenming*), so das PDHM, bedeute einen fortschrittlichen und blühenden Zustand der Gesellschaft. Schon hier wird impliziert, dass es sich bei dem Aufbau einer Zivilisation um einen durch Kontinuität gekennzeichneten Prozess zur Herausformung einer Totalität geht, die grundsätzlich als wertvoll zu erachten ist und der gegenüber Demut und Respekt eingefordert werden, sprich diese nicht durch revolutionäre Eruptionen gestört werden soll. Die konkrete historische Einheit aus materieller und geistiger Zivilisation, so das PDHM weiter, konstituiere eine bestimmte gesellschaftliche Zivilisation (*shehui wenming*, 社会文明). Unter materieller Zivilisation sind die „positiven Resultate des materiellen Lebens" (*wuzhi shenghuo de jiji chengguo*, 物质生活的积极成果) gefasst, die sich im Niveau der Produktivkräfte, dem Produktionsumfang, den Produktionsbedingungen (Werkzeuge, Wissenschaft und Technik), dem materiellen Reichtum der Gesellschaft und den Bedingungen des alltäglichen materiellen Lebens der Menschen ausdrückten. Die geistige Zivilisation wird vorgestellt als die mit der materiellen Zivilisation korrespondierende „Gesamtheit aller positiven Resultate des geistigen Lebens einer Gesellschaft" (*shehui jingshen shenghuo jiji chengguo de zonghe*, 社会精神生活积极成果的总和). Sie drücke sich in allen Bereichen des geistigen Lebens aus, genauer: in allen Formen der gesellschaftlichen Ideologie sowie im Entwicklungsumfang und im Niveau der Wissenschaften, der Bildung, der Gesundheit und des Sports. Weiterhin drücke sie sich in der gesellschaftlichen Psyche, der Bewusstwerdung (*juewu*), der sittlichen Persönlichkeitsbildung (*xiuyang*, 修养), der Sitten, Bräuche und Traditionen und weiteren geistigen Aspekten aus. Überdies gehörten zur geistigen Zivilisation die Quantität und Qualität der für das geistige Leben der Menschen unabkömmlichen materiellen Einrichtungen und Organe wie Schulen, Einrichtungen zur Gesundheitspflege, Kultur- und Unterhaltungsstätten, Museen und Ausstellungen, Propagandaorgane, Publikationen und akademische Organisationen. Keines dieser Elemente sei für die Errichtung einer geistigen Zivilisation zu vernachlässigen, allerdings stellten die Formen der gesellschaftlichen Ideologie, insbesondere das herrschende politische Denken und die moralischen Sitten der Menschen das „repräsentativste Element" einer geistigen Zivilisation dar.[712]

Im ein Jahr später erschienen PHM, das der geistigen Zivilisation im Kapitel über das gesellschaftliche Bewusstsein ein ganzes Unterkapitel widmet, werden diese Bestimmungen

[712] Siehe PDHM, 389-90.

vertieft, erweitert, stärker kategorisiert, aber auch korrigiert. Die Aktivitäten der Menschheit zur Veränderung der Welt werden in die Veränderung der objektiven und der subjektiven Welt eingeteilt. Zur objektiven Welt gehörten die Natur und die Gesellschaft. Das Ergebnis der Veränderung der Gesellschaft bestehe im Aufbau und der Entwicklung neuer Produktionsverhältnisse und eines neuen politischen Systems, das materielle Resultat der Veränderung der natürlichen Welt sei die materielle Zivilisation. Letztere sei mit dem Produktivkraftniveau verbunden und dessen realer Ausdruck, während „geistige Zivilisation" auf die Gesamtheit der geistigen Resultate des Prozesses abziele, in dem die Menschheit die objektive und die subjektive Welt verändere.[713] Diese Bestimmungen implizieren bereits eine Absage sowohl an maoistischen Klassenkampf als auch an politische Demokratisierung im bürgerlichen Sinn, da die Bereiche der Produktionsverhältnisse und des politischen Systems vom Aufbau der materiellen Zivilisation ausgeschlossen sind.

Die geistige Zivilisation unterteilt das PHM nun weiter in zwei Subkategorien beziehungsweise „Seiten" (*fangmian*, 方面). Die erste Seite (1) der geistigen Zivilisation wird als „Seite der Intelligenz und der Kultur" (*zhili wenhua fangmian*, 智力文化方面), die zweite (2) als „Seite der Ideologie und der Moral" (*sixiang daode fangmian*, 思想道德方面) bezeichnet. (1) umfasse die gesellschaftliche Lage bezüglich Kultur, Wissen und Intellekt (*zhihui*, 智慧) sowie die Errungenschaften und das Niveau der Menschen hinsichtlich Wissenschaften, Bildung, Literatur, Kunst, Gesundheit und Sport und überdies das Niveau der damit verbundenen, bereits vom PDHM aufgeführten materiellen Einrichtungen und Institutionen. Die „Intelligenz-Kultur"-Seite zeichne sich dadurch aus, dass sie eine direkte Beziehung zur materiellen Produktion und der Entwicklung des Wirtschaftslebens habe und oft auf die Produktivkräfte zurückwirke. Zu (2) gehörten das politische Denken, moralische Aspekte, gesellschaftliche Bräuche, die Weltanschauungen, Überzeugungen, Ideale, das Bewusstsein und die Gefühle sowie der Organisationsgrad und die Disziplin der Menschen. Die „Ideologie-Moral"-Seite sei als „wichtiger Teil" des gesellschaftlichen Überbaus in ihrem Wesen und ihrer Entwicklungsrichtung direkt determiniert durch das ökonomische und politische System, welches seinerseits auch das Verhältnis von (2) zu den Produktivkräften vermittle. Für eine „vollkommene gesellschaftliche geistige Zivilisation" sei die Einheit

[713] Siehe PHM, 293.

beider Seiten unabdingbar. Das PHM weist (2) innerhalb der geistigen Zivilisation die Rolle eines „determinierenden Elements“ zu.[714]

Zunächst fällt an den Bestimmungen der geistigen Zivilisation der neue, äußerst weit gefasste Kulturbegriff auf. Auf der einen Seite gehören demnach auch etwa Krankenhäuser und Fußballstadien zur Kultur. Dies gilt auch für Literatur und Kunst, wobei nicht die bloße Zuordnung dieser beiden Bereiche zur Kultur signifikant ist, sondern ihre damit verbundene Herauslösung aus dem genuin ideologischen Bereich. Das Spektrum von Ideologie, also die Bereiche, denen zugestanden wird, Prozessen politischer Aushandlungen und dem Klassenkampf zu unterliegen, hat das PHM somit auf „politisches Denken“ und „Moral“ reduziert, während „Kultur“ eine Entpolitisierung erfahren hat. Dennoch griffe der Schluss zu kurz, Ideologie spiele in der „Reformära“ im Vergleich zur sozialistischen Phase der VR China demnach keine so große Rolle mehr. Die Ausführungen des PHM machen nämlich deutlich, dass es gerade die „ideologischen Bereiche“ des politischen Denkens und der Moral sind, über die die KPCh fortan das Monopol beansprucht und deren verbindlicher Inhalt sich aus der Prämisse ergibt, dass Chinas Produktionsverhältnisse zweifellos und ungeachtet von möglichen Wirtschaftsreformen einwandfrei sozialistisch seien, solange die KPCh Herrschaftspartei ist. Indes überzeugen die Beteuerungen der Lehrbuchautoren, hinsichtlich der Bestimmungen von Ideologie Lenin zu folgen, kaum.[715] Lenins Kulturbegriff bezieht sich zwar auf wissenschaftliche-technische Errungenschaften und damit einhergehende Methoden der Verwaltung und des Managements in den Sphären industrieller Produktion und staatlicher Bürokratie, keinesfalls jedoch auf die Bereiche Literatur und Kunst, die hier als unideologisch charakterisiert werden. Mit der Einengung der Seite (2) im Konzept der geistigen Zivilisation ist schließlich auch der Weg für eine tendenzielle Abkehr von marxistischer Terminologie geebnet, da anstelle von *yishixingtai* nun die Rede von Denken und Moral vorherrscht. Hier fallen die Kategorien von „Ideologie“ und „Moral“ tendenziell zusammen, eine begriffliche Operation, die unter anderen Vorzeichen bereits in Ai Siqis Lehrbuch angelegt war.

Es ist offensichtlich, dass das aus den Kategorien (1) und (2) bestehende Ideologem der geistigen Zivilisation in einem Spannungsverhältnis zum traditionellen Histomat-Modell steht. Ohne die Überlappungen, Inkonsistenzen und Widersprüche des neuen Histomat-

[714] PHM, 293-94.
[715] Zum Verhältnis des Ideologiebegriffs chinesischer Marxisten in der Reformära zu Lenin siehe Zhang Xiuqin 2017, 11.

Zivilisations-Modells aufzulösen, bemüht sich das PHM in der Folge um die Etablierung einer Hierarchie zwischen beiden Aspekten, indem es das Verhältnis zwischen gesellschaftlichem Sein und Bewusstsein auf der einen und materieller und geistiger Zivilisation auf der anderen Seite als das zwischen Ober- und Subkategorien erklärt. Deshalb unterlägen die materielle und geistige Zivilisation der gleichen Dialektik wie das Sein und Bewusstsein, das heißt, ersteres determiniere jeweils zweiteres, und zweiterem komme eine Rückwirkfunktion zu. „Zivilisation" meine also, so das PHM weiter, nicht die Gesamtheit aller wichtigen Faktoren, aller Beziehungen des gesellschaftlichen Lebens, sondern nur die Gesamtheit der positiven Ergebnisse der Aktivitäten im materiellen und geistigen Bereich. Während das gesellschaftliche Sein die Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse beinhalte, verweise die materielle Zivilisation nur auf die Entwicklungsumstände von Produktivkräften, Wissenschaft und Technik sowie auf das Niveau des dadurch hervorgebrachten allgemeinen gesellschaftlichen Wohlstands, nicht jedoch auf die Produktionsverhältnisse. Das gesellschaftliche Bewusstsein beinhalte „Essenzen" (*jinghua*, 精华) sowie „Absonderungen" (*zaopo*, 糟粕), die geistige Zivilisation dagegen nur die positiven Ergebnisse des geistigen Lebens und ihre „Anhänge" (*fushuwu*, 附属物).[716]

Hier fällt auf, dass die zur Zivilisation gehörenden Produktivkräfte und „Essenzen" den nicht dazugehörenden Produktionsverhältnissen und geistigen Absonderungen gegenübergestellt sind. Es wird nicht ausgesprochen, aber der Assoziation von Veränderungen der Produktionsverhältnisse durch Klassenkampf und dem damit verbundenen Denken mit „geistigem Müll" wird nicht vorgebeugt. Die Opposition von vermeintlich wertvollen Essenzen und aus dem Weg zu räumendem Müll ersetzt dabei auch den vormals gültigen Maßstab revolutionär/konterrevolutionär bei der Beurteilung geistiger und kultureller Phänomene.[717] Letztere werden demgemäß tendenziell nur auf ihre Funktion für eine reibungslose Wirtschaftsentwicklung überprüft, während kritisches Denken, das nicht als konstruktiver Beitrag zu diesem Zweck agiert und gewertet wird, als aufrührerisch, spalterisch und nutzlos seine Existenzberechtigung verliert. Von diesen theoretischen Bestimmungen in Lehrbüchern marxistischer Philosophie besteht also ein kurzer Weg zu Kampagnen gegen „geistige Verschmutzung", die während der 1980er Jahre notorisch durchgeführt wurden.

---

[716] Siehe PHM, 294.

[717] Dessen ungeachtet gehörte die Rede von „Essenzen" und „Absonderungen" auch zum Vokabular politischer Auseinandersetzungen in der Kulturrevolution, allerdings folgte die Einordnung von Phänomenen in diese beiden Kategorien gänzlich anderen Maßstäben.

„Geistige Verschmutzung“ wurde in den politischen Debatten der 1980er Jahre zumeist auf „bourgeoise Liberalisierung“ und auf das Eindringen westlicher Ideologie nach China zurückgeführt. In diesem Zusammenhang interessiert die PHM-Konzeption von geistigen Zivilisationen in historischer Perspektive. Bedeutsam ist, dass historische Zivilisationen hier keineswegs die „Kulturen“ etwa des alten Griechenlands, Roms oder Chinas bezeichnen, auch wenn diese als *konkrete historische Ausformungen* von Zivilisationen potenziell behandelt werden könnten. Dass hier kein kulturessenzialistischer Zivilisationsbegriff vorliegt, zeigt auch folgende Fundierung der Argumentation in einem Marx-Zitat:

> Um den Zusammenhang zwischen der geistigen Produktion und der materiellen zu betrachten, ist vor allem nötig, die letztre selbst nicht als allgemeine Kategorie, sondern in bestimmter historischer Form zu fassen. Also z.B. der kapitalistischen Produktionsweise entspricht eine andre Art der geistigen Produktion als der mittelaltrigen Produktionsweise. Wird die materielle Produktion selbst nicht in ihrer spezifischen historischen Form gefaßt, so ist es unmöglich, das Bestimmte an der ihr entsprechenden geistigen Produktion und die Wechselwirkung beider aufzufassen.[718]

Der Zivilisationsdiskurs in der offiziellen chinesischen marxistischen Theorie der 1980er Jahre zog seine Argumente demnach offensichtlich aus dem Kanon des Historischen Materialismus und diente zumindest zu Beginn keineswegs patriotischen Zwecken wie etwa der Herausstellung und Aufwertung einer traditionsreichen Nationalkultur. Allerdings ist es nicht frei von Ironie, dass das PHM zur Unterstützung des Postulats eines materialistischen Zivilisationsbegriffs gerade auf dieses Marx-Zitat rekurriert. Denn unerwähnt bleibt, dass es Marx in dieser Passage um eine *Kritik* an zeitgenössischen Zivilisationstheorien ging.[719] So fährt Marx gleich im nächsten Satz nach der zitierten Passage fort: „Es bleibt sonst bei Fadaisen[720]. Dies wegen der Phrase von ‚Zivilisation‘.“[721] Allein hier zeigt sich das

---

[718] Marx, Karl [1862-1863]. *Theorien über den Mehrwert*. In: Marx/ Engels, *Werke*, Band 26, Erster Teil, 1995 256-57. Die Passage lautet im chinesischen Lehrbuch und in der dort zitierten chinesische Ausgabe der Gesammelten Werke von Marx und Engels: «要研究精神生产和物质生产之间的联系，首先必须把这种物质生产本身不是当作一般范畴来考察，而是从**一定的历史的**形式来考察。例如，与资本主义生产方式相适应的精神生产，就和与中世纪生产方式相适应的精神生产不同。如果物质生产本身不从它的**特殊的历史的**形式来看，那就不可能理解与它相适应的精神生产的特征以及这两种生产的相互作用。» PHM, 296. Zitiert nach Makesi engesi quanji, 26, 1, 296.

[719] Das Zitat findet sich in einem Abschnitt mit dem Titel: „Henri Storch. Unhistorische Betrachtung der Beziehungen zwischen materieller und geistiger Produktion.“

[720] Gemeinplätzen.

[721] Marx/ Engels, *Werke*, Band 26, Erster Teil, 257.

Konfliktpotenzial der Aneignung des Zivilisationsbegriffs aus marxistischen Quellen für die vorgebliche Fortschreibung eines marxistischen Projekts unter neuen historischen Bedingungen.

Das PHM wendet sich in der Folge dem Vergleich der beiden „derzeit existierenden Formen geistiger Zivilisation“ zu, der kapitalistischen und der sozialistischen geistigen Zivilisation,[722] ein weiterer Beleg dafür, dass die geistigen Zivilisationen in das historisch-materialistische Schema der Abfolge von historischen Produktionsweisen eingegliedert wurden. Die kapitalistische geistige Zivilisation blicke bereits auf eine mehrere Jahrhunderte andauernde Geschichte zurück.[723] Das PHM postuliert mit Lenin, dass die „bourgeoise Zivilisation einige exzellente Erfolge gebracht“ habe. Allerdings gleiche die auf Privateigentum basierende kapitalistische Zivilisation den Zivilisationen der Sklavenhalter- und Feudalgesellschaften darin, dass sie allesamt mit „geistiger Barbarei“ (*jingshen yeman*, 精神野蛮) „eine Symbiose eingehen“ (*yu zhi gong sheng*, 与之共生). So habe die bürgerliche Gesellschaft Bildung, Wissenschaften und weitere der größten Erfolge der kapitalistischen geistigen Zivilisation zu Ausbeutungswerkzeugen und Patentprodukten gemacht und die Mehrheit der Menschen in die Lage von Sklaven versetzt. Und immer dann, wenn die Sklaven und Unterdrückten im bourgeoisen System rebellierten, zeige sich das wahre Gesicht des vorgeblich auf Zivilisation und Gerechtigkeit beruhenden Systems in Form von barbarischem und rechtlosem Racheverhalten, das auch nicht unbedingt mit dem Fortschritt der Zivilisation abgebaut werde. „Eine Geschichte der Barbarei“ sieht das PHM daher in der Abfolge historischer Ereignisse von der Unterdrückung der Pariser Kommune über die gewaltsame Niederschlagung des sozialrevolutionären Juniaufstands 1848 in Paris bis zur Entwicklung biologischer, chemischer und Atomwaffen. Das PHM betont in diesem Zusammenhang noch einmal, dass die Wissenschaft an sich keinen Klassencharakter habe, aber in der bourgeoisen Gesellschaft infolge der Entwicklung „dieses zivilisatorischen Bereichs“ oft immer größere Barbarei nach sich ziehe.[724] Das PHM resümiert folglich:

> Alles in allem war es die kapitalistische Gesellschaftsform als Wiege der geistigen Zivilisation, die allmählich zur Fessel ihrer Entwicklung wurde und

[722] Siehe PHM, 299.
[723] Das PHM erklärt, dass die italienische Renaissance, die französische Aufklärungsbewegung, die deutsche klassische Philosophie und die Entwicklung der modernen westlichen Kultur, Kunst und Wissenschaft eine Reihe von Wellen der geistigen Zivilisation der Bourgeoisie in verschiedenen Bereichen dargestellt habe.
[724] Siehe PHM, 299-300.

> gleichzeitig eine Barbarei hervorbrachte, von dessen Schatten diese Zivilisation nicht loskommt.[725]

Die kapitalistische geistige Zivilisation hat in der Sicht des PHM also einerseits bedeutende Erfolge insbesondere in den Bereichen der Kultur und Wissenschaft hervorgebracht, die – so die Implikation – ihre materielle Ursache in der Entstehung der bourgeoisen Klasse und des Kapitalismus hatte. Die Katastrophen, die die Anwendung der Wissenschaften als Teil der geistigen Zivilisation im „Zeitalter der Extreme"[726] ausgelöst hat, führt das PHM andererseits auch auf die kapitalistische Basis zurück, aus der die geistige Zivilisation hervorgeht. Die hier also bezüglich der kapitalistischen geistigen Zivilisation zur Anwendung kommende materialistische Dialektik kontrastiert mit den bereits betrachteten Erklärungen über die sozialistische geistige Zivilisation: So werden die gesellschaftlichen Katastrophen der sozialistischen Epoche der VR China keineswegs auf die ökonomische Basis der Gesellschaft, auf Klassen- und Produktionsverhältnisse zurückgeführt, sondern auf „linksradikale" (*jizuo*, 极左) Theorien und Utopien, die die Bedeutung von „Ideologie" überschätzten, deren gesellschaftlicher Ursprung aber völlig im Nebel bleibt. Dies überrascht nicht, da eine unvoreingenommene Analyse der materiellen Grundlagen etwa kulturrevolutionärer Theorie und gesellschaftlicher Praxis die Auseinandersetzung mit systemischen Ursachen von Unzufriedenheit und Verzweiflung etwa chinesischer Jugendlicher und Arbeiter sowie mit Unrecht und Staatsverbrechen erfordert hätte. Ein solcher Ansatz stand demjenigen der Deng-Führung in Hinblick auch auf die juristische Aufarbeitung der Kulturrevolution aber fundamental entgegen.[727] Deshalb verlässt das PHM in Hinblick auf die sozialistische geistige Zivilisation unausgesprochen die Methode der materialistischen Dialektik, wenn sie das gesellschaftliche Bewusstsein in „Essenzen" einerseits und „Müll" andererseits unterteilt, den man, da er nicht den „Anforderungen" der materiellen Basis entspricht, die Produktivkraftentwicklung zu fördern, blindlings – um im Bilde zu bleiben – entsorgen kann.

Über die sozialistische geistige Zivilisation erklärt das PHM weiter, dass sie im Vergleich zur kapitalistischen auf eine viel kürzere Geschichte zurückblicke. In impliziter Abgrenzung

---

[725]«总之，曾经是精神文明的摇篮的资本主义的社会形式，渐渐变成了约束其发展的桎梏，同时还造成了与这种文明形影不离的野蛮。» PHM, 300.

[726] Es handelt sich hierbei um das geflügelte Wort des britischen marxistischen Historikers Eric Hobsbawm zur Bezeichnung des 20 Jahrhunderts. Siehe Hobsbawm, Eric. *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. London: Abacus, 1995.

[727] Für eine Analyse der Dekade nach Mao Zedongs Tod und insbesondere des Ringens um historische Gerechtigkeit in der chinesischen Politik und Gesellschaft, siehe Leese, Daniel. *Maos langer Schatten. Chinas Umgang mit der Vergangenheit*. München: C.H. Beck, 2020.

zur vermeintlich übereilig versuchten Herbeiführung gesellschaftlicher Transformationen à la Kulturrevolution, aber unter Beibehaltung des Jargons der dialektischen Widerspruchslehre, postuliert das PHM, dass die Entwicklung einer Zivilisation „dem Wesen nach ein Prozess der Anhäufung" sei und „qualitative Sprünge dagegen erst auf quantitative Anhäufung warten" müssten. Der Sozialismus sei in China, einem „wirtschaftlich und kulturell" rückständigen Gebiet errichtet worden, dessen Ausgangsniveau für die Entwicklung der Zivilisation vergleichsweise niedrig war. Es sei deshalb nicht verwunderlich, dass Chinas geistige Zivilisation im Vergleich zur mehrere Jahrhunderte währenden kapitalistischen geistigen Zivilisation im „Wissen-Kultur"-Bereich „etwas oder noch deutlich unterlegen" sei. Das PHM postuliert aber keineswegs eine allgemeine Rückständigkeit des „Wissen-Kultur"-Bereichs in der sozialistischen geistigen Zivilisation. So sei das Niveau der Zivilisation des modernen Kapitalismus auf den Gebieten der Sozialwissenschaften, der Literatur, der Kunst und des Sports etwa, „fast oder bereits vollständig erreicht", und der Abstand auf den Gebieten Naturwissenschaft, Bildung, Hygiene und Gesundheit verringere sich beständig.[728] Im „Ideologie-Moral"-Bereich dagegen sei die sozialistische geistige Zivilisation der kapitalistischen weit überlegen. Die diesbezügliche Überlegenheit des sozialistischen Chinas zeigt sich laut PHM an folgenden „Beispielen" (*liru*, 例如):

> […] Das Bewusstsein der Volksmassen in sozialistischem und kommunistischem Denken erhöht sich unaufhörlich, Organisiertheit und Disziplin werden kontinuierlich stärker, die Menschen sind voller Vertrauen in die Zukunft des Vaterlandes und in das Schicksal der Menschheit; Selbstlosigkeit, Solidarität und gegenseitige Hilfe, Respekt vor den Alten und Unterstützung der Jungen sowie die derzeitig sich ausbreitende Gepflogenheit, die öffentliche Moral zu befolgen, verkörpern die geistige Vitalität.[729]

Disziplin und Gemeinschaftssinn, Patriotismus und Fortschrittsoptimismus, intergenerationelle Harmonie und Staatstreue – die Beispiele für die vorbildliche Verankerung des „Ideologie-Moral"-Bereichs unter den Volksmassen weisen keinerlei genuin sozialistische Elemente auf. Sie betreffen allesamt nämlich ausschließlich die vermeintliche *Durchdringung der Gesellschaft* mit den für das Modernisierungsprogramm gewünschten *moralischen Werten*, während die Ideologieseite des „Ideologie-Moral"-Bereichs inhaltlich leer und der

[728] Siehe PHM, 300-01.
[729] « […] 人民群众的社会主义、共产主义思想觉悟不断提高，组织性、纪律性不断加强，人们对祖国的前途和人类的命运充满信心；大公无私，团结互助，尊老扶幼，遵守社会公德的风尚正在得到发扬体现出蓬勃向上的精神面貌。» PHM, 301-02.

Ideologieproduzent – die KPCh – gar unerwähnt bleibt. Überdies liest sich diese Aufzählung staatsbürgerlicher Pflichten wie ein Gegenentwurf zum Zerrbild der „Ideologie und Moral“ der Kulturrevolution. Letztere ist in dieser Interpretation wohl mit Aufruhr und Renitenz, Verabsolutierung des eigenen Interesses oder dem der eigenen Gruppe, Infragestellung und Zerstörung von generationsabhängigen Hierarchien, Klassenkampf und Erwartung einer bourgeoisen Konterrevolution, Skepsis gegenüber staatlichen Instanzen etc. verbunden.

Als negatives Abziehbild der gewünschten sozialistischen Moral wird allerdings nicht das China der Kulturrevolution, sondern „der Westen“ in Stellung gebracht:

> Im Westen aber stehen sich die geistige Leere und der materielle Reichtum geradezu offensichtlich gegenüber, die gesellschaftliche Psyche ist allerorts in ein Krisengefühl eingehüllt, ‚Geld an erster Stelle‘ und sich auf Kosten anderer zu bereichern wird zur weit verbreiteten gesellschaftlichen Atmosphäre. Drogenkonsum, Prostitution und gesellschaftliche Kriminalität und so weiter werden zu unlösbaren Problemen der westlichen kapitalistischen Welt.[730]

Diese Passage perpetuiert das Lamento über den „Werteverfall“ in bürgerlichen Gesellschaften aus Ai Siqis 1961 erschienenem *Diamat/Histomat*, das besonders ein Leben im Luxus, Heuchelei, „die Verherrlichung einer Welt der Lust und des Lasters“ und Mord anprangert. Wie bereits ausgeführt, hat dies mit einer auf Marx rekurrierenden, das Verhältnis von Ökonomie und Moral ins Auge fassenden Kritik bürgerlicher Ideologie wenig gemein. Denn der Fokus des bürgerlichen Individuums auf das eigene finanzielle Auskommen wird nicht etwa als ökonomische Notwendigkeit in einer systematisch erzeugten Konkurrenz kritisiert, sondern als egoistisches Verhalten gebrandmarkt.

Das PHM kommt angesichts des vermeintlichen Widerspruchs zwischen materiellem Reichtum und moralischem Verfall in kapitalistischen Gesellschaften zu dem Schluss, dass sich die sozialistische Zivilisation notwendig im Stadium des Aufstiegs befindet. Die sozialistische geistige Zivilisation versteht sich dabei als Nachfolger (*jichengzhe*, 继承者) der hervorragenden Ergebnisse aller historischen geistigen Zivilisationen. Im Hinblick auf die

[730]«而在西方，精神的空虚同物质的富裕恰成鲜明的对照，人民的社会心理处处笼罩在一片危机感之中，金钱第一、损人利己成为社会的普遍风气，吸毒、卖淫、社会犯罪等等成为西方资本主义世界无法解决的难题。» PHM, 302.

Frage, welche Elemente vergangener Zivilisationen der Sozialismus weiterführen könne, führt das PHM eine neue Unterscheidung ein. Die geistigen Zivilisationen aller dem Sozialismus vorangehenden Zivilisationen seien diejenigen von „Ausbeuterklassen-Gesellschaften“ (*boxue jieji shehui*, 剥削阶级社会) gewesen. Die „Intellekt-Kultur“-Seite und die „Ideologie-Moral“-Seite dieser geistigen Zivilisationen hätten allesamt „gesellschaftlichen Charakter“ (*juyou shehuixing*, 具有社会性). Allerdings wiesen sie Unterschiede in der Frage auf, ob sie Klassencharakter besäßen, und welche „Entfernung zu Klassenverhältnissen“ (*yu jieji guanxi yuanjin*, 与阶级关系远近) bestehe.[731] Das PHM präzisiert:

> Der unideologische Teil der ‚Intelligenz-Kultur‘-Seite, wie etwa ihr Bildungsteil, die Naturwissenschaften, Gesundheit, Sport und so weiter, hat selbst keinen Klassencharakter, allen Gesellschaften ist das gemein. Dieser Aspekt der geistigen Zivilisation früherer Gesellschaften kann vom Sozialismus direkt weitergeführt werden. Aber die ‚Ideologie-Moral‘-Seite und die zur ersteren Seite zugehörigen Sozialwissenschaften, Literatur, Kunst und so weiter weisen Klassencharakter auf […]. Bei […] diesen Aspekten der geistigen Zivilisation […] bedarf es der Analyse und der Wahl der kritischen Weiterführung der darin befindlichen nützlichen Teile.[732]

Auch in diesen Zeilen spiegelt sich die Abkehr von der Politik der sozialistischen Phase der VR China wider, die sich egalitär verstand und den Klassenkampf innerhalb der chinesischen Gesellschaft betonte. Die hier vorgenommenen Bestimmungen gehen sogar einen Schritt weiter als die nach Maos Tod und der Festnahme der „Viererbande“ etablierte Rede von der *Übertreibung* von Ideologie und Klassenkampf durch die „radikale Linke“. Die betreffenden Aspekte der „Intelligenz-Kultur“-Seite werden in aller Allgemeinheit als „unideologisch“ und alle Gesellschaften gleichermaßen verfügende Kategorie, eben als „gesellschaftlichen Charakter aufweisend“ vorstellig gemacht. Die marxistische Tradition hegt den Anspruch, sämtliche gesellschaftlichen Phänomene auf Basis von Erkenntnissen über die konkreten und materiellen Bedingungen der jeweiligen Gesellschaft zu beurteilen. Im Gegensatz dazu wird hier mit einem Begriff von „Gesellschaftscharakter“ operiert, der losgelöst von diesem

---

[731] Siehe PHM, 303.

[732]«智力、文化方面的非意识形态部分，如教育之一部分、自然科学、卫生、体育等等，本身没有阶级性，为各种社会所共有。以往社会的这方面精神文明，是可以为社会主义直接继承的。而思想、道德方面与前一方面的社会科学、文学、艺术等等，作为社会意识形态，是有阶级性的 […] 。对于 […] 这方面的精神文明, […] 要有分析、有选择地批判继承其中有益地成分 […] 。» PHM, 303.

methodischen Rahmen abstrakt die „Essenzen“ menschlicher Gesellschaften bestimmt, die Zeit und Raum vermeintlich überschreiten.

Der Gegensatz zur maoistischen Theorie und Praxis ist am offensichtlichsten in Hinblick auf „Bildung“ (*jiaoyu*, 教育), denn das PHM verwendet einen unmarxistischen Bildungsbegriff im Gewand marxistischer Theorie. Der Bereich Bildung wird als „unideologisch“ eingeordnet, ohne diesen Bereich näher zu bestimmen, das heißt auch ohne zwischen verschiedenen Dimensionen von Bildung zu differenzieren, etwa nach Institutionen, Lehrinhalten oder Zugangschancen verschiedener gesellschaftlicher Gruppen. Bedenkt man nur das Bildungssystem des chinesischen Kaiserreichs, die gesellschaftliche und politische Funktion und die Zugangsbeschränkungen zu den Beamtenprüfungen sowie die seit Beginn des 20. Jahrhunderts unter chinesischen Intellektuellen geführten Debatten über den reaktionären Charakter eben dieser „Bildung“, so mussten solche Neubestimmungen auf die Leser des PHM wie eine „ideologische Schocktherapie“ wirken. Sie stehen überdies in krassem Gegensatz zur Neuausrichtung des Bildungssektors in der Mao-Zeit. Diese basierte auf Marx‘ und Engels‘ Befund in der *Deutschen Ideologie*, dass die Ursache von Ideologie und damit die Systematisierung der Legitimation von Ausbeutung und Unterdrückung, in der Trennung von Kopf- und Handarbeit liege. Mit dem Ziel, diese Trennung zu überwinden, wurde etwa in der Zeit der Kulturrevolution bevorzugt Arbeitern, Bauern und Soldaten aufgrund ihres Klassenhintergrundes der Zugang zu Universitäten ermöglicht, ein Programm, das mit der Wiedereinsetzung der „Prüfung zu höheren Lehranstalten“ (*gaokao*, 高考) durch Deng Xiaoping 1979 beendet wurde.[733]

In Einklang mit der neuen Bildungspolitik Deng Xiaopings erläutert das PHM weiter, dass den Menschen fortan umfassend moralische Bildung (*deyu*, 德育), intellektuelle Bildung (*zhiyu*, 智育), Sportunterricht und ästhetische Bildung (*meiyu*, 美育) zuteilwerden solle, denn Investitionen in diese Sektoren stärkten die Hoffnung und Zukunft des Staates und des Volkes, Rückständigkeit zu überwinden. Deshalb seien nicht nur Kinder und Jugendliche die Adressaten von Bildung, sondern die gesamte Arbeiterklasse bis hin zu jedem

[733] Zu konfligierenden Bildungsvorstellungen im sozialistischen China siehe etwa Joel, Andreas. *Rise of the Red Engineers. The Cultural Revolution and the Origins of China’s New Class*. Stanford, California: Stanford University Press, 2009. Siehe auch Chen, Theodore Hsi-En. ”The Maoist Model of Education: Origins and Ideology“. *Asian Affairs: An American Review* 3, 6 (1976): 384-400. Siehe auch Kent, Ann. “Red and Expert: The Revolution in Education at Shanghai Teachers’ University, 1975–76.” *The China Quarterly* 86 (1981): 304-321.

Gesellschaftsmitglied. Das PHM sieht China dabei als Nachfolger des Projekts Lenins, den es folgendermaßen zitiert:

> Wenn aus einer zerstreuten, von den Kapitalisten unterdrückten Arbeitermasse keine Klasse entsteht, die es versteht, Organisationsarbeit zu leisten und selbst die Großindustrie, ein Stadtleben und eine ganze sozialistische Kultur und Zivilisation aufbaut, so kann die Avantgarde der Arbeiter nicht den Kapitalismus umstürzen und sich nicht wirklich daran machen, die neue sozialistische Gesellschaft zu organisieren.[734]

Es ist schwer nachzuvollziehen, dass den PHM-Autoren diese Passage geeignet erschien, die neue Bildungspolitik des Deng-Regimes zu legitimieren. Das Zitat stammt aus einer Rede Lenins von 1920, in der er angesichts des ungewissen Ausgangs des Bürgerkriegs nach der Oktoberrevolution verstärkte Anstrengungen hinsichtlich der Organisation der Arbeiterklasse fordert. Er wollte damit der Gefahr vorbeugen, dass Kleineigentümer versuchen, den Kapitalismus wiederzubeleben. [735] Diesen Zusammenhang erwähnen die PHM-Autoren angesichts der in den 1980er Jahren allmählich vonstattengehenden Abwicklung der Volkskommunen und der Zugeständnisse an Bauernfamilien, Produktionsüberschüsse nach den staatlichen Abgaben eigenverantwortlich auf Märkten zu verkaufen, nicht. Überdies kann den Lehrbuch-Autoren an einer Weiterführung des Befunds der kulturrevolutionären Linken, es bestehe die Gefahr der Restauration des Kapitalismus, nicht gelegen sein. Von moralischer und ästhetischer Bildung oder gar Sportunterricht ist bei Lenin auch nicht die Rede. Das Lenin-Zitat erfüllt allerdings den Zweck, die Signifikanz einer dem Klassenkampf enthobenen Bildungspolitik für die Organisation und Einheit von Partei und Gesellschaft herauszustellen, die ihrerseits als notwendig für das Projekt der sozialistischen Modernisierung („Großindustrie“, „Stadtleben“) betrachtet wurde.

Im direkten Anschluss an das Lenin-Zitat wird unvermittelt Maos Aussage zitiert, dass „wahre, gute und schöne Dinge immer im Vergleich stehen mit falschen, schlechten und

---

[734]«如果不从分散的、受资本家压迫的劳动群众中产生一个能学习做组织工作并能自己建立这个大工业、城市生活、全部社会主义文化和文明的阶级，那么劳动者的先进部队就不能摧毁资本主义，就不能实际着手组织社会主义新社会。» PHM, 307.

[735] Vgl. Lenin, Vladimir Illitsch. [1917]. “Speech in Memory Of Y. M. Sverdlov at a special session of the All-Russia Central Executive Committee”. In: Lenin, *Collected Works* Band 29, 4. englische Ausgabe. Moskau: Progress Publishers, 1972, 89-94.

hässlichen Dingen, sie entwickeln sich im gegenseitigen Kampf.“[736] Auch der Aufbau der sozialistischen geistigen Zivilisation sei von diesem Kampf gezeichnet:

> Der Aufbau der sozialistischen geistigen Zivilisation […] ist ein Prozess des Bruchs mit geistiger Beschränktheit und geistiger Barbarei, die ein Nebenprodukt der historisch ererbten und der derzeitigen kapitalistischen geistigen Zivilisationen ist. […] Ein langfristiger Kampf im Bereich des Denkens und Bewusstseins [*sixiang yishi fangmian de douzheng*, 思想意识方面的斗争] ist dabei unausweichlich.[737]

Die Passage zeigt in aller Deutlichkeit, dass der Ursprung „geistiger Barbarei“ ausschließlich in vergangenen Epochen oder im Kapitalismus verortet wird, Widersprüche dagegen, die originär aus der sozialistischen Gesellschaftsstruktur und Produktionsweise resultieren, kategorisch ausgeschlossen werden. Diese Konzeption ist ein Ausdruck einer vorsorglichen Abwehr jeglicher Versuche, die Geschehnisse der Kulturrevolution auf historisch-materialistischer Grundlage zu analysieren. Das Konzept der geistigen Zivilisation steht damit auch in fundamentalem Gegensatz zu zeitgleich verfolgten Erklärungsansätzen humanistischer Marxisten wie Wang Ruoshui.[738]

Das PHM geht derweil von einem langfristigen Kampf gegen die „unzivilisierten Einflüsse“ der Vergangenheit und des Kapitalismus im „Bereich des Denkens und Bewusstseins [*sixiang yishi fangmian de douzheng*, 思想意识方面的斗争]“ aus. Warum verwendet das PHM hier diese sperrige Formulierung anstelle von „ideologischem Kampf“ (*sixiang douzheng*)? *Sixiang yishi* wird bisweilen schlicht mit “ideology“ ins Englische übersetzt. Wie die Analyse der Frühwerke chinesischer marxistischer Philosophie gezeigt hat, bezeichnet *sixiang yishi* im Diskurs des Histomat allerdings in Abgrenzung zu *Ideologie als systematisiertem, theoretisiertem Klassenbewusstsein* das unsystematische, alltägliche, althergebrachte und mitunter spontane Denken und Meinen gesellschaftlicher Gruppen. Wenn das PHM also einen Kampf in letzterem Bereich beschwört und nicht etwa einen „ideologischen Kampf“, so ist dies eine folgerichtige terminologische Konsequenz des Standpunkts, dass „unzivilisierte Einflüsse“ von außen und aus der Vergangenheit eine

---

[736] «真的、善的、美的东西总是在同假的、恶的、丑的东西相比较而存在，相斗争而发展的。» Siehe PHM, 307. Das Zitat stammt aus *Mao Zedong xuanji*, Band 5, 390.

[737] «社会主义精神文明的建设 […] 是同历史上遗留下来的和现实中作为现代资本主义精神文明之副产品的精神萌妹与精神野蛮决裂的过程。 […] 不经过长期的思想意识方面的斗争是不可能的。» PHM, 307.

[738] Dieser machte im chinesischen Sozialismus verschiedene Formen von Entfremdung aus, deren Ursprung er in der Wirtschaftsweise und Politik der Zeit sah.

unsystematische, aber deshalb eine nicht zu unterschätzende Wirkungsweise in der chinesischen Gesellschaft haben. Die Quintessenz dieser Konzeption besteht allerdings in der damit verbundenen impliziten Absage an die Vorstellung Maos, dass *innerhalb* der chinesischen Gesellschaft antagonistische Klassenwidersprüche zwischen Bourgeoisie und Proletariat vorherrschen, die einen ideologischen Kampf unabdingbar machen würden. Der Begriff „ideologischer Kampf" (*sixiang douzheng*) ist begriffsgeschichtlich und in der historischen Praxis der chinesischen Revolution so nah mit äußerst praktischen Kämpfen – Bürgerkrieg, Kampfsitzungen, Krieg gegen die imperialistischen USA und die revisionistische UDSSR etc. – verbunden, dass er gegenüber einem letztlich abmildernden Begriff eingetauscht wurde.

Dies trägt auch dem Umstand Rechnung, dass China sich unter Deng Xiaoping ausländischem Kapital sowie diplomatischem Austausch vorsichtig zu öffnen begann. Das reflektiert das PHM wohl, wenn es konstatiert, dass der „Kampf gegen die kapitalistische geistige Zivilisation und die ihn begleitende geistige Barbarei keineswegs in einer reinen Form durchgeführt"[739] werde, denn die beiden zeitgenössischen geistigen Zivilisationen durchdrängen und beschränkten sich gegenseitig. Deshalb sei die Existenz von Elementen der kapitalistischen geistigen Zivilisation in der sozialistischen Gesellschaft unvermeidlich. Ihnen gegenüber gelte die Maxime „konkrete Umstände, konkrete Analyse" (*juti qingkuang, juti fenxi*, 具体情况，具体分析) und die Anwendung verschiedener Methoden für einen „effektiven Kampf". Im direkten Anschluss verwendet das PHM dann doch wieder den Begriff des ideologischen Kampfs, macht aber explizit auf den neuen Begriffsinhalt, das heißt auf dessen beschränkten Anwendungsbereich aufmerksam:

> Hierbei ist der wesentliche Punkt, dass es zur Lösung ideologischer Fragen des ideologischen Kampfes bedarf. Der sogenannte ideologische Kampf ist in letzter Instanz ein Kampf der Argumente. Anders gesagt müssen Probleme im Bereich der geistigen Zivilisation mit einem zivilisierten Geist gelöst werden, diese Art der Problemlösung ist selbst auch Ausdruck der geistigen Zivilisation. Im sozialistischen System muss bei der Lösung von Problemen im ideologischen Bereich die Richtlinie ‚Lasst hundert Blumen blühen, lasst hundert Schulen miteinander wettstreiten' gelten, es müssen durch Untersuchungen und Debatten duftende Blumen von giftigem Unkraut getrennt werden. Die Entwicklung der sozialistischen geistigen Zivilisation

[739] « […] 同资本主义精神文明及与之伴随的精神野蛮的斗争，并不是在纯粹形态下进行的。» PHM, 308.

spiegelt geradewegs die Gesetze und Besonderheiten des ideologischen Kampfes wider.[740]

Es lässt sich resümieren, dass das Konzept des Aufbaus der geistigen Zivilisation als wohlklingendes Schlagwort für das Programm fungiert, unter Führung der wieder auf straffe leninistische Organisation und kollektive Entscheidungsfindung setzenden KPCh um jeden Preis die Produktivkräfte zu entwickeln. Die Anerkennung dieses Grundsatzes des Aufbaus der geistigen Zivilisation markiert die Bedingung für Debatten im „ideologischen Bereich", für innerparteilichen und medialen Meinungspluralismus und schützt Diskursteilnehmer dem Anspruch nach vor Denunziation und Verleumdung, ganz so, wie Mao Zedong sich das „Hundert-Blumen"-Prinzip als Grundsatz sozialistischer Debattenkultur unter gänzlich anderen gesellschaftlichen Bedingungen und ideologischen Vorzeichen vorgestellt hatte. Die „ideologischen Kämpfe", die laut PHM zum Schutz der geistigen Zivilisation vor „geistigem Müll" notwendig sind, werden auf diese Weise einerseits gegenüber der Mao-Ära auf gesittete und kultivierte öffentliche Debatten reduziert. Andererseits kommt damit den unter Umständen überzeugendsten Argumenten als unverbindliche Meinungsäußerung keine Garantie auf eine Einbeziehung in Überlegungen zur praktischen Verwirklichung zu, denn alle Argumente haben sich dem Protokoll innerparteilicher Organisation streng unterzuordnen.

Die Einengung beziehungsweise partielle Neutralisierung ideologischer Kämpfe darf nun nicht mit der in der China-bezogenen Politikwissenschaft vorherrschenden Diagnose verwechselt werden, die „Reformära" zeichne sich durch Pragmatismus, die Mao-Ära durch „Ideologie" aus, denn es verhält sich komplizierter. Für die Partei selbst gilt das Dogma, der späte Mao und die Viererbande hätten die Rolle der „Ideologie" für die gesellschaftliche Entwicklung überschätzt oder übertrieben. Es muss betont werden, dass die Vorstellung der Überschatzung von Ideologie an einem Maßstab gemessen wird, den die Vertreter von „Ideologie und Klassenkampf" schlicht nicht geteilt hatten, nämlich dass eine positive gesellschaftliche Entwicklung am Stand der Produktivkräfte zu bemessen sei und dabei auf eine weitergehende Umgestaltung der Produktionsverhältnisse verzichtet werden konnte.[741] *Nur in diesem Kontext* gilt für die post-maoistische Parteiführung, dass sie sich von einem

[740]«在这里，根本之点就是解决思想问题要靠思想斗争。所谓思想斗争，归根到底是说理斗争。换言之，对于精神文明方面的问题，要以文明的精神来解决，此种解决方式本身也是精神文明的表现。在社会主义制度下，解决思想领域里的问题，要采取'百花齐放，百家争鸣'的方针，通过探讨和辩论来鉴别香花毒草，发展社会主义精神文明，正是反映了思想斗争的规律和特点。» PHM, 308.

[741] Zu den ökonomischen Vorstellungen der kulturrevolutionären Linken siehe etwa Elliott 2016, Kapitel 4.

„Zu-Viel-an-Ideologie“ distanzierte, während sie selbst „pragmatisch“ mit der Integration kapitalistischer Wirtschaftselemente experimentierte.

Das heißt nicht, dass Ideologie unwichtiger wurde. Wie sich aus der Analyse des PDHM und PHM schließen lässt, nahm die Parteiführung der Deng-Ära allerdings Klarstellungen über das *Subjekt* der Ideologieproduktion und ihren *Anwendungsbereich* vor. Während der „Ideologie“ der fortschreitenden Transformation der Produktionsverhältnisse, die zur Not unter Umgehung der Parteibürokratie durchzusetzen war, eine klare Absage erteilt wurde, wurde Ideologie als Supplement zur angestrebten wirtschaftlichen Modernisierung nun zum Monopol der kollektiven Parteiführung. Dabei ist gerade das Postulat des alle Gesellschaftsformen betreffenden unideologischen und unpolitischen Charakters von Schlüsselbereichen der gesellschaftlichen Entwicklung (Naturwissenschaften, Gesundheit und Hygiene, etc.) nach den Maßstäben der Marx’schen Ideologiekritik die Ideologie der Reformära. Sie fand ihren Ausdruck im Ideologem des Aufbaus einer geistigen Zivilisation. Das Schlagwort des Aufbaus einer geistigen Zivilisation erfüllt auch den Zweck, die Steuerung des Modernisierungsprozess gegen Kritik abzuschirmen, da letztere als Gegnerschaft gegen ein gesamtgesellschaftlich geteiltes, hehres Ziel abgekanzelt werden kann.

10. Akademische Neubetrachtungen des Ideologieproblems Ende der 1980er Jahre

In diesem Kapitel richtet sich der Fokus auf drei exemplarische akademische Aufsätze der späten 1980er Jahre, die sich mit der Entwicklung der Marx’schen Ideologietheorie befassen und diese zur sozialistischen Ideologie der VR China in Bezug setzen. Zunächst betrachten wir kursorisch marxistische Debatten und Ideologieverständnisse im weiteren Verlauf der 1980er Jahre, insbesondere die Kontroverse über Humanismus und Entfremdung sowie die Rezeption des Westlichen Marxismus bei chinesischen Intellektuellen. Diese Debatten spielten eine erhebliche Rolle bei der Schaffung eines intellektuellen und gesellschaftlichen Klimas, das zur Protestbewegung am Tian’anmen-Platz im Jahr 1989 geführt hat.

10.1 Marxistische Debatten und „Ideologie“ im weiteren Verlauf der 1980er Jahre

Die Debatte über Humanismus und Entfremdung

Das 1983 veröffentlichte PHM beinhaltet als bedeutende Neuerung gegenüber den Lehrbüchern der Mao-Zeit einen Abschnitt mit dem Titel „Der Sprung der Menschheit vom Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit“,[742] der ein Unterkapitel über „entfremdete Arbeit“ enthält. Darin referiert das PHM die Entfremdungstheorie von Karl Marx auf Basis von dessen diesbezüglich einschlägiger, zu seinen Lebzeiten unveröffentlichter Frühschrift *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*.[743] Das PHM affirmiert dabei die Relevanz der Theorie als *frühen Vorläufer* des Reifungsprozesses des Historischen Materialismus. Entfremdung ist in der Darstellung des Lehrbuchs ausschließlich ein Phänomen von Ausbeutungsgesellschaften im Allgemeinen und der kapitalistischen Ordnung im Speziellen. Daher erklärt das PHM, dass mit der Beseitigung des Systems des Privateigentums und der Etablierung des Sozialismus auch Entfremdung verschwinde.[744] Die Aufnahme dieses Abschnitts in die Lehrbücher der 1980er Jahre trug dem Umstand Rechnung, dass in den 1980er Jahren eine Konfliktlinie innerhalb der Partei zwischen Hu Qiaomus orthodoxerem Histomat und Vertretern eines humanistischen Marxismus wie Wang Ruoshui (王若水, 1926-2002) verlief. In dessen Kritik am chinesischen Sozialismus nahm der Entfremdungsbegriff eine zentrale Rolle ein.[745]

Einige Partei-Intellektuelle waren gegen Ende der 1970er Jahre zu der Überzeugung gelangt, dass die Katastrophe der Kulturrevolution unter anderem darin ihren Ursprung fand, dass der chinesische Marxismus und allgemeiner der Marxismus-Leninismus Karl Marx` Auffassungen über die Beziehung von Subjekt und Objekt verzerre.[746] Diese Verzerrung manifestierte sich in China in den Augen der humanistischen Marxisten paradoxerweise in den gegenläufigen Tendenzen eines mechanistischen Determinismus und eines stark ausgeprägten Voluntarismus, die besonders im Bildungswesen auf der einen Seite, und politischer Praxis und Mobilisierung auf der anderen Seite, zum Ausdruck kamen.[747] Wang Ruoshui, Zhou Yang (周杨, 1908-1989) und weitere Establishment-Intellektuelle sahen

---

[742] «人类从必然王国到自由王国的飞跃» PHM, 420-432. Dieser Abschnitt findet sich wiederum in dem ebenfalls neuen letzten Kapitel „Entwicklung und Fortschritt des gesellschaftlichen Organismus“.
[743] Siehe Marx, Karl. [1844]. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In Marx/Engels, *Werke***,** Ergänzungsband, 1. Teil, 465–588.
[744] Siehe PHM, 420-25.
[745] Auf Basis der relevanten Forschungsliteratur folgt ein Überblick über Wangs Entfremdungstheorie und die damit verbundenen politischen Debatten, in den eigene kursorische Beobachtungen zum Verhältnis von Ideologie und Entfremdung eingestreut werden. Eine umfassende Analyse von Wangs Ideologiebegriff, der aus seinen Betrachtungen über Entfremdung indirekt zu rekonstruieren wäre, kann hier nicht geleistet werden.
[746] Siehe hierzu Kang, Ouyang. “Contemporary Development of Marxist Philosophy in China.” *Educational Philosophy and Theory* 34, 2 (2002): 145-154.
[747] Vgl. Lin, Tongqi und Li, Minghua. “Subjectivity: Marxism and ‘The Spiritual’ in China Since Mao”. *Philosophy East and West* 44, 4 (1994): 613.

angesichts der relativen Liberalisierung öffentlicher Debatten in den frühen 1980er Jahren die historische Gelegenheit, den zu einer versteinerten Staatsideologie verkommenen Marxismus zu reformieren. Sie wollten den Marxismus durch die Rekonstruktion einer genuin humanistischen Ethik auf Basis des Marx'schen Frühwerks revitalisieren und einen sozialistischen Telos entwickeln, der den Anforderungen der postrevolutionären Ära entsprach.[748]

Auf der Suche nach den systemischen Ursachen für die Exzesse der Kulturrevolution fand Wang Ruoshui Inspiration bei Marx` Konzept der Entfremdung. Marx sah den Ursprung von Entfremdung in der Arbeitsteilung, die älter als der Kapitalismus und allen Klassengesellschaften inhärent sei. Wang zog daraus den Schluss, dass Entfremdung in allen Gesellschaften vorherrscht, in denen der Kommunismus noch nicht verwirklicht ist, also auch im Sozialismus. Er argumentierte in seinem 1980 veröffentlichten Essay *Über Entfremdung*,[749] dass Marx keineswegs das Konzept der Entfremdung verworfen habe, sondern es auf eine wissenschaftliche Basis – den Historischen Materialismus – gestellt und weiterentwickelt habe. Er stützte seine Argumentation hinsichtlich der Überwindung von Entfremdung durch die Entwicklung individueller Freiheit im Kommunismus mit einem Zitat aus der *Deutschen Ideologie*:

> Die scheinbare Gemeinschaft, zu der sich bisher die Individuen vereinigten, verselbständigte sich stets ihnen gegenüber und war zugleich, da sie eine Vereinigung einer Klasse gegenüber einer andern war, für die beherrschte Klasse nicht nur eine ganz illusorische Gemeinschaft, sondern auch eine neue Fessel. In der wirklichen Gemeinschaft erlangen die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit.[750]

Aus diesen Ausführungen lässt sich schließen, dass Wang Ruoshui – anders als die bisherige Forschung vorwiegend betont – nicht nur den in der stalinistischen Tradition stiefmütterlich behandelten Frühschriften von Marx höchste Bedeutung beimaß. Vielmehr betrachtete er durch die Verortung des Entfremdungsmotivs in der *Deutschen Ideologie*, das

---

[748] Vgl. Jing, Wang. *High Culture Fever. Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng`s China*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press 1996, 10.
[749] Wang Ruoshui 王若水. [1980]. "Tantan yihua wenti 谈谈异化问题 [Über Entfremdung]". In: *Wei rendaozhuyi bianhu* 为人道主义辩护 [Eine Verteidigung des Humanismus], herausgegeben von Wang Ruoshui (Hrsg.). Beijing: Shenghuo dushu xinzhi san lian shudian, 1986, 186-199.
[750] Marx/ Engels, *Werke*, Band 3, 1969, 74.

heißt in Marx´ vermeintlich erstem „reifen Werk“, Entfremdung unausgesprochen als Teil von Marx` Ideologiekonzeption im Rahmen des Histomat, oder umgekehrt Marx` Ideologietheorie als Teil einer umfassenden Entfremdungstheorie.[751]

Laut Wang existierte Entfremdung im sozialistischen China in den Formen ökonomischer, politischer und „ideologischer Entfremdung“ (*sixiangshang de yihua*, 思想上的异化).[752] Diese Dreiteilung entspricht der geläufigen Differenzierung der Gesellschaft im Histomat-Modell und deckt alle Bereiche der Basis und des Überbaus, des gesellschaftlichen Seins und Bewusstseins ab. Dies verdeutlicht mithin, dass nach Wangs Auffassung sämtliche Bereiche der chinesischen Gesellschaft von Entfremdung betroffen seien. „Ideologische Entfremdung“ machte Wang im „Aberglauben“ (*mixin*, 迷信) aus, der sich im extremen Dogmatismus der Partei und im Personenkult um Mao manifestierte. In Wangs Augen war der Personenkult die Folge der spezifischen sozioökonomischen Bedingungen Chinas, die feudalistisches Denken und autoritäre Unterwürfigkeit begünstigt hätten. Wang dachte dabei besonders an die von Subsistenzwirtschaft lebenden, isolierten Kleinbauern. Letztere schienen auf politische Vertreter angewiesen zu sein, die sich als Meister und Beschützer ihrer Interessen gebärdet hätten. Politische Entfremdung erblickte Wang in weit verbreiteten Phänomenen wie Nepotismus, Korruption und Bürokratismus und führte diese auf die Absenz von politischer und juristischer Kontrolle der Parteiführung zurück. Demgemäß setzte er sich für den Schutz individueller Rechte, die Stärkung innerparteilicher Demokratie durch Wahlen von Deputierten und die Beendigung der Ämtervergabe auf Lebenszeit ein.[753] Der ökonomischen Entfremdung, die aus dem Unwissen der „objektiven ökonomischen Gesetze“ im Volk, aus Bürokratismus und der Gesellschaftsstruktur an sich resultierte, könne,

---

[751] Diese Deutung der *Deutschen Ideologie* war zu Beginn der 1980er Jahre in China stark umstritten. Zu den damit verbundenen Kontroversen siehe Le Zhiqiang 乐志强.“Makesi yihua lilun de zhongyao zhedian --- ‘Deyizhi yishixingtai‘ yihua sixiang de tantao 马克思异化理论的重要折点---‘德意志意识形态‘异化思想的探讨 [Ein wichtiger Wendepunkt in Marx‘ Entfremdungstheorie. Diskussion über das Entfremdungsdenken der ‚Deutschen Ideologie‘].“ *Xueshu yanjiu* (1981): 90-96; siehe auch Chen Guisheng 陈桂生.“Qiantan ‘Deyizhi yishixingtai‘ zhong guanyu ren de quanmian fazhan lilun 浅探‘德意志意识形态‘中关于人的全面发展理论 [Erforschung der Theorie der umfassenden Entwicklung des Menschen in der ‚Deutschen Ideologie‘].“ *Hangzhou daxue xuebao* 16, 1 (1986): 7-11.

[752] Wang reflektiert allerdings nicht, dass Entfremdung immer ein kritisch gebrauchter Terminus ist, *sixiang* dagegen im Kontext chinesischer marxistischer Philosophie einen neutralen oder positiven Ideologiebegriff birgt. Für Wangs *sixiang shang de yihua* hat sich in westlichen Sprachen die Übersetzung „ideologische Entfremdung“ eingebürgert. Für im Marxismus geschulte Leser mutet eine solche Formulierung seltsam und tautologisch an, da Marx‘ Ideologietheorie gemeinhin als Update seiner Entfremdungstheorie verstanden wird. Ob Wang dieses Problem sieht, kann nicht beurteilt werden.

[753] Cheek 2015, 228.

so Wang, nur durch die Rückeroberung der Produktionsmittel durch die Massen ein Ende gesetzt werden.[754]

Zhou Yang bemühte sich, zwischen Wangs Lager und den orthodoxeren Marxisten in der Partei zu vermitteln. Er betonte, dass diese Bestimmung der Formen sozialistischer Entfremdung keineswegs Charakteristika eines „bourgeoisen Humanismus" aufweise, den die Parteiorthodoxie seit jeher kritisiert hatte. Vielmehr verkörpere Wangs Auffassung einen marxistischen Humanismus, der sich im vollen Bewusstsein seiner historischen Determiniertheit der Ergründung der Wechselbeziehungen von Mensch und Produktionsweise widme. Sozialistische Entfremdung müsse grundlegend von Entfremdung im Kapitalismus unterschieden werden, da ersterer im Rahmen des sozialistischen Systems selbst vorgebeugt werden könne, die Ursache von Entfremdung also nicht im System (*zhidu*, 制度), sondern in der institutionellen Struktur (*tizhi*, 体制) zu finden sei.[755]

Die von Vertretern des orthodoxen Marxismus gestarteten Kampagnen gegen „geistige Verschmutzung" 1983 und gegen „bourgeoise Liberalisierung" 1987 vermochten es nicht, die Debatte über Humanismus gänzlich zu unterbinden und dem Parteistandpunkt eine hegemoniale Stellung zu verschaffen. Hu Qioamu warf den humanistischen Marxisten vor, den idealistischen Standpunkt des jungen Marx übernommen zu haben, der den Menschen als abstrakte und universelle Kategorie betrachtet hätte. Der „reife" Marx hätte den Menschen dagegen korrekt in seinen gesellschaftlichen Beziehungen analysiert. Überdies war Entfremdung Hu zufolge keine überhistorische Kategorie, die zur Analyse sämtlicher Gesellschaften geeignet sei, sondern ihr komme nur in kapitalistischen Gesellschaften große Bedeutung zu. Er zog das Fazit, dass weder Entfremdungstheorien noch sozialistischer Humanismus die „zentrale Wahrheit marxistischen Denkens" – die dialektisch-materialistische Geschichtskonzeption – ersetzen könnten.[756]

Die Diskussion über Entfremdung im Sozialismus war bedeutsam, da sie implizierte, dass keine grundlegende Wasserscheide zwischen Kapitalismus und Sozialismus bestand. Sie öffnete die Tür für die Anwendung Marx'scher Kategorien zur Kritik des sozialistischen Systems. Gleichzeitig lassen sich etwa Wangs Positionen der historisch-materialistischen

---

[754] Brugger, Bill. "From 'Revisionism' to 'Alienation,' from Great Leaps to 'Third Wave'." *The China Quarterly* 108, (1986): 650.
[755] Vgl. Brugger/Kelly 1990, 147-156.
[756] Siehe ebenda.

Theorie über die historische Abfolge von Gesellschaftsformationen zur Rechtfertigung der Wirtschaftsreformen Deng Xiaopings heranziehen. Für ihn war China in den 1980er Jahren in der Übergangsphase von einer vorkapitalistischen, das heißt „feudalistischen", zu einer kapitalistischen Gesellschaft, der historischen Stufe, die in seinen Augen überhaupt erst den Menschen als Individuum hervorbringt, auf das sein Humanismus seinerseits abzielt. Daher schicke es sich, so Wang, Entfremdung, die kapitalistische Warenproduktion unweigerlich hervorbringe, als „Preis für gesellschaftlichen Fortschritt" der Entfremdung durch den sozialistischen Staat vorzuziehen. In seinen Augen bestand überdies in absehbarer Zukunft keine Möglichkeit, auf Warenproduktion und Privateigentum zu verzichten, ergo den Übergang zum Sozialismus einzuleiten.[757]

Im Übrigen waren Wangs akademische Ausführungen über das Marx'sche Frühwerk und sein Eintritt für einen marxistischen Humanismus mit einer Parteinahme für die Deng-Fraktion hinsichtlich der gesellschaftlichen Rolle von *rencai* (人才) verbunden, das heißt „talentierten Menschen" für das Gelingen der Reformbemühungen.[758] Deng Xiaoping hatte ab Ende der 1970er Jahre die Vergabe von Schlüsselpositionen an vormals als „Kapitalisten" gebrandmarkte ehemalige Parteiobere und wissenschaftliche Experten als Agenten für die wirtschaftliche Umorientierung vorangetrieben. Ziel der neuen Politik war in Abgrenzung zu radikaleren maoistischen Gesellschaftsideen die direkte Verknüpfung von Einkünften mit „Leistung" und „Expertise". Dies spiegelte sich in einer neuen Bildungspolitik wider, die den Fokus von politischer Bildung auf hochwertige wissenschaftliche und technologische Forschung und leistungsorientierte Curricula verlegte. Deng förderte damit die Entstehung neuer gesellschaftlicher Eliten, Maßnahmen also, die für Maoisten den Weg zu einer „kapitalistischen Restauration" ebnen würden. Dementsprechend fasste Deng die Trennung von Hand- und Kopfarbeit nicht weiter als gesellschaftlichen Widerspruch auf, den es zu überwinden galt und erst recht nicht im Sinne der *Deutschen Ideologie*, in der Marx sie als Ursache aller Ideologie bestimmt hatte. Deng bemühte unter Absehung von Marx'schen Prinzipien einen abstrakten, allgemeinen Arbeitsbegriff, der im Sozialismus gelte:

> In a socialist society, brain workers trained by the proletariat itself differ from intellectuals in any exploiting society in history. […] The difference between them and

[757] Siehe Hua, Shipping 1995, 57.
[758] Siehe ebenda, 28.

> the manual workers lies only in a different role in the social division of labor. Those who labor, whether by hand or brain, are all working people in a socialist society.[759]

In Übereinstimmung mit Dengs Einlassungen verkündete Wang Ruoshui ohne jeglichen Bezug zu Marx:

> I believe that humanism should be connected with reform. That is to say how to realize the modernization of people. The most important issue for reform is the issue of talented people.[760]

Vor diesem Hintergrund spricht vieles für Hua Shipings Annahme, Wang sei nicht weit entfernt von der offiziellen Nutzung der "economic determinist Marxist conception of history to justify China's current capitalist development."[761] Für Brugger und Kelly sind Wang Ruoshuis Auffassungen gegen Ende der 1980er Jahre gar kaum unterscheidbar von "champions of bourgeois constitutionalism" à la Fang Lizhi (方励之).[762] Sie halten Wang allerdings zugute, dass er und seine Mitstreiter Potenziale für einen vom Dogmatismus befreiten erneuerten Marxismus freigelegt und gleichzeitig eine klare Absage an sämtliche irrationalen Strömungen wie Konfuzianismus, Christentum und Existenzialismus erteilt hätten, die in den 1980er Jahren neuen Einfluss gewannen.[763] Abschließend bleibt festzuhalten, dass auch die humanistischen Marxisten um Wang Ruoshui – ungeachtet ihrer tatsächlichen politischen Intentionen – bei aller Abweichung von sowohl stalinistischer Orthodoxie als auch maoistischem Praxisverständnis nicht über Schlüsselaspekte hinausgingen, die beiden theoretisch-politischen Traditionen gleichermaßen inhärent sind.[764]

Zur chinesischen Rezeption des Westlichen Marxismus in den 1980er Jahren

---

[759] Zitiert nach Meisner 1996, 90. Das Zitat stammt aus einer Rede Deng Xiaopings im März 1978.
[760] Zitiert nach Hua Shipping 1995, 28.
[761] Siehe Hua Shiping, 58.
[762] Siehe Brugger/Kelly 1990, 5. Für den berühmten Wissenschaftler und demokratischen Aktivisten Fang Lizhi siehe etwa Cheek 2015, 230-239.
[763] Siehe Brugger/Kelly 1990, 5.
[764] Neben der Einbettung ihrer Argumente ins historisch-materialistische Schema der Abfolge von Produktionsweisen sticht vor allem der aus dem Parteimarxismus bekannte Elitismus ins Auge, der sich in Wangs Einlassungen über ökonomische Entfremdung im Sozialismus ausdrückte, die zum Teil auf die vermeintliche Unkenntnis des Volkes von „objektiven ökonomischen Gesetzen" zurückzuführen sei.

Auch die Rezeption des sogenannten „Westlichen Marxismus“[765] wurde im Jahr 1977 von der KPCh angestoßen.[766] Anfangs bewerteten chinesische Theoretiker den Westlichen Marxismus schlicht anhand des Kriteriums, inwieweit er mit den Prinzipien des Diamat und Histomat übereinstimmte. Zunächst wurde der Westliche Marxismus daher als „unmarxistische“ und idealistische Abweichung in toto kritisiert und verworfen. Der Westliche Marxismus stellte durch seine grundsätzliche Infragestellung des Dialektischen Materialismus eine große Herausforderung für chinesische marxistische Theoretiker dar.[767] Sinnbildlich für die orthodoxe Haltung zu Beginn der Rezeption steht Xia Jisongs politisches Verdikt der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule.[768] Xia zufolge war die Kritische Theorie eine individualistische Doktrin, die fälschlicherweise Sigmund Freuds Psychoanalyse mit dem Marxismus vereinte, Engels Dialektik der Natur bestritt, nicht verstand, dass die gesellschaftlichen Probleme im Westen auf das kapitalistische System des Privateigentums zurückzuführen waren und einen abstrakten, bourgeoisen Humanismus verkörperte.[769]

Doch nicht nur Vertreter der marxistisch-leninistischen Orthodoxie verurteilten den Westlichen Marxismus in Gänze. Auch Li Zehou, einer der einflussreichsten chinesischen Intellektuellen in den der 1980er Jahren,[770] lehnte den Westlichen Marxismus mit der Begründung ab, in ihm sei der gleiche „Voluntarismus und ethische Purismus“ am Werk wie im „Linksradikalismus“ der Kulturrevolution. Weiter behauptete Li: “The failure of Mao Zedong in his later years may illustrate some of the problems embodied in the thinking of

---

[765] Westlicher Marxismus ist ein catch-all-Begriff für sämtliche theoretischen und praktischen marxistischen Strömungen in Zentral- und Westeuropa seit den 1920er Jahren, die sich ausgehend vom Ausbleiben der Revolution in Europa und den zunehmend bürokratischen und totalitären Entwicklungen in der Sowjetunion einer Neu-Lektüre des Marx’schen Werks zuwandten und unter Integration nicht-marxistischer Ansätze eine Absage an dogmatische Sichtweisen des Dialektischen Materialismus und stalinistische Politik erteilten. Für eine Einführung in den Westlichen Marxismus siehe die auch im China der 1980er Jahre breit rezipierte Monographie des marxistischen Historikers Perry Anderson. Anderson, Perry. *Considerations on Western Marxism.* London: New Left Books, 1976.

[766] So wurde Hu Qiaomu in seiner Funktion als Direktor der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften mit der Organisation einer Konferenz über westliches marxistisches Denken betraut.

[767] Siehe Brugger/Kelly 1990, 16.

[768] Für einen hervorragenden Überblick über die Geschichte des mit der Kritischen Theorie verbundenen Frankfurter Instituts für Sozialforschung, siehe Jay, Martin. *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*. Berkeley: University of California Press. 1973. Zur Rezeption der Frankfurter Schule in China, siehe Amelung, Iwo, Dippner, Anett (Hrsg.) *Kritische Verhältnisse: Die Rezeption der Frankfurter Schule in China*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009. Siehe auch He Weihua. ”The History of Critical Theory in China.” *History Compass* 14, 6 (2016): 275-282.

[769] Siehe Liu Kang. “The Frankfurt School and Chinese Marxist Philosophical Reflections Since the 1980s.” *Journal of Chinese Philosophy* 40 , 3-4 (2013): 563-582.

[770] Lis Programm bestand insbesondere darin, dass er sich unter Rückgriff auf die Philosophie Immanuel Kants um eine theoretische Fundierung einer marxistischen Theorie der Subjektivität bemühte. Zur Philosophie Li Zehous siehe unter anderem Rosker, Jana. “Chinese Modernization and the Sinification of Marxism through the Lens of Li Zehou’s Philosophy.” In: *Asian Philosophy* 27,1 (2017): 69-84.

Western Marxism."[771] Ungeachtet dessen wurde der Westliche Marxismus ab Mitte der 1980er Jahre zum Gegenstand einiger intellektueller Kontroversen, die auch in der *Volkszeitung* und allen wichtigen Fachzeitschriften ausgetragen wurden. Den ersten akademischen Abriss zum Thema legte Xu Chongwen vor. Seine 1982 veröffentlichte Monographie „Westlicher Marxismus"[772] zog einen regelrechten Boom an Publikationen chinesischer Übersetzungen der Werke von Georg Lukács, Antonio Gramsci, Theodor Adorno, Jean-Paul Sartre etc. nach sich.[773] Für Xu und humanistisch orientierte chinesische Intellektuelle boten diese Schriften nicht zuletzt angesichts ihrer elaborierten Kritik des Stalinismus und des Diamat nützliche Erkenntnisse. Daher wich die grundsätzliche Verdammung des Westlichen Marxismus einer begrenzten theoretischen Offenheit. Der Westliche Marxismus sei, so Xu, weder anti-marxistisch noch marxistisch und halte das theoretische und methodische Instrumentarium zur Analyse des gegenwärtigen Kapitalismus bereit.[774] Hier implizierte Xu sicherlich, dass der Diamat nicht nur für die Analyse des gegenwärtigen Chinas weitgehend ausgedient, sondern auch zur Betrachtung zeitgenössischer gesellschaftlicher Entwicklungen im Westen wenig beizutragen hatte. Dieser Einsicht folgend begann Ende der 1980er Jahre langsam der Aufbau des Westlichen Marxismus als akademische Disziplin an ausgewählten Philosophie-Instituten chinesischer Universitäten.

Bis heute dominiert in der chinesischen akademischen Philosophie der Standpunkt, dass der Westliche Marxismus „reale Bedeutung" für die Analyse und Kritik des gegenwärtigen, sprich *westlichen* Kapitalismus hat. Allerdings besteht ein weitgehender Konsens darüber, dass seine Philosophie voller Widersprüche sei, da sie offensichtlich nicht auf revolutionärer Praxis habe aufbauen können. Die Theoriebildung sei eine rein akademische Angelegenheit und von den Kämpfen der Arbeiterschaft getrennt (gewesen). Diese Kritik hat sicherlich ihre Berechtigung, führt man sich vor Augen, dass die radikalen Protestbewegungen der 1960er und 1970er Jahre im Westen, die sich partiell auf Theorien des Westlichen Marxismus beriefen, in der großen Mehrheit Studenten und Angehörige der Mittelschichten angezogen hatten. Auch vernachlässige der Westliche Marxismus in der Sicht chinesischer Rezipienten

[771] Zitiert nach Hua 1996, 121. Ungeachtet dessen ging Li mit einer Standartposition des Westlichen Marxismus konform, nach der Engels Schrift *Anti-Dühring*, ein Schlüsseltext im Kanon der marxistisch-leninistischen Weltanschauung, den Marxismus auf den Abweg der Metaphysik und Doktrin geführt hatte. Siehe ebenda, 112.
[772] Xu Chongwen 徐崇温. *Xifang makesizhuyi* 西方马克思主义 [Westlicher Marxismus]. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1982.
[773] Vgl. Wang Shouchang 王守常, Zhang Yixing 张翼星, Chen Anying 陈岸瑛 (Hrsg.). *Makesizhuyi zhexue zai Zhongguo* 马克思主义哲学在中国 [Marxistische Philosophie in China]. Beijing: Shoudu shifan daxue chubanshe, 2002, 272.
[774] Vgl. Wang 2002, 229.

die Analyse und Kritik der Ökonomie und konzentriere sich ausschließlich auf Kultur und Philosophie, auf Aspekte wie Entfremdung und Ideologie, das heißt Phänomene des „Überbaus“.[775] Diese pauschalisierende Kritik am Westlichen Marxismus kann an dieser Stelle nicht ihrerseits hinlänglich auf ihre Stichhaltigkeit überprüft werden. Für unseren Forschungskontext soll hier der Hinweis genügen, dass die Verortung von Ideologie im Bereich des Überbaus zum orthodoxen sowjetischen Marxismus gehört, über den einflussreiche Vertreter des Westlichen Marxismus wie Althusser gerade dadurch hinausgingen, dass sie das Ideologische als in Praxisformen und Institutionen eingebettet konzipierten.

