

Bericht

Jing Huang

Die gegenwärtige Nietzsche-Forschung in China. Die straussianische Lesart im Fokus¹

Nietzsche ist in China ohne Zweifel einer der bekanntesten modernen Philosophen. Wie bekannt ist er eigentlich? Ein Beispiel: Eine chinesische Smartphone-Marke heißt Nicaï. Bei der Namensgebung wird die Assoziation mit Nietzsche bewusst erzeugt, denn in der chinesischen Übersetzung wird der Name „Nietzsche“ mit „尼采“ transkribiert – zwei Zeichen, die als „Nicaï“ ausgesprochen werden. Abgesehen von der Benennung hat das Smartphone in keinerlei Hinsicht mit Nietzsche zu tun. Jedoch will der Hersteller offensichtlich die Assoziation nutzen, weil der Philosoph so bekannt ist, dass sein Name schon eine gute Werbung für dieses Smartphone darstellt.

Die Popularität der Philosophie Nietzsches bezeugen auch die Übersetzungen seines Gesamtwerks. Es gibt in China derzeit drei auf der KSA basierende Übersetzungsreihen, was in einem anderen Land kaum vorstellbar wäre. Parallel zu den Übersetzungen der Werke Nietzsches wurden zudem nach dem Jahr 2000 einige ausgewählte Monographien und Sammelbände über ihn aus den westlichen Sprachen ins Chinesische übertragen. Dadurch sind dem chinesischen akademischen Publikum bisher die französische postmoderne Nietzsche-Auslegung von Michel Foucault, Gilles Deleuze und Jacques Derrida, die deutsche ontologisch-existenzialistische Interpretation von Martin Heidegger und Karl Jaspers sowie die amerikanische straussianische Deutung von Stanley Rosen und Laurence Lampert bekannt geworden. Einen anderen wichtigen Aspekt der Nietzsche-Rezeption bilden zahlreiche neuere Publikationen der chinesischen Nietzsche-Forschung. Sie beschäftigen sich nicht nur mit klassischen Themen wie z. B. Nietzsches Verhältnis zum Platonismus und Nietzsches Moralkritik, sondern sie versuchen auch, Nietzsches Philosophie in die gegenwärtige Diskussion um die Globalisierung einzubeziehen und nach ihrer Aktualität zu fragen.

Volker Gerhardt, der in den letzten Jahren China oft besucht hat und von der dortigen Nietzsche-Rezeption Kenntnis erhielt, nannte in einem TV-Interview von 2013² drei Gründe, warum Nietzsche in China ein derartiger Erfolg zuteil wurde. Erstens: Nietzsche sei ein Denker der Menschheit. Zweitens: Nietzsches Philosophie entfalte sich in einem transkulturellen Horizont. Sein Interesse an den asiatischen Kulturen sei für die große Verbreitung seines

¹ Dieser Bericht wäre nicht möglich gewesen ohne die Hilfe und Unterstützung von Prof. Werner Stegmaier. Für hilfreiche Anregungen und zahlreiche Hinweise bin ich Wei Cheng und Michaela Hartl sehr dankbar. Ich danke außerdem Kai Marchal dafür, dass er mir das Manuskript seines Aufsatzes „Modernity, Tyranny, and Crisis: Leo Strauss in China“ gezeigt hat. In der vorliegenden Studie werden alle chinesischen Namen und Titel nicht nur im Original wiedergegeben, sondern auch nach der Pinyin-Konvention transkribiert. Ich gebe dabei auch die deutsche Übersetzung der Titel an. Falls die Autorin/der Autor eines zitierten Beitrags selber eine Übersetzung des Titels in einer westlichen Sprache bietet, wird ihre/seine Übersetzung hier übernommen.

² Vgl. <http://www.srf.ch/sendungen/sternstunde-philosophie/friedrich-nietzsche-das-leben-bejahen>.

Denkens in China von großer Bedeutung. Und drittens: Die Empfänglichkeit der chinesischen Leser für Nietzsche sei auf die Verwandtschaft zwischen seinen Werken und der konfuzianischen Tradition zurückzuführen. Beide seien nämlich im Grenzbereich von Dichtung und Philosophie angesiedelt. Mit diesem dritten Grund weist Gerhardt auf einen Deutungsansatz in China hin, der einerseits Nietzsche hinsichtlich seines poetischen Schreibstils, seiner artistischen Lebensweise und seiner Artistenmetaphysik als einen „Dichter-Philosophen“ charakterisiert, andererseits an der chinesischen Tradition eine ähnliche Vereinigung zwischen Dichtung und Philosophie herausarbeitet. Die beiden letzten Begründungen Gerhardts verweisen auf den eigentümlichen kulturellen Kontext Chinas. Allerdings scheinen sie auf den Erfolg Nietzsches im heutigen China nicht zuzutreffen: Zunächst ist die von Gerhardt hervorgehobene transkulturelle Dimension in Nietzsches Denken – ein in der internationalen Nietzsche-Forschung wichtiges Thema – in der chinesischen Forschung tatsächlich unterrepräsentiert. Außerdem war der Deutungsansatz, der bei Nietzsche eine mit der chinesischen Tradition verwandte Verbindung von Dichtung und Philosophie entdeckt zu haben behauptet, zwar für die chinesische Nietzsche-Rezeption der 80er und 90er Jahre zentral, heute verliert er allerdings die Autorität.

Der vorliegende Bericht setzt sich zum Ziel, den Lesern der *Nietzsche-Studien* eine präzisere Vorstellung von der allgemeinen Lage der chinesischen Nietzsche-Forschung in der Gegenwart zu geben. Er soll auch dazu dienen, ein Licht auf die jetzige intellektuelle Atmosphäre Chinas zu werfen, indem er auf eine dominierende Lesart der Philosophie Nietzsches eingeht, nämlich die durch Leo Strauss und die Straussianer angeregte esoterisch-politische Lesart. Entgegen Gerhardts Ansicht ist der unvergleichliche Erfolg Nietzsches in China nach dem Jahr 2000 vor allem diesem Deutungsansatz zu verdanken.

I Die allgemeine Lage der gegenwärtigen Nietzsche-Rezeption in China

Der erste Teil des vorliegenden Berichts wird sich anhand dreier Aspekte entfalten: (A) Übersetzung der Originaltexte Nietzsches, (B) Übersetzung der Forschungsliteratur und (C) dominierende Erklärungsansätze der gegenwärtigen chinesischen Nietzsche-Forschung.

(A) Die Übersetzung der Texte Nietzsches geht auf den Anfang des 20. Jahrhunderts zurück. Schon in den 1910er Jahren wurden einige Kapitel aus *Also sprach Zarathustra* ins Chinesische übertragen. Im 20. Jahrhundert waren äußerst zahlreiche Einzelübersetzungen publiziert worden (meines Wissens hatte das *Zarathustra*-Buch beispielsweise bis 2000 insgesamt 7 Übersetzungen); die meisten davon beruhen allerdings auf unterschiedlichen veralteten und problematischen Ausgaben. Die Übersetzung der von Colli und Montinari begründeten historisch-kritischen Ausgabe des Gesamtwerks, inklusive der nachgelassenen Notate, hat erst nach 2000 begonnen. Nun existieren in China drei auf der kritischen Ausgabe basierende Übersetzungsreihen. Sie sind: (a) die von Xiaofeng Liu (劉小楓) herausgegebene Übersetzungsreihe, die seit 2006 unter einem halb lateinischen, halb englischen Titel „Opera Nietzscheana cum commentariis in Chinese Translations (尼采注疏集)“ im Huadong-Shifan-Daxue-Verlag (華東師範大學出版社) erscheint; (b) die von Zhouxing Sun (孫周興) betreute Reihe „Nicai Zhuzuo Quanji (尼采著作全集 Nietzsche, Werke)“, die im einflussreichen Verlag Shangwu Yinshuguan (商務印書館) veröffentlicht wird; und (c) die von Hengda Yang (楊恆達) besorgte Übersetzung mit dem Titel „Nicai Quanji“ (尼采全集 Nietzsches Gesamtwerk) im Zhongguo-Renming-Daxue-Verlag (中國人民大學出版社). Bei

diesen drei Übersetzungsprojekten lässt sich ein Bewusstsein für das vorher vernachlässigte Editionsproblem deutlich erkennen. Im Unterschied zu den vorangehenden Übersetzungen nehmen die drei Reihen (in den meisten Fällen) nicht nur die kritische Ausgabe zur Grundlage, sondern geben die korrespondierenden Seitenzahlen dieser Ausgabe auch an, was den Vergleich mit den originalen deutschen Texten erleichtert. Auf diese Weise sollen sie eine brauchbare Grundlage für die künftige wissenschaftliche Beschäftigung mit Nietzsche in chinesischer Sprache bieten.

