

Freiburger  
Fernöstliche  
Forschungen  
Band 5

Gotelind Müller

China, Kropotkin  
und der Anarchismus

Eine Kulturbewegung im China  
des frühen 20. Jahrhunderts  
unter dem Einfluß des Westens  
und japanischer Vorbilder

Harrassowitz Verlag  
Wiesbaden









Freiburger Fernöstliche Forschungen  
Band 5

Herausgegeben von  
Peter Greiner

2001

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Gotelind Müller

# China, Kropotkin und der Anarchismus

Eine Kulturbewegung im China des frühen  
20. Jahrhunderts unter dem Einfluß des Westens  
und japanischer Vorbilder

2001

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme  
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei Der Deutschen Bibliothek  
erhältlich

Die Deutsche Bibliothek – CIP Cataloguing-in-Publication-Data  
A catalogue record for this publication is available from Die Deutsche Bibliothek

e-mail: [cip@dbf.ddb.de](mailto:cip@dbf.ddb.de)

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 2001

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist  
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt  
insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.  
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG  
Printed in Germany

ISSN 0724-4703

ISBN 3-447-04508-6

## DANKSAGUNG

Diese Arbeit entstand über viele Jahre hinweg. Wollte ich alle diejenigen benennen, die in der einen oder anderen Weise zu ihrer Entstehung beigetragen haben, würde ich wohl kaum ein Ende finden oder Gefahr laufen, den einen oder die andere versehentlich zu übergehen. Auch wenn hier nur der grobe Werdegang der Arbeit und somit nur einige Stationen und Personen Erwähnung finden, möchte ich ausdrücklich alle diejenigen, die nicht namentlich erwähnt werden, ebenso in den Dank mit einschließen.

Der Entschluß zu der vorliegenden Arbeit fiel 1992. Zuvor war ich durch die Seminare meines verehrten Lehrers Prof. Wolfgang Bauer (Sinologie, Univ. München), der immer wieder das Thema Anarchismus streifte, damit in Berührung gekommen, obwohl ich selbst damals zu anderen Themen der Geistes- und Kulturgeschichte der Republikzeit arbeitete. Prof. Bauer unterstützte das neue Vorhaben in jeder erdenklichen Weise, und es ist mir besonders schmerzlich, daß sein so unerwartet früher Tod nicht nur eine einzigartige Persönlichkeit dahingerafft hat, sondern auch verhinderte, daß ich die konkreten Früchte dessen, was er anfangs so gefördert hatte, mit ihm teilen konnte. Da die Thematik ihm sehr am Herzen lag, ist diese Arbeit für mich selbst auch Teil meines Gedenkens an ihn.

Neben Prof. Bauer waren auch die Professoren der Japanologie in München, namentlich Prof. Wolfram Naumann, Prof. Johannes Laube und Prof. Peter Pörtner, in je eigener Weise in der Frühphase der Arbeit sehr behilflich.

Bei der Beschäftigung mit dem chinesischen Anarchismus war mir aufgefallen, daß in Ostasien – im Gegensatz zur im Westen üblichen Assoziation von Anarchismus mit Bakunin – Petr A. Kropotkin die zentrale Rolle spielte, weshalb die ursprüngliche Idee der Arbeit sich auf eine Aufarbeitung der Kropotkin-Rezeption in China und Japan bezog. Im Verlaufe der Arbeit weitete sich dieses enge Thema schnell zu einer umfassenderen Auseinandersetzung mit dem Anarchismus in China (und sekundär Japan) überhaupt. Zunächst durchforstete ich einige Bibliotheken in Deutschland (München, Berlin, Hamburg, Bonn, Köln, Heidelberg, Tübingen, Freiburg). Außerdem profitierte ich von mehreren Gesprächen, so etwa mit Dr. Herbert Worm (Japanologie, Univ. Hamburg), der selbst über den japanischen Anarchisten Ōsugi Sakae gearbeitet hat. Auch Frau Dr. Corinna Hana (Sinologie, Univ. Marburg), die sich u.a. mit dem Genossenschaftswesen in China beschäftigt hat, gab wertvolle Hinweise, desgleichen Prof. Peter Joachim Opitz (Politikwissenschaft, Univ. München, Schwerpunkt Ostasien) und Frau Prof. Margareta Mommsen (Politikwissenschaft, Univ. München, Schwerpunkt Sowjetunion). Herr Dr. Peter Kuhfus (Sinologie, Univ. Tübingen), auf die Republikzeit und russisch-chinesische Fragen spezialisiert, nannte mir einige Materialien, ebenso Prof. Rudolf Wagner (Sinologie, Univ. Heidelberg) und bezüglich Japan Prof. Wolfgang Schamoni (Japanologie, Univ. Heidelberg). Auch Dr. Axel Schneider (Sinologie, Univ. Heidelberg, inzwischen Professor in Leiden), der sich ebenfalls auf die Republikzeit spezialisiert hat, gab einige wichtige Hinweise. Prof. Lutz Bieg (Sinologie, Univ. Köln) wiederum lieh mir freundlicherweise eigene Materialien. Besonderen Dank schulde ich in Deutschland ferner Frau Prof. Susanne Weigelin-Schwiedzik,

die nicht nur eine anregende Gesprächspartnerin war, sondern mich freundlicher Weise auch in ein Austauschprogramm der Universität Heidelberg mit der Qinghua-Universität in Peking kooptierte. Außerdem fiel in diese Zeit auch meine Bekanntschaft mit Herrn Dr. Ulrich Lins (DAAD), selbst Esperantist, ausgebildeter Historiker, Politologe und Japanologe, der mich nicht nur unermüdlich seither – inzwischen aus Japan – mit Material versorgte, sondern überhaupt eine unschätzbare Quelle von Informationen war. Ferner möchte ich auch drei damalige Magistranden und Doktoranden in Bonn und Köln nicht vergessen, die einige nützliche Hinweise gaben bzw. Kontakte herstellten: Maik Sprotte (Japanologe), der über Sozialisten in der Meiji-Zeit arbeitet(e), die Esperantistin und Sinologin Sabira Stählberg und Christoph Brumann (Ethnologe und Japanologe), der sich mit japanischen Kommunen befaßt hat.

Dann besuchte ich in Amsterdam das „Insitut für Sozialgeschichte“ sowie Bibliotheken in Paris und Lyon. Während in Paris vor allem das „Centre Chine“ ergiebig war, konnte Jean-Louis Bouilly von der „Bibliothèque Municipale de Lyon“, zu dem Vincent Durant-Dastès freundlicher Weise eine Verbindung herstellte, einige wertvolle Materialien speziell zu Chinesen in Frankreich zugänglich machen. Ferner danke ich Frau Prof. Bastid-Bruguère in Paris für eine längere Unterredung und die Überlassung ihres Vortragsmanuskriptes zu dem Anarchisten Li Shizeng. Auch Frau Dr. Gabriele Goldfuß möchte ich gesondert erwähnen, die eine engagierte und liebenswerte Gastgeberin war.

1993–1994 hatte ich die Möglichkeit, ausgiebig Material in Japan, Taiwan und der VR China zu sammeln. Besonders hervorheben möchte ich in Kyoto Prof. Hazama Naoki, Spezialist für neuere chinesische Geschichte, und seine Mitarbeiter am „Jinbun kagaku kenkyūsho“ (Forschungsinstitut für Humanwissenschaften) der Universität Kyoto, wo ich – wie schon früher im Zusammenhang mit meiner Dissertation – nicht nur von der hervorragenden Bibliothek profitieren konnte, sondern auch den kompetenten Austausch zu spezifischen Fragestellungen, für die einem oft im Westen kaum Gesprächspartner zur Verfügung stehen, als sehr wertvoll empfand. Außerdem ermöglichten die wöchentlichen Diskussionen, die in der von Prof. Hazama geleiteten Forschungsgruppe geführt wurden, einige hilfreiche Einblicke. Von japanologischer Seite wiederum danke ich Prof. Asukai Masamichi, der sich u.a. mit dem Meiji-Sozialismus und Kōtoku Shūsui beschäftigt hat, für ein Gespräch. Ferner war in Kyoto Frau Mihara Yōko, die sich speziell mit dem japanischen Anarchismus der Zwischenkriegszeit befaßt hat, sehr hilfreich mit einschlägigem Material.

In Tokyo wiederum danke ich Prof. Okayama Hajime, der mich wieder an das „Tōyō bunka kenkyūsho“ (Forschungsinstitut für orientalische Kulturen) der Universität Tokyo einlud, von wo aus mir noch zahlreiche andere Bibliotheken in Tokyo zugänglich waren. Neben den Einzelbibliotheken der Universität Tokyo waren dabei besonders die Bibliotheken Tōyō bunkō, die des „Ōhara shakai mondai kenkyūsho“ (Ōhara-Forschungsinstitut für Gesellschaftsfragen) der Hōsei-Universität, die Parlamentsbibliothek, der Sanetō-Keishū-Nachlass in der Hibiya-Bibliothek, die private journalistische Sammlung Ōya bunkō und die Bibliothek des japanischen Esperanto-Verbandes von Interesse, deren reiche Ausbeute ich letztlich gar nicht voll in die vorliegende Arbeit einfließen lassen konnte. Weitere Höhepunkte waren in bzw. bei Tokyo das Gespräch mit dem Spezialisten für japanischen Anarchismus, Prof. Komatsu Ryūji (Keiō-Universität), und der Besuch des „Atarashiki mura“ (Neudorf), wo Herr Watanabe Kanji, Chronist der Kommune, mir nicht nur aus-

föhrlich Fragen zu dem Schriftsteller und Kommuneegründer Mushakōji Saneatsu und dem „Atarashiki mura“ beantwortete, sondern auch die Kommune genauer zeigte.

In Taiwan waren dann besonders die Einzelbibliotheken der „Academia Sinica“ ergiebig, vor allem die des „Jindai lishi yanjiusuo“ (Institut für neuere Geschichte), sowie Gespräche mit den Forschern Dr. Xu Wentang und dem damaligen Doktoranden Herrn Hong Dexian, der mir seine einschlägigen Artikel überließ. Außerdem erhielt ich dank Dr. Xu Wentang und Prof. Chen Sanjing auch Zugang zu den GMD-Archiven auf dem Yangmingshan. Ferner war die Bibliothek der Zhengzhi-Universität für meine Fragestellung lohnend.

In der VR China geht mein Dank zu allererst an Prof. Liu Guisheng und seine Mitarbeiter an der Qinghua-Universität in Peking. Obwohl die Qinghua-Universität generell heute eher für ihre Naturwissenschaften bekannt ist, hat sie eine – übrigens traditionsreiche – kleine, aber für mein Thema extrem interessante historische Abteilung. Die dort gesammelten Materialien, u.a. im Zusammenhang mit der Kompilation von Materialbänden zum Werkstudenten-Programm und zum frühen Einfluß des Sozialismus in China, waren eine wahre Fundgrube. Sowohl Prof. Liu Guisheng als auch Prof. Dong Shiwei danke ich ferner für vielfältigen Gedankenaustausch zu meinem eigenen Forschungsvorhaben. In Peking konnte ich außerdem wichtige Materialien in anderen Bibliotheken einsehen. Besonders ergiebig war natürlich die der Peking-Universität sowie die Nationalbibliothek. Auch die sehr freundschaftlichen Gespräche beim chinesischen Esperanto-Verband in Peking, der außerdem einige Esperantomaterialien zugänglich machte, möchte ich hervorheben, da sie mir einige wichtige Einblicke vermittelten.

Zurück in Europa kam ich im Rahmen einer von Frau Prof. Weigelin-Schwiedrzik organisierten Konferenz zur chinesischen Historiographie u.a. in direkten Kontakt mit Prof. Arif Dirlik (Duke University), einem der renommiertesten Forscher zum chinesischen Anarchismus, und Dr. Edward Krebs (Douglasville, Georgia), der sich speziell mit dem bekanntesten chinesischen Anarchisten, (Liu) Shifu, befaßt hat. Insbesondere Dr. Krebs blieb über die Jahre ein wichtiger Austauschpartner bzgl. Ideen wie Material, ob von den USA oder China aus. Prof. Dirlik wiederum brachte mich vorübergehend in Kontakt mit seinem chinesischen Doktoranden Herrn Wan Shuping, der seinerseits freundlicherweise einige schwer zugängliche Materialien zur Verfügung stellte. Ferner lernte ich in diesem Zeitraum auch die Ba-Jin-Forscher Prof. Yamaguchi Mamoru (Nihon-Univ., Tokyo) und Frau Shimada Kyōko (Tokyo und Peking) persönlich kennen, denen ich ebenfalls für informative Gespräche danke. Erwähnen möchte ich auch das von Frau Prof. Monika Übelhör (Sinologie, Univ. Marburg) organisierte Symposium zu chinesischen Frauen Anfang des 20. Jahrhunderts, bei dem einige mit meiner Arbeit verwandte Themenbereiche zur Sprache kamen und in dessen Folge mir Frau von Sivers-Sattler über die Univ. Marburg einige Materialien bereitstellte. Ferner konnte ich bei einigen Kongressen Teilaspekte der vorliegenden Arbeit zur Diskussion stellen.

In der Endphase der Arbeit wiederum bin ich besonders Herrn Prof. Peter Greiner (Sinologie, Univ. Freiburg), meinem ersten sinologischen Lehrer, zu Dank verpflichtet. Nach dem unerwarteten Tod von Prof. Bauer war er sofort bereit, mich wieder in meine alte Alma mater zu integrieren, an der ich zwischenzeitlich auch unterrichten konnte, zumal meine gesamte Lebensentwicklung inzwischen ganz ab von München zwischen Italien und Deutschland verlief, und mich, was Deutschland betrifft, wieder in den Freiburger Raum

geführt hatte. Prof. Greiner unterstützte mich tatkräftig und gab wertvolle Hinweise für die ausgearbeitete Fassung der vorliegenden Arbeit. Daß die verbliebenen Fehler oder Desiderata auf meine Verantwortung gehen, versteht sich von selbst. Für die Aufnahme dieser Arbeit in die von ihm betreute Reihe „Freiburger Fernöstliche Forschungen“ danke ich ihm herzlich.

Für die finanzielle Unterstützung während dieser Jahre bin ich zum einen dem Japanisch-Deutschen Zentrum Berlin sehr zu Dank verpflichtet, dessen großzügige Förderung es mir während meines Japan-Aufenthaltes ermöglichte, auch einige (teure) Nachdrucke japanischer anarchistischer Zeitschriften zu erwerben, die in allgemeinen Bibliotheken oft nicht zu finden sind; zum anderen unterstützte mich die Dr. Meyer-Struckmann-Stiftung sehr generös über mehrere Jahre hinweg und trug so entscheidend dazu bei, daß dieses Buch Gestalt annehmen konnte. Schließlich bin ich der Universität Freiburg sehr dankbar für ihre Unterstützung in der Endphase der Arbeit. Ohne die Hilfe der genannten Institutionen wäre die vorliegende Studie wohl nie realisiert worden!

Schließlich bleibt mir noch der tiefempfundene Dank an meine Familie, die diese Jahre mit großer Anteilnahme, Geduld und Liebe mitgetragen hat. Nur sie weiß, wie viele Höhen und Tiefen diese Jahre bedeutet haben. Ohne ihr unerschütterliches Vertrauen und ihre ausdauernde aktive Hilfe sind mir diese Jahre nicht vorstellbar. Namentlich meinen während der Entstehung der vorliegenden Arbeit geborenen Kindern möchte ich diese widmen, weil sie schon in ihren ersten Lebensjahren die Mutter immer wieder an den Schreibtisch eilen sehen mußten.

Freiburg im Breisgau, September 2001

*G. M.*

## INHALT

EINLEITUNG.....	1
Die Thematisierung des chinesischen Anarchismus (1) • Forschungsstand (5) • Aufbau der vorliegenden Arbeit (9) • Quellen (11) • Technische Hinweise und verwendete Abkürzungen (13)	
I. GRUNDLAGEN.....	15
1. ZUM PROBLEM DER DEFINITION VON „ANARCHISMUS“.....	17
Problemstellung (17) • Begriffsgeschichtliche Bestimmungen (17) • Historische Kanonisierungen und wissenschaftliche Kategorisierungen (20) • Beiträge von anarchistischer Seite (28)	
2. ABRISS DER ANARCHISTISCHEN BEWEGUNG IM WESTEN BIS ZUM ZWEITEN WELTKRIEG ..	30
Zielsetzung (30) • Die „Randfiguren“ Godwin, Stirner und Tolstoj (31) • Proudhon (33) • Bakunin (35) • Kropotkin (38) • „Propaganda der Tat“ (40) • Anarcho-Syndikalismus und „reiner Anarchismus“ (41) • Der Erste Weltkrieg (42) • Die Anarchisten, die SU und Machno (43) • Spanien (46)	
3. KROPOTKIN UND SEINE ROLLE IM WESTLICHEN ANARCHISMUS.....	48
Kropotkins Leben und seine Zeit (48): Die vor-anarchistische Phase (48), Der Narodnik (52), Kropotkin im westeuropäischen Anarchismus (55), Anarchist und Gelehrter in England (60), Zurück in Rußland (69) • Überblick über das anarchistische Werk Kropotkins (72): Bibliographische Erfassung (72), Die agitatorische Phase (74), Entwürfe für eine neue Gesellschaft (78), Ein exemplarisches Leben (82); Anarchismus als Wissenschaft (82), Anarchistische Moral (86), Beschäftigung mit Rußland und der Französischen Revolution (90), Definition von „Anarchismus“ (93), Die Bedeutung Kropotkins und sein Erbe (96) • Anhang: Daten zum Leben und Werk Kropotkins (98)	
II. CHINA UND DER ANARCHISMUS.....	103
1. CHINESISCHE TRADITION UND ANARCHISMUS.....	105
Bisherige Ansätze (105) • Ausgewählte Bezüge (110): Laozi und Zhuangzi (110), Ruan Ji und Yang Zhu (112), Xu Xing und Bao Jingyan (113), Wunengzi (116), Aufstandsbewegungen und Geheimgesellschaften (119), Traditioneller Staatsbegriff und gesellschaftliche Ideale (120), Buddhistische Elemente (127) • Das Gewaltproblem (127)	
2. DIE FRÜHE CHINESISCHE ANARCHISMUS-REZEPTION UND IHR JAPANISCHER HINTERGRUND.....	131
Die Rolle von Sprache und Übersetzungen (131) • Die Thematisierung des Anarchismus (137) • Der Anarchismus im chinesischen Schrifttum vor 1903 (142) • Das Jahr 1903 (148) • Die Rezeption japanischer Anarchismus-Darstellungen 1904–1907 (154)	