10.2 Gu Shangfeis *Der Ursprung und die Entwicklung des Ideologiebegriffs* (1988)

Die Beschäftigung des Westlichen Marxismus in den 1980er Jahren erfolgte nach anfänglichen Impulsen von Parteiideologen im Rahmen einer sich allmählich herausbildenden, von politischer Bildung im engeren Sinne unterscheidbaren akademischen Forschung, deren Repräsentanten nahezu sämtliche westliche Theorien rezipierten. Neben den Lehrbuchmarxismus traten so erste akademische Abhandlungen zum Marxismus und insbesondere seiner Theoriegeschichte, die angesichts der strengen Diktate des sowjetischen Schemas marxistischer Philosophie und der politischen Anforderungen der Mao-Zeit kaum Betrachtung gefunden hatte. Kritik an der Dominanz des sowjetischen Lehrbuchmarxismus übte in den 1980ern unter anderem Gao Qinghai.[776] Er vertrat die Auffassung, dass Marx` praktische Philosophie den Antagonismus zwischen Materialismus und Idealismus transzendiere. Er forderte damit als erster chinesischer Wissenschaftler das orthodoxe System marxistischer Philosophie und besonders den sakralen Status von Stalins *Dialektischer und Historischer Materialismus* heraus. Dies trug ihm politische Einschüchterung ein.[777]

Karl Marx’ Werk- und Theorieentwicklung stellte einen neuen Forschungszweig dar, in dem sich das fortan komplexe Verhältnis von marxistischer Forschung und Forschung zu Marxismus manifestierte. So erschienen ab Mitte der 1980er Jahre erste Aufsätze, die die Begriffsgeschichte des Ideologiebegriffs als solchen beziehungsweise die Entwicklung des Marx’schen Ideologiebegriffs behandelten, eine dem Anspruch nach akademische

---

[775] Vgl. Xu Changfu.“The Incomplete Transformation of Sinicized Marxism.” *Socialism and Democracy* 26, 1 (2012): 1-17.
[776] Gao Qinghai (高清海, 1930-2004), war Professor für Philosophie an der Jilin-Universität.
[777] Siehe Xu Changfu 2012, 7.

Vorgehensweise, die sich von den bisher im Umlauf befindlichen Erklärungen zu Ideologie im Histomat-Schema unterschied. Im Folgenden werden drei repräsentative akademische Artikel untersucht. Diese zeichnen sich nicht etwa dadurch aus, dass sie die offiziellen Interpretationen offen herausfordern würden. Ihre Autoren betonen im Gegenteil, einen Beitrag zur Entwicklung des chinesischen Marxismus liefern zu wollen. Die jeweiligen Beteuerungen, zwischen den neuen Einsichten in die Entwicklung des Marx'schen Ideologiebegriffs und der offiziellen Ideologie bestünde ein harmonisches Verhältnis, wirken aber mitunter wenig überzeugend. Vielmehr legt die Analyse neuer Facetten des Marx'schen Ideologiebegriffs indirekt die Widersprüche offizieller Verwendungsweisen von Ideologie offen.

Gu Shangfeis Aufsatz behandelt die Entwicklungsetappen des Marx'schen Ideologiebegriff. [778] Gu stellt das im Marxismus-Leninismus kanonisierte, Marx zugeschriebene Basis-Überbau-Modell ohne Abweichung dar.[779] Die „geistige Kultur" einer Gesellschaft habe keine vom materiellen Leben unabhängige Geschichte, sondern werde durch das Niveau der Produktivkraftentwicklung und die damit korrespondierenden Produktionsverhältnisse beschränkt. In der *Deutschen Ideologie* werde „Überbau" allerdings nicht nur im Sinne eines der ökonomischen Basis nachgeordneten Bereichs verwendet, sondern in vielen Kontexten genutzt, um „das Bewusstsein und die Weltanschauung einer Klasse" auszudrücken.[780] Überdies werde in der *Deutschen Ideologie,* so Gu weiter*,* der Ideologiebegriff zur Kritik an Repräsentanten der modernen deutschen Philosophie und Vertretern des deutschen Sozialismus verwendet. Dies deute auf Marx' frühen Gebrauch von Ideologie als falsches Bewusstsein (*cuowu yishi*, 错误意识) hin, dessen Ursprung Marx in der Arbeitsteilung zwischen Kopf- und Handarbeit verorte.[781]

Auf dieser Grundlage formuliert Gu seine Hauptthese: „Ideologie" bezeichnete in Marx' Denken nicht nur „falsches Bewusstsein" und „Klassenbewusstsein", sondern später auch das „ganze gesellschaftliche Bewusstsein und die geistige Kultur". Dazu führt Gu das

---

[778] Gu Shangfei 顾上飞."Yishixingtai zhe yi gainian de youlai he yanbian 意识形态这一概念的由来和演变 [Der Ursprung und die Entwicklung des Ideologiebegriffs]". *Wenyi lilun yu pipan* 5 (1988): 138-144.

[779] In einer kurzen Einleitung geht Gu den Ursprüngen und der Entwicklung des Ideologiebegriffs beim französischen Aufklärungsphilosophen Destutt de Tracy und bei Napoleon Bonaparte nach. Zur frühen Geschichte des Ideologiebegriffs siehe etwa Larrain, Jorge. *The Concept of Ideology*. London: Hutchinson, 1979. Siehe auch Rehmann, *Einführung in die Ideologietheorie*; Eagleton, *Ideologie*.

[780] Siehe Gu 1988, 138.

[781] Gu weist auch darauf hin, dass Marx in der *Deutschen Ideologie* der herrschenden Klasse auch das herrschende Bewusstsein zuschreibt, das seinerseits das Denken der mittellosen Klassen leite. Siehe ebenda, 139.

berühmte Zitat aus dem *Vorwort* an, in dem Marx von den Bewusstseinsformen als Ort der Bewusstseinswerdung und Austragung von gesellschaftlichen Konflikten in Momenten gesellschaftlicher Veränderung spricht. Den Nachweis, dass diese Marx'sche Bestimmung von Klassenbewusstsein abstrahiere, bleibt Gu schuldig. Somit kann er schlussfolgern, dass Marx auf zwei Ebenen Ideologie erklärt, nämlich einer konstruktiven (*jiji*, 积极) und einer passiven (*xiaoji*, 消极). Die Passivität von Ideologie fasse den „Einfluss von Klassenpositionen" auf das Verständnis der Wahrheit, der realen gesellschaftlichen Beziehungen und der objektiven Dinge. Die Konstruktivität von Ideologie dagegen verweise auf die Bekräftigung der zukünftigen „Gedankenform" (*sixiang xingtai*, 思想形态) einer spezifischen revolutionären Gruppe.[782] Gu geht hier also nicht über die äußerst problematische Vorgehensweise des althergebrachten Lehrbuchmarxismus hinaus, in den kurzen Passagen des *Vorworts* Marx' autoritative Stellungnahme zum Ideologiebegriff zu sehen. Mit dem Ziel, den für die KPCh anscheinend lebensnotwendigen neutralen Ideologiebegriff zu retten, behauptet Gu im Anschluss kontrafaktisch und wenig überraschend ohne Verwendung von Belegen:

> […] Marx und Engels betrachteten ihre eigene Theorie als revolutionäre Ideologie des Proletariats, als Zusammenfassung des ideologischen Ziels, für das diese Klasse kämpft.[783]

Hierbei handelt es sich um eine bewusste Verzerrung des Marx'schen Begriffsgebrauchs. Marx hatte sich erstens von zu seiner Zeit entstehenden Spielarten des Marxismus abgegrenzt, zweitens nie im positiven Sinne von Ideologie gesprochen, und drittens vor der Transformation seiner „sogenannten Theorie"[784] in ein Dogma gewarnt.[785] Gu erklärt dessen ungeachtet weiter, dass Marx ab Ende der 1850er Jahre „Ideologie" als Gesamtbezeichnung für alles gesellschaftliche Denken und Bewusstsein – „konstruktives" wie „destruktives" – verwendet habe. Unter Ideologie (*yishixingtai*) falle deshalb sowohl „überholtes, konservatives Denken" als auch die Ideologie (*sixiang tixi*) einer revolutionären Klasse, die

---

[782] Siehe ebenda, 139.
[783] « […] 马克思和恩格斯把自己的理论看作是无产阶级的革命的意识形态，看作关于这个阶级为之奋斗的思想目标的总和。» Gu 1988, 139.
[784] Marx, Karl. *Entwürfe einer Antwort auf den Brief von V.I. Sassulitsch. Dritter Entwurf*. In: Marx/Engels, *Werke*, 19, 401.
[785] Siehe hierzu auch Krawczyk 2019, "Celebrating", 81.

den Kampfgeist letzterer anzukurbeln versuche und ihr eine kritische, theoretische Waffe bereitstelle.[786]

Vor dem Hintergrund seiner bisherigen Argumentation überrascht es, dass sich Gu im zweiten Teil seines Aufsatzes der Marx'schen Ideologiekritik (*yishixingtai pipan*, 意识形态批判) mit besonderem Fokus auf Kunst zuwendet. Dies bedeutet eine Absetzung vom herkömmlichen Lehrbuchmarxismus, weil letzterer den Terminus Ideologiekritik gar nicht erst enthält. Allerdings wird deutlich, dass Gu den Begriff durch eine bestimmte Lesart seines kritischen Gehalts weitgehend beraubt. Er behauptet, dass Marx ab den 1860er Jahren Ideologie nicht mehr in seiner kritischen Bedeutung verwendet habe, und dass die Frage danach, ob Ideologie die Realität verzerrt oder hinreichend widerspiegele, das Wesen von Ideologie nicht berühre. Wichtig für das Verständnis von Marx' Ideologiekritik sei, so Gu mit Verweis auf den marxistischen Ideologietheoretiker Jorge Larrain,[787] dass diese nicht als vom Klassenkampf unabhängige „reine Wissenschaft" betrieben werden könne, sondern ihr die Einheit aus Klassenpraxis und theoretischem Verständnis zugrunde liege.[788] Gu erklärt an zentraler Stelle weiter, dass Marx' Methode der Ideologieanalyse eine Absage an alle Arten von Mythen (*shenhua*, 神话) erteilt habe, die von ideologischen Werten und einem Menschheitsschicksal ausgingen, die Zeit und Raum sowie Geschichte transzendierten. Marx' Ideologiekritik habe auch den Aberglauben der bourgeoisen Ideologen bloßgestellt, die dem Menschen ein abstraktes, überzeitliches Wesen zuschrieben. Mit Gramsci legt Gu die Emphase darauf, dass es sich bei Ideologiekritik um eine „kämpferische Kritik" (*zhandou de piping*, 战斗的批评) handele. Abschließend erklärt Gu ganz orthodox, dass es sich bei Ideologie immer um eine historisch notwendige Widerspiegelung des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses und um die Widerspiegelung jeder Klasse und aller gesellschaftlichen Gruppen zum realen Leben handele. Deshalb könnten etwa fortschrittliche gesellschaftliche Ideale sich unbewusst im mit seinem Werk verbundenen Denken eines einzelnen Künstlers widerspiegeln. Aber der reale Inhalt eines Kunstwerks erschöpfe sich nicht in einem Ideal, sondern drücke in Form eines Ideals die Interessen der Subjekte der Gesellschaft (der Klasse, der Nation, der ganzen Gesellschaft) aus.[789] Diese abschließende Betonung des Subjektstatus von Klassen und Nationen kann durchaus als Absage an die humanistischen Marxisten

[786] Siehe Gu 1988, 140.
[787] Gu zitiert aus Larrains einflussreicher Geschichte des Verhältnisses von Marxismus und Ideologie. Larrain, Jorge. *Marxism and Ideology*. London: Palgrave Macmillan, 1983.
[788] Siehe Gu 1988, 142.
[789] Ebenda, 143.

gelesen werden. Diese hatten den Subjektstatus des Individuums betont und sich ebenfalls auf die *Deutsche Ideologie* bezogen. Ihr Anliegen war aber nachzuweisen, dass Marx‘ Ziel die vollumfängliche Befreiung des Individuums und die Aufhebung aller Entfremdung sei.

Gu Shangfeis Aufsatz stellt *formal* eine kurze akademische Begriffsgeschichte von Ideologie mit Fokus auf die Entwicklung von „Ideologie“ in Marx‘ Schriften dar. Anders als herkömmliche Abhandlungen zu Ideologie im engen Korsett des Histomat und als Teil einer kontinuierlichen, akkumulativ gedachten Theorieentwicklung von Marx und Engels, über Lenin und Stalin bis zu Mao, gilt sein Fokus der Marx’schen Werkentwicklung. Die Marx’sche Ideologiekritik wird als Konzept neu vorgestellt, allerdings ohne einen ihrer Schlüsselaspekte – die Fetischanalysen aus dem *Kapital* – zu beachten, und allgemein, ohne sich der inhaltlichen Kritik von Marx an bürgerlichen Gesellschaften zu widmen. Stattdessen wird als Clou der Marx’schen Ideologiekritik die Überwindung von Vorstellungen eines abstrakten Menschenwesens und überhistorisch gültiger Ideen präsentiert. Damit hebt sich Gu nicht von Ausführungen zur kapitalistischen Ideologie im Lehrbuchmarxismus ab. Wie letzterer impliziert er, dass im sozialistischen China die kritikwürdigen bourgeoisen Ideologien keinen Platz hätten, und daher ein neutraler Gebrauch von Ideologie sowohl angemessen als auch durch Marx‘ Theorieentwicklung gestützt sei.

10.3 Zhuang Guoxiongs *Die Essenz des Marx’schen Begriffs von Ideologie* (1988)

Auch Zhuang Guoweis 1988 erschienener Aufsatz widmet sich der Entwicklung des Marx’schen Ideologiebegriffs.[790] Zhuang konstatiert, dass einige Sozialwissenschaftler um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert auch ohne Kenntnis der erst 1932 erstveröffentlichten *Deutschen Ideologie* einen negativen Ideologiebegriff hatten, und Marx-Forscher (*Makesi xuezhe*, 马克思学者) im 20. Jahrhundert hätten vermehrt den negativen Gehalt des Marx’schen Ideologiebegriffs betont. Bei der *Deutschen Ideologie* handele es sich um eine Kritik der gesamten bourgeoisen Ideologie.[791]

Zhuang referiert weiter eine seiner Auffassung nach unzutreffende Interpretation der *Deutschen Ideologie*. Demnach würden „Mythisierung“ (*shenmihua*, 神秘化),

[790] Zhuang Guoxiong 庄国雄. “Makesi ‚yishixingtai‘ gainian lunyao 马克思‘意识形态‘概念论要 [Die Essenz des Marx’schen Begriffs von ‚Ideologie‘]”. *Fudan xuebao* 6 (1988): 77-81.
[791] Siehe ebenda, 77-78.

„Illusion“ (*xuhuanxing*, 虚幻性), „Inversion“ (*diandao*, 颠倒) und Verzerrung (*waiqu*, 歪曲) als intrinsische Eigenschaften des Ideologiebegriffs genommen. Überdies werde in dieser Ansicht davon ausgegangen, dass Ideologie mit einer spezifischen Gesellschaftsgruppe oder Klassen verbunden sei. Dies führe zu der Auffassung, dass Marx Ideologie als eine mythische Einbildung einer Klasse betrachtet hätte, die ihrerseits der ganzen Gesellschaft auferlegt würde. Auf diese Weise werde suggeriert, dass der Marx'sche Ideologiebegriff dem pejorativen Ideologiebegriff Napoleons entspreche, und Ideologie werde so zum Synonym von Lüge (*huangyan*, 谎言). Hier kritisiert Zhuang indirekt die Tendenzen zu vulgärmarxistischen Manipulationstheorien in der offiziellen Marxismus-Interpretation in der Mao-Zeit, die auch im Lehrbuchmarxismus Ai Siqis präsent waren. Einige marxistische Werke, so Zhuang weiter, würden auf dieser Basis zwischen einem enggefassten und einem weitgefassten Ideologiebegriff unterscheiden. Beim enggefassten Ideologiebegriff verstünden diese – von Zhuang nicht genannten – Werke Ideologie als historischen Typ, etwa als „verzerrtes“ oder „falsches“ Bewusstsein. Beim weitgefassten Ideologiebegriff werde Ideologie als Klassenbewusstsein definiert. Auf diese Weise sei es möglich gewesen, zu erklären, dass die „Ideologie der ausgebeuteten Klassen“ (*bei boxue jieji de yishixingtai*, 被剥削阶级的意识形态), die „Ideologie des Proletariats“ (*wuchan jieji yishixingtai*, 无产阶级意识形态) und die „wissenschaftliche Ideologie“ (*kexue de yishixingtai*, 科学的意识形态) keine Elemente von Illusion und Inversion aufwiesen.[792]

Es ist unschwer zu erraten, dass Zhuangs Kritik den ideologiebezogenen Teilen des Lehrbuchmarxismus gilt. Die Unterscheidung zwischen weitgefasstem und enggefasstem Ideologiebegriff hält er für irreführend, da sie der Marx'schen Methode fremd sei. Es liege am Gegenstand – der deutschen Ideologie –, auf die er seine Methode, die „Analyse des Ursprungs“ (*qiyuan fenxi*, 起源分析) anwendete, dass sein Ideologiebegriff negative Konnotation hätte. Auch der „Priesterbetrugs“-Theorie, der Vorstellung also, die bourgeoisen Ideologen manipulierten und täuschten die Massen bewusst zum Zweck der Aufrechterhaltung bürgerlicher Herrschaft, weist Zhuang mit Verweis auf Engels zurück, der

[792] Siehe Zhuang 1988, 78.

konstatierte, dass die bürgerlichen Ideologen in der Regel selbst an ihre Theorien glaubten.[793] Anschließend erläutert Zhuang, was Marx in seinen Augen mit der Inversion, dem „Auf-dem-Kopf-Stehen" der Welt im Denkprozess der bürgerlichen Ideologen meinte. Erstens betrachteten jene Geschichte als geistigen Prozess, der vom realen materiellen Lebensprozess abstrahiere. Zweitens würden das Denken und die Interessen der herrschenden Klasse als diejenigen der ganzen Gesellschaft ausgegeben. Drittens werde das Denken als letztendlicher Movens der Geschichte betrachtet. Viertens werde die Vorstellung vom Menschen an sich, von einem historische Bedingungen transzendierenden abstrakten Wesen erzeugt. Fünftens stellten verschiedene Fetische wie der Waren- und Geldfetisch die Beziehungen von Menschen und Dingen auf den Kopf.[794]

In der Folge analysiert Zhuang den für die Ideologieproblematik wichtigen Begriff der Widerspiegelung (*fanying*, 反映). Er grenzt sich von der in den Lehrbüchern vertretenen erkenntnistheoretischen Vorstellung ab, dass Ideologie zwingend hinsichtlich ihres Wahrheitswerts beurteilt werden müsse. Ideologie habe nicht etwa die „Bereitstellung von Wissen zur Aufgabe", sondern, so Zhuang:

> Sie fasst die Gefühle, das Verständnis, die Erklärungen und Bewertungen einer bestimmten Personengruppe oder eines Kollektivs zusammen und liefert gesellschaftliche Ideale, Verhaltensregeln und ein Wertesystem.[795]

In der Passage ist eine Abkehr vom orthodoxen Marxismus zu verzeichnen, da Zhuang hier – anders als in seinen Erläuterungen zum Marx'schen Ideologiebegriff – die Vorstellung von Ideologie als Ausdruck von Klasseninteressen getilgt hat. Zhuang lehnt die Bestimmung von Ideologie als Wissensvermittlerin ab und sieht Ideologie als Vermittlungsinstanz eines „Wertesystems" (*jiazhi tixi*, 价值体系). Damit erteilt er indirekt eine Absage an

---

[793] Ebenda. Es handelt sich um folgendes Zitat aus Friedrich Engels' Brief an Franz Mehring aus dem Jahr 1883: «Die Ideologie ist ein Prozeß, der zwar mit Bewußtsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit einem falschen Bewußtsein. Die eigentlichen Triebkräfte, die ihn bewegen, bleiben ihm unbekannt; sonst wäre es eben kein ideologischer Prozeß. Er imaginiert sich also falsche resp. scheinbare Triebkräfte. Weil es ein Denkprozeß ist, leitet er seinen Inhalt wie seine Form aus dem reinen Denken ab, entweder seinem eignen oder dem seiner Vorgänger. Er arbeitet mit bloßem Gedankenmaterial, das er unbesehen als durchs Denken erzeugt hinnimmt und sonst nicht weiter auf einen entfernteren, vom Denken unabhängigen Ursprung untersucht, und zwar ist ihm dies selbstverständlich, da ihm alles Handeln, weil durchs Denken *vermittelt*, auch in letzter Instanz im Denken *begründet* erscheint." *Marx/Engels, Werke*, 39, 97.

[794] Siehe Zhuang 1988, 79.

[795] «它概括的是一定的人群、社会集团对社会状况的感受、理解、解释和评价，提供的是社会理想、行为规范和价值体系。» Ebenda, 80.

Ideologiekritik als Kritik an bourgeoiser Ideenproduktion, die die Kategorie der Wahrheit affirmiert. In diesem Sinne erklärt Zhuang weiter, dass die Subjekte der Ideologieproduktion nicht das Wesen und die Besonderheiten der jeweiligen Gegenstände, sondern das Nutzenverhältnis (*liyi guanxi*, 利益关系) und Werteverhältnis (*jiazhi guanxi*, 价值关系) von Subjekt und Gegenstand im Sinn hätten. Daraus würden unter anderem Verhaltensregeln und Lebensziele der Subjekte im gesellschaftlichen Leben abgeleitet. Ideologien stellten überdies ein Weltbild (*shijie tujing*, 世界图景) bereit, das durch das Wertesystem vermittelt werde. Zhuang suspendiert die Rede von Ideologie und Bewusstseinsformen und ersetzt diese durch die Darlegung des Verhältnisses von Wertesystem und Weltbild:

> […] Philosophie, Kunst, Religion, Moral, Recht und so weiter sind verschiedene Formen eines durch ein spezifisches Wertesystem ins Werk gesetzten Weltbildes. Und ein Wertesystem ist die Tiefenstruktur oder der Kern, der unter dem aus all diesen Formen bestehenden Weltbild liegt.[796]

Zhuang erklärt, dass diese Weltbilder notwendig illusionären Charakter hätten, da die ihnen zugrunde liegenden Wertesysteme immer beschränkte Produkte der gesellschaftlichen Verhältnisse in bestimmten historischen Perioden seien. Aus epistemologischer Warte betrachtet stünden die Weltbilder zwar auf dem Kopf. Die Wertesysteme befänden sich aber mit den Klasseninteressen und der gesellschaftlichen Position ihres Subjekts in Übereinstimmung (*yizhi*, 一致). Dies will Zhuang aber nicht als Wahrheitsurteil verstanden wissen. Er erklärt: „Wir können nur sagen, ob ein Wertesystem reale Notwendigkeit und historische Legitimität hat, aber nicht, ob ein Wertesystem richtig oder falsch, wahrhaftig oder illusionär ist.“[797] Zhuang bleibt hier die Erklärung schuldig, anhand welcher Maßstäbe „die reale Notwendigkeit und historische Legitimität“ eines Wertesystems bewertet werden solle.

In einem späteren Teil seines Aufsatzes widmet sich Zhuang wieder dem Ideologiebegriff, den er auf Basis der vorherigen Argumentationsschritte folgendermaßen definiert:

---

[796] « […] 哲学、艺术、宗教、道德、法等等都是一定的价值体系得以构成世界图景的不同形式；而价值体系则是这种种形式的世界图景埋蕴着的深层结构或核心。» Zhuang 1988, 80.

[797] «我们只能说某一价值体系是否具有现实必然性可历史合理性而不能说正确或错误，真实或虚幻。» Zhuang 1988, 80.

> Ideologien sind die geistigen Produkte von Kräften der Entfremdung in Gesellschaften mit Arbeitsteilung und Einteilung in Klassen und die Wertesysteme und illusionären Weltbilder spezifischer Klassen, die sich in Philosophie, Kunst, Religion, Moral, Recht und weiteren Formen verkörpern.[798]

Zhuang geht fortan der Frage nach, ob auch die beherrschten Klassen eine eigene Ideologie haben könnten. Seiner Auffassung nach ist es kein Zufall, dass Marx nicht von einer Ideologie der beherrschten Klassen gesprochen habe, da diese vom Denken der herrschenden Klasse stark geprägt seien.[799] Das Proletariat beschreibt Zhuang als Repräsentanten der hochgradig entwickelten Produktivkräfte und als Kämpfer für die „Befreiung von entfremdeten Gesellschaftsformen". Das Proletariat hätte das historische Potenzial aufgewiesen, Ideologie zu überwinden (*xiaochu yishixingtai*, 消除意识形态) und in eine geistige Kultur zu transformieren, die die wesensmäßige Kraft des Menschen vollumfänglich verkörpere. Der Theorie des Proletariats – dem Histomat – komme das Verdienst zu, das Wesen und den illusorischen Charakter von Ideologie vollumfänglich offengelegt zu haben. In einer entscheidenden Passage erklärt Zhuang, dass dem „Denken und der Theorie des Proletariats" (*wuchan jieji de sixiang lilun*, 无产阶级的思想理论) aber mit allen Ideologien (*yishixingtai*) gemeinsam sei, dass es sich dabei um ein Werkzeug im Kampf um und für die Durchsetzung von Herrschaft handele.[800] Aus welchem Grund spricht Zhuang hier anstelle von „Ideologie" gewunden vom *Denken und der Theorie* des Proletariats?

Zhuangs Ausführungen machen deutlich, dass er sich für die Nutzung des negativen Ideologiebegriffs aus der *Deutschen Ideologie* ausspricht. In seiner Sicht ist Ideologie Produkt der Teilung von Kopf- und Handarbeit, das Herrschaftsdenken in Klassengesellschaften und Ausdruck von Entfremdung. Zhuang folgt mit diesen Bestimmungen Marx und integriert auch den Entfremdungsbegriff in seine Argumentation, freilich mit der Implikation, dass Entfremdung ein Phänomen des Kapitalismus und anderer Ausbeutungsgesellschaften ist, sich also nicht – wie Wang Ruoshui etwa meinte – als Kategorie zur Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse im Sozialismus eignet. Zhuang favorisiert also Marx' negativen Ideologiebegriff, unterstützt aber gleichzeitig den Marxismus-Leninismus und die leitenden Ideen des

---

[798]«意识形态是分工和阶级划分社会中异化力量的观念产物，是体现在哲学、宗教、艺术、道德、法等形式中的一定阶级价值体系和虚幻的世界图景。» Zhuang 1988, 81.

[799] Aus diesem Denken zögen die beherrschten Klassen aber den Stoff für die Herausbildung des Selbstbewusstseins ihrer Klasse, das die Grundlage für spätere Klassenkonflikte darstelle, die in den ideologischen Formen ausgetragen würde.

[800] Siehe ebenda.

Sozialismus. Deshalb verfolgt er unausgesprochen das Projekt, den neutralen oder positiven Ideologiebegriff aus der sowjetmarxistischen Tradition zu tilgen. Er vermeidet daher die Rede von der „Ideologie des Proletariats“ und spricht umständlicher von dessen „Denken und Theorie“, um das leitende Denken in der VR China von der bürgerlichen Ideologie abzugrenzen, die auf Ausbeutung, Arbeitsteilung und Entfremdung basiere.

Zhuang erklärt in diesem Sinne weiter, dass das „Denken und die Theorie“ des Proletariats im Kampf um die politische Herrschaft und deren Sicherung allerdings nicht vollständig das Wesen der Ideologie ablegen könne und mindestens die Funktion von Ideologie weiterbehalte. Er führt Lenins Konzept des proletarischen Staats als „Halbstaat“ (*ban guojia*, 半国家) an, ein Begriff, der auf den Unterschied und die Gemeinsamkeiten mit dem bürgerlichen Staat aufmerksam machen soll. [801] Analog dazu bringt Zhuang ein eigenes Theorem, „Halbideologie“ (*ban yishixingtai*, 半意识形态), ins Spiel. Mit „Halbideologie“ möchte er das „Denken und die Theorie des Proletariats“ kennzeichnen. Zhuang beteuert, dass die Interessen des Proletariats zweifellos die Interessen der ganzen Gesellschaft repräsentierten. Er weist aber darauf hin, dass „repräsentieren“ (*daibiao*) nicht den gleichen Inhalt wie „gleichbedeutend sein“ (*dengtong*, 等同) habe. Das Wertesystem des Proletariats sei eine aktuelle und daher auch beschränkte Klassenpraxis und Produkt der vorherrschenden gesellschaftlichen und historischen Bedingungen. Sein Weltbild sei grundsätzlich wahr, enthalte aber auch Teile, die „illusionär und verzerrt“ seien. Letztere Attribute will Zhuang allerdings nicht als negativ konnotiert verstanden wissen. Illusionen und Verzerrungen beträfen vor allem Aspekte der Strategie und Propaganda. Sie drückten sich in der Tendenz aus, im Kampf gegen gegnerische Ideologien zur Beseitigung von Übel die Grenzen angemessener Maßnahmen zu überschreiten. Zu Zeiten, in denen die Interessen der „ideologischen Stände“ (*yishixingtai jieceng*, 意识形态阶层) nicht gänzlich mit denen der ganzen Klasse übereinstimmten, sei auch oft eine Aufblähung (*pengzhang*, 膨胀) von Ideologie zu verzeichnen. Diese Beobachtungen sieht Zhuang als Beitrag zur Frage nach der „Nützlichkeit von Ideen“ aus wertphilosophischer Perspektive. [802] Die Umstände des Proletariats in den zeitgenössischen kapitalistischen Gesellschaften und die gewundenen Entwicklungswege in allen sozialistischen Staaten zeigten, dass das Proletariat keineswegs

[801] Lenins Ausführungen zum entstehenden Sowjetstaat als „Übergangsstaat“ und „Halbstaat“ finden sich in seiner Schrift *Staat und Revolution*. Siehe Lenin, *Werke*, Band 25, Berlin: Dietz Verlag, 1972, 393 – 507. Für den Halbstaat-Begriffs siehe: Wagner, Ingo. „Halbstaat“. In: Haugg, Wolfgang Fritz et al.: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 5, 2001, Spalten 1130-1133.
[802] Siehe Zhuang 1988, 81.

frei von Klassenbeschränkungen sei. In Zhangs anschließendem Schlusswort erhalten die in diesen Ausführungen aufscheinenden politischen Konnotationen seiner Ideologietheorie klare Konturen:

> Stalins Dogmatismus und die ‚Kulturrevolution' in unserem Land zeigen, welch fürchterliche gesellschaftliche Auswirkungen die extreme Ausdehnung von Ideologie hervorbringt […]. Deshalb steht das Proletariat im Anfangsstadium des Sozialismus nicht nur vor der Aufgabe, feindliche Ideologien (feudalistisches und kapitalistisches Denken) zu bekämpfen, sondern auch einen Kampf gegen die Tendenz der Ausdehnung der ideologischen Anteile im eigenen Denken und der eigenen Theorie zu führen.[803]

Die politische Stoßrichtung – die Abkehr vom sowjetischen „Dogmatismus" und die Verurteilung der Kulturrevolution und der in ihr vermeintlich zutage tretenden „Übertreibung" von Ideologie – befindet sich in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der Parteiposition der Zeit und war gesamtgesellschaftlich betrachtet Konsens. Dennoch unterscheidet sich Zhuangs Position von der des Lehrbuchmarxismus und der Parteiorthodoxie grundlegend. Auf Basis der Einsicht, dass Marx in seinen wichtigsten Werken Ideologie in einem negativen Sinne verwendet hatte, verwirft er den neutralen und positiven Ideologiebegriff in der Tradition Lenins. Er spricht sich dafür aus, im Hinblick auf die leitenden Ideen des Proletariats und der sozialistischen Staaten von „Denken und Theorien" oder „Halbideologie" zu sprechen. Diesen Schritt ging die KPCh nicht mit, bleibt sie bis heute nämlich bei der Verwendung eines positiven Ideologiebegriffs. Dies ist nicht verwunderlich, da die Partei dem chinesischen Volk seit Jahrzehnten als Produzentin einer „revolutionären Ideologie" bekannt ist. Ihre Legitimation beruht neben vielen anderen Aspekten auf der behaupteten Fortführung einer bruchlosen theoretischen Tradition von Marx und Engels, über Lenin und Stalin bis zu Mao und Deng. In dieser Sicht wurde die proletarische, sozialistische, wissenschaftliche Ideologie angesichts sich verändernder historischer und gesellschaftlicher Umstände konstant weiterentwickelt, soll aber nicht überwunden werden. Die Verabschiedung vom positiven Ideologiebegriff würde demgemäß in den Augen der Partei einen zu großen theoretischen Bruch darstellen.

---

[803] «斯大林的教条主义和我国的'文化大革命'都说明: 意识形态的极度膨胀会带来何等可怕的社会后果 […] 。所以在社会主义的初级阶段， 无产阶级不仅面临着同敌对意识形态（封建主义和资本主义思想）作斗争的任务，还面临着同自己的思想理论中意识形态成分膨胀化倾向作斗争的任务。» Ebenda.

Trotz der nur bedingt überzeugenden Argumentation lässt sich Zhuangs Aufsatz als individueller und origineller Beitrag zur Weiterentwicklung der Sphäre des Überbaus im Histomat-Modell lesen. Insbesondere ist dabei die Zwischenschaltung der Kategorien „Wertesystem“ und „Weltanschauung“ zwischen „Ideologie“ und „Bewusstseinsformen“ zu nennen. Diese soll wohl dem Zweck dienen, die Aufmerksamkeit bei der Betrachtung des Ideologischen weg von Fragen des Wahrheitsgehalts und hin zu Fragen der Vermittlung gesamtgesellschaftlich verbindlicher moralischer Werte zu richten, die angesichts der jeweiligen gesellschaftlichen Umstände nachvollziehbar und legitimierbar sein sollten. Auch in dieser Frage unterscheidet sich Zhuang von der KPCh, die auf Basis von Lenin nach wie vor unmissverständlich den wissenschaftlichen beziehungsweise Wahrheitscharakter ihrer Ideologie hochhält.

10.4 Zhang Yongweis *Über die Marx'sche Ideologietheorie* (1989)

Betrachten wir abschließend einen 1989 erschienen Aufsatz Zhang Yongweis.[804] Zhang beginnt mit der Beobachtung, dass bezüglich der Ideologietheorie (*yishixingtai lilun*, 意识形态理论) von Karl Marx viel Verwirrung herrsche. Dies führt er darauf zurück, dass Marx in seinen Werken keine Begriffsdefinition geliefert hat und sich die Gegenstände von Ideologie in den Marx'schen Schriften verschiedener Phasen unterschieden. Zhang teilt die Marx'sche Gedankenentwicklung in drei Stadien ein, das Stadium der Keimung (*mengsheng qi*, 萌生期), das der Formierung (*xingcheng qi*, 形成期) und das der Entfaltung (*zhankai qi*, 展开期).

Zhang betont die Notwendigkeit, sich der konkreten Entwicklung von Marx‘ Werken zu widmen. Dieser Zugang unterscheidet sich klar von der traditionellen Vorgehensweise, die vermeintlichen „Lehren“ einzelner Gallionsfiguren als Beiträge in eine kumulativ verstandene Entwicklung des Marxismus einzuspeisen. Die Besonderheit von Marx‘ Ideologietheorie sieht er darin, dass sie durchgängig der „Kritik sämtlicher Denksysteme“ (*ge zhong sixiang tixi de pipan*, 各种思想体系的批判) der Bourgeoisie verpflichtet gewesen sei.[805] Hier zeigt sich eine vom Lehrbuchmarxismus abweichende Nutzung des *sixiang-tixi*-Begriffs. Während die Lehrbücher der 1980er Jahre darüber aufgeklärt hatten, dass *yishixingtai* und *sixiang tixi* seit

[804] Zhang Yongwei 张勇伟.“Shilun Makesi de yishixingtai lilun 试论马克思的意识形态理论 [Über die Marx'sche Ideologietheorie]“. *Shehui kexue* (1989): 2-7.
[805] Siehe ebenda, 2.

jeher synonym für die Ideologie einer ganzen Gesellschaft – also singularisch - verwendet wurden, wird *sixiang tixi* hier pluralisch verwendet und bezeichnet einzelne bürgerliche *Denksysteme*, etwa das philosophische System Hegels.

Das Stadium der Keimung manifestiere sich, so Zhang, in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844* und umfasse im Wesentlichen die Kritik an Hegel und der Religionsphilosophie. Letztere umfasse bereits die kritische Bedeutung (*pipan yiyi*, 批判意义), die für Marx‘ spätere Verwendung des Ideologiebegriffs zentral geworden sei. Marx sei es hauptsächlich um den Nachweis gegangen, dass es sich beim Hegel‘schen System um eine „geistige Inversion“ gehandelt habe, die das Wesen der Realität verdecke. Darüber hinaus betont Zhang Marx‘ in den *Manuskripten* vorgenommene Kritik an den Junghegelianern seiner Zeit. Letztere hätten der idealistischen Vorstellung angehangen, eine schlichte Kritik an der Hegel‘schen Inversion des Bewusstseins könne „reale Inversionen“ bekämpfen, das heißt eine Veränderung des Bewusstseins könne ohne gesellschaftsändernde Praxis erzielt werden.[806]

Zhang bezeichnet Marx‘ und Engels *Deutsche Ideologie* als das Produkt des „Stadiums der Formierung“. Die Schrift habe den Historischen Materialismus begründet sowie Ideologiebegriff und -theorie hervorgebracht.[807] Auch Zhang argumentiert gegen die weitverbreitete Vorstellung, dass die Verwendung eines neutralen oder positiven Ideologiebegriffs sich auf Marx‘ Argumentation in der *Deutschen Ideologie* zurückführen lasse. Marx habe dort ausgeführt, dass *das Denken* der herrschenden Klasse stets das *herrschende Denken* einer Gesellschaft konstituiere. Marx sprach aber aus gutem Grund *nicht* davon, betont Zhang, dass „die herrschende Ideologie die Ideologie der herrschenden Klasse“ [*tongzhi de yishixingtai jiu shi tongzhi jieji de yishixingtai*, 统治的意识形态就是统治阶级的意识形态] sei, eine Vorstellung, die im kanonisierten Marxismus-Leninismus vertreten wurde. Zhang erklärt, dass die Rede von der „Ideologie der herrschenden Klasse“ Marx‘ Theorie verzerre. Dessen Auffassung sei es gerade nicht gewesen, dass neben der „Ideologie der herrschenden Klasse“ auch eine „Ideologie der Beherrschten“ existiere, da

[806] Siehe Zhang 1989, 2-3.
[807] Der Ideologiebegriff in der *Deutschen Ideologie* sei Teil einer größeren Theorie über die Struktur des Bewusstseins, resultiere aus der Kritik an der Inversion der deutschen Philosophie, und bei der Formierung des gesellschaftlichen Bewusstseins und von Ideologie werde gesellschaftlicher Praxis ein hoher Stellenwert beigemessen. Siehe ebenda.

Ideologie Herrschaftsdenken bezeichne. Zhang bringt seine kritische Intervention folgendermaßen auf den Punkt:

> Auch wenn spätere Generationen den Marxismus eine Ideologie [*yishixingtai*] nannten, tat er [Marx] das selbst nicht. Wenn er das **Denksystem** [*sixiangtixi*] des Proletariats erwähnte, drückte er es oft durch das Wort ‚wissenschaftliche Theorie' aus.[808] [Hervorhebung A.K.]

Auch hier wird deutlich, dass die vormals und in den Lehrbüchern übliche synonyme Verwendung von *yishixingtai* und *sixiangtixi* für Ideologie dort aufgegeben wird, wo der Einsicht Rechnung getragen wird, dass Marx Ideologie negativ verwendete. Im Falle der zitierten Passage bedeutet dies, dass *yishixingtai* das Begriffswort für einen negativen Ideologiebegriff ist, der das mit den Interessen der herrschenden Klasse korrespondierende gesamte Geistesleben einer bestimmten Gesellschaft bezeichnet. Dagegen wird *sixiangtixi* zum Begriffswort für einen neutralen Ideologiebegriff verwendet, der das Denksystem einer gesellschaftlichen Gruppe oder Klasse meint. Der Konflikt verschiedener Denksysteme, so Zhang weiter über Marx' Argumentation, sei Ausdruck der Widersprüche im materiellen Leben der Gesellschaft. Diese beruhten auf der speziellen Art der Arbeitsteilung, die ihrerseits die Spaltung individueller und gesellschaftlicher Interessen hervorrufe. Im Staat nähmen die öffentlichen Interessen, die sowohl die individuellen wie die gesellschaftlichen Interessen transzendierten, die Gestalt einer illusorischen Gemeinschaft an, im Rahmen derer Klassenwidersprüche ausgetragen werden müssten. Darin bestehe der Ursprung der Verkehrungen in den Theorien der deutschen Philosophen, die Marx in der *Deutschen Ideologie* kritisiert. Daher, so schließt Zhang, handele es sich bei Ideologie erstens um die Widerspiegelung gesellschaftlicher Widersprüche im Denken (*zai sixiang shang*, 在思想上), zweitens sei die kapitalistische Ideologie eine verzerrte Widerspiegelung. Zhang fasst zusammen, dass Marx' Ideologietheorie in der Phase der *Deutschen Ideologie* in den Grenzen einer abstrakten Darlegung bleibe und nicht die „Realität betrachte" (*bu jinru xianshi*, 不进入现实). Insbesondere nehme Marx keine empirische Analyse (*shizhengxing fenxi*, 实证性分析) der „konkreten Ideologien des Kapitalismus" (*zibenzhuyi juti yishixingtai*, 资本主义具体意识形态) vor. Daneben habe Marx zwar den Ideologiebegriff in dieser Zeit grundsätzlich noch in kritischer Bedeutung verwendet. Er habe allerdings auch begonnen, den Begriff positiv zu

[808] «尽管后人把马克思主义称为意识形态，但他本人却不这样称谓，凡提到无产阶级思想体系时，他常用‚科学理论'来表述。» Zhang 1989, 4.

verwenden, ein „Bewusstseinsphänomen“ (*yishi xianxiang*, 意识现象), dem Zhang eine „historische Notwendigkeit“ (*lishi biran*, 历史必然) zuschreibt, ohne dies näher zu erläutern oder Quellenbelege anzuführen.[809]

Der Abschnitt über das „Stadium der Reifung“ von Marx‘ Ideologietheorie im *Kapital* ist von äußersten Widersprüchen gekennzeichnet. Als „Wendepunkt“ bezeichnet Zhang die Erklärungen zu Ideologie im *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie*. Dies begründet er wie folgt:

> Das [der Wendepunkt] drückt sich hauptsächlich darin aus, dass Marx Ideologie als sich über eine bestimmte ökonomische Basis erhebende und zum Überbau passende Bewusstseinsformen betrachtete. Von da an wendete sich die Theorie hin zu Empirie, und der Ideologiebegriff wendete sich von einer kritischen Bedeutung hin zu einer affirmativen Bedeutung.[810]

Die Passage zeigt, dass Zhang die herausgehobene Stellung des *Vorworts* in der Interpretation des Ideologiebegriffs im chinesischen Marxismus rechtfertigt, dessen Übersetzungen ins Chinesische von Anbeginn an für erhebliche Verwirrung und mitunter Verzerrungen der Marx’schen Ideologietheorie geführt hatten. Dies geschieht ungeachtet dessen, dass die kurzen Passagen im *Vorwort* keineswegs als Definition oder gar Theorie von Ideologie gedeutet werden können und dort überdies auch anders als etwa in der *Deutschen Ideologie* gar nicht von Ideologie im Singular die Rede ist. Vielmehr herrscht dort lediglich eine problematische, synonyme Nutzung von „Bewusstseinsformen“ und „ideologischen Formen“ vor, die wie gesehen Basis für ein verkürztes Ideologieverständnis im chinesischen Marxismus war. Zhang erklärt, dass das *Kapital* die „Konkretisierung“ (*jutihua*, 具体化) des *Vorworts* sei, belegt aber seine Behauptung nicht, dass Marx fortan Ideologie in einem positiven Sinne verwendet hat.

Zhang erklärt zum Ideologiebegriff im *Kapital*, dass Marx das Wesen (*benzhi*) und die Erscheinung (*xianxiang*, 现象) gesellschaftlicher Praxis unterschied, und die Erscheinung dabei das Wesen verdecke. Die Welt der Erscheinungen in der kapitalistischen Gesellschaft

---

[809] Siehe Zhang 1989, 5.

[810] «这主要表现在马克思把意识形态看成是建立在一定的经济基础之上，并与上层建筑相适应的社会意识形式。从此以后理论转向实证，意识形态概念从批判意义转向肯定意义。» Ebenda.

formiere sich aus der Operation des Marktes und der Konkurrenz. Daraus entwickelten sich die Erscheinung des gleichen Tauschs und die Vorstellungen darüber, worauf sämtliche Verhüllungen der tatsächlichen Verhältnisse im Kapitalismus gründeten. Zhang schließt aus Marx‘ Argumentation im *Kapital*, dass erstens Ideologie die Vorstellungen [*guannian*, 观念] der „an der Wirtschaft aktiv Beteiligten“ umfasse. Da dies offensichtlich ein *klassenübergreifendes* Verhältnis beschreibt, konkurriert dieser Ideologiebegriff unausgesprochen mit der im orthodoxen chinesischen Marxismus vorherrschenden Vorstellung von verschiedenen, klassengebundenen Ideologien innerhalb des Kapitalismus. Zweitens, so Zhang, verdecke und verkehre die Ideologie kapitalistischer Gesellschaften die tatsächlichen Verhältnisse; ihre Funktion bestehe in der Reproduktion (*zai shengchan*, 再生产) widersprüchlicher gesellschaftlicher Relationen. Auch wenn diese Ideologie das Wesen der Verhältnisse (*benzhi guanxi*, 本质关系) verzerre, so sei sie nicht einfach eine Illusion ohne gesellschaftliche Basis. Denn drittens resultierten Vorstellungen über die wirtschaftlichen Verhältnisse aus deren Erscheinungen und koexistierten daher „objektiv“ mit deren „wesensmäßiger Spaltung“ (*benzhi fenlie*, 本质分裂).[811] Im Folgenden benennt Zhang explizit die Werktätigen (*laodongzhe*, 劳动者) und die Kapitalisten (*zibenjia*, 资本家), die *beide* unter dem undurchdringlichen Schleier der im Bereich der Erscheinungen angesiedelten Ideologie lägen. Er beeilt sich aber zu betonen, dass dies für Marx nicht absolut (*juedui*, 绝对) zu verstehen ist, sondern diese Erscheinungen durch revolutionäre Praxis des Proletariats überwunden werden könnten.

Zhang benennt weitere „ideologische Vorstellungen“ (*yishixingtai guannian*, 意识形态观念) wie Freiheit, Gleichheit und Eigentum, die laut Marx aus den Erscheinungen des Warentauschs resultierten.[812] Diese verdeckten das Wesen der gesellschaftlichen Verhältnisse, weshalb Marx seine Analyse der „Objektivität“ von Ideologie mit einer radikalen Kritik an

---

[811] Siehe Zhang 1989, 5.

[812] Zhang zitiert dazu Marx‘ folgende berühmte Passage aus dem *Kapital*: „Die Sphäre der Zirkulation oder des Warenaustausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angebornen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endresultat, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn jedem von den beiden ist es nur um sich zu tun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorteils, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den andren kehrt, vollbringen alle, infolge einer prästabilierten Harmonie der Dinge oder unter den Auspizien einer allpfiffigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens, des Gesamtinteresses.“ Marx/Engels, *Werke*, Band 23, 189-90.

diesen Ideologemen verknüpft habe, die von den Apologeten der kapitalistischen Wirtschaftsordnung vorgebracht würden. Zhang kommt zu dem Schluss, dass Marx im *Kapital* den Ideologiebegriff weiterhin kritisch und in Bezug auf den ökonomischen Bereich verwendete und Ideologie sowohl als etwas Täuschendes als auch als etwas Wahres und Objektives betrachtet habe.[813]

Zhangs Ausführungen zu Marx‘ Ideologietheorie im *Kapital* lassen sich insgesamt als nüchterne, genuin an der Marx’schen Argumentation interessierte, gar politisch neutrale Darstellung bewerten. Sie stehen allerdings im Widerspruch zu Zhangs vorheriger politisch relevanten Behauptung, das *Vorwort* markiere den Übergang von Marx‘ Nutzung eines kritischen hin zu einem positiven Ideologiebegriff, denn dafür gibt es weder im *Kapital* selbst noch in Zhangs Ausführungen jeglichen Hinweis. Die Einsicht Zhangs dagegen, dass Marx im *Kapital* die Ideologie und Schlüsselideologeme des Kapitalismus auf den Warenaustausch zurückführt, nimmt eine seit Li Das 1936 erschienenem *Abriss* grundsätzlich verschütt gegangene Argumentationslinie marxistischer Ideologietheorie wieder auf. Reflexionen über deren Verhältnis zum politischen Diskurs der späten 1980er Jahre, in dem offiziell die Entwicklung einer „sozialistischen Warenökonomie“ vorangetrieben wurde, konnte Zhang aus politischen Gründen nicht anstellen.

Ob solche Reflexionen allerdings in Zhangs Sinne gewesen wären, lässt sich angesichts der drei Schlussfolgerungen seiner Übersicht über die Entwicklung der Marx’schen Ideologietheorie bezweifeln. Erstens weise die Entwicklung der Marx’schen Ideologietheorie die Etappen der frühen Philosophiekritik, der Etablierung der materialistischen Geschichtsauffassung und der empirischen Analyse auf, eine Entwicklung, während der Marx die Verwendung eines kritischen zugunsten eines positiven Ideologiebegriffs aufgegeben habe. Zhang wiederholt zur Untermauerung dieser falschen Behauptung, Marx habe im *Vorwort* Ideologie mit Bewusstseinsformen gleichgesetzt. Marx dagegen hatte im *Vorwort* tatsächlich lediglich *Bewusstseinsformen* und *ideologische Formen* synonym verwendet, während die Gleichsetzung von Ideologie und Bewusstseinsformen theoretischer Ballast der chinesischen marxistischen Philosophie war. Basierend auf seiner falschen Prämisse erklärt Zhang Ideologie als etwas allen Gesellschaften Inhärentes und Objektives und als etwas für sämtliche herrschenden Klassen Notwendiges.[814]

---

[813] Siehe Zhang 1989, 5.
[814] Siehe Zhang 1989, 5.

Zweitens, so Zhang, zeige die Analyse des Inhalts der Marx'schen Ideologietheorie, dass Marx Ideologie als besonderer Fall von gesellschaftlichem Bewusstsein auf das gesellschaftliche Sein beziehungsweise gesellschaftliche Praxis zurückführe. Die Beschränktheit gesellschaftlicher Praxis in spezifischen historischen Etappen und unter bestimmten Gesellschaftssystemen führe auch zur Beschränkung ihrer Widerspiegelungen, sprich der jeweiligen Ideologien. Auch betont Zhang, dass für Marx nicht alles durch gesellschaftliche Praxis hervorgerufenes Bewusstsein Ideologie sei, sondern nur das mit den Interessen der herrschenden Gruppe der Gesellschaft verbundene Bewusstsein. Gerade weil Ideologie mit diesen Interessen verbunden sei, stelle sie eine reale Kraft (*xianshi de liliang*, 现实的力量) dar, die einen Beitrag zu gesellschaftlicher Veränderung zu leisten vermöge.

Es verwundert nicht, dass Zhang als Beispiel für diese „reale Kraft" umgehend den Marxismus anführt. Dessen Entstehung symbolisiere die Reife der Arbeiterklasse und den Sprung der menschlichen Gesellschaften vom kapitalistischen zum sozialistischen System. Zhang verwendet hier also Ideologie in Gestalt des Marxismus unversehens in positiver Bedeutung und als Ausdruck von Klasseninteressen, ohne dies in einen Zusammenhang mit den vorhergehenden Analysen zum Ideologiebegriff im *Kapital* zu stellen. Das Argument des *Kapitals*, dass Ideologie das Bewusstsein aller am Wirtschaftsleben teilnehmenden Menschen im Kapitalismus sei, da dieses selbst in Gestalt des Warenaustauschs auf einer Verkehrung beruhe, also eine *ideologische Praxis* darstelle, verzerrt Zhang zum Postulat, dass „Ideologie zwar wesensmäßig etwas Geistiges ist" (*jinguan cong benzhishang lai shuo, yishixingtai shi jingshen de*, 尽管从本质上来说，意识形态是精神的), aber für die im Leben stehenden Menschen eine für Denken und Aktivitäten führende Rolle einnehme.[815]

Der dritte und letzte Schluss, den Zhang aus der Entwicklung der Marx'schen Ideologietheorie zieht, besteht darin, dass diese zwar auf der Kritik des „Denksystems" (*sixiang tixi*) der Bourgeoisie gründe, aber für China weiterhin enorme theoretische und praktische Bedeutung habe. In der folgenden Passage wirft Zhang alle über die traditionellen Lehrbücher hinausgehenden Einsichten in die Marx'sche Werkentwicklung wieder über Bord, wenn er im Parteijargon seiner Zeit erklärt:

[815] Siehe ebenda, 6.

> Erstens müssen wir die gesellschaftliche Rolle von Ideologie beachten. Weil jede Ideologie immer mit den Interessen der herrschenden Klasse verbunden ist, gründet unser ideologischer Aufbau auf der Wahrung der Interessen des Proletariats.[816]

In Anbetracht des Florierens westlicher Ideen im sich nach außen öffnenden China der 1980er Jahre erklärt Zhang:

> Bei der Aufnahme westlicher Ideen und Kultur dürfen wir keinesfalls deren Wesen, die Interessengeleitetheit der bourgeoisen Ideologie übersehen, und keinesfalls die Kritik an bourgeoisem Denken und bourgeoiser Kultur lockern.[817]

Diese Auskünfte stehen im Einklang mit Verlautbarungen der Partei und Kampagnen der Zeit wie die gegen „bourgeoise Liberalisierung". Sie bringen die Vorstellung zum Ausdruck, es sei möglich, unter der Leitung der Partei die Produktionsverhältnisse mit kapitalistischen Elementen anzureichern, ohne dass diese Veränderungen der Ökonomie die Verbreitung bürgerlicher Ideologie nach sich ziehen. Hier wird also das Ideal einer „sozialistischen Warenökonomie" beschworen. Abschließend appelliert Zhang angesichts der „historischen Beschränktheit" jedweder Ideologie an die unentwegte Weiterentwicklung und Perfektionierung der „proletarischen Ideologie", damit diese „noch objektiver und wissenschaftlicher die Realität widerspiegeln" und „noch effektiver ihre gesellschaftliche Funktion erfüllen" könne.[818] Diese am Ende des Textes befindlichen politischen Statements stehen wie gesehen relativ unverbunden neben den vorhergehenden Betrachtungen, die durchaus akademischen Standards genügen.

Den drei untersuchten Aufsätzen der späten 1980er Jahre über die Entwicklung der Marx'schen Ideologietheorie ist gemein, die rudimentären Aussagen im *Vorwort* als autoritative Stellungnahmen von Marx zum Ideologiebegriff zu affirmieren, das heißt, auch von einem Nebeneinander eines kritischen und in Bezug auf das Denken des Proletariats positiven Ideologiebegriffs auszugehen. Bei Zhuang besteht die Besonderheit darin, dass er Marx' kritischen Ideologiebegriff affirmiert und den positiven Ideologiebegriff aus der

---

[816]«首先，我们必须重视意识形态的社会作用。由于每种意识形态总是与统治阶级利益相结合的，所以我们的意识形态建设是建立在维护无产阶级利益基础上的 [···] 。» Zhang 1989, 6.
[817]«我们在吸收西方思想文化时，绝不能忽视资产阶级意识形态的利益导向这一本质，绝不能放松对资产阶级思想文化的批判。» Ebenda, 6.
[818] Ebenda.

marxistisch-leninistischen Tradition durch die Rede vom „Denken und der Theorie“ des Proletariats ersetzen möchte. Gu und Zhang argumentieren darüber hinaus beide, dass Marx Ideologie als etwas sämtlichen Gesellschaftsformationen Gemeinsames verstanden habe. Gu und Zhang dementieren, dass dem Marx’schen Ideologiebegriff die Vorstellung von Verkehrung und Verzerrung der gesellschaftlichen Realität inhärent sei. Insgesamt sind in allen drei Aufsätzen unvermittelte Brüche in der Argumentation an den Stellen zu verzeichnen, wo auf neue Darstellungen von Ideologiekritik und insbesondere Einsichten über Ideologie aus der Marx’schen Kritik der politischen Ökonomie Treuebekundungen zum offiziellen Postulat des Aufbaus einer sozialistischen Ideologie in der postrevolutionären Epoche folgen. Dies zeugt von der Schwierigkeit akademischer Forschung in der „Reformära“, die politisch gewünschte „Befreiung des Denkens“ nicht bis zu einem Punkt zu betreiben, an dem sie die jeweils gültigen ideologischen Setzungen zu untergraben beginnt. Alle Aufsätze bergen erste Ansätze einer akademisch motivierten Historisierung marxistischen Denkens. Sie emanzipieren sich daher in gewissem Maße von dem politischen Gebot, eine bruchlose Traditionslinie marxistischer Theorie zu präsentieren.

Marxismus, Reform und die intellektuelle Landschaft in China Ende der 1980er Jahre

Wie der Überblick über die größeren politischen und akademischen Debatten der 1980er Jahre in China verdeutlicht, ging die von der KPCh und einflussreichen Establishment-Intellektuellen vorgenommene Abrechnung mit dem „Voluntarismus“ der Mao-Zeit nicht mit einer Abkehr vom historischen und dialektischen Materialismus einher. Im Gegenteil avancierte Hu Qiaomus orthodoxe Interpretation des Histomat, die sich auch in den analysierten Lehrbüchern der frühen 1980er Jahre niederschlug, zur autoritativen theoretischen Quelle zur Rechtfertigung der Reformmaßnahmen der 1980er Jahre. Dabei wurde der Fokus auf die Produktivkraftentwicklung gelegt und die Verfolgung ökonomischer Gesetze und objektiver Fesseln für revolutionäre Praxis betont. Die Negation des Klassenkampfs und der Bedeutung der Produktionsverhältnisse für eine Transformation der Produktivkräfte, die auch ein Plädoyer für die Öffnung für ausländische Technologien implizierte, schien Fraktionen übergreifend Konsens in den 1980er Jahren zu sein.[819] Als vorsichtigere Reformer kämpfte das Lager um Hu Qiaomu in oft weitgehender Übereinstimmung mit dem Zentrum um Deng Xiaoping gegen „bourgeoisen

[819] Siehe Dirlik 2012, 22.

Liberalismus“ und die generelle Zurückweisung des kommunistischen Systems samt seiner Gallionsfiguren Lenin und Mao. Parallel dazu suchten radikal-reformistische Intellektuelle wie Wang Ruoshui in Debatten über Feudalismus und der Übertragung des Konzepts auf die Geschichte der VR China Argumente für eine ökonomische Liberalisierung und kritisierten das zentralisierte leninistische bürokratische System und die ihrer Auffassung nach aus diesem folgende Entfremdung,[820] ohne die Grenzen des Histomat zu verlassen. Mit Wangs in den späten 1980er Jahren immer prononcierteren Unterstützung der Studentenbewegungen und deren partieller Forderung nach dem Umbau des chinesischen politischen Systems nach dem Vorbild westlicher Demokratien zeigte er auch die Anschlussfähigkeit des humanistischen Marxismus an die Auffassungen genuin bürgerlicher Intellektueller wie Jin Guantao, der die zivilisatorische Rückständigkeit beziehungsweise den „Feudalismus“ Chinas beklagte, mit dem weniger das konfuzianische Erbe per se, sondern der „politische Despotismus“ und die gesellschaftliche Verantwortungslosigkeit zur Zeit der Kulturrevolution am Pranger stand.[821] Von da war es nicht weit zu wenig verhüllten Forderungen, China in den globalen Kapitalismus einzugliedern sowie ein westliches politisches System einzuführen. Die Mehrheit der Intellektuellen blieb ungeachtet der jeweiligen politischen Haltung zur Reformpolitik im Argumentationsrahmen des Marxismus-Leninismus. Dabei lässt sich nicht abschließend entscheiden, inwieweit dies jeweils Überzeugung oder taktischer Rücksichtnahme auf den diskursiven Kontext geschuldet war.

Die Offenheit der Debatten der 1980er Jahre schlug sich auch im Lehrbuchmarxismus nieder. Erstmals wurden probeweise neue Theoreme beziehungsweise Ideologeme in die offizielle Ideologietheorie integriert, die keine Vorläufer im Sowjetmarxismus hatten. Darin drückte sich auch der genuine Anspruch aus, marxistische Theorie angesichts neuer historischer Erfahrungen zu aktualisieren. Dies muss unabhängig von der Überzeugungskraft der neuen Ideologeme zunächst einmal anerkannt werden.[822] Die im Westen oft bewunderte Kreativität und Offenheit für Neues und Ausländisches im China der 1980er Jahre ging also zum Teil auf die Lehrbücher zurück. Der Meistererzählung über die Zeitgeschichte intellektueller Debatten in China, nach der der Marxismus als versteinerte Staatsdoktrin allen anderen als „lebendig“ und „stimulierend“ charakterisierten intellektuellen Strömungen gegenübersteht, sollte daher mit Vorsicht begegnet werden. Denn die versteinerte Doktrin

[820] Siehe Misra 1998, 55.
[821] Für eine kurzen Überblick zum Wirken Jin Guantaos siehe Kapitel 5 in Cheek 2015.
[822] Wir werden sehen, dass etwa die Lehrbücher der 2000er Jahre nicht mehr von diesem Interesse geleitet sind. Siehe Kapitel 14.1 dieser Arbeit.

selbst wurde unter dem Eingeständnis, dass der Marxismus nicht die Lösung für alle Probleme bereithalte, partiell erweitert. Das Prinzip des *trial and error* galt im vormals strengsten orthodoxen Maßstäben unterliegenden Bereich marxistischer Theorie in den 1980er Jahren als legitim. Das offiziell unterstützte Motiv, unter Inspiration durch marxistische Quellen außerhalb des stalinistischen Kanons kreativ an einer Revitalisierung des Marxismus zu arbeiten, wird insbesondere in den behandelten akademischen Aufsätzen zu Ideologie sichtbar.

Des Weiteren muss betont werden, dass die Reformulierungen der Ideologietheorie in den marxistischen Lehrbüchern der 1980er Jahre trotz aller Offenheit keineswegs die im Westen populäre Vorstellung stützen, die KPCh verabschiede sich in der Reformära sukzessive von Ideologie und wende sich dem „Pragmatismus“ zu. Vielmehr legen sie das Ziel der Partei offen, die passende Ideologie sowie ihr Subjekt und das Handeln ihrer Adressaten stärker festzulegen und darüber hinaus solche Auffassungen stärker zu regulieren und zu kanalisieren, die für die Stabilität der Gesellschaft relevant sind.

Teil 5: „Ideologie“ und marxistische Diskurse von Tian’anmen zu den „Drei Repräsentationen“ (1991-2008)

11. Politik und Ideologie nach Tian’anmen: Lehrbuchrevisionen und die Geburt des akademischen Marxismus

Nachdem Ende der 1970er Jahre die Reform- und Öffnungspolitik eingeleitet worden war, sah sich die Parteiführung, die ohnehin die gesamten 1980er Jahre Richtungskämpfe durchfechten musste, mit unterschiedlichsten Forderungen verschiedener gesellschaftlicher Gruppen konfrontiert. Offene Aufrufe zu einer „Schocktherapie“ in Richtung einer kapitalistischen Marktwirtschaft standen Protesten gegen zunehmende gesellschaftliche Ungleichheit und etwa der Aushöhlung sozialer Sicherheitsgarantien der städtischen Arbeiterklasse gegenüber. Forderungen nach der „Vertiefung der Reformen“, nach demokratischen Mitspracherechten und nach der Wiederherstellung eines gewissen Grads an sozialer Gerechtigkeit waren schwer miteinander vereinbar und entwickelten sich zu unversöhnlichen Interessenskonflikten. Dies führte die Protestbewegung von Arbeitern und Studenten und deren gewaltsame Niederschlagung durch die Volksbefreiungsarmee im Frühjahr 1989 vor Augen.[823]

Die Parteiführung setzte im Sommer 1989 erneut eine „Kampagne gegen bourgeoise Liberalisierung“ in Gang, in deren Zuge landesweit Tausende Studenten, Intellektuelle und Arbeiter verhaftet wurden.[824] Die Parteilinke sah sich in ihren Prognosen bestätigt, dass eine hastige Einführung von Elementen kapitalistischen Wirtschaftens zu gesellschaftlichen Verwerfungen und zur Verbreitung von den Sozialismus gefährdenden „bourgeoisen Ideen“ führen würde und erhielt in den Jahren bis 1992 zunächst Auftrieb. Daher gerieten die ökonomische Reformagenda und die damit verbundene intellektuelle und kulturelle Liberalisierung auf den Prüfstand. So waren die Jahre 1990 und 1991 von heftigen Auseinandersetzungen innerhalb der KPCh zwischen Befürwortern der Beibehaltung der zentralen Rolle der Planwirtschaft und denen einer weiteren Entwicklung Richtung Marktwirtschaft geprägt, die unter anderem in der *Volkszeitung* ausgetragen wurden. Deng Xiaoping vertrat den Standpunkt, dass Plan und Markt lediglich zwei Methoden der

[823] Zur Rolle von Arbeitern in den Tian’anmen-Protesten siehe Walder, Andrew G. und Gong Xiaoxia. “Workers in the Tiananmen Protests: The Politics of the Beijing Workers' Autonomous Federation.“ *The Australian Journal of Chinese Affairs* 29 (1993): 1-29.
[824] Siehe Fewsmith, Joseph. *China Since Tian’anmen. From Deng Xiaoping to Hu Jintao*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 33.

Ressourcenverteilung und keineswegs die jeweils bestimmenden Charakteristika von Sozialismus und Kapitalismus seien.[825] Alles, was die Produktivkräfte ankurbele, so Deng, sei grundsätzlich zu befürworten. Ohnehin hätten die Revolution und die derzeitige Reformpolitik das gleiche übergeordnete Ziel verfolgt, nämlich die Produktivkräfte zu befreien. Für ihn waren Debatten über die Natur der Reformpolitik Zeitverschwendung.[826] Ein Editorial der *Volkszeitung* verkündete demgemäß, dass China bestimmte Auffassungen und Methoden von bürgerlichen ökonomischen Theorien aufnehmen und in Kauf nehmen müsse, dass „für eine Weile" Ausbeutung (*boxue*, 剥削) existieren würde.[827]

Die als „Alte Linke" (*lao zuopai*, 老左派) diffamierten moderaten Reformer um Deng Liqun und Chen Yun sahen vor dem Hintergrund des Zusammenbruchs der Sowjetunion in diesen Verlautbarungen aus dem Deng-Xiaoping-Lager eine Befürwortung der befürchteten „friedlichen Evolution" (*heping yanbian*, 和平演变) zum Kapitalismus. Folglich attackierten sie das Deng-Lager in mehreren Artikeln in der *Volkszeitung* und in einem öffentlichen Brief an Deng Xiaoping. Sie propagierten den Standpunkt, dass die erfolgreiche Entwicklung einer Warenökonomie ohne Planwirtschaft nicht gewährleistet werden könne. In einem einflussreichen Artikel in der *Volkszeitung* im Sommer 1991 wandte sich Deng Liqun gegen eine weitergehende ökonomische Liberalisierung.[828] Für Deng Liqun implizierte die von den Advokaten einer wirtschaftlichen Liberalisierung vorgebrachte Parole „Diskutiert nicht die Frage Sozialismus oder Kapitalismus" (*bu wen xing she haishi xing zi*, 不问姓社还是姓资) eine Parteinahme für das „Einschlagen des kapitalistischen Weges". Daher sprach er sich dafür aus, die Widersprüche in der sozialistischen Gesellschaft zur Kenntnis zu nehmen und den Klassenkampf zu analysieren und weiterzuführen.[829] Chen Yun betonte die Existenz schwerer Linienkämpfe innerhalb der Partei und die Notwendigkeit innerparteilicher Kritik und Selbstkritik.[830] Seine Kritik zielte auf Deng Xiaoping ab, der wegweisende Entscheidungen in diktatorischer Manier und durch Umgehung der kollektiven Führung durchgesetzt habe und in diesem Verhalten an den späten Mao erinnere. Außerdem, so Chen, verzeichneten die vergangenen zehn Jahre Reform den Verlust der zentralen Kontrolle über

[825] Siehe Ma Licheng. *Leading Schools of Thought in Contemporary China*. Übersetzt aus dem Chinesischen von Liu, Jing L. Singapur: World Scientific Publishing, 2016, 30.
[826] Zur Debatte über Sozialismus und Kapitalismus siehe unter anderem: Ma Licheng *Dangdai Zhongguo ba zhong shehui sichao.* Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2013, 15-58.
[827] Vgl. Fewsmith 2001, 65.
[828] Siehe Ma Licheng 2016, 30-31.
[829] Siehe Ma 2013, 40-4.
[830] Siehe Fewsmith 2001, 33.

die Wirtschaft gegenüber „Feudalherren“. Damit prangerte er die gestiegene wirtschaftliche Handlungsfreiheit der Provinzen gegenüber den zentralen Planern an, die in seinen Augen nicht der eigentlichen Intention gemäß zu größerer Effizienz, sondern zu wirtschaftlicher Instabilität geführt hatte.[831]

Die gewaltsame Niederschlagung der Protestbewegung im Frühjahr 1989 verdeutlichte auch den utopischen Charakter der Vorstellung, die aus der Reformpolitik resultierenden weitreichenden sozioökonomischen Veränderungen könnten durch eine kohärente und konsensfähige Aktualisierung marxistischer Gesellschafts- und Geschichtstheorie abgesichert werden. So betrafen die intellektuellen Säuberungen im Rahmen der Repressionswelle Anfang der 1990er Jahre auch semi-autonome Forschungseinrichtungen wie die Chinesische Akademie für Sozialwissenschaften und speziell das Institut für Marxismus-Leninismus und Mao-Zedong-Denken, das in den 1980er Jahren maßgeblich an der Erneuerung althergebrachter Marxismus-Interpretationen arbeitete. Chinesische marxistische Theoretiker waren mit der Quadratur des Kreises betraut. Man verlangte von ihnen nämlich die Beibehaltung der Orthodoxie bei gleichzeitiger Anpassung an neue sozioökonomische Umstände und der Suche nach nützlichen Aspekten zeitgenössischer westlicher Theorie. [832]

11.1 Ideologie in der Neuausgabe des PHM (1991)

Überprüfen wir vor diesem Hintergrund das 1991 neu erschienene, maßgebliche Lehrbuch der marxistischen Philosophie *Prinzipien des Historischen Materialismus* (*lishi weiwu zhuyi yuanli*, 历史唯物主义原理, PHM) auf Revisionen bezüglich der Ideologieproblematik im Vergleich zur in den 1980er Jahren publizierten ersten Ausgabe.[833] Das Vorwort trägt den politisch sensiblen Umständen Anfang der 1990er Jahre Rechnung. Als Motivation zur Neuausgabe führt es die Notwendigkeit der Erhöhung des wissenschaftlichen Charakters und des „Kampfgeistes“ (*zhandouxing*, 战斗性) an. Es verschreibt sich dem Ziel, in noch höherem Maße den „Geist des gegenwärtigen Zeitalters“ widerzuspiegeln, den Anforderungen der sozialistischen Modernisierung und der Reform- und Öffnungspolitik zu entsprechen sowie

[831] Siehe Ma 2013, 54.
[832] Zur Rolle des Instituts für Marxismus-Leninismus und Mao-Zedong-Denken in den politischen Konflikten der 1990er Jahre siehe den Bericht des damaligen Leiters Su Shaozhi. Su Shaozhi. “A Decade of Crises at the Institute of Marxism-Leninism-Mao Zedong Thought, 1979-89.“ *The China Quarterly* 134, 6 (1993): 335-351.
[833] Xiao Qian (肖前), Li Xiulin (李秀林), Wang Yongxiang (汪永祥) (Hg.). [1983]. *Lishi weiwu zhuyi yuanli* 历史唯物主义原理 [Prinzipien des Historischen Materialismus]. Zweite Ausgabe. Beijing: Renmin chubanshe, 1991.

unter Beibehaltung der Vier Grundlegenden Prinzipien eine maßgebliche Rolle im Kampf gegen „bourgeoise Liberalisierung“ einzunehmen.[834] Damit positioniert sich das PHM tendenziell in der Mitte zwischen den nach 1989 zunächst an Auftrieb gewinnenden Parteilinken, die vor den Gefahren einer bourgeoisen Liberalisierung warnten und für eine Rücknahme der ökonomischen Liberalisierung plädierten, sowie dem Lager um Deng Xiaoping, das ab 1992 die Fortsetzung marktwirtschaftlicher Reformen durchsetzen konnte.

Vor dem Hintergrund des heftigen Kampfes um die wirtschaftliche und politische Ausrichtung der Partei zwischen diesen beiden Lagern verlor der in den 1980er Jahren einflussreiche humanistische Marxismus deutlich an Bedeutung. Er schien für viele Parteiideologen und Intellektuelle nach Tian’anmen vollständig diskreditiert. In dieser Sicht trug der humanistische Marxismus wenig zur Revitalisierung marxistischer Theorie und sozialistischer Demokratie bei. Vielmehr sah man in ihm nun einen Ausdruck einer naiven Verehrung demokratischer Werte, die schließlich eher zu Ansätzen der „friedlichen Evolution“ führten. Die Verunglimpfung des humanistischen Marxismus fand auch im PHM Niederschlag. Die Erstausgabe von 1983 beinhaltete neu einige Unterkapitel, in denen die Frage nach dem Individuum als Subjekt der Geschichte zumindest verhandelt wurde. Dort diskutierten die Lehrbuchautoren etwa „Die objektive Notwendigkeit der entfremdeten Arbeit und ihre Aufhebung“[835] und reagierten somit auf die Herausforderung des humanistischen Marxismus, der sich auf Basis der Lektüre des Marx‘schen Frühwerks der Frage der Entfremdung in kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaften annahm. Diese Abschnitte wurden in der neuen Ausgabe getilgt.

Im Folgenden wird das für die Ideologieproblematik entscheidende Kapitel „Gesellschaftliches Bewusstsein“ (*shehui yishi*) auf Neuerungen hin untersucht. Die Analyse soll zeigen, dass der offizielle Lehrbuchmarxismus ab den 1990er Jahren kaum noch theoretische Innovationen hervorbrachte. Ihm war anzumerken, dass bei den Establishment-Intellektuellen die Überzeugung, dass der Sozialismus nach den stalinistischen und maoistischen Auswüchsen grundlegend in Richtung Demokratie und Humanismus reformierbar sei, Enttäuschung und Desillusionierung gewichen war. Die dadurch gekennzeichnete ideologische Krise der 1990er Jahre fand ihren Niederschlag im PHM dahingehend, dass es sich nicht durch Neuerungen auszeichnet, sondern durch Streichungen

[834] Siehe PHM 1991, Vorwort zur Neuausgabe, 1.
[835] «异化劳动及其被扬弃的客观必然性。» Siehe PHM 1983, 420.

und die taktische Neuanordnung von Kapiteln und Argumenten, Indizien für die verstärkte Tendenz *innerhalb der Partei*, marxistische Theorie als reine Legitimationswissenschaft zu betreiben. Kaum zwei Jahre nach der Niederschlagung der Tian'anmen-Proteste und vor dem Hintergrund der parteiinternen Machtkämpfe fehlte hierfür allerdings noch der genaue politische Kompass. Dies wird schon in der einleitenden Passage des Kapitels deutlich. Hatte die Erstausgabe des PHM dort noch herausgestellt, dass ein umfassendes Verständnis des gesellschaftlichen Bewusstseins entscheidend für den Aufbau der geistigen Zivilisation sei, so schweigt sich die Neuausgabe an dieser Stelle in Ermangelung einer positiven politischen Vision über aktuelle politische Anliegen aus.[836]

Das PHM weist keine Veränderungen bezüglich der allgemeinen Bestimmungen zu Trägern, Niveau, Inhalt und Funktion der verschiedenen Bestandteile des gesellschaftlichen Bewusstseins auf.[837] So hat das PHM etwa nichts Neues hinsichtlich des grundsätzlichen Verhältnisses von gesellschaftlicher Psyche und ideologischen Formen mitzuteilen. Auffällig ist in diesem Zusammenhang allerdings, dass sämtliche positiven Bezüge auf westliche Forschung im Feld der Sozial-, Arbeits- und Industriepsychologie, die in der Ausgabe von 1983 implizit als nützliche Inspiration für die Verbesserung von Herrschaftstechniken firmierten, ersatzlos gestrichen wurden.