Die drei Übersetzungsreihen, die zueinander in einem Konkurrenzverhältnis stehen, sind unterschiedlich gestaltet. Die von Sun herausgegebene Reihe sieht vor, die 15 Bände der KSA vollständig zu übertragen; bisher erschienen sind die Übersetzungen von KSA 4, 12 und 13. Diese Reihe druckt zu jedem Band ein Nachwort, das allgemeine inhaltliche und editorische Informationen vermittelt, und integriert die philologischen Anmerkungen in KSA 14 als Fußnoten in die ersten 13 Bände. Yangs Projekt, das von der Renmin-Universität gefördert wird, hat sich zum Ziel gesetzt, neben den in der KSA veröffentlichten Werken und Notaten (KSA, Bände 1–13 und 15) auch Nietzsches Briefe (KSB, 8 Bände) in chinesischer Übersetzung verfügbar zu machen. So sind für seine Reihe insgesamt 22 Bände geplant; bisher sind die Übersetzungen von KSA 1, 2 und 4 in dieser Reihe publiziert. Die von Xiaofeng Liu begründete Reihe *Opera Nietzscheana cum commentariis in Chinese Translations* (im Folgenden *Opera*) besteht aus drei Abteilungen: (1.) Nietzsches Werke, (2.) seine unveröffentlichten Notate und Briefe (in Auswahl) und (3.) ausgewählte Monographien und Sammelbände in nicht-chinesischen Sprachen über Nietzsche. Diese Reihe, die dem ebenfalls von Liu eingerichteten umfangreichen Übersetzungs- und Kommentarprojekt „Classic & Interpretation“ [sic!] angehört, verdient eine besondere kritische Aufmerksamkeit. Sie hat einen hybriden Charakter, der sich vor allem im Kommentarteil der Abteilung 1 manifestiert. Der Kommentar setzt sich nämlich aus zwei Hauptquellen zusammen, die tatsächlich schwer miteinander harmonisiert werden können: er übernimmt die textkritischen Anmerkungen in KSA 14, was mit dem hohen wissenschaftlichen Anspruch dieser Reihe in Einklang steht; im Kommentarteil werden jedoch auch die Sacherklärungen von Peter Pütz aus der Goldmann-Ausgabe *wahllos* abgedruckt, die eher für ein allgemeines Lesepublikum als für Nietzsche-Forscher bestimmt sind.³

Im Unterschied zu den beiden anderen Projekten sind die *Opera* so konzipiert, dass sie alle Werke Nietzsches nach der kritischen Ausgabe von Colli und Montinari, den Nachlass allerdings nach anderen Editionen übersetzen. 2013 erschien in dieser Reihe zum Beispiel eine Übersetzung der Nachlasskompilation Friedrich Würzbachs mit dem Titel *Umwertung aller Werte*.⁴ Liu kritisiert die KSA-Edition des späten Nachlasses mit dem Argument, dass sie, dem philologischen Prinzip folgend, alle Notate unterschiedslos in chronologischer Folge präsentiert und den Kern der Philosophie Nietzsches nicht herausarbeitet. Laut ihm besteht ein Vorteil der 1940 erschienenen Würzbach-Ausgabe darin, dass sie die nachgelassenen Aufzeichnungen in systematischer Ordnung wiedergibt und damit den „Haupt-Bau“⁵

³ Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke*, 10 Bde. (Goldmann-Klassiker mit Erläuterungen), komm. von Peter Pütz, München 1978 ff.

⁴ Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches. Versuch einer neuen Auslegung allen Geschehens und einer Umwertung aller Werte. Aus dem Nachlaß und nach den Intentionen Nietzsches geordnet von Dr. Friedrich Würzbach, Salzburg / Leipzig 1940.

⁵ Vgl. Nietzsches Brief an Malwida von Meysenbug, Anfang Mai 1884, Nr. 509, KSB 6.499: „[...] nachdem ich mir diese Vorhalle meiner Philosophie gebaut habe, muß ich die Hand wieder anlegen und nicht müde werden, bis auch der Haupt-Bau fertig vor mir steht.“

der nietzscheschen Philosophie zum Vorschein bringt.⁶ *Prima facie* handelt es sich bei Liu editorischer Entscheidung um einen Streit zwischen Philosophie und Philologie. Dass die Sachlage in der Tat viel komplizierter ist, als es die erste Überlegung nahe legt, zeigt sich daran, dass Liu behauptet, die *Opera* als eine philologische Arbeit an Nietzsches Texten konzipiert zu haben. Eine Reihe von Publikationen entwirft entsprechend, wie unten ausführlicher dargelegt wird, ein Nietzsche-Bild, in dem Nietzsches Beruf als Philologe in den Vordergrund rückt. Zu fragen ist, wie diese scheinbar inkompatiblen Elemente miteinander vereinbar sind und was genau mit dem „Haupt-Bau“ der Nietzscheschen Philosophie gemeint ist. Aber bevor ich auf diese Fragen eingehe, werden im Folgenden zunächst die Rezeption der Forschungsliteratur in nicht-chinesischen Sprachen und die dominierenden Erklärungsansätze der chinesischen Nietzsche-Forschung skizziert.

(B) Seit dem Jahr 2000 ist eine Flut von Übersetzungen von Sekundärliteratur zu Nietzsche erschienen, unter anderem die von Heideggers *Nietzsche* und Jaspers' *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*.⁷ Damit wurde die existenzialistische Interpretation nachhaltig in die chinesische Forschung aufgenommen. Zudem sind zwei Reihen einflussreich: Die im Shehui-Kexue-Wenxian-Verlag (社會科學文獻出版社) publizierte Reihe „Nicai Bainian Jiedu Xilie (尼采百年解讀系列 Nietzsche-Interpretationen des 20. Jahrhunderts)“ und die *Opera*. Erstere hat wesentlich zur Rezeption der postmodernen Nietzsche-Interpretation oder gar der postmodernen Philosophie in China beigetragen, indem sie einige für diese Lesart grundlegende Texte etwa von Foucault, Derrida und Deleuze sowie Ernst Behlers einführende Darstellung der Bezüge der französischen Postmoderne auf Nietzsche in chinesischer Übersetzung greifbar macht.⁸ Demgegenüber zeichnen sich die *Opera* dadurch aus, dass sie Nietzsche in die Tradition der *klassischen politischen Philosophie* im Sinne Leo Strauss' stellen – ein Denker, dessen Theorie in der heutigen chinesischen akademischen Welt umfassend rezipiert ist, was Mark Lilla in einem Essay als „China's strange taste in Western philosophers“ bezeichnet.⁹ Im Rahmen der *Opera* übertragen einige mit Liu befreundete Wissenschaftler ausgewählte Monographien und Sammelbände über Nietzsche ins Chinesische, bisher unter anderem Laurence Lamperts vier Monographien¹⁰ und drei

6 Xiaofeng Liu, Vorwort, in: Xiaofeng Liu (Hg.), Qiangshang de Shuxie. Nicai yu Jidujiao (牆上的書寫 – 尼采與基督教 Das Schreiben an der Wand. Nietzsche und Christentum), Beijing 2004, S. 2, Anm. 2.

7 Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, übers. v. Lu Lu, Beijing 2001; Martin Heidegger, *Nietzsche*, übers. v. Zhouxing Sun, Beijing 2002.

8 In dieser Reihe sind 2001 die Übersetzungen von Ernst Behlers *Confrontations: Derrida, Heidegger, Nietzsche* und Gilles Deleuzes *Nietzsche et la philosophie* erschienen. Im selben Jahr wurde außerdem ein Band mit einer Fülle einzelner Studien unter dem Titel *Nicai de Youling. Xifang Houxiandai Yujing zhong de Nicai* (尼采的幽靈 - 西方後現代語境中的尼采 Nietzsches Gespenster. Nietzsche im westlichen postmodernen Kontext) publiziert. In diesem Band findet man beispielsweise Georges Batailles Vorwort zu seinem Buch *Sur Nietzsche*, Foucaults „Nietzsche, Freud, Marx“ und Derridas „Interpréter les signatures (Nietzsche/Heidegger)“.

9 Mark Lilla, Reading Strauss in Beijing. China's Strange Taste in Western Philosophers, in: *The New Republic*, 30. Dezember 2010, S. 14–16.

10 Das sind: *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra* (New Haven 1986), *Nietzsche and Modern Times* (New Haven 1993), *Leo Strauss and Nietzsche* (Chicago 1996) und *Nietzsche's Task. An Interpretation of Beyond Good and Evil* (New Haven 2001). Liu zeigt ein großes Interesse an Lamperts Nietzsche-Interpretation. Im April 2015 hat er Lampert nach Peking zu öffentlichen Vorträgen zum Thema „Strauss, Plato, Nietzsche: Philosophy and Its Poetry“ eingeladen.