3. DIE BILDUNG DER ERSTEN CHINESISCHEN ANARCHISTISCHEN GRUPPE IN TOKYO .....	162
Zentrale chinesische und japanische Persönlichkeiten des „Sozialistischen Studienzirkels“ (162) • Die „Asiatische Freundschaftsgesellschaft“ (178) • Die Zeitschrift <i>Tianyi</i> und ihre Themen (179): Die Ziele der Zeitschrift (179), Das Thema „Frau“ (181), „Gleichheit und Revolution“ (187), „Tradition und Anarchismus“ (191), „Sprache“ (198) • Die Zeitschrift <i>Hengbao</i> (200)	
4. CHINESISCHE ANARCHISTEN IN PARIS .....	205
Die Protagonisten der <i>Xin shiji</i> -Gruppe (205) • Erste Publikationen der „Weltgesellschaft“ (214) • Die Zeitschrift <i>Xin shiji</i> und ihre Themen (219): Die Zeitschrift (219), Das Thema „Westliche Revolutionsgeschichte und Anarchismus“ (223), „Revolution in China“ (228), „Familie/Ehe/Frau“ (237), „Religion“ (242), „Kultur“ (244), „Sprache“ (248) • Aktivitäten vor der Revolution von 1911 (263) • Rückkehr nach China und die Gründung von Moralgesellschaften (266)	
5. SOZIALISMUS UND ANARCHISMUS IN CHINA 1911–1913.....	271
Jiang Kanghu (271) • Die Anarchisten in der „Sozialistischen Partei“ (274)	
6. (LIU) SHIFU, DIE „PERSONIFIKATION“ DES CHINESISCHEN ANARCHISMUS.....	281
Der vor-anarchistische Revolutionär (281) • Die „Herzgesellschaft“ (288) • Weitere Aktivitäten der Gruppe um Shifu (293) • Die Zeitschrift <i>Minsheng</i> (295): Die Zeit vor dem Umzug nach Shanghai (295), Klärung der Begriffe (301), Abgrenzung und Kritik bezüglich anderer „Sozialisten“ (305), Vorbilder für die eigene Position (311), Charakterisierung des eigenen Standpunktes (313), Das Kriegsproblem, Shifus Ende und Erbe (324)	
7. DIE SUCHE NACH NEUEN BILDUNGSIDEALEN UND LEBENSFORMEN ALS HINTERGRUND DER POPULARITÄT DES ANARCHISMUS IN DER ZEIT DES VIERTEN MAI .....	328
Die Frankreich-Studienprogramme der ehemaligen <i>Xin shiji</i> -Gruppe (328): „Sparsames Studium“ (328), „Arbeit und Studium“ (332), Das „Institut Franco-Chinois“ (347) • Die Idee eines „Neuen Dorfes“ (351): Mushakōji Saneatsu und das „Atarashiki mura“ (351), Japanische Reaktionen auf das „Atarashiki mura“ (357), Zhou Zuoren und das „Atarashiki mura“ in China (360), Chinesische Entwürfe neuer Lebensformen (370), Die Neudorf-Idee und der Anarchismus (386)	
8. DIE KONSTITUIERUNG DER „ANARCHISTISCHEN BEWEGUNG“ INNERHALB CHINAS.....	389
Die Esperanto-Diskussion in <i>Xin qingnian</i> (389) • Anarchistische Gruppierungen und Publikationen 1917–1918 (397) • Das erste gemeinsame Forum: <i>Jinhua</i> (408)	
9. DIE HOCHPHASE DES ANARCHISMUS.....	415
Die Diffusion des Anarchismus (415): Der Anarchismus in der gesellschaftlichen Diskussion 1919 (415), Die regionale Diversifizierung (419) • Die Auseinandersetzung mit dem Nihilismus (426) • Die Auswirkungen des „Falles Morito“ auf China (439) • Die beginnende Auseinandersetzung zwischen bolschewistischen Marxisten und Anarchisten (445) • Der Schauplatz Kanton (460) • Der Anarchismus in der allgemeinen Presse 1921 (471) • Die Anti-Religionsbewegung (473) • Die anarchistisch-bolschewistische Auseinandersetzung unter den Chinesen in Frankreich (477)	
10. ANARCHISTISCHE SELBSTBEHAUPTUNG 1922–1924 .....	490
<i>Xuehui</i> als anarchistentes Forum, das Esperanto und Erošenko (490) • Anarchistische Publikationen in Shanghai und Kanton (501)	
11. DIE ANARCHISTEN UND DIE EINHEITSFRONT .....	513
Die Reorganisation der GMD, Wu Zihui und dessen Auseinandersetzung mit Hua Lin (513) • Das Ringen um eine eigene Position der Anarchisten 1924–1927 (522) • Das kritische Jahr 1927 (531)	

12. DIE KRISE: DIE SPÄTEN ZWANZIGER JAHRE.....	547
Die Zeitschrift <i>Geming zhoubao</i> (547): Anarchistischer Anti-Kommunismus und die „Säuberungen“ (547), Das anarchistische Bildungsideal und die „Arbeiteruniversität“ (555), Die Suche nach einem eigenen Standpunkt (557), Das Verhältnis zu anderen Anarchisten (563), Die Desillusionierung bezüglich der GMD (569), Die Auseinandersetzung mit der GMD-„Linken“ und das Ende der Zeitschrift (580) • Das anarchistische Publikationswesen in der zweiten Hälfte der 20er Jahre (584): Die „Verlagskooperative“ (584), Der „Ziyou shudian“ (586), Die „Pingshe“, Ba Jin und die <i>Minfeng</i> -Gruppe (595)	
13. DIE DREISSIGER JAHRE.....	600
Die „anarchistische Linke“ in Shanghai (600) • Die Aktivitäten in Fujian und Guangdong (605) • Lu Jianbo in Sichuan (607) • Ba Jins Rolle im Anarchismus in den 30er Jahren (611)	
III. DIE KROPOTKIN-REZEPTION IN JAPAN UND CHINA IM ÜBERBLICK.....	631
1. ABRISS DER JAPANISCHEN KROPOTKIN-REZEPTION.....	633
Die Anfänge (633) • Kōtoku Shūsui und seine Anhänger (634) • Ōsugi Sakae (638) • Die mittleren 20er Jahre (644) • Die anarchistische Gesamtausgabe versus Kropotkin als „bedeutender Denker“ (647) • Die „reinen Anarchisten“ (658) • Kropotkin, Literatur und Kunst (661) • Lösung vom „Übervater“ (663)	
2. ABRISS DER CHINESISCHEN KROPOTKIN-REZEPTION .....	665
Die Anfänge (665) • Die anarchistische Kropotkin-Rezeption Ende der Qing-Zeit (666) • Shifu, das „Sprachrohr“ Kropotkins (668) • Die Zeit des Vierten Mai (670) • Die 20er Jahre (676) • Der Versuch einer Gesamtausgabe Ende der 20er Jahre und der „Abriß zur Lehre Kropotkins“ (680) • Kropotkin zwischen „Rechten“ und „Linken“ (686) • Ba Jins Versuche einer Gesamtausgabe (688)	
SCHLUSSBETRACHTUNG .....	691
Anarchismus als Feindbild und die Kulturrevolution (691) • Besonderheiten des chinesischen Anarchismus (694) • Chinas Anarchismus im Licht der Anarchismusforschung (695) • Chinas Anarchismus im Vergleich (699) • Schlußbemerkungen (701)	
LITERATURVERZEICHNIS .....	703
INDEX.....	749
SUMMARY .....	785



## EINLEITUNG

### *Die Thematisierung des chinesischen Anarchismus*

„China und der Anarchismus“ mag für viele ein Themenbereich sein, mit dem es sich kaum zu beschäftigen lohnt. Weder ist China heute „anarchistisch“, noch zählt die chinesische zu den herausragendsten anarchistischen Bewegungen der Welt. Vielmehr erscheint der Anarchismus in China – wie anderswo – als historische Episode. Das Anliegen dieser Arbeit ist nicht, so sei gleich zu Anfang betont, die Rolle des Anarchismus in der chinesischen Geschichte künstlich aufzublähen oder gar eine völlige Revision bestehender Geschichtsbilder zu fordern, um irgendwelche neue „Anti-Helden“ zu inthronisieren. Vielmehr ist sie ein Versuch, in erster Linie historischen Realitäten gerecht zu werden, in zweiter Linie die chinesische Suche nach einer modernen Identität in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts aus einer anderen Perspektive als der üblichen zu verfolgen. Häufig richtet sich die Geschichtsschreibung, ob bewußt oder nicht, nach dem im Grunde alten Prinzip, daß nur „Erfolg“ Interesse verdient, und siebt entsprechend die Geschichte durch. Dies entspricht einem teleologischen Geschichtsbild, das die Pluralität der historischen Wirklichkeit auf einige vom Jetzt-Standpunkt aus gesehen als „bedeutend“ definierte Faktoren verkürzt. Da die Volksrepublik (VR) China heute „kommunistisch“ ist, gilt entsprechend das besondere Interesse inner- wie außerhalb Chinas der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh) und ihrem „Erfolgsrezept“ für China. Während an politisch-ideologischen Alternativen die Guomindang (GMD) (Nationale Volkspartei) sich zumindest durch ihr Überleben auf Taiwan und durch die Rückendeckung aus den USA auch im akademischen Bereich noch ein gewisses Interesse sicherte, fehlte anderen Gruppierungen wie den Anarchisten jede Lobby. Allerdings ist zu beobachten, daß sich stets dann ein Interesse an historischen Alternativen bemerkbar macht, wenn das aktuelle System an Glaubwürdigkeitsverlust leidet. Während im Westen ein neues Interesse am Anarchismus, das sich u.a. in vermehrter Publikationstätigkeit manifestierte, im Zuge der 68er-Bewegung aufkeimte, wurde der chinesische Anarchismus nach der Kulturrevolution „wiederentdeckt“. Besonders die 1980er Jahre waren daher entscheidend in dem Bemühen, sich von der zuvor recht einseitigen Sicht auf Chinas neuere Geschichte zu lösen – in China wie außerhalb –, wobei jedoch häufig politische Motivationen dahinterstanden. Aus historischen Alternativen sollte ein Korrektiv für die Zukunft abgeleitet werden, im Negativen wie im Positiven, also z.B. eine Wiederholung der in China gelegentlich als „anarchistisch“ bezeichneten Kulturrevolution verhindert werden, oder der Anarchismus sollte dazu verhelfen, im Marxismus seine „vergessenen libertären Elemente“ neuzubeleben.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Dirlik (s.u.) beschreibt dies ganz offen, doch scheint mir auch in manchen chinesischen Arbeiten der 1980er Jahre – neben der erklärten Ablehnung des Anarchismus mit Blick auf die „Exzesse“ der Kulturrevolution – ein Interesse an positiver Korrektivfunktion vorhanden zu sein.

Mein Anliegen hier ist nüchterner und bescheidener. Es geht mir weder um Verdammung noch Rehabilitierung der Anarchisten und auch nicht um eine „Ehrenrettung“ des in seiner real existierenden Form diskreditierten Sozialismus durch einen „besseren“ Sozialismus für die Zukunft, sondern erst einmal um die sachliche Wahrnehmung des historischen Phänomens. Ausgangspunkt der Arbeit war die Beobachtung der zeitweise großen Popularität, die Petr Alekseevič Kropotkin, ein bei uns heute kaum mehr bekannter und gelesener Autor, doch vor 100 Jahren auch im Westen der bedeutendste anarchistische Theoretiker, in China (und Japan) im frühen 20. Jahrhundert hatte. Aus der Sicht der damaligen Zeit war dies somit kein „marginales“ Thema, wie ohnehin die Beurteilung von „Marginalität“ durchaus relativ ist. Die häufige Erwähnung Kropotkins in chinesischen und japanischen Texten dieser Zeit führte folglich zu der Frage, weshalb Kropotkin bzw. der westliche Anarchismus rezipiert wurde, von wem, wann und wie, und unter welchen Bedingungen dies geschah. Diese Fragestellung scheint zunächst nahezu legen, daß es sich um eine Rezeptionsgeschichte im Sinne von „western impact studies“ handelt, allerdings ist „Rezeption“ schließlich keine simple Einbahnstraße, sondern ein kreativer bzw. dialektischer Prozeß. M.a.W. spielt bei einer Rezeption nicht nur das „Was“ eine Rolle, sondern auch das „Wie“ und der Rezipient als Subjekt, und dieses Subjekt hat neben einer Individualität auch ein kulturelles Umfeld wie auch eine Tradition, in der es steht. Folglich muß eine Rezeptionsgeschichte kontextualisiert werden. In diesem Sinne habe ich versucht, das Thema entsprechend in sein Umfeld einzubetten.

Der Anarchismus ist von seinem Selbstverständnis her mehr als nur eine politische Doktrin. Auch wenn man ihn nicht unbedingt zu einem „Seelenzustand“ erhöhen muß,<sup>2</sup> so zielt er doch – insbesondere in seiner Kropotkinschen Form – auf die Neuordnung mannigfacher Bereiche des Lebens, ja einen neuen Lebensstil hin. Es kommt daher nicht von ungefähr, daß die Anarchisten als typische Vertreter der „Gesinnungsethik“ begriffen wurden, die sich auch durch permanente Erfolglosigkeit nicht von ihrer Haltung abbringen ließen. Daß der Anarchismus als soziale Bewegung erst in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts faßbar wird, ist unstrittig, doch sahen einige seiner prominenten Vertreter, u.a. Kropotkin, Anarchismus als allgemein historisches – nicht nur westliches! – Phänomen und versuchten, möglichst viel für die eigene Traditionslinie zu vereinnahmen. Ob dies statthaft war, hängt weitgehend von der Enge oder Weite der Definition von „Anarchismus“ ab (s.u.), doch ist damit zugleich die Frage aufgeworfen, inwieweit „anarchistische“ Elemente auch in der chinesischen Tradition ausgemacht werden können bzw. was als Anknüpfungspunkt für eine chinesische Anarchismusrezeption genutzt werden konnte. Im Verlauf der Darstellung der chinesischen Diskussionen um den Anarchismus im frühen 20. Jahrhundert wird dann zu sehen sein, ob davon *explizit* etwas aufgegriffen wurde, und wenn ja, was.

Da der Anarchismus also mehr sein wollte als eine politische Doktrin, und de facto auch einen breiteren Einfluß in China hatte als lediglich im Rahmen politischer Diskussionen, wird er hier als „Kulturbewegung“ behandelt.<sup>3</sup> Anarchistische Gedanken wirkten sich von

<sup>2</sup> So Alain Pessin: *La rêverie anarchiste 1848–1914*, Paris 1982, bes. Einleitung S. 20.

<sup>3</sup> Siehe dazu im Vergleich Petra Weber: *Der Sozialismus als Kulturbewegung. Frühsozialistische Arbeiterbewegung und das Entstehen zweier feindlicher Brüder Marxismus und Anarchismus*, Düsseldorf 1989, besonders die Einleitung (S.26). Vgl. auch die Anarchismus-Geschichte von Jean Préposiet: *Histoire de l'anarchisme*, Paris 1993, die immerhin einen gesonderten Teil zu „am Rande“ liegenden Themen enthält.

Sprachfragen bis hin zu alternativen Kommunebildungen aus, daher werden solche Bereiche hier ebenso betrachtet wie die Einflüsse auf die Arbeiterschaft bzw. die Konkurrenz zum Marxismus.

Der Rolle des Anarchismus in China sind schon mehrere Studien gewidmet worden. Lange Zeit war es üblich, ihn nur als den Verlierer im Duell mit dem Marxismus abzutun. Insbesondere die heutige VR China bemüht sich weiterhin, in diesem Sinne die neuere Geschichte zu schreiben, wobei bewußt die Tatsachen verdreht werden, um die „von Anfang an siegreiche KP“ zu präsentieren. Daß dies aber Geschichtsfiktion ist, erweist sich rasch beim Studium der Quellen. Selbst Mao hatte eine – wenn auch kurze – „anarchistische Phase“, und es dauerte selbst in der Arbeiterbewegung, die von der KP natürlich als ureigenst vereinnahmt wird, bis der Konkurrent Anarchismus aus ihr vertrieben war.

Die Verteufelung des Anarchismus von seiten der Marxisten hat eine lange Tradition. Bis hin zur neuesten Geschichte Chinas wurde das Negativ-Etikett „Anarchismus“ verteilt, namentlich für die Kulturrevolution und die „Viererbande“ im Sinne von Anarchismus als „Linksabweichung“ (während der Anarchismus andererseits auch als „kleinbürgerlich“ und somit „reaktionär“ galt!). Inwieweit die Kulturrevolution aber als „anarchistisch“ gelten kann, ist mehr als fraglich. Vielmehr weitet sich hier der Begriff zum Allround-Verdikt.

Die außerchinesische Geschichtsschreibung bezüglich des neueren China folgt größtenteils der von China vorgegebenen „Erfolgsgeschichte“ der KP. Wenn der Anarchismus in der VR dem Kommunismus, in Taiwan den Nationalisten unterlag, scheint er wenig Interesse zu verdienen. Nur wenige Historiker waren bereit, den tatsächlichen Einfluß des Anarchismus zu würdigen, was besonders die Arbeiten von Peter Zarrow und Arif Dirlik (s.u.), aber auch die im Westen leider fast systematisch vernachlässigte japanische Forschung zum Thema positiv heraushebt. Erst allmählich setzt sich die Erkenntnis durch, daß der Anarchismus nicht nur ein Präludium zum Kommunismus war, so daß er ab 1921 (der Gründung der KPCh) zu vernachlässigen sei. Vielmehr wurde der Anarchismus erst im Laufe der späten 20er Jahre zurückgedrängt. Gerade im kulturellen Bereich – man denke nur an den bekanntesten literarischen Verfechter, Ba Jin 巴金 – war er noch virulent.

So sehr es auch Dirliks Verdienst ist, dem Anarchismus in der Vierten-Mai-Zeit, seiner Hochphase, zu mehr Gerechtigkeit verhelfen zu haben, so sehr sieht er ihn doch als von der chinesischen Vergangenheit abgelöstes Phänomen. Er ist für ihn vielmehr eine „sozialistische Alternative“ zum real praktizierten Sinomarxismus. M.E. zeigt aber gerade die Kropotkin-Rezeption, daß die Popularität anarchistischer Gedanken ohne traditionelle Vorgaben nicht hinlänglich erklärt werden kann.

Wie schon erwähnt, ist der Anarchismus als „Bewegung“ ein Phänomen des 19. Jahrhunderts, doch die Resonanz, die er in China fand, kann nicht mit rein soziologischen

---

wobei allerdings nur auf die Verbindung zum Anti-Militarismus und Pazifismus, die „wildem Linken“ („68er“), den „Anarcho-Kapitalismus“ (besonders in den USA, d.h. „laissez-faire-Kapitalismus“) und die „rechten Libertären“ (z.B. Céline) eingegangen wird. (Zu Surrealismus und Anarchismus findet sich manches in einem anderen Teil des Buches). Diese Liste ließe sich bedeutend verlängern und modifizieren. In Bezug auf Frankreich ist die kulturelle Dimension des Anarchismus bislang noch am ehesten wahrgenommen worden. (Siehe z.B. Richard Sonn: *Anarchism and Cultural Politics in Fin de Siècle France*, Lincoln und London 1989).

Kategorien erfaßt werden. Wenn die anarchistische Bewegung im Westen Kind des Übergangs zum Industrialismus war (der allerdings regional sehr unterschiedlich vollzogen wurde!), so war die Lage in China, sozialgeschichtlich gesehen, um die Wende zum 20. Jahrhundert nicht einfach identisch mit der in Westeuropa Mitte des 19. Jahrhunderts, so daß man lediglich von einer „zeitlichen Verzögerung“ um 50 Jahre sprechen könnte. Im übrigen ist selbst in Forschungen zum Anarchismus im Westen umstritten, wie er am besten gedeutet wird. Meist wird er als Abwehrreaktion auf den Kapitalismus verstanden, voll vorindustrieller Romantik.<sup>4</sup> Wo der Marxismus die Zeichen der Zeit erkannte und auf den Industrialisierungs- und Zentralisierungszug aufsprang, blieb der Anarchismus – nach dieser Lesart – im Handwerks- und Agraridyll stecken. Nicht Praxis, sondern pure Theorie und ethische Maximalforderungen entfremdeten ihn der Wirklichkeit. Wenn dem nur so wäre, hätte der Anarchismus allerdings nie eine Massenbasis finden dürfen.

In neuerer Zeit zeichnet sich eine Umkehrung der Bewertung ab: Die Fortschrittseuphorie ist dahin, die Suche nach humaneren, bürgernäheren und ökologischen Lebensentwürfen ziehen den Anarchismus in den Bereich der Alternativkultur bzw. counter-culture. Vorläufer dieses Trends waren die u.a. vom Anarchismus inspirierten Kommunebewegungen. Ansätze hierzu fanden sich ebenso in Fernost und werden daher auch mitbehandelt.