Indes weist die Neuausgabe eine neue Passage zur Bedeutung der „nationalen Psyche" (*minzu xinli*, 民族心理) auf, in der das Nationalbewusstsein durch Rückgriff auf eine Art pseudomarxistischen Materialismus hergeleitet wird. Demgemäß bringen die nationalen Wirtschaftsverhältnisse die „geistigen Qualitäten" (*jingshen suzhi*, 精神素质) eines Volkes hervor:

---

[836] Vgl. PHM 1991, 259.

[837] So erklärt das PHM, dass alle Aspekte des gesellschaftlichen Bewusstseins gemein haben, dass sie das gesellschaftliche Sein widerspiegeln. Es analysiert folglich die Struktur des gesellschaftlichen Bewusstseins weiterhin aus drei verschiedenen Perspektiven: 1) hinsichtlich des Subjekts des gesellschaftlichen Bewusstseins lasse sich zwischen individuellem Bewusstsein, Gruppenbewusstsein und gesellschaftlichem Bewusstsein im engeren Sinne unterscheiden; 2) hinsichtlich des gedanklichen Niveaus (*siwei shuiping*, 思维水平) bestehe ein Unterschied zwischen gesellschaftlicher Psyche und den gesellschaftlichen Bewusstseinsformen; 3) bezüglich des speziellen Inhalts und der Funktion des gesellschaftlichen Bewusstseins müsse man zwischen den „ideologischen Formen des ideologischen Überbaus einer Gesellschaft" (*guannian shangceng jianzhu de shehui yishixingtai*, 观念上层建筑的社会意识形态) und „nicht-ideologischen Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins" (*fei yishixingtai de shehui yishi xingshi*, 非意识形态的社会意识形式) unterscheiden. Siehe PHM, 1991, 262-63.

> Die nationale Psyche eines Volkes besteht aus der Gesamtheit von Charakter, Gefühlen, Vorlieben, Bräuchen und weiteren geistigen Qualitäten, die sich im langfristigen historischen Prozess einer Nation, unter dem Einfluss einer Reihe von gemeinsamen historischen Bedingungen (besonders eines gemeinsamen Wirtschaftslebens) herausbilden.[838]

Im Regelfall, so das PHM weiter, verfügten alle Klassen eines Volkes über eine nationale Psyche, das heißt über ein Nationalbewusstsein, auch wenn verschiedene Klassen diesem dabei einen eigenen „Klassenabdruck" (*jieji laoyin*, 烙印) verliehen. Die schlichte Behauptung, dass eine klassenübergreifende Herausbildung eines Nationalbewusstseins des ganzen Volkes „normal" sei, steht seltsam argumentfrei neben der womöglich als Zugeständnis an althergebrachte ideologische Setzungen vorgebrachten Vorstellung eines klassenspezifischen Patriotismus. Dennoch veranschaulicht die Argumentation, dass die in der westlichen akademischen Forschung verbreitete Auffassung, die KPCh habe ab den 1990er Jahren zum Zwecke ihrer Herrschaftslegitimation zunehmend den Marxismus-Leninismus durch Patriotismus ersetzt, spezifiziert werden muss. Denn hier wird einer neuen Form des Patriotismus nicht *anstelle von* Marxismus-Leninismus das Wort geredet, sondern patriotische Ideologeme werden mit aller Vorsicht in das bestehende Schema des Histomat integriert, ohne widersprüchliche Argumentationen vermeiden zu können.[839]

Weiterhin handelt es sich laut PHM beim Nationalbewusstsein beziehungsweise dem „nationalen Geist" (*minzu jingshen*, 民族精神) um eine besonders feste, starke und langwährende Ausprägung der gesellschaftlichen Psyche, die daher auf die Entwicklung eines Volkes einen signifikanten Einfluss ausübe.[840] Diesen Gedankengang abschließend erklärt das PHM mit Blick auf China:

> Die Herausbildung und Entwicklung der chinesischen Nation steht in engem Zusammenhang mit der nationalen Psyche und dem nationalen Geist, der sich über Tausende von Jahren herausgebildet hat. Die große chinesische Nation hat in der Geschichte wiederholt enorme Todesopfer hinnehmen müssen und doch immer wieder

---

[838] «民族心理是个民族长期历史发展中，在一系列共同的历史条件(特别是共同的经济生活)影响下形成的性格、感情、爱好、习俗等等精神素质的总和。» PHM 1991, 269.
[839] Diese Vorgehensweise zeigt eine deutliche Parallele zur Aufnahme des Ideologems der geistigen Zivilisation in den Lehrbuch-Marxismus der 1980er Jahre.
[840] Siehe PHM 1991, 269-70.

> eine nationale Renaissance erreicht, und dabei haben die gemeinsame Psyche der ganzen Nation und die hervorragenden nationalen Traditionen eine wichtige Rolle gespielt.[841]

Hier wird ansatzweise den patriotischen Turn in der Herrschaftsideologie der KPCh vorweggenommen, der sich ab 1993 etwa im Aufblühen „nationalen Lernens“ (*guoxue*, 国学) manifestierte und dem populistischen Nationalismus den Weg ebnete, der im Laufe der 1990er Jahre entstand.[842] Diese Spielart des Patriotismus spricht das chinesische Volk klassenübergreifend als Opfer- und Schicksalsgemeinschaft an. Sie setzt sich deutlich von einem „Patriotismus der nationalen Befreiung“[843] ab. Die Ideologie der KPCh zeichnete sich seit ihren Anfangstagen durch diese Form des Patriotismus aus, die viele kommunistische Bewegungen in von kolonialer Unterdrückung betroffenen Weltregionen verbunden hatte. Ihm wohnte im deutlichen Gegensatz zu im China der Reformära an Auftrieb gewinnenden Nationalismen ein revolutionäres Telos inne. Der neue vom PHM andeutungsweise propagierte Patriotismus, der von gemeinsam geteilten geistigen Qualitäten des gesamten chinesischen Volkes ausgeht, ist in letzter Konsequenz indifferent gegenüber den Lebenswelten und -erfahrungen verschiedener gesellschaftlicher Klassen. Er steht überdies auch in schroffem Gegensatz zu der von Mao Zedong angemahnten Notwendigkeit, dass Intellektuelle zum Zwecke der Propaganda für das kommunistische Projekt eine „Gefühlstransformation“ durchlaufen müssten, um Proletarier zu werden.[844]

In einem Abschnitt über „Ideologischen Formen und Wissenschaft“ wird die bereits 1983 getroffene Unterscheidung zwischen ideologischen und nicht-ideologischen Bewusstseinsformen, zu denen insbesondere die Wissenschaften gehören, bekräftigt.[845] Das PHM hat hier neu eine rudimentäre „Begriffsgeschichte“ des Ideologiebegriffs aufgenommen.

---

[841] «中华民族的形成和发展，同几千年来形成的民族心理、民族精神有很大的关系。伟大的中华民族在历史上曾经多次罹难而又得到民族的复兴，全民族共同的心理和优秀的民族传统在其中起了重要的作用。» Ebenda, 270.

[842] Zum „nationalen Lernen“ siehe etwa Dirlik, Arif. ”Guoxue/National Learning in the Age of Global Modernity.“ China Perspectives 1 (2011): 4-13. Zu neuen, insbesondere populistischen Formen des Nationalismus im China der 1990er Jahre siehe Gries, Peter Hays. *China's New Nationalism: Pride, Politics, and Diplomacy*. Berkeley: University of California Press, 2004.

[843] Zu dieser Art des Patriotismus und für eine Kritik der Geringschätzung desselben auf Seiten westlicher Theoretiker siehe etwa Losurdo, Domenico. *Der Westliche Marxismus. Wie er entstand, verschied und auferstehen könnte.* Übersetzt aus dem Italienischen von Christa Herterich. Köln: PapyRossa, 2021.

[844] Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass das PHM die Abschnitte über die Rolle der Intellektuellen aus der 1983 erschienenen Erstausgabe unverändert übernommen hat. Siehe PHM 1991, 273.

[845] Demnach gehören erstere, die kurz „ideologische Formen einer Gesellschaft“ genannt werden, zum Überbau und bilden gemeinsam ein Denksystem (*sixiang tixi*), das der ökonomischen Basis der jeweiligen Gesellschaft dient. Letztere, die nicht-ideologischen Bewusstseinsformen, gehören nicht zum Überbau. Siehe PHM 1991, 274.

Es verwendet das Lexem *yishixingtai* in Anführungszeichen. Dies ist ein Indiz für das vorsichtige Heraustreten der Behandlung von Schlüsselbegriffen aus der Warte strikter, Marxismus-Leninismus-immanenter Theorieentwicklung hin zu einem „akademischeren" Standpunkt, der ansatzweise die generellere geisteswissenschaftliche und Begriffsentwicklung reflektiert. „Ansatzweise" deshalb, weil die diesbezüglichen Einlassungen in nur einem einzigen Absatz verhandelt werden und es sich wohl nur um ein taktisches Zugeständnis an eine neue Form von Wissenschaftlichkeitsanspruch handelt, die in den 1980er Jahren in China aufgekommen war. So erfahren wir, dass der moderne Ideologiebegriff im 19. Jahrhundert vom französischen Aufklärungsphilosophen Antoine Destutt de Tracy geprägt wurde.[846] Dieser habe Ideologie als Lehrsystem betrachtet, das die generellen Prinzipien und Entwicklungsgesetze von Vorstellungen erforsche. Weiter handele es sich laut Tracy bei Ideologie um das unabhängig während ihres Denkprozesses geschaffene Produkt von Ideologen (*sixiang jia*).[847] Dieser Beschreibung stellt das PHM dann unter Absehung der um ein Vielfaches komplexeren Begriffsgeschichte von Ideologie kurzerhand sein Verständnis des Ideologiebegriffs von Karl Marx und Friedrich Engels gegenüber:

> Als Marx und Engels den Historischen Materialismus schufen, verwendeten sie den ursprünglichen, abwertend konnotierten Begriff von ‚Ideologie' zur Zusammenfassung der gesellschaftlichen Bewusstseinsformen, die als ideologischer Überbau fungieren.[848]

Diese Behauptung, wenngleich nicht schlicht falsch, hat in ihrer Verkürzung, das heißt etwa aufgrund ihrer fehlenden Einbettung in den historischen Kontext, eine verzerrende Wirkung. Sie fällt intellektuell weit hinter die gegen Ende der 1980er Jahre aufgekommenen Neubetrachtungen der Geschichte der marxistischen Ideologietheorie zurück. Überdies ist nach der Schilderung von de Tracys *neutralem* Ideologiebegriff nicht einsichtig, inwiefern Marx und Engels ihrerseits den „ursprünglich" *negativen* Ideologiebegriff perpetuiert haben sollen. Das PHM unterschlägt hier schlicht, dass der negative Ideologiebegriff seinen Ursprung in Napoleons Kritik an de Tracy und anderen sogenannten *idéologists* hatte, ein

---

[846] De Tracy entwickelt seine Ideologietheorie in dem fünfbändigen Werk *Éléments d'idéologie* (1817–1818). Für eine Analyse von de Tracys Ideologiebegriff siehe unter anderem Rehmann 2008.
[847] Siehe PHM 1991, 274.
[848] «马克思、恩格斯在创立历史唯物主义时，则用原先含有贬义的'意识形态'这个概念来总括作为社会的观念上层建筑的社会意识形式。» Ebenda.

Ausdruck von unsauberem Arbeiten auf Seiten der Lehrbuchautoren. Das PHM fährt mit Bezug zur Gegenwart unmittelbar fort:

> Im gegenwärtigen Leben hat ‚Ideologie' [*yishixingtai*] überwiegend nicht mehr die Bedeutung ‚Lehrsystem von den allgemeinen Vorstellungen', sondern meint ein Denksystem [*sixiang tixi*], das der ökonomischen Basis der Gesellschaft, den Interessen, dem Standpunkt und den Ansichten der Menschen entspricht.[849]

Für „Ideologie" wird hier weiterhin *yishixingtai* synonym mit *sixiang tixi* verwendet, das aus dem Sowjetmarxismus entlehnte Begriffswort, das in den 1980er Jahren wie gesehen bei einigen Autoren bereits zur Disposition gestanden hatte und einen neutralen Begriffsinhalt verkörpert. Dies entspricht offensichtlich dem Anliegen der Lehrbuchautoren, die kurz angedeutete negative Begriffsverwendung von Marx und Engels nicht weiter zu problematisieren und mit dem nebulösen Hinweis zu erledigen, dass Ideologie „im gegenwärtigen Leben", nicht etwa in der marxistisch-leninistischen Tradition, ohnehin neutral als der ökonomischen Basis entsprechendes Denksystem „der Menschen" firmiere. Bei dieser Interpretation des Ideologiebegriffs fällt zum einen der Aspekt der Funktion der Legitimation von Klassenherrschaft heraus, den Marx betont hatte. Zum anderen geht sie zumindest mit Blick auf sozialistische Gesellschaften mit der Anrufung des Kollektivsubjekts „die Menschen" (*renmen*, 人们) über die verschiedenen sich in Widerspruch befindlichen Klassen als Träger von Ideologien hinweg.[850] In diesem Zusammenhang führt das PHM auch eine neue, auf Ideologie als „Wertesystem" abzielende Definition ein.

> Die ideologischen Formen einer Gesellschaft sind dem Wesen nach ein System der Vorstellungen gesellschaftlicher Werte der Menschen, das heißt sie sind eine Ideologie, die die Tendenz der Menschen hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Werte und den Besonderheiten ihrer historischen Entscheidungen widerspiegelt, die von der gesellschaftlichen Stellung der Menschen, hauptsächlich von ökonomischer Stellung und Interessen bestimmt wird. [851]

---

[849] «在现代生活中，'意识形态'大半已不具有'一般观念的学说体系'的意思，而是特指同人们的社会经济基础、利益、立场和主张相适应的思想体系。» Ebenda.

[850] Das PHM beteuert indes selbstverständlich, dass die ideologischen Formen in Klassengesellschaften Klassencharakter aufwiesen, das heißt von der jeweiligen gesellschaftlichen Stellung und Interessen abhingen. Siehe ebenda.

[851] «社会意识形态的本质是人们的社会价值观念体系，即由人们的社会地位，主要是经济地位及利益所决定反映人们的社会价值取向和历史选择特征的思想体系。» Ebenda.

Zum Verständnis dieser gewundenen Argumentation muss bedacht werden, dass das PHM in der Folge zwar weiter erläutert, dass Ideologien in Klassengesellschaften Klassencharakter aufweisen. Es beeilt sich aber hinzuzufügen, dass es im Überbau von Gesellschaften ungeachtet dessen immer eine bestimmende Ideologie gibt, die ihrerseits eine einheitliche ökonomische Basis widerspiegelt.[852] Auf diese bestimmende Ideologie, den Sozialismus und die Führung der KPCh im historischen Kontext des unmittelbaren Nachgangs der Niederschlagung der Arbeiter- und Studentenproteste spielt die zitierte Passage an. Der Mehrwert des neuen Theorems von „Ideologie als Wertesystem" liegt wohl in der Implikation, dass trotz aller gesellschaftlichen Konflikte die chinesische Gesellschaft als Ganzes, „die Menschen" als Subjekt der Geschichte, sich für den Sozialismus und seine Werte historisch entschieden hätten. Die Anrufung des Kollektivsubjekts „die Menschen", also der Mehrheit einer Gesellschaft, nicht etwa der proletarische Klasse, dient hier auch der Absage an Vorstellungen vom Individuum als Subjekt der Geschichte, sei es in der Prägung des humanistischen Marxismus, sei es in der Prägung des bürgerlichen Liberalismus. Das PHM setzt damit implizit auch einen Schlussstrich unter eine der Schlüsselfragen der Diskussionen Intellektueller in den 1980er Jahren: Wer bin ich (*wo shi shei*, 我是谁)?[853]

Bezüglich der Wissenschaft (*kexue*) erklärt das PHM neu, dass sie keine ideologische Form sei, weil wissenschaftliches Wissen sich von Wertvorstellungen unterscheide. Die Wissenschaften seien eine gesellschaftliche Bewusstseinsform, die sich der Entdeckung der Wahrheit und Produktion von Wissen verschreibe. In ihrem Zentrum stehe die Bereitstellung von Wissen über alle Objekte und ihre Gesetze. Analog zur Wahrheit (*zhenli*, 真理), die weder „individuelle Subjektivität" (*gebie zhutixing*, 个别主体性) noch Klassencharakter aufweise, beinhalte wissenschaftliches Wissen für sich genommen keine bestimmte Werttendenz des Wissenden. Aus diesem Grund, so das PHM weiter, bestehe insbesondere zwischen den Naturwissenschaften und bestimmten ökonomischen und politischen Systemen streng genommen keine Verbindung. Andere Bewusstseinsformen, etwa die Philosophie und die Sozialwissenschaften (ausgenommen Religion), hätten ein doppeltes Wesen: Einerseits komme ihnen als Wissenschaften die Aufgabe zu, in ihrem Bereich theoretisches Wissen und wissenschaftliche Methoden sowie universelles und konkretes historisches Wissen über die Welt bereitzustellen. Andererseits seien sie Bestandteile der Ideologie eines bestimmten

[852] Siehe ebenda, 275.
[853] Siehe dazu Jing Wang 1996, 9-36.

Zeitalters, eines bestimmten Subjekts und von bestimmtem Wertevorstellungssystem geleitet. Daher dienten sie der Erhaltung bestimmter gesellschaftlicher Interessen und bestimmter Ideale und blieben immer ein Ort der Austragung ideologischer Kämpfe.[854]

Die in dieser Argumentation zum Vorschein kommende pauschale Affirmation einer vermeintlich interessefreien und ausschließlich der Wahrheit verpflichteten wissenschaftlichen Forschung hat sich gegenüber dem Wissenschaftspositivismus der Erstausgabe weiter radikalisiert. Dies korrespondiert mit einem gegenüber der Erstausgabe noch strengeren Verdikt über die Kulturrevolution. In einem diesbezüglichen Abschnitt wird der westliche Vorwurf, die chinesische Gesellschaft an sich sei „ideologisiert", mit dem Hinweis entkräftet, dass dies nur für die Zeit der Kulturrevolution zutreffe. Die Kulturrevolution, so erklärt das PHM neu, sei von einem „radikal linken Geist der Ideologisierung von allem" (*ba yi qie dou yishixingtai hua de jizuo sichao*, 把一切都意识形态化的极左思潮) geleitet gewesen.[855] Das Lehrbuch fährt mit pauschalen Urteilen über die Kulturrevolution fort, die jeglichem Spielraum für ausgewogenere Betrachtungen einen Riegel vorschieben:

> Während der ‚Kulturrevolution' hat dieser geistige Trend [der linke Geist, AK] den Unterschied zwischen Wissenschaft und Ideologie vermischt, alle Wissenschaft und Kultur der Menschheit (alle naturwissenschaftlichen Ergebnisse eingeschlossen) gänzlich als bourgeoise Ideologie abgestempelt, die Auffassung ‚Je mehr Wissen, desto reaktionärer' vertreten und besonders die Wissenschaftlichkeit der Sozialwissenschaften negiert. […] Diese Tendenz, alles zu ‚ideologisieren', ist tatsächlich antiwissenschaftlich und gegen die proletarische Ideologie gerichtet, die von ihm propagierte Ideologie hat keinerlei Gemeinsamkeit mit dem Marxismus.[856]

Es steht außer Frage, dass es sich bei dieser Verurteilung um unzulässige Verallgemeinerungen zum Zweck der vollständigen Diskreditierung handelt. Eine Vielzahl neuerer Arbeiten hat eindrücklich belegt, dass wissenschaftliche Forschung während der Kulturevolution nicht einfach aufhörte, sondern sich diesbezügliche Entwicklungen durch ein

---

[854] Siehe ebenda, 276.
[855] Siehe ebenda, 277.
[856] «在'文革'期间，这股思潮 […] 混淆科学与意识形态的区别，把一切科学和人类文化(包括一些自然科学成果)统统归结为资产阶级的意识形态，认为'知识越多越反动'特别是否认社会科学的科学性。 […] 事实上，这种把一切都'意识形态化'的倾向，既是反科学的，又是反无产阶级意识形态的，它所提倡的意识形态与马克思主义毫无共同之处。» Ebenda.

hohes Maß an Diversität und Komplexität auszeichneten.[857] Die schlichte Behauptung, es bestehe nicht einmal eine Verwandtschaft zwischen „dem Marxismus“ und den Vorstellungen der kulturrevolutionären Linken gehen indes weit über die Zuweisung von „Fehlern“ im Falle Mao Zedongs hinaus, der die Rolle von Ideologie – wohlgemerkt im Rahmen des Histomat und damit innerhalb des marxistischen Horizonts – überschätzt habe. Eine kritische Rekonstruktion der ideologischen Entwicklung der „Viererbande“ wird auf diese Weise verunmöglicht.

In der Zusammenschau lesen sich das rigorose Plädoyer für einen dem Wesen nach klassenübergreifenden Charakter allen wissenschaftlichen Forschens einerseits, und die Verurteilung der kulturrevolutionären Linken mit ihrem vermeintlich auf die Zerstörung der Wissenschaft als bürgerliche Klassenpolitik zielenden Programms andererseits, wie eine codierte Intervention in die politischen Kämpfe Anfang der 1990er Jahre: Das PHM suggeriert damit vorsichtig, dass es trotz der bisweilen auf „bourgeoise Liberalisierung“ und die Einführung marktwirtschaftlicher Elemente zurückgeführte gesellschaftliche Krise, die in den Protesten und Unruhen von 1989 kulminierte, keinen Weg zurück zu verstärkter Klassenpolitik und zu vermeintlich unwissenschaftlichen Dogmen der Planwirtschaft geben soll, die von „Konservativen“ in der Partei zu diesem Zeitpunkt gefordert wurde. Wie theoretisiert der Lehrbuchmarxismus unter diesen Umständen nun die Verträglichkeit der gleichzeitigen Existenz von Ideologie und professioneller Wissenschaft? Das PHM erklärt:

> Die Beziehung zwischen Ideologischem und Nicht-Ideologischem, also den Wissenschaften, ist Ausdruck der Beziehung zwischen Bewertung und Wissen, Werten und Wahrheit im Bewusstseinssystem einer Gesellschaft.[858]

Hier taucht unvermittelt der neue Begriff „Bewusstseinssystem“ (*yishi xitong*, 意识系统) auf. Dies ist wohl ein theoretisches Resultat des Problems, dass die ideologische Operation der Herauslösung der Naturwissenschaften in toto aus dem Bereich des Überbaus und der Ideologie nicht darüber hinwegtäuschen kann, dass naturwissenschaftliches Forschen selbstverständlich immer eine auf Bewusstsein basierende Praxis auf Grundlage gewisser

[857] Siehe dazu etwa Kunze, Rui, and Matten, Marc Andre. *Knowledge Production in Mao-Era China: Learning from the Masses*. Lanham, MD: Lexington Books, 2021. Siehe auch die Arbeiten von Siegrid Schmalzer, Miriam Gross und Zuoyue Wang.

[858] «社会意识形态与非意识形态即科学的关系，是评价与知识、价值与真理的关系在社会意识系统中的表现。» PHM, 1991, 275.

wissenschaftlicher und gesellschaftlich akzeptierter Vorannahmen darstellt. Diese Vorstellung eines Bewusstseinssystems befindet sich in unauflösbarem Widerspruch zu der grundlegenden Prämisse des Histomat, nämlich, dass das gesellschaftliche Sein das gesellschaftliche Bewusstsein bestimme. Denn sie suggeriert die Existenz einer gesellschaftliche Verhältnisse transzendierenden „Wahrheit".

Das PHM argumentiert weiter, dass Ideologie und Wissenschaft in der gesellschaftlichen Praxis, im Erkenntnisprozess und im gesellschaftlichen Bewusstsein nicht voneinander isoliert sein oder einander gegenüberstehen müssen. Denn in der Geschichte habe immer die jeweils fortschrittliche revolutionäre Klasse ihre fortschrittliche Ideologie auf fortschrittlichen wissenschaftlichen Ergebnissen aufgebaut, und die historisch fortschrittlichste revolutionäre Klasse habe erstmals ein angemessenes Zusammenwirken von Ideologie und Wissenschaft hervorgebracht: „In der proletarischen Ideologie, das heißt im marxistischen Denksystem wurde die Einheit auf hohem Niveau komplett und bewusst verwirklicht",[859] erklärt das PHM und setzt hinzu, dass es sich bei der Ideologie des Proletariats um eine wissenschaftliche Weltanschauung und Methode handele. Die neuen, mitunter weitreichendere philosophische Reflexionen erfordernden Bestimmungen zum Verhältnis von Ideologie und Wissenschaft rechtfertigt das PHM also schließlich bequem mit dem dogmatischen, althergebrachten Verweis auf den wissenschaftlichen Charakter der proletarischen Ideologie.[860]

Das Lehrbuch thematisiert aber auch die aktuelle weltpolitische Situation, wenn es von der Notwendigkeit von „Rückschlägen" für die sozialistische Ideologie spricht. Angesichts dessen, dass es sich beim Aufbau des Sozialismus um die „gewaltigste Transformation der Geschichte" handele, seien diese nicht überraschend. Den Eintritt des westlichen Auslands für eine „friedliche Evolution" in sozialistischen Staaten nimmt das PHM zum Anlass, eine Schärfung der Sinne im ideologischen Kampf zu fordern:

> Die Kräfte des internationalen Monopolkapitalismus und des Imperialismus wollen in den sozialistischen Staaten eine ‚friedliche Evolution' bewirken. Das ist unter den

[859] «无产阶级的社会意识形态即马克思主义思想体系中，才实现了二者全面的，自觉的的高度统一。» PHM, 1991, 276.

[860] Das PHM lässt weiter keinen Zweifel aufkommen am Avantgardecharakter der sozialistischen Ideologie und verwendet dabei unverändert einen neutralen Ideologiebegriff: „Die sozialistische Ideologie [*yishixingtai*], das heißt der im Zentrum der gesellschaftlichen Ideologie stehende Marxismus, ist eine fortschrittliche Ideologie, die innerhalb der realen kapitalistischen Welt entstanden ist und die Zukunft der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit repräsentiert." Die Passage lautet im Original: «社会主义的意识形态，即以马克思主义为核心的社会意识形态，是在现实的资本主义世界中产生出来、代表人类社会发展未来的先进意识形态。» PHM 1991, 307.

> gegenwärtigen Bedingungen des ökonomischen und politischen Kampfes die hauptsächliche Besonderheit im ideologischen Kampf gegen den Sozialismus. ‚Friedliche Evolution' ist Ausdruck dessen, dass die Repräsentanten der internationalen Bourgeoisie nach dem Scheitern anhaltender Wirtschaftsembargos, militärischer Interventionen, hohen politischen Drucks und weiterer Mittel, ihre Hoffnung, das sozialistische System umzustürzen, auf den ideologischen Kampf gerichtet haben, eine wichtige Strategie im Kampf zwischen der Ausbeuterklasse und dem Proletariat um die Zukunft der Menschheit.[861]

Die ideologische Konsequenz aus der Katastrophe des Tian'anmen-Massakers besteht demnach in der Wiederkehr der Vorstellung, dass der kapitalistische Westen als Ganzes die „Ausbeuterklasse" repräsentiert und sich im Kampf mit dem proletarischen China befindet. Diese Vorstellung vertraten bereits die frühesten chinesischen Marxisten um Li Dazhao Anfang der 1920er Jahre infolge ihrer politischen Diagnose, dass die notwendige Bedingung für eine künftige sozialistische Transformation in der Befreiung der chinesischen Nation vom imperialistischen Joch bestehe. In der Mao-Zeit war der „ideologische Kampf" vor dem Hintergrund des erfolgreichen nation-buildings, der erlangten nationalen Unabhängigkeit und des militärischen Patts im Kalten Krieg vorwiegend innerhalb Chinas ausgetragen worden. Die postmaoistische Führung in den 1980er Jahren war nach der Katastrophe der Kulturrevolution um eine Beendigung des Klassenkampfes in der chinesischen Gesellschaft bemüht und begrüßte vorsichtig den wirtschaftlichen Austausch mit westlichen Staaten. Deshalb war ihr an einer scharfen ideologischen Konfrontation mit dem westlichen Ausland nicht gelegen. Die Rückkehr des Ideologems vom Klassenkampf zwischen Nationen mit China in der Rolle des Proletariers ist demnach Resultat der neuerlichen Besorgnis der KPCh über den Fortbestand der VR China als sozialistische Nation. Diese Sorge erklärt sich aus den innenpolitischen Turbulenzen wie auch aus der „friedlichen Evolution", die zu dieser Zeit tatsächlich bereits weite Teile des sozialistischen Blocks erfasst hatte – und die das PHM kontrafaktisch als gescheitert darstellt. Zwar implizierte der vom PHM propagierte „Klassenkampf der Nationen" auf der einen Seite nicht die Wiederaufnahme der Politik des proletarischen Internationalismus und der Schaffung neuer Bündnisse mit ebenfalls vom Imperialismus unterdrückten Ländern der Dritten Welt. Auf der anderen Seite war er für sich

[861] «国际垄断资本主义、帝国主义势力对社会主义国家进行'和平演变'，是在当代经济、政治斗争条件下反对社会主义意识形态斗争的主要特点。'和平演变'是在继续经济封锁、军事干涉和政治高压等等手段都失败之后，国际资产阶级代表人物把颠覆社会主义制度的希望寄托与意识形态斗争的表现，是剥削阶级与无产阶级争夺人类未来的一种重要策略。» Ebenda, 308.

genommen aber noch kein Indiz für das Aufkommen eines chauvinistischen Nationalismus von offizieller Seite, der ab Mitte der 1990er Jahre in der chinesischen Gesellschaft zunehmend Kontur gewann. Allerdings liefert das PHM zumindest deshalb eine Absprungfläche zu dieser Form des Nationalismus, weil es an anderer Stelle – wie gesehen – erstmals an den Nationalstolz der Chinesen in Anbetracht ihrer „reichhaltigen Geschichte“ und „traditionellen Kultur“ appellierte.

Weil die KPCh, anders als das im PHM zur Schau gestellte Selbstvertrauen suggerieren mag, in höchster Alarmbereitschaft angesichts der Umsturztendenzen in der Sowjetunion und in Osteuropa war, mahnt das Lehrbuch höchste Sensibilität für Vorgänge im ideologischen Bereich an:

> Daher müssen die marxistische Partei und das revolutionäre Volk den Fokus auf den Kampf im ideologischen Bereich zwischen Evolution und Anti-Evolution, Zersetzung und Anti-Zersetzung, Infiltration und Anti-Infiltration legen. Gleichzeitig mit der Stärkung des Aufbaus der sozialistischen Wirtschaft, des politischen Aufbaus und des Aufbaus der materiellen Zivilisation, müssen wir den Aufbau der sozialistischen Ideologie und der geistigen Zivilisation beachten und mittels der fortschrittlichen, gesunden sozialistischen Ideologie Widerstand gegen die verdorbene Ideologie der Ausbeuterklasse leisten […].[862]

Das PHM beteuert im direkten Anschluss, dass der gerade skizzierte ideologische Kampf (*sixiang douzheng*) auf Gewalt verzichten müsse und nur mittels Argumenten ausgetragen werden dürfe. Zur Legitimation dieser Diskursregeln zitiert das PHM Aussprüche Mao Zedongs aus der Zeit der „Lasst Hundert Blumen blühen“-Kampagne, in deren Tradition einer *dem Anspruch nach* friedlichen Debattenkultur die Lehrbuchautoren die zeitgenössische politische Linie also weiterhin verorten. Allerdings wird die Argumentation mehrdeutig, wenn sich das PHM in einer neuen Passage hinsichtlich Gewaltanwendung zur Lösung ideologischer Konflikte ein Hintertürchen offenhält:

[862] «因此，马克思主义政党和革命人民必须重视社会意识形态领域里演变与反演变、腐蚀与反腐蚀、参透与反参透的斗争，在加强社会主义经济建设，政治建设和物质文明建设的同时，更加重视社会主义意识形态和精神文明的建设，以先进的、健康的社会意识形态抵制腐朽的剥削阶级意识形态 […] 。» Ebenda, 309

> Diese Art von Kampf schließt bestimmte materielle und sogar Gewaltmethoden als Stütze selbstverständlich nicht aus, aber bestimmte materielle Methoden können nur die notwendigen Umstände zur Lösung ideologischer Fragen schaffen, das bedeutet aber nicht, dass damit die ideologischen Fragen gelöst wären. Durch den ideologischen Kampf und den Kampf der Argumente Widersprüche zu lösen, darin besteht das spezielle Entwicklungsgesetz des gesellschaftlichen Bewusstseins.[863]

Schiebt man den historischen Kontext im Jahr 1991 beiseite, eignen sich diese abstrakten Ausführungen über staatliche Gewaltanwendung schwerlich für eine Skandalisierung – auch bürgerliche Staaten berufen sich auf ihr Gewaltmonopol und machen zur Lösung „ideologischer Konflikte", die sich etwa in Straßenprotesten manifestieren, seit jeher regelmäßig davon Gebrauch. Das Verstörende dieser Zeilen besteht eher darin, dass sie als verklausulierter Kommentar zur unmittelbaren Erfahrung der Niederschlagung der Tian'anmen-Proteste interpretiert werden können. Denn zum Zeitpunkt der Niederschrift und Publikation des PHM war in China die äußerst repressive „Kampagne gegen bourgeoise Liberalisierung" in Gang, in deren Zuge tausende Menschen aufgrund einer mehr oder weniger engen Bindung oder ideologischen Nähe zur Protestbewegung 1989 verhaftet wurden. Diesen Vorgang, so lässt sich vermuten, zählt das PHM neben der unmittelbaren gewalttätigen Räumung des Tian'anmen-Platzes wohl zu den „materiellen Methoden zur Schaffung der notwendigen Umstände zur Lösung ideologischer Fragen". Gleichwohl bezeugt diese Passage, dass sich die KPCh im Klaren darüber war, dass es neben dem Rückgriff auf Repression zwingend notwendig war, der Bevölkerung zur reibungslosen Weiterführung ihrer Herrschaft ein neues, überzeugendes ideologisches Angebot zu machen.

Abschließend wenden wir uns kurz dem Ideologem des „Aufbaus einer geistigen Zivilisation" zu, dem durch seine Behandlung in der Erstausgabe von 1983 als eigenständiges Unterkapitel im Kapitel zum gesellschaftlichen Bewusstsein noch viel Raum eingeräumt wurde. Das betreffende Unterkapitel wurde getilgt, und Ausführungen zur geistigen Zivilisation finden sich nun in einem um ein Vielfaches kürzeren Abschnitt im Unterkapitel „Der Modus und die Methode des historischen Fortschritts" des späteren Kapitels „Historischer Fortschritt und die Befreiung der Menschheit". Dies ist ein Beispiel für eine allgemein erkennbare Tendenz bei Revisionen im chinesischen Lehrbuchmarxismus. Sie

[863] «这种斗争，当然不排除以一定的物质的甚至暴力的手段为后盾，但是，一定的物质手段只能为解决思想问题创造必要的条件，而不等于解决了思想问题。通过思想斗争、说理斗争来解决矛盾，这是社会意识独特的发展规律。» PHM 1991, 309.

besteht darin, dass neue Ideologeme zunächst in das klassische Histomat-Schema eingearbeitet werden. Sobald aber deutlich wird, dass dies zu schwer lösbaren theoretischen Widersprüchen führt, auf das neue Ideologem aber nicht verzichtet werden kann, werden diesbezügliche Ausführungen schlichtweg aus den bereits seit den 1930er Jahren vorhandenen, die Prinzipien der marxistischen Philosophie systematisch darlegenden Kapiteln in unsystematischere Zusatzkapitel ausgelagert, die im Laufe der Jahre unter dem Eindruck neuer gesellschaftlicher Entwicklungen und Krisen beständig anwuchsen. Im neuen Abschnitt zur geistigen Zivilisation gibt es dabei keine nennenswerten Revisionen. Wohl aber wird die Beobachtung, dass theoretisch heikle Inventionen vor dem Hintergrund sich verändernder Umstände aus dem Zentrum marxistisch-leninistischer Theoriebildung entfernt werden, von dem Umstand gestützt, dass die neuen Ausführungen zur geistigen Zivilisation von sämtlichen Verweisen auf Marx, Engels und Lenin bereinigt sind, die vormals zur Stützung der Argumentation prominent vertreten waren.[864]

Alles in allem lässt sich festhalten, dass die vorsichtige Diversifizierung marxistischen Denkens in Politik, intellektueller Diskussion und akademischer Forschung, von der die 1980er Jahre geprägt waren, keinen Niederschlag im 1991 neu herausgegebenen Lehrbuch *Prinzipien des Historischen Materialismus* fand. Überlegungen einer politischen Reform in Richtung sozialistischer Demokratie, die der Lehrbuchmarxismus der frühen 1980er Jahre durchaus auch enthielt, weichen im neuen PHM angesichts des außen- und innenpolitischen Drucks der Neufundierung eines gesellschaftliche Klassen übergreifenden Patriotismus. Die Sichtung und Neuinterpretation des marxistischen Erbes unter Einhaltung akademischer Standards oblag zunehmend einer akademischen Forschung, die nicht mehr in unmittelbarer Verbindung mit der institutionellen Struktur des Parteimarxismus stand.

11.2 Die politische Entwicklung nach 1992 und die neue Rolle der akademischen Forschung

Im Laufe des Jahres 1992 setzte sich in der KPCh-Führung nach hartnäckigen Auseinandersetzungen mit der Parteilinken das Deng-Xiaoping-Lager durch. Die Partei entschied sich der Widersprüche, die zu den Ereignissen des Jahres 1989 geführt hatten, durch ein klares Optieren für einen staatlichen Kapitalismus zu entledigen, der für das Volk statt politischer Teilhabe ein entpolitisiertes Leben als Konsumenten im Angebot hatte.[865] Die

[864] Siehe PHM 1991, 416-421.
[865] Vgl. Dirlik 2011, 27.

nachmaoistische KPCh-Führung hatte dem Personenkult der Mao-Zeit als „feudalistisches" Übel abgeschworen und als Lehre aus der Kulturrevolution die Notwendigkeit kollektiver Führung herausgestellt. Ungeachtet dessen herrschte Deng Xiaoping in den 1990er Jahren über China auf ähnliche Weise wie es Mao zeitweise tat – durch Charisma, Autorität, aber ohne eigentliche Amtsbefugnisse. Die Gefahr einer „bourgeoisen Liberalisierung" wurde durch die Ausschaltung „rechter Abweichler" während der Repressionswelle, die nach Tian'anmen das Land erfasste, weitgehend gebannt. Für Deng bestand die Hauptgefahr für die Reformpolitik nunmehr im „linken Radikalismus" (*jizuo*, 极左). Das Etikett „links" wurde allen Perspektiven angeheftet, die sich weder bedingungslos der zügigen Entwicklung einer Marktwirtschaft verschrieben noch ökonomisches Wachstum als einziges Kriterium gelungener gesellschaftlicher Entwicklung gelten ließen. [866]

Das intellektuelle Feld nach Deng Xiaopings Südreise

Für den einflussreichen China-Historiker Maurice Meisner bestand der „große theoretische Durchbruch" (*weida de lilun tupo*, 伟大的理论突破) im Felde des Marxismus-Leninismus, als den chinesische Kommentatoren damals wie heute Deng Xiaopings Konzept der „sozialistischen Marktwirtschaft" feier(te)n, in nicht viel mehr als Marktkonkurrenz und Preisliberalisierung, den Klassenkampf als nebensächliches Phänomen abzutun und die Hauptaufgabe der Politik in ökonomischer Entwicklung zu sehen. Meisner sieht in Dengs Politik die naive kapitalistische Vorstellung am Werk, dass Wohlstand der gerechte Lohn für die produktiven Anstrengungen der Reichen sei und Armut Leistungsbereitschaft fördere. Deng habe durch einige banale, aber gesellschaftlich und psychologisch mächtige Slogans wie „Reich werden ist ruhmreich", „Lasst einige zuerst reich werden" und „Zerstört die eiserne Reisschüssel", die sozialistischen Institutionen und Werte diskreditiert und dem Streben nach Profit eine ethische Legitimation verliehen.[867] In der Tat scheint vieles dafür zu sprechen, in der „Deng-Xiaoping-Theorie" einen von Tautologien gespickten „Developmentalismus" ohne theoretischen Gehalt zu sehen, der gegenüber jeglicher Kritik an neuen (und alten) Formen von Dominanz und Unterdrückung stumm bleiben muss. [868]

[866] Vgl. Meisner, Maurice. *Mao's China and After: A History of the People's Republic.* Dritte Ausgabe. New York: Simon and Schuster, 1999, 476-77.
[867] Siehe Meisner 1999, 478.
[868] So auch Liu Kang. *Globalization and Cultural Trends in China*. Honolulu, Hawaii: University of Hawai'i Press, 2004, 61.

In der Folge büßten marxistische Kategorien ihre hegemoniale Rolle für die Analyse sozioökonomischer Phänomene in China ein. Während die politische Führung zur Legitimation politischer Maßnahmen weiterhin eklektisch auf marxistische Argumentationen rekurrierte, litt das akademische Ansehen des Marxismus in der Folge. Insbesondere trugen neokonservative, (neo-)liberale und neukonfuzianische Intellektuelle zunehmend selbstbewusst öffentlich ihre Kritik am Marxismus vor.[869] Galten die intellektuellen Energien in den 1980er Jahren vornehmlich Versuchen der Wiederentdeckung der universellen Werte des Marxismus und liberaler Traditionen beziehungsweise deren Versöhnung, verzeichneten die Jahre nach 1989 den intellektuellen Trend – prominent vertreten unter anderem von Li Zehou – beide Traditionen zu verwerfen. Es wurde die Auffassung populär, dass Marxismus und Liberalismus als Zwillingsgeschwister der Aufklärung in ihrem „intellektuellen Radikalismus" eine Spur der Zerstörung in China zu verantworten hatten, die von der Bewegung des 4. Mai über die Kulturrevolution bis zu Tianan'men reichte. Viele Intellektuelle sahen China in einer kulturellen und moralischen Krise, zu deren Überwindung sie eine Rückbesinnung auf „traditionelle Kultur" vorschlugen. Dieses Anliegen fand auch zunehmend Anklang in offiziellen Kreisen: So verschrieben sich staatliche Bildungskommissionen ab 1991 der Ergründung der „traditionellen chinesischen Kultur", um den Einfluss „westlicher Theorien" einzudämmen. Bis 1993 weitete sich dieser Trend zu einem „Boom nationaler Studien" (*guoxue re*, 国学热) aus, der die bis 1989 dominierende grundsätzliche Affirmation des intellektuellen Erbes der 4.Mai-Bewegung scharf kontrastierte.[870] Diese offizielle Aufwertung des Traditionalismus erlangte unter anderem zusätzliche Überzeugungskraft durch den Hinweis auf die Erfolge des vermeintlich „konfuzianischen" Kapitalismus in Japan und in den sogenannten „Tigerstaaten".[871] Derweil war auch unter westlichen Kommentatoren die Vorstellung auf dem Vormarsch, dass konfuzianische bzw. „asiatische" Werte[872] („Arbeitsmoral", Akzeptanz von Autorität, Redlichkeit, etc.) dem wirtschaftlichen Gedeihen äußerst zuträglich sein konnten. Diese in China und im Westen zunehmend vernehmbaren Anschauungen waren Teil des

[869] Zum intellektuellen Feld in den 1990er Jahren und zur Kritik am Marxismus siehe etwa Xu, Jilin. "The Fate of An Enlightenment – Twenty Years in the Chinese Intellectual Sphere (1978-98)." *East Asian History* 20 (2000): 169-186.
[870] Vgl. Jing Wang 1996, 16-18. Siehe dazu auch van Dongen, Els. *Realistic Revolution. Contesting Chinese History, Culture, and Politics after 1989*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
[871] Als Tigerstaaten wurden vor allem in den 1990er Jahren zusammenfassend Südkorea, Singapur, Taiwan und Hong Kong bezeichnet.
[872] Zur Debatte über „asiatische Werte" siehe u.a Jacobsen, Michael, und Ole Bruun. *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*. Richmond, Surrey: Curzon, 2000.

Zivilisationen-Diskurses, der insbesondere nach dem Untergang der Sowjetunion bestimmend wurde.[873]

Parallel dazu entwickelte sich zu Beginn der 1990er Jahre in China allerdings auch ein regelrechtes „Mao-Fieber" (*Mao Zedong re*, 毛泽东热), das eine Projektionsfläche für äußerst widersprüchliche politische Anliegen bot und verschiedenste Ausdrucksformen annahm.[874] So war es Teil eines von staatlicher Seite im Vorfeld des 1993 anstehenden einhundertsten Geburtstagsjubiläums Mao Zedongs angeregten Gedenkens, das in einen finanziell lukrativen Boom von Mao-Literatur, insbesondere von Biographien, mündete. Diese Literatur leistete mehrheitlich der von der Partei in Umlauf gebrachten historischen Bewertung von Mao Zedong Folge, die 1981 in der „Resolution über einige Fragen zur Geschichte der KP Chinas seit Gründung der Volksrepublik" festgelegt worden war. Vertreter des nach 1989 dominanter werdenden politischen Neokonservatismus beriefen sich auf Mao als Nationsgründer und Garanten für den Aufbau eines starken Zentralstaats. Parteilinke und Arbeiter, die gegen die mit der Kommodifizierung ihrer Arbeitskraft verbundenen Zumutungen demonstrierten, rekurrierten dagegen auf die egalitären Aspekte von Mao Zedongs Denken und politischer Praxis. In ländlichen Regionen schließlich wurde Mao Zedong zunehmend Teil des Götterpantheons in synkretistischen Volksreligionen.

Marxismus und akademisches Forschen zu Beginn der 1990er Jahre

Die zunehmend offene, pauschale Entwertung marxistischer Theorie von Seiten neukonfuzianischer, neokonservativer und (neo-)liberaler Intellektueller fußt(e) auf der Annahme, dass „der Marxismus" *per se* lediglich eine politische Ideologie sei, der eine solide philosophische Basis fehle.[875] Die darin zum Vorschein kommende Gleichgültigkeit gegenüber der Diversität marxistischer Theoriebildung lässt sich dadurch erklären, dass besagte Intellektuelle Marxismus nur aus den in der Mao-Zeit verbindlichen und in der Reformära weiterhin verwendeten sowjetischen Lehrbüchern über marxistische Philosophie

[873] Siehe Fewsmith 2001, 121. Der Zivilisationsdiskurs wurde insbesondere durch Samuel P. Huntingtons *Clash of Civilizations* angeregt. Siehe Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.
[874] Für eine ausführliche Darstellung des „Mao-Fiebers" zu Beginn der 1990er Jahre siehe unter anderem Barmé, Geremie. *Shades of Mao: The posthumous cult of the great leader*. Armonk, NY [u.a.]: Sharpe, 1996.
[875] Ein prominenter Vertreter dieser Haltung zum Marxismus ist Liu Xiaobo, den Gu Xin "within a polemical tradition scarred by the ideological oversimplifications against which it tries to rebel" verortet. Zitiert nach Kelly, David. *Asian Freedoms: The Idea of Freedom in East and Southeast Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 109.

kannten, deren kritische Neubetrachtung ja gerade die Agenda marxistischer Autoren der Reformära bestimmte.[876]

Vor diesem Hintergrund setzte in den 1990er Jahren ein Prozess der Akademisierung des Marxismus ein, deren Repräsentanten größere Spielräume für vermeintlich „unpolitische" Fragestellungen forderten. Die Marschrichtung gaben dabei zu Beginn noch bekannte Establishment-Intellektuelle wie Xing Bensi, Ru Xin und Su Shuangbi vor. In der *Guangming Daily* (光明日报) schworen sie zwar ganz im Sinne Deng Xiaopings allen „linken und rechten Abwegen der bourgeoisen Liberalisierung" ab. Sie kritisierten aber auch die für ihre Begriffe willkürlichen politischen Attacken auf Intellektuelle, die – anders als Journalisten – als separate Klasse von Theoretikern nicht an strenge politische Vorgaben gebunden sein dürften.

In ihren Augen benötigten Intellektuelle weitreichende Forschungsfreiheit, um ihrer Aufgabe nachkommen zu können, auf eine positive Entwicklung von Kultur und Gesellschaft hinzuwirken. Dabei sollten nicht-marxistische theoretische Zugänge und Methoden in Zukunft nicht mehr zwangsläufig und ungeprüft als anti-marxistisch verworfen werden. Der Marxismus selbst – so Ru Xin – sollte als „offene Theorie" auch nützliche Forschungsergebnisse aus nicht-marxistischen Denkschulen aufnehmen. [877] Diese Einlassungen geben einen Einblick in das Selbstverständnis vieler chinesischer Intellektueller der Zeit. Ru Xin hielt implizit am intellektuellen Modus der theoretisch und politisch fundierten Kritik fest, der in den 1980er Jahren üblich war und plädierte vorsichtig für ein höheres Maß an akademischer Freiheit.

Den Anspruch auf Intervention in politische Debatten gaben viele Intellektuelle in den 1990er Jahren auf. Sie beschäftigten sich fortan zunehmend mit philologischen Studien und vorgeblich rein akademischen Themen, die dem „Zeitalter der Professionalisierung" vermeintlich entsprachen.[878] Seither ist in chinesischen akademischen Kreisen die Betonung von Autonomie vorherrschend. Diese äußert sich im weitverbreiteten Eintreten für

---

[876] Vgl. He Ping. "On the Phenomenon of `Return to Marx` in China." *Frontiers of Philosophy in China* 2 (2007): 223. Die Gleichsetzung von Marxismus und „Politik" basierte allerdings insoweit auf den realen Verhältnissen der Mao-Zeit, dass noch die abstraktesten und von der gesellschaftlichen Wirklichkeit abgehoben erscheinenden akademischen Standpunkte anhand der Kriterien der marxistischen Orthodoxie Anlass für politische Repression und soziale Ächtung geboten hatten. Ein bekanntes Beispiel dafür ist die „Yi-fen-wei-er"-Debatte in der Philosophie der Mao-Zeit.

[877] Siehe Cheek 2015, 251.

[878] Siehe Zhang Xudong. "The Making of the Post-Tian'anmen Intellectual Field: A Critical Overview". In: *Whither China? Intellectual Politics in Contemporary China*, herausgegeben von Zhang Xudong. Durham: Duke University Press, 2001, 19-20.

intellektuellen Pluralismus, „akademische Normen“ und „reine Forschung“. Damit geht oft das nicht immer explizierte Bekenntnis einher, deutliche Distanz zu „Politik“ (*zhengzhi*, 政治), sprich zur Partei, zu wahren, das heißt, im besten Fall gar keine Position zu Staat und Partei zu beziehen. Es spricht vieles dafür, dass einige chinesische Intellektuelle durch den Rückzug auf diese vermeintlich unpolitische Haltung ein stummes Plädoyer für politische Reformen mit liberaler Stoßrichtung hielten.[879]

Die post-maoistische Bildungspolitik war daher von der Wertschätzung gesellschaftlich intervenierenden „Denkens“ (*sixiang*, 思想) zur Priorisierung akademischer Wissenschaft (*xueshu*, 学术) übergegangen. Damit setzte sich die KPCh bewusst vom Radikalismus der Kulturrevolution ab, der einen äußerst negativen Einfluss auf den akademischen Betrieb ausgeübt hatte.[880] Dies hatte und hat den ironischen Effekt, dass sich bei westlichen kritischen Theoretikern und chinesischen akademischen Wissenschaftlern eine gegenläufige Tendenz bemerkbar macht: Während erstere sich zu Beginn der 1990er Jahre schon länger der Problematisierung von genormtem Disziplinwissen verschrieben hatten, sind letztere seit Ende der Mao-Zeit im Gegenteil mit der Etablierung entsprechender Normen beschäftigt.[881] Mit anderen Worten: Dem Verweis auf die Determiniertheit universitärer Forschung und Lehre durch politische und gesellschaftliche Machtverhältnisse, die keinesfalls eine gänzlich „unpolitische“ oder „politisch neutrale“ Praxis ermöglichen, steht der Kampf gegen die Politisierung akademischer Forschung gegenüber. Die einflussreiche China-Historikerin Rebecca Karl beurteilt die Debatten unter chinesischen Intellektuellen nach 1992 kritisch. Sie stünden ganz im Zeichen der Losung vom ökonomischen Wachstum als höchstem Gut, die Deng Xiaoping auf seiner berüchtigten Südreise (*nanxun*, 南巡) als politische Marschroute ausgegeben hatte. Ihr Urteil weist deutliche Bezüge zu Wang Huis Theorie der „entpolitisierten Politik“[882] auf:

> Intellectual life […] now proceeds on the premise of a “professionalization” explicitly precluding politics. This is as much a development of self-censorship as of new

[879] Vgl. Davies, Gloria. *Worrying About China. The Language of Chinese Critical Inquiry*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007, 67.
[880] Vgl. ebenda, 186-87.
[881] Ebenda, 237.
[882] Wang Hui entwickelt seine Thesen zu “depolitisierter Politik” unter anderem in Wang Hui. ”Depoliticized Politics, Multiple Components of Hegemony, and the Eclipse of the Sixties.” *Inter-Asia Cultural Studies* 7, 4 (2006): 683-700.

> conviction in the superiority of depoliticized scholarship and objective empiricism, of the catastrophic consequences of "radicalism" and political engagement.[883]

Diese Konstellationen müssen in Hinblick auf die im nächsten Kapitel vorgenommene Analyse der Entwicklung akademischer Ausprägungen von marxistischer Theorie zwingend Berücksichtigung finden. Denn gerade der Marxismus versteht sich als Theorie, die sich der Bloßlegung von Ideologie widmet. Überdies weist der Marxismus seit Marx' und Engels' *Deutscher Ideologie* der Separierung von Hand- und Kopfarbeit eine Schlüsselrolle bei der Erzeugung „falschen Bewusstseins" zu.

Mit Blick auf marxistische Forschung im engeren Sinne verzeichnet Chinas akademischer Bereich in den 1990er Jahren eine „Re-Marxisierung"[884] beziehungsweise einen Trend zur „Rückkehr zu Marx" (*huidao Makesi*, 回到马克思).[885] Chinesische Forscher interessierten sich zunehmend für die – im philosophischen Sinn – esoterischen Teile des Marx'schen Werks und für den „Westlichen Marxismus". Dabei war, wie der chinesische marxistische Philosoph Hu Daping ausführt, die Tendenz erkennbar, Marx' Oeuvre vorwiegend als „Kritik an der kapitalistischen Moderne" zu verstehen. Wie verhält sich dieser Diskurs zum offiziellen Parteimarxismus, das heißt zu dem Bestreben, ein theoretisches Fundament für „Sozialismus mit chinesischen Charakteristika" zu schaffen? Hu Daping beschreibt den neuen akademischen Marxismus als „unideologisch, akademisch" und den Parteimarxismus als „ideologisch". Die Besonderheit des chinesischen Kontexts, fügt Hu einschränkend hinzu, bestehe allerdings nicht darin, dass diese beiden marxistischen Diskurse überhaupt existierten, sondern dass sie gewöhnlich nur schwer voneinander zu unterscheiden seien.[886] Auch in Arif Dirliks Werk findet sich ein kurzer Kommentar über Komplexität des marxistischen Feldes in China. Er betont die Notwendigkeit, zwischen „chinesischem Marxismus (*Zhongguo makesizhuyi*, 中国马克思主义)" und „Marxismus in China (*makesizhuyi zai Zhongguo*, 马克思主义在中国)" zu unterscheiden. Letzterer sei "broader in compass and more diffuse"[887] und wurde bisher kaum erforscht.[888] In diesem Problembereich bewegen sich auch Bill Brugger

---

[883] Karl, Mao Zedong, 180.
[884] Der Begriff geht auf Hu Daping zurück. Siehe Hu Daping. "Marx in China." *Socialism and Democracy* 24, 3 (2010): 193.
[885] Für neue Zugänge zu Marx' Werk in den 1990er Jahren in China siehe He Ping. "On the Phenomenon of `Return to Marx` in China." *Frontiers of Philosophy in China* 2 (2007): 219-229.
[886] Siehe Hu 2010, 194.
[887] Dirlik, Arif. "The Discourse of Chinese Marxism." In: *Modern Chinese Religion*, herausgegeben von John Lagerwey. Leiden: Brill, 2016, 302.
[888] Siehe Krawczyk 2019, "Marxist Theories".

und David Kelly, wenn sie in *Chinese Marxism in the Post-Mao Era*, ihrer autoritativen Abhandlung zum chinesischen Marxismus der 1980er Jahre, bekunden, dass der Startpunkt ihrer Analyse von der Schwierigkeit geprägt sei, eine "usable definition of Chinese Marxism, of its subordinate leftist, rightist, conservative, and progressive tendencies" zu finden. Ihrer Darstellung nach hätten viele chinesische Intellektuelle Anfang der 1990er Jahre die Parteiideologie als „Leninismus ohne Marx" bezeichnet, wobei die Chiffre Marx für Humanismus, liberale Ansichten auf Kultur und demokratische politische Kultur meinte.[889] Das letzte Kapitel in Kellys und Bruggers Monografie trägt dementsprechend vielsagend den Titel „Marxism without Marx". Dem steht der Standpunkt eines 2002 veröffentlichten autoritativen Abrisses zur „Marxistischen Philosophie in China" aus China selbst gegenüber. Mit Blick auf die 1990er Jahre heißt es dort: „Die gegenwärtige Forschung in marxistischer Philosophie hat sich von Ideologie [*yishixingtai*] distanziert, viele Forscher in der marxistischen Philosophie kehren zurück zu den Texten."[890] Das folgende Kapitel über Yu Wujin, einen der prominentesten Vertreter des akademischen Marxismus der Reformära, widmet sich der Analyse dieses Spannungsfeldes.

12. Yu Wujins *Über Ideologie* (1993) und die Kritik des akademischen Marxismus

Im vorliegenden Kapitel steht die Analyse von Yu Wujins *Über Ideologie* (*yishixingtai lun*, 意识形态论) im Fokus.[891] Yu Wujin (俞吾金, 1948-2014) gehörte zu den maßgeblichen marxistischen Philosophen der Reformära und genießt in China höchstes akademisches Ansehen. Dies zeigt unter anderem eine 2019 veröffentlichte Studie, die zu dem Ergebnis kommt, dass Yu der einflussreichste Wissenschaftler im Bereich Philosophie für den Untersuchungszeitraum 2006-2018 war.[892]

---

[889] Siehe Brugger/Kelly 1990, 13-15.

[890] «现在的马克思主义哲学研究与意识形态拉开了距离，很多马克思主义哲学研究者重新回到文本。» Wang et al, 2002, 174.

[891] Eine Skizze der hier vorgelegten Analyse findet sich in Krawczyk 2019, "Marxist Theories", 161-171.

[892] Es handelt sich um eine Studie des Forschungszentrums der Evaluation chinesischer Wissenschaft (*Zhongguo kexue wenxian jiliang pingjia yanjiu zhongxin*, 中国科学文献计量评价研究中心). Ein Kriterium für die Bewertung des Einflusses war unter anderem, wie oft die jeweiligen Wissenschaftler in Fachpublikationen zitiert wurden. Siehe : https://kknews.cc/education/nroj8e3.html?__cf_chl_jschl_tk__=57e204c0dbac5d581921dae133a37285fc242353-1581521606-0-AQOg0Y7FeNQA1LcBhuX81yTBsNkJd2iEJn77Ek_mq9pBDTl-19Oh9KUfj7hA2_NrrqPuaLGnAoR464l-vWES5ETYg9obceg_pJsTikooNYxvbluifute3FgEAUHF5HYnpqv1tT2AaXbi8gqwPBf6qOoMNJFtDf0IYtNJu3V94yGXvg5dlDAw82t5eefWcZrPz9KDHH1nMT4NGIQSy8X4bE0MlTKiKzhiYXYSO4zVHVYmQfCaeXaHETIfPihABZeJ7tNP7XV5cYwNMtVq1-9G4IA3Oom1N1TV_inTSiVL9lVv (zuletzt aufgerufen am 12.02.2020).

Mit seiner 1993 veröffentlichten Monographie legte er als erster chinesischer Autor eine umfassende Geschichte des Ideologiebegriffs vor, die seither den Ausgangspunkt jeder wissenschaftlichen Befassung mit dem Thema in China markiert.[893] *Über Ideologie* verfolgt die Entwicklung des Begriffs von seinen Ursprüngen in den Schriften von französischen Philosophen der Aufklärung bis zu zeitgenössischen Analysen von Verfechtern der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule und endet mit der Darstellung der offiziellen Ideologie(-theorie) in China zu Beginn der 1990er Jahre. Der Fokus Yu Wujins liegt zweifellos auf der Analyse von Karl Marx' Ideologietheorie, der er ein Drittel des Buchs widmet.[894]

Durch die Analyse von *Über Ideologie* wird das umstrittene Feld marxistischer Theorie in China nach 1989 zwischen offiziellen Verlautbarungen von Parteiführern, Stellungnahmen aus der Feder organisierter Parteitheorie und neu entstehendem akademischem Marxismus abgesteckt und auf Kompatibilität und Widersprüche überprüft. Es wird die These verfolgt, dass Yu Wujin durch die Widerlegung einiger dogmatischer Formen des Marxismus eine theoretische Grundlage für die kritische Neubewertung des Marxismus in China liefert. *Über Ideologie* kreist um die Marx'sche Ideologiekritik, die Antiautoritarismus und politische Intervention verbindet, aber im Staatssozialismus durch eine abstrakten und allgemeinen Ideologiebegriff ersetzt wurde, der Ideologie bestenfalls als geistigen Ausdruck der materiellen Umstände und Interessen von Klassen versteht. Diese Ideologiedefinition, so ließe sich argumentieren, hat auf lange Sicht einen Beitrag zur offiziellen Position in der Sowjetunion geleistet, dass eine strikt von oben ins Werk gesetzte Form der Vergesellschaftung durch marxistische Theorie legitimiert sei. Wie Tilman Reitz ausführt, war die Unterdrückung von Ideologiekritik eine theoretische Vorbedingung des

---

[893] Für die wichtigste Literatur zum Ideologiebegriff in China siehe eine aktuelle Übersicht der Vereinigung „Studien zum marxistischen Ideologiebegriff" (*mayixue*, 马意学): "Makesizhuyi yishixingtai xue wushi ben bi du shumu 马克思主义意识形态学五十本必读书目 [Liste von 50 Must-Reads in den Studien marxistischer Ideologie]."
https://mp.weixin.qq.com/s?__biz=MzI5Mjg4NDUxOA==&mid=2247485715&idx=1&sn=1e9218ef24f2d2b7eb4e95f4e984ef87&chksm=ec7bd05adb0c594c6c58e6d1f473c7347c30a57015e5c8e92e6292e5826a5c8ca8943251187a&mpshare=1&srcid=1219GN89PzW9tGWL5xdp5oJu&sharer_sharetime=1615857111106&sharer_shareid=5a4c137f28218c6c0073c2d10b333a1c&from=singlemessage&scene=1&subscene=10000&clicktime=1645079683&enterid=1645079683&ascene=1&devicetype=android-30&version=28000f41&nettype=WIFI&lang=de&exportkey=CfqsL43eM%2BwT0nABCOQ6QvU%3D&pass_ticket=zwBGliOhnbw30Ti0jnQZgcGzb2b8VUzksyvkL6e092pnwjPU9TMYcLqpqIhLZnHW&wx_header=3. Zuletzt aufgerufen am 17.02.2022.

[894] Die Analyse aus paratextlicher Perspektive bestätigt dies. Das Buch hat einen Umfang von 340 Seiten, Einleitung und Schluss nicht eingerechnet. 132 Seiten sind Marx' Ideologietheorie gewidmet, 26 Seiten der Verbreitung der Marx'schen Ideologietheorie unter frühen Marxisten und anderen Theoretikern, 72 Seiten behandeln den westlichen Marxismus, 24 Seiten den Ideologiebegriff vor Marx, 41 Seiten Ideologietheorie im Sozialismus.

Stalinismus.[895] Vor diesem Hintergrund besteht Yus theoretische Intervention in der vorsichtigen Anwendung der Marx'schen Ideologiekritik auf chinesische Verhältnisse.

Zunächst werfen wir einen Blick auf Yu Wujins Werdegang. Dies ist nötig, um das Verhältnis zwischen akademischem Forschen, marxistischer Theorie und der Rolle von Intellektuellen und die damit verbundenen Widersprüche in der Analyse von *Über Ideologie* hinreichend zu reflektieren zu können.

Zur Biographie Yu Wujins

1948 in der Provinz Zhejiang geboren, verbrachte Yu Wujin seine Kindheit in Shanghai und schloss 1968 auf dem Höhepunkt der „Kulturrevolution" die gymnasiale Oberstufe (*gaozhong*, 高中) ab. Anschließend war er zehn Jahre als Arbeiter in einem Shanghaier Stromwerk beschäftigt.[896] 1978 nahm Yu Wujin ein Studium der Philosophie an der Fudan-Universität in Shanghai auf. Ab Mitte der 1980er Jahre leitete er dort das Seminar Ausländischer Marxismus (*guowai makesizhuyi jiaoyanshi*, 国外马克思主义教研室), eines der ersten seiner Art im chinesischen Hochschulwesen. 1983 reiste er mit einigen Kommilitonen vom Philosophie-Institut der Fudan-Universität nach Guilin, um an einer Konferenz zum Thema „Moderne Naturwissenschaften und marxistische Erkenntnistheorie"[897] teilzunehmen. Die Gruppe um Yu Wujin stellte dort ein „Thesenpapier zur Reform der Erkenntnistheorie" (*renshilun gaige tigang*, 认识论改革提纲) vor, das gegenüber dem traditionellen Marxismus einige neue Auffassungen vertrat. Das Thesenpapier sei damals „auf ideologischer Ebene kritisiert" und das Geschehen allgemein als „Guilin-Konferenz-Vorfall" bekannt geworden, wie sich Yus Kollege und ehemaliger Leiter des Philosophie-Instituts der Fudan-Universität

[895] Siehe Reitz, Tilman. „Ideologiekritik." In: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 6.1, herausgegeben von W. F. Haug. Hamburg: Argument, 2004., 702.
[896] Er arbeitete beim Betrieb „Shanghai Stromkraft Aufbau" [*Shanghai shi dianli jianshe gongsi*, 上海市电力建设公司] Die Informationen zum Lebenslauf sind dem Internetauftritt des Philosophie-Instituts der Fudan-Universität entnommen, wo Yu Wujins Lebenswerk in Form von Zeitzeugen-Interviews, Nachrufen etc. gewürdigt wird. Siehe: http://philosophy.fudan.edu.cn/eb/5f/c6960a60255/page.htm (zuletzt aufgerufen am 12.02.2020).
[897] *Xindai zirankexue yu makesizhuyi renshilun* 现代自然科学与马克思主义认识论.

Huang Songjie (黄颂杰) erinnert.[898] Als pointierte Kritik am in der Philosophie vorherrschenden Lehrbuchsystem und in seiner scharfen Abgrenzung zu „linkem Denken" sorgte die Intervention von Yu und seinen Kollegen für Aufruhr in akademischen Kreisen.[899]

1986 begann Yu Wujin sein Doktorat in marxistischer Philosophie bei Hu Quyuan, dem Gründer des Philosophie-Instituts der Fudan-Universität. Hu gehörte der Generation Ai Siqis an und war ein landesweit anerkannter Philosoph.[900] Von 1988 bis 1990 absolvierte Yu einen Forschungsaufenthalt an der Goethe-Universität Frankfurt, wo er vom Ideenhistoriker und Sozialphilosophen Iring Fetscher (1922-2014) betreut wurde. Fetscher beschäftigte sich schwerpunktmäßig mit dem Marx'schen Werk und den daraus abgeleiteten Doktrinen. Internationale Anerkennung erfuhr er unter anderem für seine kritische Darstellung der Entwicklung von Marx` Theorien zum sowjetischen Marxismus.[901] Yu nahm in Frankfurt auch an von Fetscher gemeinsam mit Alfred Schmidt (1931-2012) organisierten Kolloquien über den Ideologiebegriff teil. Schmidt, ein ehemaliger Schüler Adornos und Horkheimers, bekleidete zu dieser Zeit als Habermas` Nachfolger den Horkheimer'schen Doppellehrstuhl für Philosophie und Soziologie.[902] Er gilt als Vorreiter einer undogmatisch-emanzipatorischen Marx-Rezeption und wurde insbesondere für seine Monographie zum Naturbegriff bei Marx bekannt,[903] die – in 18 Sprachen übersetzt – „zu einem der meistgelesenen Bücher in der europäischen Protestbewegung" der 1960er- und 1970er-Jahre avancierte.[904] Auf seine Zeit in Frankfurt zurückblickend erklärt Yu im Vorwort zur Neuauflage von *Über Ideologie*, dass er durch den Austausch mit Fetscher und Schmidt ein tiefes Verständnis von Schlüsseltexten der Kritischen Theorie erhalten und von zahlreichen Diskussionen über Ideologie, die auch

---

[898] Laut Huangs über 30 Jahre nach den Ereignissen getätigten Schilderungen, wurden die Führungspositionen im Philosophie-Institut der Fudan-Universität direkt nach Rückkehr der Fudan-Delegation neu vergeben. Huang Songjie selbst ist 1986 in freier Wahl zum stellvertretenden Leiter des Instituts gewählt worden, unter anderem, weil – wie er berichtet – die Fakultätsmitglieder von seiner Forschung zu Jean-Paul Sartre und dem Existenzialismus beeindruckt waren. Siehe Huang Songjie: "Zhexue shi yi ge wenhao 黄颂杰: 哲学是一个问号 [Huang Songjie: Die Philosophie ist ein Fragzeichen]." Internetauftritt des Philosophie-Instituts der Fudan-Universität https://philosophy.fudan.edu.cn/32/61/c24640a275041/page.htm

[899] Vergleiche dazu auch den Nachruf auf Yu Wujin auf sina.com: "Fudan Yu Wujin jiaoshou yin bing yizhi wuxiao shishi 复旦俞吾金教授因病医治无效逝世 [Fudan-Professor Yu Wujin stirbt an Krankheit nach erfolgloser medizinischer Behandlung]." sina.com.cn, 31.10.2014. http://news.sina.com.cn/c/2014-10-31/095231074661.shtml. Zuletzt aufgerufen am 14.02.2022.

[900] Zu Hu Quyuans (胡曲园, 1905-1993) Philosophie siehe etwa Hu Quyuan (胡曲园), Jiang Xuemo (蒋学模). *Makesizhuyi yanjiu de jige wenti* 马克思主义研究的几个问题 [Einige Probleme marxistischer Forschung]. Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 1983.

[901] Fetscher, Iring. *Von Marx zur Sowjet-Ideologie*. Frankfurt am Main, Berlin, München: Verlag Moritz Diesterweg, 1972.

[902] Siehe https://www.fb03.uni-frankfurt.de/46159768/LSG_Deutsch (zuletzt aufgerufen am 20.02.2020).

[903] Schmidt, Alfred. [1962]. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx*. 4. Auflage. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1993.

[904] Vgl. Walther, Rudolph. „Nachruf auf Alfred Schmidt." *taz*, 31. August 2012.

„chinesische Fragen“ betrafen, profitiert habe. 1990 organisierte Yu mit Fetscher, der auch für das Vorwort in *Über Ideologie* verantwortlich zeichnet, ein Seminar zur Rezeption und Entwicklung des Marxismus in China.[905]

Nach Erlangung des Doktorgrads 1992 wurde Yu Wujin 1993 Professor am Philosophie-Institut der Fudan-Universität. In diesem Jahr fungierte er auch als Mentor des „Debatten-Teams“ der Fudan-Universität, das er als Ausbilder zur „Ersten internationalen College-Debatte“ nach Singapur begleitete und zum Sieg führte. Als Berater des Debatten-Teams fungierte auch der damals als Leiter der Fakultät für internationale Politik der Fudan-Universität tätige Wang Huning (王沪宁, *1955), der heute als Mitglied des Politbüros des ZK der KPCh und seit den 1990er Jahren maßgeblich an den jeweiligen Ausformulierungen der Parteiideologie beteiligt ist.[906] Auf die Zusammenarbeit mit Wang Huning angesprochen erklärte Yu später, Wang erforsche Politik und habe daher eine „starke Tendenz zum Realismus“, während er selbst in seiner philosophischen Forschung etwas „freier und natürlicher“ sein könne.[907] Die Stärken beider unterstützten sich gegenseitig, und ihre Beziehung sei von „blindem Verständnis“ (*peihe moqi*, 配合默契) geprägt gewesen.[908]

Später fungierte Yu Wujin viele Jahre als Leiter des Instituts und als Direktor des Forschungszentrums für Zeitgenössischen Ausländischen Marxismus (*dangdai guowai makesizhuyi yanjiu zhongxin*, 当代国外马克思主义研究中心). In dieser Funktion spielte er eine entscheidende Rolle bei der Aufwertung des Westlichen Marxismus zu einer Zusatzdisziplin im Curriculum der akademischen Philosophie in China. Zu seinen Hauptwerken gehören *Von Kant zu Marx*,[909] das den Einfluss der Auffassungen Kants zu Subjekt, Praxis und Freiheit auf Marx’ Denken betont, und die *Hermeneutik der Praxis*,[910] in

---

[905] Siehe Yu 2008, 8-9.
[906] Für Wang Hunings Leben und Denken siehe etwa Haig, Patapan und Yi Wang. “The Hidden Ruler: Wang Huning and the Making of Contemporary China. “ *Journal of Contemporary China* 27, 109 (2018): 47-60.
[907] Wang Huning und Yu Wujin haben die Ereignisse um die “international Universitätendebatte” auch in einem gemeinsam herausgegeben Buch behandelt. Siehe Wang Huning 王沪宁, Yu Wujin 俞吾金 (Hrsg.). *Shi cheng she zhan: shou jie guoji da zhuan bianlun hui jishi yu pingxi* 狮城舌战:首届国际大专辩论会纪实与评析 [Zungenkampf in der Stadt der Löwen: Dokumentation und Analyse der ersten internationalen Universitätendebatte]. Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 1993.
[908] Siehe https://web.archive.org/web/20190724213615/http://news.sina.com.cn/c/2014-10-31/095231074661.shtml.
[909] Yu Wujin. *Cong Kangde dao Makesi. Qian nian zhi jiao de zhexue chensi* 从康德到马克思：千年之交的哲学沉思 [Von Kant zu Marx: Philosophisches Nachdenken an der Jahrtausendwende]. Guilin: Guangxi shifandaxue chubanshe, 2004.
[910] Yu Wujin. *Shijian yu ziyou* 实践与自由 [Praxis und Freiheit]. Wuhan: Wuhan daxue chubanshe, 2010.

der er argumentiert, dass Freiheit die Essenz von Marx' Praxis-Konzept sei.[911] Für Wang Xingfu, Philosophie-Professor an der Fudan-Universität und ehemaliger Doktorand Yus, durchziehen dessen Schriften das generelle Anliegen, zwischen Marx, Engels und anderen Autoren des klassischen Marxismus sowie Marx' Ideen auf der „vormarxistischen" und „marxistischen Stufe" zu unterscheiden.[912]

Im Jahr 2005 wurde Yu Wujin als einer der ersten Wissenschaftler überhaupt mit der Auszeichnung „Yangtze River Scholar" (*Changjiang xuezhe jiangli jihua*, 长江学者奖励计划) prämiert, der höchsten akademischen Auszeichnung, die das chinesische Bildungsministerium Einzelpersonen im Hochschulwesen verleiht.[913] Ungeachtet dieser staatlichen Würdigung behielt Yu Wujin individuelle Interpretationen der marxistischen Theorie bei, die mit der Partei-Linie in Konflikt standen. Yu Wujin war unter anderem Mitglied der Kommission Sozialwissenschaften des chinesischen Bildungsministeriums sowie Mitglied der Kommission Philosophische Evaluation des Staatsrates. An der Fudan-Universität bekleidete er das Amt des Direktors des Instituts für moderne Philosophie sowie des Forschungszentrums für ausländischen Marxismus. 2014 verstarb er nach schwerer Krankheit im Alter von 66 Jahren.