Bände zum Thema „Nietzsche und die Antike“.¹¹ Im Hinblick auf die Rezeption der nicht-chinesischen Nietzsche-Forschung ist aber nicht nur die Einführung der eben genannten Deutungsansätze bemerkenswert, sondern auch gewisse Defizite der Rezeption. Die analytisch angelegte Interpretation (inklusive der aktuellen Debatte zu Nietzsches Beziehung zum Naturalismus), die in der angelsächsischen Welt besonders populär ist, erlangt beispielsweise in der chinesischen Diskussion keine Aufmerksamkeit. Auch die deutsche und die italienische historisch-philologisch orientierte Nietzsche-Forschung wird kaum rezipiert.

(C) Was die neueren Publikationen der chinesischen Nietzsche-Forscher anbetrifft, lassen sich grob vier dominierende Lesarten unterscheiden: (1.) Eine Lesart, die die lebensbejahenden Elemente in Nietzsches Philosophie hervorhebt und sie als Wegweiser für die Lebenspraxis interpretiert. Charakteristische Beispiele dieser populären Nietzsche-Deutung trifft man bei Guying Chen (陳鼓應) und Guoping Zhou (周國平) an, deren Publikationen jedoch dem Anspruch wissenschaftlicher Arbeit kaum gerecht werden können; (2.) eine metaphysisch orientierte Interpretation, die sich besonders im Anschluss an Heidegger durchgesetzt hat, versteht Nietzsches lebenslanges Projekt als die Konstruktion einer Ontologie des Seienden. Diesem Deutungsansatz begegnet man z. B. in den Studien von Zhouxing Sun;¹² (3.) eine von Minan Wang (汪民安) vertretene postmoderne Lesart, die sich auf Nietzsches Versuch konzentriert, die für die Neuzeit charakteristische Subjekt/Objekt-Dichotomie zu überwinden und den Menschen in seiner körperlichen Existenz zu verstehen; (4.) eine durch Strauss und die Straussianer angeregte esoterisch-politische Lesart, die der Frage nachgeht, wie Nietzsche sich genau zur Aufklärung verhält. Die Antwort auf diese bisher umstrittene Frage¹³ ist hier eindeutig: Nietzsches Philosophie sei trotz ihres aufklärerischen Anscheins – damit ist vor allem seine Ablehnung des Christentums gemeint – auf der esoterischen Ebene ein radikaler Gegenentwurf zur Aufklärung. Dieser Deutungsansatz wurde durch Liu und seinen Schülerkreis weit verbreitet.

Unter den vier Lesarten verdient die straussianische Nietzsche-Interpretation besondere Beachtung. Sie markiert zum einen mit ihrem anti-aufklärerischen Akzent eine Zäsur in der Nietzsche-Rezeption. Zum anderen hat diese neue Lesart eine außerordentliche Wirkung auf die gesamte chinesische akademische Community ausgeübt: Sie hat zu einer regelrechten Nietzsche-Schwärmerei geführt und zugleich zur eigentlichen Rezeption der politischen Phi-

¹¹ Die folgenden beiden Sammelbände sind übersetzt: James C. O’Flaherty / Timothy F. Sellner / Robert M. Helm (Hg.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill, N. C. 1976 (die chinesische Übersetzung erschien 2007); Paul Bishop (Hg.), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, NY 2004 (die chinesische Übersetzung erschien 2011). Außerdem wurde in dieser Reihe ein Band mit von Liu ausgewählten Texten, wie etwa Catherine H. Zuckerts „Nietzsche’s Rereading of Plato“, Werner J. Dannhausers „Zarathustra versus Socrates“ und Martha C. Nussbaums „The Transfigurations of Intoxication. Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus“, in chinesischer Übersetzung abgedruckt: Xiaofeng Liu (Hg.), *Nicai yu Gudian Chuantong Xubian* (尼采與古典傳統續編 *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition II*), Shanghai 2008.

¹² Sun gibt an, dass sein Interesse für Nietzsche durch sein Interesse an Heidegger geprägt ist und dass die Veröffentlichung seiner Übersetzung von Heideggers *Nietzsche* ihn veranlasst hat, Nietzsches Gesamtwerk zu übersetzen. Vgl. Zhouxing Sun, Nachwort, in: Zhouxing Sun (Übers.), *Friedrich Nietzsche. Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13), Beijing 2010, S. 798–805, hier S. 798.

¹³ Vgl. Renate Reschke (Hg.), *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer?*, Berlin 2004.

losophie Strauss' in China,¹⁴ was eine starke konservative Welle im ganzen Land angestoßen hat. Damit stellt sich die Frage, warum gerade dieses neue, antiaufklärerische Nietzsche-Bild seit dem Jahr 2000 so große Popularität erfahren hat. Um dieser Frage nachzugehen, wäre freilich ein Überblick über die besondere intellektuelle und gesellschaftliche Konstellation in China und die genaue Situierung dieses Nietzsche-Bildes in dieser Konstellation nötig. Diese erschöpfend abzubilden würde den hier gegebenen Rahmen sprengen. Die folgende Darstellung wird sich daher auf Xiaofeng Lius Nietzsche-Lektüre konzentrieren, die die straussianische Lesart in China einführt und ihre fundamentalen Thesen am klarsten äußert.

II Die esoterische Nietzsche-Deutung der chinesischen Strauss-Schule

Wie ich betont habe, ist die Schlüsselfigur im vorliegenden Zusammenhang Xiaofeng Liu und 2000 ein wichtiges Jahr für die Wirkung Nietzsches in China. Liu gilt als einer der einflussreichsten Intellektuellen in China. Bereits in den 1980er Jahren wurde er durch seine Monographien *Shihua Zhexue* (詩化哲學 Poetische Philosophie) und *Zhengjiu yu Xiaoyao* (拯救與逍遙 Erlösung und Xiaoyao) landesweit berühmt. Beide Werke sind der Frage gewidmet, wie sich die Sinnkrise des Nihilismus überwinden lässt. Anders als in *Shihua Zhexue*, wo Liu sich für die Lösung der Sinnkrise im rationalistischen, technischen Zeitalter an der poetischen Philosophie, zum Beispiel der deutschen romantischen Ästhetik, orientiert, bezeichnet er in *Zhengjiu yu Xiaoyao* die traditionelle chinesische Philosophie, die er als poetisch und lustorientiert stilisiert, als einen Grund der Sinnleere im chinesischen Kontext.¹⁵ Nun sieht er im Christentum, das eine absolute Werteordnung anbietet, die Möglichkeit, den Nihilismus zu überwinden. Nachdem er 1993 in Basel im Fach Theologie über Max Schelers Kritik an der Moderne promoviert worden war, wurde Liu als wissenschaftlicher Direktor des Institute of Sino-Christian Studies nach Hongkong berufen. Seine Selbstcharakterisierung als ein „Kulturchrist“, die die private religiöse Erfahrung der gebildeten Individuen sowie eine Annäherung an den christlichen Glauben durch Theologie, Literatur und Philosophie herausstellt und eine Distanzierung von den Kirchengemeinschaften impliziert,¹⁶ wird bis heute

14 Die chinesische Übersetzung der von Leo Strauss und Joseph Cropsey herausgegebenen *History of Political Philosophy* erschien 1993. Strauss' politische Philosophie wurde jedoch in China wenig Beachtung zuteil, bis Liu seine esoterische Nietzsche-Interpretation 2000 veröffentlichte.

15 Liu hält fest, dass sich das Wesen der chinesischen Kultur im taoistischen Begriff „Xiaoyao“, den man mit „Ungebundenheit der persönlichen Existenz“ übersetzen kann, deutlich widerspiegelt. Für ihn führt die chinesische traditionelle Kultur insofern zum Nihilismus, als sie die Indifferenz gegenüber der Welt befürwortet und Eskapismus und Relativismus einschließt.

16 Vgl. Xiaofeng Liu, „Wenhua“ Jidutu Xianxiang de Shehuixue Pingzhu (‘文化’基督徒現象的社會學評註 Sozialwissenschaftliche Bemerkungen zum Phänomen der „Kulturchristen“), in: Xiaofeng Liu, *Zhe yidai Ren de Pa he Ai* (這一代人的怕和愛 Furcht und Liebe unserer Generation), Beijing 2007, zweite, neu ausgearbeitete Auflage, S. 171–181, hier S. 176 f. (Eine englische Übersetzung des Textes mit dem Titel „The Phenomenon of Cultural Christians: A Noteworthy ‚Rumor‘“ findet man in: Xiaofeng Liu, *Sino-Theology and the Philosophy of History. A Collection of Essays*, übers. und komm. v. Leopold Leeb, Leiden 2015.)

kontrovers diskutiert. Seit den späten 90er Jahren beschäftigte Liu sich mit der Erforschung der Exegese der konfuzianischen Klassiker und zugleich mit den Theorien von Carl Schmitt und Leo Strauss. In der Begeisterung für strauss'sche politische Philosophie begann er mit dem außerordentlich ambitionierten „Classic & Interpretation“-Projekt seine Antike-Studien-Phase. Gegenwärtig lehrt Liu als Professor für klassische Poetik an der Renmin-Universität. Unter den jungen Intellektuellen, insbesondere denjenigen, die sich links oder konservativ orientieren, hat er zahlreiche Anhänger. Die Rezeption seiner Werke hat sich beinahe zu einem akademischen Kult entwickelt.