Die Tendenz in der Bewertung beschränkt sich heute auf Anarchismus als Korrektivfunktion an der doch prinzipiell weitgehend akzeptierten Gesellschaft.<sup>5</sup> So wird statt „anarchistisch“ die Bezeichnung „libertär“ gern verwendet, nicht zuletzt, weil der Begriff „Anarchismus“ sich bis heute nicht vom Geruch des Terrorismus befreien konnte. „Libertäre“ Züge versuchte man – gerade im Zusammenhang mit der 68er Bewegung – in verschiedenste Bereiche hineinzutragen, u.a. auch in die Erziehung, die schon früher den Anarchisten ein wichtiges Anliegen war.<sup>6</sup>

Der Anarchismus gab somit Anstöße für die Neuordnung des Lebens in vielerlei Hinsicht. Daher definierte ihn der deutsche Anarchist Gustav Landauer schlicht als „neues Verhältnis der Menschen zueinander“.<sup>7</sup> Er war somit ein Lebensentwurf und mehr als eine bloß politische Theorie. Doch selbst als solche wurde er oft belächelt: er sei im Grunde

<sup>4</sup> Vgl. z.B. James Joll: *The Anarchists*, London 1964, deutsche Fassung: *Die Anarchisten*, Frankfurt/M. und Berlin 1969, S. 215; oder Eric J. Hobsbawm: *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester 1959, deutsche Fassung: *Sozialrebellien: Archaische Sozialbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert*, Neuwied und Berlin 1962. Dort bes. S. 15.

<sup>5</sup> Siehe z.B. Rolf Cantzen: *Weniger Staat – mehr Gesellschaft. Freiheit – Ökologie – Anarchismus*, Frankfurt/M. 1987, S. 9. Siehe auch Colin Ward in seiner kommentierten Ausgabe von Kropotkins *Fields, Factories and Workshops Tomorrow* (siehe die deutsche Fassung: Peter Kropotkin: *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk*, Berlin 1976, S. 12), wo er gerade Kropotkins Aktualität herausstreicht.

<sup>6</sup> Es sei hier nur auf Tolstoj, den Spanier Francisco Ferrer mit seiner „modernen Schule“ und natürlich Kropotkin verwiesen, der hervorhob, daß die Erziehung daran schuld sei, daß die natürlichen Sozialinstinkte im Menschen verkrüppeln und er zum gefügigen Untertan der Staatsallmacht wird. Im Gegensatz zu den beiden anderen Genannten war Kropotkin allerdings nie an einer praktischen Umsetzung erzieherischer Ideen beteiligt.

<sup>7</sup> Siehe Erwin Oberländer (Hrsg.): *Der Anarchismus. (Dokumente der Weltrevolution Bd. 4)*, Olten und Freiburg 1972, S. 73; bzw. die Landauer-Darstellung von dessen Verehrer Martin Buber: *Pfade in Utopia*, Heidelberg 1950, S. 81–99.

atheoretisch, archaisch und wisse nur, was er nicht wolle.<sup>8</sup> Dabei zeigt gerade das Beispiel Kropotkin, der das wohl ausgereifteste anarchistische Modell aufstellte, wie systematisch Anarchismus sein kann, auch wenn gerade die Systematisierung manch anderem Anarchisten zu weit ging.<sup>9</sup> Der Anarchismus war daher kein bloßer Neinsager. Insofern ist es auch nicht erstaunlich, daß es oft die gleichen Leute waren, die Destruktion und Neuaufbau forderten. So gesehen war der Terrorismus bzw. das Gewaltproblem nicht prinzipiell getrennt von den konstruktiven Versuchen in Hinblick auf eine neue Gesellschaft. Gewiß gab es dazu unterschiedliche Positionen, aber es wäre zu einfach, wollte man die „Militanten“ säuberlich von den „Idealisten“ trennen, wie es oft zur Verteidigung des Anarchismus versucht wurde.<sup>10</sup>

### Forschungsstand<sup>11</sup>

Betrachtet man nun die bisherigen Studien zum chinesischen Anarchismus etwas genauer, so zeigt sich in der VR China – wie erwähnt – ein ausgeprägteres Interesse ab den 1980er Jahren. Während zuvor der Anarchismus nur periodisch in „Abwehrschriften“ in polemischer und eher allgemeiner Form bekämpft wurde,<sup>12</sup> erschienen nun größere Materialsammlungen zum *chinesischen* Anarchismus und daran anschließend Überblicksar-

<sup>8</sup> Petra Weber: *Sozialismus ...* (S. 24) bringt dies gut auf den Punkt und unterscheidet korrekt atheoretisch von adogmatisch.

<sup>9</sup> Stellvertretend für diese Kritiker sei Max Nettlau genannt, auf dessen Einwände später noch Bezug genommen wird.

<sup>10</sup> Zur Debatte Gewalt und Anarchismus siehe z.B. Vernon Richards (Hrsg.): *Violence and Anarchism. A Polemic*, London 1993. Richards war seit den 1930er Jahren die wichtigste Figur bei *Freedom*, der einst von Kropotkin mitgegründeten Londoner anarchistischen Zeitschrift. Besonders interessant ist Malatestas Beitrag aus den 20er Jahren, der als Anhang angefügt ist. Gewalt sei kein Kennzeichen des Anarchismus, vielmehr sei diese nur zur (auch prophylaktischen) Verteidigung. Er unterscheidet „moralisch legitimierte“ Gewalt zum Zweck der Befreiung und „unmoralische“ Gewalt zum Zweck der Unterdrückung. (*Ibid.* S. 79). (Kritisch zu solch einer Auffassung unter philosophischem Gesichtspunkt z.B. Robert Spaemann: „Moral und Gewalt“ in ders.: *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977, S. 77–103). Siehe auch die Charakterisierung der anarchistischen Beurteilung von Gewalt als Oszillation zwischen „notwendigem Übel“ und Verherrlichung bei Alain Pessin: *La rêverie ...* S. 117 ff.

<sup>11</sup> Im folgenden wird keine Vollständigkeit angestrebt, sondern nur auf wichtigere und größere Arbeiten eingegangen, um einen allgemeinen Eindruck der Lage zu geben. Zu vielen Einzelbereichen wird im Text bzw. den Fußnoten die relevante Literatur angegeben werden.

<sup>12</sup> Siehe besonders die beiden umfangreichen gleichnamigen Anarchismus-Kritiken *Wuzhengfuzhuyi pipan* 無政府主義批判 (Kritik des Anarchismus), einmal 1959 in 2 Bänden von der Volksuniversität in Peking zusammengestellt, einmal von Zhong Limeng 鐘離蒙 und Yang Fenglin 楊鳳麟 herausgegeben, Shenyang 1981. Während die Kritik-Sammlung von 1959 primär die Anarchismuskritiken der marxistischen „Klassiker“ aufführt und nur am Ende auch auf den chinesischen Anarchismus eingeht, zeigt die Sammlung von 1981 schwerpunktmäßig die Geschichte des chinesischen „Abwehrkampfes“ gegen den Anarchismus anhand mehrerer Textauszüge von chinesischen Anarchisten der Vierten-Mai-Zeit und ihren (damaligen) marxistischen Diskussionspartnern. (Allerdings setzten selbst in den 80er Jahren noch einige Abwehrschriften das alte Schema fort und beschränkten sich auf die Refutation westlicher anarchistischer Klassiker, ohne die Existenz einer *chinesischen* anarchistischen Bewegung überhaupt zu erwähnen! Siehe z.B. Zhou Jiquan 周積泉: *Wuzhengfuzhuyi sixiang pipan* 無政府主義思想批判 [Kritik des anarchistischen Denkens], Fuzhou 1984).

beiten. Die wichtigste Materialsammlung wurde von Ge Maochun 葛懋春 zusammen mit Jiang Jun 蔣俊 und Li Xingzhi 李興芝 herausgegeben: *Wuzhengfuzhuyi sixiang ziliao xuan* 無政府主義思想資料選 (Materialsammlung zum anarchistischen Denken), 2 Bände, Peking 1984. Diese umfangreiche Materialsammlung ist als beachtlicher Beitrag zur Auseinandersetzung mit dem Anarchismus im heutigen China hervorzuheben. Das Material ist chronologisch nach Publikationen angeordnet, umfaßt den Zeitraum 1902–1939, und wird durch Anhänge mit Erinnerungen bedeutender Anarchisten, einigen einschlägigen Archivmaterialien und mit chronologischen Überblickslisten zu anarchistischen Organisationen und Publikationen abgerundet. Soweit mir ein Vergleich mit Originalquellen möglich war, ist dieser Materialsammlung ferner – alles in allem – Verlässlichkeit zu bescheinigen. Zeitgleich erschien die von Gao Jun 高軍 et al. herausgegebene Sammlung *Wuzhengfuzhuyi zai zhongguo* 無政府主義在中國 (Anarchismus in China), Changsha 1984. Dieses enger ausgelegte Werk (1907–1927) enthält nur wenige Texte, die nicht in der erstgenannten Sammlung enthalten sind, dafür aber einige andere Versionen von Erinnerungen einzelner Anarchisten. Ferner ist für den Zeitraum von 1912 bis Anfang der 1920er Jahre auch die Zusammenstellung von Archivmaterialien zu den Anarchisten und der Sozialistischen Partei Chinas zu nennen, die interessante Einblicke in die obrigkeitliche Sicht des chinesischen Anarchismus gibt: *Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehuidang* 中國無政府主義和中國社會黨 (Chinesischer Anarchismus und die Sozialistische Partei Chinas), Jiangsu 1981.

Darauf aufbauend erschienen dann ab Ende der 80er Jahre auch chinesische Gesamtdarstellungen. Hier ist zunächst – in qualitativer Reihenfolge – die Arbeit von Jiang Jun und Li Xingzhi, zwei Kompilatoren der erstgenannten Materialsammlung, anzuführen: *Zhongguo jindai de wuzhengfuzhuyi sixiang* 中國近代的無政府主義思想 (Anarchistisches Denken im modernen China), Jinan 1990. Ihre Darstellung zeichnet sich entsprechend durch eine gute Materialkenntnis aus. Ferner sind an „seriösen“ Darstellungen zu nennen: Lu Zhe 路哲: *Zhongguo wuzhengfuzhuyi shigao* 中國無政府主義史稿 (Entwurf einer Geschichte des chinesischen Anarchismus), Fuzhou 1990; und Xu Shanguang 徐善廣 mit Liu Jianping 柳劍平: *Zhongguo wuzhengfuzhuyi shi* 中國無政府主義史 (Geschichte des chinesischen Anarchismus), Hubei 1989. Die bereits 1987 erschienene Darstellung von Zhang Wentao 張文濤: *Heiqi zhi meng. Wuzhengfuzhuyi zai zhongguo* 黑旗之夢。無政府主義在中國 (Traum der schwarzen Fahne. Anarchismus in China), Nanchang, ist eher polemischer Natur und verzichtet auch auf allen wissenschaftlichen Apparat. Ferner soll hier wegen des speziellen Bezugs zu der vorliegenden Arbeit noch die wichtigste chinesische Veröffentlichung zu Kropotkin erwähnt werden: Chen Zhihua 陳之驊: *Kelupaotejin zhuan* 克路泡特金傳 (Biographie Kropotkins), Peking 1986. Außer zu Kropotkin sind speziell zu Bakunin noch Monographien erschienen.<sup>13</sup> Daß all diese Arbeiten sich innerhalb eines vorgegebenen Interpretationsrahmens bewegen, ver-

<sup>13</sup> Siehe Li Xianrong 李顯榮: *Bakuning pingzhuan* 巴枯寧評傳 (Kritische Biographie Bakunins), Peking 1982, und Peng Shuzhi 彭樹智: *Wuzhengfuzhuyi zhi fu Bakuning* 無政府主義之父巴枯寧 (Der Vater des Anarchismus, Bakunin), Xi'an 1988. Vgl. auch die spezielle Bakunin-Kritik: *Makesi Engesi lun Bakuningzhuyi* 馬克思恩格斯論巴枯寧主義 (Marx / Engels über den Bakuninismus), Peking 1980. Zuvor war bereits eine spezielle Sammlung zu Bakunin erschienen, um „vor den Gefahren des Bakuninismus“ zu warnen (den die „Viererbande“, laut Einleitung S. 13, verkörpert habe): *Bakuning yanlun* 巴枯寧言論 (Aussprüche Bakunins), Peking 1978.

steht sich von selbst, wie auch die besondere Akzentuierung der Auseinandersetzung zwischen Anarchisten und KPCh wenig überrascht. Dennoch haben diese Arbeiten mit Sicherheit dazu beigetragen, das Bild der eigenen neueren Geschichte innerhalb Chinas zu diversifizieren und – mehr oder minder explizit – auch kritische Fragen bezüglich des tatsächlichen Gangs der Geschichte aufzuwerfen.

Während in der VR China der Anarchismus als Konkurrent und „Gefährdung“ der KPCh zumindest als Feindbild stets eine gewisse Rolle spielte, wurde der Anarchismus von taiwanesischer Seite relativ wenig beachtet, um nicht zu sagen „tabuisiert“. Dies ist gerade deshalb bemerkenswert, weil einige prominente Anarchisten insbesondere der frühesten Generation sich später für die GMD entschieden. Das potentielle „anarchistische Erbe“ in der GMD wurde somit ausgeblendet. Abgesehen von kursorischen Ausführungen im Rahmen von allgemeineren Studien zur modernen Geschichte (z.B. von den bekannten Historikern Zhang Yufa 張玉法 oder Chen Sanjing 陳三井) oder der Betrachtung von Einzelaspekten bzw. -persönlichkeiten (so durch den Historiker Xu Wentang 許文堂) hat sich nur ein jüngerer Forscher, Hong Dexian 洪德先, intensiver mit der Thematik befaßt, und auch dies primär auf die Zeit bis zum Vierten Mai begrenzt, also die Zeit vor der problematischen „Liaison“.

Von japanischer Seite sind bislang an monographischen Überblicksarbeiten immer noch die populär gehaltenen Bücher Tamagawa Nobuaki 玉川信明 die einzigen: *Chūgoku anakizumu no kage* 中國アナキズムの影 (Der Schatten des chinesischen Anarchismus), Tokyo 1974, und *Chūgoku no kuroi hata* 中國の黒い旗 (Die schwarze Fahne Chinas), Tokyo 1981. Entsprechend der intendierten Leserschaft verzichtet Tamagawa auf alle Quellenbelege, was seine Bücher für wissenschaftliche Zwecke nur bedingt brauchbar macht. Doch haben vor allem Saga Takashi 嵯峨隆 und Sakai Hirobumi 坂井洋史 zahlreiche sehr detaillierte Artikel zum chinesischen Anarchismus verfaßt. Saga hat seinen Schwerpunkt in der Zeit vor dem Vierten Mai, Sakai danach. Außerdem haben sie mit Tamagawa einen Band mit japanischen Übersetzungen zum chinesischen Anarchismus zusammengestellt, der in sich einen guten Überblick bietet: Saga / Sakai / Tamagawa: *Chūgoku anakizumu undō no kaisō* 中國アナキズム運動の回想 (Reminiszenzen an die chinesische anarchistische Bewegung), Tokyo 1992. Ferner zeichnen Sakai und Saga auch verantwortlich für die 12-bändige Materialsammlung *Genten chūgoku anakizumu shiryō shūsei* 原典中國アナキズム史料集成 (Sammlung von historischen Originalmaterialien zum chinesischen Anarchismus), Tokyo 1994, mit erläuterndem Begleitbändchen.

Im Westen ist der langjährige „Klassiker“ Robert A. Scalapino und George T. Yu: *The Chinese Anarchist Movement* von 1961 (Nachdruck Westport 1980), der u.a. auch von der in der SU erschienenen wichtigsten einschlägigen Arbeit von Elena J. Staburova: *Anarchism v Kitae, 1900–1921* (Anarchismus in China, 1900–1921), Moskau 1983, rezipiert wurde, durch die Arbeiten von Zarrow und Dirlik überholt worden.<sup>14</sup> Peter Zarrow's *Anarchism and Chinese Political Culture*, New York 1990, hat seinen Schwerpunkt auf der

<sup>14</sup> Zu Scalapino/Yu vgl. auch die sehr kritische Rezension von Marianne Rachline: „A propos de l'anarchisme chinois“ in *Le mouvement social* Nr. 50, Januar 1965, S. 139–143, die auf einige Desiderata hinwies. Für den Stand nach Zarrow und Dirlik vgl. die Ausführungen von Yves Chevrier: „Anarchisme, maïisme et culture politique chinoise“ in *Historiens – Géographes* Nr. 340 (1992), S. 193–202.

„ersten Generation“ der chinesischen Anarchisten, den Gruppen in Tokyo und Paris Ende der Qing-Zeit. Er verfiel einem stärker mit der Tradition verknüpfenden Ansatz, wobei er besonders auf die Sozialisation der Vertreter des frühen chinesischen Anarchismus abhebt. Sein Hauptaugenmerk liegt darauf zu zeigen, daß viele der später in der Vierten-Mai-Zeit gängigen Themen bereits von diesen Gruppen vorweggenommen worden waren. Arif Dirlik, der sich besonders mit den Anfängen des Kommunismus in China beschäftigt hat,<sup>15</sup> sucht im Anarchismus eine „sozialistische Alternative“. Dirliks Darstellung, *Anarchism in the Chinese Revolution*, Berkeley et al. 1991, eine um Einleitung und Schluß erweiterte Zusammenfassung von Einzelartikeln aus den 80er Jahren, zieht sich über den Zeitraum von Anfang des 20. Jahrhunderts bis zu den späten 20er Jahren hin, woran in gewisser Weise sein mit Ming K. Chan gemeinsam verfaßtes Buch: *Schools into Fields and Factories: Anarchists, the Guomindang, and the Labor University in Shanghai, 1927–1932*, Durham 1991, anschließt. Dirliks *Anarchism in the Chinese Revolution* besticht zwar durch die Konsistenz seiner Argumentation, doch tendiert er auf der anderen Seite des öfteren dazu, nur diejenigen Punkte herauszugreifen, die in seine Gesamtargumentation passen. Auch scheint mir sein Umgang mit chinesischen Sekundärmaterialien (z.B. der Erinnerungsliteratur) häufig etwas unkritisch. In etlichen Fragen sind daher durch mit mehr Bedacht gelesene Quellen und vor allem durch eine Berücksichtigung auch außerchinesischer Einflüsse und Konstellationen Korrekturen bzw. Ergänzungen anzubringen. Nichtsdestotrotz waren besonders Dirliks Arbeiten ein Durchbruch in der Forschung zum chinesischen Anarchismus.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Siehe sein *The Origins of Chinese Communism*, New York 1989.