Yu Wujin im Spektrum marxistischer Forschung der Reformära

Für eine Einordnung von Yu Wujins Ideologietheorie im Spektrum der zeitgenössischen politischen und akademischen Verhältnisse in China erweist sich Xu Changfus (徐长福) Kategorisierung der Marx(ismus)-Interpretationen im gegenwärtigen China als nützlich. Da die KPCh Herrschaftspartei und der Marxismus ihre offizielle Ideologie sei, müsse die Marx-Interpretation der Partei als Referenzpunkt zur Einschätzung anderer Positionen dienen. Xu unterscheidet daher zwischen 1) den Interpretationen der Partei, 2) den von der Partei genehmigten Interpretationen und 3) den von der Partei tolerierten Interpretationen. Zur zweiten Gruppe zählt Xu prominent die Ende der 2000er Jahre veröffentlichten Lehrbücher marxistischer Philosophie, die im Rahmen eines vom Zentralkomitee ins Leben gerufenen nationalen Projekts zur Entwicklung marxistischer Theorie entstanden sind. Damals betraute die Partei politisch verlässliche und akademisch renommierte Forscher mit der Erstellung der

[911] Siehe Xu Changfu. *Marxism, China and Globalization*. Revised Edition. Berlin: Parados Verlag, 2019, 10.
[912] Wang Xingfu: "Yu Wujin: Shedding new light on Western philosophy." Chinese Social Sciences Today: Social Sciences in China Press, 29.01.2015. http://www.csstoday.com/Item/1579.aspx. Zuletzt aufgerufen: 12.02.2022.
[913] Ebenda.

neuen Unterrichtsmaterialien, schloss Yu Wujin aber aus der Expertengruppe aufgrund mit der Parteilinie divergierender Standpunkte aus. Xu Changfu ordnet Yu daher auch der dritten Gruppe von Marxforschern zu.[914] Daraus ergibt sich die Frage, wo sich Yus frühere Schrift *Über Ideologie* im Spannungsfeld zwischen der offiziell betriebenen „Sinisierung des Marxismus" einerseits, und andererseits der Aktualisierung einer prinzipiell universelle Gültigkeit beanspruchenden marxistischen Theorie unter Einbezug der konkreten Erfahrungen des chinesischen Sozialismus verorten lässt. Im Folgenden wird der These nachgegangen, dass Yu Wujins Schriften der frühen 1990er Jahre äußerst widersprüchliche theoretische Auffassungen und Haltungen gegenüber dem zeitgenössischen Partei-Marxismus einnehmen. Die Texte sind von der Spannung zwischen dem Anspruch der Entideologisierung marxistischer Philosophie und der Anforderung, nicht in Opposition zur Staatsideologie zu geraten, geprägt. Eines seiner Hauptanliegen besteht in der nicht offen artikulierten Kritik des Lehrbuchmarxismus im Allgemeinen, und insbesondere in der Kritik des in der Reformära maßgeblichen Lehrbuchs *Prinzipien des Historischen Materialismus* (PHM).

12.1 Ideologie als „das philosophische Problem des Zeitalters" und die Analyse bestehender Ideologietheorien

Der politische Theoretiker Francis Fukuyama hatte 1992 mit *The End of History and the Last Man*[915] das Stichwort des „postideologischen Zeitalters" gegeben, das angesichts des Zusammenbruchs des sozialistischen Blocks und des globalen Siegeszugs des Kapitalismus fortan für mindestens zwei Jahrzehnte zum vorherrschenden Paradigma in westlichen politischen Diskursen avancierte.[916] Yu Wujin hatte Fukuyamas Buch zwar nicht rezipiert, dennoch lesen sich gleich die ersten Sätze der Einleitung von *Über Ideologie* wie eine kritische Intervention in den von Fukuyama philosophisch kondensierten globalen Zeitgeist. Yu erklärt:

---

[914] Siehe Xu Changfu 2019, 1, 10.
[915] Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York, NY: Free Press, 1992.
[916] Mittlerweile hat die Verurteilung von Fukuyamas Buch ihre subversive Note verloren, da Kritik an seiner These vom Ende der Geschichte angesichts der globalen Krisen seit 2008 zum medialen und akademischen Gemeinplatz geworden sind. Dass die weit verbreitete Kritik an Fukuyama, er habe sich infolge des Endes des Kalten Krieges der naiven und romantischen Verehrung von westlicher Marktwirtschaft und Demokratie schuldig gemacht, zu kurz greift, haben kürzlich etwa Hochuli, Hoare und Cunliffe nachgewiesen. Siehe Hochuli, Alex, Hoare, George und Philip Cunliffe. *The End of the End of History: Politics in the Twenty-First Century*. Winchester: Zero Books, 2021.

> Wir befinden uns derzeit am großen Wendepunkt des Jahrhundertwechsels, inmitten eines neuen Zeitalters, das sich durch eine hohe Entwicklung von Wissenschaft und Technik und einem Wissensreichtum sowie durch die Unvorhersehbarkeit des Lebens und Denkens der Menschen auszeichnet. Was ist also das Hauptthema der Philosophie in diesem Zeitalter? […] Jede Person mit Wissen und Erfahrung wird entdecken, dass sich die Menschen beim tiefgehenden Reflektieren über dieses Zeitalter mehr und mehr bewusst einem Fokus zuwenden, und dieser Fokus ist das Ideologieproblem [*yishixingtai wenti*, 意识形态问题].[917]

Neben der impliziten Zurückweisung der Vorstellung eines postideologischen Zeitalters verdeutlicht die Passage eindrücklich die Absetzbewegung vom Lehrbuchmarxismus. Jener hob seit den 1980er Jahren vor dem Hintergrund der politisch verordneten Aufwertung der Wissenschaften zum Zweck der „Entfesselung der Produktivkräfte" die Wissenschaften aus dem ideologischen Bereich heraus. Der Lehrbuchmarxismus zeichnete sich überdies durch einen ungetrübt optimistischen Blick auf die Wissenschaft als vermeintlich klassenübergreifende, ideologiefreie und nur der Wahrheit verpflichtete Forschungstätigkeit aus. Für Yu dagegen trägt gerade der rasante wissenschaftliche und technische Fortschritt zu einer Verunsicherung der Menschen bei und erfordert weitergehende Betrachtungen des Ideologieproblems. Auch die Thematisierung von Ideologie *als Problem* spiegelt eine Entwicklung der akademischen marxistischen Philosophie der 1990er Jahre wider, die im Rückblick von chinesischen marxistischen Philosophen selbst als Akzentverschiebung von „Systembewusstsein" (*tixi yishi*, 体系意识) zu „Problembewusstsein" (*wenti yishi*, 问题意识) charakterisiert wird.[918] „Systembewusstsein" meint dabei die Haltung, grundsätzlich neue Realitäten und aus diesen resultierende theoretische Reflexionen mit den Grundzügen des Systems des Lehrbuchmarxismus in ein harmonisches Verhältnis setzen zu wollen, eine Vorgehensweise, die Yu Wujin zu überwinden beansprucht.

Yu Wujin fährt fort, dass sich der Mensch durch Erziehung und Sprache von einem natürlichen zu einem gesellschaftlichen Wesen entwickelt, ein Prozess, der unter Begleitung

---

[917] «我们正处在世纪之交地伟大转折点上，处在科学技术和知识财富高度发展、人的生活和思想变换莫测的新时代中。这个时代的哲学主题是什么呢？[…] 每一个有识之士都会发现，人们对这个时代的思考愈深入，就会愈益自觉地汇集到一个焦点上，这个焦点就是意识形态问题。» Yu 1993, 1.

[918] Siehe Yang Xuegong (杨学功). "Gaige kaifang 40 nian Zhongguo makesizhuyi zhexue yanjiu de lishi he luoji (shang) 改革开放 40 年中国马克思主义哲学研究的历史和逻辑（上） [Geschichte und Logik der chinesischen marxistischen Philosophie in 40 Jahren Reform und Öffnung]". *Jing shi wenhua pinglun* 3 (2018).

und Vermittlung einer jeweils bestimmten Ideologie vonstattengehe. Ideologie fungiert so als „Lizenz für den Einzelnen", um in das gesellschaftliche Leben einzutreten. Der Einzelne wird zu einem „Gefäß voller Ideologie" und ergötzt sich an seiner eigentlich verlorengegangenen, nur imaginierten Subjektivität. Die Essenz der Subjektivität des Individuums sei gewöhnlich eigentlich eine „ideologische Subjektivität" (*yishixingtai zhutixing*, 意识形态主体性).[919] Marx' großes Verdienst, so Yu weiter, bestehe darin, dass er ein kritisches Bewusstsein von Ideologie erlangt habe. Die Krux für eine vernünftige und wirksame Änderung der objektiven Welt bestehe seit Marx im Verständnis des Ideologieproblems. Yu fasst zusammen: „Nur wenn wir das Wesen von Ideologie kennen, können wir das bereits verlorene Ich wiedererlangen. Nur dann können wir eine wirkliche Subjektivität errichten."[920]

An diesen Bestimmungen wird bereits deutlich, dass Yus Intervention in der Verbreitung des Marx'schen kritischen Ideologiebegriffs zur Analyse gegenwärtiger gesellschaftlicher Verhältnisse besteht und sich auch damit vom Lehrbuchmarxismus seiner Zeit absetzt. Überdies spricht Yu hier durchaus in Anschluss an die Debatten der 1980er Jahre und im Kontrast zur Betonung des Klassenstandpunkts der Parteilinken vom „Ich" (*ziwo*, 自我), dem Menschen im Singular als Subjekt, dem zur Erlangung einer „tatsächlichen Subjektivität" zu verhelfen ist. Indem Yu die Ideologiefrage ins Zentrum des Marx'schen Werkes schlechthin rückt, deutet sich aber auch eine Abkehr vom Fokus des humanistischen Marxismus der 1980er Jahre und von dessen Topos der Entfremdung an. Diese Verschiebung thematisiert Yu auch indirekt, wenn er in der Folge Gründe dafür nennt, warum sich Ideologie zum zentralen Thema der Philosophie im derzeitigen Zeitalter entwickelt habe.[921] Erstens, so Yu, hänge dies damit zusammen, dass Marx' und Engels' *Deutsche Ideologie* erst 1932 komplett veröffentlicht wurde, aber erst allmählich ihrer herausragenden Bedeutung als „epochales Werk in der gesamten Geschichte des menschlichen Denkens", das uns „einen Schlüssel zur Lösung des Rätsels der Ideologie" gab, gewürdigt werde.[922]

---

[919] Siehe Yu 1993, 3.

[920] «也只有认识意识形态的本质，才能找回已经失落的自我，才能把主体性真正地确立起来。» Ebenda, 4.

[921] Mit der Erhebung des Ideologieproblems in den Rang des zentralen Themas der Philosophie nimmt Yu überdies auch dadurch eine Abgrenzung zum Lehrbuchmarxismus vor, weil dieser traditionellerweise als Hauptfrage der Philosophie mit der Unterscheidung zwischen Materialismus und Idealismus verbundene Diskussionen betrachtete.

[922] Siehe Yu 1993, 4. Yu weist darauf hin, dass im selben Jahr auch Marx' Manuskript *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* veröffentlicht wurde, deren Thema – Humanismus und Entfremdung – mehr Aufmerksamkeit als die *Deutsche Ideologie* auf sich zog.

Ein zweiter Grund für die gegenwärtige Prominenz des Ideologieproblems besteht für Yu in der Konfrontation zwischen kapitalistischer und sozialistischer Ideologie, deren Wesen, Beziehung und Entwicklungstendenz einen erheblichen Einfluss auf die Erforschung anderer philosophischer Bereiche ausübe. Wer das übersehe, spiele der Degeneration der Philosophie zu einem langweiligen Sprachspiel in die Karten, das nicht einmal einfachste Wahrheiten erklären könne. [923] Drittens nennt Yu die vorgängige „wissenschaftlich-technische Revolution" (*kexue jishu geming*, 科学技术革命). Da die Informations- und Wissensexplosion unseres Zeitalters eine beständige Erweiterung der geistigen Welt hervorbringe und immer größeren Einfluss auf die Existenz und die Bedürfnisse ausübe, sei die Beschäftigung mit Ideologie unerlässlich. Yu bleibt hier bei diesem vage und recht substanzlos erscheinenden Appell stehen. Dabei handelt es sich aber wohl um ein taktisches Zugeständnis an die repressiven politischen Verhältnisse der Post-1989-Ära, denn in der 2009 erschienenen Neuausgabe von *Über Ideologie* führt Yu diesbezüglich aus, dass zwar in China Wissenschaft und Technik traditionellerweise trotz ihrer Zugehörigkeit zum gesellschaftlichen Bewusstsein nicht zur Domäne der Ideologie gezählt werden. Im Westen aber sei der Begriff der Rationalität längst zum zentralen ideologischen Prinzip geworden, wodurch sich die dringende Notwendigkeit ergebe, die Beziehung zwischen Technik und Ideologie zu beleuchten.[924]

12.1.1 Yu Wujins Kritik an Ideologietheorien des Westlichen Marxismus

Die neuen Zugänge zum Ideologieproblem auf Seiten von Vertretern des „Westlichen Marxismus" und anderen westlichen Forschern seit dem Zweiten Weltkrieg sieht Yu als Antrieb für vertiefte Forschungsaktivitäten in China. Der in den 1950er Jahren unter westlichen Soziologen wie Raymond Aron, Edward Shils und Daniel Bell bestärkte intellektuelle Trend, ein „Ende der Ideologien" zu beschwören, habe durch die fortlaufende Systemkonfrontation, aber auch durch das Aufkommen von neuen gesellschaftlichen Protestbewegungen in den 1960er und 1970er Jahren jedwede Überzeugungskraft verloren.[925]

---

[923] Siehe ebenda, 5.
[924] Siehe Yu 2009, 9.
[925] Yu zählt eine Reihe neuer Theorien, Methoden und Forschungsfelder auf, die aus dieser Tradition stammen und für ihn einen „bedeutenden Beitrag" zur Erforschung des Ideologieproblems darstellen: Gramscis Theorie der gesellschaftlichen Hegemonie, die Überlegungen zum Verhältnis von Ideologie und Wissenschaft bei Vertretern der Frankfurter Schule, Althussers Theorie der „ideologischen Staatsapparate", begriffsgeschichtliche Studien von Hans Barth und Kurt Lenk sowie Erich Fromms und Herbert Marcuses Analysen zum Verhältnis von Ideologie und Psychoanalyse. Siehe Yu, 1993, 6.

Yu Wujin unterscheidet sich vom Parteimarxismus und seinen Elaborationen in den Lehrbüchern marxistischer Philosophie dadurch, dass er sich in *Über Ideologie* überhaupt und zudem relativ ausführlich mit den Theorien des Westlichen Marxismus beschäftigt.[926] So denunziert er diese nicht einfach in toto als bourgeoise Theorien und gesteht ihnen einen inspirierenden (*hen you qifa de*, 很有启发的) Einfluss auf chinesische Theoretiker zu. Etwa lobt er Georg Lukács' in *Geschichte und Klassenbewusstsein*[927] vorgenommene Begründung des Histomat als theoretischen Ausdruck proletarischer Ideologie, seine Kritik am verdinglichten Bewusstsein, das zu den zwei entgegengesetzten Extremen eines kruden Empirismus und eines abstrakten Utopismus führe, und seine an Marx angelehnte Verwendung der Kategorie der Totalität (*zongti*, 总体) zur Analyse bourgeoiser Gesellschaften und zur Überwindung des verdinglichten Bewusstseins. Lukács habe allerdings in letzter Instanz die Rolle von Ideologie überschätzt und eine voluntaristische Position vertreten.[928] Eine durchweg positive Einschätzung lässt Yu Antonio Gramscis Hegemonietheorie zuteilwerden, die eine überzeugende Kritik an ökonomistischen Positionen formuliere und „neue Strategien zur Erringung von ideologischer Führung beziehungsweise kultureller Führung" bereithalte.[929]

Auch betrachtet Yu Wilhelm Reichs ideologiekritische Arbeiten zum Faschismus als wichtige Erweiterung der Marx'schen Ideologietheorie um psychologische Aspekte, deren Fokussierung allerdings zu einer unzureichenden Analyse ökonomischer Verhältnisse geführt hätte.[930] Yu hält auch Herbert Marcuses Analyse „technischer Rationalität" für einen wichtigen Ansatz zur Kritik neuer Ausdrucksformen von Ideologie in westlichen Industriegesellschaften. Allerdings sieht er in Marcuses Theorie eine utopische Färbung. Dessen Idee, zur Überwindung von Ideologie der „technischen Rationalität" eine „historische Rationalität" entgegenzusetzen, sei eine rein geistige Kritik, die nach Marx' Historischem Materialismus nicht zur Beseitigung materieller Verhältnisse ausreiche. Sie lasse außerdem die Abschaffung kapitalistischen Privateigentums als grundsätzliches Mittel zur Überwindung

---

[926] Yu widmet den verschiedenen Strömungen der Ideologieforschung aus dem Spektrum des Westlichen Marxismus insgesamt über 70 Seiten. Eine genaue Analyse von Yus diesbezüglichen Standpunkten überschreitet allerdings den Umfang vorliegender Arbeit, die sich auf Yus ohnehin im Zentrum stehende Neubetrachtung der Ideologietheorie von Karl Marx konzentriert.

[927] Lukács, Georg. [1923]. *Geschichte und Klassenbewußtsein*. In: Georg Lukács: *Werke*, Frühschriften, Band 2, herausgegeben von Frank Benseler. Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1968.

[928] Weiterhin kritisiert Yu allerdings Lukács vermeintliches Zusammenwerfen von Verdinglichung und Entfremdung, und seine „utopistische Tendenz" bezüglich praktischer Aktivitäten. Siehe Yu 1993, 222-32.

[929] Siehe ebenda, 239-44.

[930] Siehe ebenda, 257-262.

kapitalistischer Ideologie außer Acht.[931] Am strukturellen Marxismus Louis Althussers bemängelt Yu Wujin, dass er die Gegenüberstellung von Wissenschaft und Ideologie vereinfache und verabsolutiere und damit Marx‘ Gedankenentwicklung verzerre sowie hinter Lenins Ideologietheorie zurückfalle.

Von Althusser bezog Yu Inspiration für seine eigene Interpretation der Entwicklung des Historischen Materialismus bei Marx, in dem er die Grundlage für die Überwindung von Ideologie erblickt. Yu referiert mit stiller Zustimmung Althussers in *Für Marx*[932] aufgestellte These vom epistemologischen Bruch in Marx‘ Werk. Althussers Theorie gemäß hatten Marx‘ Schriften vor der *Deutschen Ideologie* den von Entfremdung und Humanismus gesteckten Problemrahmen Ludwig Feuerbachs noch nicht verlassen. Feuerbachs Schwäche bestehe in der bourgeoisen Vorstellung vom Menschen als abstraktes, isoliertes und individuelles Wesen. Überdies sieht Yu in Althussers Theorie der „ideologischen Staatsapparate“[933] eine gelungene Erweiterung der Marx‘schen Ideologietheorie, da sie als erstes die materielle Verankerung von Ideologie in staatlichen Institutionen ins Blickfeld rückte.[934]

Yu formuliert trotz dieser positiven Bezugnahmen vermutlich aus Rücksichtnahme auf die Partei-Position fundamentale Einwände gegen die Vertreter des Westlichen Marxismus. „Einige westliche Theoretiker“ tendierten dazu, die neuen Umstände in den gegenwärtigen westlichen Gesellschaften überzubetonen.[935] Dadurch gäben sie den grundsätzlichen Standpunkt von Marx‘ materialistischer Geschichtsauffassung auf, was ein angemessenes Verständnis von Ideologie – insbesondere vom Wesen kapitalistischer Ideologie – verunmögliche.[936] Allerdings belegt Yu diese These nicht durch die Herausarbeitung etwaiger logischer Wiedersprüche der betreffenden Theorien, sondern begnügt sich meist damit, durch

---

[931] Siehe ebenda, 270-278.
[932] Siehe Althusser, Louis. *Für Marx.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
[933] Für Althussers Theorie der ideologischen Staatsapparate siehe Althusser, Louis. „Ideologie und ideologische Staatsapparate.“ In: Louis Althusser, Gesammelte Schriften, herausgegeben von Frieder Otto Wolf, Erster Halbband *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Hamburg: VSA Verlag, 2010, 37–102.
[934] Siehe Yu 1993, 286-94.
[935] Diese Kritik zielt vor allem auf Jürgen Habermas ab, der den Marxschen Histomat samt Klassenkampf in der Ära des „Spätkapitalismus“ aufgrund verstärkter Staatsinterventionen und in den freien Markt und die Entwicklung der Wissenschaft und Technik zur „ersten Produktivkraft“ für überholt hielt. Yu dagegen hält die basalen Prinzipien der Marxschen Ideologietheorie im „Spätkapitalismus“ weiterhin für gültig, denn ungeachtet neuerer Entwicklungen resultiere der Mehrwert nach wie vor aus der Verdinglichung der Arbeit im produktiven Sektor, und die Einmischung des Staates müsse objektiven Gesetzen ökonomischer Aktivitäten im Kapitalismus folgen. Überdies blieben die grundsätzlichen Widersprüche kapitalistischer Gesellschaften weiterhin bestehen. Siehe ebenda, 295-301.
[936] Siehe Yu 1993, 6.

die bloße Identifizierung von Abweichungen zum Historischen Materialismus ihre Unzulänglichkeiten vorzuführen. Das gilt auch für einen weiteren Einwand Yus gegen die Ideologietheorien des Westlichen Marxismus: In dem Bestreben, die Ideologiefrage auf Basis wissenschaftlicher Prinzipien zu erforschen, rutschten sie in das Extrem der Verwässerung beziehungsweise der vollständigen Negation der Klassengebundenheit von Ideologie ab. Sie bestritten, dass die sozialistische Ideologie die organische Einheit von Wissenschaftlichkeit und Klassencharakter repräsentiert.[937] In einem Fazit zum Westlichen Marxismus verknüpft Yu diesen mit seiner übergeordneten Agenda. Nachdem er erneut hervorhebt, dass die westlichen Ideologietheoretiker neue historische Umstände als Ausrede für die Negation des Marx'schen Histomat anführten, gibt Yu zu Protokoll, dass es zu einer der wichtigsten Aufgaben von Theoriearbeitern gehöre, die „Reinheit" (*chunjiexing*, 纯洁性) der Marx'schen Ideologietheorie zu bewahren. [938]

12.1.2 Die Ideologietheorie des östlichen Sozialismus: Lenin und Mao

Yu Wujin wirft verschiedenen Vertretern des Westlichen Marxismus auch vor, bei der Erforschung der Geschichte des Ideologiebegriffs gänzlich die „Ideologietheorien" der „östlichen sozialistischen Gesellschaften" (*dongfang shehuizhuyi guojia*, 东方社会主义国家) und deren Repräsentanten Lenin und Mao außer Acht zu lassen. Darin sieht Yu ein Indiz für die Persistenz von falschen, eurozentristischen Vorstellungen.[939] Diese Kritik mutet etwas seltsam an, da sich beim Blick auf das Inhaltsverzeichnis von *Über Ideologie* unschwer feststellen lässt, dass Yus eigener Fokus keineswegs in der Analyse von Lenins und Maos Ideologietheorien – und deren Aufwertung – besteht.[940] Durch die Gegenüberstellung des Westlichen Marxismus und des „östlichen Sozialismus" in eine binäre Opposition nimmt Yu zum einen in Kauf, dass die vielfach bezeugten Verbindungen zwischen der gesamteuropäischen sozialistischen Tradition und der Entwicklung der Bolschewiki verblassen. Zum anderen sticht ins Auge, dass Yu als chinesischer Kritiker des Eurozentrismus die Forderung nach einer größeren Beachtung „östlicher Theorie" nur auf die Schriften großer politischer Führer münzt. Eine ernstzunehmende Überwindung eurozentristischer Positionen würde erfordern, etwa die vielfältigen Kontroversen innerhalb

[937] Siehe Yu 1993, 6.
[938] «在这样的情况下，深入研究马克思的意识形态学说，保卫其纯洁性，就成了理论工作者面临的一个重要的任务。» Ebenda, 311.
[939] Siehe ebenda.
[940] Yu handelt die „Ideologietheorien der östlichen Gesellschaften" nur auf insgesamt 17 Seiten ab. Zum Vergleich: Der Darstellung der Ideologietheorien westlicher Forscher widmet er insgesamt über 70 Seiten.

des chinesischen Marxismus nachzuzeichnen sowie die verschiedenen Akteure, ihre gesellschaftlichen Positionen und Interessen zu beleuchten. Dieses Programm steht allerdings nicht auf der Tagesordnung Yu Wujins, denn *Über Ideologie* behandelt womöglich aufgrund der politischen Brisanz keinen Intellektuellen der VR China.

Yu Wujin über Lenins Ideologietheorie

Yu Wujin bezieht sich durchweg positiv auf Lenins Ideologietheorie. Er sieht in ihr eine Weiterführung des "grundsätzlichen Geists der Marx'schen Ideologietheorie", macht in ihr aber auch neue Erläuterungen zur Bedeutung von Ideologie aus. Yu hält die unter westlichen Marxisten verbreitete Kritik, Lenin habe aus Marx' kritischem Ideologiebegriff einen deskriptiven gemacht und damit Marx falsch interpretiert, für ungerechtfertigt.[941] Yus folgende Argumentation unterscheidet sich nicht sonderlich von den Positionen im Lehrbuchmarxismus, auch wenn er diesen mehr Tiefe verleiht. Seine Absetzung von offiziellen Positionen besteht in diesem Zusammenhang vor allem darin, dass er überhaupt eine Historisierung marxistischer Theoriebildung vornimmt und dabei auch auf Marxismus-Interpretationen eingeht, die sich von der KPCh-Ideologie absetzen.

Wie rechtfertigt Yu Wujin also Lenins Gebrauch eines neutralen Ideologiebegriffs, der sich zweifellos von Marx' Begriffsverwendung unterscheidet? Dies erkläre sich aus den Anforderungen der realen Kämpfe zu seinen Lebzeiten. Zum einen, so Yu ganz orthodox, habe sich in Lenins Ära die Phase des Kapitalismus von freier Konkurrenz zum Monopolkapitalismus ereignet, und das Ungleichgewicht von politischer und ökonomischer Entwicklung in kapitalistischen Staaten sei immer offener hervorgetreten. Zum anderen, so Yus eigene Beobachtung, hätte zu Marx' Zeit die Benennung seiner eigenen Theorie als Ideologie nur theoretisches Chaos bedeutet, da es um die Abgrenzung des Histomat als Wissenschaft gegenüber Ideologie (im Singular) gegangen sei. Zu Lenins Zeit dagegen habe der Marxismus bereits erfolgreich den Einfluss falscher Sozialismusinterpretationen à la Mikhail Bakunin, Pierre-Joseph Proudhon, Ferdinand Lasalle etc. aus der Arbeiterklasse verdrängt. Ab den 1890er Jahren habe sich der Marxismus im Kampf gegen den Revisionismus Eduard Bernsteins befunden, der auf Basis von Neukantianismus, Pragmatismus und weiterem bourgeoisen Denken dem revolutionären Kampf des Marxismus abgeschworen hatte. Diese Auseinandersetzungen innerhalb der politischen Linken bezeugten,

[941] Siehe Yu 1993, 208-09.

dass es keine so eindeutigen politischen Lager mehr gegeben habe wie zu Marx‘ Zeiten. Daraus zieht Yu folgenden Schluss:

> Unter diesen Umständen war es völlig natürlich, dass Lenin Ideologie als deskriptiven Begriff verwendete. Denn der Marxismus hatte sich bereits zu einer großen geistigen Kraft im damaligen gesellschaftlichen Bewusstsein entwickelt. Eine vage Kritik an der Falschheit von Ideologie hätte praktisch die Verneinung des wissenschaftlichen Charakters des Marxismus bedeutet.[942]

Yus Argumentation steht auf tönernen Füßen. Es leuchtet keineswegs ein, warum die veränderte politische Lage die Begründung einer „wissenschaftlichen Ideologie“ zwingend hätte hervorbringen müssen. Es findet sich in Yus Ausführungen kein triftiges Argument, weshalb die Gesamtheit bourgeoisen Denkens im Anschluss an Marx und unter Einbezug revisionistischer Theorien nicht weiterhin als Ideologie und der Historische Materialismus als Wissenschaft hätten bezeichnet werden können. Marx und Engels selbst hatten im *Kommunistischen Manifest* bekanntermaßen verschiedene sozialistische Strömungen, darunter den „kleinbürgerlichen Sozialismus“, den „konservativen oder Bourgeois-Sozialismus“ sowie den „kritisch-utopistischen Sozialismus und Kommunismus“ als Ausdruck bourgeoiser Ideologie kritisiert.[943] Auch die schlichte Behauptung, Lenins Begriffsgebrauch sei eine „völlig natürliche“ (*shifen ziran*, 十分自然) Entwicklung gewesen, stimmt skeptisch, da die zumindest terminologisch erfolgte Anrufung der Natur zur Erklärung gesellschaftlicher Phänomene in einer dem Anspruch nach an Marx geschulten Ideologiekritik nichts verloren hat. Wir werden später noch sehen, dass Yu immer dort, wo er sich wohl zu Zugeständnissen an Vorgaben der Partei veranlasst sieht, den Pfad rationalen Argumentierens verlässt und die Phänomene und Verhältnisse, die eigentlich jeweils kritisch zu beleuchten wären, als „selbstverständlich“ charakterisiert. Auch bleibt Yu eine Erklärung für die Behauptung schuldig, weshalb die Kritik an bürgerlicher Ideologie vor dem Hintergrund der Anfang des 20. Jahrhunderts stärker werdenden sozialistischen Kräfte zwangsläufig „vage“ (*longtong*, 笼统) erscheinen musste und überdies den wissenschaftlichen Charakter des Marxismus in Frage gestellt hätte.

---

[942] «在这样的情况下，列宁把意识形态理论为一个描述的概念是十分自然的。因为马克思主义已成长为当时的社会意识中的一般巨大精神力量，笼统地批评意识形态地虚假性，实际上也就否定了马克思主义地科学性。» Yu 1993, 208.

[943] Siehe Marx, Karl und Engels, Friedrich. [1848] *Manifest der Kommunistischen Partei*. In: Marx/Engels, *Werke*, Band 4. Berlin: Dietz Verlag, 1974, 482–493.

Yus Lob auf Lenins Nutzung eines neutralen Ideologiebegriffs und die damit verbundene Betonung der Frontstellung zwischen sozialistischer und kapitalistischer Ideologie hat vor dem historischen Hintergrund der Debatten über die Zurückdrängung des Einflusses „kapitalistischer Ideologie“ auf die chinesische Gesellschaft infolge von Tian’anmen eine herrschaftsstützende Funktion. Als Take-Away-Message bei Lenin sieht Yu zweifellos die Betonung des Klassencharakters von Ideologie. Lenins Begriffskreation „wissenschaftliche Ideologie“ als Bezeichnung für den Marxismus hält er für zielführend, da sie die Einheit von Wissenschaftlichkeit und Klassencharakter sowie von absoluter und relativer Wahrheit zum Ausdruck bringe.[944]

Yu Wujin über Maos Ideologietheorie

Im Kapitel über Mao Zedongs Verwendung des Ideologiebegriffs in dieser Arbeit ist uns Yu Wujin bereits als derjenige Ideologieforscher begegnet, der im gegenwärtigen China für die hegemoniale Interpretation der Ideologietheorie Maos verantwortlich zeichnet. In *Über Ideologie* handelt Yu Maos Ideologietheorie in einem nur vier Seiten umfassenden, treffenderweise mit „Ideologie und Kultur“ betitelten Kapitel ab. Er verortet Maos wichtigste Ausführungen zum Ideologieproblem in der 1940 in Yan’an veröffentlichten Schrift *Über Neue Demokratie*. Dies sei bisher übersehen worden, weil Mao dort nicht das Lexem *yishixingtai* für Ideologie, sondern unter anderem *wenhua* (Kultur) verwendet habe.[945] Yu hebt hervor, dass Mao in Abgrenzung zu mechanistischen Materialismus-Verständnissen insbesondere für den Standpunkt warb, dass neue revolutionäre Ideologie beziehungsweise Kultur keineswegs nur eine passive Widerspiegelung der ökonomischen Basis sei, sondern als Vorbereitung auf die Revolution im Bereich der öffentlichen Meinung diene und während der Revolution ein unverzichtbares Element für die Gesamtstrategie darstelle. Die Durchführung einer „kulturellen Revolution“ sei für Mao daher ein grundsätzlicher Bestandteil des revolutionären Gesamtprozesses und umfasse in der Etappe der Neuen Demokratie die Verbreitung sozialistischer Propaganda unter Arbeitern und Bauern sowie die Kritik an feudalistischer und imperialistischer Kultur. Yu schließt seine eher oberflächlichen Betrachtungen mit einem Resümee ab, das den leichten Hang zu kulturessentialistischen

[944] Siehe Yu 1993, 209.
[945] Für eine Analyse und Kritik dieser These siehe Kapitel 6.2 dieser Arbeit.

Argumentationen im Kapitel über „Ideologietheorien der östlichen sozialistischen Gesellschaften“ durchaus verstärkt:

> Mao Zedong führte wie Gramsci den Kulturbegriff zur Diskussion des Ideologieproblems ein. Wenn man also davon spricht, dass Gramsci eine Kultur-/Ideologietheorie entwickelt hat, die zur westlichen Industriegesellschaft passt, so hat Mao eine Kultur-/Ideologietheorie hervorgebracht, die zu östlichen Gesellschaften passt.[946]

In Yus dichotomisch gesetztem Verhältnis zwischen den westlichen und östlichen Gesellschaften erhalten nur die westlichen Gesellschaften eine Qualifizierung durch eine aus der Analyse der Wirtschaftsentwicklung gewonnene Kategorie („Industrie“). Yu klärt nicht darüber auf, ob die östlichen Gesellschaften somit implizit kulturell gedacht sind, und leistet daher selbstorientalisierenden Vorstellungen zumindest keinen Vorschub.[947] Abschließend erklärt Yu:

> Der frühe Mao Zedong ging von der Realität in China aus, verband die Ideologie- und Kulturfrage eng und legte damit die richtige Ideologiepolitik für den Sieg der chinesischen Revolution fest.[948]

Diese Zeilen gehen mit der 1981 vom Deng-Regime festgelegten Geschichtsresolution konform, die Maos Theorien und Taten im Zusammenhang mit dem Sieg der Revolution positiv hervorhebt. Das Lob auf die Ideologietheorie des „frühen Mao“ komplettiert das Narrativ Yus über die Geschichte der marxistischen Ideologietheorie und deren politischen Gehalt: Marx‘ als Ideologietheorie verstandener Historischer Materialismus fungiert als Kompass, während Lenin und der frühe Mao für ihre „östlichen Gesellschaften“ passende Weiterentwicklungen von Marx‘ Theorie hervorgebracht haben. Joseph Stalin verortet Yu dabei explizit nicht in dieser Genealogie.

---

[946] «毛泽东和葛兰西一样，都引入‘文化‘概念来讨论意识形态问题。如果说，葛兰西形成了一套适合于西方工业社会的文化---意识形态理论的话，那末，毛泽东则提出了一整套适合东方社会的文化---意识形态理论。» Yu 1993, 219-20.

[947] Jedenfalls erklärt Yu Wujin nicht – falls er dies im Sinn hatte – dass er mit östlichen Gesellschaften nur Russland und China meinte und die Gemeinsamkeit dieser beiden Länder etwa in ihrer industriellen Rückständigkeit bestünde, die ihrerseits die Entwicklung einer speziellen Revolutions- und Ideologietheorie erfordern würde.

[948] «前期毛泽东则从中国的实际出发，把意识形态和文化问题紧密结合起来，从而为中国革命的胜利制定了正确的意识形态政策。» Yu 1993, 220.

Auch in Hinblick auf die Ideologietheorie Maos zu Zeiten der Volksrepublik bekräftigt Yu die Richtigkeit der Parteiresolution von 1981, die Maos Politik des sozialistischen und wirtschaftlichen Aufbaus in den 1950er Jahren lobt und dessen „Übertreibung" von Ideologie und Klassenkampf während der Kulturrevolution als Ursache für die verheerenden sozialen Verwerfungen geißelt. Yu erklärt, dass Mao in der Zeit von 1949 bis 1958 alles in allem eine schnelle Entwicklung der Produktivkräfte ins Zentrum seiner Politik gestellt und den Arbeitsfokus dazu auf den wirtschaftlichen Aufbau gelegt habe. Von diesem Weg sei er später abgekommen, als er zur Erreichung des gleichen Ziels den Fokus auf den Überbau und Ideologie legte zur Stärkung des sozialistischen Bewusstseins. Yu argumentiert also, dass wirtschaftlicher Aufbau und Klassenkampf im ideologischen Bereich lediglich zwei alternative Wege (*liang tiao tujing*, 两条途径) *zum gleichen politischen Zweck* – der Entwicklung der Produktivkräfte – gewesen seien, und dass Mao sich zunächst für den ersten und später für den zweiten Weg entschieden habe. An dieser entscheidenden Stelle, bei der Aufarbeitung der Ideologiepolitik Maos, verlässt Yu anscheinend den Pfad dialektischen Denkens, denn Yus Theorie der alternativen Wege scheint sich im Widerspruch zu marxistischen Vorstellungen eines dialektischen Verhältnisses zwischen der Entwicklung der ökonomischen Basis und dem Überbau zu befinden. Noch signifikanter ist aber, dass Yu mit der beiläufigen Subordination der für die Kulturrevolution charakteristischen Kämpfe im ideologischen Bereich unter Mittel zur schnellen Entwicklung der Produktivkräfte *das politische Programm* der kulturrevolutionären Linken verzerrt. Letzteren ging es darum, dass die durchaus anvisierte Entwicklung der Produktivkräfte mit Fortschritten der Produktionsverhältnisse in Richtung Kommunismus verbunden sein müsste, und nicht etwa im Gegenteil neue auf Ausbeutung beruhende Klassenbeziehungen hervorbringen dürfe.

Ungeachtet dessen fährt Yu fort, dass Mao noch bis zum 8. Nationalen Volkskongress 1956 Partei und Nation auf die Entwicklung der Produktivkräfte eingeschworen habe, auch wenn er bereits in den frühen 1950er Jahren im Zuge von Kontroversen im ideologischen und kulturellen Bereich eine Verschiebung der Hauptzielscheibe seiner Ideologiekritik (*yishixingtai piping*, 意识形态批评) vorgenommen hatte.[949] So wich die vormals hauptsächlich auf alles Alte und Feudale gerichtete Kritik ab 1952 der Kritik bourgeoisen

[949] Yu referiert in diesem Zusammenhang die Kontroverse des Jahres 1954 um den berühmten Forscher des Traums der Roten Kammer Yu Pingbo, dem mit Maos Zustimmung bourgeoiser Idealismus vorgeworfen wurde, ein Vorgang, der in die Kampagne gegen Hu Shi und den Pragmatismus im Jahr 1955 mündete. Für eine konzise Betrachtung des intellektuellen Feldes der Frühphase der Volksrepublik siehe Cheek 2015, 113-162.

Denkens und bourgeoiser Kultur,[950] eine Entwicklung, in der Yu Wujin die „logische Voraussetzung“ von Maos fehlgeleiteter späterer Ideologietheorie erblickt.[951]

Den entscheidenden Moment, in dem sich Mao für den „zweiten Weg“ entschieden habe, datiert Yu auf die politischen Ereignisse des Jahres 1956. Unter dem Eindruck des Ungarn-Aufstandes und dessen Niederschlagung durch das sowjetisches Militär sei Mao zu dem Schluss gekommen, dass eine Verschärfung des Klassenkampfs zwischen Arbeitern und Bourgeoisie durch die Intensivierung politischer und ideologischer Arbeit (*sixiang gongzuo*, 思想工作) in allen Institutionen und Klassen anstehe. In diesem Zusammenhang führt Yu ein Zitat aus einer Rede Maos vom Januar 1957 an, das als Nachweis für seine These fungieren soll, dass Mao den „zweiten Weg“ eingeschlagen, das heißt von nun an ideologische Arbeit als das zentrale Mittel zur Entwicklung der Produktivkräfte gewählt hat. Diesem Anspruch wird das Zitat allerdings nicht gerecht, da es ideologische Arbeit gar nicht mit Blick auf ihr Verhältnis zur Produktivkraftentwicklung thematisiert.[952]

Seine „neue Ideologietheorie“ hat Mao laut Yu systematisch 1957 in seiner Rede *Zum korrekten Umgang mit Widersprüchen innerhalb des Volkes* dargelegt. In Maos Kritik der Existenz bourgeoiser Ideologie und des „bürokratischen Stils“ in bestimmten Staatseinrichtungen und in seinem Appell, angesichts etwa der „Erneuerung des Kleinbürgertums“ den Kampf im ideologischen Bereich und in Einklang mit der Hundert-Blumen-Richtlinie zu forcieren, sieht er grundsätzlich eine angemessene Anpassung des Marxismus-Leninismus auf chinesische Umstände. Wir sehen also, dass der positive Bezug auf den ideellen Gehalt der Hundert-Blumen-Kampagne unbestrittener Konsens im Marxismus der Reformära blieb, ungeachtet des faktischen Dementis der Kampagne, das die rücksichtslose Verfolgung von Intellektuellen in der unmittelbar darauffolgenden Anti-Rechtsabweichler-Kampagne darstellte.

---

[950] Diese Verschiebung spiegelt sich auch in einer von Yu zitierten Anmerkung Maos in einem Dokument der Einheitsfront-Abteilung aus dem Jahr 1952 wider, in der Mao den Hauptwiderspruch innerhalb Chinas neu zwischen Arbeiterklasse und nationaler Bourgeoisie verortet. Siehe Yu 1993, 315.

[951] Siehe ebenda.

[952] Yu zitiert aus Maos „Rede auf der Konferenz der Sekretäre des parteikommitees auf Ebene von Provinzen, Städten und autonomen Regionen (*zai sheng shi zizhiqu dangwei shuji huiyi shang de jianghua*, 在省市自治区党委书记会议上的讲话). Die zitierte Stelle lautet: „In den Bereichen der Industrie, der Landwirtschaft, des Handels, der Bildung, Armee, Regierung und Partei muss politische und ideologische Arbeit gestärkt werden. Derzeit gehen alle ihren alltäglichen Arbeiten in der Wirtschaft, dem Kultur- und Bildungsbereich, in der nationalen Verteidigung und der Partei nach, wenn dabei keine politische und ideologische Arbeit gemacht wird, ist das gefährlich. […].“ „工、农、商、学、兵、政，党，都要加强政治思想工作。现在大家搞业务，搞事务，什么经济事务，国防事务，党的事务，不搞政治思想工作，那就很危险。 […]“ Zitiert nach Yu 1993, 317.

Yu referiert auch die in Maos Rede formulierten „Sechs Standards“, die ein Set an politischen Werten darstellten, die die sozialistische von der kapitalistischen Ideologie grundsätzlich trennten, zustimmend.[953] Allerdings enthielt Maos neue Ideologietheorie, so Yu weiter, bereits „die Keime der Ausdehnung des Klassenkampfes“, die folgerichtig im Kampf gegen Rechtsabweichler zur Reife gelangt seien. Auch mit Maos Tilgung des Entlohnungssystems im Jahr 1958 auf Basis seiner Einschätzung, dass dieses als Hort der Produktion von Kapitalisten und bourgeoiser Ideologie diene, erlangte der Klassenkampf im ideologischen Bereich eine Zuspitzung. Schließlich, so Yu, seien Maos Kritik an Peng Dehuais vermeintlichem „rechten Opportunismus“ auf der Lushan-Konferenz 1959 und seine damit verbundene Diagnose falsch gewesen, die in der Folge der desaströsen Ergebnisse des Großen Sprungs nach Vorn in der Partei geführten hitzigen Diskussionen seien Ausdruck eines Klassenkampfs. Mao habe die ganze Aufmerksamkeit auf den Klassenkampf gelenkt und so eine theoretische Grundlage für die Kulturrevolution geschaffen.[954] Für die Debatten der 1960er Jahre sieht Yu als charakteristisch an, dass auf Basis von Maos Parole „Vergesst niemals den Klassenkampf“ der Kulturbereich in toto einer falschen und übertriebenen Kritik ausgesetzt wurde sowie alle akademischen Fragen nun schlicht als politische Fragen verhandelt wurden.[955] Auch im Hinblick auf die sozialistische Erziehungskampagne auf dem Land erkennt Yu den Hauptfokus in der Kritik vermeintlich kapitalistisch gesinnter Revisionisten in der Partei, die als Vorbereitung der Öffentlichkeit auf die Kulturrevolution lanciert worden sei.[956] Diese historischen Einordnungen halten sich strikt an das offizielle Narrativ der KPCh.

Auch Yus Analyse der Kulturrevolution beinhaltet keine nennenswerten Unterschiede zur in der Geschichtsresolution von 1981 politisch kodifizierten Erzählung, die er gar zustimmend zitiert: Maos Thesen zur damaligen Klassensituation im Land sowie zu den Umständen in Partei und Staat seien „komplett falsch“ gewesen, seine Kritik an „reaktionären akademischen Autoritäten“ habe fälschlicherweise die intellektuellen Garanten des sozialistischen Aufbaus getroffen und die vermeintlich „große Demokratie“ (*da minzhu*, 大民主) habe infolge des

[953] Zu den sechs Standards gehören der Zusammenschluss aller Völker, die Erneuerung und der Aufbau des Sozialismus, die demokratische Diktatur des Volkes, demokratischer Kollektivismus, die Führung der Kommunistischen Partei und internationale Solidarität.
[954] Siehe Yu 1993, 317-21.
[955] Yu erwähnt diesbezüglich etwa die „Combine one into two“-Debatte um den Philosophen Yang Xianzheng, die Kritik am „profitorientierten Revisionisten“ Sun Yefang im Feld der Ökonomie und die Denunzierung der „Theorie der Konzessionspolitik“ des Historikers Jian Bozan. Siehe ebenda, 322.
[956] Siehe ebenda, 323.

Ausschlusses der regulären Parteiorganisationen eine Entrechtlichung zur Folge gehabt, politischen Karrieristen Türen und Tore geöffnet und zu einer Willkürherrschaft geführt, die das innerparteiliche demokratische Leben zum Erliegen gebracht habe. [957] In Übereinstimmung mit dem Lehrbuchmarxismus verurteilt Yu den "ideologischen Determinismus" der Kulturrevolution als „inkompatibel mit Marxismus und Leninismus".[958] Nirgends zeigen sich die Grenzen von Yu Wujins vorsichtig formuliertem Anspruch, die Marx'sche Ideologiekritik auch mit Blick auf das zeitgenössische China nutzbar zu machen, deutlicher als in seinem Rückblick auf die Kulturrevolution. Yu liefert keineswegs eine Kritik an der Ideologietheorie Maos, sondern zeigt nur deren „fatale Folgen" auf. Wir werden uns später noch der Frage zuwenden, in Hinblick auf welche Gegenstände Yu die Marx'sche Ideologiekritik überhaupt zur Anwendung bringen kann.

12.1.3 Ideologie und Ideologieforschung in der Sowjetunion und in Osteuropa nach Stalins Tod

Yu Wujin grenzt sich entschieden von verschiedenen ideologischen Strömungen in der Sowjetunion und in Osteuropa nach Stalins Tod ab, und zwar auf eine Weise, die im Einklang mit der offiziellen KPCh-Ideologie der Zeit steht. Zunächst verurteilt er die stalinistische Ideologie, die Yu aufgrund ihrer „falschen Linie der erheblichen Ausweitung des Klassenkampfes" für katastrophale und schwerwiegende Entwicklungen des sozialistischen Projekts in der Sowjetunion und in Osteuropa verantwortlich macht. Der breiten Kritik an Stalin nach dessen Tod 1953 in der Sowjetunion steht er allerdings ebenfalls kritisch gegenüber. Diese habe nämlich der Tendenz nach eine ähnliche Stoßrichtung verfolgt wie der westliche Diskurs vom „Ende der Ideologien", das heißt sie hat versucht, eine neue Ideologie zu errichten, die von Klassenzugehörigkeit völlig losgelöst sein sollte. Er zitiert aus einem Artikel einer sowjetischen Philosophiezeitschrift des Jahres 1955, der für die Entwicklung einer neuen sozialistischen Ideologie argumentiert, die eine „echt humanistische und tief brüderliche und daher eine friedliche Ideologie der Völker aller Länder" sein sollte.[959] Yu identifiziert als philosophische Basis dieser „neuen Art von Ideologietheorie" (*yi zhong xin de yishixingtai lilun*, 一种新的意识形态理论) die Lehre des abstrakten Humanismus (*chouxiang de rendaozhuyi xueshuo*, 抽象的人道主义学说). Yu stimmt Fyodor Vasilevich Konstantinovs

[957] Ebenda, 323-27.
[958] Siehe ebenda, 126.
[959] Siehe Yu 1993, 7.

Kritik zu, einem über Jahrzehnte maßgeblichen Parteiphilosophen und Autor autoritativer Lehrbücher marxistischer Philosophie, dass der philosophische und abstrakte Humanismus kapitalistische Ideologien seien und wichtige Bestandteile des Revisionismus und anderer anti-marxistischer Lehren darstellten. Man müsse diesen Lenins Theorie vom Antagonismus zwischen sozialistischer und kapitalistischer Ideologie entgegensetzen. [960]

Für Yu setzte sich „die Ideologie" in der ehemaligen Sowjetunion und in Osteuropa aus „zwei großen Bestandteilen" (*liang da bufen*, 两大部分) zusammen: Auf der einen Seite stand die orthodoxe oder offizielle Ideologie, die den Klassencharakter von Ideologie betonte, die Vorstellung von der sozialistischen Ideologie als Einheit von Klassenstandpunkt und Wissenschaftlichkeit affirmierte und an der Kritik aller bourgeoisen Ideologietheorien festhielt. Obwohl Yu diese von der KPCh gutgeheißene Position – zumindest in *Über Ideologie* – grundsätzlich unterstützt, übt er auch vorsichtige Kritik an ihr, die unausgesprochen auch auf die aktuelle Situation in China und den Lehrbuchmarxismus gemünzt ist. Dies gab Yu angesichts der liberaleren politischen Atmosphäre rückblickend im Nachwort der zweiten Ausgabe 2009 zu Protokoll.[961] Yu erklärt: „[…] Ihre Beschränktheit liegt in ihrer Versteinerung und Borniertheit und dem Mangel an wirklich in die Tiefe gehender Forschung zum Ideologieproblem." [962] Auf der anderen Seite habe eine nicht-staatliche, im Volk verbreitete (*minjian de*, 民间的) Ideologie an Zulauf gewonnen, die den Klassencharakter von Ideologie heruntergespielt und sich stark auf neue Ideen in der westlichen Ideologieforschung bezogen habe. Den Akteuren und Theorien dieser Ideologie – etwa der jugoslawischen Praxisgruppe – wirft Yu analog zu seiner Kritik an einigen Vertretern des Westlichen Marxismus vor, den grundsätzlichen Standpunkt der Marx'

schen materialistischen Geschichtsauffassung verlassen und die „grundsätzliche Wahrheit" (*jiben shishi*, 基本事实) der Konfrontation zwischen sozialistischer und kapitalistischer Ideologie bestritten zu haben. [963]

In die geistige Tradition des „abstrakten Humanismus" stellt Yu auch die Perestroika-Politik Michail Gorbatschows. Gorbatschows in *Glasnost: Das neues Denken*[964] formulierten

---

[960] Siehe ebenda.
[961] Siehe Yu 2009, 397-400.
[962] «[…] 其局限性是失之僵化、失之偏狭、缺乏对意识形态问题的真正深入的研究。» Yu 1993, 9.
[963] Yu zählt kurz weitere mit diesem philosophischen und politischen Trend korrespondierenden Akteure in Osteuropa auf: den tschechischen Existenzialismus, die polnische Gruppe des philosophischen Humanismus um Adam Schaff und die vom späten Lukács und der Budapester Schule entwickelte marxistische Ontologie. Siehe Yu, 1993, 8-9.

Anspruch, im politischen und ideologischen Bereich für eine „Erneuerung des vitalen leninistischen Geistes“ zu sorgen, sieht Yu keineswegs eingelöst. Im Gegenteil sei Gorbatschows Agenda – Transparenz, Kritik und Selbstkritik im Inneren, Aufgabe „ideologischer Paranoia“ nach Außen – Ausdruck dessen, dass die inoffizielle Ideologie der humanistischen Marxisten in den 1980er Jahren langsam zur offiziellen Ideologie geworden sei und den Untergang der Sowjetunion besiegelte. Es ist bezeichnend, dass Yu die mit diesen Entwicklungen in der Sowjetunion und in Osteuropa eng verknüpften politischen Ereignisse und intellektuellen Auseinandersetzungen im China der 1980er Jahre aufgrund ihrer politischen Sensibilität völlig unerwähnt lässt. Aus der Schilderung der Entwicklungen im Ausland zieht er aber unvermittelt Schlüsse, die nahelegen, dass er vor allem die Situation in China vor Augen hat. Die folgende Passage ist ein unmissverständliches Bekenntnis zum Post-1989-Konsens in der KPCh:

> Die Ende der 80er und Anfang der 90er Jahre in der Sowjetunion und in Osteuropa erfolgte radikale Veränderung zeigt, dass es nach wie vor eine wichtige Mission von **Theoriearbeitern** in sozialistischen Gesellschaften ist, sich der Konfrontation der beiden Großideologien gewahr zu werden und bewusst die sozialistische Ideologie zu beschützen. Vom Standpunkt der materialistischen Geschichtsauffassung betrachtet ist die basale Vorgehensweise zum Schutz der sozialistischen Ideologie **natürlich**, dafür zu sorgen, dass diese Ideologie **bedingungslos** zur zentralen Aufgabe, dem sozialistischen Wirtschaftsaufbau, passt und dieser dient.[965] [Hervorhebungen: A.K.]

In dieser Passage gegen Ende der Einleitung erkennt Yu Wujin unumwunden den von der Partei zu dieser Zeit gesetzten Rahmen der tolerierten politischen Auffassungen als Grundbedingung seiner Forschung an. Allerdings ist damit keineswegs eine Aussage darüber getroffen, ob dies auch seiner eigenen Einstellung *voll und ganz* entspricht. Dazu sei darauf verwiesen, dass Yu gleich in den ersten Absätzen der Einleitung Sprache als Ort und Medium von Ideologie im kritischen Sinne zum Thema macht.[966] Das Problem des Verhältnisses von Sprache und Ideologie blieb im chinesischen Lehrbuchmarxismus stets eine Leerstelle, und Yus diesbezügliche Ausführungen rekurrieren offensichtlich auf die Lektüre Althussers. Vor

---

[964] Gorbatschow, Michail Sergejewitsch. *Glasnost: Das neue Denken*. Berlin: Ullstein, 1989.
[965] «八十年代末到九十年代初苏联和东欧发生的剧变表明，自觉地意识到两大意识形态地对立，自觉地维护社会主义意识形态仍然是社会主义社会中理论工作者的重要使命。当然，从唯物史观地立场看来，维护社会主义的意识形态的最根本做法是使这种意识形态无条件地适应于并服务于社会主义经济建设这个中心任务。» Yu 1993, 9.
[966] Siehe ebenda, 1-2.

diesem Hintergrund lässt sich beobachten, dass Yu immer in den Passagen, in denen er seine grundsätzliche Übereinstimmung mit der herrschenden Politik zum Ausdruck bringt, ein anderes sprachliches Register bedient als an anderen Stellen. Ist er ansonsten um ein vorsichtiges Abwägen philosophischer Probleme vom Metastandpunkt der Ideologiekritik aus bemüht, entspricht er auf terminologischer Ebene in der zitierten Passage ganz dem politisch dominanten, unbedingte politische Parteilichkeit einfordernden Herrschaftsjargon. So reiht er sich in diesem Zusammenhang etwa ein in die Riege der „Theoriearbeiter" (*lilun gongzuozhe*, 理论工作者), ein Begriff, der das althergebrachte parteimarxistische Verständnis von der Unterordnung der Intellektuellen unter die Politik verkörpert. Er bezeichnet sich etwa nicht als Theoretiker, akademischer Philosoph oder Ideologiekritiker. In der Neuausgabe von *Über Ideologie* aus dem Jahr 2009, also im Kontext einer vergleichsweise liberalen Phase der VR China, hat Yu übrigens an gleicher Stelle den Begriff „Theoriearbeiter" durch „Theorieforscher" (*lilun yanjiuzhe*, 理论研究者) ersetzt, ein Indiz dafür, dass es sich bei dieser Wortwahl nur um taktische Zugeständnisse an politische Vorgaben handelt.[967] Des Weiteren rekurriert Yu in dieser Passage erneut auf Ideologeme, die nach den Ansprüchen einer an Marx geschulten Ideologiekritik selbst Gegenstand der Entmythisierung sein müssten. Dies betrifft erstens die Behauptung einer *unmittelbaren* Einsichtigkeit beziehungsweise „Selbstverständlichkeit" (*ziran*, 自然) des zu schützenden Gehalts der sozialistischen Ideologie, und zum anderen die „Bedingungslosigkeit" (*wu tiaojian de*, 无条件的), mit der das vermeintlich selbstverständliche Ziel von Theoriearbeitern verfolgt werden muss. Es lässt sich festhalten, dass diese und Passagen ähnlichen politischen Gehalts im Kontext des ganzen Buches einen performativen Widerspruch darstellen. Yu betont an vielen Stellen, dass Sprache als Vermittlerin von Ideologie kritisch beleuchtet werden muss und argumentiert ganz grundsätzlich für die Ausweitung der Diskussion des Ideologieproblems auf Basis der Kritik am Lehrbuchmarxismus, der Neulektüre der Marx'schen Schriften und der Aufwertung von dessen kritischem Ideologiebegriff sowie unter Beachtung der Theorien des Westlichen Marxismus. In dieser Passage jedoch übernimmt er unreflektiert Ideologeme des Parteimarxismus, verwendet einen neutralen Ideologiebegriff und hegt das Ideologieproblem wieder in den herkömmlichen Rahmen des Lehrbuchmarxismus ein, der nur danach fragt, inwieweit Ideologie der ökonomischen Basis entspricht. Er affirmiert überdies die dem Ziel der wirtschaftlichen Modernisierung entsprechenden Parteidoktrin der Reformära schlechthin, dass „die Ideologie" dem wirtschaftlichen Aufbau dienen müsse.

[967] Siehe Yu 2009, 13.

Yu Wujin handelt den humanistischen Marxismus nur in Bezug auf die Sowjetunion und Osteuropa im Einleitungskapitel ab, das in der soeben analysierten Passage kulminiert. Er verzichtet also aus Gründen der politischen Sensibilität darauf, Wang Ruoshui und andere chinesische Vertreter des humanistischen Marxismus sowie ganz allgemein chinesische Theoretiker der 1980er Jahre und ihre Arbeiten überhaupt zu erwähnen, obwohl er zweifellos an diese anschließt. Ist Yus in Einklang mit der KPCh-Führung in der Einleitung zum Ausdruck gebrachte Verurteilung des humanistischen Marxismus in der Sowjetunion und in Osteuropa gleichbedeutend mit einem finalen, unumstößlichen Verdikt dieser politischen Strömung mit Bezug auf China? Nicht ganz, denn in einem späteren Kapitel zu „Problemen der Ideologieforschung" widerspricht er seiner anfänglich aufgestellten These, es handele sich dabei schlicht um einen falschen, bourgeoisen, abstrakten Humanismus. Dort zitiert Yu nämlich folgende Passage aus Karl Marx' *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten*, eine der Hauptreferenzen des humanistischen Marxismus:

> Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus Humanismus, als vollendeter Humanismus Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung.[968] [Hervorhebung im Original]

Interessant ist, dass Yu den der gerade zitierten Passage als Überschrift unmittelbar vorangehenden Satz tilgt. Dieser Satz verdeutlicht, dass die zitierte Passage exakt in dem Zusammenhang des Entfremdungsdiskurses der humanistischen Marxisten um Wang Ruoshui steht, den die Partei in den 1980er Jahren nach anfänglicher Diskussion in einem Machtwort als „geistige Verschmutzung" diskreditierte. Der Satz bei Marx lautet:

> 3. Der *Kommunismus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums* als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung* des *menschlichen* Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für

[968] Marx/Engels, *Werke***,** Ergänzungsband, 1. Teil, 536.

sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen.[969] [Hervorhebungen im Original]

Yu schließt aus den Ausführungen von Marx für das sozialistische Programm im China der frühen 1990er Jahre:

> Marx‘ obenstehende Sichtweise zeigt, dass er nicht nur die Trennung zwischen Wissenschaft und Technik einerseits und Philosophie und Humanwissenschaften andererseits im gesellschaftlichen Bewusstsein der Bourgeoisie beachtete, sondern vehement die Auffassung vertrat, dass in einem künftigen kommunistischen Bewusstsein diese Trennung aufgelöst würde. Marx‘ Auffassung hat uns eine wichtige Inspiration dafür gegeben, in der gegenwärtigen Ideologie ein ‚ökologisches Gleichgewicht‘ zwischen Szientismus und Humanismus aufzubauen.[970]

Hier ringt sich Yu Wujin also doch ein vorsichtiges Plädoyer für die Integration des Humanismus in den Dienst des sozialistischen Aufbaus ab. Anders als die humanistischen Marxisten der 1980er Jahre verzichtet Yu aber darauf, den Eintritt für einen humanistischen Sozialismus mit politisch sensiblen Forderungen nach innerparteilicher Demokratie oder kritischen Analysen etwa über den Fortbestand von Entfremdung in sozialistischen Gesellschaften zu verbinden.

12.2 Marx’ Historischer Materialismus als Ideologiekritik

Im Zentrum von Yu Wujins *Über Ideologie* steht seine Neuinterpretation des Marx‘schen Historischen Materialismus als Ideologiekritik, der er fast die Hälfte des Buches widmet. Die Auseinandersetzung mit dem Ideologieproblem war durch seine Unzufriedenheit über die Dominanz des Diamat stalinistischer Prägung in der marxistischen Philosophie seiner Zeit motiviert. Yu beobachtete, dass die bereits in den 1960er Jahren weitgehend vorgenommene Entkopplung von der Sowjetunion auf politischem und ökonomischem Gebiet auch in der

---

[969] Ebenda.

[970] «马克思的上述见解表明，他不但注意到了资产阶级社会意识中科学技术与哲学及人的科学之间的分离，而且竭力主张在未来的共产主义意识中消除这种分离。马克思的见解为我们在当代意识形态中重建科学主义和人道主义之间的‘生态平衡‘提供了重要的启示。» Yu 1993, 347-38.

Reformära nicht in ausreichendem Maße das Terrain marxistischer Philosophie erfasst hatte, die in seinen Augen weiterhin in den althergebrachten Dogmen verharrte.

Yu Wujins Kritik am Stalinismus und Lehrbuchmarxismus

Am Beginn von Yus kritischer Intervention steht folglich ein negatives Urteil der philosophischen Basis von Stalins Ideologietheorie.[971] Yu erklärt:

> Stalin hat es so ausgedrückt: 'Der historische Materialismus ist die Ausdehnung der Leitsätze des dialektischen Materialismus auf die Erforschung des gesellschaftlichen Lebens, die Anwendung der Leitsätze des dialektischen Materialismus auf die Erscheinungen des Lebens der Gesellschaft, auf die Erforschung der Gesellschaft, auf die Erforschung der Geschichte der Gesellschaft.' Dass Stalin den Historischen Materialismus als Ausdehnung und Anwendung des Dialektischen Materialismus darstellt, zeigt, dass er Marx' epochale philosophische Revolution, die riesige Bedeutung der Schaffung des Historischen Materialismus, nicht wirklich verstanden hat.[972]

Die Rücksichtslosigkeit dieses Urteils wird augenscheinlich, wenn man sich vor Augen führt, dass der von der Partei gesponserte Lehrbuchmarxismus auch noch bei Erscheinen von Yus *Über Ideologie* Stalins Annahme über das Verhältnis von Dialektischem und Historischem Materialismus transportierte. Dem stellt Yu unmittelbar das Projekt von Karl Marx entgegen:

> Bei Marx ist der Historische Materialismus die Grundlage und der Ausgangspunkt für die Behandlung aller anderen Fragen (einschließlich des Dialektischen Materialismus) und das Ergebnis, zu dem andere philosophische Vorbedingungen (einschließlich des Dialektischen Materialismus) geführt haben. […] Stalin hat diesen Punkt keineswegs

[971] Yu erhebt übrigens Stalins kanonisierte Auffassungen über Ideologie analog zu denen Lenins und Maos trotz der deutlichen Unterschiede etwa gegenüber den Theorien von Philosophen wie Lukács, Gramsci oder Althusser in den Stand einer Ideologietheorie (*yishixingtai lilun*, 意识形态理论). Dies zeugt davon, dass auch er sich von der in den sozialistischen Staaten erfolgten Zuschreibung epistemischer Autorität an die Schriften der höchsten politischen Führer trotz seiner vernichtenden Kritik nicht freimachen konnte.

[972] «斯大林这样写道: '历史唯物主义就是把辩证唯物主义的原理推广去研究社会生活，把辩证唯物主义的原理应用于社会生活现象，应用于研究社会，应用于研究社会历史。' 把历史唯物主义理解为辩证唯物主义的推广和应用，这表明斯大林并没有真正理解马克思的划时代的哲学变革---创立历史唯物主义的伟大意义。» Yu 1993, 214. Das Stalin-Zitat stammt aus seiner Schrift *Über dialektischen und historischen Materialismus*.

verstanden, und das hat dazu geführt, dass seinem ganzen philosophischen Denken einschließlich seiner Ideologietheorie die Art mechanistischer Besonderheit eigen war, die später auch Mao Zedong kritisiert hat.[973]

Während Mao in diesem Zusammenhang die Rolle zugeschrieben wird, im Geiste von Marx Stalins Fehler korrigiert zu haben, trifft seine Kritik an der „Zuspitzungs- und Vereinfachungstendenz" hinsichtlich des im philosophischen Bereich durchzuführenden Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus und mithin des ideologischen Kampfes schlechthin beide Staatsführer gleichermaßen. Für die Debatte um die Neuinterpretation der marxistischen Philosophie in China ist allerdings folgende vordergründig nur auf die Sowjetunion gemünzte Passage von größter Bedeutung, enthält sie nämlich eine ungeschminkte Abrechnung mit dem Lehrbuchmarxismus:

> Den Historischen Materialismus als Ausweitung des Dialektischen Materialismus in das Feld der Gesellschaft zu verstehen, und das Ideologieproblem aus der Warte der wechselseitigen Beziehungen zwischen gesellschaftlichem Sein und Bewusstsein, zwischen ökonomischer Basis und Überbau zu diskutieren, bildet den grundsätzlichen Rahmen von Stalins Ideologieverständnis. Seit Jahrzehnten vermögen es die Reflexionen über das Ideologieproblem in sowjetischen Theoriekreisen nicht, diesen grundsätzlichen Rahmen zu durchbrechen. Spätere Ideologen [*sixiangjia men*, 思想家们] fügten einigen Fragen lediglich etwas ausführlichere Erläuterungen hinzu, etwa bezüglich der verschiedenen ideologischen Formen (politisches und rechtliches Denken, Moral, Religion, Wissenschaft, Philosophie, Kunst etc.), des Klassencharakters von Ideologie, der relativen Unabhängigkeit von Ideologie, der grundsätzlichen Besonderheit und Funktion sozialistischer Ideologie und anderer Fragen, nichts weiter.[974]

---

[973] «在马克思那里历史唯物主义是它探讨其他一切问题(包括辩证唯物主义) 的基础和出发点，而不是从其他的哲学前提 (包括辩证唯物主义) 引申出来的结果。[…] 斯大林没有把握这一点，这使他的全部哲学思想，包括他的意识形态理论，带有后来毛泽东所批评的那种机械论的特征。» Siehe Yu 1993, 214.

[974] «把历史唯物主义理解为辩证唯物主义在社会领域中的推广，并着眼于从社会存在与思想意识、经济基础与上层建筑之间的相互关系来论述意识形态问题，构成斯大林意识形态观的基本框架。几十年来，苏联理论界对意识形态问题的思考都未能突破这一基本框架。后来的思想家们只是就意识形态的各种形式 (如政治和法律思想、道德、宗教、科学、哲学、艺术等) 、意识形态的阶级属性、意识形态的相对独立性、社会主义意识形态的基本特征和作用等问题展开一些具体的论述而已。» Yu 1993, 216.

In der Passage fasst Yu den dogmatischen Gehalt und die Struktur der orthodoxen marxistischen Philosophie in der Sowjetunion und in China zusammen. Er liefert damit auch eine Folie zur Überprüfung, inwiefern seine auf Marx rekurrierende Neufassung der Ideologietheorie vom traditionellen Lehrbuchmarxismus abweicht, und wo etwa eine Absetzbewegung mit einem signifikanten politischen Gehalt vorgenommen wird. Yu Wujins kritische Intervention besteht in der Neufassung des Verhältnisses von Diamat und Histomat, den er nicht als leitende Ideologie, sondern als Methode zur Beurteilung der Praxis betrachtet. Das Exklusive und potenziell Subversive seines neuen Ansatzes besteht in der Betonung eines dialektischen Verhältnisses des Histomat zur Ideologiekritik, die im orthodoxen Parteimarxismus seit Lenin der Ausarbeitung der „richtigen" proletarischen Ideologie weichen musste.[975] Yu erklärt in der Einleitung:

> Marx' Ideologietheorie ist dem Wesen nach eine Theorie der Ideologiekritik. Auf der einen Seite ist die Ideologiekritik Wegbereiter der Entstehung der materialistischen Geschichtsauffassung, auf der anderen Seite ist die grundsätzliche Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung die Basis und Voraussetzung für Ideologiekritik.[976]

Diese Neubestimmung will Yu aber keineswegs schlicht als marxologische, das heißt aus dem akribischen Studium der Marx'schen Originaltexte und Werkentwicklung gewonnene, der historischen Korrektheit verpflichtete philosophische Einsicht verstanden wissen. Vielmehr sieht er in der Einnahme eines „metakritischen Standpunkts" (*yuan pipan de zhi gaodian*, 元批判的制高点), der mit der Betrachtung des Histomat als Ideologiekritik einhergeht, eine wichtige Voraussetzung für die Beibehaltung einer progressiven politischen Rolle des Marxismus in China:

> Klammern wir die Theorie der Ideologiekritik aus, degeneriert die materialistische Geschichtsauffassung womöglich zu einem empirischen Wissen, einem akademisierten Wissen, dem die kritische Dimension abgeht. Nur wenn wir der Theorie der Ideologiekritik wieder die für sie vorgesehene Rolle in der materialistischen Geschichtsauffassung zuweisen, kann letztere ihr kritisches und

[975] Siehe dazu Herkommer 1999.
[976] «马克思的意识形态理论本质上是意识形态批判理论。一方面，意识形态批判是唯物史观理论形成的先导；另一方面，唯物史观的基本理论又是意识形态批判的基础和前提。» Siehe Yu 1993, 11.

> revolutionäres Wesen beibehalten. Nur dann geht die blühende Lebenskraft nicht verloren, die Marx ihr verliehen hat.[977]

Yu schließt hier, ohne es zu thematisieren, an die innermarxistischen Debatten der 1980er Jahre in China an, in denen sich vereinfacht gesagt der Empirismus und Szientismus etwa Su Shaozhis und der humanistische Marxismus Wang Ruoshuis gegenüberstanden. Der von ihm befürchtete Verlust des kritischen Gehalts des Marxismus erinnert stark an die Kritik westlicher China-Historiker und Marxismusforscher wie David Kelly und Bill Brugger. Zur gleichen Zeit wie Yu – Anfang der 1990er Jahre – sprachen sie mit Blick auf die sogenannte Deng-Xiaoping-Theorie von einem „kruden Empirismus“[978] und trieben damit Yus aus politischer Rücksichtnahme vorsichtig formulierten Standpunkt auf die Spitze. Anders als die humanistischen Marxisten der 1980er Jahre aber sieht Yu nicht mehr das Marx'sche Frühwerk und den darin enthaltenen Entfremdungsdiskurs als Mittel zur Bewahrung des kritischen Geistes des Marxismus, sondern die Marx'sche Ideologiekritik. Bezüglich der Bedeutsamkeit der Ideologiekritik bricht Yu in regelrechte Euphorie aus, bezeichnet er sie nämlich als „das größte Ereignis in der Geistesgeschichte der Menschheit“, denn Marx habe damit „das Rätsel von Denken und Geist gelöst“. In blumiger und religiöse Metaphorik enthaltender Sprache setzt Yu hinzu: „In dieser Hinsicht lässt sich sagen, dass Marx das Fegefeuer unseres Zeitalters und auch unser Schutzgeist ist.“[979] Wichtigster Bezugspunkt für Yus Ideologieverständnis ist dabei die *Deutsche Ideologie*, in der er „eines der wichtigsten Dokumente in der Geschichte des Denkens überhaupt“ sieht.[980]

Yu Wujins Definition von Ideologie

Was versteht Yu vor diesem Hintergrund unter Ideologie? Yu Wujin beginnt seine Ausführungen zum Begriffsinhalt von Ideologie mit einer Kritik des Lehrbuchmarxismus. Zunächst betont er die Notwendigkeit, zwischen den Konzepten „Bewusstsein“ (*yishi*, 意识), gesellschaftliches Bewusstsein (*shehui yishi*, 社会意识) und Ideologie (*yishixingtai*, 意识形态) zu unterscheiden. In Ai Siqis *Diamat/Histomat* etwa werde „Bewusstsein“ im Diamat-Teil als Widerspiegelung des Seins, als Produkt des menschlichen Gehirns, und das „gesellschaftliche

---

[977] «撇开意识形态批判理论，唯物史观就可能退化为一种实证知识、亦即丧失批判维度的学院化的知识。所以，只有恢复意识形态批判理论在唯物史观中的应有的地位，唯物史观才能保持其批判的、革命的本质，才不会失去马克思给予它的那种蓬勃的生命活力。» Ebenda, 11-12.
[978] Siehe Brugger/Kelly, 1990, 1-7.
[979] «在这个意义上可以说，马克思既是这个时代的涤罪所，也是我们的保护神。» Yu 1993, 154.
[980] Siehe ebenda, 381.