2000 publizierte Liu ein Essay mit dem Titel „Nikai de Weiyang Dayi“ (尼采的微言大義 Nietzsches esoterische Lehre),¹⁷ das in den Folgejahren in China eine breite Rezeption und Diskussion erfahren hat. Gegenüber Walter Kaufmann, der Nietzsche entpolitisiert, charakterisiert Liu Nietzsche als klassischen politischen Philosophen *par excellence*.¹⁸ Eine solche Charakterisierung beinhaltet nicht nur, dass Nietzsches Hauptanliegen die Problematik der Beziehung zwischen Philosophen und Mehrheit ist,¹⁹ sondern sie behauptet auch, dass Nietzsche seine Philosophie aufgrund der exoterisch/esoterisch-Unterscheidung konstruiert.²⁰ Diese Unterscheidung, die Liu als Ausgangspunkt seiner Lektüre nimmt, wird dabei als ein Gegensatz zwischen Wahrheit und Lüge wahrgenommen. Für Liu bezeichnet die Esoterik also eine Schreibkunst, deren Wesen im absichtlichen Verbergen der echten Lehre eines Autors besteht. Diese Schreibkunst hat er auch aus der chinesischen Exegese-Tradition kennengelernt: Bereits Konfuzius drückte laut einiger Exegeten bei seiner Geschichtsschreibung anhand der Auswahl des Materials und gewisser rhetorischer Devisen seine Urteile *verhüllt* aus.²¹

Aufgrund der Überzeugung, dass Nietzsche unter der für die Öffentlichkeit bestimmten, exoterischen Maske seiner Philosophie (mit anderen Worten: seiner Lüge) seine esoterische, d. h. echte Lehre verbirgt, versucht Liu, Nietzsches esoterische von seiner exoterischen Lehre zu unterscheiden. Diese esoterische Lektüre ist auf zwei Ebenen angesetzt. *Auf einer ersten Ebene* relativiert Liu Nietzsches Kritik am Christentum und seine Ablehnung der Moral, die ihn angeblich zu einem Philosophen der Aufklärung qualifizieren können. Liu nimmt an, dass Nietzsche nicht gegen die traditionell-aristokratische Moral polemisiert, die sich auf eine Wertdifferenz und Rangordnung reduzieren lässt, sondern gegen die Moral der liberal-demokratischen Gesellschaft.²² Auch Nietzsches Kritik am Christentum bedeute keineswegs eine radikale Ablehnung dieser Religion, wie es *prima facie* scheinen mag. Vielmehr richte sie sich gegen das Christentum seiner Zeit, weil es die alte Werteordnung durch den Aufklärungs-Moralismus ersetze, der unter anderem von einer Gleichheit aller Menschen

17 Dieser Text – die erweiterte und ausgearbeitete Fassung eines Vortrages, den Liu 2000 an einigen chinesischen Universitäten hielt – erschien zunächst in der Zeitschrift *Daofeng* (道風) und dann in *Shuwu* (書屋). Ich zitiere nach der folgenden Fassung: Xiaofeng Liu, Nikai de Weiyang Dayi (尼采的微言大義/Nietzsches esoterische Lehre), in: Xiaofeng Liu, Ciwei de Wenshun (刺蝟的溫順 Die Zahmheit des Igels), Shanghai 2002, S. 67–118.

18 Vgl. Liu, Nikai de Weiyang Dayi, S. 86 f.

19 Vgl. Liu, Nikai de Weiyang Dayi, S. 90, 96.

20 Vgl. Liu, Nikai de Weiyang Dayi, S. 91–99.

21 Vgl. Liu, Nikai de Weiyang Dayi, S. 84.

22 Vgl. Liu, Nikai de Weiyang Dayi, S. 105.

ausgehe und daher eine Nivellierung von Rang verursache.²³ Nietzsches Ablehnung der demokratischen und egalitären gesellschaftlichen Ordnung stütze sich auf eine Prämisse: Dass es unterschiedliche Seelentypen gebe, sei eine anthropologische Tatsache. Eine gute politische Verfassung solle die Philosophen und die Mehrheit ihrer Beschaffenheit gemäß in eine Hierarchie bringen, in der die Edlen einen absoluten Vorrang vor den Gemeinen besäßen.

Auf einer zweiten Ebene wird die vorläufige Schlussfolgerung auf der ersten Ebene aber umgeschrieben, denn Liu verknüpft Nietzsches esoterisches Plädoyer für die traditionelle Moral und das Christentum mit Platons ‚edler Lüge‘, nämlich einem Mythos über die natürliche Hierarchie zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Ständen. Nietzsche befürworte Moral und Religion *nur*, weil sie die Gesellschaft als eine sich nach der Werthierarchie organisierende Einheit zusammenhalten könnten.²⁴ Aus einer derartigen Perspektive erscheint Nietzsches Befürwortung konventioneller Moral- und Glaubensnormen als eine zweite exoterische Maske. Auf der Grundlage der hier wiedergegebenen Überlegungen gibt Liu schließlich zu, dass Nietzsches Philosophie im Grunde genommen einen Immoralismus darstellt. Seine Pointe liegt aber darin, darauf hinzuweisen, dass Nietzsche den Aufklärungsmoralismus absolut ablehnt, der traditionellen Moral jedoch eine weiterreichende praktische Bedeutung einräumt. Ähnliches gelte für Nietzsches Verhältnis zur Religion. Liu geht davon aus, dass in einem transzendenten göttlichen Kontext die Rechtfertigung des Lebens, das eine Fülle von Zufällen, Absurditäten und Grausamkeiten zeigt, im Leiden des christlichen Gottes besteht. Nietzsche sei sich bewusst, dass in einer aufklärerischen, säkularen Zeit eine solche Rechtfertigung nicht mehr möglich sei. Seine produktive Antwort auf diese Frage, warum das Leben noch lebenswert ist, findet Liu in der Theorie der ‚Liebe zur Erde‘ und des *amor fati*. Nietzsches Philosophie eröffne die Möglichkeit einer a-theistischen Religiosität, also einer Religion der Liebe zum Dasein.²⁵ Damit endet Lius Nietzsche-Essay.

Um Lius esoterisch-politisches Nietzsche-Bild präziser fassen zu können, empfiehlt es sich, einige fundamentale Thesen der strausschen politischen Philosophie in den Blick zu nehmen. Es ist eine grundlegende Überzeugung Strauss', dass das kontemplative Leben der Philosophen ewig im Konflikt mit dem Wohlbefinden der Mehrheit steht. Dies habe zur Folge, dass nicht nur totalitäre Regime, sondern auch die Mehrheit einer offenen Gesellschaft sich gegen Philosophen richten könnten. Mit dieser These generalisiert Strauss die Verfolgung zu einem existentiellen Faktum für alle Philosophen aller Zeiten. Um ihre Ideen mitteilen zu können und sich gleichzeitig gegen die Verfolgung durch die Mehrheit zu schützen, bedienen sich die klassischen Philosophen einer Schreibkunst, die von Strauss als „writing between the lines“ bezeichnet wird. Ihm zufolge ist das der antiken Philosophie und Theologie entnommene Begriffspaar ‚exoterisch / esoterisch‘, das wörtlich ‚nach außen‘ bzw. ‚nach innen gerichtet‘ bedeutet, wesentlich für unser Verständnis der Klassiker, denn die Kunst des „writing between the lines“ bestehe eben darin, die exoterische und die esoterische Lehre im Text zu verflechten. Dabei bezeichnet die exoterische Lehre die Auffassung, die ein Philosoph vor der Öffentlichkeit explizit ausdrückt, während sich die esoterische Lehre, die der Meinung der Mehrheit widerspricht, nur an einen engeren Kreis wendet und daher im Text verhüllt

²³ Vgl. Liu, Nicali de Weiyang Dayi, S. 108, 112; vgl. auch Liu, Vorwort, in: Liu (Hg.), Qiangshang de Shuxie, S. 3 f.

²⁴ Vgl. Liu, Nicali de Weiyang Dayi, S. 110.