<sup>16</sup> Ergänzend sei noch auf einige andere westliche Arbeiten zum chinesischen Anarchismus allgemein hingewiesen: Jana Rosker: *Anarchistische Staatskritik in China um die Jahrhundertwende. Eine vergleichende Studie zu Staatstheorien und anarchistischem Gedankengut in der chinesischen und der westlichen Tradition*. Unveröff. Diss., Wien 1988, mit entsprechend komparativem Ansatz. Einen lexikographischen und entsprechend kurzen Abriss des Anarchismus hat Wolfgang Bauer in Wolfgang Franke und Brunhild Staiger (Hrsg.): *China Handbuch*, Opladen 1978 (Erstausgabe 1974), S. 18–20, gegeben. Siehe auch den Artikel von Daniel W. Y. Kwok: „Die anarchistische Bewegung“ in Peter J. Opitz (Hrsg.): *Chinas große Wandlung*, München 1972, S. 146–162, und die Kapitel zum Anarchismus bei Michael Gasster: *Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911*, Seattle 1969, bzw. bei Chester C. Tan: *Chinese Political Thought in the Twentieth Century*, New York 1971. Außerdem erschienen eine Reihe nichtwissenschaftlicher Veröffentlichungen, oft von „interessierter Seite“, unterschiedlichster Güte. An Monographien kann man die auf Sekundärliteratur basierende französische des Juristen und freien Autors Jean-Jacques Gandini: *Aux sources de la révolution chinoise. Les anarchistes. Contribution historique de 1902 à 1927*, Lyon 1986, nennen. (Gandini hat auch einige Artikel zum chinesischen Anarchismus in allgemeinen Zeitschriften verfaßt). In Pamphletform fand u.a. der recht fehlerhafte Abriss von Albert Meltzer: *The Origins of the Anarchist Movement in China*, ursprünglich 1968 erschienen, vielfach nachgedruckt (z.B. mit Erweiterungen als „Chinesische Anarchismus“ in *Cienfuegos Press Anarchist Review* Nr. 4, 1978, S. 93–111) und übersetzt, Verbreitung. Dies stand, nicht immer klar ausgesprochen, im Hintergrund für viele andere Broschüren, z.B. in Deutschland Klaus Haag: *Schwarze Fahnen gegen Scheinfreiheit. Anarchismus in China*, Meppen 1977 (auch Haag hat sich weiter mit der Thematik befaßt) oder die leicht erweiterte Übersetzung von Meltzer als *Anarchistische Bewegung in China 1900–1972*, Karlsruhe 1977. Öfters erwähnt wird auch der Artikel von Nohara Shiro: „Anarchism in the May Fourth Movement“ in *Liberio International*, einer in Japan erschienenen anarchistischen Zeitschrift, Nr. 1–4, Januar 1975–April 1976, der allerdings ebenfalls zahlreiche Fehler enthält. (Das japanische Original: Nohara Shirō 野原四郎: „Anakisuto to goshi undō“ アナーキストと五四運動 [Die Anarchisten und die Bewegung des Vierten Mai] war in *Kōza: Kindai ajia shisōshi I, Chūgoku-hen I* 講座: 近代アジア思想史 I, 中國

Eine detaillierte Studie zur „Personifikation“ des chinesischen Anarchismus, (Liu) Shifu 劉師復, hat nun Krebs vorgelegt: Edward S. Krebs: *Shifu, Soul of Chinese Anarchism*, Lanham et al. 1998.<sup>17</sup> Neben Shifu wurden von im chinesischen Anarchismus bedeutenden Einzelpersonen nur Wu Zhihui 吳稚暉 (und Cai Yuanpei 蔡元培 als „Randfigur“ im anarchistischen Spektrum) sowie Ba Jin m.W. Gegenstand von ausgedehnteren Studien, doch spielte dabei der Anarchismus nicht die Hauptrolle, da sie auch unter anderem Gesichtspunkt interessierten.

Anders bei Shifu. Krebs' ausgezeichnete Studie bringt nicht nur die ohnehin spärliche Forschung zu Shifu auf den neuesten Stand, sondern ist ein wichtiger Beitrag zum chinesischen Anarchismus überhaupt, weshalb sie hier gesondert erwähnt wird.

Ansonsten sind zu einzelnen Persönlichkeiten, die im Zusammenhang mit dem chinesischen Anarchismus standen, diverse Beiträge erschienen, die jedoch im Text an Ort und Stelle angemerkt sind und daher hier nicht nochmals angeführt werden. Ähnliches gilt für die Literatur zum japanischen Anarchismus als Vergleichsmoment bzw. für die Literatur zu Kropotkin.

Was den Einfluß Kropotkins in China anlangt, so sei lediglich als Vergleich auf die Studie von James R. Pusey: *China and Charles Darwin*, Cambridge / Mass. 1983,<sup>18</sup> verwiesen, da Darwins Einfluß in einem gewissen antithetischen Verhältnis zu dem Kropotkins stand. Kropotkins Konzept der „gegenseitigen Hilfe“ wurde in China als Gegenbegriff zu Darwins „Überleben des Stärkeren“ empfunden (obwohl dies ursprünglich nicht so gemeint war).

### *Aufbau der vorliegenden Arbeit*

Die hier vorliegende Arbeit möchte einen möglichst umfassenden Überblick geben über die Rolle des Anarchismus im China des frühen 20. Jahrhunderts. Um dies einerseits in das Gesamtfeld des Anarchismus allgemein einordnen zu können und andererseits für das Verständnis des chinesischen Anarchismus nötige Hintergrundinformationen zum rezipierten westlichen Anarchismus zu vermitteln, wird in einem Grundlagenteil zunächst auf das Problem der Definition von „Anarchismus“ eingegangen, sowie dann ein Abriss der anarchischen Bewegung im Westen bis zum Zweiten Weltkrieg gegeben. Ferner wird Kropotkin, also derjenige Theoretiker, der – wie die Darstellung der chinesischen anarchischen Bewegung ergeben wird – in China als zentral verstanden wurde, genauer vorgestellt.

Der sich dann mit China beschäftigende Hauptteil der Arbeit wird eingeleitet mit einem kursorischen Überblick über mögliche Anknüpfungspunkte für den Anarchismus in der chinesischen Tradition, um die Rezeption des westlichen Anarchismus mit kulturellen Hintergründen zu versehen. Darauf folgt die eigentliche Darstellung der chinesischen anarchischen Bewegung. Da, wie hinlänglich bekannt, die frühesten chinesischen anarchisti-

篇 1 [Lehrgang „Ideengeschichte des modernen Asien“ I, „China“ Bd. 1], Tokyo 1960, S. 145–178, erschienen).

<sup>17</sup> Krebs wie Pik-chong Chan hatten bereits Ende der 70er Jahre Dissertationen zu Shifu vorgelegt. Dies ist nun die erheblich überarbeitete Fassung von Krebs' Dissertation.

<sup>18</sup> Dort zu den Anarchisten besonders S. 370–433.

schen Gruppen außerhalb Chinas, nämlich in Tokyo und Paris, entstanden, liegt es nahe, den jeweiligen Kontext mitzuberücksichtigen. Allerdings zeigt sich, daß die Bedeutung, die Japan für den chinesischen Anarchismus spielte, nicht dieselbe war wie die Frankreichs. Japan hatte generell einen sehr weitreichenden Einfluß auf die Entwicklung des modernen China. Dazu gehörte zunächst und überhaupt am wichtigsten der sprachliche Einfluß, da in China vieles Westliche aus zweiter Hand von den Japanern übernommen wurde. Sprache und Übersetzungen sind daher ganz wesentliche Komponenten dieses japanischen Einflusses. Hinzu kam dann der Einfluß persönlicher Beziehungen zwischen Japanern und Chinesen in Japan. Ganz eindeutig spielten bestimmte japanische Sozialisten und Anarchisten eine wichtige Rolle in der geistig-politischen Entwicklung derjenigen chinesischen Intellektuellen, die sich in Japan dem Anarchismus zuwandten. Auch in späteren Jahren förderten japanische Anarchisten z.T. aktiv die anarchistische Bewegung in China bzw. vermittelten das Gefühl, daß der Anarchismus auch unter Ostasiaten etwas Verbindendes stiften konnte. Außerdem schielte man von China her gerne auf Japan, da dort manche Experimente durchgeführt werden konnten, die in China aufgrund der historisch verworrenen Gesamtsituation kaum zu realisieren waren. Daher hoffte man, sich durch das „Lernen von Japan“ unnützen Aufwand ersparen zu können. Dazu gehörten auch Experimente mit alternativen Lebensformen wie das japanische „Atarashiki mura“ あたらしき村 (Neudorf), welches in China eine zeitlang die Euphorie stützte, daß die gesellschaftliche Transformation hin auf eine ideale Welt zumindest im Kleinen möglich sei. Im übrigen hatte sich auch im Westen eine Verbindung zwischen anarchistischen Gedanken und Alternativbewegungen aufgebaut, auch wenn auf diese in China weniger direkt Bezug genommen wurde als auf das japanische Vorbild. Das Scheitern ähnlicher Versuche in China war ein wichtiger Schritt auf dem Weg hin zur Erkenntnis, daß eine gewaltfreie Veränderung der Gesellschaft durch solche avantgardistischen Nuklei keine Chance in einem von Warlords hin- und hergezerrten Umfeld hatte.

Frankreichs „Rolle“ dagegen ist im Vergleich zu Japan weniger als direkter „Einfluß“ zu fassen, vielmehr waren offensichtlich die unmittelbaren Kontakte der in Frankreich aktiven chinesischen Anarchisten, speziell der frühen, zur französischen anarchistischen Bewegung begrenzt bzw. nur von nachrangiger Bedeutung. Dafür gab Frankreich jedoch einen einigermaßen freien und ruhigen Ort ab, an dem die chinesischen Anarchisten experimentieren konnten. Sie schleusten nicht nur von dort aus ihre Propaganda ins Mutterland, sondern probierten neue Bildungs- und Erziehungsprogramme aus.

Entsprechend sind in die Darstellung der Entwicklung der anarchistischen Bewegung in China, die im Wesentlichen der Chronologie folgt, auch „Seitenaspekte“ wie Bildungskonzepte, Kommunegründungen und Sprachfragen hineingewoben. Allein auf (Liu) Shifu wird als Person genauer eingegangen, da er gewissermaßen den Prototyp des chinesischen Anarchisten abgab und zu einer Art Ikone wurde. Nach seinem Tod erlangte der Anarchismus seinen Höhepunkt in China in der Zeit des Vierten Mai. Der historische Überblick erstreckt sich über die kritischen 20er Jahre bis letztlich hin zur Gründung der VR China, doch ist in den Jahren des Krieges mit Japan und des folgenden Bürgerkrieges kaum mehr etwas zum Anarchismus faßbar, so daß die Darstellung im Grunde mit den 30er Jahren schließt bzw. sich auf die noch greifbaren Persönlichkeiten, primär Lu Jianbo 盧劍波 und Ba Jin, konzentriert.

In einem letzten Teil wird gesondert auf die Kropotkin-Rezeption in Japan und China eingegangen, da Kropotkin sich im Laufe der Darstellung als zentrale Figur des rezipierten westlichen Anarchismus erwiesen haben wird. Für die chinesische Rezeption war die japanische oft Vorbild und Vergleichspunkt, weshalb eine Darstellung der japanischen Kropotkin-Rezeption für die chinesische von großem Belang ist.

In der abschließenden Betrachtung wird auf die Wertungen des Anarchismus in der VR China eingegangen, um den Überblick über den Anarchismus im China des frühen 20. Jahrhunderts in eine historisch weiterführende Perspektive einzureihen und damit auch den Hintergrund zu verdeutlichen, auf dem die Debatten um den Anarchismus im heutigen China stehen. Ferner sollen einige Schlaglichter auf die Positionierung des chinesischen Anarchismus im Rahmen des Weltanarchismus sowie auf mögliche allgemeine Implikationen geworfen werden.

### Quellen

Die Quellen zu dieser Arbeit sind überwiegend Originalpublikationen chinesischer (und japanischer) Anarchisten. Soweit Nachdrucke oder Abdrucke in „Materialsammlungen“ verwendet werden, ist dies angegeben, denn es war ebenso ein Ergebnis dieser Arbeit festzustellen, daß nicht jeder (speziell chinesische) „Nachdruck“ und vor allem nicht jeder auszugsweise Abdruck in Materialsammlungen völlig identisch mit dem Original sein muß. M.a.W.: es ist oft Vorsicht geboten, soweit man keine Originale vorliegen hat. Dies gilt möglicherweise allgemein, aber mit Sicherheit bei politisch „brisantem“ Material. Und da i.d.R. eine Bibliothek nicht Originale und Nachdrucke gleichzeitig besitzt, ist der direkte Vergleich oft nicht möglich. In ihrer Gänze sind zahlreiche Zeitschriften jedoch nur noch in Nachdrucken zugänglich, doch lassen sich auch öfters Vergleiche mit Abdrucken einzelner Artikel andernorts anstellen.

In der VR China erstellte Materialsammlungen sind ferner oft mit dem zusätzlichen simpleren Problem behaftet, daß sie meist von mehreren Personen eines Teams erstellt werden, die jeweils einzeln in verschiedenen Bibliotheken mühsam von Hand rare Originale exzerpieren und auf Basis von deren Handschrift dann die Druckversion erstellt wird. Daß sich hier leicht Fehler einschleichen, liegt auf der Hand.

Es war daher mein Bemühen, soweit möglich Originale zugrunde zu legen, die ich in der VR China, Taiwan und Japan sowie in Deutschland, Frankreich und Holland zusammenzutragen versucht habe, doch waren dem natürlich Grenzen gesetzt. An zweiter Stelle wurden Komplett-Nachdrucke herangezogen und an dritter dann Materialsammlungen. Wichtige Materialsammlungen sind die bereits genannten:

1. Ge / Jiang / Li (komp.): *Wuzhengfuzhuyi sixiang ziliaoxuan*, die umfangreichste Sammlung. Weitgehend zuverlässig.
2. Gao Jun et al. (komp.): *Wuzhengfuzhuyi zai zhongguo*. Enthält nur wenig, was nicht in 1. enthalten ist.
3. *Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehuidang* bzgl. Archivmaterialien.

Ferner liefern auch einige allgemeinere Sammlungen *zusätzliches* einschlägiges Material:<sup>19</sup>

4. *Xinhai geming qian shinianjian shilun xuanji* 辛亥革命前十年間時論選集 (Sammlung ausgewählter Diskussionsbeiträge in den zehn Jahren vor der Xinhai-Revolution [d.h. 1911]), 5 Bde., Peking 1960–1963.

5. *Shehuizhuyi sixiang zai zhongguo de chuanbo* 社會主義思想在中國的傳播 (Die Propagierung sozialistischer Ideen in China), 6 Bde. in zwei Teilen, (Peking) 1985–87.

6. *Wusi shiqi de shetuan* 五四時期的社團 (Vereinigungen der Vierten-Mai-Zeit), 4 Bde., Peking 1979.

Diese Sammlungen bringen jedoch häufig nur Textpassagen, wodurch der Zusammenhang nicht gegeben und die Auswahl der Passagen der Willkür anheim gestellt ist.

Von außerchinesischer Seite ist besonders auf die bereits genannte japanische 12-bändige Sammlung hinzuweisen:

7. Sakai / Saga (Hrsg.): *Genten chūgoku anakizumu shiryō shūsei*. Sie enthält vorwiegend Nachdrucke von chinesischen Originalen, die Saga und Sakai selbst besitzen bzw. die sich in japanischen Bibliotheken auffinden ließen. Entsprechend ist die Sammlung in sich sehr heterogen. Der Schwerpunkt liegt auf den 20er Jahren. Allein die *Geming zhoubao* 革命週報 (Wochenzeitschrift „Revolution“), eine umstrittene Zeitschrift der anarchistischen „Rechten“ 1927–1929, füllt sechs der zwölf Bände, aber auch einige Zeitschriftennummern Ende der Qing-Zeit sind zu finden sowie Buchpublikationen aus den 30er Jahren. Die Sammlung ist somit im Grunde ein Sammelsurium, doch macht sie eben manches zugänglich, das sonst wohl nur schwer aufzufinden wäre. Immerhin haben die Herausgeber die Sammlung mit einem erläuternden Begleitbändchen versehen, worin auf die Hintergründe der einzelnen Publikationen eingegangen wird.

Außerdem sollte man in diesem Zusammenhang nochmals auf den von Saga / Sakai / Tamagawa herausgegebenen Band mit Übersetzungen ausgewählter Erinnerungen verweisen: *Chūgoku anakizumu undō no kaisō* (s.o.), der chronologisch und thematisch geordnet ist und einen guten Einstieg ins Thema bietet. Wenn der Erinnerungsliteratur auch nur eine Stützfunktion zukommt, so ist ihre Bedeutung für die Rekonstruktion der Geschichte dennoch nicht unerheblich.

Das Hauptaugenmerk liegt jedoch auf den Publikationen der damaligen Zeit. Dabei habe ich versucht, so weit möglich die Zeitschriften, um die es hier primär geht – Buchpublikationen waren seltener –, nicht einfach, wie oft getan, als „Gesamtpaket“ zu betrachten (z.B. die Zeitschrift „xy“ meinte dazu ...), sondern die dahinterstehenden Personen zu benennen. Da häufig Pseudonyme verwendet wurden, sind die Autoren nicht immer zu identifizieren, doch lassen sich bei guter Materialkenntnis durchaus etliche Pseudonyme entschlüsseln. Dies ist auch insofern wichtig, als gerade anarchistische Publikationen nicht ein anonymes Gemeinschaftsprodukt sein wollten, sondern oft durchaus konträre Ansichten zu Wort kommen ließen. Schließlich sahen die meisten Anarchisten ein „Organ“ mit Skepsis und favorisierten vielmehr „Foren“. Entsprechend sollte auch dem Pluralismus im chinesischen Anarchismus Rechnung getragen werden. Außerdem schien es mir angebracht, um den Anarchismus in seiner gesamten Breite zu betrachten, auch mitzubeachten, was den Anarchisten außer im engen Sinne ideologischer Propaganda noch wichtig war. Hier zeigte

<sup>19</sup> Sammlungen, die zwar auch Texte zum Anarchismus enthalten, aber nichts *Zusätzliches* bringen, werden hier nicht aufgeführt.

sich u.a., daß Sprachfragen, speziell das Esperanto, eine enge Beziehung zum Anarchismus hatten, wie eben auch Erziehungs- und Kommuneprojekte. Dies bedeutet nicht im Umkehrschluß, daß behauptet werden soll, daß das Esperanto oder jedes Kommuneprojekt „anarchistisch“ waren, um sie so für den Anarchismus zu vereinnahmen, sondern trägt lediglich der Tatsache Rechnung, daß die Anarchisten ihrerseits eine gewisse Beziehung dazu pflegten oder der zeitgenössischen Umwelt eine solche Beziehung zu bestehen schien.

Natürlich ist eine Darstellung immer auch von den verfügbaren Quellen mitgeprägt, weshalb nicht auszuschließen ist, daß bei einer weiter verbreiteten Quellenlage auch manche Gewichtung anders ausfallen würde. So sind vor allem die 30er Jahre quellenmäßig schlecht erschlossen, weshalb überall zu lesen ist, daß der Anarchismus praktisch inexistent geworden war. Inwieweit dies der Realität entspricht oder auch einem Mangel an Wissen darüber zuzuschreiben ist, muß die Zukunft zeigen. Ähnlich problematisch ist die Lage für die kritischen Jahre 1925/26, die wohl den Wendepunkt zum Rückzugsgefecht der Anarchisten darstellten, aber sehr schwer im Detail faßbar sind (besonders bezüglich der konkreten Rolle der Anarchisten in der Arbeiterbewegung in Shanghai).<sup>20</sup> Gleiches gilt anschließend für die Publikationen der anarchistischen „Linken“, die vom Staat besonders unterdrückt wurden. Außerdem ist von den vielen kleineren Grüppchen, die in der Zeit des Vierten Mai über ganz China verteilt wie Pilze aus dem Boden schossen, kaum etwas Konkretes greifbar, so daß im Grunde die großen Zentren, Peking, Shanghai und Kanton, materialmäßig am besten abgesichert und entsprechend in der Darstellung vorherrschend sind. Vermutlich wäre aber noch einiges zum Anarchismus beispielsweise in Shanxi und natürlich in Sichuan herauszufinden.