Bewusstsein“ als Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins im Histomat-Teil behandelt, also im Geiste Stalins als besonderer Anwendungsfall in der Sphäre der Gesellschaft betrachtet. Diese Unterscheidung sieht Yu als falsch an, da sie die Illusion der Existenz eines von der Gesellschaft unvermittelten und losgelösten natürlichen Bewusstseins nähre. Diese in der Philosophie der Sowjetunion, Osteuropas und Chinas vorherrschende Vorstellung „konterkariert komplett“ (*wanquan weifan*, 完全违反) die Auffassung von Marx, nach der jegliches Bewusstsein immer gesellschaftliches Produkt sei.[981] Eine weitere Quelle für die Verzerrung Marx‘scher Begriffe macht Yu in der Bestimmung der Relation von Ideologie (*yishixingtai*) und Bewusstseinsformen (*yishi xingshi*) aus. Er verweist auf Unklarheiten und Überschneidungen der beiden Kategorien bei der ursprünglichen Übersetzung der Texte von Marx ins Chinesische. Wie wir gesehen haben, hat der Lehrbuchmarxismus diese Problematik erst in den 1980er Jahren aufgegriffen, die mit diesen beiden Kategorien verbundenen Ambivalenzen aber nie hinreichend adressiert geschweige denn überwunden. Für Yu ist diese Unterscheidung aber essenziell, da Ideologie anders als Bewusstseinsformen bei Marx ein auf eine „Totalität“ (zongti xing, 总体性), auf ein „organisches Ganzes“ (*youji zhengti*, 有机整体) abzielender Begriff sei. Diese Totalität ihrerseits bestehe aus den verschiedenen Bewusstseinsformen.[982] Es kann durchaus als Yus Verdienst gewertet werden, dass er auf Basis der Rezeption des Westlichen Marxismus und unter Anleihe des Totalitätskonzepts von Georg Lukács die Problematik der ambivalenten Begriffsverwendung über translatorische Aspekte hinaus auch hinsichtlich ihres philosophischen Inhalts diskutiert.

Yu bewertet Marx‘ Begriffsverwendung von Ideologie auf Basis der Klassifikation von Raymond Geuss, eines in der Tradition der Kritischen Theorie stehenden Philosophen. Geuss unterscheidet zwischen deskriptiven, pejorativen und positiven Ideologiebegriffen. [983] Interessanterweise bezieht Yu dabei nicht Stellung zu Debatten über Ideologie im Westlichen Marxismus, sondern in Abwägung verschiedener Positionen von Theoretikern aus der DDR und der Volksrepublik Polen, denen ansonsten keine Aufmerksamkeit in *Über Ideologie* zuteilwird. Auch das ist unter Umständen als Ausdruck politischer Rücksichtnahme zu werten, da Yu hier mithin einer weitgehend unter westlichen Marxisten geführten Diskussion politische Legitimität verleiht, indem er implizit die Existenz einer diesbezüglichen Diskussionstradition innerhalb der sozialistischen Staaten suggeriert. In grundsätzlicher

[981] Siehe ebenda, 124-26.
[982] Siehe Yu 1993, 127.
[983] Siehe Geuss, Raymond. *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 4-5.

Übereinstimmung mit dem marxistischen Philosophen Erich Hahn [984] und dem bundesdeutschen DDR-Forscher Peter Christian Ludz [985] erklärt Yu, dass die „wahre Essenz" (*zhendi*, 真谛) von Marx' Ideologiebegriff pejorativ gewesen sei. Allerdings hält er deren Reduktion von Ideologie auf die Frage von „falschem Bewusstsein" (*xujia yishi*, 虚假意识) für problematisch.[986] Marx hätte zwar gelegentlich Ideologie deskriptiv verwendet, aber alles in allem sollte man Marx' Ideologiebegriff als negativen Begriff verstehen:

> Für Marx und Engels ist Ideologie dem Wesen nach eine geistige Kraft, die Illusionen hervorbringt und die realen Verhältnisse verbirgt, es handelt sich um eine auf dem Kopf stehende, mystische Widerspiegelung der gesellschaftlichen Realität.[987]

Yu gibt den Hinweis, dass Marx nie selbst Ideologie definiert hat und bietet daher im Anschluss seine eigene Definition des Marx'schen Ideologiebegriffs an:

> In Klassengesellschaften nimmt sie [Ideologie, A.K.] die Form eines juristischen und politischen Überbaus an, der zur ökonomischen Basis passt und auf dieser aufbaut. Sie repräsentiert die grundsätzlichen Interessen und Gefühle, die Summe der Ideen und Vorstellungen der herrschenden Klasse. Ihre grundsätzliche Besonderheit ist die bewusste oder unbewusste Ersetzung der realen durch illusionäre Zusammenhänge.[988]

Diese Definition steht in Einklang mit Marx' und Engels' *Deutscher Ideologie*. Damit ist Ideologie für Yu aber noch nicht hinreichend bestimmt, weshalb er fünf Merkmale von Ideologie anführt, nämlich 1) Praktikabilität/Praxisbezogenheit (*shijianxing*, 实践性), (2) Totalität, (3) Klassengebundenheit, (4) Verschleierung (*yanbixing*, 掩蔽性) und (5) relative

---

[984] Yu bezieht sich insbesondere auf Hahn, Erich. *Ideologie. Zur Auseinandersetzung zwischen marxistischer und bürgerlicher Ideologietheorie. Eine Betrachtung zum XIV. Internationalen Kongress für Philosophie, 1968*. Berlin: Dietz Verlag, 1969.

[985] Zur Ideologietheorie Peter Christian Ludz' siehe Ludz, Peter Christian. *Ideologiebegriff und marxistische Theorie. Ansätze zu einer immanenten Kritik*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1976.

[986] Für Yu führt diese Reduktion zu vielen ungeklärten und in die Irre führenden Fragen, etwa der, ob Ideologie immer durchweg Illusion sei. Handelt es sich bei Ideologie um böswillige Erfindungen oder um unbewusste falsche Ideen? Siehe Yu 1993, 129.

[987] «在马克思恩格斯看来，意识形态本质上是编造幻想、掩蔽现实关系的精神力量，是对社会现实的颠倒的、神秘的反映。» Ebenda.

[988]«在阶级社会中，适合一定经济基础以及竖立在这一基础之上的法律和政治的上层建筑而形成起来， 代表统治阶级根本利益的情感，表象和观念的总和， 其根本的特征是自觉地或不自觉地用幻想的联系来取代并掩蔽现实的联系。» Ebenda.

Autonomie. Seine Argumentation bezüglich der Klassengebundenheit[989] und der relativen Autonomie[990] von Ideologie steht grundsätzlich im Einklang mit dem Lehrbuchmarxismus. Bezüglich der relativen Autonomie setzt sich Yu allerdings in einer vermeintlichen Detailfrage gegenüber traditionellen Darstellungen ab. Yu erkennt es als wichtigen Beitrag von Friedrich Engels an, die Marx'sche Ideologiekritik um das von Mao Zedong abgelehnte Prinzip der „Negation der Negation" (*fouding de fouding*, 否定的否定) und das Konzept der „Aufhebung" (*yangqi*, 扬弃) erweitert zu haben. Für Engels war der Prozess der dialektischen Negation (*bianzheng fouding*, 辩证否定) in Natur und Gesellschaft gleichermaßen am Werk. Yu stimmt Engels in dieser Hinsicht nicht zu, aber vermeidet es, ihn direkt zu kritisieren und betont die „Vorteile" von Engels' Konzeption für Gesellschaftstheorie und Praxis. Yu erläutert, sicher mit den Exzessen des ideologischen Klassenkampfs während der Kulturrevolution vor Augen:

> Die dialektische Negation sagt nicht einfach Nein, und verkündet auch keineswegs, dass bestimmte Dinge nicht existieren, oder nutzt irgendwelche Methoden, um diese auszulöschen. Die dialektische Negation ist eine Aufhebung, die sowohl überwindet als auch konserviert.[991]

Weiterhin geht Yu besonders in den Ausführungen zu (1) über die offizielle marxistische Philosophie seiner Zeit hinaus. So betont er die Intentionalität von Ideologie und ihre Ausrichtung auf die Realität. Wie alle Vorstellungen sei Ideologie ein bewusster Ausdruck von realem Leben unabhängig vom Wahrheitswert des jeweiligen Ausdrucks. Das habe Marx gemeint, als er davon sprach, dass Ideologien keine Geschichte hätten. Weiterhin resultiere die Akzeptanz von Ideologie aus dem praktischen Ziel der Menschen, am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen. Bei Ideologie handele es sich nicht um „Freizeit-Poesie" (*xianlaiwushi*

---

[989] Yu zählt fünf Aspekte der Klassengebundenheit von Ideologie auf: 1. Ideologie schützt die grundsätzlichen Interessen der herrschenden Klasse, nicht die Interessen ihrer einzelnen Mitglieder. 2. Bei gemeinsamer Herrschaft mehrerer Klassen vereint Ideologie die Interessen aller an der Herrschaft beteiligten Klassen. 3. Ideologie bezeichnet nur das Bewusstseinsensemble in Klassengesellschaften. 4. Es gibt keine Ideologie, die bestimmte Klasseninteressen transzendiert. 5. Die beherrschten Klassen verfügen nie über ein komplett eigenständiges Gedankensystem. Ebenda, 132-34.

[990] So erklärt Yu zu den Aspekten der relativen Autonomie von Ideologie, dass sich diese durch ein „Hinterherhinken" (*zhihouxing*, 滞后性) und durch „fehlende Balance" (*bu pinghengxing*, 不平衡性) gegenüber der ökonomischen Basis auszeichne, in der Weiterführung von Traditionen „Vererbbarkeit" (*jichengxing*, 继承性) aufweise, unter den verschiedenen Bewusstseinsformen eine „Korrelation" (*xiangguanxing*, 相关性) bestehe, und Ideologie in Zeiten gesellschaftlicher Umwälzungen „Pioniercharakter" (*xiandaoxing*, 先导性) zukommen könne. Siehe Yu 1993, 135-37.

[991] «辩证否定并不是简单地说不，并不是宣布某一事物不存在，或者用任何一种方法把它消灭。辩证否定乃是既有客服又有保留的'扬弃'。» Yu 1993, 122.

de shici, 闲来无事的诗词), sondern die Identifikation mit der herrschenden Ideologie müsse vom Einzelnen bezeugt werden, um die eigene Existenz in der Gesellschaft aufrechterhalten zu können. Yu glaubt nicht, dass Einzelne sich der „ideologischen Erziehung" (*yishixingtai jiaohua*, 意识形态教化) entziehen können, da diese die Voraussetzung für jedwede praktische Aktivität in jeder Gesellschaft markiere. In diesem Sinne hält Yu Althussers Rede vom Menschen als „ideologisches Tier" für gerechtfertigt.[992]

Der hier zutage tretende negative Ideologiebegriff steht in auffälligem Kontrast zur positiven Bedeutungsvariante, die Yu bei der Schilderung der sozialistischen Ideologie verwendet. Er greift diesen negativen Begriff in seinen Ausführungen zum Aspekt der „Verschleierung" an der Stelle wieder auf, wo er die mysteriöse, verzerrende Art der Widerspiegelung der Realität zum Zweck der Herrschaftssicherung in traditionellen Ideologien behandelt. Yus Argumentation ist anzumerken, dass es ihm anders als dem Lehrbuchmarxismus, der die Hinweise auf das Element der Emanzipation des Individuums im marxistischen Projekt nach 1989 wieder getilgt hatte, um die Befreiung des Einzelnen geht. Dies verdeutlicht allein seine Reflexion über die in offiziellen Diskursen absente Kategorie des „Selbst" (*ziwo*, 自我). Auch drückt sich in Yus Evaluation bürgerlicher Ideologie genuin dialektisches Denken aus, das den Duktus der moralischen Anklage und Verdammung hinter sich lässt, von dem viele Debatten in den sozialistischen Staaten und insbesondere dem China der Kulturrevolution geprägt waren. So führt Yu bezüglich des Verhältnisses von Bildung und Verschleierung in ideologischen Verhältnissen aus:

> Das Paradox von Ideologie besteht darin, dass sie die grundsätzlichen Interessen der herrschenden Klasse zum Ausdruck bringen möchte, und verkündet, dass diese Interessen heilig und unverletzbar seien, und gleichzeitig alles daransetzt, diese grundsätzlichen Interessen zu verschleiern und die Aufmerksamkeit auf Details oder andere Fragen ablenkt. Das heißt, Ideologie verlangt von den Menschen nicht nur sich etwas zu merken, sondern auch etwas zu vergessen; sie stellt für das Denken der Menschen nicht nur einen festgeschriebenen Bereich bereit, sondern markiert auch eine Verbotszone; sie offeriert dem Menschen nicht nur Bildung, sondern führt auch dazu, dass der Mensch sein Selbst verliert; sie ermöglicht dem Menschen nicht nur, Urteilskraft zu erlangen, sondern entzieht sie ihm auch, und so weiter. Insgesamt

[992] Ebenda, 129-30.

> möchte Ideologie Dich dazu bringen, die Dinge zu wissen, von denen sie gewillt ist, dass Du sie weißt, und die Dinge nicht zu wissen, von denen sie nicht möchte, dass Du sie weißt.[993]

Yu kritisiert auch das Versäumnis der chinesischen marxistischen Philosophie, das Ideologieproblem nicht aus linguistischer Warte betrachtet zu haben. Chinesische Theoretiker hätten Sprache traditionellerweise immer schlicht positiv als Mittel zum Ausdruck von Gedanken aufgefasst. Dabei sei ihnen entgangen, dass Sprache gleichzeitig auch als Mittel zur „Verhinderung von Gedankenaustausch" fungiere. Yu formuliert pointiert: „Die Sprache ist wirklich ein mystisches Ding, sie ist tatsächlich das wahre Refugium des ideologischen Paradoxons."[994]

Yu widmet sich in der Folge dem Problem des „falschen Bewusstseins", das er explizit als Problem ideologischer Sprache betrachtet. Er grenzt sich von vulgärmarxistischen Manipulationstheorien ab, denn Ideologen könnten zwar durchaus auf bewusste Manipulation zurückgreifen, allerdings hätte dies nichts mit Marx' und Engels' Verständnis vom falschen Bewusstsein zu tun. Yu entwickelt eine Klassifikation von „fünf Ausdrucksformen" des falschen Bewusstseins, deren Kenntnis seine Leser zu unabhängigem Denken befähigen soll:

> Wenn sie diese Punkte [die Ausdrucksformen des falschen Bewusstseins, AK] verstehen, werden die Menschen, wenn sie diese oft vorkommenden Elemente ideologischer Sprache sehen, unabhängige und kritische Einsichten bewahren können.[995]

Bei den fünf Ausdrucksformen ideologischer Sprache handelt es sich Yu zufolge um „Rationalität" (*helixing*, 合理性), „Universalität" (*pubianxing*, 普遍性),[996]

---

[993] «意识形态的悖论在于，它既要说出它所代表的统治阶级的根本利益，宣布这种利益是神圣不可侵犯的，又是竭力掩蔽这种根本利益，把人们的注意力转向细节或其他问题上。也就是说意识形态不光要求人们记住什么，也要求人们忘记什么；不光为人们的思想提供确定的领域，也为人们的思想划出禁区；不光使人获得教养，也使人失去自我；不光使人获得判断力，也使人丧失判断力等等。总之，意识形态既要让你知道它愿意让你知道的东西，又要让你不知道它不愿意让你知道的东西。» Yu 1993, 134.

[994] «语言真是一种神奇的东西，真是意识形态悖论的真正的避难所。» Ebenda, 135.

[995] «如果明白这一点，人们在见到这些常常出现的意识形态语言时，就会保持一种独立的、批判的识见。» Ebenda, 143.

[996] Yus Erläuterungen zur „Universalität" bieten gegenüber dem herkömmlichen Lehrbuchmarxismus kaum Neues. Zentral bleibt die Argumentation, dass es zur „Lebensweise jeder Ideologie" gehöre, Einzelinteressen als die der ganzen Gesellschaft auszugeben. Siehe Yu 1993, 141.

„Verewigung“ (*yonghengxing*, 永恒性), [997] „Teleologie“ (*mudixing*, 目的性) und „Herrschaftsfunktionalität“ (*zhipeixing*, 支配性). [998] Insbesondere Yus Einlassungen zur „Rationalität“ lohnen sich näher betrachtet zu werden, denn dieses von Yu als Ideologem entlarvte Konzept war nicht Teil des klassischen Erklärungsrahmens zu Ideologie im Diamat. Yu erklärt, dass die Ideologen immer die Ideologie der herrschenden Klasse, der sie selbst angehören, als einzig rationale Ideologie darstellten. Tatsächlich aber sei der Kern von Rationalität „Irrationalität“ (*fei helixing*, 非合理性), da Rationalität schlicht gleichbedeutend mit dem grundsätzlichen Interesse der in Frage stehenden Klasse sei. Eine enge Verknüpfung sieht Yu zwischen so verstandener Rationalität und Rechtmäßigkeit (*hefaxing*, 合法性), denn das Recht sei „die Objektivierung des Willens der herrschenden Klasse“. Bevor der Wille der herrschenden Klasse in Rechtsform gegossen werde, stelle er etwas Subjektives und Säkulares (*shisu hua de*, 世俗化的) dar. Sobald dieser Wille aber durch das Recht verwirklicht werde, verwandele er sich in ein „objektives, mystisches Ding“ (*keguan de, shenshenghua de dongxi*, 客观的、神圣化的东西). Yu bilanziert:

> Wenn Rationalität also ein Argument für Rechtmäßigkeit liefert, so steckt die Rechtmäßigkeit die Grenzen der Rationalität ab. Ideologie bleibt für immer verborgen unter dem Deckmantel von Rationalität und Rechtmäßigkeit.[999]

Im chinesischen Lehrbuchmarxismus sind ideologiekritische Erwägungen grundsätzlich explizit auf die bürgerliche Gesellschaft und Ideologie beschränkt. Yu Wujin dagegen verzichtet in seinen Ausführungen über die Ausdrucksformen von Ideologie auf deren Identifikation mit einem bestimmten Gesellschaftssystem, auch wenn er in seiner Argumentation etwa bezüglich der Ausdrucksform „Rationalität“ zur Illustration die Entwicklung bürgerlicher Ideologie zu bürgerlichem Recht infolge der Französischen Revolution heranzieht. Indem er aber nicht ausdrücklich einer Dichotomie von bürgerlicher und sozialistischer Ideologie das Wort redet, sondern diesbezüglich vage bleibt, öffnet er subtil einen Spielraum etwa für eine dialektische Betrachtung des Verhältnisses von Macht und Recht in der chinesischen Gesellschaft seiner Zeit, die infolge von Marktreformen vor

---

[997] Yu erklärt im Einklang mit traditionellen Auffassungen der chinesischen marxistischen Philosophie, dass die Ideologen vorläufige und aktuelle Verhältnisse als unabänderlich und ewig beschrieben. Ebenda, 141-42.

[998] Die Ausführungen zur Ideologie als Herrschaftsfunktion stützen sich stark auf die in der Deutschen Ideologie beschriebenen Ideologen, deren Denken sich stets in Harmonie mit den Interessen der herrschenden Klasse befindet. Siehe ebenda, 142-43.

[999] «如果说，合理性为合法性提供论证的话，那末，合法性则为合理性规定界限。意识形态永恒躲藏在合理性和合法性的外衣之下。» Ebenda, 140-41.

dem Problem steht, wie daraus hervorgehende neue Eigentumsverhältnisse und -formen als sozialistisch legitimierbar sind. Auf diese Weise lassen sich auch Yus kurze Kommentare zu einer weiteren ideologischen Ausdrucksform interpretieren, nämlich der Teleologie. Yu kritisiert hier zwar vornehmlich Vorstellungen Hegels und des deutschen Idealismus sowie naturwissenschaftliches Denken im Zeitalter Newtons. Als Subjekt der Verbreitung teleologischen Denkens nennt er allerdings nicht etwa „*bourgeoise* Ideologen", sondern „Ideologen" (*yishixingtai jiamen*, 意识形态家) an sich:

> Viertens, Teleologie. Ideologen stellen ihre bevorzugten Vorstellungen oft als Ziel auf und meinen, dass die unausweichliche Tendenz der Geschichte und der realen Bewegung in der Verwirklichung eines solchen Ziels besteht.[1000]

Auch das Fazit Yus zur Teleologie suggeriert, dass er dieser als ideologischem Denken einen über bestimmte Gesellschaftsformen hinausgehenden universellen Charakter zuschreibt: „Diese Art, die Ziele von Menschen in die Geschichte und in die Natur zu projizieren, ist zweifellos eine der häufigen Fehlannahmen, der Ideologen anhängen."[1001] Yu kommt das Verdienst zu, das Konzept der Teleologie potenziell auch als Begriff zur Kritik an einem naiven Fortschrittsglauben und Geschichtsdeterminismus in der chinesischen Debatte etabliert zu haben.

Yu Wujin über Ideologie und Fetisch

Die bisher betrachteten Bestimmungen Yus basieren vorwiegend auf seiner Analyse der *Deutschen Ideologie*, die er für das wichtigste Werk der Ideologietheorie des Marxismus hält und in der er Marx' „grundsätzliche Theorie von Ideologie" (*yishixingtai de jiben lilun*, 意识形态的基本理论) verortet. Marx' besonders im *Kapital* entwickelter Fetischtheorie ordnet er den Status der „Vertiefung" und „Erweiterung" dieser grundsätzlichen Theorie zu, während der „späte Marx" und der „späte Engels" zu einer „kompletten Ideologietheorie" (*wanzheng de yishixingtai xueshuo*, 完整的意识形态学说) vorgedrungen seien. In einem Kapitel zur Marx'schen Werkentwicklung erklärt Yu, dass Marx' frühe Theoriebildung Philosophie und verschiedene sozialistische Strömungen als Gegenstand der Ideologiekritik hatte, er aber ab

[1000] «第四。目的性。意识形态家常把自己喜爱的观念作为目的设置起来，认为历史和现实运动的必然趋向就是实现这样的目的。» Yu 1993, 142.
[1001] «这种 […] 把人的目的植入历史和自然的做法，无疑是意识形态家经常陷入的迷误之一。» Ebenda.

Ende der 1850er Jahre den Fokus auf die Kritik der politischen Ökonomie legte, in deren Zentrum die Kritik am Fetisch (*baiwujiao guannian*, 拜物教观念) stand.[1002] In Yus *Über Ideologie* begegnen uns also erstmals seit Li Das 1936 publiziertem *Abriss der Soziologie* Ausführungen über den Fetisch als Teil der Kritik an bürgerlichem Bewusstsein, eine Facette der Ideologiekritik, die im gesamten Lehrbuchmarxismus der VR China übergangen worden war.

Bevor Yu sich Marx‘ Fetischkritik zuwendet, zeichnet er in groben Zügen zunächst dessen Kritik an Adam Smith, David Ricardo und weiteren maßgeblichen bürgerlichen Ökonomen nach. Diesen blieb der historische Charakter der kapitalistischen Produktionsweise, so Yu mit Marx, verborgen, wodurch sie das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft verschleierten. Weiterhin gingen die Vertreter der bürgerlichen politischen Ökonomie fälschlicherweise vom einzelnen und vereinzelten Individuum – Yu referiert Marx‘ berühmtes Robinson-Crusoe-Bild – als ökonomischem Subjekt aus und verkannten dabei, dass der „produzierende Mensch in der Gesellschaft“ Ausgangspunkt der Erforschung der politischen Ökonomie sein müsse. Schließlich verwechselten bürgerliche Ökonomen die Kategorien Mehrwert und Profit.[1003] Im Zentrum des zweiten Stadiums der Entwicklung von Marx‘ Ideologietheorie stehe aber die Kritik des „verdinglichten Bewusstseins“ (*wuhua yishi*, 物化意识) und des Warenfetischs (*shangpin baiwujiao*, 商品拜物教). Damit habe Marx, so Yu weiter, den grundsätzlichen Schritt unternommen, die Ideologiekritik auf die „Kritik des realen Lebens“ auszurichten. Yu weist nach, dass Marx in der *Deutschen Ideologie* noch die Begriffe „Entfremdung“ und „Verdinglichung“ gleichermaßen benutzt hat, im *Kapital* aber nicht mehr von Entfremdung sprach. Verdinglichung, ein dem Lehrbuchmarxismus völlig fremder Begriff, sei laut Marx ein „universelles Phänomen kapitalistischer Gesellschaften“ und habe schwerwiegende Konsequenzen:

> Die Folge dieses Phänomens ist die Subjektivierung der Dinge, die Objektivierung des Menschen, die Dinge werden zum Herrscher der Menschen, die Menschen zum Diener der Dinge. Das Ziel kapitalistischer Produktion ist das grenzenlose Streben nach

[1002] Siehe Yu 1993, 83-84.
[1003] Siehe ebenda, 84-86.

> Dingen und Reichtum, das heißt, die Produktion ist nicht für die Menschen da, sondern die Menschen für die Produktion, für den Reichtum, für die Dinge.[1004]

Marx‘ Kritik an der bürgerlichen politischen Ökonomie, so Yu weiter, bestehe darin, dass diese das beschriebene, „universell existierende Phänomen der Verdinglichung“ als natürliches Vorkommnis, mit dem Wesen des Individuums untrennbar Verbundenes verstünde. Damit verlegten die bürgerlichen Ökonomen Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse in die Natur von Dingen. Darin zeige sich gleichsam ein vulgärer Materialismus und Idealismus, eben ein Fetisch, der menschliche Beziehungen verdinglicht, Beziehungen von Dingen als unabhängig erscheinen lässt und eine mystifizierende (*shenmi hua*, 神秘化) Tendenz aufweise.[1005] Bei Yus Ausführungen zum Fetischbewusstsein handelt es sich weniger um eine eigenständige, philosophisch ambitionierte Interpretation der Marx‘schen Theorie als um deren möglichst originalgetreue Wiedergabe. Allerdings unterscheidet sich Yu Wujins Bezug zur Kritik des Fetischbewusstseins stark von deren Interpretation durch Vertreter der Kritischen Theorie, die diesen Aspekt der Marx‘schen Theoriebildung erstmals und in Abgrenzung zum zur Herrschaftsideologie degenerierten Marxismus unter Stalin prominent hervorgehoben hatten. Jene schlossen aus der Marx‘schen Fetischkritik der Tendenz nach, dass Ideologie im Kapitalismus derart mit den praktischen ökonomischen Aktivitäten verschmilzt, dass es nahezu ausgeschlossen ist, dieser zu entkommen, und dass überdies die ganze Gesellschaft unter dem Schleier dieser Ideologie stehe. Für Yu dagegen stellt die Fetischkritik wohl ein weiteres, bisher übersehenes Instrument für das Proletariat dar, bürgerliche Herrschaft und Ideologie zu durchschauen. Yu lässt verlautbaren:

> Daher können wir das Studium der politischen Ökonomie nur dann auf eine wissenschaftliche Basis stellen, wenn wir alle möglichen durch Ideologie hervorgebrachten Beschränkungen der Ideen durchbrechen und die unter den generellen Beziehungen von Dingen befindlichen wahren Beziehungen zwischen den Menschen zum Vorschein bringen. Von dort aus können wir das Proletariat dazu bringen, das Wesen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und die eigene reale

[1004] «这种现象导致的结果是，物主体化，人客体化，物成为人的主宰，人成为物的臣仆。资本主义生产的目的是对物、对财富的无限追求，也就是说，不是生产为了人，而是人为了生产、为了财富、为了物。» Yu 1993, 88.
[1005] Siehe ebenda.

> Stellung darin zu erkennen, und in der Praxis fleißig diese Verhältnisse und diese Stellung verändern.[1006]

Yus Anliegen besteht demgemäß darin, die Fetischkritik, die im Westlichen Marxismus mitunter zum Teil einer Kapitalismuskritik ohne revolutionäre Ambitionen und ohne revolutionäres Subjekt geworden war, als Theorieelement in eine revolutionäre Klassenpolitik des Proletariats zu integrieren.

Im *Kapital*, das Yu als „monumentales Werk der Kritik bürgerlicher Ideologie" bezeichnet, habe Marx seine Kritik am Fetisch zur vollen Entfaltung gebracht. Marx habe aufgezeigt, dass das Fetischbewusstsein das grundsätzliche Ziel kapitalistischer Produktion verschleiere, nämlich die Generierung von Mehrwert, und damit grundsätzlich einigen „ideologischen Mythen" der bürgerlichen Ökonomen den Boden unter den Füßen weggezogen. Yu referiert in der Folge Marx' Argumentation zu Waren-, Geld- und Kapitalfetisch[1007] und zieht folgendes Fazit:

> Marx epochaler Beitrag besteht darin, vom Akkumulationsprozess des variablen Kapitals her den Ursprung des Mehrwerts aufgedeckt und damit die Beschränkungen des ‚Fetisch'-Bewusstseins vollständig beseitigt zu haben. So brachte er die wahren gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Menschen in der kapitalistischen Produktionsweise zum Vorschein.[1008]

Es lässt sich festhalten, dass Yus Erläuterungen von dem Bemühen gekennzeichnet sind, Marx' Fetischtheorie möglichst korrekt zusammenzufassen und der chinesischen Leserschaft damit zunächst einmal vorzustellen. Er deutet allerdings auch an, dass die Kritik des Warenfetischs, dem „Zentrum kapitalistischer Ideologie"[1009], eine wichtige Rolle in der Analyse des gegenwärtigen Chinas spielen könne, das er auf dem Weg zu einer

---

[1006] «因此，只有打破意识形态所造成的种种观念上的障碍，从普遍的物的关系下揭示出真实的人与人之间的关系，才能把政治经济学奠基在真正的科学的基础之上，从而使无产阶级认识资本主义生产关系的本质和自己的实际地位，并努力在实践中改变这种关系和地位。» Siehe Yu 1993, 89.

[1007] Eine dem Stoff gerecht werdende Darstellung dieser Marx'schen Begriffe kann hier aufgrund ihrer Komplexität und ihres Abstraktionsgrads nicht geliefert werden. Eine gute Einführung in Marx' Kritik der politischen Ökonomie bietet Heinrich 2004.

[1008] «马克思划时代的的贡献正在于，从可变资本的增殖过程中揭示出剩余价值的起源，从而彻底打破了'拜物教'意识的约束，揭示出资本主义生产方式中人与人之间的真实的社会关系。» Yu 1993, 92.

[1009] Siehe ebenda, 101.

Warenökonomie sieht.[1010] Es wäre allerdings problematisch, daraus vorschnell den Schluss zu ziehen, Yu bringe hier vorsichtig die subversive Haltung zum Ausdruck, China entwickele sich zu einer kapitalistischen Gesellschaft. Yu erklärt in einem späteren Kapitel, dass im sozialistischen China aufgrund der Existenz verschiedener Eigentumsformen[1011] und der Entwicklung verschiedener Klassen die Gesellschaft voller Widersprüche sei. Dies finde Ausdruck im ideologischen Bereich, der verschiedene in Konflikt miteinander stehende Ideologien (sozialistische, bürgerliche, kleinbürgerliche) umfasse.[1012] Im Einklang mit der offiziellen Parteiposition erklärt Yu, dass in diesem Zusammenhang weiterhin auf Basis der Diagnose der „generellen Konfrontation zwischen sozialistischer und kapitalistischer Ideologie" gehandelt werden müsse.

Es lässt sich nicht mit abschließender Sicherheit beurteilen, inwieweit die Passagen, in denen Yu die offizielle Position bekräftigt, seinen persönlichen Auffassungen entsprechen. Auf der einen Seite fällt allerdings auf, dass er immer wieder erklärungs- und kommentarlos den bei den ausführlichen Erklärungen zur Marx'schen Ideologietheorie durchgängig verwendeten und gutgeheißenen kritischen Ideologiebegriff gegenüber einem neutralen Ideologiebegriff aufgibt, wenn es um die Rechtfertigung der aktuellen chinesischen Ideologiepolitik geht. Dadurch durchzieht *Über Ideologie* grundsätzlich ein Spannungsverhältnis. Auf der anderen Seite lässt sich Yus Eintritt für die Beachtung der Fetischtheorien im sozialistischen China aber auch als konstruktive Ergänzung zur offiziellen Ideologie interpretieren. Die KPCh der späten 1980er Jahre verfolgte implizit den Plan, mit der Einführung einer Marktwirtschaft Elemente einer kapitalistischen Vergesellschaftung für die angestrebte Modernisierung nutzen zu können, ohne die vermeintlich „schlechten Seiten" der damit verbundenen Entwicklung aus dem Westen zu importieren. Vor diesem Hintergrund könnte Yus Intervention so verstanden werden, dass er die theoretischen Mittel bereitstellt, um zu verhindern, dass die chinesische Gesellschaft bei der Etablierung der Warenwirtschaft nicht in die Falle ihrer Ideologie – den Warenfetisch – tappt. Diese Vorstellung wäre aber sicherlich nicht im Sinne von Marx gewesen, hatte er den Warenfetisch nämlich als „Realabstraktion" bestimmt, das heißt als *verzerrte ökonomische Praxis* und nicht einfach als *geistige Verzerrung einer ökonomischen Praxis*. Es liegt daher nahe, dass er die Idee abgelehnt hätte, den Fetisch durch die Verbreitung von Wissen darüber kontrollieren zu können, und stattdessen für die Beseitigung seiner materiellen Grundlage argumentiert

[1010] Siehe ebenda, 380.
[1011] Yu nennt die Eigentumsformen Volkseigentum, Kollektiveigentum und Privateigentum. Siehe ebenda.
[1012] Siehe ebenda, 364-65.

hätte.[1013] Ungeachtet dessen bleibt festzuhalten, dass allein die Notwendigkeit, Spekulationen über die wahren Intentionen Yus anstellen zu müssen, Ausdruck einer vom Autor sicherlich einkalkulierten Mehrdeutigkeit ist, die lange bestehende Gewissheiten marxistischer Ideologie in China infrage stellt.

Yu Wujin über die Ideologietheorie des späten Marx: Die Analyse „östlicher Gesellschaften"

Die Fetischanalysen stehen, so Yu, im Zentrum der „zweiten Entwicklungsetappe" von Marx' Ideologietheorie. In der dritten Entwicklungsetappe hätten der „späte Marx" und nach dessen Ableben Friedrich Engels die Ideologietheorie komplettiert. Einen Aspekt dieser Vollendung sieht Yu in Marx' neuer Beschäftigung mit der Kritik „ideologischer Vorurteile" in der Erforschung östlicher Gesellschaften.[1014] Damit knüpft er implizit an die in seiner Einleitung angedeutete Kritik an westlichen Ideologietheoretikern an, in deren Missachtung der Ideologietheorien von Lenin und Mao er „Eurozentrismus" erblickt. Yu diagnostiziert, dass sowohl westliche als auch östliche Forscher bei der Analyse der Entwicklung östlicher Gesellschaften das europäische Entwicklungsmodell zum Maßstab nähmen. Bereits Marx habe diese Tendenz kritisiert, als er gegen die damals weitverbreitete Vorstellung, in Indien herrsche ein Feudalismus westeuropäischen Stils, das Argument vorgebracht hatte, dass ein Schlüsselelement des europäischen Feudalismus – das Leibeigenschaftssystem – in Indien gar nicht existierte. Daraus zieht Yu folgenden Schluss:

> Marx' Analyse des einzigartigen Entwicklungswegs östlicher Gesellschaften zeigt, dass ‚konkrete Probleme, konkrete Analyse' die grundsätzliche Methode der materialistischen Geschichtsauffassung und das Gegengift gegen alle ideologischen Vorurteile ist.[1015]

Die hier ausgedrückte Position wäre unproblematisch, würde es sich dabei schlicht um die Formulierung des grundsätzlichen Anspruchs des Historischen Materialismus handeln, konkrete Analysen gesellschaftlicher Verhältnisse vorzunehmen und abstrakten Vorstellungen und Idealen dabei eine Absage zu erteilen. Aber hier bemüht Yu mit seinem positiven

---

[1013] Diese Argumentation basiert auf Krawczyk 2019, "Marxist Theories", 168-69.
[1014] Daneben beschäftigt sich Yu mit Marx' und Engels' anthropologischen Forschungen und Abhandlungen zur kommunistischen Gesellschaft.
[1015] «马克思对东方社会独特的演化途径的分析表明，具体问题具体分析乃是唯物史观的基本方法，是一切意识形态偏见的解毒器。» Yu 1993, 102.

Verweis auf das Schlagwort „konkrete Probleme, konkrete Analyse“ (*juti wenti, juti fenxi*, 具体问题，具体分析) völlig bewusst offiziellen Jargon. Das Schlagwort ist zwar verkürztes Resultat der Überlegungen der kommunistischen Revolutionäre um Mao Zedong aus der Zeit vor der Gründung der Volksrepublik, den Marxismus und die politische Linie auf Basis konkreter Gesellschaftsanalysen an lokale Begebenheiten anzupassen. Die Parole hat sich aber im Laufe der Geschichte der Volksrepublik und insbesondere im Zusammenhang mit den einschneidenden ökonomischen Richtungswechseln in der Reformära zu einem wichtigen Ideologem und Instrument zur Rechtfertigung von Entscheidungen der Parteiführung entwickelt, die jegliche Kritik mit Verweis auf die Abweichung von diesem – übrigens äußerst abstrakten – Prinzip des Histomat im Keim erstickt. Erneut zeigt sich hier also eine Ambivalenz in Yus Argumentation, indem seine Erörterung der Marx‘schen Kritik an „Eurozentrismus“ potenziell als epistemische Autorität vor den Karren einer repressiven Staatsideologie gespannt wird.[1016]

Als weiteres Beispiel für Marx‘ Absage an „ideologische Vorurteile“ über östliche Gesellschaften führt Yu dessen Ausführungen zur gesellschaftlichen Entwicklung Russlands in seinem Brief an V.I. Sassulitsch 1881 an.[1017] Dort erklärt Marx, dass die Grundlage der Entwicklung des kapitalistischen Systems in der „Expropriation der Ackerbauern“ bestehe, und schränkt ein, dass die „historische Unvermeidlichkeit dieser Entwicklung *ausdrücklich* auf die *Länder Westeuropas* beschränkt“ sei. Bei dieser Bewegung handele es sich um die Verwandlung der auf persönlicher Arbeit gegründeten Form des Privateigentums in kapitalistisches Privateigentum. „Bei den russischen Bauern würde man“, so Marx weiter, „im Gegenteil *ihr Gemeineigentum in Privateigentum umwandeln*.“ Marx sieht daher in der Dorfgemeinde den „Stützpunkt der sozialen Wiedergeburt Russlands“.[1018] Yu fasst zusammen, dass Marx eine radikale Kritik der russischen bürgerlichen Ideologen vorgelegt habe, die die irreführende Annahme des Untergangs der bäuerlichen Kommune verbreitet hätten. Marx dagegen habe seine Hoffnung in die freie Entwicklung der ländlichen Kommune infolge des Ausbruchs der Revolution gesteckt. Yu resümiert:

[1016] Des Weiteren verwendet Yu in der zitierten Passage den Begriff des „ideologischen Vorurteils“ (*yishixingtai pianjian*, 意识形态偏见), ein Begriff, der der Marx‘schen Theoriebildung fremd ist. Die Marx‘sche Ideologiekritik zielt auf die nüchterne Analyse und Offenlegung von verzerrenden Vorstellungen, die die materiellen Verhältnisse kapitalistischer Gesellschaften notwendig hervorbringen. Die Erweiterung eines so verstandenen Ideologiebegriffs um den Zusatz „Vorurteil“ erscheint nicht nur redundant, sondern verzerrend, da es der Tendenz nach den Ton einer moralisierenden Anklage enthält, von dem sich eine in der Tradition von Marx verortende Ideologiekritik scharf abgrenzt.
[1017] Marx, Karl. [1881] *Brief an von V.I. Sassulitsch*. In: Marx/Engels, Werke, 19, 242-43.
[1018] Siehe ebenda, 243.

> Marx‘ Analyse des Schicksals der bäuerlichen Kommunen im Osten hat uns einen Schlüssel für die Kritik allerlei ideologischer Auffassungen in der Forschung über östliche Gesellschaften gereicht.[1019]

Auch diese Einlassungen mögen unter Umständen als Inspiration für Parteipropaganda dienlich sein. Allerdings lässt sich Yu hier schwerlich eine ambivalente Haltung zwischen auf historische Korrektheit abzielende Marx‘sche Werkanalyse und Indienststellung derselben für Legitimationszwecke herrschender Politik vorwerfen. Vielmehr ist hier unausgesprochen erneut der klassische Lehrbuchmarxismus Zielscheibe seiner Kritik, denn dieser perpetuierte als philosophischer Ausguss des unter Stalin kodifizierten Marxismus-Leninismus die teleologische und deterministische Vorstellung einer universell gültigen historischen Entwicklung von der Urgesellschaft bis zum Kommunismus, die bis heute oft fälschlicherweise *Marx selbst* zugeordnet wird. Yu hat mit seiner kurzen Abhandlung über Marx‘ Auffassungen zur gesellschaftlichen Rolle der russischen Dorfgemeinde einen Beitrag zur Widerlegung dieser auch in westlichen Diskursen wirkmächtigen, irreführenden Annahme geleistet.

12.3 Ideologieentwicklung und -forschung in China in der Reformära und praktisch intervenierende Ideologiekritik

Die bisherige Analyse hat gezeigt, dass Yus Bemühen, die infolge der Diskurshoheit des Diamat in China verschüttgegangene Marx‘sche Ideologiekritik wieder fruchtbar zu machen, in *Über Ideologie* merkwürdig neben der Bekräftigung ideologiepolitischer Setzungen der Parteiführung um Deng Xiaoping stehen. Im Folgenden soll nach einer konzisen Betrachtung von Yus Einlassungen zur offiziellen Ideologie seiner Zeit aufgezeigt werden, in welcher Hinsicht die von Yus aufgewertete Ideologiekritik über eine rein theoretische, abstrakte Widerlegung marxistisch-leninistischer Dogmen hinausgeht und also eine praktische Intervention in das politische Terrain bedeutet.

Yu Wujins Bewertung der Ideologiepolitik der postmaoistischen Führung

[1019] «马克思对东方农村公社命运的分析为我们批判东方社会研究中各种意识形态的观点提供了一把钥匙。» Yu 1993, 13.

Yu Wujin hält sich bei seiner Beurteilung der Ideologiepolitik der KPCh strikt an die in Schlüsseldokumenten der Partei festgelegte Position. Sein Verdikt der Kulturrevolution weicht nicht von der Geschichtsresolution von 1981 ab. Er lobt Deng Xiaopings „Festhalten an den Vier Grundlegenden Prinzipien" (*jianchi si xiang jiben yuanze*, 坚持四个基本原则)[1020] und die Verabschiedung vom Klassenkampf als Leitprinzip. Für Yu hat Deng damit ein „klares Leitdenken" (*mingque zhidao sixiang*, 明确指导思想) für den Theorieaufbau und „sogar des ganzen ideologischen Bereichs im neuen Zeitalter" geliefert. Deng habe den Weg für eine „wissenschaftliche, reife Ideologietheorie" geebnet, deren Grundpfeiler neben dem Festhalten an den Vier Grundprinzipien erstens im Festhalten am Wirtschaftsaufbau als wichtigsten Auftrag in der ganzen Epoche des Sozialismus besteht, dem der ideologische Aufbau „bedingungslos" dienen soll. Zweitens soll der ideologische Aufbau von der Beibehaltung der Prinzipien von Reform und Öffnung geprägt sein, das „Ideenerbe der traditionellen chinesischen Kultur" unvoreingenommen bilanziert sowie „positive ausländische Kulturerzeugnisse" und „fortschrittliche ausländische Verwaltungstechnik" einbezogen werden.[1021] Yu begrüßt auch Deng Xiaopings Anfang der 1980er Jahre bekräftigte Haltung, dass den Tendenzen der bourgeoisen Liberalisierung mit verstärkter „ideologischer Arbeit" (*sixiang gongzuo*, 思想工作) sowie „Kritik und Selbstkritik als Waffe im ideologischen Bereich" beigekommen werden müsse, ohne dabei das „Hundert-Blumen-Prinzip" und den „richtigen Umgang mit den Widersprüchen im Volk" aufzugeben. Auch das von Deng 1982 vorgestellte Prinzip des Aufbaus einer geistigen Zivilisation referiert Yu zustimmend.[1022] Nachdem sich 1989 ein „Rückschlag der sozialistischen Bewegung im Weltmaßstab sowie internationale und politische Krisen" ereignet hatten, sei es der KPCh gelungen, eine reife und wissenschaftliche Ideologietheorie zu entwickeln, die Jiang Zemin in einer Rede bei den Feierlichkeiten zum 70jährigen Bestehen der KPCh 1991 „umfassend abhandelte". Dazu gehöre insbesondere die Entschlossenheit, „die ideologische Führung fest im Griff zu halten" (*laolao zhangwo yishixingtai de lingdaoquan*, 牢牢掌握意识形态的领导权). Jiangs Bekräftigung des Primats des ökonomischen Aufbaus erklärt Yu auch in Hinblick auf marxistische Theorie für vollkommen richtig: „Mit der Beibehaltung dieses Zentrums ist tatsächlich die Ideologietheorie des Historischen Materialismus beibehalten

[1020] Diese Ende der 1970er Jahre festgelegten Prinzipien für Politik und sozialistische Modernisierung bestehen aus dem sozialistischen Weg, der Diktatur des Proletariats, der Führung der KPCh und dem Marxismus-Leninismus und Mao-Zedong-Denken.
[1021] Siehe Yu 1993, 10.
[1022] Siehe ebenda, 318-19.

worden.“[1023] Besonders den von Jiang herausgestellten Fokus auf den politischen Kampf in der Konfrontation zwischen den Vier Modernisierungen und bourgeoiser Liberalisierung, in dem „Überzeugungskraft und Kampfgeist“ gefordert seien, hält Yu für essenziell.[1024]

Yu schließt an sein durchweg positives Urteil über die Ideologiepolitik Jiang Zemins eine kurze Kritik „theoretischer Fehler“ an, die in „akademischen Kreisen“ in den letzten Jahren begangen worden seien. Seine Kritik stützt unschwer erkennbar die Position der Fraktion um Deng Xiaoping. Der erste Fehler bestehe in der „Theorie der Abmilderung von Ideologie“ (*yishixingtai danhua lun*, 意识形态淡化论), die für die Abschwächung der Führung von Marxismus-Leninismus und Mao-Zedong-Denken im ideologischen Bereich argumentiere. Zweitens sei die „Theorie der Neutralität von Ideologie“ (*yishixingtai zhongli lun*, 意识形态中立论) falsch, deren Wesen in der Leugnung des Klassencharakters von Ideologien bestehe. Drittens habe sich die falsche „Theorie der Verlogenheit von Ideologie“ (*yishixingtai xujia lun*, 意识形态虚假论) breitgemacht, die den grundsätzlichen Unterschied zwischen kapitalistischer und sozialistischer Ideologie verwischen wolle.[1025] Yu kontert diese drei Theorien schlicht mit der Position Lenins, dass ein allgemeines Beharren auf der „Falschheit von Ideologien“ im Zeitalter der sozialistischen, wissenschaftlichen Ideologie und deren Konfrontation mit der bürgerlichen Ideologie überholt sei, da dies – wie auch Mao betonte – die Wissenschaftlichkeit der sozialistischen Ideologie infrage stelle.[1026] Yu liefert an der Oberfläche ein vollständiges Bekenntnis zur offiziellen Ideologiepolitik der Reformära, das wie gesehen aus der schlichten Übernahme offiziellen Jargons besteht. Dies konterkariert seine an anderer Stelle vorgenommenen tiefergehenden Betrachtungen zum Ideologieproblem. Insbesondere erscheint die kommentarlose Affirmation des positiven Ideologiebegriffs der KPCh angesichts des energischen Eintritts Yus für die Reevaluation des kritischen Ideologiebegriffs von Karl Marx nahezu als kognitive Dissonanz. Sie steht auch in krassem, aber unausgesprochenem Gegensatz zu Yus im gleichen Buch vorgebrachten Warnungen vor einer *Ideologisierung des Marxismus*, die in offiziellen Stellungnahmen nicht zu finden sind:

> Natürlich müssen Marxisten die Wissenschaftlichkeit des Marxismus aufrechterhalten, das heißt richtig umgehen mit den Fragen der Beziehung zwischen Theorie und Praxis

[1023] «坚持这个中心，正是坚持了历史唯物主义的意识形态学说。» Yu 1993, 331.
[1024] Siehe ebenda, 319-20.
[1025] Siehe ebenda, 320.
[1026] Siehe ebenda, 320-21.

> sowie zwischen Bewahrung und Entwicklung. Wenn er von der Realität getrennt ist, und er Dogma und Scholastik wird, dann kann der Marxismus zur Ideologie degenerieren.[1027]

Yu widmet sich abschließend Jiang Zemins neuer Parole vom „Aufbau einer sozialistischen Kultur mit chinesischen Charakteristika". Seine diesbezüglichen Ausführungen lassen Spielraum für Interpretation. Yu wertet Jiangs neues Schlagwort zwar als Ausdruck einer „reifen" Ideologietheorie, erklärt aber, dass es für den ideologischen Aufbau Fragen aufwerfe, die um die Ausbalancierung verschiedener Relationen kreise. Implizit beschreibt er damit das Spannungsverhältnis der ideologischen Setzungen seiner Zeit, die den diskursiven Rahmen der politischen Debatten und die Möglichkeiten der Intervention darin abstecken. Yu nennt diesbezüglich folgende vier Beziehungen im ideologischen Bereich, deren genaue Ausgestaltung offensichtlich nicht ausgemacht waren und somit als Gegenstand politischer, gesellschaftlicher und theoretischer Aushandlungsprozesse zur Debatte stehen:

> Erstens, die Frage des Verhältnisses zwischen der Führung des Marxismus-Leninismus und dem Mao-Zedong-Denken und der Implementierung der „Hundert-Blumen"-Richtlinie; zweitens, die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Erbe und der Entfaltung der hervorragenden nationalen traditionellen Kultur und der vollumfänglichen Verkörperung des sozialistischen Zeitgeistes; drittens, die Frage nach dem Verhältnis zwischen der vollen Aufnahme der hervorragenden Erzeugnisse der Weltkultur und der Opposition gegen eine vollständige Verwestlichung; viertens, die Frage des Verhältnisses zwischen dem Aufbau einer sozialistischen materiellen und geistigen Zivilisation.[1028]

Hier skizziert Yu auf Basis der ideologischen Setzungen der Partei die Kernfragen, die die Intellektuellen im China der 1990er Jahre abhandelten. Es stellt sich daher die Frage, wie sich Yu zu diesen „Beziehungen" positioniert, beziehungsweise worin seine kritische Intervention in die politischen Debatten seiner Zeit besteht.

[1027] «当然，马克思主义者要保持马克思主义的科学性，就必须正确处理理论与实践、坚持与发展的关系问题。如果脱离实际，把马克思主义教条化、经院哲学化，马克思主义就有可能蜕变为意识形态。» Yu 1993, 149-50.

[1028] «第一，马克思列宁主义、毛泽东思想的指导和贯彻'双百'方针的关系问题；第二，继承发扬民族优秀传统文化和充分体现社会主义时代精神的关系问题；第三，充分吸收世界文化优秀成果和反对全盘西化的关系问题；第四，社会主义物质文明和精神文明建设的关系问题。» Ebenda, 333.

Zweifellos schließt Yus Betonung der Notwendigkeit, sich mit Marx` Originaltexten zu befassen, an seine Rezeption des Westlichen Marxismus an. Letzterer hatte sich in den 1920er Jahren aus dem Bedürfnis der Abgrenzung und theoretischen Einordnung zum zunehmend seiner emanzipatorischen Elemente entledigten sowie zur repressiven Staatsideologie degenerierten Marxismus-Leninismus entwickelt, an dessen Grundzügen die KPCh bis heute festhält. Die Argumentation Yu Wujins etwa, bei Marx` Ideologietheorie handele es sich in der Hauptsache um eine Ideologiekritik, die der Entschleierung herrschaftsstützender Ideenproduktion in kapitalistischen Gesellschafen diene und somit – so mag man meinen – zumindest partiell das analytische Instrumentarium für die Analyse der chinesischen Gesellschaft der Gegenwart bereithält, scheint für mit chinesischen politischen Debatten nicht vertraute Beobachter nicht vereinbar zu sein mit dem von der Partei ausgegeben Ziel, sich der Ausarbeitung der „korrekten sozialistischen Ideologie“ für die Reformära anzunähern. Allerdings ist hiermit ein Problem angesprochen, von dem die westliche Betrachtung von politischen Diskursen in China nach wie vor betroffen ist, nämlich von der impliziten Annahme, dass sich chinesische Intellektuelle entlang der beiden Pole „Treue zum Regime“ auf der einen Seite und „Dissidenz“ auf der anderen Seite recht klar klassifizieren lassen.[1029] Hier ist Zhang Xudong zuzustimmen, der in einer solchen Gegenüberstellung, insbesondere, wenn sie parteilich alle nicht-staatlichen Debattenbeiträge als subversiv, progressiv und schlicht gut lobt, ein “misreading of the new cultural-intellectual manifestations“ im China der 1990er Jahre sieht.[1030] Insbesondere marxistische Intellektuelle werden, wenn sie im westlichen Diskurs überhaupt Erwähnung finden, dem Bereich der „offiziellen Ideologie“ zugeordnet. Eine Suche nach versteckter oder offener Dissidenz gegenüber der Partei hieße im Falle Yu Wujins jedoch von zweifelhaften Prämissen auszugehen. Viel zielführender erscheint die Frage, worin seine aus marxistischer Warte vorgebrachte Intervention im Spektrum der politisch tolerierten Meinungen einzuordnen ist.

Wir hatten bereits gesehen, dass Yu Wujin mit Marx vor der Tendenz warnt, dass sich der Marxismus zu einem kruden Empirismus entwickeln könnte, der sich von Gesellschaftskritik vollends verabschiedet. In einer kritischen Bezugnahme zu Marcuse und Habermas appelliert

[1029] Es liegen aber auch einige Untersuchungen vor, die sich um eine kritische Abwägung bei der Darstellung chinesischer Diskurse bemühen und auf denen die vorliegende Arbeit aufbaut. Siehe etwa die Arbeiten von Gloria Davies und Timothy Cheek.
[1030] Siehe Zhang Xudong 2001, 3.

Yu weiterhin im Kontrast zu offiziellen Verlautbarungen vorsichtig, das enge Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Ideologie in Betracht zu nehmen. Yu erklärt, dass die Anwendung wissenschaftlicher Gesetze deshalb auch mit Ideologie verbunden sei, weil Menschen sich nur *als gesellschaftliche Wesen* mit der Naturwissenschaft beschäftigen könnten und dabei das durch gesellschaftliche Verhältnisse vermittelte und daher nicht ideologiefreie Medium der Sprache verwendeten. Marx habe überdies nachgewiesen, dass wissenschaftliche Errungenschaften immer im Rahmen von Auseinandersetzungen mit ideologischen Formen wie Religion, Politik und Moral erzielt wurden.[1031] Damit erteilt Yu eine dezente Absage an die im Lehrbuchmarxismus der Reformära propagierte Vorstellung einer von der jeweiligen Gesellschaftsform unabhängigen, nur auf die Suche nach Wahrheit ausgerichteten, mithin neutralen Naturwissenschaft und Technik. Gleichzeitig plädiert er für den Einbezug von Denkschulen wie dem Existenzialismus, der durch die Reflexion über den Sinn des Lebens einer Verbreitung von „Szientismus" (*kexuezhuyi*, 科学主义) vorzubeugen helfe.[1032] Auch in der Wissenschaftsphilosophie sieht Yu das Potenzial, die gesellschaftliche Funktion von Wissenschaft näher zu beleuchten und zur Einsicht zu gelangen, dass Wissenschaft auch Verschwendung und Zerstörung hervorbringe. Aus diesem Grund plädiert Yu trotz seiner vorgeblich ablehnenden Haltung gegenüber den marxistischen Humanisten dafür, dass Chinas Prozess der sozialistischen Modernisierung auf der Kombination von „wissenschaftlichem Geist" (*kexue jingshen*, 科学精神) und dem „Geist des marxistischen Humanismus" (*makesizhuyi de rendaozhuyi jingshen*, 马克思主义的人道主义精神) fußen müsse.[1033] Auch in der sozialpsychologischen Forschung Erich Fromms und Wilhelm Reichs sieht Yu eine nützliche Erweiterung der Marx'schen Studien des Sozialcharakters der französischen Bauern im *Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte*[1034] und einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des Ideologieproblems auch in Hinblick auf die Entwicklung von Phänomenen wie dem Personenkult.[1035] Hiermit setzt sich Yu ebenfalls recht klar von der offiziellen Position ab, die die Sozialpsychologie als bourgeoise Wissenschaft in toto ablehnte.[1036] Schließlich geht es Yu bei seiner Übernahme des Teleologiebegriffs aus der Kritischen Theorie in den chinesischen Kontext auch explizit um eine Kritik am

[1031] Siehe Yu 1993, 144-46 und 340-50.
[1032] Yu nennt insbesondere Martin Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* als Referenzpunkt. Siehe ebenda, 348.
[1033] Siehe ebenda, 346-47, 351.
[1034] Marx, Karl. [1852]. *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. In: Marx/Engels, *Werke*, Band 8. Berlin: Dietz Verlag, 1960, 111-207.
[1035] Siehe Yu 1993, 352-54.
[1036] Interessanterweise nennt Yu in diesem Zusammenhang doch Wang Ruoshui, dessen Beschäftigung mit der Ideologie der chinesischen Kleinbauern auf Marx' 18. Brumaire basierte. Siehe ebenda.

Fortschrittsoptimismus marxistisch-leninistischer Prägung und der damit verknüpften Zukunftsprognostik, wie sein folgender Appell unter Beweis stellt:

> Wir müssen eine wissenschaftliche Kultur initiieren – den Geist der Ideologiekritik. Wie wir oben bereits dargelegt haben, hat sich Marx nie für dogmatische Voraussagen der Zukunft ausgesprochen, sondern für die Entdeckung einer neuen Welt in der Kritik der alten Welt.[1037]

Yu unterscheidet sich also in der Behandlung all dieser Hinsichten – Empirismus- und Teleologiekritik, Einbezug von Existenzialismus und Sozialpsychologie – von der offiziellen Ideologie erkennbar dadurch, dass er diese nicht aufgrund ihrer Abweichungen vom Marxismus-Leninismus aus Sorge vor einer „vollständigen Verwestlichung“ mit Bausch und Bogen verurteilt. Vielmehr sieht er theoretische Ansätze des Westlichen Marxismus und anderer westlicher philosophischer Strömungen ungeachtet ihrer auch von ihm kritisierten Abweichung vom Historischen Materialismus als gewinnbringende Erweiterung des letzteren im Sinne der offiziell propagierten „vollen Aufnahme der hervorragenden Erzeugnisse der Weltkultur“ in die chinesische Gesellschaft. Auch die Ideologiekritik *präsentiert* er in diesem Sinne nicht als Störelement beim ideologischen Aufbau, sondern als wichtigen Bestandteil beim Aufbau der geistigen Zivilisation. Dies steht auch in Einklang mit Yus an anderer Stelle vorgetragenem Appell, den Dialog mit ausländischem Denken zu suchen, und den Stimmen in China Einhalt zu gebieten, die sich für eine Abkopplung vom Westen einsetzten.

Zur Integration von Elementen der chinesischen kulturellen Tradition, die er in der zweiten von ihm aufgeworfenen Problembeziehung beim ideologischen Aufbau als Gegenpol zur „vollumfänglichen Verkörperung des sozialistischen Zeitgeistes“ in Stellung bringt, nimmt Yu eine andere Position ein. Das konfuzianische Ideenerbe bietet für Yu keine Ressource zur Gestaltung der Gesellschaft der Gegenwart. In *Über Ideologie* gibt es keinerlei Hinweise auf eine glorreiche und lange chinesische Geschichte, und der Begriff „Patriotismus“ kommt schlicht nicht vor, sodass Yu keinerlei Spielraum für Nationalstolz bietet. Im Folgenden wird der Nachweis erbracht, dass Yu den zu seiner Zeit im Auftrieb befindlichen Revitalisierungsversuchen der konfuzianischen Tradition und patriotischen Neigungen, die ihren Ausdruck etwa in staatlich organisierten Kampagnen zur Etablierung „nationaler

[1037] «我们必须倡导一种科学的文化——意识形态批判精神。正如我们在前面论述过的那样，马克思从不主张教条式地遇见未来，而是主张在批判旧世界中发现新世界。» Ebenda, 381.

Studien“ fanden, unter Rückgriff auf die Marx‘sche Ideologiekritik eine subtile, aber entschiedene Absage erteilt.

Yu beschreibt die Ideologie der sozialistischen Gesellschaft (*shehuizhuyi shehui de yishixingtai*, 社会主义社会的意识形态) als eine „Totalität von Vorstellungen“ (*guannian zongti*, 观念总体), die komplizierte strukturelle Beziehungen aufweise. So stünden in dieser Totalität sozialistische, bürgerliche und kleinbürgerliche sowie traditionelle Ideologien in Widerspruch oder gar starkem Konflikt zueinander und wiesen verschiedene Werttendenzen (*jiazhi quxiang*, 价值取向) auf. Die sozialistische Ideologie (*shehuizhuyi de yishixingtai*) sei dabei die Hauptideologie, zum Erhalt dieser Position müssten aber weiterhin Kämpfe im ideologischen Bereich nach der „Hundert-Blumen“-Maxime ausgefochten werden.[1038] Zwar sei es in der sozialistischen Gesellschaft – anders als im Kapitalismus – möglich, Ideologie bewusst in den Dienst der ökonomischen Basis zu stellen, da die Widersprüche zwischen Basis und Überbau nicht antagonistisch seien. Allerdings mahnt Yu zur Vorsicht, da es „Einflüsse und Elemente“ gebe, die die Ideologie „verweichlichen oder maskieren“ könnten:

> Erstens, in der Ideologie der sozialistischen Gesellschaft spielen die nicht-sozialistischen ideologischen Teile, besonders die traditionellen ideologischen Teile, die die alte Gesellschaft hinterlassen hat, beim sozialistischen Wirtschaftsaufbau eine störende Rolle. Unter bestimmten Umständen kann das dazu führen, dass die dienende Funktion von Literatur, Kunst, dem Studium der Geschichte und weiterer ideologischer Formen bewusst oder unbewusst in Richtung einer nicht-sozialistischen Wirtschaftsbasis oder gar einer bereits untergegangenen traditionellen Wirtschaftsbasis geführt wird.[1039]

Aus diesen Zeilen wird ersichtlich, dass Yu traditionellen Ideologien keinerlei positive Rolle für die Gesellschaftsentwicklung Chinas beimisst. Yu erklärt: „Tradition fesselt als konservative, überholte geistige Kraft immer das Denken und die Kreativität der Menschen.“[1040] Zwar erkennt Yu andererseits an, dass Menschen in ihrem Streben nach der

---

[1038] Siehe Yu 1993, 364-65.

[1039] «第一，在社会主义社会的意识形态中，那些非社会主义的意识形态成分，特别是从旧社会遗留下来的传统意识形态的成分，总会对社会主义的经济基础的发展起干扰作用， 在可能的条件下，会把文学、艺术、历史学等意识形式的服务宗旨自觉地或不自觉地导向非社会主义的经济基础，甚至导向已衰亡的传统的经济基础。» Yu 1993, 367-68.

[1040] «传统作为一种保守的、陈旧的精神力量总是束缚着人的思想和创造力 […] 。» Ebenda, 362.

Schaffung von neuen Dingen Traditionen verändern beziehungsweise im Sinne der Marx‘schen Dialektik *aufheben* (*yangqi*, 扬弃) könnten. Letztlich – fügt Yu nüchtern an – würden aber alle Traditionen durch den Drang der Menschen, sich zu entwickeln, zerstört.[1041] Das Verhältnis von Ideologie und Tradition erklärt Yu unter Rückgriff auf die Marx‘sche Dialektik folgendermaßen:

> Auch Ideologie und Tradition sind miteinander verwoben. Wenn Traditionen aus bereits veralteten, anachronistischen Ideologien bestehen, dann ist Ideologie die Tradition der Zukunft. Sobald Ideologien in ihrem Entwicklungsprozess ihre Legitimität verlieren, verschwinden sie langsam im Schwefelsäurebecken der Tradition.[1042]

Yu Wujin hält in der Folge ein Plädoyer für die Betrachtung von Tradition aus ideologiekritischer Perspektive. Er kritisiert die geläufige Vorstellung, dass nur wer die Vergangenheit verstehe, auch die Gegenwart verstehen, und nur wer Traditionen verstehe, auch Ideologie verstehen könne. Diese Position berge einen ontologischen Fehlschluss. Denn sie missachte den Umstand, dass unsere Historizität in der Gegenwart verankert sei, und wir deshalb nicht vom Standpunkt der Tradition aus die heutige Ideologie durchdringen könnten. Yu hält der kritisierten Vorstellung die Marx‘sche Methode entgegen, nach der wir durch die Betrachtung von in der Ideologie konservierten Relikten Aufschluss über Elemente der realen, vergangenen Lebensweise erhalten:

> Gemäß der Auffassung von Marx stellt sich das Problem genau andersherum: Wer die Gegenwart nicht versteht, der wird auch die Vergangenheit nicht verstehen, daher versteht auch derjenige die Tradition nicht, der Ideologie nicht versteht.[1043]

Yu erklärt weiter, dass „wir in der heutigen Ideologie leben“ und diese kritisch reflektieren müssten. Andernfalls sieht er die Gefahr, dass Menschen sich bewusst für Traditionen begeistern, die nach der Logik der gegenwärtigen Ideologie geformt sind und – so die Implikation – dem sozialistischen ideologischen Aufbau entgegenstehen. An dieser Stelle

---

[1041] Ebenda.
[1042] «意识形态与传统的关系也是交织在一起的。如果说，传统是由已经陈旧的、过时的意识形态构成的话，那末，意识形态就是未来的传统，意识形态在其发展的过程中一旦失去合理性，就会渐渐地消失在传统的硫酸池中。» Ebenda, 362-63.
[1043] «按照马克思的见解，问题就颠倒过来了：不懂得现在就不了解过去，因而不懂得意识形态也就不了解传统。» Yu 1993, 363.

wird der politische Charakter von Yus Eintreten für die Marx'sche Ideologiekritik konkret, da er eine Kritik des Renaissancebegriffs (*fuxing*, 复兴) vornimmt, der in China Anfang der 1990er Jahre oftmals euphorisch im Zusammenhang mit dem Wiederaufblühen traditioneller Kultur verwendet wurde:

> Die Menschen lieben es, das Wort ‚Renaissance' zu verwenden. Tatsächlich existiert eine wahre ‚Renaissance' nicht. Wenn die heutige Ideologie der Tradition einige Dinge entnimmt, handelt es sich bei der ‚Renaissance' dieser Dinge um ein Trugbild. Ihr Wesen besteht darin, dass die Ideologie sich hinter der Maske der Tradition versteckt, um ein modernes Drama aufzuführen, und das Gesicht, das sich hinter der Maske versteckt, sowie das Herz, das in diesem Körper pocht, ist letztlich modern. Das heißt, das Ziel ist nicht die Auferstehung eines Gespenstes, sondern besteht darin, mithilfe eines Gespenstes bestimmte Bedürfnisse und Gefühle von modernen Menschen zu transportieren.[1044]

Yu wirbt also für den Standpunkt von Marx, dass zum Verständnis der Tradition nicht zuerst die Kritik der Tradition, sondern eine Ideologiekritik der Gegenwart unerlässlich ist. Yu sieht in dieser Betrachtungsweise eine Art „kopernikanische Wende" (*gebaini shi de zhuanzhe*, 哥白尼式的转折) im Verhältnis von Tradition und Ideologie. Seine wohl eigentliche Zielscheibe der Kritik, die „Rückkehr" des Konfuzianismus, baut er anschließend nur in einem Satz zur Illustration seines Traditionsverständnisses ein:

> Das heißt, dass man nicht die Tradition als Achse zum Verständnis von Ideologie nehmen soll, sondern Ideologie als Achse zum Verständnis von Tradition. Anders ausgedrückt: Die Krux des Problems ist nicht, dass ich die sechs Klassiker kommentiere, sondern dass die sechs Klassiker mich kommentieren […]. Letztendlich ist die Auswahl, die die Ideologie innerhalb der Tradition trifft, von den Bedürfnissen des gegenwärtigen gesellschaftlichen

[1044] «人们常常爱用'复兴'这个词，其实，真正的'复兴'是不存在的。当今天的意识形态从传统中提取出某些东西的时候，这些东西的'复兴'不过是一个假象，其实质是意识形态藏着传统的面具来演出当代戏剧，隐藏在面具后面的脸以及跳动在这个躯体里的心始终是当代的。也就是说，目的不是使幽灵复活，而是借幽灵来传达当代人的某种欲望和感情。» Yu, 1993, 363.

> Lebens geleitet. […] Es ist nicht so, dass die heutige Zeit in der Geschichte zerschmilzt, sondern die Geschichte zerschmilzt in der Gegenwart.[1045]

Yu Wujin hat damit jeglichem Rückgriff auf „chinesische Traditionen" als geistige Ressource für den sozialistischen Aufbau eine Absage erteilt. Damit weicht er auch unausgesprochen von einflussreichen Intellektuellen, etwa Li Zehou[1046] oder Gan Yang[1047], ab. Yu schließt an deren in den 1980er Jahren vorgenommenen Aufwertung des Individuums als Subjekt der Geschichte an, hält aber Versuche, eine Subjektphilosophie (Li Zehou) oder ein Wertesystem (Gan Yang) zu etablieren, das Elemente der konfuzianischen und der sozialistischen Tradition verbindet, offenbar für fehlgeleitet und ideologisch. Tradition kommt bei Yu ausschließlich als Gegenstand von Ideologiekritik vor, das heißt der Offenlegung „verkehrten" Denkens und „verkehrter" Praktiken durch rationales Argumentieren. Auf diese Weise grenzt sich Yu aber auch von jedweder von moralischem Furor geleiteten Bilderstürmerei und Verdammung von Tradition ab, von der die ideologischen Kämpfe der Kulturrevolution geprägt waren. Er positioniert Ideologiekritik als wichtigen theoretischen und methodischen Zugang zur Austragung ideologischer Kämpfe im Wettstreit der Ideen unter Einhaltung des „Hundert-Blumen"-Prinzips.

Die Grenzen der Ideologiekritik im autoritären China: Yu Wujins Biographien über Mao Zedong und Deng Xiaoping

Yu Wujins Affirmation des Hundert-Blumen-Prinzips, von der auch die offiziellen Stellungnahmen seiner Zeit durchzogen sind, ist verknüpft mit einem Plädoyer für freie akademische Debatten, denn die Geschichte und die Praxis zeigten, dass sie die Grundlage schlechthin für die Entwicklung akademischen Forschens seien. „Die Wahrheit etabliert sich durch Debatten", beteuert Yu, und nur bei der Gewährleistung eines „gleichberechtigten, freien akademischen Wettstreits" könne die grundlegende Richtung des Marxismus-

---

[1045] «也就是说，不应该以传统为轴心来理解意识形态，而应该意识形态为轴心去理解传统。易言之，问题的关键不是我注六经，而是六经注我。 […] 归根到底，意识形态对传统的选择是以当下的社会生活的需要为导向的。[…] 不是当代消溶在历史中，而是历史消溶在当代中。» Ebenda, 364.

[1046] Für eine Kurzbetrachtung von Lis Subjektphilosophie im Kontext der Debatten der 1980er Jahre siehe Lin Tongqi/ Li Minhua 1994.

[1047] Für Gan Yangs (甘杨) Verbindung von Konfuzianismus und Sozialismus siehe etwa Gan Yang. [2005] "'Unifying the Three Traditions' in the New Era." In: *Voices from the Chinese Century: Public Intellectual Debate from Contemporary China*, herausgegeben von Cheek, Timothy, Ownby, David und Joshua A. Fogel. New York: Columbia University Press, 2020, 29-44.

Leninismus aufrechterhalten werden und sich der ideologische Aufbau gesund entwickeln.[1048] Wir haben bereits gesehen, dass Yu Wujins Urteil über Mao Zedong, seine Schriften und Politik zu verschiedenen Zeiten vollkommen mit dem offiziellen Parteistandpunkt übereinstimmt. Allerdings steht die Betrachtung von Mao Zedongs Ideologietheorie nicht im Zentrum von *Über Ideologie*. Abschließend betrachten wir nun kurz die im selben und folgenden Jahr wie *Über Ideologie* veröffentlichten Biografien Yu Wujins über Mao Zedong und Deng Xiaoping, in denen er sich aus philosophischer Warte dem politischen und theoretischen Vermächtnis der beiden Staatsmänner nähert. Yus in den beiden Biografien vertretenen Standpunkte unterliegen noch offensichtlicher dem politischen Zeitgeist, da sie sich selbstredend nicht einem abstrakt anmutenden Thema (Geschichte der Ideologietheorie), sondern explizit der Beurteilung der einflussreichsten und umstrittensten historischen Persönlichkeiten Chinas des 20. Jahrhunderts in einer Zeit heftiger innerparteilicher Kämpfe nach Tian'anmen widmen. Wie die folgende Analyse aufzeigt, hat dies zur Folge, dass Yu zwar weiterhin den Historischen Materialismus und die Ideologiekritik hochhält, er aber bei seiner Rechtfertigung bestimmter politischer Entscheidungen der Deng-Ära auf Ideologeme zurückgreift, die in eklatantem Widerspruch zur Marx'schen Ideologiekritik stehen.

Yu löst seine in der 1993 veröffentlichten Mao-Biografie[1049] zu Beginn getätigte Ankündigung nur bedingt ein, sich der Entheroisierung der großen chinesischen Revolutionsführer zu widmen. Im Rückgriff auf geschichtsmetaphysische Argumentationen und teleologische Lebensbeschreibungen weisen beide Biografien typische Charakteristiken von „biographies of great men" auf, die seit jeher Gegenstand ideologiekritischer Analysen waren.[1050] Yus Anspruch besteht darin, ein angemessenes Bild von Mao Zedong abseits von Personenkult einerseits und kompletter Verdammung andererseits zu zeichnen, denn diesen Extrempositionen, so Yu nebulös, würde „die Geschichte nicht zustimmen". Er sieht in Mao zwar einen Helden, aber auch einen Menschen und eben keinen Gott.[1051] In einer nach der Lektüre von *Über Ideologie* überraschenden Anwandlung von Idealismus und Heroismus erklärt Yu zum historischen Stellenwert Maos und zum Aufkommen des Mao-Zedong-Fiebers Anfang der 1990er Jahre:

[1048] Siehe Yu 1993, 370-71.
[1049] Yu Wujin. 1993. *Mao Zedong zhihui* 毛泽东智慧 [Die Weisheit Mao Zedongs]. Shanghai: Shanghai renmin chunbanshe.
[1050] Für eine tiefergehende Analyse teleologischer Lebensbeschreibungen im chinesischen Marxismus, siehe auch Krawczyk 2019, "Celebrating".
[1051] Siehe Yu 1993, *Mao Zedong*, 26.