²⁵ Liu, Nicali de Weiyang Dayi, S. 115 f. Vgl. auch Liu, Ciwei de Wenshun (刺蝟的溫順 Die Zähmheit des Igels), in: Liu, Ciwei de Wenshun, S. 170–237, hier S. 236 f.; Liu, Vorwort, in: Liu (Hg.), Qiangshang de Shuxie, S. 6.

mitgeteilt wird. Nur die esoterische Lehre eines Philosophen sei seine echte Lehre. Hiermit reduziert Strauss die Unterscheidung exoterisch / esoterisch auf einen Gegensatz zwischen Lüge und Wahrheit. Er geht so weit zu behaupten, dass die Diskrepanzen bei einem großen Denker stets auf die esoterische Schreibstrategie zurückzuführen sind.²⁶ Laut Strauss verlangen die aufgrund der Unterscheidung exoterisch / esoterisch verfassten Texte, sie „between the lines“ lesen zu lernen. Ein „careful reader“ solle also die Widersprüche in einem Text aufspüren und aus zwei entgegengesetzten Behauptungen des Autors dessen echte Ansicht herausfinden. Strauss' Hermeneutik ist so extrem, dass er festhält, ein „careful reader“ solle sich nicht für diejenige Behauptung entscheiden, die der Autor ausführlich verteidigt oder die in der Zeit des Autors allgemein anerkannt war, sondern für diejenige, die der Autor nur marginal erwähnt oder die als subversiv gilt.²⁷

Doch wie wird man zu einem „careful reader“? Strauss' Antwort lautet: Man muss zuerst eine angemessene Beschaffenheit haben²⁸ und dann eine geeignete Form von Erziehung erhalten. Er ist der Ansicht, dass nur sehr wenige Menschen von Natur aus zur Philosophie begabt sind, und für ihn besteht die einzige Zugangsmöglichkeit zur Esoterik und zur damit verbundenen klassischen politischen Weisheit im Studium der Klassiker.²⁹ Ein „careful reader“ sei die Vorstufe eines „careful writer“,³⁰ der wiederum mittels der Kunst des „writing between the lines“ mit seinem aufmerksamen Leser die politische Weisheit teile. Und was ist eigentlich die klassische politische Weisheit, die sich „between the lines“ verbirgt? Strauss' Antwort erweist sich als extrem und zugleich sehr steril. Ihm zufolge erzählen alle Klassiker „the same story“, nämlich „the unanimous anti-egalitarian conservatism“, wie Myles F. Burnyeat es zutreffend formuliert hat.³¹

Soweit eine minimalistische Version der straussischen Theorie. Inwiefern kann man von einem esoterischen Nietzsche sprechen? Die Verbindung zwischen Nietzsche und der Esoterik ist, so könnte man sogleich erwidern, durch seine eigenen Äußerungen gerechtfertigt. Bekanntlich unterscheidet er in JGB 30 selbst zwischen dem Exoterischen und dem Esoterischen und bringt die Unterscheidung in Zusammenhang mit einer „Rangordnung“: Der Exoteriker sehe die Dinge „von Unten hinauf“, der Esoteriker hingegen „von Oben her ab“. Nietzsche verbindet an dieser Stelle die Unterscheidung exoterisch / esoterisch darüber hinaus mit den unterschiedlichen Wirkungen von Büchern bei unterschiedlichen Lesern: Ein Buch könne verschiedene Bedeutungen aufweisen, je nachdem, ob sich die

26 Strauss schließt die folgenden Möglichkeiten von vornherein aus: (1) Die Diskrepanzen zwischen zwei Behauptungen eines Autors sind durch den jeweiligen argumentativen Kontext bedingt. (2) Die Diskrepanzen gehen auf die verschiedenen Phasen der Gedankenentwicklung eines Autors zurück. (3) Auch ein großer Denker kann Fehler machen. Vgl. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, in: Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, New York 1952, S. 22–37, hier S. 30 f.

27 Vgl. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, S. 32; Leo Strauss, *On a Forgotten Kind of Writing*, in: Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, Glencoe, Ill. 1959, S. 221–232, hier S. 230 f.

28 Vgl. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, S. 34: „[...] the gulf separating ‚the wise‘ and ‚the vulgar‘ was a basic fact of human nature which could not be influenced by any progress of popular education.“

29 Vgl. Leo Strauss, *Exoteric Teaching*, in: *Interpretation* 14.1 (1986), S. 51–59, hier S. 59.

30 Vgl. Strauss, *How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise*, in: Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, S. 142–200, hier S. 144.

31 Vgl. Myles F. Burnyeat, *Sphinx without a Secret*, in: Myles F. Burnyeat, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, Volume II, Cambridge 2012, S. 289–304, hier S. 295.

„niedrigere“ oder die „höhere“ Seele seiner bediene. Einige Interpreten, wie z. B. Laurence Lampert,³² Maudemarie Clark, David Dudrick³³ und Liu betrachten diesen Aphorismus als guten Grund, Nietzsches Werk soweit als mittels der Esoterik konstruiert anzusehen. Nietzsches Ausführungen zur Unterscheidung exoterisch / esoterisch sind als Ausdruck eines hermeneutischen Prinzips verstanden worden, von dem her man mit seinen Texten umgehen soll. In seiner Anforderung, ihn „langsam“ zu lesen,³⁴ und seinen Ausführungen zur Maskierung sehen die chinesischen Straussianer ebenfalls Indizien für die Esoterik.

Eine Hermeneutik dieser Art scheitert bereits an einer ihrer Voraussetzungen, Nietzsches Verständnis der Unterscheidung exoterisch / esoterisch konvergiere im Wesentlichen mit Strauss' Theorie, gemäß derer diese Unterscheidung einem Text immanent ist und die Esoterik Geheimhaltung bedeutet.³⁵ Nietzsche diskutiert *de facto* zwei Arten von Esoterik und beide unterscheiden sich grundlegend von der von Strauss postulierten Esoterik: Bei der JGB-Stelle handelt es sich zwar wie bei Strauss um ein textzentriertes Verständnis der Esoterik.³⁶ Nietzsche hält jedoch das Exoterische und das Esoterische nicht für zwei in einem Text miteinander verflochtene Lehren, wie Strauss unterstellt. Vielmehr versteht er darunter zwei unterschiedliche Verständnisse *der gleichen Lehre* durch zwei unterschiedlich beschaffene Leser. In JGB 30 deutet Nietzsche weder an, dass seine eigene schriftstellerische Tätigkeit dem esoterischen Prinzip entsprungen ist, noch schlägt er ein hermeneutisches Prinzip vor, wie die esoterische Lesart unterstellt. Anders als Strauss sieht Nietzsche, der auf der Vornehmheit der Philosophie beharrt, keine Notwendigkeit, eine axiologisch hohe Lehre durch eine gemeine zu tarnen.

32 Laurence Lampert, Nietzsche, The History of Philosophy, and Esotericism, in: The Journal of Nietzsche Studies 9/10 (1995), S. 36–49; Laurence Lampert, Leo Strauss and Nietzsche, Chicago 1996; Laurence Lampert, Nietzsche's Task. An Interpretation of *Beyond Good and Evil*, New Haven 2001, S. 71–79.

33 Maudemarie Clark / David Dudrick, The Soul of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*, Cambridge 2012. Dieses jüngst erschienene Buch über JGB (vgl. die Rezension von Marcus Born, Zur Methode der Interpretation von Nietzsches späten Aphorismen-Büchern, in: Nietzsche-Studien 43 (2014), S. 260–274, hier S. 264–267) erregt in den USA erneut eine heftige Diskussion über die esoterische Lesart der Philosophie Nietzsches. Vgl. z. B. Richard Schacht, Clark and Dudrick's New Nietzsche, in: Journal of the History of Philosophy 52.2 (2014), S. 339–352; Helmut Heit, Advancing the Agôn: Nietzsche's Pre-texts and the Self-Reflexive Will to Truth, in: Journal of Nietzsche Studies, 45.1 (2014), S. 31–41; Maudemarie Clark / David Dudrick, In Defense of an „Esoteric“ Nietzsche, in: Journal of the History of Philosophy 52.2 (2014), S. 353–369; Brian Leiter, On the „Esoteric“ Reading of Nietzsche. Einen Entwurf dieser Abhandlung findet man unter: <http://ssrn.com/abstract=2437228>. Ich danke Brian Leiter für die Genehmigung zur Zitierung seiner Abhandlung.

34 Eine angemessene Interpretation von Nietzsches Anforderungen an seine Leser gibt Werner Stegmaier, Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin / Boston 2012, S. 65–82.

35 Für eine ausführlichere Diskussion von Nietzsches Verständnis der Unterscheidung exoterisch / esoterisch vgl. Jing Huang, „Talmud in the Wrong Place“. Die esoterische Nietzsche-Deutung der Strauss-Schule und ihre hermeneutischen Probleme, in: Hans Feger (Hg.), Nietzsche und die Aufklärung, Berlin / Boston (im Erscheinen).