### *Technische Hinweise und verwendete Abkürzungen*

Da mir die Beifügung von chinesischen (und japanischen) Schriftzeichen wichtig und hilfreich erscheint, sind diese in den Text eingefügt. Dadurch sind sowohl Namen als auch die Einzelartikel aus Zeitschriften nicht nur via Umschrift oder Übersetzung zu erschließen, sondern auch im Original angegeben. Da ich mit einem chinesischen Zeichensatz gearbeitet habe, werden generell Langzeichen verwendet, auch im Japanischen. Abgesehen von der Tatsache, daß zum Zeitpunkt, als die angeführten Texte verfaßt wurden, oft noch nicht die heute üblichen Abkürzungen verwendet wurden, ist jedoch besonders der japanologisch geschulte Leser um Nachsicht zu bitten, daß hier nicht – wie in der Japanologie sonst üblich – die heute gängigen Kurzformen erscheinen. Nur *kokuji* 國字, also Zeichen, die es im Chinesischen nicht gibt, wurden gesondert generiert. An Umschriften wurden die wissenschaftlich üblichen verwendet (beim Chinesischen *pinyin*, das sich inzwischen gegen das früher präferierte Wade-Giles-System durchgesetzt hat, mit Ausnahmen eingebürgerter Schreibweisen wie Peking, Kanton, Sun Yatsen, Jiang [oft auch Chiang] Kaishek usw.). Einzige Ausnahme: Beim Russischen war mir die übliche Trans-

<sup>20</sup> Hier gab es offensichtlich durchaus anarchistische Aktivitäten, auch wenn Jean Chesneaux in seinem bekannten Werk *Le mouvement ouvrier chinois de 1919 à 1927*, Paris 1962, behauptete, daß von den Anarchisten zu diesem Zeitpunkt „keine Spuren mehr zu finden seien“ (S. 554). (Chesneaux orientierte sich stark an marxistischen Arbeiterführern und ihren Darstellungen zur Geschichte der Arbeiterbewegung, speziell Deng Zhongxia 鄧中夏).

literation von  $\varnothing$  nur in optisch wenig ansprechender Form möglich, weswegen ich „Ê“ gesetzt habe. Auch im Falle des Russischen wurden eingebürgerte Schreibweisen wie Bolschewismus oder Sowjet bzw. Namen wie Herzen oder Trotzki belassen. Ostasiatische Namen werden in der dort üblichen Reihenfolge, also mit dem Familiennamen vorangestellt, wiedergegeben.

Abkürzungen wurden auf einige besonders gängige beschränkt, um unnötiges Nachschlagen zu vermeiden:

chin.	chinesisch
GMD	Guomindang / Nationale Volkspartei (früher oft entsprechend der Wade-Giles-Umschrift mit KMT abgekürzt)
jap.	japanisch
Komintern	Kommunistische Internationale
KP	Kommunistische Partei
KPCh	Kommunistische Partei Chinas
KPdSU	Kommunistische Partei der Sowjetunion
KPJ	Kommunistische Partei Japans
SU	Sowjetunion
VR	Volksrepublik

## I. GRUNDLAGEN



## 1. ZUM PROBLEM DER DEFINITION VON „ANARCHISMUS“

### *Problemstellung*

Scheint mit dem Begriff „Anarchismus“ auch der Gegenstand der Darstellung bereits geklärt, so zeigt sich doch bei näherem Hinsehen, daß der Begriff so klar gar nicht ist. Daher kommt fast jede Behandlung des Themas auch früher oder später auf diesen Punkt zu sprechen. Wer genau ist ein Anarchist? Welche Kriterien muß er erfüllen? Muß er sich selbst so nennen oder kann auch jemand, der sich für einen hält, keiner sein bzw. umgekehrt? Problematischer wird es, wenn man noch andere kulturelle Hintergründe hinzuzieht. Muß z.B. ein chinesischer Anarchist in allem mit einem westlichen Anarchisten übereinstimmen? Wer sollte darüber befinden? Diese Autorität wäre ja schon an sich etwas ganz Unanarchistisches. Verbindliche Ideologieformen oder ein legitimierender Bezug auf eine Gründerfigur entfallen. Eine „Orthodoxie“ kann niemand für sich beanspruchen, weshalb der Anarchismus jedem, der klare Grenzen und Definitionen als unentbehrlich ansieht, besonderes Kopfzerbrechen bereitet. Im einen Extremfall wird versucht, bestimmte Elemente als „konstituierend“ festzuschreiben, oft mit der Konsequenz, daß alles, was nicht ins Schema paßt, aussondert wird. Im anderen Extremfall wird Anarchismus zu einem Allround-Begriff, der jedes dumpfe Unbehagen am status quo ausdrückt. Es bleiben daher zwei Wege der Bestimmung des Gegenstandes: der etymologisch-begriffsgeschichtliche (der nicht sehr weit führt, wie wir bald sehen werden) und der historische (was hat sich „allgemein“ als „kanonisch“ etabliert).

### *Begriffsgeschichtliche Bestimmungen*

Der westliche Begriff „Anarchismus“ kommt von an-archia. Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* führt dazu aus: „Die griechischen Wörter anarchia und anarchos bedeuten zunächst, bei Homer und Herodot, ‘ohne Anführer, ohne Heerführer’ (anarchos), bei Euripides ‘führerlose Seeleute’. Das Fehlen eines Feldherrn bewirkt dann allgemein den Zustand der Regierungs- und Herrschaftslosigkeit, der Unordnung und Zügellosigkeit.“<sup>1</sup> Platon habe den Begriff zu allgemeiner sittlicher Zügellosigkeit geweitet. Im Mittelalter wurde der Begriff (aufgrund der zweifachen Bedeutung des Wortes „arche“: Anfang und Herrschaft) als Anfangslosigkeit gedeutet, doch im Zuge der Aristotelesrezeption setzte sich die politische Seite wieder durch. Anarchismus und Tyrannei stehen sich gegenüber als Extreme, zwischen denen der Staat die Balance halten solle. An den „Anarchismus“ knüpfte man auch die Vorstellung vom unzivilisierten Naturzustand, denn nur ein Staatswesen

---

<sup>1</sup> Ulrich Dierse: „Anarchie, Anarchismus“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, (1971), S. 267–294. (Dort S. 267).

garantierte Kultur.<sup>2</sup> In die politische Alltagssprache hielt der Begriff erst im frühen 19. Jahrhundert Einzug, vornehmlich als Schimpfwort für den Gegner im Sinne von Aufrührer, der nur alles destruieren wolle.<sup>3</sup> Die erste Eigenbezeichnung als „Anarchist“ kam mit Proudhon im 19. Jahrhundert, der entsprechend den Begriff positiv wertete: nicht Chaos, sondern „Abwesenheit jedweden Herrschers“ und Freiheit.<sup>4</sup>

Das *Historische Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* zeigt, daß der Begriff sich semantisch kaum, unter pragmatischem Aspekt aber stark gewandelt hat. Die ursprüngliche „Führer- und Herrschaftslosigkeit“, die lange kaum Bezug zur Staatstheorie hatte, sondern den Zustand des Fehlens militärischer oder ziviler Führer beschrieb und dann als Ungebundenheit verstanden wurde, bekam bald den Beigeschmack von Unordnung, Chaos und war daher negativ besetzt, bis der Begriff „Anarchie“ als Programm entdeckt und positiv gewertet wurde. Zwar wird schon von Aristoteles das Nichtregiertwerden als begehrenswert dargestellt, aber ohne daß der Begriff „Anarchie“ fällt.<sup>5</sup> Der Staat wurde stets als Notwendigkeit anerkannt.<sup>6</sup> Im Mittelalter gab es zwar Bewegungen, die in der geistes- und sozialgeschichtlichen Rückschau als anarchistisch bezeichnet werden können, doch der Begriff fiel auch in ihrem Zusammenhang nicht.<sup>7</sup> In der Neuzeit wird Anarchismus nun zum (gefährlichen) Endprodukt der Demokratie oder zum Anti-begriff zu Recht und Ordnung, und Leibniz fügte noch die Note des Atheismus hinzu.<sup>8</sup> Charakteristischerweise stellt das 18. Jahrhundert nicht mehr nur den Anarchismus ins Abseits gesellschaftlicher Idealformen, sondern gesellt am anderen Ende die Despotie hinzu, an der es vornehmlich Kritik zu üben galt.<sup>9</sup> Den Aufklärern war Anarchismus ein vorzivilisatorisch-barbarischer Zustand. Er wurde als Vorwurf auf das Mittelalter bezogen und damit ein „geschichtsphilosophischer Perspektivbegriff, mit dessen Hilfe im Medium der Vergangenheit Gegenwarts kritik geübt wurde“.<sup>10</sup> Anarchismus wurde jetzt als das bezeichnet, was dem Staat entgegengesetzt ist, aber auch als Organisationsform im Kleinen, was letztlich eine Verweltlichung des Bruderschaftsgedankens war.<sup>11</sup> Hiermit war das Wesentliche des späteren Begriffes gegeben. Von hier aus ergeben sich Anknüpfungspunkte an Kommunebildungen und eine „counter-culture“.

Entscheidend für die Ausformung des Anarchismusbegriffes war die Französische Revolution. Anarchismus wurde jetzt ein Kampfbegriff und damit sowohl positiv als „natürlich“ und „frei“ – also Ziel der gesellschaftlichen Entwicklung –, als auch negativ als

<sup>2</sup> Ibid. S. 267–273.

<sup>3</sup> Ibid. S. 274.

<sup>4</sup> Ibid. S. 279.

<sup>5</sup> Peter Christian Ludz: „Anarchie, Anarchismus, Anarchist“ in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1 (1974), S. 49–109 (dort S. 52).

<sup>6</sup> Dies gelte für alle antiken Denker (ibid. S. 54). Wie wir noch sehen werden, gab es von anarchistischer – und nicht-anarchistischer – Seite auch Behauptungen, daß die Idee des Anarchismus schon in der Antike existiert habe.

<sup>7</sup> Ibid. S. 55.

<sup>8</sup> Ibid. S. 57 und S. 59. Die Verbindung von Atheismus und Anarchismus als Autoritätskritik blieb weitgehend erhalten. Eine Ausnahme bildete nur der sogenannte „religiöse Anarchismus“ vor allem eines Tolstoj.

<sup>9</sup> Ibid. S. 60–61.

<sup>10</sup> Ibid. S. 64 und S. 67.

<sup>11</sup> Ibid. S. 68.

„Aufruhr“ gebraucht.<sup>12</sup> Kant wiederum stellte ein Vierer-Schema auf zu den Kombinationen von Gesetz, Freiheit und Gewalt: Anarchismus ist Freiheit und Gesetz ohne Gewalt; Despotismus ist Gesetz und Gewalt ohne Freiheit; Barbarei ist Gewalt ohne Freiheit und Gesetz; Republik ist Gewalt mit Freiheit und Gesetz.<sup>13</sup> Damit wurde dem Anarchismus nun das Gesetz zugesellt. Das Fehlen von Gewalt war Kant jedoch suspekt.

Als Anarchisten beschimpfte man zunächst die Jakobiner, doch bereitete diese „Schimpfbezeichnung“ den Weg zum positiven Eigengebrauch. Die Gegner der Revolution betonten zudem den unmoralischen Charakter von Anarchismus,<sup>14</sup> womit er über das Politische hinauswuchs zu einer Lebenshaltung. Kants Schüler Krug war es, der den Begriff des „philosophischen Anarchismus“ einführte im Sinne einer antithetischen Methode des Philosophierens, die Autoritäten infrage stellt, und somit den Begriff zusätzlich ausweitete.

Die Romantiker hatten eine überwiegend positive Sicht des Anarchismus als produktives Chaos, doch die Negativität blieb allgemein vorherrschend. Marx und Engels setzten sich zwar mit den Anarchisten im 19. Jahrhundert auseinander, vermieden aber interessanterweise weitgehend den Begriff. Doch auch wo Anarchismus positiv gefaßt wurde, galt er eher als Übergangszustand, als reinigendes Gewitter, denn als Dauerform. So findet sich der Gedanke schon bei Godwin, der oft als Vater des Anarchismus bezeichnet wird. Proudhon, der sich als erster als „Anarchist“ bezeichnete, sah die Anarchie jedoch als andere Form der Ordnung und somit als von Dauer an.<sup>15</sup>

In der späteren anarchistischen Literatur werden oft auch „Vorläufer“ aufgeführt, die sich selbst nicht als solche bezeichneten. Faßbar wird der Anarchismus als Bewegung erst seit den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts. Vorreiter waren die Russen, besonders Bakunin, der bei der Ersten Internationalen zum Konkurrent von Marx wurde (s.u.). Ursprünglich hatten beide als letztes Ziel die staatenlose Gesellschaft. Die Wege allerdings unterschieden sich, daher wurden die Anarchisten von den Marxisten zunehmend als bürgerlich und unsozialistisch kritisiert.<sup>16</sup> Grundproblem war die Organisationsfrage. Die Anarchisten lehnten Institutionen ab und warfen den Marxisten Autoritarismus vor.

Infolge sich häufender Attentate, die aus angeblich anarchistischen Motiven verübt worden waren, trat dann noch die Verbindung Anarchismus-Terrorismus ab Ende des 19. Jahrhunderts in den Vordergrund. Daher sagt Bertrand Russell kurz und bündig: „Für die öffentliche Meinung ist der Anarchist jemand, der Bomben wirft.“<sup>17</sup>

Es zeigt sich als Essenz der etymologisch-begriffsgeschichtlichen Betrachtung, daß „Anarchismus“ inhaltlich weithin mit Herrschafts- bzw. Autoritätslosigkeit identifiziert wurde, mit je unterschiedlichen Konnotationen und Wertungen. Überwiegend war er jedoch ein Negativbegriff. Als Selbstbezeichnung taucht er erst spät auf, nämlich bei Proudhon. Allerdings blieb auch dieser nicht zeit seines Lebens bei dieser Eigendefinition. Bakunin wiederum, der heute im Westen sofort bei der Nennung des Begriffes „Anarchismus“ assoziiert wird, sprach selbst kaum von „Anarchismus“, so daß der Begriff als

<sup>12</sup> Ibid. S. 72–73.

<sup>13</sup> Ibid. S. 77.

<sup>14</sup> Ibid. S. 80 und S. 85.

<sup>15</sup> Ibid. S. 98.

<sup>16</sup> Ibid. S. 105.

<sup>17</sup> Bertrand Russell: *Roads to Freedom*, 3. Aufl. London 1920, S. 49.

bewußte Selbstbezeichnung (in Übernahme der von vor allem marxistischer Seite gebrauchten „Schimpfbezeichnung“)<sup>18</sup> erst in den 1880er Jahren gängig und besonders durch die Schriften Kropotkins und seiner Mitstreiter als positives Programm propagiert wurde. Würde man daher in der Darstellung des Anarchismus strikt nach der Eigendefinition der Betroffenen vorgehen, so könnte man im Extremfall dafür plädieren, erst mit den 1880er Jahren zu beginnen.

Betrachtet man jedoch die allgemeine Literatur zum Anarchismus, so fällt schnell auf, daß die inhaltliche Bestimmung, was und wer zum Anarchismus zu zählen ist, teilweise variiert, aber einige Elemente sich weitgehend etabliert haben. Daher kann man gerade beim Anarchismus feststellen, daß die Darstellung seiner Geschichte weitgehend an die Geschichte seiner Darstellung geknüpft ist.

### *Historische Kanonisierungen und wissenschaftliche Kategorisierungen*

Um nun auf historisch „kanonisierendem“ Wege näher zu bestimmen, wer als Anarchist gilt, dürfte es sinnvoll sein, einige Klassifikationen zu betrachten (zu den Inhalten vgl. das folgende Kapitel), zumal einige der frühen westlichen (nicht-anarchistischen) Darstellungen des Anarchismus auch in Ostasien rezipiert wurden und entsprechend dort das Anarchismusverständnis mitprägten.<sup>19</sup>

Eine der frühen Abhandlungen über den Anarchismus aus nicht-anarchistischer Feder stammt von Georg Adler. Im *Handbuch der Staatswissenschaften* von 1890 skizziert er die geschichtliche Entwicklung, beginnend mit Proudhon, da dieser das Wort „Anarchie“ für sein Ideal eingeführt habe. Kennzeichen dieses Ideals seien Staatslosigkeit und Abwesenheit eines Lohnsystems. Weitergeführt wurden seine Ideen – so Adler – von Moses Hess, Karl Grün und Wilhelm Marr. Zusammen mit Max Stirner, den Adler als Einzelgänger charakterisiert, bilden die Genannten bei Adler die Vertreter des „älteren Anarchismus“.<sup>20</sup> Dem „modernen Anarchismus“ rechnet Adler vor allem Bakunin zu, der die Staatskritik auf die Spitze trieb. Die berüchtigte terroristische Note kam mit dem Russen Sergej Nečajev hinzu. Im Folgenden stellt Adler den „modernen Anarchismus“ nach Ländern getrennt vor, da er sich weitgehend autonom entwickelt habe (höchstens mit Ausnahme der Schweizer Juraföderation, der eine übergreifende „Autorität“ hatte). Für die Schweiz steht der Name Paul Brousse, für Deutschland stehen Arthur Mülberger und August Reinsdorf, für Italien Carlo Cafiero und Errico Malatesta, für Frankreich Elisée Reclus und Kropotkin, dessen

<sup>18</sup> Dieses Phänomen findet sich ja häufiger, vgl. die Bezeichnung „Christen“, die ebenfalls ursprünglich eine „Schimpfbezeichnung“ war. Allerdings sahen manche Anarchisten später in der Übernahme der Bezeichnung „Anarchismus / Anarchisten“ einen „monumentalen Irrtum“ oder plädierten für Alternativen wie „libertärer Sozialismus“ u.ä., die z.T. vor der Einbürgerung der Selbstbezeichnung „Anarchismus / Anarchist“ gängig gewesen waren.

<sup>19</sup> Hier wird nur eine Auswahl präsentiert, da die Anarchismusliteratur viel zu umfangreich ist, um an dieser Stelle insgesamt abgehandelt werden zu können. Für den deutschen Sprachraum hat Peter Lösche: *Anarchismus (Erträge der Forschung Bd. 66)*, Darmstadt 1977, S. 1–47, bereits einen guten Überblick gegeben.

<sup>20</sup> Georg Adler: „Anarchismus“ in: *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Jena 1890, S. 252–270. Dort S. 255–256.

Theorien er ausführlicher würdigt, sowie Emile Gautier, Monchard und Louise Michel. Andere wie Johann Most und Josef Peukert stammten zwar aus dem deutschen Sprachraum, wirkten aber an verschiedenen Orten, besonders in London und dann in den USA. Den eigentlich amerikanischen Anarchismus sieht Adler vertreten durch Ed Nathan-Ganz, Benjamin Tucker und die Chicagoer „Märtyrer“ von 1886/87.

Adlers Artikel war eindeutig unter dem Eindruck der Anarchistenfurcht seiner Zeit geschrieben, in der der „moderne Anarchismus“ vor allem Terror bedeutete. Adler wertet den Anarchismus insgesamt als utopisch, anti-kommunistisch und stark individualistisch.