> Das Aufkommen und die Entwicklung der ‘Suche nach dem Mao-Zedong-Boom’ zeigen, dass die Geschichte es nicht erlaubt, dass die Bewertung einer herausragenden Persönlichkeit über lange Zeit ihre realen Leistungen übersteigt, und auch nicht erlaubt, dass die Bewertung diese unterschreitet. Die Geschichte ist wie die Waage der Justitia. Das einzige Prinzip, an das sie glaubt, ist Gerechtigkeit. Das Großartige auf den Platz der Großartigkeit zu führen, und das Unbedeutende auf Platz des Unbedeutenden zu bringen, ist die unsichtbare Arbeit der ‚unsichtbaren Hand‘ der Geschichte.[1052]

Yu Wujin reichert diese geschichtsmetaphysischen Betrachtungen, die auf seiner Rezeption der Arbeiten des britischen Geschichtsphilosophen Arnold J. Toynbee basieren, mit Hegel-Referenzen an. Im Sinne von Hegels Vorstellung von „großen Männern“, die den Zeitgeist personifizierten, sieht Yu analog auch in Mao die Inkarnation der chinesischen Volksseele (*minzuhun*, 民族魂) im modernen China.[1053] Yus Mao-Biografie muss zwingend als Intervention in die politische Debatte um das Mao-Fieber in China zu Beginn der 1990er Jahre verstanden werden. Im Mao-Fieber sieht Yu ein vielschichtiges Phänomen, das je nach gesellschaftlicher Position verschieden motiviert ist und eine dieser gemäße, spezielle Form annimmt. Zum einen erkennt Yu in der Mao-Begeisterung eine kleinbürgerliche Sehnsucht nach privaten Geschichten und Skandalen des „großen Steuermanns“. Er kritisiert die Tendenz in der Mao-Literatur, auf Basis von Anekdoten nachweisen zu wollen, dass Mao selbst abergläubisch oder gläubig gewesen wäre.[1054] Zum anderen führt Yu – und das ist für unseren Zusammenhang weitaus signifikanter – das Mao-Fieber auf die Unzufriedenheit mit der Reformpolitik beziehungsweise mit einigen in dieser auftauchenden „ungesunden Tendenzen“ (*buzhengzhifeng*, 不正之风) zurück. Als „tiefe Sozialrevolution“ mache die Reform- und Öffnungspolitik die „direkte oder indirekte Schädigung der Interessen einiger Menschen“ unausweichlich und führe auch zu Phänomenen wie Abenteurertum und Konkurrenzgeist, Materialismus und Egoismus, die dem Egalitarismus und risikolosen Lebensstil der Mao-Zeit entgegenstünden. Deshalb, so Yu, sehnten sich „Schwache“ (*ruozhe*, 弱者) – eine marxistischem Argumentieren fremde Kategorie – oft nach der sogenannten „Eisernen Reisschüssel“ zurück. Yu zitiert Zeitungsberichte aus dem Jahr 1987, laut denen

---

[1052] «寻找毛泽东热“的兴起和发展表明，历史既不会允许对一个伟大人物的评价长时间地高于他的实际业绩， 也不会允许对一个伟大人物的贫家长时间地低于他的实际业绩，历史犹如司法女神的天平， 他信奉的唯一原则是公正。使伟大归于伟大的位置上，使渺小回到渺小的沉埃中去，这正是历史的”看不见的手“在冥冥中完成的工作。» Ebenda, 27.
[1053] Siehe Yu 1993, “Mao Zedong“, 72.
[1054] Siehe ebenda, 28.

altgediente Arbeiter infolge der Einführung des Verantwortlichkeitssystems (*zerenzhi*, 责任制) [1055] aus ihrer Fabrik entlassen wurden und in ihren Protesten Mao-Büsten hochhielten sowie maoistische Parolen skandierten.[1056] Yu diskreditiert die Proteste der entlassenen Arbeiter mit folgenden Argumenten:

> Falls dieser Bericht wahr sein sollte: Was besagt er? Er besagt erstens, dass bestimmte Menschen, weil sie in der gerechten Konkurrenz unterlegen sind, die ganze Reform und Öffnung zum Sündenbock machen. Das ist unverkennbar falsch, denn de facto kann kein Unternehmen vital sein, kann keine Reform auf den Weg gebracht werden, wenn wir nicht in das Konkurrenzsystem eintreten. Zweitens kann man nur die Fehler des späten Mao begehen, wenn man Konkurrenz grundsätzlich ablehnt und aus der Perspektive der Ablehnung der Reform ‚nach Mao Zedong sucht'.[1057]

In dieser Passage rechtfertigt Yu Wujin die mit der Einführung der Marktwirtschaft einhergehenden, teils verheerenden sozialen Folgen. Dabei konterkariert er seine eigentliche ideologiekritische Perspektive vollends, wenn er etwa das von Marx im Kontext kapitalistischer Ausbeutungsverhältnisse in aller Schärfe kritisierte Ideologem der „gerechten Konkurrenz" (*gongping de jingzheng*, 公平的竞争) als Argument gegen die Interessen der demonstrierenden Arbeiter anführt. Yu suggeriert, dass Massenentlassungen notwendig seien, um die „Vitalität" (*huoli*, 活力) von Unternehmen zu gewährleisten. Implizit gesteht Yu also ein, dass sich die Interessen zwischen den Arbeitern und den auf marktwirtschaftliche Rentabilität ausgerichteten Unternehmen mitunter unversöhnlich gegenüberstehen. Dies war übrigens eine wichtige Ursache für die massenhafte Beteiligung von Fabrikarbeitern an den Tian'anmen-Protesten 1989. [1058] Auch verzeichnete das Jahr 1993 einige Streiks von entlassenen Arbeitern aus Staatsbetrieben, in denen Parolen wie „Die Fabriken gehören den Arbeitern!" und „Nieder mit der neuen bürokratischen Bourgeoisie!" vorherrschend

---

[1055] Bei der Einführung des Verantwortlichkeitssystems handelte es sich um eine in den 1980er Jahren Zug um Zug durchgeführte weitreichende Umgestaltung des Agrar- und Industriesektors, die auf wirtschaftliche Effizienz und Gewinnorientierung abzielte und für Arbeiter den Verlust sozialstaatlicher Garantien und Arbeitsplatzsicherheit nach sich zog.

[1056] Siehe Yu 1993, "Mao Zedong", 31-32.

[1057] «如果这个报道属实的话，它说明了什么呢？它说明了：第一，某些人因为在公平的竞争中陷入失败从而迁怒整个改革，显然是错误的，事实上，不引入竞争制，任何企业都是不会有活力的，任何改革也是无法起步的。第二，从不赞成竞争、不赞正改革的角度出发去寻找毛泽东，只能陷入毛泽东晚年的错误之中。» Yu 1993, 32.

[1058] Zur Rolle der Beijinger Arbeiterschaft in den Demonstrationen siehe etwa Walder/Gong 1993.

waren.[1059] Überdies diskreditiert Yu die Arbeiterproteste als Ausdruck des Utopismus (*kongxiangzhuyi*, 空想主义) der späten Mao-Ära. Er stellt gegenwärtige Widerstandsformen in Industriekonflikten dadurch ins Abseits, dass er ihnen eine Nähe zum revolutionären Idealismus der Kulturrevolution attestiert, in dem er die Ursache für die katastrophalen gesellschaftlichen Verwerfungen dieser Zeit sieht.

In Yus Sicht bestand Maos Fehler darin, in einer sich gerade entwickelnden Warenwirtschaft der unrealistischen Vorstellung anzuhängen, unmittelbar absolute Gleichheit im kommunistischen Sinn herstellen zu können. Im Gestus des politischen Amtsträgers sorgt sich Yu aber auch um die Verlierer der Reformpolitik – das „überschüssige Personal" (*fuyu renyuan*, 富裕人员). Für diese Personengruppe, die Marx anders als Yu *in kritischer Absicht* als „industrielle Reservearmee" und „Surplusarbeiterpopulation" im Kapitalismus bezeichnet hatte, soll nach Yus Vorstellung eine „passende Arbeitsstelle" gefunden werden, um ihre Moral aufrechtzuerhalten und den „reibungslosen Ablauf der Reform zu gewährleisten".[1060] In seiner Biographie über Deng Xiaoping[1061] erhebt Yu in diesem Kontext dessen Bonmot „Es ist egal, ob eine Katze schwarz oder weiß ist, Hauptsache, sie fängt Mäuse" gar in den Status einer philosophisch zu betrachtenden „Theorie", der „Katzen-Theorie" (*mao lun*, 猫论). Yu beschreibt die „Katzen-Theorie" als starke Waffe gegen Dogmatismus und veraltete Ideen, denn sie schiebe „allem Aberglauben" und „utopischem Denken" einen Riegel vor. Ihr „theoretischer Wert" (*lilun jiazhi*, 理论价值) bestehe neben der Abkehr von der Zentralität des Klassenkampfes in der Einsicht, dass nur die Menschen, die „die Produktion ankurbeln und Dinge gut machen", qualifizierte Personen (*rencai*, 人才) seien. Yu lobt die „Katzen-Theorie" auch für ihre Wertschätzung „solider Arbeit" (*shigan*, 实干). Für diejenigen, die nicht zu den „qualifizierten Menschen" gehören, hat Yu Verachtung übrig:

> Es gibt nur zwei Arten von Katzen: eine kann Mäuse fangen, die andere nicht. Neben den Katzen, die die Funktion, Mäuse zu fangen, noch nicht oder bereits verloren haben, bleiben in der zweiten Art nur die ‚faulen Katzen' (die leidenschaftlich aus der ‚großen Reisschüssel' essen und sich auf Kosten anderer Katzen Arbeit ernähren) und die ‚bösen Katzen' (die es lieben, zwischen den Katzen Konflikte zu säen und daraus

[1059] Siehe Feng Chen. "An Unfinished Battle in China: The Leftist Criticism of the Reform and the Third Thought Emancipation." *The China Quarterly* 158 (1999): 450.
[1060] Siehe Yu 1993, 32.
[1061] Yu Wujin. *Deng Xiaoping: Zai lishi de tianping shang* 邓小平: 在历史的天平上 [Deng Xiaoping: Auf der Waage der Geschichte]. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1994.

> Profit zu schlagen) übrig. Um die Mehrheit der Katzen zum Mäusefangen anzuspornen, müssen wir die Reform durchführen: die ‚große Reisschüssel' abschaffen, in das Konkurrenzsystem eintreten. Die Katzen, die sich aufs Mäuse fangen verstehen, müssen wir auszeichnen, und die Katzen, die nicht auf Mäusejagd gehen, aussortieren.[1062]

Diese Einlassungen stehen in eklatantem Widerspruch zu Yus vorsichtigem Plädoyer in *Über Ideologie* für die Nutzung der Marx'schen Ideologiekritik als Korrektiv in einer Gesellschaft, die infolge der Einleitung der Reformpolitik von enormen Konflikten und Widersprüchen geprägt war. Yus Programm einer rationalen, nüchternen Gesellschaftsanalyse, die gesellschaftliche Konflikte auf ihre materielle Basis und ihren Klassencharakter zu überprüfen bemüht ist, weicht hier einem verkürzten, gesellschaftliche Verhältnisse naturalisierenden, moralisierenden und ressentimentgeladenen Denken in Dichotomien. Dabei stampft Yu den Subjektstatus von Menschen radikal ein, wenn er sie ausschließlich anhand des Kriteriums bewertet, ob und inwiefern sie das staatliche Imperativ befolgen, all ihre Motivationen und Interessen für den Dienst am nationalen Wirtschaftsaufbau zurückzustellen, dem sie durch höchsten individuellen Arbeitseinsatz, Konkurrenzgeist und individuelle Übernahme der Verantwortung des eigenen potenziellen Scheiterns nachgehen sollen. Kritik und Widerstand gegen dieses Programm können für Yu keineswegs Ausdruck von divergierenden Interessen in der chinesischen Gesellschaft sein, sondern sind als Ausdruck einer von gesellschaftlichen Verhältnissen losgelösten schlechten Gesinnung zu verurteilen, eine Argumentation, die gar verschwörungstheoretische Tendenzen und voluntaristische Züge aufweist, von denen Yu sich in seiner Kritik der kulturrevolutionären Linken strikt abgrenzt. Die Implikation scheint klar zu sein: Protesten von Arbeitern gegen die Kommodifizierung ihrer Arbeit und gegen die daraus resultierende Prekarisierung der Arbeitsverhältnisse geht jegliche Legitimität ab. In der abschließenden Forderung, nicht auf Mäusejagd gehende Katzen schlicht „auszusortieren" (*taotai*, 淘汰) manifestiert sich eine Rohheit, die die moralische Verdammung der politischen Kontrahenten auf sprachlicher Ebene spiegelt, ein Phänomen, das Yu mit Blick auf die Geschehnisse während der Kulturrevolution sicher aufs Schärfste verurteilt hätte.

[1062] «无非有两种类型的猫: 一种是能促老鼠的，另一种是不会促老鼠的。在后一种猫中，除了一些尚未有促老鼠的功能或已丧失了粗老鼠的功能的猫之外，留下来的无非是'懒猫' （热衷于吃'大锅饭'，靠别的猫的劳动来养活自己）和'恶猫' （热衷于在猫之间制造矛盾，以便从中渔利）。要激励大多数的猫起来促老鼠，就得搞改革: 碰掉 '大锅饭'，引入竞争制。重奖那些善于促老鼠的猫，淘汰那些不去促老鼠的猫。» Ebenda, 35-36.

Yu bleibt aber nicht bei mitunter tautologischen Erklärungen zur Unausweichlichkeit der Schaffung von „überflüssigem Personal“, denn er reiht sie als Kollateralschäden ein in die „Perspektive des Historischen Materialismus“, der insbesondere nach den nationalen und internationalen Geschehnissen seit 1989 aufzeige, dass die „allgemeine Verbesserung der Wirtschaft und des materiellen Lebens der Massen eine Überlebensfrage für den Sozialismus“ sei.[1063] Zwar bezieht sich Yu in beiden Biographien verständlicherweise nicht direkt auf die Marx‘sche Ideologiekritik. Allerdings bescheinigt er dem Warenfetisch anders als in *Über Ideologie*, wo der Fetisch Marx‘ Argumentation im *Kapital* getreu als Zentrum der bourgeoisen Ideologie ausschließlich als Gegenstand von Kritik vorgestellt wird, in der Deng-Biografie plötzlich eine progressive Natur. Yu kritisiert namentlich nicht genannte zeitgenössische chinesische Philosophen und Ökonomen dafür, dass sie bei der Diskussion von Entfremdung, Verdinglichung und Warenfetisch nur die negativen Funktionen dieser Phänomene beleuchteten. Er unterstellt ihnen, dabei von dem „unterbewussten, wahren Wunsch“ nach einer Rückkehr zu einem Zustand der Ursprünglichkeit und Einfachheit, der Gesellschaften mit Warenwirtschaften historisch vorangehe, geleitet zu sein. Marx selbst dagegen habe betont, dass diese Phänomene im Vergleich zu den bornierten Beziehungen zwischen den Menschen in früheren Gesellschaftsformationen eine fortschrittliche historische Bedeutung hätten, da nur auf deren Basis die komplette Entfaltung der Individuen erfolgen könne.[1064] Demgegenüber muss festgehalten werden, dass es in Marx‘ Schriften schlicht keine positiven Bezüge auf den Warenfetisch (wohl aber auf Entfremdung) gibt. Die apologetische Absicht von Yus Argumentation wird deutlich, wenn er seine Ausführungen zum Warenfetisch mit folgendem Fazit beendet:

> Aus dieser Warte können wir auch verstehen, dass Deng Xiaopings Kreation des Begriffs der ‚sozialistischen Marktwirtschaft‘ zeigt, dass er kreativ die wahre Natur der Marx‘schen Lehre anwendet.[1065]

Es handelt sich um eine abseitige Vorstellung, Deng Xiaoping hätte auf Basis eines Studiums der Marx‘schen Fetischtheorie China auf den Kurs der Marktwirtschaft ausgerichtet. Es bleibt festzuhalten, dass Yu Wujin der Ideologie- und Fetischkritik in der Deng-Biografie ihren kritischen Stachel zieht, indem er sie blindlings als Teil der offiziellen Reformpolitik

---

[1063] Siehe ebenda, 38.
[1064] Siehe Yu, 1994, 54-55.
[1065] «从这里我们也能领悟到，邓小平关于‘社会主义市场经济‘概念的提出正表明他创造性地把握了马克思学说地真谛。» Ebenda, 55.

ausweist. Kritikern kapitalistischer Verhältnisse entzieht Yu so eines der wichtigsten analytischen Instrumente. Er suggeriert schlicht, dass China auf dem unausweichlichen Weg der Modernisierung ohne Entfremdung, Verdinglichung und Fetischbewusstsein nicht auskommt.

Über die Gründe für den ins Auge springenden Widerspruch zwischen Yus Argumentation in *Über Ideologie* und in den beiden Biografien lässt sich nur spekulieren. Allerdings ist davon auszugehen, dass akademische Werke über anspruchsvolle philosophische Themen in China weniger gelesen und deshalb grundsätzlich weniger sensibel behandelt werden als Biografien über die wichtigsten nationalen Führer der Zeitgeschichte. Somit erscheint es plausibel anzunehmen, dass Yu beim Verfassen der Biografien in noch höherem Maße Zugeständnisse an die offizielle Parteiposition machen musste. Die Aufwertung von Dengs geflügeltem Wort über Mäuse fangende Katzen zu einer Theorie mit philosophischem Wert und die daraus abgeleiteten, primitiv erscheinenden Verurteilungen von Skeptikern der Reformpolitik sind jedenfalls unvereinbar mit Yus an Marx‘ und dem Westlichen Marxismus geschulter Kritik der politischen Ökonomie und ihrer Ideologie.

Es lässt sich das Fazit ziehen, dass eine an Marx orientierte Ideologiekritik, die Yu einfordert, und die auch für das derzeitige China von Nutzen sein soll, Meinungsfreiheit als wichtige Voraussetzung hat. Da eine schonungslose Analyse und Kritik aller gesellschaftlichen Verhältnisse in der VR China nicht möglich ist, weisen Yus Werke der frühen 1990er Jahre eine bemerkenswerte Verquickung von Marxismus als Staatsideologie und Marxismus als Ideologiekritik auf. Mit seiner Betonung des kritischen Gehalts von Marx‘ Ideologiebegriff hat er eine Grundlage dafür geschaffen, marxistische Dogmen in China infrage zu stellen. Timothy Cheek erklärt mit Blick auf das intellektuelle Klima in China nach Tian’anmen, dass Intellektuelle trotz neuer politischer Rahmenbedingungen in der Hinsicht an die 1980er Jahre anschlossen, dass sie sich weiterhin der Frage der Reform des Sozialismus widmeten. [1066] Dazu gehörte auch Yu Wujin, dessen Geschichte des Ideologiebegriffs keineswegs nur eine unpolitische, akademische Monografie darstellt. Damit unterschied sich Yu von anderen Intellektuellen seiner Zeit, die – wie Xu Jilin als generellen Trend ausmachte – dem mit politischen Stellungnahmen verbundenen Risiko auswichen und sich ganz auf akademisches Forschen konzentrierten. Die Analyse von *Über Ideologie* unterstreicht überdies eindrucksvoll, dass die Reform- und Öffnungspolitik der 1980er Jahre,

[1066] Siehe Cheek 2015, 222.

die Ereignisse auf dem Tian'anmen-Platz 1989 sowie der weitgehende Zusammenbruch des sozialistischen Staatenblocks Anfang der 1990er Jahre für die chinesische Politik sowie akademische und mediale Diskurse keineswegs ein „Ende der Ideologien" bedeutete, sondern einen neuen Startpunkt für die Diskussion des Ideologieproblems markierte.

13. Die „Drei Repräsentationen" und die Ideologietheorie Hou Huiqins (2002-2008)

Im vorliegenden Kapitel betrachten wir die Ideologietheorie des „alten Linken" Hou Huiqin vor dem Hintergrund der Reformulierungen der offiziellen Ideologie in der Ära Jiang Zemins und Hu Jintaos und der Entwicklung des intellektuellen Feldes in China um die Jahrtausendwende.

13.1 Die Drei Repräsentationen und die intellektuelle Landschaft Chinas zur Jahrtausendwende

Jiang Zemins Theorie der Drei Repräsentationen und Hu Jintaos Interpretation

Als Parteivorsitzender hatte Jiang Zemin (江泽民, 1926*) in den 1990er Jahren die Politik der Reform und Öffnung Deng Xiaopings unter der von ihm eingeführten Parole der Entwicklung einer „sozialistischen Marktwirtschaft" fortgesetzt.[1067] In Jiangs Zeit als „oberster Führer" der VR China fällt eine zunächst moderate Privatisierung der Staatsbetriebe und die Implementierung des Schutzes von Privateigentum in der Verfassung. Eine regelrechte Privatisierungswelle erfasste die Volksrepublik in den Jahren 1998 bis 2002, als strategisch bedeutsame Staatsbetriebe reformiert, sowie kleinere geschlossen oder privatisiert wurden. Die daraus folgende Massenarbeitslosigkeit – es wird davon ausgegangen, dass in diesem Zusammenhang bis zu 70 Millionen Industriearbeiter entlassen wurden – gab zunehmend Anlass zu Arbeiterprotesten, an denen sich insbesondere Angestellte von Staatsbetrieben beteiligten, für die die Entwicklungen der Reformära zumeist mit einem sozialen Abstieg verbunden waren. In der gleichen Zeit erfolgte eine die gestiegenen wirtschaftlichen Potenzen von Privatunternehmen reflektierende politische Aufwertung von Privatunternehmern, die Jiang Zemin auch als „Erbauer des Sozialismus" bezeichnete. 2001

[1067] Im Rahmen der 1993 begonnenen „Planung neuen Stils" ersetzte so der Markt nicht etwa den Plan, sondern planwirtschaftliche Methoden dienten fortan vornehmlich der Festlegung makroökonomischer Strategien zur Entwicklung spezifischer Branchen, Technologien oder der Spezialisierung bestimmter Regionen.

erfolgte die Zulassung von Privatunternehmern in die Partei, ein Schritt, der in Verbindung mit den anderen erwähnten Änderungen der Wirtschaftspolitik den Übergang zu einem autoritären Staatskapitalismus markierte.[1068]

Diese Entscheidungen der Parteiführung führten zu heftigen Diskussionen innerhalb der Partei und der Gesellschaft und waren Ursprung einer neuerlichen ideologischen Krise. Die marktwirtschaftlichen Reformen ließen sich immer schlechter als Maßnahmen zum sozialistischen Aufbau verkaufen und wurden zunehmend als politisches Herrschaftsinstrument betrachtet. Dessen ungeachtet übersetzte die Parteiführung diese wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Ideologiepolitik, indem sie 2002 Jiang Zemins im Jahr 2000 formulierte „Theorie" der Drei Repräsentationen (*san ge daibiao*, 三个代表) neben dem Mao-Zedong-Denken und der Deng-Xiaoping-Theorie offiziell als „wichtiges Denken" (*zhongyao sixiang*, 重要思想) in das „theoretische System" (*lilun tixi*, 理论体系) des „Sozialismus chinesischer Prägung" integrierte.[1069]

Der Kern der Drei Repräsentationen besteht in der Erklärung, dass die KPCh im Prozess der Modernisierung der Nation (1) die Erfordernisse der Entwicklung der fortschrittlichen Produktivkräfte Chinas, (2) die Richtung der fortschrittlichen Kultur Chinas und (3) die grundlegenden Interessen der überwältigenden Mehrheit des chinesischen Volkes vertreten soll. Das Konzept wurde in der Folge in offiziellen Stellungnahmen als Zentrum einer ideologischen Neuausrichtung zur Legitimierung der KPCh *als Herrschaftspartei* gewürdigt. Wie Heike Holbig ausführt, legitimiert sich die Partei im Diskurs der Drei Repräsentationen nicht mit dem Verweis auf ihre historischen Errungenschaften oder auf ihre ideologische Kontinuität, sondern im Gegenteil durch die Betonung ihrer theoretischen Innovationskraft und ihrer Fähigkeit, sich stets an neue Umstände anpassen zu können, das heißt durch „ideologische Anpassungsfähigkeit".[1070]

Diese „Anpassungsfähigkeit" drückte sich insbesondere in der Bereitschaft der Partei aus, neue ökonomische Eliten, insbesondere Privatunternehmer als Mitglieder aufzunehmen. Die neue Emphase auf die Entwicklung der „fortschrittlichsten Produktivkräfte" war indes als

---

[1068] Für diese Entwicklungen und Debatten über die Natur des chinesischen Wirtschaftssystems siehe die konzise Darstellung im zweiten Teil von Wemheuer, Felix. *Chinas große Umwälzung: Soziale Konflikte und Aufstieg im Weltsystem*. Köln: Papyrossa, 2019.
[1069] Die folgende Skizze der „Drei Repräsentationen" basiert im Wesentlichen auf Holbig, Heike."Ideological Reform and Political Legitimacy in China: Challenges in the Post-Jiang Era". GIGA Working Paper, 2006, 18.
[1070] Siehe Holbig 2006, 18-19.

weiterer theoretischer Schritt der bereits unter Deng begonnenen Abkehr von der Umgestaltung der Produktionsverhältnisse zu verstehen, die in marxistischer Theorie und Praxis zwingend auf Klassenanalyse und -kampf basiert. Dies fand auch Niederschlag auf terminologischer Ebene. Repräsentanten der Kapitalistenklasse wie Privatunternehmer und Manager wurden im offiziellen Jargon nun zu „neuen Gesellschaftsschichten“ (*xin de shehui jieceng*, 新的社会阶层), die die „fortschrittlichsten Produktivkräfte“ repräsentierten. Damit ging auch einher, dass die KPCh ihr Selbstverständnis als „Avantgarde der Arbeiterklasse“ aufgab und sich nun offiziell als Interessensvertretung „für die größte Mehrheit des Volkes“ verstand: Zum Volk gehörten, wie Jiang Zemin 2001 betonte, nun insbesondere Unternehmer, Manager und technische Angestellte im nicht-öffentlichen Sektor.[1071] Jiang Zemin, so Holbig in ihrer überzeugenden Darstellung weiter, vermengte Unternehmer, Manager und alle möglichen professionellen Angestellten zu einer “white-collar elite without a particular ‚capitalist‘ class background“, wodurch er bewusst marxistische Klassenkategorien verschwimmen ließ. Dies war begleitet von dem semantischen Kniff, Unternehmer als Arbeiter darzustellen, die schlicht ihre Arbeit gewechselt hätten, und demnach, so die Implikation, Vorstellungen von der Entstehung einer neuen Ausbeuterklasse ungerechtfertigt waren. Wie Lin Gang erklärt, gab die Partei mit der Neudefinition des „allgemeinen Interesses“ ihren Anspruch, die proletarischen Arbeiter und Bauern zu repräsentieren, zugunsten einer Trinität aus politischen, intellektuellen und ökonomischen Eliten auf.[1072]

Diese elitäre Neufassung des „Allgemeininteresses“ stieß auf heftigen Widerstand innerhalb der Partei und in der breiten Bevölkerung. So befürchtete etwa Kuang Xinnian, ein mit der Neuen Linken verbundener Literaturwissenschaftler, die Erosion der „progressiven Klassennatur“ der KPCh, das Schwinden der Loyalität der Arbeiterklasse und der politischen Legitimität der Partei und warnte gar vor der Errichtung einer „kapitalistisch-faschistischen Diktatur“.[1073] Währenddessen waren Diskussionen im Internet von der Wut auf die Partei bestimmt, die in den Augen vieler Chinesen mit den Drei Repräsentationen den staatlichen Schutz der Ausbeuterklasse und deren illegale Einkünfte zu legitimieren versuchte.[1074] Der

[1071] Ebenda, 20.
[1072] Lin, Gang. “Ideology and Political Institutions for a New Era.” In: *China after Jiang*, herausgegeben von Lin, Gang und Xiaobo Hu. Washington, D.C: Woodrow Wilson Center Press, 2003, 39-68.
[1073] Siehe Kuang Xinnian. “Weishenme woman xuyao yige hufa yundong 为什么我们需要一个护法运动 [Warum brauchen wir eine Kampagne zum Schutz der Verfassung]?” www.tianyaclub.com/new/Publicforum (12.12.2002.)
[1074] Siehe Holbig 2006, 21-23.

breite Widerstand gegen die Drei Repräsentationen verdeutlicht, dass die in der westlichen China-Forschung verbreitete Vorstellung, die ideologischen Setzungen der Partei würden von ihren Mitgliedern und der breiten Bevölkerung lediglich als Sprachspiel aufgefasst, zu kurz greifen. [1075] Die Proteste konnten die Aufnahme der Drei Repräsentationen in das Parteistatut und in die Verfassung der VR China allerdings nicht verhindern.

Angesichts des mit den Kontroversen um die Drei Repräsentationen verbundenen Legitimationsverlusts der KPCh nahm die neue Parteiführung um Hu Jintao (胡锦涛, *1942) eine populistische Neuinterpretation der Drei Repräsentationen vor, die nunmehr durch die Aufwertung *einer* der drei Repräsentationen – der „Interessen der größten Mehrheit" – als ideologische Formel für eine volksnahe Politik diente. Hu stellte das Volk auch explizit mit seiner Parole „Die Menschen an erster Stelle" (*yi ren wei ben*, 以人为本) in den Mittelpunkt seiner Ideologiepolitik.[1076] Folglich transformierte er in einer Rede im Jahr 2003 die Drei Repräsentationen in die „Drei Politiken für das Volk" (*sanmin*, 三民)[1077]. Die ursprünglich elitäre, auf die Integration von Wirtschaftsführern abzielende Schlagseite des Konzepts verlor so zunehmend rhetorische Relevanz und wich einem Paternalismus, der auf die Verbesserung der Lebensverhältnisse der Arbeiter und Bauern fokussierte. Das andere wichtige inhaltliche Element der Drei Repräsentationen – die Betonung der Fähigkeit der Partei zu theoretischer und institutioneller Innovation – behielt Hu Jintao aber bei. Er schloss daran mit seinem 2004 popularisierten Ideologem des „Wissenschaftlichen Entwicklungskonzepts" (*kexue fazhan guan*, 科学发展观) an, das sich auch eine „nachhaltige Entwicklung" der Wirtschaft auf die Fahne schrieb. Angesichts des in China weit verbreiteten Unbehagens über Einkommensunterschiede und soziale Ungleichheit versprach Hu eine Ausbalancierung der Interessen zwischen Stadt und Land, den reichen Küstenprovinzen und dem rückständigen Westen und zwischen verschiedenen Gesellschaftsschichten. Das „Wissenschaftliche Entwicklungskonzept" repräsentiert daher den Anspruch der Partei, für distributive Gerechtigkeit zu sorgen und somit dem „allgemeinen Interesse" gerecht zu werden, ein Ziel,

[1075] So argumentiert paradoxerweise Heike Holbig selbst. Siehe Holbig, Heike. "Ideology After the End of Ideology: China and the Quest for Autocratic Legitimation." *Democratization* 20, 1 (2013): 61–81.
[1076] Siehe Holbig 2006, 23-24.
[1077] Diese sollen die Partei darauf verpflichten, ihre Macht für das Volk einzusetzen, Leidenschaft für das Volk zu haben und zum Vorteil für das Volk zu arbeiten (*quan wei min suo yong, qing wei min suo xi, li wei min suo mou,* 权为民所用，情为民所系，利为民所谋).

das auch im Zentrum eines weiteren politischen Schlagworts Hu Jintaos, der Schaffung einer „harmonischen Gesellschaft“ (*hexie shehui*, 和谐社会), steht.[1078]

Das intellektuelle Feld in China zur Jahrtausendwende

In der Nach-Tian’anmen-Ära distanzierten sich viele chinesische Intellektuelle von der in den 1980er Jahren populären liberal-demokratischen Orientierung reformistischer Theoretiker und ihrer studentischen Anhängerschaft, die sie nun als „unpraktischen Idealismus“ oder „Utopianismus“ diskreditierten. Ab Mitte der 1990er Jahre dominierten Debatten über „institutionelle Innovation“ und „Staatskapazitäten“, die als Vehikel für Befürworter und Gegner des im Auftrieb befindlichen Neo-Autoritarismus dienten. Infolge der Etablierung offiziell unterstützter „Nationalstudien” (*guoxue*, 国学) entwickelten sich hitzige Debatten über die „nationale Identität“ Chinas, und Plattformen für einen akademisch geprägten Neuen Konfuzianismus sprossen aus dem Boden.[1079] In diesem Zusammenhang entstanden auch neue Formen des Nationalismus in der chinesischen Gesellschaft. So demonstrierten etwa infolge der (versehentlichen) Bombardierung der chinesischen Botschaft in Belgrad durch das US-Militär im Rahmen des Nato-Angriffs auf Jugoslawien im Jahr 1999 aufgebrachte Massen chinesischer Studenten in chinesischen Großstädten gegen eine Beschwichtigungspolitik ihrer Regierung gegenüber den USA. Sie forderten von der KPCh, die „Würde“ und „nationale Ehre“ Chinas zu beschützen. Auch erste Debatten über Konzepte wie Zivilgesellschaft und konstitutionelle Demokratie waren ab Mitte der 1990er Jahre zu verzeichnen.[1080]

Das öffentliche Leben in der Volksrepublik war zunehmend von den gesellschaftlichen Widersprüchen zwischen Gewinnern und Verlierern der Wirtschaftsreformen gekennzeichnet. Neben der Konkurrenz zwischen der Zentralregierung und lokalen Regierungen und dem Widerspruch zwischen Wirtschaftswachstum und Nachhaltigkeit kamen Konflikte zwischen einer prosperierenden städtischen Mittelschicht, einer kleinen Elite, der armen Landbevölkerung, entlassenen Industriearbeitern und dem „Lumpenproletariat“ der urbanen

[1078] Siehe Holbig 2006, 25-27.
[1079] Für eine Analyse nationalistischer Tendenzen bei chinesischen Intellektuellen in den 1990er Jahren siehe etwa Zhao, Suisheng. “Chinese Intellectuals’ Quest for National Greatness and Nationalistic Writing in the 1990s.” *The China Quarterly* 152 (1997): 725-745.
[1080] Eine weitere bedeutende Kontroverse dieser Zeit drehte sich um das Schlagwort der Beibehaltung eines „humanistischen Geistes“, mit dessen Hilfe Professionen wie Literatur und Philosophie verteidigt und nur auf kurzfristige Erfolge abzielende politische Entscheidungen ausbalanciert werden sollten. Siehe Cheek 2015, 269.

Tagelöhner immer schärfer zum Vorschein.[1081] In den ersten Jahren des neuen Jahrtausends setzten sich das rasante Wirtschaftswachstum, die Erosion des Staatssektors und die verstärkte Marktorientierung im ökonomischen Leben in einem beschleunigten Tempo fort. Die negativen Auswirkungen der Reformpolitik und die Herausforderungen für die von der KPCh ins Werk gesetzten sozioökonomischen Ordnung wurden zum Hauptfokus der meisten Intellektuellen. Phänomene wie der vermeintliche Sittenverlust, die Allgegenwart von Korruption, das steigende Ausmaß von Ungleichheit und eine gestiegene Sensibilität für Fragen nationaler Souveränität und nationalen Prestiges führten zu einem weitgehenden Konsens über das Bestehen eines „ideologischen Vakuums“.[1082] Vor diesem Hintergrund beobachtet der China-Historiker Timothy Cheek: ”[…] in the early 2000s, intellectual debates dissolved into three major constellations: liberals, New Left and New Confucians.”[1083]

Neukonfuzianische Intellektuelle sehen in der Suche nach indigenen kulturellen und ethischen Werten einen Weg zur Bewältigung der einschneidenden gesellschaftlichen Umwälzungen in der Reformära und treten in der Diskussion über das politische System für meritokratische Alternativen zu den „korrupten Popularitätswettbewerben“ ein, für die sie demokratische Wahlen halten.[1084] Hier waren die Positionen der Neukonfuzianer anschlussfähig an Wang Huning und andere Neo-Konservative und Neo-Autoritaristen, die politische Stabilität und ökonomisches Wachstum durch Elemente einer partizipativen Demokratie gefährdet sehen.[1085] Der Neukonfuzianismus stand allerdings nicht im Zentrum des politischen Handgemenges, das in den 2000er Jahren von der Auseinandersetzung zwischen der sogenannten Neuen Linken (*xin zuopai*, 新左派) und Liberalen geprägt war. Die Neuen Linken unterscheiden sich von der nahezu gesamtgesellschaftlich verachteten „Alten Linken“ (*lao zuopai*, 老左派) dadurch, dass sie anders als letztere nicht für eine Rückkehr zur Planwirtschaft argumentieren und den traditionellen marxistisch-leninistischen Jargon des Klassenkampfs abgelegt haben. Ihre bekanntesten Repräsentanten wie Wang Hui, Wang Shaoguang und Cui Zhiyuan verbindet ihr Rekurs auf neo-marxistische, postmoderne und postkoloniale Theorie in dem Anliegen, Konzepte wie Modernität und Entwicklung neu zu bewerten und lange bestehende Dichotomien zwischen Sozialismus und Kapitalismus, Moderne und Tradition sowie China und dem Westen zu überwinden. Ihnen ist der Versuch

[1081] Siehe Cheek 2015, 269-70.
[1082] Siehe Misra, Kalpana.”Neo-Left and Neo-Right in Post-Tiananmen China.” *Asian Survey* 43, 5 (2003): 717.
[1083] Siehe Cheek 2015, 269-70.
[1084] Siehe ebenda, 314.
[1085] Siehe Misra 2003, 737.

gemeinsam, die in ihren Augen positiven Aspekte der chinesischen Revolution gegen die infolge der Kulturrevolution vorgenommene Verdammung der Mao-Ära als Ressource für die Gestaltung der gegenwärtigen chinesischen Gesellschaft in Stellung zu bringen. Wang Hui etwa sieht in der Globalisierung und der Durchdringung der chinesischen Gesellschaft mit Marktmechanismen die Ursache für neue soziale und wirtschaftliche Polarisierung und eine Gefahr für gesellschaftliche Gerechtigkeit und Demokratie. Die Vertreter der Neuen Linken stehen aber keineswegs in Opposition zur Partei, sondern sind eng mit ihr verbunden und liefern dieser „konstruktive Kritik" für eine sozialverträglichere Ausgestaltung der Reformpolitik.[1086] Liberale Intellektuelle wie Xu Jilin verfolgen dagegen die Agenda, die politische Philosophie des Liberalismus für chinesische Verhältnisse nutzbar zu machen. Anders als die „Neuen Linken" sehen sie in der Marktwirtschaft ein Mittel zur Hebung des allgemeinen Lebensstandards und zur Eindämmung von Korruption, begrüßten den WTO-Beitritt Chinas und halten Warnungen vor der Herrschaft ausländischen Kapitals in China für übertrieben. Sie stehen dem wachsenden Patriotismus und seinen zu Teilen radikalen Auswüchsen in China skeptisch gegenüber. Ihre Hauptforderungen bestehen in der Implementierung rechtsstaatlicher Prinzipien und einer schrittweisen Reform in Richtung einer Wahldemokratie.[1087]

Die politischen Debatten der 2000er Jahre waren für volksrepublikanische Verhältnisse von einer überaus offenen Atmosphäre geprägt. Dabei standen sich wie gesehen erkennbare politische Lager – Sozialliberale und Neoliberale, Neue Linke und Neukonfuzianer – gegenüber. Der Parteimarxismus indes gab nunmehr lediglich den Debattenrahmen vor, schien intellektuell allerdings jede Kredibilität verloren zu haben. Ein weitgehender Konsens *unter Intellektuellen* bestand in der Diskreditierung der sogenannten „Alten Linken" (*lao zuopai*, 老左派), ein pejorativer Sammelbegriff für alle politischen Positionen, die in der Einführung kapitalistischen Wirtschaftens die Ursache für erhebliche gesellschaftliche Verwerfungen sahen und für eine Rückkehr zur Planwirtschaft unter stärkerer Betonung von Klassenpolitik eintraten. Anders als die sogenannte Neue Linke, die seit Ende der 1990er über eine solide akademische Verankerung verfügte und ihre sozialpolitischen Forderungen mit postkolonialem, postmodernem und poststrukturalistischem Ideengut unterfütterten, rekurrierte die „Alte Linke" weiterhin ausschließlich auf die traditionelle Sprache des

[1086] Siehe Misra 2003, 727-731.
[1087] Siehe Cheek 2015, 291-302. Das Spektrum liberaler Positionen in China ist damit keineswegs abgedeckt, handelt es sich beim Liberalismus nämlich um ein äußerst weitläufiges und ausdifferenziertes politisches und philosophisches Feld.

orthodoxen Marxismus. Ihr Machtzentrum lag derweil in „konservativen“ KPCh-Kreisen, die im Laufe der Reformära sukzessive an Einfluss verloren, sich in den 1990er Jahren aber um altgediente Parteitheoretiker wie Deng Liqun und Hu Qiaomu versammelten.[1088]

Deng Liqun etwa hatte im Zuge des kurzen Revivals orthodoxer Positionen infolge der Niederschlagung der Tian'anmen-Proteste gegen die Reform- und Öffnungspolitik als wesensmäßig „friedliche Evolution“ agitiert und die Position Deng Xiaopings, eine Diktatur des Proletariats ohne Klassenkampf zu vertreten, öffentlich als „unmarxistisch“ kritisiert. Im Laufe der 1990er Jahre schaltete sich die „Alte Linke“ um Deng Liqun mehrfach prominent durch die Popularisierung sogenannter „10000-Schriftzeichen-Statements“ und Artikel in linken Zeitschriften wie *Streben nach Wahrheit* (*zhenli de zhuiqiu*, 真理的追求) in die politische Debatte ein und kritisierte scharf die Stratifikation der chinesischen Gesellschaft infolge der Privatisierung von Staatsunternehmen, die in ihren Augen zur Hauptquelle der „primitiven Akkumulation“ einer neuen nicht-staatlichen Bourgeoisie geworden war. Die Traditionsmarxisten um Deng Liqun forderten, dass die KPCh der Korruption, der zunehmenden Entfremdung von Arbeitern und dem Wiederauftauchen ausbeuterischer Beziehungen zwischen Arbeitern auf der einen Seite und einheimischen sowie ausländischen Firmen auf der anderen Seite entgegenwirken müsse. Gegen diese Entwicklungen verteidigten sie das öffentliche Eigentum, einen kollektivistischen Ethos und egalitaristische Praktiken, die vor dem Hintergrund der Entwicklungen in der Sowjetunion und in Osteuropa dem befürchteten Zerfall der KPCh vorbeugen sollten.[1089] Kalprana Misra argumentiert, dass die Partielinken zwar in der Partei eine Minderheit darstellten, aber die größere Kohärenz ihrer Argumente bezüglich der Mitte der 1990er Jahre vorgängigen Privatisierungswelle ihrem Standpunkt zu mehr politischer Strahlkraft verhalf als noch zu Beginn der Dekade. Daher hatten radikalreformistische Intellektuelle den Linken abgesehen von der Beschwörung der Gefahr einer neuen Kulturrevolution auf theoretischer Ebene wenig entgegenzusetzen. Die Position der „Alten Linken“ muss allerdings klar vom „ultralinken“ Politikverständnis kulturrevolutionärer Aktivisten unterschieden werden. Denn auch die „Alten Linken“ forderten nicht den kompletten Abbruch der Reformpolitik, sondern traten für die Wiedergeltendmachung der normativen Ziele der KPCh ein, um ein Gleichgewicht zwischen

[1088] Für einen informativen Überblick über die politischen Aktivitäten der „Alten Linken“ in den 1990er Jahren siehe Misra 2003, 718-727.
[1089] Siehe ebenda.

Gerechtigkeit und Wachstum, Verteilung und Entwicklung sowie kollektiven Interessen und privaten Gewinnen herzustellen.[1090]

Um die Jahrtausendwende verloren die „Alten Linken“ aber zunehmend ihre ohnehin marginale Machtbasis in der Partei. Unter Intellektuellen herrschte indes weitgehender Konsens darüber, dass es sich bei den „Alten Linken“ um „ewiggestrige“ Dogmatiker handele, denen das nötige intellektuelle und akademische Niveau fehlt, um einen theoretischen Beitrag zur Analyse von Chinas Gesellschaft und Rolle in der Welt im neuen Jahrtausend zu leisten.[1091]

13.2 Hou Huiqin und die Rückkehr ideologischer Kämpfe in den 2000er Jahren

Vor diesem Hintergrund betrachten wir kursorisch die Ideologietheorie Hou Huiqins (侯惠勤, *1949). Hou Huiqin ist Professor am Institut für Marxismusforschung der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften und Direktor des Instituts für Marxismusforschung der Universität Anhui. Weiterhin begleitet er das von der Partei 2003 ins Leben gerufene Projekt zur Erforschung und zum Aufbau marxistischer Theorie (*magongcheng*, 马工程), von dem Yu Wujin ausgeschlossen wurde, als „führender Experte“ (*shouxi zhuanjia*, 首席专家). Daraus lässt sich gewiss eine starke Nähe zur KPCh ableiten, allerdings helfen solche allgemeinen Befunde nicht bei der Klärung innerparteilichen und innermarxistischen theoretischen Dissenses, da durch eine enge Bindung zur Partei verschiedenste politische Agenden verfolgt werden. Im Folgenden wird der These nachgegangen, dass Hou Huiqin ein Schlüsselvertreter der akademischen Theoretisierung der Positionen der „Alten Linken“ ist, ein Label, das aufgrund seiner abwertenden Konnotation er und niemand anderes sich selbst zuschreibt. Die weiterhin marginalisierte Rolle „Alter Linker“ im akademischen Bereich wird dadurch verstärkt, dass sowohl westliche Forscher als auch diejenigen chinesischen Forscher, die internationale akademische Kontakte pflegen, wohl mehrheitlich politische Vorbehalte gegenüber Vertretern dieser politischen Position hegen und sie folglich in toto als „rein politisch“ und „unakademisch“ abqualifizieren. Daher wird die „Alte Linke“ in der westlichen

[1090] Siehe Misra 2003, 718-727.
[1091] Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, dass etwa der ansonsten um Ausgewogenheit und Neutralität bemühte Ideenhistoriker Xu Jilin in seinem Überblick über die intellektuelle Landschaft und die politischen Debatten in China in den 1990er Jahren über „altlinke“ Positionen schlicht hinweggeht und auf eine ernsthafte Auseinandersetzung verzichtet. Siehe Xu Jilin. “The Fate of An Enlightenment: Twenty Years in the Chinese Intellectual Sphere (1978–98),” *East Asian History* 20 (2000): 169–186.

Forschung zum zeitgenössischen intellektuellen Feld Chinas zumeist völlig übersehen. Vor dem Hintergrund des fehlenden Konsenses über das Wesen und die Entwicklung eng verbundener Gruppen und politischer Positionen wie „Alte Linke", „Neue Linke" und „Neo-Maoismus" und angesichts ihres unbestreitbaren politischen Einflusses in China dient die kritische Analyse von Hous Ideologieforschung der Entstigmatisierung der theoretischen Bemühungen der „Alten Linken". Diese sollten als akademische Beiträge ernstgenommen und nicht im Vorhinein schlicht als „pure Ideologie" zurückgewiesen werden. Dies hilft dabei, die gesellschaftlichen und akademischen Debatten in China in ihrer ganzen Bandbreite zu erfassen.

Hou Huiqins Forschung in den 2000er Jahren fokussiert die Ideologiefrage und ihre Bedeutung für die chinesische Gesellschaft. Wie Yu Wujin betont auch er die Signifikanz der Marx'schen Ideologiekritik für das China der Gegenwart. Dies verdeutlicht der Titel seiner 2010 veröffentlichten, circa 1000 Seiten starken Monografie *Marx' Ideologiekritik und das gegenwärtige China*.[1092] Sein Anliegen unterscheidet sich von Yu Wujins allerdings dahingehend, dass er auf Basis einer Kritik am westlichen Entideologisierungsdiskurs mit Hinblick auf die sozialistische Ideologie für die Verwendung eines positiven Ideologiebegriffs argumentiert, die traditionelle marxistisch-leninistische Position des wissenschaftlichen Charakters von Ideologie hochhält und diese auch in Marx' Schriften verortet.

Hou Huiqins Theorie vom Marxismus als Einheit aus Kritik und Aufbau

Hou Huiqin widmet sich in mehreren Aufsätzen in den 2000er Jahren ausführlich der Widerlegung westlicher, „marxologischer" Perspektiven auf Karl Marx und den Marxismus. Marxologie bezeichnet im Westen heute gewöhnlich das marginale Feld akademischer Studien der Marx'schen Schriften, deren Vertreter zumeist von der grundsätzlichen Validität von Marx' Kritik der politischen Ökonomie überzeugt sind. Hou zielt mit seiner Kritik der „westlichen Marxologie" (*xifang Makesi xue*, 西方马克思学) aber weder auf diese ab noch auf Vertreter des Westlichen Marxismus. Als Zielscheibe der Kritik fungieren vielmehr prominente Philosophen und Sozialwissenschaftler aus der Zeit des Kalten Krieges, etwa Karl Popper und Daniel Bell, sowie Francis Fukuyama, die den Marxismus aus einer liberalen und

[1092] Hou Huiqin 侯惠勤. *Makesi de yishixingtai pipan yu dangdai Zhongguo* 马克思的意识形态批判与当代中国 [Marx' Ideologiekritik und das gegenwärtige China]. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2010.

mitunter antikommunistischen Perspektive betrachteten.[1093] Hous Auffassung nach vermögen es die so verstandenen „westlichen Marxologen“ nicht, das Konzept der „wissenschaftlichen Ideologie“ zu verstehen, das in Marx‘ Werken und marxistisch-leninistischen Abhandlungen vertreten werde. Alle Ausprägungen der unter westlichen Intellektuellen vorherrschenden „Theorie der Entideologisierung“ (*fan yisihingtai hua lilun*, 反意识形态化理论) unterliegen Hou zufolge einer falschen Prämisse. Unter der im Westen angestrebten Vorherrschaft vermeintlich universeller Werte wie liberale Marktwirtschaft und Demokratie werde „Ideologie“ nämlich als falsches Bewusstsein verstanden, das zu bestimmten Interessensgruppen gehört und die wahre Beschaffenheit dieser Interessen verschleiert. Westliche Marxologen sähen in Ideologie folglich ausschließlich eine Quelle von Aberglauben, Vorurteilen und Dogmen und hingen somit einem einseitigen Verständnis von Ideologie an. Letzteres werde dem von Marx und im Marxismus propagierten zweifältigen Ideologiekonzept nicht gerecht, das eine Einheit aus Kritik (*pipan*, 批判) und Aufbau (*jiangou*, 建构) darstelle.[1094] Hier grenzt sich Hou zwar vorgeblich von „westlichen Marxologen“ ab, erteilt aber auch chinesischen Ideologietheoretikern wie Yu Wujin, die den kritischen Gehalt von Marx‘ Ideologiebegriff betonen, eine Absage.

Hou blickt im Jahr 2007 auf die politische Entwicklung seit der Einleitung der Reformära zurück und diagnostiziert, dass die „Tendenz der Schwächung von Ideologie relativ schwere Konsequenzen“ hervorbrachte, meint aber, dass diese Entwicklung durchaus Resultat einer „gewissen historischen Rationalität“ sei.[1095] Hier spielt Hou sicher darauf an, dass angesichts der desaströsen Resultate von „ideologischen Kämpfen“ während der Kulturrevolution eine Entspannung im Feld „ideologischer Arbeit“ nötig für das übergeordnete Gebot ökonomischer Modernisierung war, dies gleichzeitig aber zum Aufstieg aller Arten von Ideologien führte, die in seinen Augen hinderlich für den Aufbau des Sozialismus waren. Vor diesem Hintergrund besteht für Hou die dringlichste Aufgabe darin, das richtige Verhältnis der

[1093] Hou behandelt auch eine Vielzahl weiterer westlicher Theoretiker, die eine rundheraus ablehnende Haltung gegenüber dem Marxismus einnehmen. Auf diese kann hier allerdings nicht weiter eingegangen werden.
[1094] Siehe Hou Huiqin 侯惠勤. “Makesizhuyi yishixingtai pipan ji dangdai wenti yanjiu bitan 马克思主义意识形态批判及当代问题研究笔谈”. *Henan daxue xuebao (shehui kexue bao)* 42, 2 (2002): 1-2.
[1095] Hou Huiqin 侯惠勤.“Zhe makesizhuyi yishixingtai lilun de ‘chongtu’ (shang) 折马克思主义意识形态理论的冲突（上）.“ *Makesizhuyi yanjiu* 1 (2007): 1.

beiden Funktionen des Marxismus – Kritik und Aufbau – in Theorie und Praxis herzustellen.[1096]

Hous Theorie der Einheit des kritischen und neutralen Ideologiebegriffs dient der Aufrechterhaltung der grundsätzlichen Prämissen des traditionellen Marxismus-Leninismus, gemäß welchen das Denken von Marx und Engels eine unteilbare Einheit bilden, eine Sicht, der Yu Wujin etwa vehement widerspricht. Der kritische Ideologiebegriff müsse auf die kapitalistische Ideologie, der neutrale auf die sozialistische Ideologie angewendet werden. Ideologiekritik hat für Hou zwei eng verbundene Bedeutungen, nämlich die Frage nach der Definition von Ideologie und die Analyse ihrer Quellen und Entwicklung einerseits, und andererseits die Kritik „feindlicher Ideologien" (*didui de yishixingtai*, 敌对的意识形态).[1097] Seine Ablehnung eines rein kritischen Ideologiebegriffs fundiert Hou mit seiner Interpretation der Begriffsverwendung in der *Deutschen Ideologie*. Hou bestreitet nicht, dass Marx und Engels Ideologie dort vorwiegend als „falsches Bewusstsein" verstehen. Allerdings verwendeten sie Ideologie überdies in einem neutralen Sinn als „Denken der herrschenden Klasse". Hou erklärt:

Einfach ausgedrückt ist Ideologie als Denken der herrschenden Klasse einfach ein ‚systematisiertes Gedankensystem', eine Grundlage für die Legitimität eines Gesellschaftssystems. Sie übernimmt eine Rolle als Wertesystem und bringt die Menschen dazu, sich mit dem vorherrschenden Gesellschaftssystem zu identifizieren.[1098]

Die Vorstellung, Marx und Engels hätten einen rein negativen Ideologiebegriff gehabt, greife, so Hou Huiqin, zu kurz, weil in der Definition von Ideologie als Herrschaftsdenken ein „vergleichsweise objektives Urteil" und keineswegs ein „negatives Werturteil" stecke. Mit Bezug auf die revolutionäre Ideologie des Proletariats hätten Marx und Engels darüber hinaus erklärt, dass diese auf Ideologie im kritischen Sinne, das heißt auf die Verschleierung und falsche Universalisierung von Klasseninteressen, verzichten könne, da das Klasseninteresse des Proletariats tatsächlich die grundsätzlichen Interessen der gesamten Menschheit verkörperte. Daraus schließt Hou, dass Ideologie nicht per se ein „falsches

[1096] Dieses Problem habe Implikationen für die brennende Frage, wie mit den „geistigen Koordinaten" (*jingshen zuobiao,* 精神坐标) Chinas bei „richtiger Anwendung der Essenz des marxistischen Geistes" umzugehen wäre. Siehe Hou Huiqin 2002, 1.
[1097] Siehe ebenda, 1.
[1098] «简单地说，作为统治阶级思想地意识形态，实际上就是'制度化的思想体系'，是一种社会制度的合法性基础，其作为价值系统发挥作用并使人们认同于现存社会制度。» Ebenda, 2.

Ideensystem“ (*xujia de guannian tixi*, 虚假的观念体系) bezeichne. Nur unter der Voraussetzung, dass sie ein „bereits überkommenes Gesellschaftssystem“ verteidige, müsse man Ideologie als falsche, illusorische und „auf dem Kopf stehende Welt der Ideen“ betrachten. Deshalb stellt Hou auch die im offiziellen Marxismus der Reformära vorherrschende Bestimmung von Wissenschaft als unideologische Bewusstseinsform und die generell abwertende Haltung liberaler Intellektueller in China gegenüber Ideologie implizit zur Diskussion, wenn er erklärt:

Daher ist die Opposition von Ideologie und Wissenschaft nicht absolut, sondern die organische Einheit der Weltanschauung und der Wissenschaft, des Glaubenssystems und des kritischen Geistes des Proletariats sind notwendig.[1099]

Hou Huiqin handelt auch Marx‘ *Kapital* und die darin formulierte Kritik am Warenfetisch ab, die wie gesehen einen zentralen Aspekt von ideologiekritischen Zugängen im Westlichen Marxismus und bei Yu Wujin darstellt. So erklärt Hou, dass Marx die Inversion kapitalistischer Gesellschaften insbesondere bei der Analyse der Struktur kapitalistischer Warenproduktion herausgestellt habe. Im *Kapital* zeige Marx auf, so Hou, dass eine Art des „Auf-dem-Kopf-Stehens“ (*diandao*, 颠倒) der kapitalistischen Produktionsweise in der Inversion des Gebrauchswerts und Tauschwerts der Ware bestehe. Der Grund, warum Waren getauscht werden könnten, sei ihr Gebrauchswert als nützliches Produkt von Arbeit, deshalb sei der Gebrauchswert die Grundlage des Werts. Im Kapitalismus allerdings habe sich dieses in der einfachen Warenproduktion geltende Verhältnis umgekehrt, indem der Gebrauchswert zum Anhängsel des Tauschwerts geworden sei. Dies berge objektiv die Möglichkeit des Auseinanderfallens von Produktion und Konsum sowie die Gefahr von Wirtschaftskrisen, während sich auf subjektiver Ebene die Umkehrung der Beziehung zwischen Menschen und Dingen vollziehe.[1100] In diesem Zusammenhang unterstreicht Hou, dass der Unterschied des Kapitalismus zu anderen Produktionsweisen – auch dem Sozialismus – nicht darin besteht, dass es in ihm überhaupt Waren gibt, sondern dass diese im Kapitalismus eine alles beherrschende Position innehätten.[1101] Diese Ausführungen implizieren, dass Hou die

[1099] «因此，意识形态与科学的对立就不是绝对的，而无产阶级的世界观和科学、信仰体系和批判精神的有机统一则是必然的。» Hou 2002, 3.
[1100] Siehe ebenda, 3.
[1101] Eine zweite Umkehrung in der kapitalistischen Warenproduktion besteht Hou gemäß in der Umkehrung der Beziehung von Kapital und Arbeit. Arbeit erscheine im Kapitalismus nicht als Quelle allen Werts, sondern weil Arbeit in der Lohnarbeitsform und die Produktionsmittel in der Kapitalform erschienen, werde die Lohnarbeit schlicht als eine Form des gesellschaftlichen Gesamtkapitals betrachtet, wodurch ihr Status als Quelle des

Integration marktwirtschaftlicher Elemente im Sozialismus grundsätzlich akzeptiert, ein Hinweis darauf, dass es „altlinken“ Positionen in den 2000er Jahren anders als von ihren Gegnern oftmals behauptet keineswegs um eine „Rückkehr“ zur Kulturrevolution ging.

Hous Plädoyer für den Aufbau der sozialistischen Ideologie in China

Hou tritt unter Kenntnisnahme dieser strukturellen Elemente der kapitalistischen Warenproduktion und ihrer Ideologie, die er sicher auch im gegenwärtigen China am Werk sieht, für einen staatlich in Gang gesetzten Interessensausgleich zugunsten der Arbeiterschaft ein. Gerade weil er im China der Hu-Jintao-Ära die sozialistische Marktwirtschaft und sozialistische Ideologie durch „allerlei antimarxistische Ideologien“ offen herausgefordert sieht, die ihrerseits dem Schleier der kapitalistischen Ideologie unterliegen, spricht er sich für die Stärkung der „ideologischen Verteidigungsfunktion des Marxismus“ (*makesizhuyi de yishixingtai bianhu gongneng*, 马克思主义的意识形态辩护功能) aus. Hous Standpunkt bebildert die im China der 2000er Jahre vorherrschende Situation, dass ein Imageverlust des Marxismus in einem bisher nie dagewesenen Ausmaß eine Debattenkultur begünstigte, in der liberale und neotraditionalistische Positionen die Staatsideologie recht offen attackierten und selbst in den Thinktanks der Partei Vertreter von liberalen Positionen auf dem Vormarsch waren.[1102] Wie sehr Hou den Marxismus in China in der Defensive sieht, verdeutlichen folgende Zeilen:

Wenn es in der Vergangenheit zu bestimmten Zeiten Mut bedurfte, zur Kritik der Realität die revolutionäre Kritikfunktion des Marxismus zu nutzen, so bedarf es heute gleichermaßen Mut, zur Verteidigung der Realität die ideologische Funktion des Marxismus zu nutzen.[1103]

Mehrwerts verschleiert werde. So könne der Schein erzeugt werden, dass die kapitalistische Gesellschaft gerecht sei und ohne Ausbeutung auskomme, da der Arbeiter in Form des Lohns vermeintlich eine „Gegenleistung“ für seine Arbeit erhalte. Ebenda, 3-4.

[1102] Dabei sei etwa an Cai Xia zu denken, eine über Jahrzehnte einflussreiche liberale Theoretikern in der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften. Nach ihrer offenen Kritik an Xi Jinpings strenger Ideologiepolitik im Jahr 2015 ist sie aus der Partei ausgeschlossen worden und lebt mittlerweile in den USA. Für einen Einblick in Cai Xias politische Vorstellungen, siehe etwa Cai Xia [2013]. “Advancing Constitutional Democracy should be the mission of the Chinese Communist Party”. In: *Voices from the Chinese Century: Public Intellectual Debate from Contemporary China*, herausgegeben von Cheek, Timothy, Ownby, David und Joshua A. Fogel. New York: Columbia University Press, 2020, 136-152.

[1103] «如果说在过去的某些时候，发挥马克思主义的革命批判功能批判现实需要勇气的话，那么在今天，发挥马克思主义的意识形态功能为现实辩护同样需要勇气。» Hou 2002, 5.

Wenn Hou hier die Nutzung der „ideologische Funktion“ des Marxismus anmahnt, ist dies Ausdruck seines positiven Verständnisses von Ideologie als Herrschaftsdenken. Im direkten Anschluss macht Hou deutlich, dass es ihm explizit um die Verteidigung eines proletarisch verstandenen Marxismus geht. Dieser steht in impliziter Spannung zum „unternehmerfreundlichen Marxismus“ Jiang Zemins, der zwecks Herstellung gesellschaftlicher Harmonie im postrevolutionären Zeitalter auf die Erzeugung patriotischer Gefühle durch die Betonung „hervorragender nationaler Traditionen“ rekurriert. In Hous Schriften finden sich neben bloßen Lippenbekenntnissen keine positiven Bezüge auf *nationale* Traditionen. Er grenzt sich von einem pragmatisch verstandenen Marxismus ab und bringt die *revolutionäre* Tradition als Kompass für die gegenwärtige Politik in Stellung, die auf das Wohl der großen Mehrheit ausgerichtet ist:

Tatsächlich sind die Kritik- und die Verteidigungsfunktion untrennbar miteinander verbunden, die Frage ist nur, wen man verteidigt. Wenn wir die revolutionäre Tradition weitertragen und uns eifrig in der Praxis mit dem sozialistischen System unseres Landes identifizieren, ist dies zweifellos eine mutige Kritik einiger derzeit populärer Moden. Der revolutionäre, kritische Geist des Marxismus ist ein praktischer Geist, der wissenschaftlich den engen Horizont der Bourgeoisie transzendiert. Er ist weder ein alles negierender ‚Nihilismus‘ noch ein ‚Pragmatismus‘, der von privaten Interessen beschränkt wird.[1104]

In einem Aufsatz über das Wesen der von Hu Jintao popularisierten „Das-Volk-zuerst“-Agenda erläutert Hou, warum im sozialistischen China des Jahres 2006 der Überwindung der Vorherrschaft konkurrierender Privatinteressen durch den Marxismus essenzielle Bedeutung zukomme. Er schickt vorweg, dass die von Hu Jintao kanonisierte „wissenschaftliche Entwicklungsanschauung“ und „harmonische Gesellschaft“ fälschlicherweise mit dem konfuzianischen *minben*-Denken (*minben sixiang*, 民本思想)[1105] assoziiert werde. Wenn er diese Verknüpfung deshalb als fehlgeleitet verwirft, weil das Volk (*min*, 民) für den Konfuzianismus Objekt des Regierens und ein uniformes Subjekt sei, macht Hou keinen Hehl aus seiner Ablehnung der konfuzianischen Tradition. Im Marxismus dagegen – laut Hou dem theoretischen Kern von Hu Jintaos Parolen – sei der Mensch (*ren*, 人) das Subjekt der

[1104] «事实上，批判功能和辩护功能是密不可分的，关键在于你为谁辩护。我们在弘扬革命传统，努力认同于实践中的我国社会主义制度时，无疑是对现在流行的一些时尚的勇敢批判。马克思主义的革命批判精神，是一种科学地超越资产阶级狭隘眼界的实践精神，它既非否定一切的‘虚无‘，赤非约束于一己私利中的‘务实‘。» Ebenda.

[1105] Für eine Diskussion des minben-Denkens siehe etwa Murthy, Viren. “The Democratic Potential of Confucian *minben* Thought.“ *Asian Philosophy* 10, 1 (2000): 33-47.

Geschichte und im neuen China in Gestalt der Volksmassen an der Macht. Deshalb führe auch die Suche nach Verbindungen des „Das-Volk-zuerst"-Denkens zum westlichen Humanismus ins Leere, denn letzterer sehe den Menschen abstrakt als Einzelwesen. Zwar fänden Menschen- und Bürgerrechte in der „wissenschaftlichen Entwicklungsanschauung" Erwähnung. Allerdings stünden die Interessen der Mehrheit und die Befreiung der Menschheit im Zentrum dieses Konzepts, wodurch eine revolutionäre Überwindung des Humanismus angepeilt werde.[1106]

Hous Konzeptualisierung der „Das-Volk-zuerst"-Politik Hu Jintaos als Kritik kapitalistischer Verdinglichung

Die Essenz der „Das-Volk-zuerst"-Politik besteht in Hous Interpretation darin, der in China um sich greifenden Verehrung des homo oeconomicus, des Geldes und des Bruttoinlandsprodukts, von Hedonismus und Idealismus Einhalt zu gebieten, indem diese Politik die „umfassende Entwicklung der Menschen" als wirksames Gegenmittel gegen durch die Marktwirtschaft hervorgerufene Prozesse der Verdinglichung anstrebe. In der modernen Warengesellschaft herrscht Hou zufolge das Recht des Stärkeren, und schwache Gesellschaftsgruppen würden nur von karitativen Vereinigungen beachtet. Die bürgerliche Ideologie verbreite dabei den Aberglauben der Chancengleichheit und bewerbe so nur formale Gleichheit, die theoretische Grundlage für die Zurückführung von Armut auf die Faulheit des Einzelnen. Arme Menschen unterlägen daher materiellen und seelischen Qualen. Hou sieht diese Mentalität auch in der chinesischen Gesellschaft und unter vielen Kadern um sich greifen. Er richtet deshalb seinen politischen Appell an die KPCh, die sich auf ihre Rolle als Partei des Proletariats besinnen und als Vertretung der „Unterschichtsmassen" (*xiaceng qunzhong*, 下层群众) agieren solle, ein Begriff, der sicherlich auch das in den 1990er Jahren neu aufgekommene Phänomen der Wanderarbeiterschaft (*nongmingong*, 农民工) reflektiert. Er sieht die Gefahr, dass die Arbeiterschaft ihr Zugehörigkeitsgefühl verliert, da die Partei seit Einführung der Markwirtschaft zu einem „Elitebewusstsein" (*jingying yishi*, 精英意识), das heißt der Propagierung der Interessen der „Mittelklasse" und der Unternehmer neige. Hous Vernehmen nach besteht das Wesen der Drei Repräsentationen darin, die Führungsrolle der Arbeiterklasse beizubehalten und für die Interessen der großen Mehrheit zu kämpfen.

[1106] Siehe Hou Huiqin. "'Yi ren wei ben' de jingshen shizhi he lilun jiexian '以人为本'的精神实质和理论界限 [Das geistige Wesen und die theoretische Grenze von ‚Das Volk zuerst']. " *Hongqi wengao* 7 (2006): 2-5.

Hou unterstützt also die populistische, um soziale Gerechtigkeit bemühte Interpretation der Drei Repräsentationen von Hu Jintao. Er übersetzt sie überdies in marxistische Theorie, indem er das „Das-Volk-zuerst"-Denken als „marxistische Kritik an kapitalistischer Verdinglichung" bezeichnet.[1107] Dies verdeutlicht einerseits, dass marxistische Kritik an gegenwärtigen gesellschaftlichen, politischen und ideologischen Verhältnissen in China nicht in ein Verhältnis offener Konfrontation zur offiziellen Ideologie gesetzt wird, sondern die Kritik sich die Dehnbarkeit offizieller ideologischer Setzungen zunutze macht, um ihren eigenen Gehalt als den tatsächlichen Gehalt ebenjener auszugeben. Auf der anderen Seite überzeugt Hous Vorstellung nicht, politische Maßnahmen der „Das-Volk-zuerst"-Kampagne, wie die Erhöhung ländlicher Einkommen, spiegelten eine aus der Kritik an kapitalistischer Verdinglichung gespeiste Praxis wider. Der Marx'sche Verdinglichungsbegriff zielt auf die Kritik der gesellschaftlichen Totalität im Kapitalismus ab. Diese wird nicht durch eine sozialdemokratisch inspirierte, systemimmanente Umverteilungspolitik infrage gestellt, die überdies unter der bürgerlichen Parole steht, für „mehr Gerechtigkeit" sorgen zu wollen.

Hous Kritik am westlichen „Entideologisierungsdiskurs"

Vor dem Hintergrund seines politischen Programms kritisiert Hou kursorisch verschiedene Zugänge zum Ideologieproblem von Vertretern des Westlichen Marxismus.[1108] Im Zentrum seiner Kritik steht allerdings der „Entideologisierungsdiskurs" bürgerlicher Wissenschaftler. Insbesondere hält er Karl Mannheims Wissenssoziologie mit ihrer Unterscheidung verschiedener Ideologien für problematisch, verkenne sie nämlich den Klassencharakter von Ideologien und unterliege der Täuschung, überparteilich zu sein. So verkörpere die Wissenssoziologie einen abstrakten Humanismus und kulturellen Romantizismus und gehe Hand in Hand mit dem westlichen Liberalismus.[1109] Hou beklagt, dass dem westlichen Liberalismus angesichts des auch in China vorherrschenden „Entideologisierungsdiskurses" Einfallstore geöffnet würden, und dies zu einer „Auflösung von politischem Bewusstsein", zur Verbreitung von Politikverdrossenheit und politischem Nihilismus führe. Mit der Entideologisierung sei auch der Import der Theorie der abstrakten

[1107] Siehe Hou 2006, 3-4.
[1108] Althussers Betonung des Bruchs zwischen Ideologie und Wissenschaft hält er für falsch, da sie den Marxismus entideologisiere. Lukács und Gramsci attestiert er eine Nähe zu Marx, sieht in ihren Theorien allerdings die Gefahr der „Hegelisierung", das heißt die Tendenz, das proletarische Klassenbewusstsein als Hegel'schen ganzheitlichen Begriff zu nehmen und damit zu „überideologisieren". Siehe Hou Huiqin. "Makesi de yishixingtai pipan jiqi dangdai jiazhi 马克思的意识形态批判及其当代价值 [Marx' Ideologiekritik und ihr heutiger Wert]." *Makesizhuyi yanjiu* 2 (2006): 124.
[1109] Siehe ebenda.

Menschennatur verbunden. Insbesondere im chinesischen Kulturbetrieb verortet Hou die Tendenz, der Menschennatur eine abstrakte Existenz und Eigenschaften wie Mitgefühl und Toleranz gar „übernatürliche Kräfte“ bei der Lösung gesellschaftlicher Widersprüche zuzuschreiben. Hou kontert diese Vorstellungen mit der traditionsmarxistischen Position, dass in Klassengesellschaften „Menschlichkeit“ nicht jedem Individuum zukomme, sondern klassenabhängig sei. Überdies lösten moralische Werte nicht gesellschaftliche Probleme, sondern umgekehrt hänge ihre Wiederherstellung von einer gesellschaftlichen Erneuerung und dem historischen Fortschritt ab. Denn, so Hou in klassisch historisch-materialistischer Manier, nicht die Menschennatur mache die Geschichte, sondern die Geschichte ändere die Menschennatur.[1110] Damit erteilt Hou auch eine klare Absage etwa an konfuzianische Moralvorstellungen und religiöse Praktiken als Heilmittel gegen die durch die Reformpolitik hervorgerufenen sozialen Verwerfungen.

Die größte ideologische Herausforderung besteht für Hou im Individualismus, der sich gemeinsam mit der Theorie der abstrakten Menschennatur in der chinesischen Gesellschaft verbreite. Dieser drücke sich in Parolen aus wie „den Menschen als Zentrum nehmen“ (*yi ren wei ben*, 以人为本), „das Leben ist das Wertvollste“ (*shengming zui baogui*, 生命最宝贵), die im Kontrast zum von Hou propagierten „die Interessen des Volkes stehen über allem“ (*renmin liyi gao yu yi qie*, 人民利益高于一切) stünden. Hou versichert, dass die Wertschätzung des Individuums nicht unbedingt zu individualistischen Wertvorstellungen führen müsse, erklärt aber mit Feuerbach, dass sich das Individuum nicht mindestens aus einem, sondern aus zwei Bestandteilen zusammensetze und schließt daraus:

> Deshalb besteht der höchste Wert des Individuums nicht im ‚Selbst‘, sondern in der ‚Gattung‘, die durch die Einheit zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Natur im Sozialismus verkörpert wird.[1111]

Hou erklärt weiter, dass die individualistische Anschauung keinen Geist der „Selbstaufopferung“ (*ziwo xisheng*, 自我牺牲) hervorbringen und über einen „rationalen Egoismus“ (*heli liji zhuyi*, 合理利己主义) nicht hinausgelangen könne. Selbstlosigkeit und

---

[1110] Siehe Hou Huiqin. “Wo guo yishixingtai jianshe de di er ci zhanlüexing feiyue 我国意识形态建设的第二次战略性飞跃 [Der zweite strategische Sprung beim ideologischen Aufbau unseres Landes].“ *Makesizhuyi yanjiu* 7 (2008): 9.

[1111] «因而个人的最高价值不是‘自我‘， 而是‘类‘，既体现了人与人、人与自然相统一的社会主义。» Ebenda, 10.