36 Das textimmanente Esoterik-Konzept ist aus der Exegese-Tradition hervorgegangen. Vgl. Friedrich Wilhelm Niewöhner, Dialog und Dialektik in Platons *Parmenides*. Untersuchungen zur sogenannten Platonischen „Esoterik“, Meisenheim am Glan 1971, S. 9–70.

In seinen Basler Vorlesungen widmet Nietzsche sich einer anderen Art von Esoterik, der man in der griechischen Philosophie begegnet. Das wesentliche Kriterium der Unterscheidung exoterisch / esoterisch in dieser Tradition ist laut Nietzsche der Gegenstand der Philosophie: Das Esoterische bezieht sich bei Platon beispielsweise auf seine Ideenlehre, das Exoterische nicht³⁷ – beide aber haben nichts mit dem Politischen zu tun. Nietzsche lehnt es klar ab, die Unterscheidung auf eine Entgegensetzung von Wahrheit und Lüge zu reduzieren. Für ihn entspricht Platons Exoterisches wie sein eigenes Exoterisches zweifelsohne seiner echten Lehre. Nietzsche geht außerdem davon aus, dass die Unterscheidung exoterisch / esoterisch auch mit dem Medium der Philosophie zusammenhängt. Auch hier haben wir eine entscheidende Diskrepanz zwischen Strauss und Nietzsche: Während Strauss unter dem Einfluss Schleiermachers³⁸ die Esoterik als eine Schreibkunst und die Unterscheidung exoterisch / esoterisch als eine Unterscheidung zwischen zwei Textebenen begreift (wobei sich ein durch die Schriftkultur eingeschränktes Problembewusstsein zeigt),³⁹ polemisiert Nietzsche mit Recht gegen den Ansatz, Platons Schriftkritik zu relativieren. Er rückt die Problematik der Mündlichkeit in den Mittelpunkt,⁴⁰ indem er deutlich macht, dass Platon, der in einer mündlich geprägten Kultur beheimatet ist, nur der mündlichen Diskussion eine Belehrungsfunktion zumisst.⁴¹ Auch im Zusammenhang der aristotelischen Schriften betont Nietzsche, dass sowohl das Exoterische als auch das Esoterische die echte Philosophie Aristoteles' präsentieren und dass sie auf unterschiedliche Aspekte dieser Philosophie

37 Vgl. Einführung in das Studium der platonischen Dialoge, KGW II 4.95, 110, 119.

38 Strauss' Verständnis der Esoterik ist maßgeblich durch Schleiermachers Platon-Interpretation geprägt. Ebenso wie Schleiermacher begreift Strauss die Herstellung von Widersprüchen als ein herausragendes Beispiel der Esoterik. Auch seine Unterscheidung zwischen „careful readers“ und „careless readers“ geht auf Schleiermacher zurück. Vgl. Friedrich Schleiermacher, Einleitung, in: Friedrich Schleiermacher (Übers.), Platons Werke. Ersten Theiles erster Band, 2. Aufl., Berlin 1817, S. 1–52, hier S. 19 ff. Zu Schleiermachers Platon-Interpretation vgl. Peter M. Steiner, Zur Kontroverse um Schleiermachers Platon, in: P. M. S. (Hg.), Friedrich Schleiermacher. Über die Philosophie Platons, Hamburg 1996, S. XXIII–XLIV; Thomas Alexander Szlezák, Schleiermachers *Einleitung* zur Platon-Übersetzung von 1804. Ein Vergleich mit Tiedemann und Tennemann, in: *Antike und Abendland* 43 (1997), S. 46–62.

39 Schleiermachers Platon-Interpretation ist laut Nietzsche „nur in einem litterarischen Zeitalter möglich.“ (Einführung in das Studium der platonischen Dialoge, KGW II 4.13) Gleiches gilt für Strauss' Deutung der Esoterik. Zu Nietzsches Kritik am textzentrierten Esoterik-Begriff vgl. Thomas Alexander Szlezák, Sechs Philosophen über philosophische Esoterik, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 57 (2003), S. 74–93, hier S. 83 ff.

40 Zu Nietzsches Ausführungen zur Schriftlichkeit / Mündlichkeit-Problematik in der griechischen Antike vgl. Barbara von Reibnitz, Vom „Sprachkunstwerk“ zur „Leselitteratur“. Nietzsches Blick auf die griechische Literaturgeschichte als Gegenentwurf zur aristotelischen Poetik, in: Tilman Borsche / Federico Gerratana / Aldo Venturelli (Hg.), „Centauren-Geburten“. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 27), Berlin / New York 1994, S. 47–66; Christian Benne, Nietzsche und die historisch-kritische Philologie (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 49), Berlin / New York 2005, S. 301.

41 „[N]ach Plato“, schreibt Nietzsche, „hat die Schrift überhaupt nicht einen Lehr- und Erziehungszweck, sondern nur einen Erinnerungszweck für den bereits Erzogenen und Belehrt.“ (Einführung in das Studium der platonischen Dialoge, KGW II 4.12)

verweisen. Er hält es für absurd, Aristoteles' Esoterik als eine Geheimhaltung anzusehen (Geschichte der griechischen Litteratur <I und II>, KGW II 5.215).⁴²

So ist es im Hinblick auf die Esoterik-Problematik durchaus problematisch, Nietzsche eine der Geheimlehre zugetane Position zu unterstellen. Es gibt keinen guten Grund, zu glauben, dass Nietzsche seine Schriften anhand des esoterischen Prinzips im Sinne Strauss' verfasste. Die oben wiedergegebene Theorie Strauss', die sich der Interpretation der nietzscheschen Philosophie als unangemessen erweist, ist aber verantwortlich für das damit ideologisch belastete Nietzsche-Bild in China. Aus demselben Grund ist sowohl in der chinesischen Übersetzung der Forschungsliteratur⁴³ als auch in den eigenen Publikationen der chinesischen Forscher „Nietzsche und die Antike“ heute ein ungewöhnlich beliebtes Thema.⁴⁴ Für das esoterische Nietzsche-Bild ist seine Profession als Altphilologe deshalb von Belang, weil die Straussianer die Auffassung vertreten, dass die Weisheit der Alten einem Philologen, der sich mit alten Schriften beschäftigt und dadurch die Kunst des „reading between the lines“ erlernt hat, leicht zugänglich ist und dass ein solcher Philologe, der die esoterische Lesekunst beherrscht, selber die Kunst des „writing between the lines“ praktizieren kann.⁴⁵

Das Bild Nietzsches als eines Altphilologen, das die straussianische Lesart zeichnet, bedeutet paradoxerweise eine Ablehnung seiner eigenen philologischen Arbeit, weil diese Lesart einerseits einen kruden Gegensatz zwischen Nietzsche und der Aufklärungsphilosophie konstruiert und andererseits die moderne philologische Forschung als ein Produkt der kantischen Philosophie abqualifiziert.⁴⁶ Dies erklärt, warum die chinesischen Straussianer Nietzsches Verhältnis zur Philologie zwar als ihr zentrales Anliegen herausstellen, jedoch Nietzsches philologische Arbeiten, wie etwa seine Publikationen im *Rheinischen Museum* sowie seine Basler Vorträge und Vorlesungen, völlig ignorieren⁴⁷ und warum ihre Überlegungen fast ausschließlich auf Nietzsches radikale Kritik an der Philologie seiner Zeit

42 Nietzsche hat in seiner Literaturgeschichte-Vorlesung Jacob Bernays' Ausführungen zur Unterscheidung exoterisch / esoterisch bei Aristoteles übernommen. Ebenso wie Bernays konnte Nietzsche das „doppelzüngige“ Aristoteles-Bild, demgemäß Aristoteles statt des breiten Publikums nur einem engen Kreis seine echte Philosophie mitteilte, nur mit Spott ertragen. Vgl. Jing Huang, Nachweise aus Jacob Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältniss zu seinen übrigen Werken* (1863), in diesem Band.

43 Vgl. Anm. 11.

44 Die Verfasser der Neuerscheinungen zum Thema „Nietzsche und die Antike“ sind aus Lius Schülerkreis hervorgegangen, z. B. Zengding Wu (吳增定), *Nicai yu Bolatu Zhuyi* (尼采與柏拉圖主義 Nietzsche und Platonismus), Shanghai 2005; Xi Ling (凌曦), *Zaoqi Nicai yu Gudianxue* (早期尼采與古典學 Der frühe Nietzsche und die Klassische Philologie), Guangzhou 2012.

45 Vgl. Laurence Lampert, *Nietzsche and Modern Times. A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*, New Haven 1993, S. 277.

46 S. bereits Strauss' Schüler Allan Bloom, Leo Strauss: September 20, 1899–October 18, 1973, in: *Political Theory* 2.4 (1974), S. 372–392, hier S. 379.