Wie Adler teilte Zenker in seinem Buch *Der Anarchismus* (1895) zwar auch in älteren und neueren Anarchismus ein, doch spricht er von „Vorläufern“ und verlängert somit den Anarchismus in die historische Tiefe. Seine „Vorläuferreihe“ läßt er im ausgehenden Mittelalter beginnen, geht aber nicht näher auf diese Vorgeschichte ein. Er definiert Anarchismus so: „Die ‚Anarchie‘ bedeutet der Idee nach die vollständige, unbeschränkte Selbstherrschaft des Individuums und sonach die Abwesenheit jeglicher Fremdherrschaft. Sie fordert die unbedingte Verwirklichung der Freiheit, sowohl nach ihrer subjectiven als nach ihrer objectiven Auffassung hin, im politischen Leben (wenn man so sagen darf) wie im ökonomischen.“<sup>21</sup> Somit ist für Zenker der Anarchismus weder Liberalismus noch Sozialismus. Als erster Vertreter gilt ihm – wie Adler – Proudhon, dann Max Stirner, Julius Faucher, Moses Hess, Karl Grün und Wilhelm Marr. Zum neueren Anarchismus zählt Zenker Bakunin, Nečaev, Paul Brousse, dann Kropotkin, Elisée Reclus, Jean Grave, Daniel Saurin, Louise Michel, G. Eliévant, A. Hamon, Charles Malato, Cafiero, Merlino und Malatesta, Arthur Mülberger, Theodor Hertzka, Eugen Dühring, Moriz v. Egidys, John H. Mackay, Johann Most, Anberon Herbert und R. B. Tucker. Die Liste ist somit weitgehend eine erweiterte Fassung von der Adlers. Interessanterweise übernimmt Adler dafür von Zenker die historische Rückverlängerung des Anarchismus in seinem 1899 in Leipzig erschienenen Buch *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart*.<sup>22</sup> Dabei geht er nun detaillierter auf die sogenannten Vorläufer ein.

An die erste Stelle setzt er Zenon. Dies wird übrigens von Nettlau, dem anarchistischen Historiker, ebenso dargestellt werden. Adler bleibt zwar dabei, daß der Begriff „Anarchismus“ neu sei, aber der Gedanke finde sich eben schon im Altertum, und diesen Gedanken könne man charakterisieren als maximale individuelle Autonomie und Abwesenheit obrigkeitlichen Zwanges. Der Anarchismus sei somit extremer Individualismus.<sup>23</sup>

Auch in religiösen Bewegungen des Altertums wie des Mittelalters sieht Adler anarchistische Ansätze bis hin zum Humanismus und zu Lessing.<sup>24</sup> Diese historische Rück-

<sup>21</sup> E. V. Zenker: *Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie*. Jena 1895, S. 1. Zenker lehnte den Anarchismus ab, und sein Werk wurde daher von anarchistischer Seite als tendenziös kritisiert, z.B. von Max Nettlau: *Geschichte der Anarchie* Bd. 5, Nachdruck Vaduz 1984, S. 223. Es spielte jedoch in der frühen ostasiatischen Rezeption des Anarchismus eine wichtige Rolle (s.u.). – Zenker, ein Österreicher und von Hause aus Journalist, beschäftigte sich im übrigen selbst als Autor mit Ostasien.

<sup>22</sup> Das Buch war in zwei Teilen geplant, doch erschien nur der erste, der die Zeit bis zur Französischen Revolution umfaßt.

<sup>23</sup> Georg Adler: *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart*, Leipzig 1899, S. 46.

<sup>24</sup> Dabei sieht Adler nicht nur den Anarchismus, sondern auch den Sozialismus und Kommunismus als „uralte Tendenz“.

verlängerung (stets innerhalb der abendländischen Tradition) und Sicht des Anarchismus als ewiges Bestreben griffen viele Anarchisten, besonders Kropotkin und Nettlau, gerne auf.

Wenig später, nämlich 1900, erschien Paul Eltzbachers *Der Anarchismus*. Dieses Werk sollte sehr einflußreich werden, indem es einen „Kanon“ von sieben Anarchisten aufstellte: Godwin, Proudhon, Stirner, Bakunin, Kropotkin, Tucker, Tolstoj. Damit beschränkte sich Eltzbacher wieder auf die neuere Zeit. Eltzbacher, der sich – im Gegensatz zu Zenker etwa – bemühte, unparteiisch seinen Gegenstand darzustellen,<sup>25</sup> setzte sich weithin durch. Marie Fleming charakterisiert dies in ihrem Buch über Elisée Reclus wie folgt: „Der herausragende Beitrag ... kam von dem deutschen Richter Paul Eltzbacher. Sein ‘wissenschaftlicher’ Versuch, die wesentlichen Elemente anarchistischen Denkens zu erfassen, erschien zuerst 1900 (auf Französisch 1901) und wurde schnell als Standardwerk akzeptiert. Sein ‘unparteiisches’ Vorgehen brachte ihm sogar die Gunst der Anarchisten ein; Kropotkin empfahl es, wie er für die Leser der *Encyclopaedia Britannica* schrieb, als ‘das beste Werk zum Anarchismus’, und 1960 wurde es neu aufgelegt von *Freedom*, der Zeitschrift, die Kropotkin gründen half. Eltzbachers Ansichten sind ein solcher Allgemeinplatz geworden, daß sie praktisch in jede Studie zu diesem Gegenstand bis heute eingegangen sind ...“.<sup>26</sup>

Eltzbacher hatte einige derjenigen, die als Hauptvertreter galten, ausgesucht und so die „sieben Heiligen“ geschaffen – und damit alle anderen wie z.B. Reclus zu sekundären Figuren gestempelt –, womit er letztlich nur die allgemeine Meinung wiedergab. Der gemeinsame Nenner war die Ablehnung des Staates, ansonsten unterschieden sich die Ideen der sieben durchaus. George Crowder hat in seinem 1991 erschienenen *Classical Anarchism* eine Mittelposition zu Eltzbacher und Flemings Kritik vertreten: Er nimmt als Verbindendes die Freiheitsidee, die er in vier der sieben vertreten sieht: Godwin, Proudhon, Bakunin und Kropotkin.<sup>27</sup>

Eine weitere wichtige frühe Darstellung wurde die voluminöse des italienischen Anarchismus-Gegners Ettore Zoccoli von 1908.<sup>28</sup> Ihm gelten als Vertreter primär Stirner, Proudhon, Bakunin, Kropotkin und Tucker, wobei er diesen Theoretikern jeweils bestimmte „Aufgabenfelder“ zuordnet: Stirner verkörpert die „methaphysische Kritik“, Proudhon die ökonomische, Bakunin die politische, Kropotkin die soziologische, Tucker die individualistische. Neu bei Zoccoli ist, daß er auch die „Breitenwirkung“ des Anarchismus

<sup>25</sup> Dafür wurde er auch von anarchistischer Seite gelobt. Vgl. Kropotkin: „Anarchism“ in *The Encyclopaedia Britannica* 11. Aufl., 1910, Bd. 1, S. 919 und Nettlau: *Geschichte...* Bd. 5, S. 223.

<sup>26</sup> Marie Fleming: *The Anarchist Way to Socialism. Elisée Reclus and Nineteenth-Century European Anarchism*, London 1979, S. 19. Es sei angemerkt, daß Eltzbacher nicht nur in andere europäische Sprachen übersetzt wurde. 1921 erschien sein Werk in Japanisch. Auszüge aus seinem Werk wurden bereits früh auch ins Chinesische übersetzt.

<sup>27</sup> George Crowder: *Classical Anarchism*, Oxford 1991, S. 3-4.

<sup>28</sup> Mir lag die deutsche Ausgabe: Hector Zoccoli: *Die Anarchie. Ihre Verkünder, ihre Ideen, ihre Taten*, übersetzt von Siegfried Nacht (einem Anarchisten!), Nachdruck Berlin 1976 (Erstausgabe 1909) vor. Zwar ist das Vorwort Zoccolis auf „1906“ datiert, doch wird in seinem Buch u.a. der Anarchistenkongreß von 1907 in Amsterdam erörtert, so daß es wohl de facto 1908 erschien. Siegfried Nacht alias Arnold Roller, der besonders für die Idee des Generalstreiks eintrat (und diesbezüglich auch ins Japanische und Chinesische übersetzt wurde – s.u.), begründete seine Übersetzung dieses Anarchismus-kritischen Werkes mit der Güte der Darstellung. In der Tat stellte Zoccoli weitgehend dar und reservierte seine – vehemente – Kritik besonders für den Schlußteil.

berücksichtigt, also den Anarchismus nicht nur auf der politisch-philosophischen Ebene diskutiert, sondern auch Bereiche wie Kritik an Religion und Familie bzw. die Gedanken zu Erziehung und Kunst anspricht. Obwohl Zoccolis Darstellung in diesem Sinne umfassender war, wurde seine Arbeit im Vergleich zu Zenker oder Eltzbacher in Ostasien offensichtlich weniger rezipiert.

Sehr häufig findet sich jedoch auch eine grobe Zweigliederung in individualistischen und kollektivistischen Anarchismus. Rudolf Stammeler hatte sie bereits 1894 benutzt,<sup>29</sup> und Karl Diehl übernahm sie in seinem bekannt gewordenen *Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus* von 1905. Vertreter des individualistischen Anarchismus sind für Diehl Godwin, Proudhon und Stirner, des kollektivistisch-kommunistischen Bakunin und Kropotkin.<sup>30</sup> Ähnlich teilte auch der marxistisch orientierte Albert Weisbord ein, mit geringfügig abweichender Terminologie. Für ihn ließ sich die erste Gruppe unter „liberal-anarchistisch“ subsumieren, unterteilbar in „libertär“ (Godwin), „mutualistisch“ (Proudhon) und „amerikanisch-liberal“ (Thoreau, Warren, Tucker); die zweite nannte er „kommunistisch-anarchistisch“, unterteilbar in „kollektivistisch“ (Bakunin) und „kommunistisch“ (Kropotkin, Most, Chicagoer „Märtyrer“).<sup>31</sup>

Eine neuere einflußreiche Kategorisierung, bei der einzelne Figuren inhaltlich zusammengefaßt werden, wurde die von Irving L. Horowitz: 1. Utilitaristischer Anarchismus (z.B. Godwin): aufgeklärte Teile der Oberschicht sprechen für die Armen. 2. Bauernanarchismus: Gegenseitige Hilfe auf unterster Ebene (z.B. Fourier). 3. Anarcho-Syndikalismus: Generalstreik (z.B. Pelloutier). 4. Kollektivistischer Anarchismus (Bakunin und Kropotkin): gegen Klassentheorie. Massen statt Klassen. 5. Konspiratorischer Anarchismus (z.B. Most): Gewalt. 6. Kommunistischer Anarchismus (Malatesta): Direkte Aktion, Abschaffung der Regierung, nicht des Staates. 7. Individualistischer Anarchismus (Stirner, Warren, Tucker): Ziel ist die Freiheit des Individuums. 8. Pazifistischer Anarchismus (Tolstoj, Gandhi): Religiös und gewaltfeindlich.<sup>32</sup> Diese Gliederung geht allerdings oft gegen das Selbstverständnis der Betroffenen. Auch ist z.B. Fouriers Eingliederung in den Anarchismus ebenso ungewöhnlich wie Kropotkins Zuordnung zum kollektivistischen (nicht kommunistischen) Anarchismus (obwohl er selbst explizit den Schritt von ersterem zu letzterem vollzogen hatte) bzw. die implizierte Staatsbejahung der Anarcho-Kommunisten „à la Malatesta“.

Bemerkenswert ist hier auch, daß – obwohl Horowitz' Anthologie 1964 erschien –, außer Gandhi im Grunde der Anarchismus weiterhin im Wesentlichen als Produkt des 19. Jahrhunderts dargestellt wird. In der Tat teilen viele Autoren die Meinung, daß inhaltlich danach wenig Neues zu vermelden sei. So gelten Bakunin und Kropotkin als die „Angelpunkte“ zum Verständnis des Anarchismus selbst bei neueren Autoren. Gelegentlich werden noch „einheimische Größen“ hinzugesellt, z.B. in der deutschen Anarchismusliteratur Gustav Landauer, Erich Mühsam und Rudolf Rocker, oder in englischsprachigen Arbeiten Emma Goldman, Aleksandr Berkman sowie die „Erben“ Herbert Read, Paul Goodman.

<sup>29</sup> Rudolf Stammeler: *Die Theorie des Anarchismus*, Berlin 1894. (Ursprünglich ein Vortrag).

<sup>30</sup> Karl Diehl: *Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus*, 4. Auflage, Jena 1922 (Erstaufgabe 1905), S. 77–96.

<sup>31</sup> Albert Weisbord: *The Conquest of Power. Liberalism, Anarchism, Syndicalism, Socialism, Fascism and Communism*, 2 Bde., New York 1937.

<sup>32</sup> Irving L. Horowitz: *The Anarchists*, New York 1964, S. 30–55.

Colin Ward, Murray Bookchin oder Noam Chomsky. In Arbeiten zum russischen Anarchismus werden zudem Nestor Machno und seine Bewegung in der Ukraine, Éjchenbaum alias Volin und andere aus der SU ins Exil Geflüchtete thematisiert. Auch der spanische Anarchismus, in den 1930er Jahren besonders prominent, führte zu größerem Interesse.

In einigen Arbeiten wurde der Faden des Anarchismus daher weiter gesponnen. Weitgehend setzte sich dabei die Darstellungsführung bis zum spanischen Bürgerkrieg durch, so etwa in den bekannten Werken von George Woodcock, James Joll oder Justus Wittkop.<sup>33</sup> Die anarchistische Bewegung wurde somit als von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum 2. Weltkrieg wirksam beschrieben, auch wenn z.B. Woodcock betonte, daß man die anarchistische „Idee“ weit über den Rahmen der „Bewegung“ verfolgen könne.<sup>34</sup> Joll dagegen sah nur in der „Gefühlslage“ Verbindendes zu „Vorläufern“ wie häretischen Bewegungen und differenzierte dann nach Anarchismus „als Lehre“, „als Bewegung“ und „als Gefühlslage“.<sup>35</sup> Die Reihe der „Klassiker“ (konkret von Godwin oder Proudhon bis Kropotkin) wurde nun ergänzt durch den Anarcho-Syndikalismus in Frankreich und Spanien einerseits, den „Bauernanarchismus“ Nestor Machnos in der Ukraine andererseits. Eine erste Fortführung in die Nachkriegszeit brachte Daniel Guérin, sich selbst als zwischen Anarchismus und Marxismus stehend begreifend, indem er in Titos Jugoslawien und dem unabhängig gewordenen Algerien eine Anknüpfung an anarchistische Selbstverwaltungsideen sah. Außerdem erweiterte er die Darstellung der Zwischenkriegszeit noch um die Komponente der Räteidee.<sup>36</sup>

Nach 1968 wurde die Darstellung des Anarchismus gelegentlich weiter bis zur Studentenrevolte gezogen,<sup>37</sup> oder aber auf einen nach seinem Selbstverständnis eigentlichen „neuen Anarchismus“ der Nachkriegszeit abgehoben.<sup>38</sup> Auch gab es Versuche, die Fixie-

<sup>33</sup> George Woodcock: *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements*, Harmondsworth 1963 (Erstauflage 1962); James Joll: *The Anarchists*, London 1964 (deutsch: *Die Anarchisten*, Frankfurt / Berlin 1969); Justus F. Wittkop: *Unter der schwarzen Fahne: Gestalten und Aktionen des Anarchismus*, Frankfurt 1973 (mir lag die Ausgabe von 1989 vor).

<sup>34</sup> Woodcock: *Anarchism*, besonders im Epilog.

<sup>35</sup> Siehe Jolls „Anarchism – a living tradition“ in David E. Apter und James Joll: *Anarchism Today*, New York 1972, S. 245-260.

<sup>36</sup> Daniel Guérin: *L'anarchisme*, Paris 1965 (deutsch: *Anarchismus. Begriff und Praxis*, Frankfurt/M., 7. Aufl. 1978). Dies ist insofern bemerkenswert, als Guérin in seiner zeitgleich erschienenen Anthologie *Ni dieu, ni maître. Anthologie historique du mouvement anarchiste*, Lausanne 1965, mit dem spanischen Bürgerkrieg endet.

<sup>37</sup> So z.B. Otthein Rammstedt (Hrsg.): *Anarchismus. Grundtexte zur Theorie und Praxis der Gewalt*, Köln und Opladen 1969. Hier werden neben Proudhon, Bakunin, Kropotkin, dem französischen Attentäter Emile Henry, Reclus, Goldman und Landauer auch „Che“ Guevara, der Castro-Anhänger Debray und die Brüder Cohn-Bendit aufgenommen. Siehe auch Franz Neumann (Hrsg.): *Politische Theorien und Ideologien. Ein Handbuch*, 2. Aufl. Baden-Baden 1977. Hier wird in Individual-Anarchismus (Godwin, Stirner, Anselme Bellegarrigue), sozialer Anarchismus (Proudhon, Landauer), kollektiver (Bakunin), kommunistischer (Kropotkin, Cafiero, Most „Bombenwerfer“), Anarcho-Syndikalismus (Pelloutier, Monatte, die spanische CNT = Confederación Nacional del Trabajo) und „neuer Anarchismus und Studentenbewegung“ eingeteilt.

<sup>38</sup> Vgl. Erwin Oberländer (Hrsg.): *Anarchismus*. Hier wird individualistischer Anarchismus (Bellegarrigue, Tucker, Landauer), kollektivistischer (Bakunin, der frühe Kropotkin, Schwitzguébel), kommunistischer (Cafiero, Kropotkin, Reclus, Merlino, Goldman, Most), „Anarchismus und Gewerkschaftsbewegung“

nung auf einige „Größen“ zu durchbrechen und den Anarchismus pluralistischer zu präsentieren.<sup>39</sup>

In der neueren Anarchismusliteratur setzt sich die unterschiedliche Herangehensweise fort. Während David Miller beispielsweise in seiner Darstellung des Anarchismus „als Ideologie“ die Tradition der „schulischen Einteilung“ fortführt (er unterscheidet philosophischen, individualistischen und kommunistischen Anarchismus, wobei der „philosophische“ im Grunde diejenigen miteinbegreift, die vor dem Einsetzen der anarchistischen „Bewegung“ anzusiedeln sind wie Godwin und Stirner) und ihnen jeweils „alte“ und „neue“ Vertreter zuordnet,<sup>40</sup> verläßt April Carter (ähnlich wie bereits Guérin) ganz die Orientierung an Einzelpersonen oder „Schulen“ und diskutiert „Schlüsselthemen“.<sup>41</sup> Peter Lösche wiederum hat einen völlig anderen Ansatz vorgeschlagen. Indem er von sozialwissenschaftlicher Seite gegen die vorherrschende geistesgeschichtliche Herangehensweise argumentiert, versucht er (z.T. in Anlehnung an Eric Hobsbawm) eine Gliederung nach soziologischen Typen in Agrar- und Handwerkeranarchismus als „älteren Anarchismus“, der als „Protestbewegung an der Schwelle vom Feudalismus zum Kapitalismus“ zu begreifen sei, und einen „neueren“, nämlich den Syndikalismus als „Anarchismus der Industriebetriebe“ sowie den „unbedeutenderen“ des Intelligenz-Anarchismus bzw. der Bohème.<sup>42</sup> Da Lösche auf Deutsch schrieb, blieb dieser Ansatz jedoch außerhalb der deutschsprachigen Forschung bislang ohne Resonanz,<sup>43</sup> was auch deswegen bedauerlich ist, weil Lösche – bei aller mechanistischen Schematik, die man ihm vorwerfen mag<sup>44</sup> – zumindest versuchte, Desiderate der Forschung bzw. Fragestellungen aufzuzeigen, die teilweise auch bisher nicht ausgelotet worden sind.

---

(Pelloutier, Monatte, Aršinov [bzgl. der Machno-Bewegung], Pestaña [für die spanische CNT]) und „Anarchismus heute“ (Colin Ward, William O. Reichert) unterschieden. Die „anarchistische Bewegung“ beginnt nach Oberländer (Einleitung S. 11) jedoch erst mit Bakunin und Kropotkin.

<sup>39</sup> So etwa George Woodcock, der in seiner Anthologie *The Anarchist Reader*, Hassocks 1977, möglichst viele Autoren aufnimmt und bewußt die Rolle der „Klassiker“ zurückschraubt.

<sup>40</sup> David Miller: *Anarchism*, London 1984.

<sup>41</sup> April Carter: *The Political Theory of Anarchism*, London 1971.