Altruismus sieht Hou allerdings als entscheidende Zutaten für das Gelingen des sozialistischen Aufbaus, wie er mit einem Blick auf das Zeitgeschehen des Jahres 2008 illustriert:

Tatsächlich war der ‚Opfer'-Geist der Millionen von Beamten und Soldaten der Volksbefreiungsarmee bei der Katastrophenhilfe nach dem Wenchuan-Erdbeben[1112] unsere geistige Seele, und das gemeinsame Ideal, das über dem rationalen Egoismus steht, sichert grundsätzlich die reibungslose Entwicklung unseres Unterfangens.[1113]

Hou appelliert hier mit einer aus der sozialistischen Tradition bekannten Heroik an eine Hingabe an die Gemeinschaft, die nicht mit aus dem westlichen Kontext geläufigen nationalistischen Opfermythen verwechselt werden sollte. Vielmehr ist Hous Lob auf die Volksbefreiungsarmee als Aufruf an Partei und Staat zu verstehen, der in der chinesischen sozialistischen Tradition seit jeher zentralen Aufgabe nachzukommen, „dem Volk zu dienen" (*wei renmin fuwu*, 为人民服务).[1114] Die erfolgreiche Katastrophenbekämpfung nach dem Wenchuan-Erdbeben sei laut Hou das Verdienst der Partei, der Reformpolitik, der Volksarmee und des chinesischen Volkes. Allerdings beklagt Hou eine „westliche Diskurs-Hegemonie" (*xifang huayu baquan*, 西方话语霸权), die zu einem „Wertechaos" (*jiazhi hunluan*, 价值混乱) in China beigetragen habe, dessen Ziel in der Abtrennung der Entwicklungserfolge des zeitgenössischen China von seinem sozialistischen Charakter bestehe. So gebe es auch in China ein westliches Diskurssegment, das die Erfolge der Katastrophenbekämpfung auf die Aktivitäten internationaler NGOs sowie deren „Respekt vor der Menschennatur und individuellen Werten" zurückführt. Die sich darin ausdrückenden abstrakten Vorstellungen von universellen Werten (*pushi jiazhi*, 普世价值) sieht Hou als große Herausforderung, der sich der Marxismus argumentativ stellen müsse. Hou erklärt demgemäß, dass der Marxismus die Existenz universeller Werte nicht negiere, diese aber auf den gemeinsamen Interessen der ganzen Menschheit fußen müssten, da sie ansonsten illusionären Charakter hätten. Als Beispiel für solche „schönen Träume" führt Hou bezeichnenderweise die in der konfuzianischen Tradition beschworene Utopie der

---

[1112] Das Erdbeben im Bezirk Wenchuan in der Provinz Sichuan ereignete sich im Mai 2008. Circa 70000 Menschen verloren dabei ihr Leben.

[1113] «事实上，正是'牺牲'精神构成了'汶川抗震救灾'十几万人民解放军官兵的精神之魂，而高于合理利己主义的共同理想则是我们事业顺利发展的根本保障。» Hou 2008, 10.

[1114] Zur Entwicklung und zur Praxis dieses Konzepts siehe Karl, Rebecca. "Serve the People". In: *Afterlives of Chinese Communism. Political Concepts from Mao to Xi*, herausgegeben von Sorace, Christian, Franceschini, Ivan und Nicholas Loubere. Acton: ANU Press and Verso Books, 2019, 247-250.

„Weltharmonie“ (*shijie datong*, 世界大同) an. Hou merkt an, dass so lange im globalen Maßstab die Abschaffung der Klassengesellschaft noch nicht erreicht sei, der Diskurs universeller Werte und Interessen nur Ausdruck bourgeoisen Klasseninteresses sein könne.[1115]

Um dem Ziel der Verwirklichung einer wirklichen Volksherrschaft (*renmin dangjia zuo zhu*, 人民当家做主) und der Herrschaft des Rechts näher zu kommen, dürfe China nicht auf den Westen blicken. Dort herrsche nämlich lediglich eine „Wahlzetteldemokratie“ (*toupiao minzhu*, 投票民主), also eine „formale Demokratie“, die durch die Vormachtstellung individueller Nutzenverfolgung beschränkt sei. In der Praxis weise die westliche Demokratie durch die ihr inhärente Maxime des „dem Steuerzahler dienen“ (*wei nashuiren fuwu*, 为纳税人服务) nur instrumentelle Vernunft, aber keine über das Ich hinausgehende Wertrationalität auf. [1116] Hou bringt die politische Stoßrichtung seiner Marxismus-Interpretation folgendermaßen auf den Punkt:

> Es ist nicht schwer zu verstehen, dass der Sozialismus mit chinesischen Charakteristika als ‚Verwestlichung‘ oder ‚Konfuzianisierung‘ interpretiert werden kann, wenn wir von der Führung durch den Marxismus abkommen; wenn der Patriotismus nicht mit dem sozialistischen China verbunden ist, wird er sich zu einem engstirnigen Nationalismus verengen oder sich zu einer Rückkehr zu den Ahnen ausweiten; wenn die Reformerneuerung nicht mit der von der KPCh angeführten Reform- und Öffnungspolitik verbunden ist, kann sie sich zu einem die Geschichte abschneidenden Nihilismus oder zur westlichen Lakaien-Philosophie der ‚totalen Verwestlichung‘ entwickeln.[1117]

Hous Plädoyer für neue Techniken der „ideologischen Indoktrination“

Ausgehend von dieser Problemlage optiert Hou für Innovationen bei der Ideologievermittlung und plädiert unter Einbezug der Hegemonietheorie Gramscis für eine

[1115] Siehe Hou 2008, 11.
[1116] Siehe Hou 2006, 5.
[1117] «不难理解，离开马克思主义指导，中国特色社会主义就可以作‘西化‘或‘儒化‘的解读；不与社会主义中国相联系，爱国主义就会窄化演变为狭隘民族主义，或泛化演变为复古主义；不与共产党领导的改革开放相联系，改革创新就会演变为割断历史的虚无主义，或者演变为‘全盘西化‘的洋奴哲学。» Hou 2008, 11, 17.

verbesserte Methode einer gewaltfreien Herrschaftstechnik.[1118] Hou erklärt, warum die Anwendung ausgefeilter Methoden bei der von ihm anvisierten „ideologischen Indoktrination“ (*yishixingtai guanshu*, 意识形态灌输) vonnöten ist:

> Reflektieren wir unsere frühere ideologische ‚Indoktrination‘, waren die Erziehungs- und Kontrollziele zu offensichtlich. Im Revolutionszeitalter, in dem ein hochgradig einheitlicher Wille nötig war, mag diese Methode noch effektiv gewesen sein. Aber in der gegenwärtigen Gesellschaft, in der die Probleme des Individuums und des Menschlichen derart im Vordergrund stehen, muss der staatliche Wille in den individuellen Willen transformiert und durch diesen transportiert werden, das ist der effektivste Weg.[1119]

Dies bedeutet nicht, dass Hou offen für die Einschränkung der akademischen und wissenschaftlichen Freiheit agitiert, denn er plädiert unter Berufung auf den „Hundert-Blumen“-Geist auf die Koexistenz verschiedener Forschungsrichtungen. Hou betont allerdings, dass es sich bei Ideologie nicht um reine Wissenschaft beziehungsweise wesensgemäß nicht um empirische Wissenschaft handele. Da Ideologie eine gesellschaftsbewahrende Funktion erfülle, müsse sie durch „unveränderbare politische Vorstellungen“ den „Glauben der Menschen vereinen“. Die Erfüllung dieses Zwecks mache die „Uniformität der Medien“ (*yulun yilü*, 舆论一律) notwendig, denn sobald der Marxismus zur führenden Ideologie werde, müsse er für die Vereinheitlichung der Werte in der Gesellschaft Sorge tragen. Diese Uniformität, so beeilt sich Hou hinzuzufügen, gelte aber nur für den originär politischen Bereich, in dem es um den „Überlebenskampf des Kommunismus“ gehe. In den Bereichen des persönlichen Glaubens, des Alltagslebens und der akademischen Forschung sei es dagegen ausreichend, wenn der Marxismus die Ideale, Moralvorstellungen und die „Denkweise“ (*siwei fangshi*, 思维方式) der Menschen beeinflusse. Keineswegs jedoch dürfte etwa durch administrativen Zwang eine wissenschaftliche Schule geschaffen oder ein Lebensmodell verordnet werden, denn jede „Überpolitisierung“ (*fan zhengzhi hua*, 泛政治化) stelle eine Gefährdung für die wissenschaftliche und kulturelle

---

[1118] Diese Hegemonie fordere aber keine „gewöhnliche Harmonie“, sondern eine „freundliche, aktive Harmonie“ (*youshan de jiji de hexie*, 友善的积极的和谐), bei der die Wünsche der Bürger identisch mit den Forderungen der herrschenden Klasse sein müssen.

[1119] «反思我们过去的意识形态‘灌输‘，教育和支配的目的性太明显。如果说这一方式在需要高度统一意志的革命年代还能凑效的话，那么在个人和人性问题非常突出的现代社会，国家意志必须转化为个人意志并通过个人意志发挥作用，才是最有效的选择。» Hou 2008, 10.

Entwicklung des Landes dar. Dem „gewöhnlichen Volk“ (*putong qunzhong*, 普通群众) gesteht Hou daher anders als den Partei-Mitgliedern eine „gewisse Uneinheitlichkeit“ bei politischen Vorstellungen, seinen Lebensansichten und auch beim religiösen Glauben zu.[1120]

Es lässt sich zusammenfassen, dass Hou Huiqin ein am Knotenpunkt von akademischer Forschung und politischem Diskurs angesiedeltes Update der Kritik der „alten Linken“ an der insbesondere unter Jiang Zemin stattfindenden gesellschaftlichen Transformation vornahm und den unter Hu Jintao eingeschlagenen „Das-Volk-zuerst“-Kurs als Wiederbesinnung auf den proletarischen Charakter des chinesischen Sozialismus deutete. Er brachte zum einen die „altlinke“ politische Intervention gegen die mit der Globalisierung sich in China verbreitende westliche Kultur, neue Mentalitäten wie Individualismus, religiöser Mystizismus, Pragmatismus oder Nihilismus in Anschlag. Zum anderen forderte er angesichts des mit der Reformpolitik einhergehenden enormen Wohlstandsgefälles samt Verarmung großer Teile der Industriearbeiterschaft und der teils verheerenden sozialen Verhältnisse der Landbevölkerung die Rückbesinnung auf eine klassenbasierte, proletarische Politik.

Seine Ideologietheorie erweiterte die politische Position der „Alten Linken“ um eine akademische und theoretische Komponente. Sie harmonisierte die unbestreitbar vorherrschende Konkurrenz zwischen dem kritischen und neutralen Ideologiebegriff im Marx’schen Werk und in der marxistischen Tradition, indem sie den Gegenstand der Ideologiekritik einerseits auf historische und gegenwärtige kapitalistische, vornehmlich westliche Gesellschaften in toto sowie auf dem Sozialismus entgegenstehende Ideologien im China der Reformära beschränkte, und andererseits einen positiven Ideologiebegriff für den Marxismus als Leitdenken sozialistischer Gesellschaften im Marx’schen Denken selbst verankerte.

Es ist kein Zufall, dass er gegen Ende der 2000er Jahre Aufsätze veröffentlichte, in denen er seine Sympathie für das „Chongqing-Modell“, also die sozialreformerische Politik Bo Xilais als Parteichef Chongqings zwischen 2007 und 2012, kundtat.[1121] Von den ebenfalls das Chongqing-Modell unterstützenden intellektuellen Vertretern der „Neuen Linken“ wie etwa

---

[1120] Siehe Hou Huiqin. “Yongyuan de Makesi: Jinian Makesi shishi 120 zhounian bitan 永远的马克思——纪念马克思逝世 120 周年笔谈 [Der ewige Marx: Aufzeichnungen zur Erinnerung an Marx an seinem 120. Todestag].” *Changshu gaozhuan xuebao* 3 (2003): 1-4.

[1121] Siehe etwa Hou Huiqin, Xin Xiangyang und Ren Limei. “The Chongqing practice: An example of the China Model.” *International Critical Thought* 2, 2 (2012): 171-182.

Wang Hui oder Gan Yang unterscheidet sich Hou allerdings dahingehend deutlich, dass seine Ideologietheorie keinerlei Spielraum für eine positive Neubewertung bestimmter Elemente des konfuzianischen und anderweitigen traditionellen chinesischen Ideenerbes gewährt und auf postmoderne und postkoloniale Theorieanleihen vollständig verzichtet. Eine Kritik an „Orientalismus“ etwa steht ganz und gar nicht auf Hous Programm, und die Konfliktlinien zwischen China und dem Westen verortet er keineswegs auf zivilisatorischer oder kultureller Ebene, sondern auf politischer Ebene zwischen kapitalistischer und sozialistischer Ideologie. Die Analyse von Hou Huiqins Ideologietheorie bezeugt überdies, dass die Analysen von liberaler Seite, die „Alten Linken“ wollten zurück zur Kulturrevolution, einer Modifikation bedürfen. Sein Programm besteht im Werben für eine neue Ideologiepolitik der Partei, die zentral und unter Einhaltung sämtlicher Parteiregularien wieder eine Interessensvertretung für die Arbeiterschaft werden soll. Positive Bezüge auf Mobilisierungen von unten, etwa Arbeiterproteste, oder gar eine subtile Gutheißung des kulturrevolutionären „Rechts auf Rebellion“ finden sich in Hous Schriften wenig überraschend nicht. Dies heißt nicht, dass Hou Vorbehalte etwa gegen die folkloristisch und populistisch anmutende Integration von Versatzstücken der Massenmobilisierungen der Mao-Zeit, etwa das Singen „roter Lieder“ bei Massenkundgebungen in Chongqing, hegen würde, da diese Praktiken sich als förderlich bei der Popularisierung sozialistischer Gleichheitsvorstellungen erwiesen.

14. Updates im chinesischen Lehrbuchmarxismus seit der Jahrtausendwende und „Ideologie“ in der Neuen Ära Xi Jinpings

Im vorliegenden Kapitel wird das seit der Jahrtausendwende einflussreichste Werk des chinesischen Lehrbuchmarxismus auf Neuformulierungen überprüft und ins Verhältnis zu der seit Mitte der 1990er Jahren unter Jiang Zemin beschleunigten Entwicklung einer „sozialistischen Marktwirtschaft“ gesetzt. Darauf folgt abschließend ein Ausblick auf das ideologiepolitische Spektrum in der „Neuen Ära“, deren Beginn Xi Jinping mit seinem Antritt als Parteivorsitzender 2012 proklamiert hat.

14.1 Das Ideologieverständnis im Lehrbuch *Prinzipien der marxistischen Philosophie* (2004)

Im Fokus der Analyse steht das Lehrbuch *Prinzipien der marxistischen Philosophie* (PMP) in seiner Zweitausgabe von 2004, dem nach weit verbreiteter Auffassung wichtigsten

Lehrbuch seiner Zeit.[1122] Wie reagierte der Lehrbuchmarxismus auf die gesellschaftlichen Widersprüche, die zur Formulierung der Drei Repräsentationen führten, und die ihrerseits diese Widersprüche noch greifbarer machten und verstärkten?

Der Lehrbuchmarxismus hatte in den 1990er Jahren weiter an Autorität eingebüßt. Neben Yu Wujin hatten sich eine ganze Reihe weiterer marxistischer Theoretiker aus akademischen Kreisen an den Unzulänglichkeiten der offiziell propagierten marxistischen Philosophie abgearbeitet.[1123] Am systematischen Erklärungsrahmen, der seit der Einführung marxistisch-leninistischer Philosophie obligatorisch war, vermochten diese Kritiken allerdings nicht zu rütteln. So stellt das Vorwort zur Neuausgabe von 2003 klar, dass die marxistische Philosophie aus Dialektischem und Historischem Materialismus bestehe, und ignoriert schlicht sämtliche in China vorgängigen Kontroversen über das Verhältnis dieser beiden Bestandteile oder das darauf aufbauende „System".[1124] Neu gegenüber den Lehrbüchern zu Beginn der 1990er Jahre ist der durchgängig patriotische Ton. So betont das PMP den nationalen Charakter (*minzuxing*, 民族性) von Philosophie und die „positiven Elemente chinesischer traditioneller Kultur" und warnt vor einer nihilistischen (*xuwuzhuyi de*, 虚无主义的) Haltung gegenüber dem traditionellem Erbe.[1125] Die grundsätzlich patriotische Agenda spiegelt sich auch in der Konzeptualisierung der Sinisierung des Marxismus wider. Letztere sei von zwei großen „historischen Sprüngen" gekennzeichnet, nämlich a) Mao Zedongs Theorie der chinesischen Revolution und des sozialistischen Aufbaus und b) Deng Xiaopings Theorie des Aufbaus des Sozialismus mit chinesischen Charakteristika. Beide Theorien, so das PMP, seien im Einklang mit dem Marxismus-Leninismus und reflektierten die praktischen Erfahrung der KPCh. Der entscheidende und neue Zusatz besteht in der Behauptung, dass sie „das hervorragende Denken des chinesischen Volkes" (*zhonghua minzu de youxiu sixiang*, 中华民族的优秀思想) verkörperten.[1126] Im Folgenden wird der Nachweis geführt, dass die für die Ideologieproblematik relevanten Darlegungen im PMP ebenfalls dem übergeordneten patriotischen Imperativ gehorchen und zu diesem Zweck der Ideologiebegriff

[1122] Chen Xianda 陈先达 (Hrsg.). *Makesizhuyi zhexue yuanli* 马克思主义哲学原理 [Prinzipien der marxistischen Philosophie]. Zweite Neuausgabe. Beijing: Zhongguo renmindaxue chubanshe, 2004. Herausgeber des in einem Kollektiv verfassten Lehrbuchs ist Chen Xianda (*1930), einer der prominentesten marxistischen Philosophen des Parteimarxismus. Es handelt sich um die zweite Neuausgabe. Die Erstausgabe erschien 1999, die zweite Ausgabe 2003.
[1123] Für eine informative Übersicht über die maßgeblichen marxistischen Philosophen in der Reformära, die eine moderat kritische Haltung zum offiziellen Marxismus einnehmen, siehe insbesondere Kapitel 1 und 2 in Xu Changfu. *Marxism, China and Globalization*. Revised Edition. Berlin: Parados Verlag, 2019.
[1124] Siehe Chen Xianda 2004, Vorwort zur ersten Neuausgabe.
[1125] Siehe PMP, 22.
[1126] Siehe ebenda, 39.

weitgehend mit dem Kulturbegriff verschmolzen wird. Damit wird auf terminologischer Ebene dem Anliegen der Boden unter den Füßen weggezogen, Ideologie kritisch zu beleuchten oder gesellschaftliche Verhältnisse mittels eines kritischen Ideologiebegriffs zu analysieren.

In diesem Sinne erklärt das Lehrbuch, dass die grundsätzliche Struktur jeder Gesellschaft durch die „organische Verbindung" dreier Sphären hergestellt werde. Die gesellschaftlichen Verhältnisse vergegenständlichten sich demnach in der Wirtschaftsstruktur, der politischen Struktur und der kulturellen Struktur (*wenhua jiegou*, 文化结构).[1127] Angesichts dieser neuen Konzeption handelt das PMP ideologierelevante Fragen nicht mehr wie in marxistischen Lehrbüchern bisher üblich in umfangreichen Kapiteln zum gesellschaftlichen Bewusstsein ab, sondern in einem nur 10 Seiten umfassenden Unterkapitel mit dem Titel „Die kulturelle Struktur der Gesellschaft. Weiterführung und Kultivierung des nationalen Geistes".[1128] Das PMP unterscheidet einleitend einen weitgefassten von einem engen Kulturbegriff.[1129] Es bekennt sich zur Nutzung des letzteren und legitimiert dies mit einem Zitat Mao Zedongs aus *Über die neue Demokratie*,[1130] der Schrift also, auf die sich Yu Wujin bezieht, wenn er erklärt, Mao habe zur Erörterung von Ideologiefragen den Kulturbegriff verwendet. Das PMP definiert den engen Kulturbegriff folgendermaßen:

> Der enggefasste Kulturbegriff meint sämtliche Bewusstseins-/ideologischen Formen [*yishi zhu xingshi*, 意识诸形式] oder ideologischen Formen [*guannianxingtai*, 观念形态], er umfasst nur die ideologischen Formen, die mit der geistigen Produktion zusammenhängen.[1131]

Das Zitat verweist auf die weiterhin aufrechterhaltene Unterscheidung zwischen ideologischen und unideologischen Teilen des gesellschaftlichen Bewusstseins, das heißt der „ideologischen Kultur" (*guannianxingtai de wenhua*, 观念形态的文化) auf der einen und der

---

[1127] Siehe ebenda, 212.
[1128] *Shehui de wenhua jiegou. Hongyang he peiyu minzu jingshen* 社会的文化结构。弘扬的培育民族精神. Siehe ebenda, 224.
[1129] Der weitgefasste Kulturbegriff umfasst laut PMP alle Ergebnisse zielgerichteter Tätigkeiten des Menschen, das heißt alles, was Menschen durch materielle und geistige Aktivitäten schaffen, einschließlich materieller und geistiger Kultur sowie Bräuchen und Gewohnheiten. Siehe ebenda.
[1130] Es handelt sich um den im Mao-Kapitel dieser Arbeit ausführlich behandelten Satz: „Eine bestimmte Kultur (Kultur als ideologische Formen) ist die Widerspiegelung der Politik und Ökonomie einer bestimmten Gesellschaft 一定的文化（当作观念形态的文化）是一定社会的政治和经济的反映."
[1131] «狭义的文化概念指意识诸形式或观念形态，仅包括与精神生产有关的观念形态。» PMP, 225.

Wissenschaft auf der anderen Seite.[1132] Das PMP wirft hier und in der weiteren Erörterung von Ideologie und Kultur Nebelkerzen, indem es die von marxistischen Theoretikern in der Reformära mühsam etablierten Korrekturen hinsichtlich der Überschneidungen von Begriffsinhalten und -wörtern für Bewusstseinsformen, ideologische Formen, Ideologien und Kultur verschwimmen lässt. Die begrifflichen Konfusionen entstehen, obwohl das PMP etwa durch Nennung von Synonymen in bestimmten Argumentationszusammenhängen wie dem im obigen Zitat wohl vorbeugen möchte. Dies zeigt sich auch im folgenden Zitat, in dem das PMP das Verhältnis von „kultureller Struktur“ und „Bewusstseinsformen“ (*yishi xingshi*) erklärt, eine Beziehungskonstellation, die bis dato nicht Teil der Reflexionen in der offiziellen marxistischen Philosophie war:

> Kulturelle Struktur meint die Art der Verbindung verschiedener Bewusstseinsformen wie Philosophie, politisches und rechtliches Denken, moralische Vorstellungen, Religion und Kunst.[1133]

Im direkten Anschluss führt das PMP aus, dass die kulturelle Struktur mit dem politischen Überbau korrespondiert und zum „ideologischen Überbau“ (*yishixingtai shangceng jianzhu*, 意识形态上层建筑) gehört und nennt die Synonyme *sixiang de shangceng jianzhu* (思想的上层建筑) und *guannian de shangceng jianzhu* (观念的上层建筑) gleich mit.[1134] Unter dem vordergründig nachgekommenen Gebot begrifflicher Klarheit stellt das PMP dadurch sowie durch die Gleichsetzung von „kultureller Struktur“ und „Art der Verbindung verschiedener Bewusstseinsformen“ und implizit durch die Gleichsetzung von „Kultur“ und „Ideologie“ sicher, dass Ideologie weiter lediglich als neutraler Begriff im Zusammenhang des Verhältnisses zwischen Basis und Überbau einer Gesellschaft diskutiert wird. Dieses Problem markierte wie gesehen den Ausgangspunkt für Yu Wujins Kritik am Lehrbuchmarxismus.

Die begriffliche Unschärfe, die mit dem mehr oder minder eindeutigen Zusammenfall von Ideologie und Kultur einhergeht, führt an manchen Stellen zu zunächst irritierenden Äußerungen. So erklärt das PMP etwa, dass in Klassengesellschaften Kultur oft

---

[1132] Siehe ebenda.
[1133] «文化结构是指哲学、政治法律思想、道德观念、宗教、艺术多种意识形式的联结方式。» PMP, 225.
[1134] Siehe ebenda.

„ideologischen Charakter“ (*yishixingtai xing*, 意识形态性) aufweise.[1135] Hier nutzt das PMP dann doch unausgesprochen einen kritischen Ideologiebegriff, aber beschränkt dessen Anwendung implizit auf die Diskussion vergangener und gegenwärtiger kapitalistischer Gesellschaften, zu denen China im Verständnis der Lehrbuchautoren selbstredend nicht gehört. Das PMP referiert ein althergebrachtes Argument der offiziellen marxistischen Philosophie, gegen das etwa Zhang Youwei Ende der 1980er Jahre anschrieb, wenn es erklärt, dass auch in China drei verschiedene (alte, gegenwärtige und künftige) Ideologien (*yishixingtai*) miteinander konkurrierten und so der Kampf im ideologischen Bereich ein „wichtiger Aspekt des Klassenkampfes“ bleibe. Daher appelliert das PMP: „Wir müssen dem ideologischen Charakter von Kultur große Bedeutung beimessen und eine dem Wesen nach sozialistische Kultur entwickeln.“ [1136] Auch Marx‘ Kategorie des herrschenden Denkens (*tongzhi sixiang*, 统治思想) übersetzt das PMP nun im Sinne des neuen Kulturdiskurses, denn „die Klasse, die in der wirtschaftlichen Struktur die herrschende Stellung einnimmt, muss zwingend auch die Hauptrolle in der kulturellen Struktur bekleiden.“[1137] Das PMP tappt weiter im begrifflichen Nebel, wenn es das Marx‘sche „herrschende Denken“ richtig als Ideologie bezeichnet und dann erklärt: „Nur diese Ideologie [*yishixingtai*] bestimmt direkt das Wesen der kulturellen Struktur und wird zum geistigen Symbol der Gesellschaft.“[1138]

Das PMP erklärt hier also, dass die kulturelle Struktur von der herrschenden Ideologie abhänge. An anderer Stelle hieß es, die „kulturelle Struktur“ *gehöre* zum ideologischen Bereich, der seinerseits traditionell die Gesamtheit der ideologischen Formen umfasst. Wie gesehen behauptet das PMP aber auch, dass die kulturelle Struktur die „Verbindung aller Bewusstseinsformen“ bezeichne. An einer Schlüsselstelle erklärt das Lehrbuch diesbezüglich:

> In der kulturellen Struktur ergänzen, durchdringen und beeinflussen sich alle Bewusstseinsformen gegenseitig und konstituieren ein ideologisches System [*yishixingtai tixi*, 意识形态体系].[1139]

Überdies bezeichnet das PMP in der anschließenden Diskussion der verschiedenen Bewusstseins-/ideologischen Formen wie Religion und Kunst diese als *yishixingtai*. Es

---

[1135] Siehe ebenda.
[1136] «我们必须高度重视文化的意识形态性，发展社会主义性质的文化。» Ebenda, 226.
[1137] «在经济结构中占统治地位的阶级也必然在文化结构中占主导地位。» PHM, 226.
[1138] «只有这种意识形态直接决定着文化结构的性质，并成为该社会的精神标志。» Ebenda.
[1139] «在文化结构中，各种意识形式又相互补充、相互参透、相互影响，构成一个意识形态体系。» Ebenda, 228.

bezeichnet „Bewusstseinsformen“ hier also mit dem Lexem, das zu dieser Zeit längst nur als Hauptbegriffswort für „Ideologie“ benutzt wurde, gerade weil sich die Erkenntnis durchgesetzt hatte und auch schon in den Lehrbüchern der 1980er Jahre reflektiert wurde, dass der ambivalente Gebrauch von *yishixingtai* seit jeher einen gewichtigen Aspekt des niedrigen theoretischen Reflexionsniveaus im chinesischen Marxismus darstellte. Es lässt sich festhalten, dass die Autoren des PMP das begriffliche Chaos – anders als etwa Li Da in den 1930er Jahren – bewusst in Kauf nehmen. Dies deutet darauf hin, dass mit den Ausführungen zu Ideologie und Kultur eine ernsthafte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Ideologiefrage schlicht nicht beabsichtigt wird. Das gilt selbst dann, wenn man als Maßstab für Wissenschaftlichkeit das Histomat-Schema im Staatssozialismus nimmt.

Die Erklärungen zu den verschiedenen ideologischen Formen fallen im PMP deutlich kürzer aus als in vorherigen Lehrbüchern und behalten deren Argumentationsstruktur bei. Inhaltliche Neuerungen finden sich insbesondere in dem Abschnitt über die „relative Unabhängigkeit der kulturellen Struktur“, deren Inhalt aus den ideologischen Formen bestehe. Jede kulturelle Struktur spiegele hauptsächlich die reale Wirtschaftsstruktur wider. Sie bewahre aber unabhängig davon auch, so das PMP im nebulösem Jargon des Parteimarxismus, auch Inhalte bestimmten „ideologischen Materials“ (*yishixingtai cailiao*, 意识形态材料). Damit ist gemeint, dass etwa konfuzianische Morallehren und anderes als wertvoll erachtetes traditionelles Denken im Spektrum der gegenwärtigen „kulturellen Struktur“ ihren Platz fänden. Das bisher gültige Postulat Maos, dass nur traditionelle *Formen*, nicht aber traditionelle *Inhalte* im Sozialismus Verbreitung finden sollten, wird damit suspendiert. Das PMP führt die Füllung alter Formen mit neuem Inhalt nur als Supplement der Popularisierung traditioneller Inhalte. Der Zweck der neuen Passagen, den gewünschten positiven Bezug auf nationale Traditionen im Histomat-Modell zu verankern, wird in der anschließenden Passage deutlich:

Es ist genau aufgrund dieses Vererbungscharakters [nationaler Traditionen, A.K.] so, dass die Entwicklung der kulturellen Struktur eine spezifische Geschichte und historische Spuren aufweist, die man zurückverfolgen kann. Dadurch formieren sich verschiedene nationale Kulturtraditionen mit je eigenen Besonderheiten.[1140]

[1140] «正是由于这种继承性，才有文化结构发展的独特的历史及其可以追溯的历史线索，才能形成各具特色的民族文化传统。» Ebenda, 229.

Das PMP weist in der Folge der „relativen Unabhängigkeit der kulturellen Struktur“ verschiedene gesellschaftliche Funktionen zu, die keine Vorläufer in den althergebrachten Lehrbüchern haben, in denen es um die relative Unabhängigkeit des *gesellschaftlichen Bewusstseins* geht. Erstens komme Kultur eine „ideologische Funktion“ zu, denn die „Mainstream-Kultur“ einer Gesellschaft schütze immer das bestehende wirtschaftliche und politische System, und Kämpfe im kulturellen Bereich drückten oft ideologische Kämpfe aus.[1141] Besonders die Bestimmungen der zweiten gesellschaftlichen Funktion übersetzen die patriotische Geschichtsagenda und die von Hu Jintao in die politische Kommunikation eingestreuten konfuzianischen Versatzstücke in Parteitheorie. Aus der Warte des gesellschaftlichen Fortschritts, lässt das PMP verlautbaren, habe Kultur die Funktion, „die Zivilisation zu tragen und zu übermitteln“. In den verschiedenen kulturellen Formen sammelten sich das Wissen und die Erfahrungen der Menschen zur Erkenntnis und Veränderung der Welt. Ein auf marxistischer Dialektik beruhender, kritischer Traditionsbezug wird in der folgenden Passage vollends gegenüber der Vorstellung einer in toto begrüßten akkumulativen nationalen Kultur- und Traditionsentwicklung aufgegeben:

> Es sind diese kulturellen Formen, durch die die Menschen diese Anhäufung [von Kulturgütern, A.K.] von Generation zu Generation weitergeben. Die Übermittlung kann durch Zeichen geschehen – Sprache, Schrift; sie kann auch durch materielle Träger – historische Relikte, Kunstwerke geschehen. Sie kann diachron sein – von Urzeiten zur Gegenwart verlaufend; sie kann auch synchron sein – Austausch zwischen Völkern aller Nationen. Diese Funktion von Kultur versetzt die Menschen in den Stand, in einigen Jahren, in einem Dutzend Jahren, oder in einigen Jahrzehnten die Erfahrungen zu meistern, die die Menschheit in tausenden von Jahren angehäuft hat. Das verringert Blindheit und Wiederholung. Um genau diese Funktion zu erfüllen, errichten wir Schulen und bilden Menschen von der Grundschule bis zur Universität aus. Wenn jede Generation von neuem beginnen würde, wären wir jetzt noch Urmenschen.[1142]

[1141] Siehe ebenda, 229-230. Es muss an dieser Stelle nicht erneut ausgeführt werden, dass das Verhältnis der Begriffe „Kultur“ und „Ideologie“ ungeklärt bleibt.

[1142] «人们正是通过不同文化形式把这种积累一代一代传下去。这种传递方式可以是符号——语言，文字; 可以是物质载体——文物、艺术作品; 可以是历时性的——从古到今; 可以是共时性的——各国民族间的交流。这种文化的功能，使人可以在几年、十几年，几十年中掌握人类几千年积累的经验，减少了盲目性、重复性。我们办学校，从小学到大学培养人就是起这种作用。如果每代人从头看，现在我们还是原始人。» Ebenda, 230.

Aus der Geschichte lernen, um in der Gegenwart keine Fehler zu begehen, die Schule als Vermittlerin des gesamten Erfahrungs- und Wissensschatzes der Menschheit – der Kontrast zu Yu Wujins ideologiekritischem Ansatz etwa, der das Studium der Gegenwart zum Verständnis von Traditionsbezügen empfiehlt und die Schule als Institution betrachtet, die Menschen von klein auf in Ideologie unterweist, könnte nicht größer sein. Auch die idealistische Vorstellung, die Existenz von Schulsystemen gründe *vornehmlich* auf dem humanistischen Ethos, allen Gesellschaftsmitgliedern Bildung zu gewähren, widerspricht grundsätzlich marxistischen Positionen, die in der Einrichtung von Bildungsinstitutionen auch den Zweck sehen, allen Gesellschaftsmitgliedern eine gesellschaftliche Position zuzuweisen. Angesichts des hier anklingenden harmonistischen Gesellschaftsbildes wirkt es konsequent, dass der sperrige marxistische Begriff von Ideologie schlicht durch Kultur ersetzt wird.

Auch die Ausführungen zu einer weiteren Funktion von Kultur[1143] stehen in eklatantem Gegensatz zum Programm eines kritischen Marxismus à la Yu Wujin. Während jener das Ziel formuliert, mit den theoretischen Mitteln und Methoden des Historischen Materialismus und der Ideologiekritik den Ideologiecharakter gesellschaftlicher Verhältnisse und von Erziehung freizulegen, schreibt das PMP der Kultur eine „Erziehungsfunktion“ (*jiaohua gongneng*, 教化功能) zu. Von Geburt an, argumentiert das PMP, lebe der Mensch in einer bestimmten gesellschaftlichen und kulturellen Umgebung, und durch die sogenannte Sozialisation erhalte der Mensch eine „kulturelle Ausbildung“ (*wenhua de peiyu*, 文化的培育). Das PMP bemüht zur Untermauerung dieses Standpunktes die Autorität des antiken Staatsmanns Yanzi (晏子, 578-500 v.u.Z.) und des konfuzianischen Philosophen Xunzi (荀子, ca. 310-238 v.u.Z.), der folgendermaßen interpretiert wird:

> ‚Die Yue leben glücklich und zufrieden im Staat Yue, die Chu leben glücklich und zufrieden im Staat Chu‘. Die Yue wachsen auf, um das Volk des Staates Yue zu sein, und die Chu wachsen auf, um das Volk des Staates Chu zu sein. Es liegt an den unterschiedlichen Kulturen, dass sie verschiedene Formen kultureller Erziehung erhalten.[1144]

[1143] Insgesamt werden fünf Kulturfunktionen aufgeführt, darunter auch die kognitive Funktion (*renzhi gongneng*, 认知功能). Demnach können Individuum und Gesellschaft das angesammelte Wissen zum Verhältnis zwischen Mensch und Natur, zwischen den Menschen und zwischen Individuum und Gesellschaft als Denkressource (*sixiang ziyuan*, 思想资源) nehmen. Siehe ebenda.

[1144] «‘越人安越，楚人安楚‘，越国人长大是越国人，楚国人长大是楚国人，就是由于文化不同，所受的文化教养不同形式的。» PMP, 230.

Hier halten tautologische Erklärungen (die Existenz verschiedener Kulturen begründet die Existenz verschiedener kultureller Normen) für die kulturessenzialistische Beschwörung partikularer, vorpolitischer Identitäten her, deren Referenzpunkt nicht im sich selbst entfaltenden Individuum, sondern in der homogenen Gemeinschaft besteht. Dieser Aspekt wird durch eine weitere „gesellschaftliche Funktion von Kultur“ noch verstärkt:

> Aus der Perspektive der nationalen Entwicklung hat Kultur die Funktion, eine nationale Psyche aufzubauen, den Nationalcharakter zu fördern, eine nationale Tradition herauszubilden und einen nationalen Geist auszuformen. Der nationale Geist eines Volkes ist ein organisches Ganzes, das eine nationale Psyche, einen Nationalcharakter und eine nationale Tradition beinhaltet. […] Ein Volk kann ohne einen aufgeweckten Geist und einen noblen Charakter in der Völkerfamilie der Welt nicht bestehen.[1145]

Ungeachtet der eingangs hergestellten Bezüge zu Maos Behandlung ideologischer Fragen unter dem Begriff Kultur haben diese Ausführungen nichts gemein mit Maos Vorstellungen vom Aufbau einer demokratischen und revolutionären Kultur zur Yan’an-Zeit, die die *Inhalte* nationaler Traditionen ablehnt und für einen spezifisch antiimperialistischen Nationalismus eintritt. Auch ein gesellschaftliche Klassenverhältnisse und deren historische Entwicklungen reflektierender Nationalismus und Internationalismus leninistischer Prägung weicht hier der ahistorischen Beschwörung des natürlichen Charakters der Herausbildung von Völkern und Nationen. Das PMP preist anschließend den „großartigen nationalen Geist“ des chinesischen Volkes an, das im Laufe seiner Geschichte „schon lange gestählt“ worden sei und in verschiedenen Überlebenskrisen seine Widerstandsfähigkeit und seinen „unerbittlichen Kampfgeist“ bewiesen habe.[1146] Zwar betont das Lehrbuch, dass der kulturelle Aufbau im zeitgenössischen China die Entwicklung einer fortschrittlichen sozialistischen Kultur beinhalte, die modern, auf die Welt und die Zukunft ausgerichtet, national, wissenschaftlich und „für die Massen“ sein soll, um die „geistige Welt der Menschen zu bereichern“. Die folgende Passage deutet allerdings darauf hin, dass der Hauptfokus des kulturellen Aufbaus in

---

[1145] «从民族发展角度说，文化具有建构民族心理，造就民族性格，形成民族传统，塑造民族精神的作用。一个民族的民族精神，是包含着民族心理、民族性格、民族传统在内的有机整体［…］一个民族没有振奋的精神和高尚的品格，就不能自立于世界民族之林。» Ebenda, 230-231.

[1146] Siehe PMP, 231.

der Schaffung einer nationalistischen Haltung in der Bevölkerung besteht, die als Kitt der Klassenspaltung in der chinesischen Gesellschaft fungieren soll:

> Die Kraft der Kultur wird durch die Lebenskraft, Kreativität und den inneren Zusammenhalt des Volkes geschweißt, und die fortschrittliche Kultur zeigt die Richtung der zukünftigen Entwicklung der Gesellschaft an.[1147]

Die hier zutage tretende ungetrübte Affirmation der Nationalkultur weist keinerlei Bezugspunkte zu den äußerst diversen Vorstellungen von Kultur oder Ideologie im marxistischen Kanon, etwa zu denen von Marx, Lenin oder Mao, auf. Wie steht es vor diesem Hintergrund um das Zivilisationskonzept, das Anfang der 1980er Jahre von den Lehrbuchautoren in das Schema des Historischen Materialismus eingebaut und dabei zumindest dem Anspruch nach materialistisch fundiert wurde? Das PMP grenzt im diesem Konzept gewidmeten letzten Unterkapitel zur „kulturellen Struktur" zunächst „Kultur" von „Zivilisation" ab. Kultur gehöre als ideologische Form zur Gesellschaftsstruktur und bilde zusammen mit Wirtschaft und Politik eine bestimmte Gesellschaft. Zivilisation dagegen sei das Maß des gesellschaftlichen Fortschritts und von einem unkultivierten Zustand der Menschheit zu unterscheiden, es handele sich also um einen Begriff, der den Grad des gesellschaftlichen Fortschritts ausdrückt. Das PMP erklärt in einem Anflug von Fortschrittsoptimismus:

> Auch wenn im Zivilisationszeitalter der Menschheit immer noch barbarische Phänomene existieren, wie Angriffskriege und alle möglichen Straftaten, tendiert die Menschheit insgesamt infolge des gesellschaftlichen Fortschritts immer mehr zur Zivilisation.[1148]

Es ist verblüffend, dass ein sich marxistisch verstehendes Lehrbuch unterschiedliche Phänomene wie Angriffskriege und nicht näher definierte Straftaten nicht etwa auf ihren Zusammenhang mit imperialistischer Politik beziehungsweise mit bürgerlichen Eigentums- und Rechtsordnungen überprüft, sondern diese Phänomene wohl einfach deshalb zusammen erwähnt, weil sie beide schlicht unerwünscht und moralisch verwerflich sind und dadurch die

---

[1147] «文化的力量，深深熔铸在民族的生命力、创造力和凝聚力之中，而先进文化预示着社会未来发展的方向。» Ebenda.

[1148] «尽管人类文明时期仍然存在野蛮现象，如侵略战争和各种刑事犯罪，但总的来说，人类随着社会的发展越来越趋向文明。» PMP, 231.

„Entwicklung der Zivilisation“ gefährden. Nichtsdestotrotz scheint die zunächst willkürlich erscheinende Verurteilung von Angriffskriegen durch die Vergegenwärtigung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes eine klare und für chinesische Adressaten leicht zu dechiffrierende Botschaft zu beinhalten. Da die USA 2003, also ein Jahr vor der Veröffentlichung des PMP, einen höchst umstrittenen und in China kontrovers diskutierten völkerrechtswidrigen Krieg gegen den Irak unter Vorlage von fingierten Beweisen über im Besitz des Iraks befindliche Massenvernichtungswaffen begonnen hatte, impliziert das PMP hier sicherlich, dass die USA in hohem Maße für die Persistenz „barbarischer Phänomene“ verantwortlich zeigen.

Das PMP beleuchtet abschließend vier verschiedene „Zivilisationsformen“ (*wenming xingtai*, 文明形态). Die Erklärungen zu den materiellen und geistigen Formen, die bereits seit Einführung des Zivilisationsbegriffs in den Diskurs des chinesischen Marxismus in den 1980er Jahren unterschieden werden, bleiben unverändert bestehen. Völlig neu dagegen sind die Ausführungen zur „politischen Zivilisation“ (*zhengzhi wenming*, 政治文明), die gemeinsam mit der materiellen und geistigen Zivilisation entwickelt werden soll und der beim Aufbau der „Gesellschaft des bescheidenen Wohlstands“ eine sehr wichtige Rolle zukomme. Das PMP erläutert:

> Die politische Zivilisation manifestiert sich im Fortschritt des gesellschaftlichen und politischen Systems und des politischen Lebens, der Motivation, mit der sich das Volk am politischen Leben beteiligt, sowie im Umfang verschiedener demokratischer Rechte, die das Volk genießt.[1149]

Hier baut das PMP also die in China Anfang der 2000er Jahre vorgängigen Debatten über die Innovation des politischen Systems, rechtmäßiges Regieren und die stärkere Durchsetzung von Rechtsnormen ins Schema des Lehrbuchmarxismus ein. Allerdings handelt es sich bei „politischer Zivilisation“ um nicht mehr als ein wohlklingendes Schlagwort. Denn anders als im Falle der materiellen und der geistigen Zivilisation wird die politische Zivilisation gar nicht konkreter bestimmt, also etwa die Frage beantwortet, wie sie sich etwa zu den Produktivkräften, den Produktionsverhältnissen oder zu Ideologie verhält. Das PMP begnügt sich mit der Beteuerung, dass der „Aufbau eines wissenschaftlichen, gerechten und

[1149] «政治文明表现为社会政治制度和政治生活的进步，人民参与政治生活的积极性和享有各种民主权利的程度。» Ebenda, 232.

vernünftigen politischen Systems dem Aufbau der materiellen und geistigen Zivilisation dienlich“ sei.[1150] Ebenso verhält es sich mit der „ökologischen Zivilisation“ (*shengtai wenming*, 生态文明), die nur kurz genannt und als neue „Zivilisationsform“ vorgestellt wird. Das PMP übersetzt also neu aufkommende, gesamtgesellschaftlich relevante Themen in einen pseudomarxistischen Formenjargon, um wohl zu suggerieren, dass die KPCh schwierige gesellschaftliche Herausforderungen bereits theoretisch reflektiert und eingeordnet hat und ihnen somit Herr werden wird. Der Umstand, dass Ideologiebestimmungen schlicht der Rede von nationalen „Kultur“- und „Zivilisationsformen“ gewichen sind, bezeugt die fortschreitende Degeneration des chinesischen Marxismus zur reinen Legitimationswissenschaft, die etwa zum Zweck der Integration herrschaftsstützender nationalistischer Denkweisen mutwillig begriffliche Klarheit opfert.

14.2 Ausblick: Marxismus und Ideologie in der Neuen Ära Xi Jinpings

Die Untersuchung des Ideologieproblems im chinesischen Marxismus hat Einblicke über die Entwicklung des Lehrbuchmarxismus und damit über das Wesen, den Gehalt und die Funktion des Parteimarxismus gegeben. Der im westlichen Diskurs verbreiteten Vorstellung, die Parteiideologie stelle nur ein Macht- und Sprachspiel dar, muss angesichts der hier gewonnen Erkenntnisse in ihrer Pauschalität eine Absage erteilt werden. Es ist unabdingbar, auf synchroner Ebene zwischen verschiedenen Gruppen in der Partei und diversen akademischen und gesellschaftlichen Standpunkten zu differenzieren sowie auf diachroner Ebene verschiedene historische Phasen zu unterscheiden. In seiner Formierungsphase handelte es sich in China beim Marxismus nicht um einen Herrschaftsdiskurs. Ausgerechnet durch die Rezeption, Übersetzung und Popularisierung marxistischer Lehrbücher aus der Sowjetunion Stalins in den 1930er Jahren kamen chinesische Kommunisten in Berührung mit der Marx’schen Ideologiekritik. Diese wurde im Zuge der in der Yan’an-Zeit forcierten „Sinisierung des Marxismus“ marginalisiert. Im Zuge der Revolution und des sozialistischen Aufbaus in den ersten Dekaden der VR China mischten die Lehrbücher die Anliegen, den Marxismus-Leninismus systematisch darzustellen, um die praktischen Erfahrungen und daraus resultierenden theoretischen Einsichten der chinesischen Revolution zu ergänzen und ein Herrschaftswerkzeug bereitzustellen. Die Lehrbücher der 1980er Jahre waren von dem genuinen Anliegen geprägt, infolge der Katastrophe der Kulturrevolution für eine

[1150] Siehe ebenda.

Neufundierung marxistischer Theorie zu sorgen, die Startschuss und Teil lebendiger Debatten über die Zukunft des chinesischen Sozialismus war.

Diese Rolle erfüllt der Lehrbuchmarxismus spätestens seit der gewaltsamen Niederschlagung der Studenten- und Arbeiterproteste 1989 nicht mehr. Seither wird der Marxismus *per se* in akademischen und medialen Diskursen des Westens häufig im Gestus souveränen Durchschauens als reiner Rechtfertigungsdiskurs abqualifiziert. Dabei handelt es sich, selbst wenn man die Abwicklung des Sozialismus in China ab Ende der 1990er Jahre in Rechnung stellt (WTO-Beitritt, Aufnahme von Unternehmern in die Partei, massenhafte Entlassung von Arbeitern in Staatsunternehmen), um eine Übergeneralisierung. Wie die Analyse deutlich gemacht hat, wird bis heute auf dem Feld marxistischer Theorie und dem Feld der ideologischen Setzungen der Partei um alternative politische Anliegen und die Durchsetzung von konkurrierenden Interessen gerungen. Der Lehrbuchmarxismus selbst fungiert dabei in der Tat nur als „Sammelsurium politisch-strategischer Diskurse".[1151] Unter Verzicht auf marxistische Methoden und Argumentationen übersetzt er aktuelle gesellschaftliche und politische Problemstellungen in einen pseudomarxistischen Jargon.

Vor diesem Hintergrund sollte die im akademischen und medialen Diskurs des Westens populäre Vorstellung, es handele sich beim von der KPCh hochgehaltenen Marxismus nur um eine altbackene Ideologie, die nicht zu den gesellschaftlichen Verhältnissen in China passe, kritisch überprüft und modifiziert werden. Die Offenkundigkeit, in der die hier vorgenommene Analyse die mangelnde theoretische Überzeugungskraft, die logischen Unstimmigkeiten und die begriffliche Verwirrung im Parteimarxismus seit der Jiang-Zemin-Ära zu Tage treten lässt, ändert offensichtlich nichts daran, dass dieser Parteimarxismus als Rechtfertigungsdiskurs in Stellung gebracht wird und im Gewand marxistischer Theorie alle möglichen moralischen Begründungen für den Status Quo liefert. Es lässt sich argumentieren, dass die Ideologie der KPCh gar nicht, wie das im Westen dominante Narrativ über die Rolle des Marxismus in China suggeriert, unvermittelt neben den tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnissen, dem „echten Leben" und dem „Alltag" der vermeintlich rein „pragmatisch" handelnden chinesischen Bevölkerung steht. Vielmehr reflektiert die offizielle Ideologie in China das nationale Spezifikum, eine postsozialistische Großmacht mit einer

[1151] So auch Xu Changfu, ein Vertreter eines anti-autoritären Marxismus in seinem Verdikt über den chinesischen Marxismus, dessen Freimütigkeit sich aus dem Umstand erklärt, dass seine Aussagen in einem englischsprachigen Aufsatz erschienen. Siehe Xu Changfu 2012.

revolutionären Tradition und einer „langen Geschichte“ zu sein, die sich hervorragend zur patriotischen Aufpolierung eignet. Das in der Weltgeschichte einzigartige wirtschaftliche Wachstum in der Reformära und die unbestreitbaren Erfolge der KPCh bei der Armutsbekämpfung in den letzten Jahrzehnten etwa legitimieren auch indirekt die diesen Entwicklungen vermeintlich zugrundeliegende Ideologie. Es steht daher die Frage im Raum, ob die offizielle Ideologie in China nicht als eine exklusive Ausprägung von Ideologie im globalen Kapitalismus beschrieben werden kann, die zu den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen im Land geradezu passt. Diese Frage kann freilich nur gestellt werden, wenn nicht grundsätzlich von einer Dichotomie zwischen einer „ideologiefreien“ Verfasstheit des politischen Lebens in westlichen Gesellschaften einerseits, und „ideologischer Herrschaft“ in China andererseits ausgegangen wird.

Seit der Präsidentschaft Xi Jinpings hat die in den marxistischen Lehrbüchern der frühen 2000er Jahre angelegte Ausprägung des chinesischen Marxismus diskursive Hoheit erlangt. Dieser Marxismus rekurriert mit seinen euphorischen Bezügen zur chinesischen Geschichte und Kultur auf einen „engstirnigen Nationalismus“, verdeckt Klassenwidersprüche in der chinesischen Gesellschaft und koexistiert harmonisch mit neukonfuzianischen Theorien über die Neuordnung globaler Beziehungen, die auf internationalem Parkett Verbreitung finden.[1152] Allen Bemühungen der chinesischen Führung um Xi Jinping zur Vereinheitlichung der Marxismus-Interpretation zum Trotz, führt die herausgehobene Stellung des Marxismus in der chinesischen Gesellschaft und im Bildungssektor unablässig zur kritischen Neulektüre des Kanons der marxistischen Tradition, sodass sich die Verbreitung parteikritischer Interpretationen und – mit Abstrichen – Praktiken des Marxismus schlicht nicht verhindern lassen.

Im Jahr 2018 etwa reisten maoistisch gesinnte Studierende aus ganz China nach Shenzhen, um sich am Streik von Arbeitern einer Fabrik der Jasic Technology Group zu beteiligen, die gegen schlechte Arbeitsverhältnisse, niedrige Löhne, rechtswidrige Kündigungen und für die Gründung einer unabhängigen Gewerkschaft protestierten. [1153] Zur Legitimation ihres Aktivismus griffen die Studenten und Arbeiter explizit auf die herrschende marxistische

[1152] Siehe etwa Zhao Tingyangs bei Suhrkamp erschienenes Plädoyer für eine politische Weltordnung auf Basis des *tianxia*-Prinzips. Zhao Tingyang. *Alles unter dem Himmel. Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung*. Aus dem Chinesischen von Michael Kahn-Ackermann. Frankfurt: Suhrkamp, 2020.
[1153] Zu dieser Bewegung siehe etwa Ngai, Pun. “The New Chinese Working Class in Struggle.” *Dialectical Anthropology* 44 (2020): 319-329. Siehe auch Zhang, Yueran. “Leninists in a Chinese Factory. Reflections on the Jasic Labour Organising Strategy.“ *Made in China* 5, 2 (2020): 82-88.

Ideologie zurück. So schrieb Yue Xin (岳昕), eine damals 21-jährige Studentin der Peking-Universität und prominenteste Vertreterin der „Gruppe Solidarität mit den Jasic-Arbeitern“ im August 2018, kurz vor ihrer Festnahme und ihrem monatelangen Verschwinden, einen offenen Brief an Xi Jinping. In diesem forderte sie die Freilassung inhaftierter Jasic-Arbeiter, den Schutz von Arbeiterrechten und die Einleitung einer Untersuchung der „kriminellen lokalen Behörden“. Sie erklärte:

> Generalsekretär Xi sagt: ‚Um daran festzuhalten, dass wir den ursprünglichen Geist niemals vergessen und weiter voranschreiten, müssen wir an der herrschenden Stellung des Marxismus festhalten‘. Menschen müssen als erstes über Politik sprechen. Nur wenn wir eine richtige und klare politische Beurteilung beibehalten, können wir bei großen Fragen von richtig und falsch eine klare und deutliche Position beziehen und bei starkem Wind und hohen Wellen ohne Angst sein. Dieses Jahr ist zufällig auch der 200. Geburtstag unseres Lehrers Marx. Ich und alle Mitglieder der Solidaritätsgruppe werden dem Appell der Parteispitze nachkommen, und eifrig den Marxismus und das Mao-Zedong-Denken studieren […] Wir werden unaufhörlich unser politisches Bewusstsein schärfen, von jetzt an noch besser dem Volk dienen und dies zum Aufbau im neuen Zeitalter beisteuern.[1154]

Mit studentischen Grassroots-Aktivisten, die sich in Arbeiterkämpfe einmischen, haben „altlinke“ Theoretiker wie Hou Huiqin indes ebenso wenig gemeinsam wie mit neo-maoistischen Gruppen, die sich seit den 2010er Jahren im Auftrieb befinden und Mao vor allem als großen chinesischen Staatsmann und Reichseiniger verehren.[1155] Hou Huiqin bleibt auch in der „Neuen Ära“ Xi Jinpings ein verhältnismäßig einflussreicher Interpret der offiziellen ideologischen Setzungen.[1156] Seine antitraditionalistische Position gibt er auch unter den Umständen des unter Xi Jinping noch weiter verstärkten positiven Traditionsbezugs

---

[1154] «习总书记讲：“坚持不忘初心、继续前进，就要坚持马克思主义的指导地位。”一个人首先要讲政治，只有保持正确清醒的政治判断，才能在大是大非面前旗帜鲜明，在大风大浪面前无所畏惧。今年恰逢我们的导师马克思诞辰200 周年，我和声援团的所有成员都会响应党中央习主席的号召，努力学习马克思主义和毛泽东思想，以其作为我们的精神食粮，不断提高我们自身的政治觉悟，今后更好地为群众服务，融入到新时代的建设中去。» Siehe Yue Xin 岳昕. “Shengyuantuan daibiao Yu Xin zhi Zhonggong Zhongyang bing Xi Jinping zong shuji de gongkai xin 声援团代表岳昕致中共中央并习近平总书记的公开信 [Offener Brief der Repräsentantin Yu Xin der Solidaritäts-Gruppe an das Zentralkomitee der KPCh und Generalsekretär Xi Jinping].» *Zhichi gongyou*, 19.08.2018. https://zhichigongyou.github.io/gkx01/ [zuletzt aufgerufen: 03.04. 2022]

[1155] Zu diesen neo-maoistischen Gruppierungen siehe Blanchette, Jude. *China`s New Red Guards: The Return of Radicalism and the Rebirth of Mao Zedong*. Oxford: Oxford Academic Press, 2019. Siehe auch Brown, Kerry, Van Neuwenhuizen, Simone. *China and the New Maoists*. London: Zed Books, 2016.

[1156] Das stellt etwa die Veröffentlichung seiner Schriften in der Zeitschrift „Wahrheitssuche“ (*qiushi*, 求是), dem autoritativen theoretischen Organ der Partei, unter Beweis.

nicht auf, der sicherlich Züge des von ihm kritisierten „engstirnigen Nationalismus“ aufweist. Dies zeigt sich beispielhaft daran, dass er anders als prominente chinesische marxistische Theoretiker der Gegenwart, etwa Wu Xiaoming (吴晓明, *1957),[1157] das als Teil des Xi-Jinping-Denkens eingeforderte „kulturelle Selbstvertrauen“ (*wenhua zixin*, 文化自信) seiner kulturessenzialistischen und kulturrelativistischen Untertöne völlig entkleidet, indem er das kulturelle Selbstvertrauen schlichtweg als die in seinem Sinne richtig verstandene „ideologische Indoktrination“ interpretiert.[1158] So bestehen zwischen der politischen Haltung der „Alten Linken“, die sich in Hou Huiqins Theoriebildung ausdrückt, und dem Marxismus Xi Jinpings dahingehend Überschneidungen, dass Ideologie und ideologischer Bildung *überhaupt* eine bedeutende Rolle beigemessen wird, „westliche Ideologien“ wie Individualismus und universelle Gültigkeit beanspruchende Werte wie Menschenrechte auf dem Index stehen und ganz allgemein die Partikularität des chinesischen Entwicklungswegs affirmiert wird. Die Parallelen enden aber an einem entscheidenden Punkt: dem Nationalismus-Bezug. Hou ist, ohne dies in aller Deutlichkeit zu artikulieren, Vertreter eines antiimperialistischen, antikolonialen Nationalismus, von dem die sozialistische Phase der Volksrepublik China geprägt war. In dieser Sicht speist sich der Nationalstolz ausschließlich aus den Erfolgen der kommunistischen Bewegung im 20. Jahrhundert. Neben der Erlangung der nationalen Unabhängigkeit war dafür insbesondere der Aufbau einer sozialistischen Nation unter der Führung der Arbeiter- und Bauernmassen entscheidend. Stolz und Ehrerbietung vor der im offiziellen Diskurs beschworenen glorreichen und langen nationalen Geschichte, der „hervorragenden traditionellen Kultur“ oder Bezüge zum konfuzianischen Ideenkorpus sucht man bei Hou und im Diskurs der „Alten Linken“ dagegen vergeblich.

Gegenwärtig ist das Feld der Ideologieforschung selbst unter den restriktiveren Verhältnissen unter Xi Jinping äußerst vielfältig. Vor dem Hintergrund der seit den 1990er Jahren kontinuierlich aufgebauten Kapazitäten an marxistischer Forschung und Forschung zum Marxismus in Parteischulen, Marxismus-Instituten und etwa Philosophie-Seminaren an Universitäten rezipieren unzählige Forscher sämtliche marxistische und postmarxistische

[1157] Ein Schlüsselwerk Wu Xiaomings, Professor am Philosophie-Institut der Fudan-Universität und ehemaliger Kommilitone Yu Wujins, wurde kürzlich ins Englische übersetzt. Siehe Wu Xiaoming. *The Self-Assertion of Chinese Academia and Marxist Philosophy*. Übersetzt von Zhang Yin, Zhang Shuangli, Zhang Zhipeng und Zhu Xinxian. Abingdon, Oxon, New York, NY: Routledge, 2022.

[1158] Siehe dazu etwa folgenden Artikel Hou Huiqins, der auch auf der Homepage der *Qiushi*-Zeitschrift veröffentlicht wurde: Hou Huiqin. “Jianding wenhua zixin de benzhi shi laolao zhangwo yishixingtai gongzuo lingdaoquan 坚定文化自信的本质是牢牢掌握意识形态工作领导权 [Die Essenz der Festigung des kulturellen Selbstvertrauens ist es, die Führungsmacht der ideologischen Arbeit fest im Griff zu haben].“ *Hongqi wengao* (2018): 40-43.

Theorieströmungen auf dem Globus. Längst handelt es sich dabei nicht mehr wie in den 1980er Jahren um eine nachträgliche und um schnelle Aufarbeitung und Einordnung bemühte Rezeption. Viele der beteiligten chinesischen Theoretiker verfügen über substanzielle Auslandserfahrungen, und das Internet sorgt für eine enorm vereinfachte Informationsbeschaffung und Kommunikationsmöglichkeiten. Dies ermöglicht die zügige Übersetzung von Fachliteratur ins Chinesische und sorgt dafür, dass sich Diskussionen in der chinesischen Marxismus-Forschung ungeachtet von Zensur immer nahezu auf dem neuesten Stand theoretischer Ansätze aus dem Ausland befinden. Das Feld marxistischer Forschung ist dabei derart ausdifferenziert, dass es schwer erscheint, die Übersicht zu behalten. Was etwa die Erforschung der Ideologieproblematik betrifft, so hat sich im Jahr 2018 auf Initiative Zhang Zhidans (张志丹, *1974),[1159] eines gegenwärtig federführenden Ideologieforschers vom Marxismus-Institut der Shanghai Normal University, eine „Vereinigung zur Erforschung marxistischer Ideologie“ gebildet. [1160] Diese hat den Anspruch, die neuesten Forschungsergebnisse der Ideologietheorien des Westlichen Marxismus,[1161] des traditionellen Marxismus-Leninismus und der verschiedenen Ausprägungen des Sozialismus mit chinesischen Charakteristika unter dem Banner der Ausarbeitung einer angemessenen Ideologiepolitik für die „Neue Ära“ zusammenführen.[1162]

In *Über Ideologie* hat Yu Wujin Anfang der 1990er Jahre einige begriffliche und theoretische Voraussetzungen für die Diskussion des Ideologieproblems in den chinesischen Kontext eingeführt. Wenn in chinesischen Debatten über Ideologie ein Rückfall unter diese Messlatte zu verzeichnen ist, etwa wenn Lehrbuchautoren wider besseren Wissens die Differenz zwischen „Bewusstseinsformen“ und „Ideologie“ verschwimmen lassen oder wenn Ideologie als Frage von abgeschlossenen, kulturalistisch verstandenen „Zivilisationen“ verhandelt wird, handelt es sich schlicht um Herrschaftsapologetik oder – um beim Beispiel zu bleiben – um ein Plädoyer für eine kulturkonservative Politik im Gewand

---

[1159] Zhang Zhidan betreibt Grundlagenforschung zum Ideologieproblem mit Fokus auf dem „ideologischen Aufbau“. Siehe etwa seine Monografie Zhang Zhidan 张志丹. *Yishixingtai gongneng tisheng xinlun* 意识形态功能提升新论 [Eine neue Theorie über die Förderung der Funktionen von Ideologie]. Beijing: Renmin chubanshe, 2017.

[1160] Siehe dazu Zhang Zhidan 张志丹. “Makesizhuyi yishixingtai xue lungang 马克思主义意识形态学论纲 [Grundriss für marxistische Ideologiestudien].“ *Lilun yu pinglun* 3 (2018).

[1161] Die gegenwärtig umfassendste und einflussreichste Abhandlung zu Ideologietheorien des Westlichen Marxismus aus chinesischer Warte haben 2017 einige Forscher aus dem Umfeld von Yu Wujin am Philosophie-Institut der Fudan-Universität herausgegeben. Siehe Wang Xingfu 汪行福, Yu Wujin 俞吾金, Zhang Shuangli 张秀琴 (Hrsg.). *Yishixingtai xingcong. Xifang makesizhuyi de yishixingtai lilun jiqi zuixin fazhan taishi* 意识形态星丛：西方马克思主义的意识形态理论及其最新发展态势 [Ideologische Konstellationen: Die Ideologietheorien des Westlichen Marxismus und ihre neusten Entwicklungstrends]. Beijing: Renmin chubanshe, 2017.

[1162] Siehe ebenda.

des marxistischen Herrschaftsjargons. Indes fungiert der kritische Ideologiebegriff von Karl Marx immer wieder als Stachel im Fleisch des von der Partei anvisierten „ideologischen Aufbaus“ und „chinesischen Traums“. So lange der Marxismus in China offiziell als Leitdenken und als „theoretische Zauberformel“ (*lilun fabao*, 理论法宝) firmiert, wird der Kampf um die korrekte Auslegung von Marxismus und Ideologiefragen innerparteilich, im Bildungssektor und gesamtgesellschaftlich relevant bleiben.

Derzeit allerdings scheinen Positionen, die die Marx’sche Ideologiekritik für eine Analyse des chinesischen Kapitalismus vorsichtig in Stellung zu bringen versuchen oder den Marxismus als „Ideologie des Proletariats“ zu re-etablieren beanspruchen, auf dem Rückzug zu sein. Verschiedene nationale und globale Entwicklungen seit 2008, etwa der in China wahrgenommene Legitimitätsverlust des westlichen Liberalismus und Politikmodells infolge der Finanzkrise 2008, der „Farbenrevolutionen“ im arabischen Raum seit Beginn der 2010er Jahre, des Umgangs Europas mit der Flüchtlingskrise 2015 sowie aktuell der Maßnahmenpolitik vieler westlicher Staaten zur Eindämmung der Covid-19-Pandemie, haben zu einer Stärkung der offiziellen Ideologiepolitik geführt. Deren Verhältnis zu alternativen Marxismus-Interpretationen und -praktiken bietet sich als Gegenstand für weitergehende Forschung an.

Anhang

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. und Max Horkheimer. [1944]. *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940–1950*. In: *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr, Band 5. Frankfurt: S. Fischer, 1987.

Adorno, Theodor W. „Das Bewußtsein der Wissenssoziologie." In: Adorno, Theodor W. *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*. Berlin, Frankfurt a.M.: dtv, 1955, 32-50.

Ai Siqi 艾思奇. [1936]. *Dazhong zhexue* 大众哲学. Beijing: Shenghuo, du shu, xinzhi sanlian shudian chuban, 1979.

——. [1936]. "Feichang shi de guannianxingtai: Dafu Shi Rongjun 非常时的观念形态--- 答复士融君 [Ideologie in außergewöhnlichen Zeiten: Antwort an Shi Rongjun]". In: *Ai Siqi wenji* 艾思奇文集, 1, Beijing: Renmin chubanshe, 1981, 294-300.

——. *Bianzhengweiwuzhuyi – Lishiweiwuzhuyi* 辩证唯物主义–历史唯物主义 [Dialektischer Materialismus – Historischer Materialismus]. Beijing: Renminchubanshe, 1961.

——. *Bianzhengweiwuzhuyi – Lishiweiwuzhuyi* 辩证唯物主义–历史唯物主义 [Dialektischer Materialismus – Historischer Materialismus]. 3. Ausgabe. Beijing: Renminchubanshe, 1978.

Althusser, Louis. *Für Marx.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

——. "Ideology and Ideological State Apparatuses." In: Althusser, Louis. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Translated from the French by Ben Brewster, 121-176. New York: Monthly Review Press, 1971.

——. "Ideologie und ideologische Staatsapparate." In: Louis Althusser, Gesammelte Schriften, herausgegeben von Frieder Otto Wolf, Erster Halbband *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Hamburg: VSA Verlag, 37–102.

Amelung, Iwo, Dippner, Anett (Hrsg.) *Kritische Verhältnisse: Die Rezeption der Frankfurter Schule in China*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009.

Amin, Samir. *The Law of Value and Historical Materialism*. New York: Monthly Review Press, 1978.

Anderson, Perry. *Considerations on Western Marxism.* London: New Left Books, 1976.

Apter, David E., Saich, Tony. *Revolutionary Discourse in Mao's Republic*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.

Bakhurst, David. *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy. From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Barmé, Geremie. *Shades of Mao: The posthumous cult of the great leader*. Armonk, NY [u.a.]: Sharpe, 1996.

Bell, Daniel. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. New York: Free Press, 1960.

Bergere, Marie-Claire. *Sun Yatsen*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Bianzheng weiwuzhuyi yu lishiweiwuzhuyi jiaocai dagang 辩证唯物主义与历史唯物主义教材大纲 [Abriss des Dialektischen und Historischen Materialismus für den Unterricht]. Aus dem Russischen übersetzt vom Übersetzungsbüro der Abteilung für Unterrichtsangelegenheiten des Instituts des Marxismus-Leninismus. Beijing: Renmin chubanshe, 1955.

Bodenhorn, Terry. "Ai Siqi and the Reconstruction of Chinese Identity, 1935-1936." *Modern China* 23, 3 (1997): 275-297.

Bogedanoufu 波格达诺夫 [Bogdanow]. *Shehui yishi xue dagang* 社会意识学大纲 [Die Wissenschaft vom gesellschaftlichen Bewusstsein]. Aus dem Russischen übersetzt von Chen Wangdao und Shi Congtong. Shanghai: Shanghai kaiming shudian, 1929.

Birtles, Bill. "China's President Xi Jinping is Pushing a Marxist Revival: But How Communist is it Really?" ABC News, 03.05.2018, https://www.abc.net.au/news/2018-05-04/china-xi-jinping-is-pushing-a-marxist-revival/9724720 [zuletzt aufgerufen: 16.01.2020].

Blanchette, Jude. *China`s New Red Guards: The Return of Radicalism and the Rebirth of Mao Zedong*. Oxford: Oxford Academic Press, 2019.

Brady, Anne-Marie. *Marketing Dictatorship. Propaganda and Thought Work in Contemporary China*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2008.

Brown, Kerry. "The Communist Party of China and Ideology." *China. An International Journal* 10, 2 (2012.): 52-68.

Brown, Kerry und Simone van Neuwenhuizen. *China and the New Maoists*. London: Zed Books, 2016.

Brown, Kerry und Una Alexsandra Berzina-Cerenkova. "Ideology in the Era of Xi Jinping." *Journal of Chinese Political Science* 23 (2018): 323-339.

Brugger, Bill. "From 'Revisionism' to 'Alienation,' from Great Leaps to 'Third Wave'." *The China Quarterly* 108 (1986): 643-651.

Brugger, Bill und David Kelly. *Chinese Marxism in the Post-Mao Era*. Stanford, California: Stanford California Press, 1990.

Brunner, Otto, Conze, Werner und Reinhart Koselleck (Hrsg.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 Bände in 9. Stuttgart: Klett-Cotta, 1972-1997.

Cai Xia. [2013]. "Advancing Constitutional Democracy should be the mission of the Chinese Communist Party". In: *Voices from the Chinese Century: Public Intellectual Debate From*

Contemporary China, herausgegeben von Cheek, Timothy, Ownby, David und Joshua A. Fogel. New York: Columbia University Press, 2020, 136-152.

Callahan, William A. *China Dreams: 20 Visions of the Future*. New York: Oxford University Press, 2013.

Cheek, Timothy. "The Fading of Wild Lilies: Wang Shiwei and Mao Zedong's Yan'an Talks in the First CPC Rectification Movement." *The Australian Journal of Chinese Affairs* 11 (1984): 25-58.

——. *Living with Reform: China Since 1989*. London: Bloomsbury, 2006.

——. "Mao, Revolution, and Memory." In: *A Critical Introduction to Mao*, herausgegeben von Timothy Cheek. Cambridge: Cambridge University Press, 28-30, 2010.

——. *The Intellectual in Modern Chinese History*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015.

Cheek, Timothy und David Ownby. "Make China Marxist Again," *Dissent* (2018), https://www.dissentmagazine.org/article/making-china-marxist-again-xi-jinping-thought [zuletzt aufgerufen: 16.01.2020].

Cheek, Timothy, Ownby, David und Joshua A. Fogel (Hrsg.). *Voices from the Chinese Century: Public Intellectual Debate from Contemporary China*. New York: Columbia University Press, 2020.

Chen Boda 陈伯达. "Lun wenhua yundong zhong de minzu chuantong 论文化运动中的民族传统 [Über nationale Traditionen in der Kulturbewegung]." *Jiefang* 46, 23 (1938): 26-28.

——.*Zai wenhua zhenxian shang* 在文化阵线上 [An der Kulturfront]. Hong Kong: Shenghuo shudian, 1939.

Chen Guisheng 陈桂生. "Qiantan 'Deyizhi yishixingtai' zhong guanyu ren de quanmian fazhan lilun 浅探 '德意志意识形态' 中关于人的全面发展理论 [Erforschung der Theorie der umfassenden Entwicklung des Menschen in der ‚Deutschen Ideologie']". In: *Hangzhou daxue xuebao* 16, 1, (1986): 7-11.

Chen, Theodore Hsi-En. "The Maoist Model of Education: Origins and Ideology". *Asian Affairs: An American Review* 3, 6 (1976):384-400.

Chen Xianda 陈先达. *Makesizhuyi zhexue yuanli* 马克思主义哲学原理 [Prinzipien der marxistischen Philosophie]. Beijing: Zhongguo renmindaxue chubanshe, 2004.

Davies, Gloria. *Worrying About China: The Language of Chinese Critical Inquiry*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007.

Demirović, Alex. „Die *Deutsche Ideologie* hat es nie gegeben – und jetzt?" marx200.org, 8.04.2018, https://marx200.org/blog/die-deutsche-ideologie-hat-es-nie-gegeben-und-jetzt [zuletzt aufgerufen: 16.01. 2020].

Dikötter, Frank. “Review. Werner Meissner: Philosophy and Politics in China: The Controversy over Dialectical Materialism in the 1930s.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 54, 3 (1991): 624-625.

Dirlik, Arif. *Revolution and History. Origins of Marxist Historiography in China, 1919-1937*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1978.

——. *Anarchism in the Chinese Revolution*. Berkeley [u.a.]: University of California Press, 1991.

——. “*Guoxue*/National Learning in the Age of Global Modernity.” *China Perspectives* 1(2011): 4-13.

——. “Back to the Future. Contemporary China in the Perspective of its Past, circa 1980.” *China Perspectives* 1, 85 (2011): 7-52.

——. “The Discourse of Chinese Marxism.” In: *Modern Chinese Religion*, herausgegeben von John Lagerwey. Leiden: Brill, 2016, 302-365.

Dirlik, Arif, Healy, Paul, und Nick Knight (Hrsg.). *Critical Perspectives on Mao Zedong`s Thought*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1997.

Dynon, Nicholas. “’Four Civilizations’ and the Evolution of Post-Mao Chinese Socialist Ideology.” *The China Journal* 60 (2008): 83-109.