47 Ein bis heute unabgeholtenes Desiderat ist die Übersetzung von Nietzsches philologischen Arbeiten. Unter seinen zahlreichen philologischen Texten wurde nur die *Rhetorik*-Vorlesung (Darstellung der antiken Rhetorik), die wegen ihrer sprachkritischen Motive für die postmoderne Nietzsche-Interpretation von Interesse ist, ins Chinesische übersetzt. Vgl. Nietzsche, Darstellung der antiken Rhetorik (古修辭學描述). Aus dem Englischen (Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language, New York / Oxford 1989) übers. v. Youxiang Tu, Shanghai 2001.

und seinen Streit mit Wilamowitz fokussieren. In diesem Streit glauben die Straussianer nämlich einen Konflikt zwischen zwei Arten von Philologie, eine *querelle des anciens et des modernes*, konstatieren zu können: Auf der einen Seite die Philologie als eine moderne, historistische und objektivistische Wissenschaft, der die Aufklärungsphilosophie zugrunde liege, und auf der anderen Seite die Philologie als eine alte Lesekunst, die darin bestehe, die esoterische Lehre eines Autors aus seinem Text herauszulesen.⁴⁸ Die erste Art von Philologie, die die Arroganz der Modernen aufweise, halte an der durch Kant bekannt gewordenen Maxime fest, dass man die Alten besser verstehen könne als diese sich selbst; mit ihrer Ablehnung der Annahme, dass die Modernen einen privilegierten Horizont besäßen, versuche die zweite Art von Philologie hingegen, die Alten so zu verstehen, wie sie sich selbst verstanden. Und nicht zuletzt: Während die erste Art von Philologie sich als von der Lebenspraxis abgetrennte, wertneutrale Erforschung der Antike verstehe, erhebe die zweite einen pädagogisch-politischen Anspruch. Als wesentlicher Bestandteil einer aristokratisch-konservativ ausgerichteten Bildung ziele sie darauf ab, die ‚Gentlemen‘ zu erziehen und, wichtiger, die Normativität der alten Werthierarchie zu rehabilitieren – so wird Nietzsches Konzept einer dem Leben dienenden Historie wahrgenommen.⁴⁹ Vor dem Hintergrund dieses Philologie-Verständnisses verwundert es nicht, dass die historisch-philologisch orientierten Nietzsche-Interpretationen in der Nietzsche-Schwärmerei Chinas fast keine Rezeption erfah-

48 Ich nenne zwei herausragende Beispiele dieser Interpretation: Xiaogang Ke (柯小剛), Nicali, Bolatu xu Xiju de Jiaoyu Shiming (尼采、柏拉圖與戲劇的教育使命 Nietzsche, Platon und die pädagogische Mission des Dramas), in: Xiaogang Ke, Gudian Wenjiao de Xiandai Xin Ming (古典文教的現代新命 Das neue Leben der klassischen Bildung in der Moderne), Shanghai 2012, S. 115–127; Xiaofeng Liu, Gudianxue de He Zhong „Chuantong“ (古典學的何種“傳統” Welche „Tradition“ der Klassischen Philologie?), in: The Chinese Journal of Classical Studies (古典研究) 9 (2012), S. 114–117. Liu kritisiert die angeblich anthropologisch und archäologisch orientierte Altertumswissenschaft in der angelsächsischen Welt und stellt Nietzsche auf die Gegenseite. Bereits bei Strauss findet man diese Gegenüberstellung. Vgl. Leo Strauss, Nietzsche’s *Beyond Good and Evil* (A course offered in 1971–1972, St. John’s College), S. 2: „[...] Nietzsche observed that that spirit of the times which he opposed was accepted precisely within classical scholarship itself. Classical scholarship was undergoing a transformation as the study of the classical culture into a branch of anthropology.“ (unter: https://leostrausscenter.uchicago.edu/sites/default/files/Nietzsche%201971_0.pdf) Dieser Deutungsansatz ist jedoch absurd. Es ist in der Forschung allseits bekannt, dass Nietzsche anthropologische und ethnologische Kenntnisse in sein Antikeverständnis integriert (darauf hat Otto Crusius bereits im 1913 erschienenen 19. Band der GOA hingewiesen, vgl. Crusius, GOA XIX, Anhang, S. 393) und dadurch die von der Cambridge School und Walter Burkert vertretenen anthropologisch-ethnologischen Forschungsansätze zur griechisch-römischen Antike antizipiert. Vgl. dazu Andrea Orsucci, Orient – Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 32), Berlin / New York 1996; Johann Figl, Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges, Berlin / New York 2007; Bernhard Zimmermann, Die Klassische Philologie liest Nietzsche, in: Internationales Jahrbuch für Hermeneutik 11 (2012), S. 65–80.

49 Die chinesischen Straussianer betonen, dass Nietzsches Verständnis der Philologie ein Echo im von Werner Jaeger befürworteten Humanismus findet: Beide schreiben der Philologie eine sinnstiftende Rolle zu. Vgl. z. B. Wentao Zhang (張文濤), Shitelaosi, Gudianxue yu Zhongguo Wenti (施特勞斯、古典學與中國問題 Strauss, Klassische Philologie und die Probleme Chinas), in: Jian Xu (徐戩) (Hg.), Gujin zhi Zheng yu Wenming Zijue. Zhongguo Yujing zhong de Shitelaosi (古今之爭與文明自覺. 中國語境中的施特勞斯 Leo Strauss im Kontext Chinas), Shanghai 2010, S. 233–263, hier S. 250 f.

ren und dass Liu eine gewisse Zurückhaltung gegenüber dem textkritisch herausgegebenen Nachlass in der KSA ausdrückt.

Durch das von Liu begründete Übersetzungs- und Kommentarprojekt „Classic & Interpretation“ hat eine Bewegung von Antike-Studien inzwischen in ganz China eingesetzt.⁵⁰ Diese Bewegung umfasst unverkennbar kulturpolitische Implikationen. Denn eine entscheidende Pointe der straussischen Theorie liegt, wie bereits dargelegt, darin, dass sie dem Interpretationsverhalten große praktische Bedeutung zumisst. Im Zentrum dieser Bewegung steht Nietzsche als Erbe einer genuin klassischen politischen Philosophie. Liu ist der Überzeugung, dass Nietzsches Auseinandersetzung mit der klassischen Tradition produktive Anregungen für das anvisierte eigene Antike-Studien-Projekt bieten kann.⁵¹ Betrachtet man die betreffenden Publikationen, gewinnt man den Eindruck, dass die Nietzsche-Schwärmerei, genauso wie die Antike-Studien-Schwärmerei, eurozentrisch und zugleich sinozentrisch ist. Denn die Antike-Studien fokussieren griechische, römische und chinesische Altertümer,⁵² und die transkulturelle Dimension in Nietzsches Denken wird auch unterbewertet.⁵³ Dieser Eindruck soll allerdings gewissermaßen korrigiert werden. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass entgegen dem eurozentrischen Anschein der Nietzsche-Schwärmerei wie der Antike-Studien-Bewegung lediglich eine kaum zu überschätzende sinozentrische Perspektive unterliegt. Das Anliegen beider ist ein und dasselbe, nämlich die sogenannten „Probleme Chinas“.

Bei den chinesischen Straussianern ist vor allem ein fundamentales Krisenbewusstsein zu beachten. Sie behaupten, dass China sich nun mit einer umfassenden Krise der Modernität konfrontiert sieht, die für sie unter anderem auch als eine Konsequenz des westlichen aufklärerischen Diskurses gilt.⁵⁴ Als Symptome der Aufklärung werden Technisierung, Egalitarismus, Liberalismus und Nihilismus angeführt. Beispielsweise hat die Kulturrevolution angeblich als eine radikale Form der Demokratie,⁵⁵ die unterschiedliche soziale Schichten sowie die von ihnen vertretenen Werte nivelliert, Strauss' chinesische Anhänger auf die Katastrophe der Aufklärung verwiesen.⁵⁶ Bei der Auseinandersetzung mit der Aufklärung kon-

50 Der Antike-Studien-Bewegung ist erhöhte Aufmerksamkeit zugekommen. Dieser Bewegung widmete sich Shadi Bartsch-Zimmer beispielsweise 2014 in ihrem Vortrag auf der Tagung „Translating the Ancient Classics in China and the West: 1950 and Beyond“ und Michael Puett diskutierte sie auf der Tagung der American Philological Association in seinem Vortrag mit dem Titel „The Hermeneutics of Recovery: Leo Strauss, Carl Schmitt, and the Reception of the Western Classics in China.“

51 Vgl. Xiaofeng Liu, Zhongyiben Qianyan. Ruhe Pingkao Nicai de Yanguang Shidu Shitelaosi (中譯本前言·如何憑靠尼采的眼光識讀柏拉圖 Vorwort. Platon lesen aus Nietzsches Sicht), in: Laurence Lampert, How Philosophy Became Socratic. A Study of Plato's *Protagoras*, *Charmides*, and *Republic* (Chicago 2010), übers. v. Xiaoguang Dai / Lei Peng, Beijing 2015.