<sup>42</sup> Lösche hat seine Typologie in „Anarchismus: Versuch einer Definition und historischen Typologie“ in *Politische Vierteljahresschrift* Jahrg. 15, 1974, S. 53–73; seinem Buch *Anarchismus*, Darmstadt 1977; und seinem Eintrag „Anarchismus“ in Iring Fetscher und Herfried Münkler (Hrsg.): *Pipers Handbuch der politischen Ideen* Bd. 4, München 1986, S. 415–447, in leichten Variationen vorgestellt. Interessanterweise greift er in der letzten Version in *Pipers Handbuch ...* jedoch wieder die Tradition des Bezuges auf Einzelfiguren auf und thematisiert Godwin, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Landauer und Stirner (obwohl er gerade bei letzterem immer wieder fragt, weshalb er überhaupt zum Anarchismus zu rechnen sei).

<sup>43</sup> In der deutschsprachigen Forschung haben besonders G. Botz / G. Brandstetter / M. Pollak: *Im Schatten der Arbeiterbewegung. Zur Geschichte des Anarchismus in Österreich und Deutschland*, Wien 1977, Lösches Ansatz aufgegriffen. Interessanterweise geht das neuere Werk zum Anarchismus, das die Wissenschaftliche Buchgesellschaft herausbrachte, die schließlich 1977 Lösches Buch zum gleichen Thema gedruckt hatte: Hans Diefenbach (Hrsg.): *Anarchismus*, Darmstadt 1996, in keiner Weise auf Lösche ein, sondern präsentiert diverse Einzelaufsätze (wieder meist zu Einzelpersonen) mit je unterschiedlicher Herangehensweise.

<sup>44</sup> Vgl. die kritischen Anmerkungen von Ulrich Linse: „Anarchismus-Theorien“ in *Archiv für Sozialgeschichte* Bd. 19, 1979, S. 585–589.

Im englischsprachigen Raum gilt derzeit Peter Marshalls *Demanding the Impossible: A History of Anarchism* (London 1992) als bekannteste neuere Arbeit. Marshall präsentiert sich traditioneller. Er nimmt in seine „Ahnengalerie“ wieder „Vorläufer“ auf, wobei er auch auf nicht-westliche Traditionen Bezug nimmt. So reiht er auch Daoismus und Buddhismus neben den Griechen in die Reihe der „Vorläufer“ ein. Zwar war schon seit Kropotkin von anarchistischer Seite auf den Daoismus verwiesen worden,<sup>45</sup> doch stützt sich Marshall hier auch auf sinologische Forschungen.<sup>46</sup> Beim Buddhismus liegt der Bezug bezeichnenderweise primär beim Chan / Zen, also einer „daoifizierten“ Form des Buddhismus.<sup>47</sup> Als „klassische“ anarchistische Denker wertet Marshall Godwin, Stirner, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Reclus, Malatesta, Tolstoj, „amerikanische Individualisten und Kommunisten“ (Warren, Lysander Spooner, Tucker, die „christlichen Kommunegründer“ Adin Ballou und John Humphrey Noyes, Voltairine de Cleyre und Berkman), Goldman, die „deutschen Kommunisten“ (Landauer, Most, Rocker) sowie Gandhi. Die Darstellung der anarchistischen Bewegung nach Ländern, die bei Marshall ebenso erfolgt, zeigt, daß neben dem „Westen“ auch u.a. in Asien anarchistische Bewegungen existierten und existieren,<sup>48</sup> was im übrigen bereits David E. Apter / James Joll in dem von ihnen herausgegebenen Band *Anarchism Today* (New York 1972) teilweise vorgeführt hatten.<sup>49</sup>

Auch Marshall zieht den Bogen bis zur Nachkriegs- bzw. Jetztzeit, um Anarchismus als „ewig präsenten Phänomen“ vorzuführen. Der Versuch Marshalls, in fast enzyklopädischer Weise möglichst alles bezüglich des Anarchismus zu umfassen, läßt ihn auch moderne Entwicklungen wie die Verbindung des Anarchismus mit der „neuen Rechten“ thematisieren, wobei er u.a. auf Robert Nozicks bekanntes Buch *State, Anarchy and Utopia* (Oxford 1974), in dem dieser eine Art Minimalstaat gefordert hatte, eingeht. Allerdings wird bei Marshall trotz der Breite der Darstellung nicht alles abgedeckt, was man eingliedern könnte. So hebt die französische Anarchismusforschung beispielsweise öfters auch auf den „rechten Anarchismus“, wie er sich in der Literatur niederschlug (z.B. Céline) ab. Auch die Ansätze, über „gelebte Anarchie“ in sogenannten „nicht-staatlichen“ Gesellschaften zu forschen, werden nicht aufgegriffen.<sup>50</sup> Marshalls Buch mit seiner „breiten“

<sup>45</sup> Siehe Kropotkins Eintrag „Anarchism“ in *Encyclopaedia Britannica*, S. 914.

<sup>46</sup> Marshall bezieht sich auf das unten noch bei dem Problem des „Anarchismus“ in der chinesischen Tradition anzusprechende Symposium zu Daoismus und Anarchismus, dessen Inhalte in *Journal of Chinese Philosophy* 1983 erschienen.

<sup>47</sup> Diese „erweiterte“ Ahnengalerie schlug sich dann auch u.a. im populär gehaltenen Buch von Horst Stowasser: *Freiheit pur: Die Idee der Anarchie, Geschichte und Zukunft*, Frankfurt 1995, nieder (dort Kap. 33).

<sup>48</sup> Dies wird in Stowassers Buch bezeichnenderweise zur Rubrik „Exotica“!

<sup>49</sup> Von besonderem Belang ist im Zusammenhang mit der hier vorliegenden Arbeit das dort enthaltene Kapitel über Japan (verfaßt von Chushichi Tsuzuki). – In Arbeiten wie Woodcocks *Anarchism* war zumindest Lateinamerika als außerhalb des üblichen Rahmens liegend etwas eingehender berücksichtigt worden.

<sup>50</sup> Siehe hierzu u.a. Christian Sigrist: *Regulierte Anarchie: Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*, Frankfurt 1979; und Harold Barclay: *People without Government: An Anthropology of Anarchism*, London 1982 (deutsch: *Völker ohne Regierungen: Eine Anthropologie der Anarchie*, Berlin 1985).

Konzeption gibt – nicht immer ausgesprochen – das Vorbild für manch andere Publikation ab.<sup>51</sup>

Hält man neben diesen vorläufigen Stand der englischsprachigen Anarchismusforschung die neuere französische (die oft ebensowenig wie die deutsche in anderen Sprachen rezipiert wird), so sind hier – neben dem bereits erwähnten Guérin – besonders die Autoren André Nataf, Henri Arvon, Alain Pessin und Jean Préposiet zu nennen. Vor allem die beiden letzteren sind bezüglich der neueren Forschung zum „Gesamtanarchismus“ hervorzuheben. Pessin ging mit seinem Buch *La Rêverie anarchiste 1848-1914*, Paris 1982, neue Wege, da er eine Art Psychoanalyse des Anarchismus unternahm. Préposiet wiederum legte – gewissermaßen ein etwas bescheidener gehaltenes Pendant zu Marshall – 1993 mit seiner *Histoire de l'anarchisme* (Paris) eine neue Gesamtdarstellung vor. Einerseits bewegte sie sich – ähnlich wie die Marshalls – wieder in traditionelleren Bahnen, integrierte (nur westliche) „Vorläufer“, stellte die „Klassiker“ Stirner, Proudhon, Bakunin, Tolstoj, Kropotkin und den hinzugenommenen Malatesta vor, zog den zeitlichen Bogen aber nur bis zum spanischen Bürgerkrieg. Daher ist Préposiet enger als Marshall ausgelegt, doch bezieht er auch „Randthemen“ ein, nämlich Pazifismus und Antimilitarismus, Kunst, Anarcho-Kapitalismus (als Folge des amerikanischen Individualismus) und die „Rechtslibertären“ (u.a. Céline).

Abgesehen davon wurden natürlich auch die anarchistischen Bewegungen in Einzelländern bzw. bestimmte historische Abschnitte oder die Verbindung zu „Randthemen“ wie bildender Kunst oder Literatur untersucht,<sup>52</sup> doch zeigt der geraffte Überblick, daß die Einteilungen zwar variieren, der „Kernbereich“ der „Klassiker“ jedoch weitgehend konstant bleibt. Da der Anarchismus als Bewegung erst in den späten 60er Jahren des 19. Jahrhunderts faßbar wird, ist es durchaus verständlich, daß viele (insbesondere politikwissenschaftliche) Darstellungen den Anarchismus im Grunde erst mit Bakunin und Kropotkin beginnen lassen, während Godwin und Proudhon bestenfalls als „Vorläufer“ Erwähnung finden. Zur Zeit Bakunins und Kropotkins bildete sich erst ein Identitätsgefühl als Anarchist heraus. Die Anerkennung des „individualistischen Anarchismus“ bereitet durchweg Schwierigkeiten, weil der Mainstream der Anarchisten, der schließlich der Linie Kropotkins und Malatestas folgte, wenig Gemeinsamkeit mit ihnen empfand und es auch organisatorisch kaum Verbindungen gab. Der individualistische wie der konspirative Aspekt waren häufig willkommene Kritikpunkte der politischen Gegner. Dabei war es besonders die Figur Stirners, der sich selbst ja ohnehin nie als „Anarchist“ bezeichnete, welche besonderen Anstoß erregte. Er wurde, ähnlich Godwin, erst später in die anarchistische

<sup>51</sup> Siehe z.B. das bereits genannte Buch von Stowasser oder Kathlyn und Martin K. Gay: *Encyclopedia of Political Anarchy*, Santa Barbara et al. 1999.

<sup>52</sup> Die Literatur zum Anarchismus ist viel zu umfangreich, als daß sie hier auch nur annähernd vorgestellt werden könnte, was natürlich auch für die „Randthemen“ gilt. Es wurden hier nur einige Klassifikationen und einflußreichere neuere Titel in englischer, französischer und deutscher Sprache vorgestellt. Weitere Literaturhinweise können für die englischsprachige Forschung z.B. Marshall entnommen werden, für die französischsprachige Préposiet. Für die deutschsprachige sei u.a. auf den Artikel „Deutschsprachige Anarchismusforschung nach 1945“ von Ulrich Klemm in *Lexikon der Anarchie*, hrsg. von Hans Jürgen Degen, Bösdorf 1993–, verwiesen. Es sei jedoch ergänzt, daß es durchaus auch eine reiche Anarchismuskultur in anderen Sprachen gibt, u.a. im Italienischen und Spanischen. Zu japanischen und chinesischen Beiträgen s.u.

Tradition „kooptiert“.<sup>53</sup> Einige der bewußt sich als Anarcho-Individualisten Verstehenden wie Tucker sahen in Stirner eine Vorwegnahme eigener Positionen.<sup>54</sup> Die Macht bereits vollzogener Kategorisierungen zeigt sich u.a. darin, daß dezidierte Stirner-Gegner wie Kropotkin ihn doch – widerwillig – in der Ahnengalerie beließen, wie auch spätere Anarcho-Syndikalisten, die inhaltlich wenig mit Stirners „Egoismus“ gemein hatten, ihn doch selbstverständlich als „Anarchisten“ bezeichnen.<sup>55</sup> Ähnliches gilt für Tolstoj, wie Stirner einer der „sieben Heiligen“ Eltzbachers. Seine pazifistische Richtung wurde von vielen nicht akzeptiert, zumal der größte Teil der anarchistischen Bewegung durchaus anti-religiös eingestellt war.

### *Beiträge von anarchistischer Seite*

Andererseits läßt sich auf dem Selbstverständnis nach bewußt anarchistischer Seite ebenso die Tendenz verfolgen, möglichst viele „Gesinnungsgenossen“ im Heute und Gestern zu entdecken. Kropotkin war hier besonders aktiv (s.u.), aber auch Max Nettlau, der „Herodot der Anarchie“,<sup>56</sup> der ein mehrbändiges (bislang noch nicht voll publiziertes) Werk über die Geschichte der Anarchie schrieb, suchte im ersten Band desselben Anzeichen des Anarchismus bis weit zurück in die Antike zu verfolgen, wie es ja auch Adler getan hatte. Geschichte werde, so Nettlau, stets als Autoritätsgeschichte geschrieben. Nun sei es an der Zeit, die Geschichte unter dem Gesichtspunkt des „freien Denkens“ zu formulieren.<sup>57</sup> Der Anarchismus wird damit zum Zielpunkt jeder Freiheitssuche oder – modern gesagt – der Geschichte „von unten“. In diesem Sinne ist er bei Nettlau eine historische Konstante bar jeder regionalen Einschränkung,<sup>58</sup> womit er zumindest prinzipiell den Anarchismus auch über den abendländischen Horizont hinaushebt. Kropotkin dagegen hatte explizit Laozi 老子 an den Anfang der historischen Ahnenreihe gestellt.<sup>59</sup> Diese Suche nach Gentradition bzw. Umdeutung der Tradition wird sich auch im chinesischen Anarchismus etwa bei Liu Shiwei 劉師培 wiederfinden.

<sup>53</sup> Dies geschah vornehmlich durch den deutsch-schottischen Anarcho-Individualisten John Henry Mackay, der Ende des 19. Jahrhunderts die „Stirner-Renaissance“ maßgeblich betrieb, nachdem Engels bereits – in diffamatorischer Absicht – Stirner den Anarchisten zugeschlagen hatte (s.u.). Nach Mackays „Entdeckung Stirners“ wurde dieser dann auch von den amerikanischen Anarcho-Individualisten um Tucker aufgegriffen. (Vgl. Bernd A. Laskas Einträge „Individualistischer Anarchismus“ und „Max Stirner“ in *Lexikon der Anarchie*, hrsg. von Hans Jürgen Degen, bzw. Laskas Artikel „Der schwierige Stirner“ in Wolfram Beyer [Hrsg.]: *Anarchisten: Zur Aktualität anarchistischer Klassiker*, Berlin 1993, S. 9–25).

<sup>54</sup> Allerdings wurde die Rezeption Stirners unter amerikanischen Anarcho-Individualisten zum Streitfall und führte zu einer Spaltung der Gruppe um Tucker und die Zeitschrift *Liberty*.

<sup>55</sup> Vgl. etwa Augustin Souchy im Interview mit Achim von Borries in Achim von Borries und Ingeborg Brandies (Hrsg.): *Anarchismus: Theorie, Kritik, Utopie. Texte und Kommentare*, Frankfurt 1970, S. 12.

<sup>56</sup> Rudolf Rocker hatte eine Biographie Nettlaus verfaßt, die in der spanischen Übersetzung diesen Titel trug. Siehe Nettlau: *Geschichte der Anarchie* Bd. 1, Berlin 1925 (Neudruck 1993), Einleitung von Heiner Becker S. VII.

<sup>57</sup> Max Nettlau: *Geschichte der Anarchie* Bd. 1, Nachdruck Berlin 1993, S. 8.

<sup>58</sup> Siehe *ibid.* S. 9.

<sup>59</sup> Siehe Kropotkins Eintrag „Anarchism“ in *Encyclopaedia Britannica*, S. 914.

Andere Anarchisten waren der Meinung, man müsse auf Abgrenzungen achten und solle „Anarchismus“ daher nicht so weit fassen. Je nach zugrundegelegtem Begriff galt „Anarchismus“ daher auch als Teil oder Gegenteil von Sozialismus. Letztlich hing die Frage auch daran, inwieweit konkurrierende Ideologien wie der Marxismus den Begriff exklusiv besetzen konnten. In jüngerer Zeit traten auch einige Anarchisten dafür ein, lieber den Begriff „libertärer Sozialismus“ zu verwenden, weil „Anarchismus“ zu belastet sei.<sup>60</sup>

Dem Anarchismus wohnt eben die Problematik inne, nur im Sinne von „Gewohnheitsrecht“ einen Kanon an „Anarchistischem“ aufstellen zu können.<sup>61</sup> Verbindlichkeit selbst im Ideologischen ist an sich schon unanarchistisch. Dennoch ist der öfter geäußerte Vorwurf, der Anarchismus sei „theorielos“,<sup>62</sup> unzutreffend, vielmehr sollte man – wie Petra Weber bereits anmerkte – zwischen atheoretisch und adogmatisch unterscheiden.<sup>63</sup> Gerade bei einem Gedankengebäude wie dem Kropotkins kann man ohnehin wohl kaum von Mangel an Theorie sprechen. Dennoch bleibt, sucht man nach einer allgemeinen Definition, der Begriff des Anarchismus „schwammig“. Rolf Cantzen charakterisiert das Dilemma der Definition so: „Eine Definition wäre entweder unscharf oder inhaltsleer oder könnte der Vielfalt und Heterogenität des anarchistischen Denkens nicht gerecht werden. Aus diesem Grunde scheint es am sinnvollsten, ohne eindeutig definitorische Fixierungen, die Untersuchung auf die Theorieansätze derjenigen zu beziehen, die sich selbst als Anarchisten bezeichnen oder die von Anarchisten, von Wissenschaftlern oder Publizisten dem Anarchismus zugeordnet werden.“<sup>64</sup> Der Begriff und seine Bedeutung variiert daher, je nachdem, von wem er benutzt wird. Dieser Umstand wird im Folgenden auch der Grund sein, daß stets die Gedanken und Positionen gewisser Personen bzw. sich anarchistisch verstehender Publikationen, die im häufig wenig organisierten Anarchismus eine besondere Rolle als Meinungsforum hatten,<sup>65</sup> betrachtet werden und nicht scharf ideologisch getrennt werden kann. Der zugrundegelegte Anarchismusbegriff ist daher hier sehr weit gefaßt.

---

<sup>60</sup> Vgl. z. B. Oberländer (Hrsg.): *Der Anarchismus*, S. 12.

<sup>61</sup> Dies ist daher etwa in Bezug auf die von David Miller aufgeworfene Frage zu betonen, der meinte, daß nicht der Anarchismus paradox sei, sondern, daß so verschiedene Ansichten ein einziges politisches Etikett tragen (*Anarchism* S. 14).

<sup>62</sup> So immer wieder Lösche in seinen Arbeiten zum Anarchismus.

<sup>63</sup> Petra Weber: *Sozialismus ...*, S. 24.

<sup>64</sup> Rolf Cantzen: *Weniger Staat ...*, S. 25. Cantzen zieht es daher vor, eher von Anarchisten als von Anarchismus zu sprechen (*ibid.* S. 32). Dies ist zwar unbefriedigend, zeigt aber deutlich die Problematik zu enger Grenzziehungen. Im Grunde kommt Cantzen damit zu einem ähnlichen Schluß wie Eltzbacher zu seiner Zeit, als er seine „sieben Heiligen“ aufstellte und damit reproduzierte, was damals „allgemeine Meinung“ war.

<sup>65</sup> Vgl. Maierbrugger, der die Presse gar als „wichtigstes Konstitut“ der anarchistischen Bewegung sieht. (Arno Maierbrugger: *Fesseln brechen nicht von selbst“*. *Die Presse der Anarchisten 1890-1933 anhand ausgewählter Beispiele*, Grafenau-Döffingen 1991, S. 9).