Eagleton, Terry. *Ideology. An Introduction*. London: Verso, 1991.

——. *Die Illusionen der Postmoderne. Ein Essay*. Aus dem Englischen von Jürgen Pelzer. Stuttgart, Weimar: Metzler, 1997.

——. *Ideologie. Eine Einführung*. Aus dem Englischen von Anja Tippner. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2000.

——. *After Theory*. London: Penguin Books, 2004.

Elliott, Liu. *Maoism and the Chinese Revolution. A Critical Introduction*. Oakland, CA: PM Press, 2016.

Ellul, Jaques. *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*. New York: Vintage, 1973.

Engels, Friedrich. [1890]. „Engels an Conrad Schmidt in Berlin.“ In: Marx/Engels, *Werke*, Band 37, 336-337.

Engesi 恩格斯 [Engels]. *Fan Dulin shuo* 反杜林说 [Anti-Dühring]. Beijing: Renminchubanshe, 1961.

Falkenheim, Victor C. “Review: Ideology and Politics in Contemporary China.” *Pacific Affairs* 47, 2 (1974): 212-214.

Feng Chen. “An Unfinished Battle in China: The Leftist Criticism of the Reform and the Third Thought Emancipation.” *The China Quarterly* 158 (1999): 447-67.

Fetscher, Iring. *Von Marx zur Sowjet-Ideologie*. Frankfurt am Main, Berlin, München: Verlag Moritz Diesterweg, 1972.

Fewsmith, Joseph. *China Since Tian'anmen. From Deng Xiaoping to Hu Jintao*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Fogel, Joshua A. *Ai Ssu-ch'i's Contribution to the Development of Chinese Marxism*. Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1987.

——. "Ai Siqi: Professional Philosopher and Establishment Intellectual." In: Goldman, Merle, Cheek, Timothy und Carol Lee Hamrin (Hrsg.). *China's Intellectuals and the State: In Search of a New Relationship*. Harvard: Harvard University Asia Center, 1987, 23-41.

Freeden, Michael. *Ideology. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Fröhlich, Thomas. *Staatsdenken im China der Republikzeit (1912-1949). Die Instrumentalisierung philosophischer Ideen bei chinesischen Intellektuellen*. Frankfurt, New York: Campus Verlag, 2000.

"Fudan Yu Wujin jiaoshou yin bing yizhi wuxiao shishi 复旦俞吾金教授因病医治无效逝世 [Fudan-Professor Yu Wujin stirbt an Krankheit nach erfolgloser medizinischer Behandlung]." sina.com.cn, 31.10.2014. http://news.sina.com.cn/c/2014-10-31/095231074661.shtml. Zuletzt aufgerufen am 14.02.2022.

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York, NY: Free Press, 1992.

Frolova-Walker, Marina. "'National in Form, Socialist in Content': Musical Nation-Building in the Soviet Republic." *Journal of the American Musicological Society* 51, 2 (1998): 331-371.

Fung, Edmund S.K. *The Intellectual Foundations of Chinese Modernity Cultural and Political Thought in the Republican Era.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Gan Yang. [2005]. "'Unifying the Three Traditions' in the New Era". In: *Voices from the Chinese Century: Public Intellectual Debate from Contemporary China*, herausgegeben von Cheek, Timothy, Ownby, David und Joshua A. Fogel. New York: Columbia University Press, 2020, 29-44.

Geuss, Raymond. *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Goldman, Merle, Cheek, Timothy und Carol Lee Hamrin (Hrsg.). *China's Intellectuals and the State: In Search of a New Relationship*. Harvard: Harvard University Asia Center, 1987.

Gorbatschow, Michail Sergejewitsch. *Glasnost: Das neue Denken*. Berlin: Ullstein,1989.

Gregory, Paul R. und Robert C Stuart. *Comparing Economic Systems in the Twenty-First Century*. Mason, Ohio: South-Western, 2003.

Gries, Peter Hays. *China's New Nationalism: Pride, Politics, and Diplomacy*. Berkeley: University of California Press, 2004.

Gu Shangfei 顾上飞. “Yishixingtai zhe yi gainian de youlai he yanbian 意识形态这一概念的由来和演变 [Der Ursprung und die Entwicklung des Ideologiebegriffs]”. In: *Wenyi lilun yu pipan* 5 (1988): 138-144.

Guo Jian, Yong Yisong und Yuan Zhou (Hrsg.). *Historical Dictionary of the Chinese Revolution*. London: Rowman & Littlefield, 2015.

Guo Jianwu. *Contemporary Chinese Marxist Philosophy*. Ottawa: National Library of Canada, 1997. (Unpublizierte Dissertation)

Guo Shengren 郭胜任 “Xian jieduan Zhongguo sixiang zhuliu bianqian de licheng 现阶段中国思想主潮变迁的历程” [Die derzeitigen Entwicklungstrends des chinesischen Denkens]. *Xiandai pinglun* 3 (1936): 120-124.

Hahn, Erich. *Ideologie. Zur Auseinandersetzung zwischen marxistischer und bürgerlicher Ideologietheorie. Eine Betrachtung zum XIV. Internationalen Kongress für Philosophie, 1968*. Berlin: Dietz Verlag, 1969.

Haig, Patapan und Yi Wang. “The Hidden Ruler: Wang Huning and the Making of Contemporary China. ” *Journal of Contemporary China* 27, 109 (2018): 47-60.

Haugg, Wolfgang Fritz et al. (Hrsg.). *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*. 15 Bände. Hamburg: Argument, 1994-2022.

He Ping. “On the Phenomenon of `Return to Marx` in China.” *Frontiers of Philosophy in China* 2 (2007): 219-229.

He Weihua. “The History of Critical Theory in China.” *History Compass* 14, 6 (2016): 275-282.

Heinrich, Michael. *Kritik der politischen Ökonomie: Eine Einführung*. Zweite Auflage. Stuttgart: Schmetterling, 2004.

——. *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft: Biographie und Werkentwicklung; Band 1: 1818–1841.* Stuttgart: Schmetterling, 2018.

Herkommer, Sebastian. „Ideologie und Ideologien im nachideologischen Zeitalter.“ *Sozialismus* 26, 4 (1999): 1-29.

Hobsbawm, Eric. *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. London: Abacus, 1995.

Hochuli, Alex, Hoare, George und Philip Cunliffe. *The End of the End of History: Politics in the Twenty-First Century*. Winchester: Zero Books, 2021.

Hoesch, Matthias, Quante, Michael und David P. Schweikard. *Marx-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016.

Holbig, Heike. *Ideological Reform and Political Legitimacy in China: Challenges in the Post-Jiang Era*. Hamburg: GIGA Working Paper 18, 2006.

——. “Ideology After the End of Ideology: China and the Quest for Autocratic Legitimation,” *Democratization* 20, 1 (2013): 61–81.

——. “China after Reform: The Ideological, Constitutional, and Organisational Makings of a New Era.” *Journal of Current Chinese Affairs* 47, 3 (2018): 187–207.

Höntzsch, Frauke. „Philosophischer Zugang zur Ideengeschichte.“ In: *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge, Methoden, Strömungen*, herausgegeben von Salzborn, Salomon (Hrsg.). Stuttgart: J.B. Metzler, 2018, 9-15.

Horkheimer, Max. [1945]. „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft.“ In: *Gesammelte Schriften*, Band 6, herausgegeben von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer, 1991.

Hou Huiqin 侯惠勤. “Makesizhuyi yishixingtai pipan ji dangdai wenti yanjiu bitan 马克思主义意识形态批判及当代问题研究笔谈”. In: *Henan daxue xuebao (shehui kexue bao)* 42, 2 (2002): 1-6.

——. “Yongyuan de Makesi: Jinian Makesi shishi 120 zhounian bitan 永远的马克思——纪念马克思逝世120周年笔谈 [Der ewige Marx: Aufzeichnungen zur Erinnerung an Marx an seinem 120. Todestag].” *Changshu gaozhuan xuebao* 3 (2003): 1-4.

——.“‘Yi ren wei ben’ de jingshen shizhi he lilun jiexian ‘以人为本‘的精神实质和理论界限 [Das geistige Wesen und die theoretische Grenze von ‚Das Volk zuerst‘]. “ *Hongqi wengao* 7 (2006): 2-5.

——. “Makesi de yishixingtai pipan jiqi dangdai jiazhi 马克思的意识形态批判及其当代价值 [Marx‘ Ideologiekritik und ihr heutiger Wert].“ *Makesizhuyi yanjiu* 2 (2006): 123-125.

——. “Zhe makesizhuyi yishixingtai lilun de ´chongtu´ (shang) 折马克思主义意识形态理论的冲突（上）.“ *Makesizhuyi yanjiu* 1 (2007): 1-6.

——. “Wo guo yishixingtai jianshe de di er ci zhanlüexing feiyue 我国意识形态建设的第二次战略性飞跃 [Der zweite strategische Sprung beim ideologischen Aufbau unseres Landes].“ *Makesizhuyi yanjiu* 7 (2008): 5-17.

——. *Makesi de yishixingtai pipan yu dangdai Zhongguo* 马克思的意识形态批判与当代中国 [Marx’ Ideologiekritik und das gegenwärtige China]. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2010.

——. “Jianding wenhua zixin de benzhi shi laolao zhangwo yishixingtai gongzuo lingdaoquan 坚定文化自信的本质是牢牢掌握意识形态工作领导权 [Die Essenz der Festigung des kulturellen Selbstvertrauens ist es, die Führungsmacht der ideologischen Arbeit fest im Griff zu haben].“ *Hongqi wengao* (2018): 40-43.

Hou Huiqin, Xin Xiangyang und Ren Limei. “The Chongqing practice: An example of the China Model.” *International Critical Thought* 2, 2 (2012): 171-182.

Hu Daping. “Marx in China.” *Socialism and Democracy* 24, 3 (2010): 193–197.

Hu Quyuan 胡曲园 und Jiang Xuemo 蒋学模. *Makesizhuyi yanjiu de jige wenti* 马克思主义研究的几个问题 [Einige Probleme marxistischer Forschung]. Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 1983.

Hua, Shiping: *Scientism and Humanism: Two Cultures in Post-Mao China, 1978-1989*. New York, NY: State University of New York Press, 1995.

Huang Songjie 黄颂杰. "Zhexue shi yi ge wenhao 哲学是一个问号 [Huang Songjie: Die Philosophie ist ein Fragzeichen]." Internetauftritt des Philosophie-Instituts der Fudan-Universität. https://philosophy.fudan.edu.cn/32/61/c24640a275041/page.htm. Zuletzt aufgerufen am 09.04.2022.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.

Jäggi, Rahel. „Was ist Ideologiekritik?" In: *Was ist Kritik?*, herausgegeben von Jäggi, Rahel und Tilo Wesche. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009., 266-295.

Jacobsen, Michael, und Ole Bruun. *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*. Richmond, Surrey: Curzon, 2000.

Jay, Martin. *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*. Berkeley: University of California Press, 1973.

Jing, Wang. *High Culture Fever. Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng`s China*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 1996.

Joel, Andreas. *Rise of the Red Engineers. The Cultural Revolution and the Origins of China's New Class*. Stanford, California: Stanford University Press, 2009.

Johnson, Chalmers (Hrsg.). *Ideology and Politics in Contemporary China*. Seattle: University of Washington Press, 1973.

Kang, Ouyang. "Contemporary Development of Marxist Philosophy in China." *Educational Philosophy and Theory* 34, 2 (2002): 145-154.

Kangsitandingnuofu. 康斯坦丁诺夫 [Konstantinov]. *Lishi weiwuzhuyi* 历史唯物主义 [Historischer Materialismus]. Übersetzt von Liu Pikun 刘丕坤 et.al. Beijing: Renminchubanshe, 1955.

——. *Makesizhuyi zhexue yuanli* 马克思主义哲学. Übersetzt vom Übersetzungsbüro der Renmin-Universität. Beijing: renminchubanshe, 1959.

Karl, Rebecca. *Mao Zedong and China in the Twentieth-Century World. A Concise History*. Durham: Duke University Press, 2010.

——. "Serve the People". In: *Afterlives of Chinese Communism. Political Concepts from Mao to Xi*, herausgegeben von Sorace, Christian, Franceschini, Ivan und Nicholas Loubere. Acton: ANU Press and Verso Books, 2019, 247-250.

——. "Xi Is Not Mao." *Dissent* 69, 2 (2022): 75-76.

Kelly, David. *Asian Freedoms: The Idea of Freedom in East and Southeast Asia*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press, 1998.

Kent, Ann. "Red and Expert: The Revolution in Education at Shanghai Teachers' University, 1975–76." *The China Quarterly* 86 (1981): 304-321.

Khatib, Sami. "Die Ideologie und ihre Kritik. Problemaufriss mit einigen Leerstellen und vielen Fussnoten". *Anthropological Materialism,* 6.07.2010. https://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/630 [zuletzt aufgerufen: 25.03. 2022]

Knight, Nick. "*On Contradiction* and *On New Democracy*: Contrasting perspectives on causation and social change in the thought of Mao Zedong." *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 22, 2 (1990): 18-34.

——. *Li Da and Marxist Philosophy in China*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1998.

——. *Marxist Philosophy in China: From Qu Qiubai to Mao Zedong, 1923-1945*. Dordrecht: Springer, 2005.

Kornreich, Yoel. *Zhang Wentian and the Academy of Marxism and Leninism During the pre-Rectification Period, 1938-1941*. Unpublizierte MA-Arbeit, University of Toronto.

Koselleck, Reinhart, Brunner, Otto, und Werner Conze (Hrsg.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 Bände in 9. Stuttgart: Klett-Cotta, 1972-1997.

Krawczyk, Adrian. "Celebrating the Bicentennial of Marx's Birth in China: An Analysis of Xi Jinping's Speech and Official Media Coverage." *Oriens Extremus*, 57 (2019): 71-98.

——. "Marxist Theories of Ideology in Contemporary China: The Pioneering Work of Yu Wujin." *Asian Studies* 7, 1 (2019): 153-172.

Kuang Xinnian. "Weishenme woman xuyao yige hufa yundong 为什么我们需要一个护法运动 [Warum brauchen wir eine Kampagne zum Schutz der Verfassung]?" www.tianyaclub.com/new/Publicforum (12.12.2002.)

Kunze, Rui, and Matten, Marc Andre. *Knowledge Production in Mao-Era China: Learning from the Masses*. Lanham, MD: Lexington Books, 2021.

Lam, Willy. "Xi Jinping`s Ideology and Statecraft." *Chinese Law & Government* 48, 6 (2016): 409-417.

Larrain, Jorge. *Marxism and Ideology*. London: Palgrave Macmillan, 1983.

Le Zhiqiang 乐志强. "Makesi yihua lilun de zhongyao zhedian --- 'Deyizhi yishixingtai' yihua sixiang de tantao 马克思异化理论的重要折点---'德意志意识形态' 异化思想的探讨 [Ein wichtiger Wendepunkt in Marx' Entfremdungstheorie. Diskussion über das Entfremdungsdenken der ‚Deutschen Ideologie']". In: *Xueshu yanjiu* (1981): 90-96.

Leese, Daniel. *Mao Cult. Rhetoric and Ritual in China's Cultural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

——. *Maos langer Schatten. Chinas Umgang mit der Vergangenheit*. München: C.H. Beck, 2020.

Lenin, Wladimir Iljitsch. [1902]. *Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung*. In: *Wladimir Iljitsch Lenin: Werke,* Band 5, herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin/DDR, 1960.

——. [1902]. "What Is to Be Done?" In: *Lenin's Collected Works*, Vol. 5, 347-530. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1962.

——. [1916]. *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus. Gemeinverständlicher Abriß*. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg). *Wladimir Iljitsch Lenin: Werke*, Band 22, 189-309. Berlin/DDR, 1960.

——. [1918]. *Staat und Revolution*. In: Lenin, *Werke*, Band 25, Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1972, 393-507.

——. [1919]. "Speech in Memory Of Y. M. Sverdlov at a special session of the All-Russia Central Executive Committee". In: Lenin, *Collected Works* Band 29, 4. englische Ausgabe. Moskau: Progress Publishers, 1972, 89-94.

——. [1920]. „Über Proletarische Kultur". In: *W. I. Lenin: Werke*, Band 31. Berlin: Karl Dietz Verlag, 1964, 307-308.

——. [1920]. „Rede auf dem 3. Allrussischen Kongress des Kommunistischen Jugendverbandes Russlands." In: Lenin*, Sämtliche Werke*, Band 5, Wien/Berlin: 1930, 474-493.

——. [1923]. "On Cooperation." In: *Lenin's Collected Works*. Moskau: Progress Publishers, Band 33, 1965, 467-75.

——. [1923]. „Lieber weniger, aber besser." In: Lenin, *Werke*, Band 33, 474-490.

——. *Collected Works*. Zweite englische Ausgabe. Moskau: Progress Publishers, 1965.

Lenk Kurt (Hrsg.). *Ideologie: Ideologiekritik und Wissenssoziologie*. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand, 1967.

Li Da. 李达. [1926]. *Xiandai shehuixue* 现代社会学 [Moderne Soziologie]. In: *Li Da wenji*. Band 1. Beijing: Renmin chubanshe, 1980.

——. *Shehuixue dagang* 社会学大纲 [Abriss der Soziologie], 1937.

——."Lishi weiwuzhuyi de duixiang 历史唯物主义的对象" [Der Gegenstand des Historischen Materialismus]. In: *Lilun zhanxian* 2 (1958): 82-98.

Li Dazhao 李大钊. [1919]. "*Wo de makesizhuyi guan* 我的马克思主义观" [Meine marxistische Anschauung]. In: *Li Dazhao quanji* 李大钊全集 [Gesammelte Werke Li Dazhaos],

herausgegeben von Zhongguo Li Dazhao yanjiuhui, Band 3. Beijing: Renmin chubanshe, 2006.

Li, Hua-Yu. “Stalin’s ‘Short Course’ and Mao’s Socialist Economic Transformation of China in the early 1950s.” *Russian History* 29, 2 (2002): 357-376.

Li Xiulin 李秀林, Wang Yu 王于, Li Huaichun 李淮春 (Hrsg.). *Bianzheng weiwu zhuyi he lishi weiwu zhuyi yuanli* 辩证唯物主义和历史唯物主义原理 [Prinzipien des Dialektischen Materialismus und des Historischen Materialismus]. Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe, 1982.

Lippert, Wolfgang. *Entstehung und Funktion einiger chinesischer marxistischer Termini. Der lexikalisch-begriffliche Aspekt der Rezeption des Marxismus in Japan und China*. Wiesbaden: Steiner, 1979.

Lin Chun. “Mass Line”. In: *Afterlives of Chinese Communism. Political Concepts from Mao to Xi*, herausgegeben von Sorace, Christian, Franceschini, Ivan und Nicholas Loubere. Acton: ANU Press and Verso Books, 2019, 121-126.

Lin Gang. “Ideology and Political Institutions for a New Era.” In: *China after Jiang*, herausgegeben von Lin, Gang und Xiaobo Hu. Washington, D.C: Woodrow Wilson Center Press, 2003, 39-68.

Lin Tongqi und Li Minhua. “Marxism and the ‘Spiritual’ in China Since Mao.” *Philosophy East and West* 44, 4 (1994): 609-646.

Liu Kang. *Globalization and Cultural Trends in China*. Honolulu, Hawai: University of Hawai’i Press, 2004.

——. “The Frankfurt School and Chinese Marxist Philosophical Reflections Since the 1980s.” *Journal of Chinese Philosophy* 40, 3-4 (2013): 563-582.

Liu, Wennan. “Redefining the Moral and Legal Roles of the State in Everyday Life: The New Life Movement in China in the Mid-1930s.” *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review* 7 (2013): 30–59.

Losurdo, Domenico. *Der Westliche Marxismus. Wie er entstand, verschied und auferstehen könnte.* Übersetzt aus dem Italienischen von Christa Herterich. Köln: PapyRossa, 2021.

Lukács, Georg. [1923]. *Geschichte und Klassenbewußtsein*. In: Georg Lukács: *Werke*, Frühschriften, Band 2, herausgegeben von Frank Benseler, Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1968.

Luo Suizhang. “Makesi shehuizhuyi de lilun tixi 马克司社会主义之理论的体系.“ *Xuedeng*, 05.08.1919.

Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Aus dem Französischen übersetzt von Bennington, Geoff und Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Mac Farquhar, Roderick. *The Origins of the Cultural Revolution, Volume II, The Great Leap Forward, 1958–1960*. New York: Columbia University Press, 1983.

Mahoney, Josef Gregory. "Ideology, *Telos* and `Communist Vanguard` From Mao Zedong to Hu Jintao." *Journal of Chinese Political Science* 14, 2 (2009): 135-166.

——. "Questions Facing Chinese Marxist Theory and Its Translation: Do 思想, 实践, and 务实 Equal 'Ideology,' 'Practice,' and 'Pragmatic'?" *Zhongguo Fanyi* (15.05.2011), 72-76.

——. „Marxismus in China nach Mao." Übersetzt von Leo Kühberger. In: *Marx und der globale Süden*, herausgegeben von Felix Wemheuer. Köln: PapyRossa, 2016, 240-276.

„Makesi Engesi lun yishu 马克思恩格斯论艺术 [Marx und Engels über Kunst]", Band 1, Renmin wenxue chubanshe, 1960.

Makesi/Engesi 马克思恩格斯 [Marx/Engels]. *Deyizhi yishixingtai* 德意志意识形态 [Die Deutsche Ideologie]. Übersetzt von Guo Moruo. Shanghai: Yanxing Verlag, 1938.

——. *Deyizhi guannian tixi* 德意志观念体系 [Die Deutsche Ideologie]. Übersetzt von Zhou Jianren. Shanghai: Zhulin Shudian, 1941.

Makesi/Engesi 马克思恩格斯 [Marx/Engels]. *Deyizhi yishixingtai* 德意志意识形态 [Die Deutsche Ideologie]. In: *Makesi Engesi quanji*, Band 3. Beijing: Renminchubanshe, 1960.

——. *Makesi/Engesi quanji*. 50 Bände. 1. Ausgabe. Beijing: Renimchubanshe, 1956.

Makesi 马克思 [Marx]. "Zhengzhi jingji xue pipan yi shu xuyan 政治经济学批判一书序言 [Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie]." In: *Makesi Engesi wenxuan* 马克思恩格斯文选 [Marx/ Engels Ausgewählte Werke], Band 1. Beijing: Renmin chubanshe, 1958.

Ma Licheng 马立诚. *Dangdai Zhongguo ba zhong shehui sichao* 当代中国八种社会思潮 [Acht Strömungen gesellschaftlichen Denkens im China der Gegenwart]. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2013.

——. *Leading Schools of Thought in Contemporary China*. Übersetzt aus dem Chinesischen von Liu, Jing L. Singapur: World Scientific Publishing, 2016.

Mannheim, Karl. *Ideologie und Utopie*. Bonn: o. Verl, 1929.

Marcuse, Herbert. [1964]. *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Übersetzt von Alfred Schmidt. Neuwied: Luchterhand, 1967.

Mao Zedong. "On the Correct Handling of Contradictions Among the People." In: *Sources of Chinese Tradition. Vol.2 From 1600 through the Twentieth Century*, herausgegeben von De Bary, WM. Theodore und Richard Lufrano. New York: Columbia University Press, 2000, 459-463.

Mao Zedong 毛泽东. [1938]. "1938 nian shi yue shi er ri zhi shi se ri zai zhonggong kuoda de liu zhong quan hui de bagao 一九三八年十月十二日至十四日在中共扩大的六中全会的报告

[Bericht der erweiterten sechsten Plenums der KPCh vom 12.-14. Oktober 1938].“ Zitiert nach https://www.marxists.org/chinese/maozedong/marxist.org-chinese-mao-19381012aa.htm.

——. [1940]. “Xin minzhuzhuyi lun [Über die Neue Demokratie]“. In: *Mao Zedong xuanji*, Band 2, Beijing: Renminchubanshe, 1952.

——. [1940]. “Xin minzhu zhuyi lun 新民主主义论 [Über Neue Demokratie].“ In *Mao Zedong xuanji* 毛泽东选集, Band 2. Zweite Ausgabe. Beijing: Renmin chubanshe, 1991.

——. [1942]. “Zhengdun dang de zuofeng 整顿党的作风. [Berichtigung des Arbeitsstils der Partei]“. In: *Mao Zedong xuanji*, Band 3, Beijing: Renminchubanshe, 811-829.

——. [1957]. “Guanyu zhengque chuli renmin neibu maodun de wenti 关于正确处理人民内部矛盾的问题 [Zum korrekten Umgang mit Widersprüchen im Volk]. In: *Mao Zedong Xuanji*, Band 5. Beijing: Renminchubanshe, 1977, 363-402.

——. *Mao Zedong sixiang wansui* 毛泽东思想万岁 [Lang lebe das Mao-Zedong-Denken], Band 1.

——. *Mao Zedong wenji* 毛泽东文集, Band 3. Beijing: Renminchubanshe, 1996.

Martin, Helmut (Hrsg.). *Mao Zedong Texte. Zweiter Band, 1956-1957. Schriften, Dokumente, Reden und Gespräche. Deutsche Bearbeitung und chinesische Originalfassung*, München, Wien: Carl Hanser Verlag, 1979.

Marx, Karl. [1844]. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: Marx/Engels, *Werke***,** Ergänzungsband, 1. Teil, 465–588.

——. [1852]. *Der achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. In: Marx/Engels, *Werke*, Band 8, 111-207. Berlin: Dietz Verlag, 1960.

——. [1857/58]. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. In: Marx/Engels, *Werke*, Band 42, 19-875. Berlin: Dietz Verlag, 1983.

——. [1881]. *Brief an von V.I. Sassulitsch.* In: Marx/Engels, *Werke*, 19, 1962, 242-43.

——. [1881]. *Entwürfe einer Antwort auf den Brief von V.I. Sassulitsch. Dritter Entwurf*. In: Marx/Engels, *Werke*, 19, 1962, 401.

——. [1859]. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. In: Marx/Engels, *Werke*, Band 13. Berlin: Dietz Verlag, 1971, 3-160.

——. [1862-1863]. *Theorien über den Mehrwert*. In: Marx/ Engels, *Werke*, Band 26, Erster Teil, 1965.

Marx, Karl und Friedrich Engels. [1845/1846]. *Die Deutsche Ideologie*. In: Marx/Engels, *Werke*, Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1969.

——. [1848] *Manifest der Kommunistischen Partei*. In: Marx/Engels, *Werke*, Band 4. Berlin: Dietz Verlag, 1974, 482–493.

Meisner, Maurice. *Li Ta-Chao and the Origins of Chinese Marxism*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1967.

——. *The Deng Xiaoping Era. An Inquiry into the Fate of Chinese Socialism, 1978-1994*. New York: Hill and Wang, 1996.

——. "Stalinism in the History of the Chinese Communist Party." In: Dirlik, Arif, Healy, Paul und Nick Knight (Hrsg). *Critical Perspectives on Mao Zedong`s Thought*. New Jersey: Humanities Press, 1997, 184-206.

——. *Mao's China and After: A History of the People's Republic.* Dritte Ausgabe. New York: Simon and Schuster, 1999.

——. *Marxism, Maoism, and Utopianism: Eight Essays.* Madison: University of Wisconsin Press, 1982.

Meissner, Werner. *Philosophie und Politik in China. Die Kontroverse über den dialektischen Materialismus in den dreissiger Jahren*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1986.

Minford, Patrick. "Ideology and Pragmatism in Economic Thatcherism." In: *Ideas and Politics in Modern Britain*, herausgegeben von J.C.D. Clark., London: Palgrave Macmillan, 1990, 191-202.

Minoru, Takeuchi. *Mao Zedong ji* 毛泽东集 [Gesammelte Schriften Mao Zedongs]. 10 Bände. Tokyo: Hokobosha, 1983.

Misra, Kalpana. *From Post-Maoism to Post-Marxism. The Erosion of Official Ideology in Deng`s China*. New York, London: Routledge, 1998.

——. "Neo-Left and Neo-Right in Post-Tian'anmen China." *Asian Survey* 43, 5 (2003): 717-744.

Murthy, Viren. "The Democratic Potential of Confucian *minben* Thought." *Asian Philosophy* 10,1 (2000): 33-47.

Nie Jinfang 聂锦芳. "Women dui Makesi de lijie yuanyuan bu gou 我们对马克思的理解还远远不够 [Unser Verständnis von Marx ist bei weitem nicht ausreichend]." *Jiemian*, 05.05.2018, https://www.jiemian.com/article/2108429.html [zuletzt aufgerufen: 03.04.2022].

Ngai, Pun. "The New Chinese Working Class in Struggle." *Dialectical Anthropology* 44 (2020): 319-329.

Outhwaite, William. “Culture”. In: *A Dictionary of Marxist Thought*, 2. Edition, herausgegeben von Bottomore, Tom, Harris, Lawrence, Kierman V.G. und Ralph Miliband. Oxford (UK): Blackwell Publishers, 1991, 127-130.

Pagel, Ulrich. *Der Einzige und die Deutsche Ideologie. Transformationen des aufklärerischen Diskurses im Vormärz*. Berlin: De Gruyter, 2020.

Pan Zinian 潘梓年. “Kangzhan liang nian de wenhuajie 抗战两年的文化界 [Die Kulturwelt im zweiten Jahr des Widerstandskrieges].” *Qunzhong zhoukan* 6, 7 (1939): 205.

Qiu Xiaoming 丘小明. “Guo Moruo zhaiyi `Deyizhi yishixingtai` shulun 郭沫若摘译'德意志意识形态'述论“. In: *Guo Moruo xuekan* 1 (2013).

Qu Qiubai 瞿秋白. *Xiandai shehuixue* 现代社会学 [Moderne Soziologie], 1924.

——. *Shehui kexue gailun* 社会科学概论 [Einführung in die Gesellschaftswissenschaft]. Shanghai: Shanghai shudian, 1925.

Reckwitz, Andreas. *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000.

Rehmann, Jan. *Einführung in die Ideologietheorie*. Hamburg: Argument, 2008.

Rehmann, Jan. „Ideologietheorie.“ In: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, herausgegeben von W. F. Haug, Band 6.1. Hamburg: Argument, 2004, 717–60.

Reitz, Tilman. „Ideologiekritik.“ In: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, herausgegeben von W. F. Haug, Band 6.1, Hamburg: Argument, 2004, 690-717.

Ren Zhifang 任志锋. “Mao Zedong dui makesizhuyi yishixingtai gainian de jiedu 毛泽东对马克思主义意识形态概念的解读 [Mao Zedongs Interpretation des marxistischen Ideologiebegriffs]. In *Sixiang zhengzhi jiaoyu yanjiu 30*, 6 (2014): 27-31.

Resolution über einige Fragen in der Parteigeschichte seit Gründung der Volksrepublik China (*Guanyu jianguo yilai dang de ruogan lishi wenti de jueyi* 关于建国以来党的若干历史问题的决议). In: *Beijing Rundschau* 27, 07.07.1981, 8-40.

Rosker, Jana. “Chinese Modernization and the Sinification of Marxism through the Lens of Li Zehou’s Philosophy.” In: *Asian Philosophy* 27,1 (2017): 69-84.

Said, Edward. *Orientalism*. New York City, NY: Pantheon Books, 1978.

Salzborn, Samuel (Hrsg.). *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge, Methoden, Strömungen*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2018.

——. „Einleitung.“ In: *Handbuch Politische Ideengeschichte. Zugänge, Methoden, Strömungen*, herausgegeben von Salzborn, Salomon (Hrsg.). Stuttgart: J.B. Metzler, 2018, VII-IX.

Schnädelbach, Herbert. „Was Ist Ideologie? Versuch einer Begriffserklärung.“ *Das Argument* 10 (1968): 71-92.

Schram, Stuart R. *The Political Thought of Mao Tse-tung*. New York: Praeger, 1969.

Schurmann, Franz. *Ideology and Organization in Communist China*. Berkeley: University of California Press,1966.

Schwartz, Benjamin. *Communism and China: Ideology in Flux*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968.

Schwarcz, Vera. *The Chinese Enlightenment. Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919.* Berkeley: University of California Press, 1986.

Shepherd, Christian. “No Regrets: Xi Says Marxism Still ‘Totally Correct’ for China,” Reuters, 04.05.2018, https://www.reuters.com/article/us-germany-marx-china/no-regrets-xi-says-marxism-still-totally-correct-for-china-idUSKBN1I50ET [zuletzt aufgerufen: 16.01. 2020].

Shi-Kupfer, Kristin, Ohlberg, Mareike, Lang, Simon, und Bertram Lang. *Ideas and Ideologies Competing For China’s Political Future: How Online Pluralism Challenges Official Party Orthodoxy*. Berlin: Merics Papers On China, 2017.

Skinner, Quentin. “Meaning and Understanding in the History of Ideas.” *History and Theory* 8,1 (1969): 3–53.

Spira, Ivo. *A Conceptional History of Chinese -Isms. The Modernization of Ideological Discourse, 1895-1925*. Leiden, Boston: Brill, 2015.

Solomon, Richard H. “From commitment to Cant: the evolving functions of ideology in the revolutionary process.” In: *Ideology and Politics in Contemporary China*, herausgegeben von Chalmers Johnson. Seattle: University of Washington Press, 1973, 47-77.

Song, Yuwu (Hrsg.). *Biographical Dictionary of the People’s Republic of China*. Jefferson (NC), London: McFarland & Company, 2013.

Sorace, Christian, Franceschini, Ivan und Nicholas Loubere (Hrsg.). *Afterlives of Chinese Communism. Political Concepts from Mao to Xi*. Acton: ANU Press and Verso Books, 2019.

Stalin, Josef. [1913]. “Marxismus und nationale Frage.” In: Stalin, *Werke,* Band 2. Berlin: Dietz Verlag, 1950, 266-333.

Su Shaozhi. “A Decade of Crises at the Institute of Marxism-Leninism-Mao Zedong Thought, 1979-89.” *The China Quarterly* 134, 6 (1993): 335-351.

Teiwes, Frederick C. Politics and Purges in China. Rectification and the Decline of Party Norms 1950-1965. New York: M.E. Sharpe, 1993.

Ten Brink, Tobias: *Staatenkonflikte*. Stuttgart: Lucius & Lucius, 2008.

Tsang, Steve und Olivia Cheung. "Has Xi Jinping made China's Political System More Resilient and Enduring?" *Third World Quarterly* 43, 1 (2021): 225-243.

Unger, Jonathan (Hrsg.). *Using the Past to Serve the Present. Historiography and Politics in Contemporary China*. London: Routledge, 1993.

Van de Ven, Hans. "War, Cosmopolitanism, and Authority. Mao from 1937 to 1956." In: *A Critical Introduction to Mao*, herausgegeben von Timothy Cheek. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

van Dongen, Els. *Realistic Revolution. Contesting Chinese History, Culture, and Politics after 1989.* Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Vogelsang, Kai. "Conceptual History: A Short Introduction". *Oriens Extremus. Kultur, Geschichte, Reflexion in Ostasien* 51 (2012): 9-24.

Vukovich, Daniel. F. *China and Orientalism. Western Knowledge Production and the PRC*. Abingdon, Oxon: Routledge, 2012.

——. Illiberal China. 2018. *The Ideological Challenge of the People's Republic of China*. Singapur: Palgrave Macmillan.

Wagner, Ingo. „Halbstaat". In: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, herausgegeben von Wolfgang Fritz Haugg, Band 5, 2001, Spalten 1130-1133.

Walther, Rudolph: „Nachruf auf Alfred Schmidt" *Taz*, 31.08.2012.

Wakeman, Frederic Jr. *History and Will: Philosophical Perspectives of Mao Tse-tung's Thought*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press,1973.

——. "Review Article: The Use and Abuse of Ideology in the Study of Contemporary China." *China Quarterly* 61 (1975): 127-152.

——. "A Revisionist View of the Nanjing Decade: Confucian Fascism." *The China Quarterly* 150 (1997): 395–432.

Walder, Andrew G. und Gong Xiaoxia. "Workers in the Tiananmen Protests: The Politics of the Beijing Workers' Autonomous Federation." *The Australian Journal of Chinese Affairs* 29 (1993): 1-29.

Wang Huning 王沪宁, Yu Wujin 俞吾金 (Hrsg.). *Shi cheng she zhan: shou jie guoji da zhuan bianlun hui jishi yu pingxi* 狮城舌战:首届国际大专辩论会纪实与评析 [Zungenkampf in der Stadt der Löwen: Dokumentation und Analyse der ersten internationalen Universitätendebatte]. Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 1993.

Wang Hui. "Depoliticized Politics, Multiple Components of Hegemony, and the Eclipse of the Sixties." *Inter-Asia Cultural Studies*, 7, 4 (2006): 683-700.

Wang Ruoshui 王若水. [1980] "Tantan yihua wenti 谈谈异化问题 [Über Entfremdung]." In: *Wei rendaozhuyi bianhu* 为人道主义辩护 [Eine Verteidigung des Humanismus], herausgegeben von Wang Ruoshui. Beijing: Shenghuo dushu xinzhi san lian shudian, 1986, 186-199.

Wang Shouchang 王守常, Zhang Yixing 张翼星, Chen Anying 陈岸瑛 (Hrsg.). *Makesizhuyi zhexue zai Zhongguo* 马克思主义哲学在中国 [Marxistische Philosophie in China]. Beijing: Shoudu shifan daxue chubanshe, 2002.

Wang Xingfu 汪行福, Yu Wujin 俞吾金, Zhang Shuangli 张秀琴 (Hrsg.). *Yishixingtai xingcong. Xifang makesizhuyi de yishixingtai lilun jiqi zuixin fazhan taishi* 意识形态星丛：西方马克思主义的意识形态理论及其最新发展态势 [Ideologische Konstellationen: Die Ideologietheorien des Westlichen Marxismus und ihre neusten Entwicklungstrends]. Beijing: Renmin chubanshe, 2017.

Ware, Robert. "Reflections on Chinese Marxism." *Socialism and Democracy* 27,1 (2013): 136-160.

Weber, Isabella. *How China Escaped Shock Therapy: The Market Reform Debate*. London: Routledge, 2021.

Weber, Ralph und Martin Beckstein (Hrsg.). *Politische Ideengeschichte. Interpretationsansätze in der Praxis*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2014.

Weigelin-Schwiedrzik, Susanne. "In Search of a Master Narrative for 20th-Century Chinese History". *The China Quarterly* 188 (2006): 1070-1091.

Wemheuer, Felix (Hrsg.). *Marx und der globale Süden*. Köln: PapyRossa, 2016.

Wemheuer, Felix. *Chinas große Umwälzung: Soziale Konflikte und Aufstieg im Weltsystem*. Köln: Papyrossa, 2019.

White, Hayden. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

Wu Xiaoming. *The Self-Assertion of Chinese Academia and Marxist Philosophy*. Übersetzt von Zhang Yin, Zhang Shuangli, Zhang Zhipeng und Zhu Xinxian. Abingdon, Oxon, New York, NY: Routledge, 2022.

Wylie, Raymond F. "Mao Tse-tung, Ch'en Po-ta and the 'Sinification of Marxism,' 1936-38." *The China Quarterly* 79 (1979): 447-480.

——. *The Emergence of Maoism. Mao Tse-tung, Ch'en Po-ta, and the Search for Chinese Theory, 1935-1945*. Stanford, California: Stanford University Press, 1980.

Xi Jinping 习近平. "Ba xuanchuan sixiang gongzuo zuo de geng hao 把宣传思想工作做的更好 [Propaganda- und ideologische Arbeit noch besser machen]." In: Xi Jinping. *Xi Jinping tan zhiguo lizheng* 习近平谈治国理政 [China regieren]. Band 1. Beijing: Waiwen chubanshe, 2013, 153-157.

——. *Xi Jinping tan zhiguo lizheng* 习近平谈治国理政 [China regieren]. Band 1. Beijing: Waiwen chubanshe, 2014.

——. "Speech at the Ceremony Commemorating the Bicentenary of the Birth of Marx," *Qiushi Journal* 10.3, no. 36, http://english.qstheory.cn/2018-09/07/c_1123371913.htm, no pagination [zuletzt aufgerufen: 16.01.2020]. Originally issued in Chinese by Xinhua News Agency, Beijing, May 4, 2018.

Xiao Qian 肖前, Li Xiulin 李秀林, Wang Yongxiang 汪永祥 (Hrsg.). *Lishi weiwu zhuyi yuanli* 历史唯物主义原理 [Prinzipien des Historischen Materialismus]. Beijing: Renmin chubanshe, 1983.

——. *Lishi weiwu zhuyi yuanli* 历史唯物主义原理 [Prinzipien des Historischen Materialismus]. Zweite Ausgabe. Beijing: Renmin chubanshe, 1991.

Xu Changfu. "The Incomplete Transformation of Sinicized Marxism." In: *Socialism and Democracy* 26, 1 (2012): 1-17.

——. *Marxism, China and Globalization*. Revised Edition. Berlin: Parados Verlag, 2019.

Xu Chongwen 徐崇温. *Xifang makesizhuyi* 西方马克思主义 [Westlicher Marxismus]. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1982.

Xu Jilin. "The Fate of An Enlightenment: Twenty Years in the Chinese Intellectual Sphere (1978–98)," *East Asian History* 20 (2000): 169–186.

——. *Rethinking China's Rise. A Liberal Critique*. Herausgegeben und übersetzt von David Ownby. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Yang Xuegong 杨学功. "Gaige kaifang 40 nian Zhongguo makesizhuyi zhexue yanjiu de lishi he luoji (shang) 改革开放 40 年中国马克思主义哲学研究的历史和逻辑（上） [Geschichte und Logik der chinesischen marxistischen Philosophie in 40 Jahren Reform und Öffnung]. *Jing shi wenhua pinglun*, 3 (2018).

Yiching, Wu. *The Cultural Revolution at the Margins: Chinese Socialism in Crisis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Yu Wujin 俞吾金. *Yishixingtai lun* 意识形态论 [Über Ideologie]. Beijing: Renmin chubanshe, 1993.

——. *Mao Zedong zhihui* 毛泽东智慧 [Die Weisheit Mao Zedongs]. Shanghai: Shanghai renmin chunbanshe, 1993.

——. *Deng Xiaoping: Zai lishi de tianping shang* 邓小平: 在历史的天平上 [Deng Xiaoping: Auf der Waage der Geschichte]. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1994.

——. *Cong Kangde dao Makesi: Qian nian zhi jiao de zhexue chensi* 从康德到马克思：千年之交的哲学沉思 [Von Kant zu Marx: Philosophisches Nachdenken an der Jahrtausendwende]. Guilin: Guangxi shifandaxue chubanshe, 2004.

——. *Yishixingtai lun* 意识形态论 [Über Ideologie]. Revidierte Neuausgabe. Shanghai: Renmin chubanshe, 2009.

——. *Shijian yu ziyou* 实践与自由 [Praxis und Freiheit]. Wuhan: Wuhan daxue chubanshe, 2010.

Yuan Quan 渊泉. "He Shangzhao de 'Makesi de weiwushiguan' 河上肇的'马克思的唯物史观'" [He Shangzhaos `Marx' materialistische Geschichtsanschauung`]. *Chenbao*, 06.05. 1919, 7.

Yue Xin 岳昕. "Shengyuantuan daibiao Yue Xin zhi Zhonggong Zhongyang bing Xi Jinping zong shuji de gongkai xin 声援团代表岳昕致中共中央并习近平总书记的公开信 [Offener Brief der Repräsentantin Yu Xin der Solidaritäts-Gruppe an das Zentralkomitee der KPCh und Generalsekretär Xi Jinping]." *Zhichi gongyou*, 19.08.2018. https://zhichigongyou.github.io/gkx01/ [zuletzt aufgerufen: 03.04. 2022]

Zeng Jinghan. *The Chinese Communist Party`s Capacity to Rule. Ideology, Legitimacy and Party Cohesion*. Basingstone, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2016.

Zhang Xiuqin 张秀琴. "Makesi yishixingtai gainian zai Zhongguo de zaoqi chuanbo yu jieshou: 1919-1949 马克思意识形态概念在中国的早期传播与接受：1919-1949" [Die frühe Verbreitung und Rezeption des Marxschen Ideologiebegriffs in China: 1919-1949]. *Maskesizhuyi yu xianshi* (2013): 134-142.

——. "Makesi yishixingtai gainian zai xin Zhongguo de chuanbo yu jieshou – yi jiaokeshu tixi wei li 马克思意识形态概念在新中国的传播与接受 – 以教科书体系为例 [Die Verbreitung und Rezeption des Marx'schen Ideologiebegriffs im neuen China – das Lehrbuchsystem als Beispiel]." *Makesizhuyi yu dangdai Zhongguo* (2017) 5-12.

Zhang Xudong. "The Making of the Post-Tian'anmen Intellectual Field: A Critical Overview". In: *Whither China? Intellectual Politics in Contemporary China*, herausgegeben von Zhang Xudong. Durham: Duke University Press, 2001, 1-78.

Zhang Yongwei 张勇伟. "Shilun Makesi de yishixingtai lilun 试论马克思的意识形态理论 [Über die Marxsche Ideologietheorie]". In: *Shehui kexue* (1989): 2-7.

Zhang, Yueran. "Leninists in a Chinese Factory. Reflections on the Jasic Labour Organising Strategy." *Made in China* 5, 2 (2020): 82-88.

Zhang Zhidan 张志丹. *Yishixingtai gongneng tisheng xinlun* 意识形态功能提升新论 [Eine neue Theorie über die Förderung der Funktionen von Ideologie]. Beijing: Renmin chubanshe, 2017.

——. "Makesizhuyi yishixingtai xue lungang 马克思主义意识形态学论纲 [Grundriss für marxistische Ideologiestudien]." *Lilun yu pinglun* 3 (2018).

Zhong Limeng 钟离蒙 und Yang Fenglin 杨凤麟. *Zhongguo xiandai zhexue shi ziliao huibian* 中国现代哲学史资料汇编 [Sammelband Materialien zur Geschichte der modernen Philosophie Chinas], Zweiter Teil, Heft 6. Shenyang: Liaoning Daxue zhexuexi, 1982.

Zhongyang wenxian yanjiushi 中央文献研究室 [Zentrale Forschungsstelle Dokumente]. *Mao Zedong zhexue pizhu ji* 毛泽东哲学批注集 [Anthologie philosophischer Randnotizen Mao Zedongs]. Beijing: Zhongyang wenxian chubanshe, 1988.

Zhao, Suisheng. "Chinese Intellectuals' Quest for National Greatness and Nationalistic Writing in the 1990s." *The China Quarterly* 152 (1997): 725-745.

——. "The Ideological Campaign in Xi's China. Rebuilding Regime Legitimacy." *Asian Survey* 56, 6 (2016): 1168-1193.

Zhao Tingyang. *Alles unter dem Himmel. Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung*. Aus dem Chinesischen von Michael Kahn-Ackermann. Frankfurt: Suhrkamp, 2020.

Zhou Bing 周兵. "Yan'an shiqi Mao Zedong ‚yishixingtai' gainian bianxi 延安时期毛泽东‚意识形态' 概念辨析." *Hunan keji daxue xuebao* 12, 4 (2009): 13.

Zhuang Guoxiong 庄国雄. "Makesi ‚yishixingtai' gainian lunyao 马克思'意识形态'概念论要 [Die Essenz des Marxschen Begriffs von ‚Ideologie']." *Fudan xuebao* 6 (1988): 77-81.

Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology.* London/ New York: Verso, 1989.

——. *Mapping Ideology*. London/ New York: Verso, 1994.

English Summary: Concepts of Ideology in Chinese Marxism

The thesis studies the history of the concept of ideology in Chinese Marxism. Xi Jinping, General Secretary of the CCP since 2012, leaves no doubt in his speeches and writings that ”ideological work“ and ”Marxism“ still have great relevance in the People’s Republic of China. Western commentators broadly agree that a “return to ideology” has taken place under Xi. Political scientists in the West largely share the view that “ideology” is still important for the party state in the reform era. They mainly analyze the “ideology of the CCP”, that is, the political pronouncements of successive generations of communist leaders that are now endowed with theoretical status in the development of Chinese Marxism. Many researchers hold the view that party ideology merely constitutes a language game and must be analyzed with respect to its function – the justification of the CCP’s rule. Questions about change and continuity in the CCP’s understanding of ideology and its relation to divergent, potentially conflicting Marxisms and notions of ideology in China are often overlooked. This corresponds with the hegemonic “end of history” paradigm, which dominates the humanities and the social sciences since the end of the Cold War, in which Marxism per se is solely understood as an anachronistic state ideology. Therefore, to date there have been few studies on contemporary debates in China on the nature, role and functions of ideology, although Marxism is highly institutionalized in research and teaching, cadre training and propaganda and Marxist discourses show a considerable degree of internal differentiation.

This thesis intents to contribute to filling this gap by examining debates on ideology as a window into discourses on Marxist theory in China, past and present. Beginning with the first reception of Marxism in China after the October revolution in Russia up to the late 2000s, it offers an in-depth analysis of the political history of the idea of ideology. Against the respective historical backgrounds, the thesis puts under scrutiny the positions and uses of concepts of different actors, evaluating the force of their arguments, their political content and purpose, their institutional anchoring, and the relation to previous understandings of ideology.

Previous research on ideology in China does not focus on the historical development of the concept. A careless adoption of the conceptual taxonomy of “ideology” from the Western discursive context offers little explanation as to the nature, function, and conflicts over ideology in China. Therefore, the analysis is based on Chinese lexemes such as *yishixingtai* (意识形态) and *sixiang* (思想) and relates them to other terms in the conceptual field of

ideology in Chinese and Western contexts. This method brings to light that relevant concept words changed in use and meaning over time and denoted different things in a synchronic perspective. The analysis shows that the use of different concepts of ideology reflects political differences within the party and between respective party leaderships and Marxist intellectuals. Thus, various definitions of ideology compete(d) in China. From explanations that focused on the dimension of domination and control and ideology as "culture", to "ideology" as class consciousness and to Marx's critique of ideology that lays bare false consciousness under the capitalist form of sociation, "ideology" has always been an ambivalent and highly contested term. Different concepts of ideology crystallize social debates and contradictions in China, which cannot be grasped fully by merely looking at the "ideology of the CCP". Marxism in China is not just a monolithic system of ideas. Rather, it has always been full of ambivalence, and it offered a space for the articulation of various socialist visions of society. It is still a venue for conflicts of interest.

Overview of individual chapters

The thesis consists of five parts. After Part 1, the introduction, Part 2 looks at the development of Marxist concepts of ideology in China from the time of the October Revolution in Russia to the founding of the People's Republic of China. Chapter 2 follows the initial reception of the Marxist concept of ideology in 1919 up to the beginning of the 1930s and offers an introduction of the conceptual and terminological foundations. The analysis shows that in the initiation phase of Marxism in China many concept terms for "ideology" coexisted, some of which had different semantic content. The analysis refutes the claim made in previous research that *yishixingtai* had a fixed meaning from the beginning. Instead, Marx's notions of "forms of consciousness" and "ideology" coincided in a problematic way in the word *yishixingtai*. All variants of expression in circulation at that time implied a neutral or positive – but not critical – meaning of ideology. This corresponded to the use of the term in the early Soviet Union.

Chapter 3 analyzes the main work of Marxist philosophy in China before the Sinicization of Marxism in Yan'an, Li Das *Outline of Sociology* (1937). For the first time in Chinese language the *Outline* presented systematically the ideological theory of Stalinism. The analysis shows that Li Da conceptualized ideology (1) as the totality of intellectual contents reflecting the material conditions of a society and (2) as systematized class consciousness.

However, Li Da's treatise also contained central elements of Marx's ideological critique of capitalist societies, such as identifying "individualism" and the "commodity fetish" as the main ideologies of capitalism. These stand in tension with the Marxist-Leninist conception of ideology, which is why they almost completely disappeared from Marxist discourses up until the end of the Mao era. Chapter 4 examines party philosopher Ai Siqi's concept of ideology in his 1936 essay *Ideology in Extraordinary Times*. Ai Siqi's essay is best understood as Marxist philosophy in the context of a political melee. In view of the Japanese aggression against China, the demand for conceptual clarity gave way to a propagandistic didactic in the service of national mobilization. This is evident in Ai Siqi's juxtaposition of various terms for ideology. The complete renunciation of the concept of class in favor of a moral verdict of the "ideologies" of various unpopular, unpatriotic groups is also due to the patriotic imperative.

Chapter 5 examines the impact of the discourse on the event of a "New Culture" among progressive Chinese intellectuals on discussions of ideology in the 1930s. Marxist intellectuals of the time discussed the problem of ideology under the banner of "culture" and thus distinguished themselves from Soviet formulations of Historical Materialism. Chen Boda's treatises on culture and ideology paved the way for the Sinicization of Marxism that was promoted under Mao Zedong in Yan'an. To popularize Marxism, it propagated a positive attitude to national traditions. In doing so, Lenin's understanding of culture had been largely suspended. Chapter 6 analyzes Mao Zedong's writings from the Yan'an period that speak to the problem of ideology. I conclude that, contrary to claims of current Chinese theorists of ideology, it is by no means generally true that Mao Zedong dealt with the question of ideology by means of using the term culture. Rather, he used various concepts of culture, not all of which were used synonymously with "ideology". Furthermore, he only used ideology in the sense of "totality of ideological forms" as a synonym for culture. These findings cast doubt on the persuasiveness of invoking Mao Zedong as an epistemic authority on ideological theory.

Part 3 deals with the development of the concept of ideology in the socialist phase of the PRC (1949-1976) and focuses on Li Da's and Ai Siqi's "textbook Marxism". Li Da's *Lectures on Historical Materialism* (1958, Chapter 7) are much more polemical than the *Outline* and draw heavily on the Maoist language of mass mobilization and Mao's theory of contradictions. "Ideology" was now expressed by Li Da primarily through the terms *sixiang* (思想) and *sixiang tixi* (思想体系), thereby further canonizing the neutral use of ideology. The

problem of the lack of demarcation between “ideology” and “forms of consciousness” persisted. It was also present in Ai Siqi's *Historical/Dialectical Materialism* (1961, Chapter 8), the authoritative textbook of Marxist philosophy in the Mao era. In view of the demands of socialist construction, the social and political contradictions in socialist society and the policy of the Great Leap Forward, criticism of bourgeois ideology gave way to moral verdicts of supposedly reactionary customs of Chinese compatriots and of the “decadent culture” of the imperialist West. In Ai Siqi’s treatise, this was reflected in the overlap of the concepts of ideology and morality, a conceptual confusion that stands in opposition to a critique of bourgeois morality informed by Marx.

Part 4 focuses on the development of the concept of ideology from the initiation of reform policies in the late 1970s to the watershed of 1989. Chapter 9 examines the authoritative Marxist textbooks of the early 1980s. The analysis suggests that the notion popular in the West that the CCP has gradually abandoned ideology in the reform era and turned to “pragmatism” requires rethinking: Rather, the party leadership of the Deng era made clarifications about the subject of the production of ideology and its scope. After the “Cultural Revolution”, ideology was again declared a monopoly of the collective party leadership, and thus served as a supplement to the desired economic modernization. At the level of theory, this program was reflected in the postulate of the non-ideological and non-political character of key areas of social development (natural sciences, health and hygiene, etc.). According to the standards of Marx’s critique of ideology, this could be called *the* ideology of the reform era, which also found expression in the new ideologeme of “building a spiritual civilization”. Meanwhile, the general openness of the debates in the 1980s was also reflected in textbook Marxism. The genuine claim to update Marxist theory for the purpose of reorienting socialism was expressed in the trial integration and experimental use of new theorems. The officially approved procedure of working creatively and individually towards a revitalization of Marxism, inspired by Marxist sources outside the Marxist-Leninist canon, is particularly evident in the exemplary academic essays on ideology from the late 1980s (Chapter 10).

Part 5 traces the development of Chinese theories of ideology from the early 1990s to the late 2000s. Chapter 11 shows that the cautious diversification of Marxist thought that began in the 1980s was not reflected in the newly published textbook *Principles of Historical Materialism* (1991). Reinterpreting the Marxist legacy while adhering to academic standards was increasingly the task of academic researchers who were no longer directly related to the

institutional structure of party Marxism. The focus of the analysis is therefore the monograph *On Ideology* by Marxist philosopher Yu Wujin. Published in 1993 it is ever since the authoritative academic work on the history of the concept in China (Chapter 12). The analysis reveals a remarkable amalgamation of Marxism as a state ideology and Marxism as a critique of ideology. Yu Wujin's emphasis on the critical content of Marx's notion of ideology provides a basis for challenging Marxist dogmas in China. Contrary to the "end of ideology" much evoked in the West after 1989, the beginning of the 1990s in China marked a new starting point for the discussion of the problem of ideology.

Chapter 13 examines Hou Huiqin's theory of ideology in the 2000s. In the political spectrum of the People's Republic of China, he is representative of the "Old Left". In view of the social conflicts of the reform era and especially Jiang Zemin's neoliberal policies, the "Old Left's" political program consists of revaluing the revolutionary tradition, renouncing national traditions and patriotism, and standing up for the working class. Chinese intellectuals and Western observers of Chinese politics conveniently discredit the "Old Left" as "ideological", "unacademic" and "anachronistic". In contrast, my analysis concludes that Hou Huiqin develops an ideological theory that corresponds to the political agenda of the "Old Left" by linking Marx's critical concept of ideology and the neutral use of ideology in Marxism-Leninism. His writings fully live up to academic standards. The analysis makes it clear that a complete picture of the intellectual spectrum of the People's Republic of China must include the theoretical interventions of the "Old Left".

Finally, chapter 14 considers revisions in textbook Marxism of the 2000s. The analysis finds that Chinese Marxism is progressively degenerating into a pure legitimating science ("Legitimationswissenschaft"). The textbook authors, for example, deliberately forgo conceptual clarity to be able to integrate a patriotic agenda, which serves the purpose of securing power. In an outlook on the New Era of Xi Jinping, it is shown that this variant of party Marxism is currently dominant, but that competing interpretations of Marxism and ideology continue to gain a hearing despite intensified censorship and repression. Party ideology is and remains a field of contestation between different ideas about Chinese Marxism and visions of socialism.

Kurzfassung: Ideologiebegriffe im chinesischen Marxismus

Die Dissertation befasst sich mit der der Geschichte des Ideologiebegriffs im chinesischen Marxismus. Xi Jinping, seit 2012 amtierender Generalsekretär der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh), lässt in seinen Reden, Schriften und in der Parteiarbeit keinen Zweifel daran, dass „ideologische Arbeit“ und „der Marxismus“ in der Volksreplik China auch heute enorme Relevanz haben. Im Westen herrscht derweil weitgehend Konsens darüber, dass unter Xi eine „Rückkehr zur Ideologie“ vollzogen wurde. Die westliche chinabezogene Politikwissenschaft betont regelmäßig die Wichtigkeit von „Ideologie“ für den Parteistaat auch nach Ende der Mao-Ära. Sie betrachtet insbesondere die sogenannte „Ideologie der KPCh“ und meint damit die politischen Verlautbarungen aufeinanderfolgender Generationen kommunistischer Führer, denen in China theoretischer Status im Kanon des chinesischen Marxismus zugewiesen wird. Die Parteiideologie wird dabei meist als reines Macht- und Sprachspiel bewertet und unter dem funktionalen Aspekt der Herrschaftslegitimierung analysiert. Allerdings wird die Frage nach dem Wandel des *Ideologieverständnisses* der Partei und dessen Verhältnis zu divergierenden, potenziell konfligierenden Marxismen und Ideologieverständnissen in China weitgehend ausgeblendet. Dies lässt sich auf das Paradigma vom „Ende der Geschichte“ zurückführen, das die Geistes- und Sozialwissenschaften seit Ende des Kalten Krieges dominiert. In dieser Sicht erscheint der Marxismus per se nur als anachronistische Herrschaftsideologie. Daher liegen bislang kaum Abhandlungen über die zeitgenössischen Debatten in China zum Wesen, der Rolle und den Funktionen von Marxismus und Ideologie vor, und dies, obwohl der Marxismus in Forschung und Lehre, Kaderausbildung und Propaganda in China über einen immensen Grad an Institutionalisierung verfügt und eine erhebliche Binnendifferenzierung aufweist.

Die vorliegende Arbeit soll einen Beitrag zur Schließung dieser Forschungslücke beisteuern, indem sie Debatten über Ideologie als Zugang zu den Diskursen über marxistische Theorie in China in Vergangenheit und Gegenwart untersucht. Beginnend mit der ersten systematischen Rezeption des Marxismus bei chinesischen Intellektuellen infolge der Oktoberrevolution in Russland 1917 bis Ende der 2000er Jahre, bietet diese Arbeit eine politische Ideengeschichte von Ideologie in China. Vor dem jeweiligen historischen Hintergrund werden die vorgebrachten Positionen und Begriffsverwendungen auf ihre argumentative Überzeugungskraft, ihren politischen Gehalt und Zweck, ihre institutionelle Verankerung und das Verhältnis zu vorhergehenden Ideologiebestimmungen überprüft.

Bisherige akademische Zugänge zu Ideologie in China schenken der begrifflichen Entwicklung von Ideologie im chinesischen Kontext zumeist wenig Aufmerksamkeit. Eine nicht näher reflektierte Übernahme der Begriffstaxonomie zu „Ideologie“ aus dem westlichen diskursiven Kontext bietet allerdings kaum Erklärungen hinsichtlich des Wesens, der Funktion und Konflikten über Ideologie in China. Daher geht diese Studie von chinesischen Lexemen wie *yishixingtai* 意识形态 und *sixiang* 思想 aus und setzt diese zu anderen Ausdrücken aus dem Begriffsfeld im Chinesischen und zu westlichen Konzepten in Bezug. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass die Verwendung verschiedener Ideologiebegriffe politische Differenzen innerhalb der Partei sowie zwischen der jeweiligen Parteiführung und sich auf den Marxismus berufenden Intellektuellen und Protestbewegungen widerspiegelt. So konkurrier(t)en in China verschiedene Definitionen von Ideologie, die von rein herrschaftsfunktionalen Bestimmungen und Ideologie als Kultur über Ideologie als Klassendenken des Proletariats bis zur Marx‘schen Ideologiekritik reichen, die ein durch kapitalistische Vergesellschaftung vermitteltes, falsches Bewusstsein offenlegt. In den verschiedenen marxistischen Ideologiebegriffen kristallisieren sich gesellschaftliche Debatten und Widersprüche, die allein durch die Betrachtung der „Ideologie der KPCh“ kaum greifbar werden. Der Marxismus bildete in China nicht nur ein monolithisches Ideensystem. Vielmehr war er voller Ambivalenzen und bot Raum für die Artikulation verschiedener sozialistischer Gesellschaftsentwürfe. Er ist nach wie vor Austragungsort von Interessenskonflikten.

Überblick über die einzelnen Teile und Kapitel

Die Arbeit umfasst fünf Teile. Nach Teil 1, der Einleitung, betrachtet Teil 2 die Entwicklung marxistischer Ideologiebegriffe in China von der Zeit der Oktoberrevolution in Russland bis zur Gründung der VR China. Kapitel 2 behandelt die Erstrezeption des marxistischen Ideologiebegriffs ab 1919 bis zu Beginn der 1930er Jahre und bietet eine Einleitung in die begrifflich-terminologischen Grundlagen. Die Analyse zeigt, dass in der Initiationsphase des Marxismus in China für „Ideologie“ eine Vielzahl an Begriffswörtern mit teils verschiedenem semantischen Gehalt existierte. Es wird die in der bisherigen Forschung vorgebrachte Behauptung widerlegt, der Terminus *yishixingtai* habe von Beginn an die feste Bedeutung „Ideologie“ gehabt. Die Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, dass im Wort *yishixingtai* auf problematische Weise die Marx’schen Begriffe von „Bewusstseinsformen“ und „Ideologie“ zusammenfielen. Alle zu dieser Zeit in Umlauf befindlichen Ausdrucksvarianten implizierten einen neutralen oder positiven, allerdings nicht

kritischen Begriffsinhalt von Ideologie. Dies entsprach der Begriffsverwendung von Ideologie in der frühen Sowjetunion.

Kapitel 3 analysiert das Schlüsselwerk marxistischer Philosophie in China vor der Sinisierung des Marxismus, Li Das *Abriss der Soziologie* (1937). Der *Abriss* stellte erstmals die Ideologietheorie des Stalinismus systematisch auf Chinesisch dar. Die Analyse zeigt, dass Li Da Ideologie (1) als die Gesamtheit geistiger Inhalte, die die materiellen Verhältnisse einer Gesellschaft widerspiegeln und (2) als systematisiertes Klassenbewusstsein konzeptualisierte. Aber Li Das Abhandlung enthielt auch zentrale Elemente der Marx'schen Ideologiekritik kapitalistischer Gesellschaften, etwa Bestimmungen des „Individualismus" und des „Warenfetischs" als wichtigste Ideologien des Kapitalismus. Diese stehen in einem Spannungsverhältnis zur marxistisch-leninistischen Ideologiekonzeption, weshalb sie fortan bis Ende der Mao-Ära nahezu vollständig aus marxistischen Diskursen verschwanden. In Kapitel 4 erfolgt die Untersuchung des Ideologiebegriffs des Parteiphilosophen Ai Siqi in seinem 1936 erschienenen Essay *Ideologie in außergewöhnlichen Zeiten*. Ai Siqis Schrift ist ein Beispiel für marxistische Philosophie im politischen Handgemenge. Angesichts der japanischen Aggression gegen China wich der Anspruch an begriffliche Klarheit einer propagandistischen Didaktik im Dienst der nationalen Mobilisierung. Dies zeigt sich an Ai Siqis unsystematischer Aneinanderreihung verschiedenster Begriffswörter für Ideologie. Dem patriotischen Imperativ ist auch der gänzliche Verzicht auf den Klassenbegriff zugunsten der moralischen Ächtung der Ideologien verschiedener „unpatriotischer" Gruppen geschuldet.

Kapitel 5 befasst sich mit dem Einfluss des Diskurses über die Errichtung einer „Neuen Kultur" unter progressiven chinesischen Intellektuellen auf die Diskussion des Ideologieproblems in den 1930er Jahren. Die marxistischen Intellektuellen dieser Zeit diskutierten das Ideologieproblem unter dem Begriff „Kultur" und hoben sich damit vom Historischen Materialismus sowjetischer Prägung ab. Chen Bodas Abhandlungen über Kultur und Ideologie bereiteten die Sinisierung des Marxismus vor, die unter Mao in Yan'an vorangetrieben wurde. Dabei wird das Kulturverständnis Lenins weitgehend suspendiert, weil zwecks Popularisierung des Marxismus ein positiver Bezug zu nationalen Traditionen propagiert wurde. In Kapitel 6 erfolgt die Analyse der für die Ideologieproblematik zentralen Schriften Mao Zedongs aus der Yan'an-Zeit. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass, anders als gegenwärtige chinesische Ideologietheoretiker behaupten, es keineswegs pauschal zutrifft, dass Mao Zedong in der Yan'an-Zeit die Ideologiefrage unter dem Begriff Kultur abhandelte.

Vielmehr verwendete er verschiedene Kulturbegriffe, die nicht allesamt synonym mit „Ideologie“ gebraucht wurden. Auch nutzte er Ideologie nur in der Bedeutungsvariante „Gesamtheit ideologischer Formen“ als Synonym für Kultur. Diese Erkenntnisse stellen die Überzeugungskraft der Anrufung Mao Zedongs als epistemische Autorität bezüglich des Ideologieproblems in ein zweifelhaftes Licht.

Teil 3 behandelt die Entwicklung des Ideologiebegriffs in der sozialistischen Phase der VR China (1949-1976) und fokussiert dabei den Lehrbuchmarxismus Li Das und insbesondere Ai Siqis. Li Das *Vorlesungen über den Historischen Materialismus* (1958, Kapitel 7) weisen im Vergleich zum *Abriss* deutlich polemischeren Charakter auf und sind von der maoistischen Sprache der Massenmobilisierung und von Maos Widerspruchslehre beeinflusst. „Ideologie“ drückte Li Da jetzt vornehmlich durch die Begriffswörter *sixiang* (思想) und *sixiang tixi* (思想体系) aus, wodurch der neutrale Gebrauch von Ideologie weiter kanonisiert wurde. Das Problem der fehlenden Abgrenzung von Ideologie und Bewusstseinsformen bestand weiter und betraf auch Ai Siqis *Histomat/Diamat* (1961, Kapitel 8), das autoritative Lehrbuch marxistischer Philosophie der Mao-Ära. Hier wich angesichts der Anforderungen an den sozialistischen Aufbau, der gesellschaftlichen und politischen Widersprüche in der sozialistischen Gesellschaft und der Politik des Großen Sprungs nach Vorn die Kritik bürgerlicher Ideologie einer moralischen Anklage vermeintlich reaktionärer Sitten chinesischer Landsleute und der „dekadenten Kultur“ des imperialistischen Westens. Dies schlug sich in der Überlagerung der Begriffe von Ideologie und Moral nieder, die einer an Marx geschulten Kritik bürgerlicher Moral diametral entgegensteht.

Teil 4 fokussiert die Entwicklung des Ideologiebegriffs von der Einleitung der Reformpolitik Ende der 1970er Jahre bis zur Wasserscheide des Jahres 1989. Kapitel 9 hat die maßgeblichen marxistischen Lehrbücher der frühen 1980er Jahre zum Gegenstand. Aus der Analyse geht hervor, dass die im Westen populäre Vorstellung, die KPCh habe sich in der Reformära sukzessive von Ideologie verabschiedet und wende sich dem „Pragmatismus“ zu, ein Überdenken erfordert: Die Parteiführung der Deng-Ära nahm nämlich vielmehr Klarstellungen über das Subjekt der Ideologieproduktion und ihren Anwendungsbereich vor. Nach der „Kulturrevolution“ wurde Ideologie wieder zum Monopol der kollektiven Parteiführung erklärt und diente als Supplement zur angestrebten wirtschaftlichen Modernisierung. Auf theoretischer Ebene spiegelte sich dieses Programm im Postulat des unideologischen und unpolitischen Charakters von Schlüsselbereichen der gesellschaftlichen

Entwicklung (Naturwissenschaften, Gesundheit und Hygiene, etc.) wider. Dabei handelt es sich nach den Maßstäben der Marx'schen Ideologiekritik um *die* Ideologie der Reformära, die auch im neuen Ideologem des „Aufbaus einer geistigen Zivilisation" ihren Ausdruck fand. Indes schlug sich die allgemeine Offenheit der Debatten in den 1980er Jahren auch im Lehrbuchmarxismus nieder. In der probeweisen Integration und experimentellen Verwendung neuer Theoreme drückte sich der genuine Anspruch aus, marxistische Theorie zum Zweck der Neuausrichtung des Sozialismus zu aktualisieren. Die offiziell gebilligte Vorgehensweise, unter Inspiration durch marxistische Quellen außerhalb des marxistisch-leninistischen Kanons kreativ und individuell an einer Revitalisierung des Marxismus zu arbeiten, wird insbesondere in den exemplarisch behandelten akademischen Aufsätzen zu Ideologie Ende der 1980er Jahre sichtbar (Kapitel 10).

Teil 5 verfolgt die Entwicklung chinesischer Ideologietheorien vom Anfang der 1990er bis in die späten 2000er Jahre. Kapitel 11 legt dar, dass die in den 1980er Jahren begonnene vorsichtige Diversifizierung marxistischen Denkens keinen Niederschlag im 1991 neu herausgegebenen Lehrbuch *Prinzipien des Historischen Materialismus* fand. Die Neuinterpretation des marxistischen Erbes unter Einhaltung akademischer Standards oblag zunehmend einer universitären Forschung, die nicht mehr unmittelbar mit der institutionellen Struktur des Parteimarxismus verbunden war. Im Zentrum der Analyse steht daher das akademische Standardwerk zur Geschichte des Ideologiebegriffs in China, die 1993 veröffentlichte Monografie *Über Ideologie* des marxistischen Philosophen Yu Wujin (Kapitel 12). Die Analyse bringt eine bemerkenswerte Verquickung von Marxismus als Staatsideologie und Marxismus als Ideologiekritik zum Vorschein. Mit seiner Betonung des kritischen Gehalts von Marx' Ideologiebegriff hat Yu Wujin eine Grundlage dafür geschaffen, marxistische Dogmen in China infrage zu stellen. Entgegen dem nach 1989 im Westen vielbeschworenen „Ende der Ideologien" markierte der Beginn der 1990er Jahre in China einen neuen Startpunkt für die Diskussion des Ideologieproblems. In Kapitel 13 wird die Ideologietheorie Hou Huiqins in den 2000er Jahren beleuchtet. Im politischen Feld der VR China repräsentiert er die „Alte Linke". Deren politisches Programm besteht angesichts der sozialen Verwerfungen der Reformära und insbesondere der neoliberalen Politik Jiang Zemins in der Aufwertung der revolutionären Tradition, einer Absage an nationale Traditionen und Patriotismus und dem Einsatz für die Arbeiterklasse. Chinesische Intellektuelle und westliche Beobachter chinesischer Politik diskreditieren die „Alte Linke" nahezu einmütig als „ideologisch", „unakademisch" und „anachronistisch". Die

Analyse kommt demgegenüber aber zu dem Ergebnis, dass Hou Huiqin eine der politischen Agenda der „Alten Linken“ entsprechende Ideologietheorie entwickelt, indem er Marx‘ kritischem Ideologiebegriff und den neutralen Ideologiegebrauch des Marxismus-Leninismus verknüpft. Seine Schriften werden akademischen Standards voll und ganz gerecht. Die Analyse macht deutlich, dass eine Übersicht des intellektuellen Spektrums der VR China ohne die theoretischen Interventionen der „Alten Linken“ unvollständig bleibt.

Kapitel 14 betrachtet abschließend Revisionen im Lehrbuchmarxismus der 2000er Jahre. Die Analyse kommt zu der Erkenntnis, dass der chinesische Marxismus fortschreitend zur reinen Legitimationswissenschaft verkommt. Die Lehrbuchautoren verzichten etwa bewusst auf begriffliche Klarheit, um die patriotische Agenda integrieren zu können, die dem Zweck der Herrschaftssicherung dient. In einem Ausblick wird dargelegt, dass diese Variante des Parteimarxismus vor allem in der Neuen Ära Xi Jinpings zwar dominiert, aber konkurrierende Marxismus- und Ideologieinterpretationen sich trotz verschärfter Zensur und Repression weiterhin Gehör verschaffen. Die Parteiideologie ist und bleibt Feld der Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen Interpretationen des chinesischen Marxismus und Visionen über die Zukunft des Sozialismus.

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen der Arbeit, die anderen Quellen im Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen wurden, sind durch Angaben der Herkunft kenntlich gemacht. Ich versichere außerdem, dass die vorliegende Arbeit noch keinem anderen Prüfungsverfahren zugrunde gelegen hat bzw. keiner weiteren Stelle zur Prüfung vorgelegt wurde.

Datum: 10.05.2022 Unterschrift:

Liste der aus dieser Dissertation hervorgegangenen Vorveröffentlichungen

Krawczyk, Adrian. 2019. “Celebrating the Bicentennial of Marx's Birth in China: An Analysis of Xi Jinping's Speech and Official Media Coverage.” *Oriens Extremus* 57, 71-98.

Krawczyk, Adrian. 2019. “Marxist Theories of Ideology in Contemporary China: The Pioneering Work of Yu Wujin.” *Asian Studies* 7 (1), 153-172.