52 Mark Siemons, Die Konfuziuswelt ist nicht genug, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20. 01. 2010.

53 Vgl. Liu, Nicai de Weiyan Dayi, S. 71.

54 Vgl. z. B. Xiaofeng Liu, Shitelaosi yu Zhongguo (施特勞斯與中國 Strauss und China), in: Gujin zhi Zheng yu Wenming Zijue. Zhongguo Yujing zhong de Shitelaosi, S. 169–188 (Eine englische Übersetzung des Textes findet man in: Liu, Sino-Theology).

55 Zu einer solchen Charakterisierung der Kulturrevolution vgl. Xiaofeng Liu, Ruhe Renshi Bainian Gonghe de Lishi Hanyi (如何認識百年共和的歷史含義 Der historische Sinn der hundertjährigen chinesischen Republik), unter: http://www.guancha.cn/LiuXiaoFeng/2013_09_22_174016.shtml.

56 Vgl. Yang Gan (甘陽), Qimeng yu Mixin (啟蒙與迷信 Aufklärung und Aberglaube), unter: <http://www.chnmuseum.cn/tabid/438/InfoID/76118/frtid/293/Default.aspx>.

zentrieren die Straussianer sich hauptsächlich auf ihren ethischen Aspekt. So halten sie fest, dass der Pluralismus in der nachkulturrevolutionären Zeit, der alle Werte als gleichermaßen gerechtfertigt bezeichnet, zum Geltungsverlust von Moralnormen im heutigen China führte. Für die Rehabilitation einer aristokratischen gesellschaftlichen Ordnung sei die traditionelle Moral aber unentbehrlich, weil sie dazu beitragen kann, die Mehrheit, die „Vulgären“ – um es in straussianischen Jargon zu übersetzen –, in eine für ihre Beschaffenheit geeignete Stellung zu bringen.⁵⁷ „[M]orality was merely a means for an immoralist who understood society’s need to believe in morality“, und Sokrates’ *sophrosyne* bedeutet laut Strauss „self-control in hiding what he meant in words of praise for what he judged socially necessary“.⁵⁸

Nietzsche ist eine wichtige, wenn nicht die wichtigste argumentative Ressource für die antiaufklärerische Welle in China. Hervorgehoben werden nicht bloß seine Angriffe auf die Demokratie, seine Betonung des Rangunterschiedes der Menschen und seine Befürwortung der Züchtung einer Elite. Auch seine Überlegungen zur nihilistischen Sinnkrise gewinnen, wie sich am Beispiel Lius zeigt, in dieser Welle große Bedeutung. Als ein „Kulturchrist“ versucht Liu, Nietzsche mit seinen eigenen prochristlichen Vorannahmen in Einklang zu bringen. Wie oben ausgeführt, ist Liu der Auffassung, dass Nietzsches Kritik am Christentum und seine Ablehnung der Moral, die ihn für die Adaptionen bei chinesischen aufklärerischen Intellektuellen, insbesondere der Generation der Vierten-Mai-Bewegung, anfällig machen, nur die exoterische Ebene seines Denkens darstellen. Lius Prinzip der wohlwollenden Interpretation drängt dazu, den Immoralisten Nietzsche als einen Befürworter der traditionellen Moral darzustellen. Bei Liu tritt der Antichrist Nietzsche auch als ein Mitkämpfer des Christentums im Krieg gegen den Nihilismus auf. Dabei wird Nietzsches Plädoyer für die traditionelle Moral und die Religion als eine ‚edle Lüge‘ verstanden, die wesentlich zur Etablierung normativer Ordnungen und zur Stabilität einer politischen Gemeinschaft beitragen kann.

Die Erlösungshoffnung gegenüber der Aufklärung sieht Liu nicht allein in der erneuten Annäherung an die Religion, sondern auch in der Renaissance der chinesischen traditionellen Kultur, insbesondere der konfuzianistischen moralischen Praxis. Mit der Untersuchung der nietzscheschen Philosophie verbunden ist offensichtlich auch die Intention, unter der Leitung des Altphilologen Nietzsche die Aktualität der einheimischen Ressourcen herauszuarbeiten und die Antwort auf die immer drängendere Frage herauszufinden, wie sich die Situation der chinesischen Kultur verstehen lässt und worin ihre Zukunft liegt.

Ein solches konservatives Kulturprogramm erinnert in mehrfacher Hinsicht an dasjenige des George-Kreises, der ebenfalls von Platon und Nietzsche fasziniert war⁵⁹ und bei

⁵⁷ Diese Auffassung wird beispielsweise in Lius Vortrag über Ang Lees Film „Gefahr und Begierde“, den er 2008 in Shanghai hielt, ausgedrückt. Die Niederschrift dieses Vortrags wurde unter dem unautorisierten Titel „Li An shi yige budaode de Daoyan“ (李安是一個不道德的導演 Ang Lee ist ein unmoralischer Regisseur) im Internet weit verbreitet. In diesem Vortrag verweist Liu auf die Euripides-Kritik der Antike und betont, dass Lee ebenso wie Euripides Menschen darstellt nicht wie sie sein sollten, sondern wie sie sind. Die Künstler sollten aber laut Liu die Normativität der traditionellen Moral erneut etablieren, statt die Moral in der liberal-demokratischen Gesellschaft unkritisch zu repräsentieren.

⁵⁸ Laurence Lampert, *Strauss’s Recovery of Esotericism*, in: Steven B. Smith (Hg.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge 2009, S. 63–92, hier S. 70.

⁵⁹ Zur Rezeption von Platon und Nietzsche im George-Kreis vgl. Kurt Weigand, *Von Nietzsche zu Platon. Wandlungen in der politischen Ethik des George-Kreises*, in: Eckhard Heftrich / Paul Gerhard Klusmann / Hans Joachim Schrimpf (Hg.), *Stefan George Kolloquium*, Köln 1971, S. 67–99; Stefan

beiden eine Vereinigung von Künstler, Politiker und Erzieher sah.⁶⁰ Sowohl die chinesischen Straussianer als auch der George-Kreis drücken eine deutliche Abwehrhaltung gegenüber den Nivellierungstendenzen der Demokratie aus. Beide entwerfen eine aristokratische Erziehungsutopie, beide polemisieren gegen das historistische Antike-Verständnis Wilamowitz⁶¹ und – *last but not least* – beide wollen den *kairos*, das Moment der Entscheidung und Erfüllung, wahrnehmen, die Antike in der Gegenwart zu rehabilitieren. Die Antike ist für sie „ein stets gleich nahes Potential“,⁶² das man allein durch die Lektüre und die Interpretation der Klassiker erreichen kann. Die chinesischen Straussianer sehen die Möglichkeit und die Notwendigkeit, die *querelle des anciens et des modernes* heute erneut anzufachen. Sie sind der Ansicht, dass sie wie ihr Held Nietzsche auf der Seite der Alten stehen.

Rebenich, „Dass ein strahl von Hellas auf uns fiel“. Platon im George-Kreis, in: George-Jahrbuch 7 (2008/2009), S. 115–141; Heinz Raschel, Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 12), Berlin / New York 1984.

60 In einem Brief an Eric Voegelin, der auf 4. Juni 1951 datiert ist, schreibt Strauss: „Sie haben ganz recht: [George] hat mehr von Plato begriffen als die Wilamo[w]itz, Jaeger und die ganze Zunft.“ Vgl. Peter J. Opitz (Hg.), Eric Voegelin, Alfred Schütz, Leo Strauss, Aron Gurwitsch, Briefwechsel über „Die Neue Wissenschaft der Politik“, Freiburg / München 1993, S. 50 (Dort wurde Strauss' Angabe „George“ fälschlicherweise mit „Gorgias“ wiedergegeben, und „Wilamowitz“ mit „Wilamovitz“). In Strauss' Platon-Interpretation liegt offensichtlich das Erbe des George-Kreises. In der einschlägigen Forschung ist Strauss' Bezugnahme auf diesen Kreis allerdings bisher kaum behandelt worden.

61 Zur Polemik des George-Kreises gegen Wilamowitz vgl. Jürgen Paul Schwindt, (Italo)Manie und Methode. Stefan Georges und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorfs Streit um das „richtige“ Antikebild, in: Wolfgang Lange / Norbert Schnitzler (Hg.), Deutsche Italomanie in Kunst, Wissenschaft und Politik, München 2000, S. 21–39.

62 Vgl. Gert Mattenklott, „Die Griechen sind zu gut zum schnuppern, schmecken und beschwatzen“. Die Antike bei George und in seinem Kreis, in: Bernd Seidensticker / Martin Vöhler (Hg.), Urgeschichten der Moderne. Die Antike im 20. Jahrhundert, Stuttgart / Weimar 2001, S. 234–248, hier S. 238.