## 2. ABRISS DER ANARCHISTISCHEN BEWEGUNG IM WESTEN BIS ZUM ZWEITEN WELTKRIEG

### Zielsetzung

Der hier gegebene kurze Abriss der anarchistischen Bewegung soll dem Leser lediglich ermöglichen, die später in die Darstellung des Anarchismus in China einfließende Rezeption des westlichen Anarchismus durch Chinesen (und Japaner) besser verorten zu können. M.a.W. geht es hier nicht um eine „objektive Analyse“ des westlichen Anarchismus bzw. eine neue Stellungnahme zum bereits erwähnten Problem der Kategorisierung und Darstellung des „westlichen Anarchismus“, sondern um eine Vorinformation, die die Lektüre der folgenden Teile dieser Arbeit erleichtern soll. Dabei ist zu beachten, daß in der Rezeption des westlichen Anarchismus in Fernost die westlichen *Darstellungen* des Anarchismus neben den eigentlich anarchistischen Schriften ebenso rezipiert wurden und somit das Anarchismusverständnis mitprägten. Primär sind hier die bereits angeführten Darstellungen von Zenker und Eltzbacher zu nennen, die besonders die frühe chinesische (und japanische) Auseinandersetzung mit dem westlichen Anarchismus leiteten. Später kam die marxistisch-bolschewistische Anarchismuskritik hinzu, die sich zum einen auf die Auseinandersetzung zwischen Marx / Engels und Proudhon<sup>1</sup> und besonders die zwischen Marx und Bakunin bezüglich der Ersten Internationalen konzentrierte; zum anderen auf die Anarchismuskritiken des „Vaters“ des russischen Marxismus und Nicht-Bolschewisten Georgij Plechanov,<sup>2</sup> sowie die an mehreren Orten geäußerte Kritik Lenins<sup>3</sup> und die Stalins.<sup>4</sup> In der Summe definierten diese den Anarchismus als „individualistisch-kleinbourgeois“ und somit „unproletarisch“, „unsozialistisch“, „Klassenkampf-feindlich“, „unwissenschaftlich“, „voluntaristisch“, „organisationsfeindlich“, „Produkt der Verzweiflung“ oder dann als „Linksabweichung“.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. besonders Marx' Schrift *Misère de la Philosophie* (1847) in Reaktion auf Proudhons *Système des Contradictions Economiques ou Philosophie de la Misère* (1846). Der Begriff „Anarchismus“ fiel in diesem Zusammenhang jedoch nicht.

<sup>2</sup> Siehe Georg Plechanow: *Anarchismus und Sozialismus*, 3. Aufl., Berlin 1911 (Nachdruck Köln 1995) (Erstausgabe Berlin 1894).

<sup>3</sup> Siehe bes. dessen „Anarchismus und Sozialismus“ (von 1901) in *Lenin Werke* Bd. 5, Berlin (Ost) 1959, S. 334–337; und „Der 'linke Radikalismus', die Kinderkrankheit im Kommunismus“ (von 1920) in *ibid.* Bd. 31, S. 1–106.

<sup>4</sup> Stalins unvollständige Artikelserie „Anarchismus oder Sozialismus?“ war 1906–1907 in Zeitschriften erschienen. Abdruck in *Stalin Werke* Bd. 1, Berlin (Ost) 1950, S. 257–323 (sowie eine Variante als Anhang auf S. 324–342).

<sup>5</sup> Die spätere „offizielle“ Sicht des Anarchismus im „real existierenden Sozialismus“ mag man gebündelt z.B. dem Ostberliner *Kleines politisches Wörterbuch*, 7. Aufl. Berlin 1988, S. 37–38, entnehmen, wo im übrigen interessanterweise als „Vertreter“ Godwin, Stirner, Proudhon und besonders Bakunin Erwähnung finden, nicht aber Kropotkin!

Da der Zeitrahmen, der bezüglich des chinesischen Anarchismus diskutiert werden wird, sich bis in die 30er / 40er Jahre des 20. Jahrhunderts erstreckt, ist hier auch nur der westliche Anarchismus vor dem Zweiten Weltkrieg relevant.

Die Geschichte der westlichen anarchistischen *Bewegung* kann man, wie bereits gesagt, mit Proudhon beginnen lassen, nicht nur, weil er sich zum ersten Mal selbst als Anarchist bezeichnete, sondern weil sein Einfluß auf die Arbeiterschaft und seine – wenn auch eher sporadische – Bekanntschaft mit Bakunin und dessen bewußter Rückgriff auf Proudhon eine Verbindung herstellen. Einige der „Proudhonisten“ der Ersten Internationale gingen zum Bakunin-Lager über, andere jedoch blieben bei einer eigenen Position. Andererseits ist – organisatorisch gesehen – die Verbindung zu Proudhon locker, so daß man (den späten) Bakunin als eigentlichen „Vater“ der anarchistischen Bewegung ansehen muß, da er – zusammen mit der Juraföderation und seinen Anhängern in Italien und Spanien – die Kontinuität zur späteren Entwicklung garantiert.

Godwin, dem Kropotkin später von anarchistischer Seite das Etikett des „geistigen Vaters“ des Anarchismus zuerkannte, hatte eindeutig keine organisatorische Verbindung. Er spielte in der ostasiatischen Rezeption des westlichen Anarchismus kaum eine Rolle,<sup>6</sup> wohingegen Proudhon als „Anarchist“ wahrgenommen wurde. Ebenso wie mit Godwin verhielt es sich mit Stirner, der mit der westlichen anarchistischen Bewegung selbst nicht verbunden war und in China, bis auf wenige Ausnahmen, kaum Resonanz in anarchistischen Kreisen fand, während er in Japan zumindest einige Bewunderer hatte. Tolstoj wiederum, der ebensowenig organisatorisch mit der westlichen anarchistischen Bewegung verbunden war, wurde jedoch in Fernost eifrig rezipiert, wobei es natürlich nicht nur um die Frage des Anarchismus ging.<sup>7</sup> Obwohl viele sich „modern“ verstehende chinesische und japanische Anarchisten ihn nicht unkritisch sahen, spielte er zweifellos eine nicht unwesentliche Rolle auch für den Anarchismus.

Es bietet sich daher an, die „Randfiguren“ Godwin, Stirner und Tolstoj nur kurz zu streifen, um dann mit Proudhon und Bakunin den eigentlichen Abriß der westlichen anarchistischen Bewegung zu beginnen.

#### *Die „Randfiguren“ Godwin, Stirner und Tolstoj*

William Godwin (1756–1836) wurde in die anarchistische Ahnengallerie dank seines 1793 erschienenen Werkes *An Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on Morals and Happiness* (London) aufgenommen. Er nahm darin die anarchistischen Fundamentalpositionen zur grundsätzlichen Ablehnung des Staates, zur Fähigkeit des Menschen, ohne Autoritäten die beste Welt schaffen zu können, und zur grundsätzlichen Vorrangigkeit der Freiheit vorweg. Godwin nahm jedoch später viele seiner Aussagen teilweise zurück und

<sup>6</sup> Dies gilt auch für Japan, da er dort zwar wahrgenommen wurde, aber primär bezüglich seiner Auseinandersetzung mit Malthus, nicht wegen seines „Anarchismus“. (Zur japanischen Godwin-Rezeption siehe Atsushi Shirai: „The Impact on Japan of William Godwin's Ideas“ in *The American Journal of Economics and Sociology* Bd. 29, 1970, S. 89–96).

<sup>7</sup> Zu Tolstoj's Rezeption in Japan unter literarischem Gesichtspunkt siehe Claus M. Fischer: *Lev N. Tolstoj in Japan (Meiji- und Taishō-Zeit)*, Wiesbaden 1969. Tolstoj selbst beschäftigte sich besonders in seiner späten Phase auch mit Ostasien. Siehe dazu Derk Bodde: *Tolstoj and China*, Princeton 1950.

blieb auch ohne Einfluß auf die Entstehung einer eigentlich anarchistischen Strömung.<sup>8</sup> Er war im Grunde eher ein Nonkonformist. Revolutionäre Obertöne hatten Godwins Gedanken kaum,<sup>9</sup> zumal er unter dem – negativen – Eindruck der Französischen Revolution schrieb. Interessant ist allerdings, daß bereits bei Godwin die Institution der Ehe als anti-freiheitliches Element angegriffen wird. Diese Traditionslinie sollte insbesondere von Emma Goldman im frühen 20. Jahrhundert weitergeführt werden und den Anarchismus mit feministischen Theorien zusammenbinden. Godwin selbst war mit der damals berühmten „Frauenrechtlerin“ Mary Wollstonecraft (1759–1797) verheiratet(!).

Godwin, ursprünglich Pastor, war vor allem ein Individualist, der vom Standpunkt des freien Urteilsvermögens des Menschen her den Staat und das Gesetz ablehnte. Diese moralische Seite hatte es wohl auch Kropotkin angetan, der ihn als Vorläufer für die Anarchisten erst wirklich entdeckte.<sup>10</sup> Godwin blieb aber noch dem Eigentumsbegriff verhaftet.<sup>11</sup>

Auch Stirner wurde, wie gesagt, erst später für die Anarchisten wiederentdeckt, wobei auch zu betonen ist, daß dabei die sozialistischen „feindlichen Brüder“ der Anarchisten Anteil hatten. So wurde bereits von Engels Stirner den Anarchisten zugeschlagen, bevor Mackay diesen von anarchistischer Seite öffentlich zu vereinnahmen suchte.<sup>12</sup> Stirner (1806–1856), der eigentlich Caspar Schmidt hieß, publizierte 1844 das Buch *Der Einzige und sein Eigentum*. Unter dem Eindruck des Linkshegelianismus, besonders Feuerbachs, lehnte er sich gegen jede Bevormundung der Person auf und empfahl die schrankenlose Bestätigung des Ego. Recht und Gesetz sowie alles, was den Einzelnen etwas ihm Fremden unterordnet, gehörten abgeschafft. Die Grenze der Freiheit liegt dort, wo das Vermögen des Einzelnen endet, z.B. durch die Ausdehnung eines anderen Ich. Stirners früherer Ansatz wurde vor allem in den USA aufgegriffen, wo der Individualismus allerdings stärker vom Liberalismus herkommend etliche Anhänger gefunden hatte.

(Graf) Lev Tolstoj (1828–1910) wurde stets nur halb von anarchistischer Seite reklamiert. Er selbst blieb revolutionären Ansätzen gegenüber ablehnend, auch wenn er ein

<sup>8</sup> Dies gesteht auch George Crowder: *Classical Anarchism*, ein, der seine historische anarchistische Traditionslinie dennoch mit Godwin beginnen läßt. Er rechtfertigt sich mit dem Hinweis, daß bereits die Tatsache, daß Godwin wie Proudhon und Spätere in Auseinandersetzung mit Rousseau schrieben, eine zumindest indirekte Verbindung herstelle. S. Crowder S. 39–40. Ähnlich sah es schon James Joll: *Die Anarchisten*, S. 19–25.

<sup>9</sup> Philippe Adair, der Godwin als „libertären Utilitaristen“ bezeichnet, weist allerdings darauf hin, daß die französische Übersetzung Teile von Godwins Abhandlung ausließ, da die Attacke auf das Eigentum als zu radikal galt. (Adair: „L'utilitarisme libertaire de William Godwin“ in: *Révue française de science politique*, Bd. 42, Heft 6, 1992, S. 1008–1022, dort S. 1016).

<sup>10</sup> Ein weiterer Punkt, der Kropotkin an Godwin fasziniert haben dürfte, war dessen Annahme, daß bei rechter Gesellschaftsordnung das Wachstum des Menschengeschlechtes unbegrenzt möglich sei. Dies hatte Malthus zu seiner Gegentheorie von der notwendigen Beschränkung der Bevölkerung angeregt, wogegen Kropotkin – somit im Sinne Godwins – speziell in seinem *Fields, Factories and Workshops* (s.u.) angeschrieben und dagegen seine eigene Position zu beweisen versucht hatte. Auch entsprachen Godwins Aussagen zum Strafvollzug ganz denen Kropotkins.

<sup>11</sup> Siehe z.B. Diehl S. 82. Godwins Theorien werden in den meisten allgemeinen Werken zum Anarchismus abgehandelt. Die m.W. erste Behandlung als „anarchistischer Denker“ in der Sekundärliteratur findet sich bei Eltzbacher.

<sup>12</sup> Engels in „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“, 1886 erstmals erschienen. (Vgl. Laska: „Der schwierige Stirner“ in Meyer [Hrsg.] S. 16).

gewisses Verständnis bezüglich radikaler Aktionen aufbrachte und daher staatliche Repressionsmaßnahmen heftig kritisierte. Von der Bezeichnung „Anarchist“ distanzierte er sich wegen dessen üblicher Gleichsetzung mit Gewalt.<sup>13</sup> Im übrigen kritisierte er an den Anarchisten seiner Zeit deren materialistische Weltsicht. Andererseits bestätigte er aber prinzipiell Eltzbachers Darstellung seiner Ideen, welcher ihn ja zu einem der „sieben Heiligen“ des Anarchismus gerechnet hatte. Tolstoj wandte sich besonders ab den 1880er Jahren einer eigenen Interpretation des Christentums zu (wofür er schließlich von der Russisch-Orthodoxen Kirche exkommuniziert wurde). Er leitete daraus als Handlungsmaxime die Gewaltlosigkeit ab, zumal die Gewaltfrage ohnehin u.a. aufgrund traumatischer Kriegserfahrungen für ihn ins Zentrum seines Denkens gerückt war. Dabei wurde er zum erklärten Gegner von Staat, Gesetz, kirchlicher Religion und kapitalistischer Gesellschaft, denen er u.a. mit zivilem Ungehorsam zu begegnen suchte. Hinzu kam seine Propagierung einer neuen Pädagogik, die er auf seinem eigenen Landgut Jasnaja Poljana erprobte,<sup>14</sup> sowie ein im Zusammenhang mit seiner religiösen Moral stehender Hang zur Askese. Im Gegensatz zu Godwin und Stirner war es daher nicht ein einziges Buch, das ihn unter anarchistischer Perspektive interessant machte, auch wenn besonders sein antimilitaristischer Traktat *Krieg und Wehrpflicht* im Rahmen anarchistischer Propagandaliteratur nachgedruckt wurde. Obwohl Tolstoj pazifistische Methode und besonders sein (wenn auch unorthodoxer) christlicher Hintergrund bei vielen Anarchisten ebensowenig Anklang fand wie sein in späten Jahren besonders auffälliger Hang zum agrarischen Idyll bzw. Widerstand gegen den industriell-technischen Fortschritt, sah man in seiner Kritik am „System“ Gemeinsamkeiten. Allerdings wurden Aspekte wie freiheitliche Pädagogik, ziviler Ungehorsam z.B. gegen die Wehrpflicht, Rückzug aufs Land (in Kommunebewegungen), körperliche Arbeit durch Intellektuelle (wie Tolstoj sie auf seinem Landgut zeitweise gelebt hatte) u.a.m. von Teilen der anarchistischen Bewegung durchaus rezipiert.

### *Proudhon*

Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865) wurde hingegen fast durchgängig von anarchistischer Seite anerkannt, obwohl er ein durchaus heterogenes Werk hinterließ.<sup>15</sup> Berühmt wurde er durch den (oft mißverstandenen) Ausspruch: „La propriété, c'est le vol“. Ihm war es dabei darum gegangen, allen Menschen Zugang zu den Gütern zu eröffnen, also jedem Eigentum zu garantieren und nicht etwa generell abzuschaffen.<sup>16</sup> M.a.W. wandte er sich vor allem

<sup>13</sup> Vgl. etwa die ursprünglich von Individual-Anarchisten (!) gedruckte Broschüre Tolstoj's: *Du sollst nicht töten!*, (1900), enthalten in *Der Syndikalist. Schriften 1917–1919*, Berlin 1919, worin Tolstoj nicht nur betont, daß Töten unmoralisch ist, sondern explizit die „Anarchisten“ für die Attentate auf Staatsoberhäupter kritisiert, zumal die Beseitigung einer Person noch nicht das System beseitige.

<sup>14</sup> Siehe dazu Ulrich Klemm: „Volksbildung und christlicher Anarchismus. Zur Pädagogik Leo N. Tolstoj's“ in: *Christentum und Anarchismus*, hrsg. von Jens Harms, Frankfurt/M. 1988, S. 205–226.

<sup>15</sup> Vgl. dazu J. Hilmer und L. Roemheld (Hrsg.): *Proudhon-Bibliographie*, Frankfurt/M. et al. 1989, sowie Lutz Roemhelds Ergänzungen in seinem Eintrag „Proudhon“ in Degen (Hrsg.): *Lexikon der Anarchie*.

<sup>16</sup> S. z.B. Diehl S. 83.

gegen Monopole und Privilegien.<sup>17</sup> Im übrigen kritisierte er die negativen Konsequenzen der Arbeitsteilung, der Maschinerisierung, des Konkurrenzprinzips, des Freihandels und des Kreditwesens.<sup>18</sup>

Für ihn lag das Grundproblem in der Verteilung der Güter, eine Idee, die sich bei Kropotkin wiederfinden wird. Sein Vorschlag ist der Gütertausch, wobei der Wert sich nach der für das Produkt aufgewendeten Arbeitszeit bemessen sollte. Die Idee einer Tauschbank, die er kaum erproben konnte, brachte Proudhons Lehre das Etikett „Mutualismus“ ein. Aus der Bemessung des Wertes nach Arbeitszeit, nicht -art, ergibt sich außerdem die Gleichsetzung jeder Form von Arbeit, was letztlich im Frühsozialismus bereits vertreten worden war. Desgleichen führte er die im Frühsozialismus bereits vertretene Vorstellung von der Gesellschaft als Assoziation verschiedener Einzelner oder Gruppen, die auf Vertragsbasis kooperieren, weiter.

Proudhon, der oft als eigentlicher Begründer der anarchistischen Bewegung angesehen wird, da seine Theorien weithin verbreitet wurden und er sich als erster der Selbstbezeichnung „Anarchist“ bediente, war allerdings ebenso wie Godwin vor allem Denker. Wie dieser blieb er nicht bei einer ausgearbeiteten Theorie stehen, sondern wandelte seine Vorstellungen. Von daher ergibt sich in seinem Werk, das in steter Auseinandersetzung mit Marx entstand, ein sehr uneinheitliches Bild, so daß er später zum „Vater“ verschiedenster Richtungen erklärt wurde. Seine eigentlich „anarchistische“ Phase setzt man gelegentlich 1848–1852 an,<sup>19</sup> auch wenn seine spätere Schrift über den Föderalismus, die den Staat nicht prinzipiell infrage stellte,<sup>20</sup> sondern eher ein minimalistisches Prinzip vertrat, durchaus ebenso auf den Anarchismus einwirkte. Dabei dachte er an einen Aufbau von Konföderationen innerhalb eines dezentralen Systems, bei dem die übergeordnete Ebene nur so viel Macht wie nötig erhalten sollte. Solche Gedanken wurden später auch in China in den 20er Jahren aufgegriffen (s.u.).

Godwin hatte bereits seine Staatskritik auf unterstützende Gesellschaftsfaktoren wie die Kirche ausgedehnt, doch erst mit Proudhon kam die später weitgehend im Anarchismus beibehaltene Verbindung von Staatskritik und Religionskritik zustande.<sup>21</sup> Allein die Tolstojaner sollten die Religion als solche bejahen und mit dem Anarchismus zu verbinden suchen. Das Gros der Anarchisten allerdings war nicht nur anti-kirchlich, sondern anti-religiös eingestellt, und Bakunin sollte die Religionskritik zum Fundament seiner Staatskritik erheben. Proudhon wollte die Moral, die auch ihm ein großes Anliegen war, aus der natürlichen Vernunft ableiten und somit „wissenschaftlich“ erscheinen lassen. Hierin sollte ihm Kropotkin ebenso wie viele Anarchisten des 19. Jahrhunderts folgen, womit das Erbe sowohl der Aufklärung als auch des Empirismus und Szientismus des 19. Jahrhunderts aufgenommen wurde. Außerdem bezog bereits Proudhon die Religionskritik auch auf den schulischen Bereich, da zu seiner Zeit die Erziehung kirchlich dominiert war. Er gehörte damit auch in die Tradition „frei-schulischer“ Erziehung, wie sie sich im Anarchismus

<sup>17</sup> S. Franz Neumann: „Anarchismus“ in ders. (Hrsg.): *Politische Theorien und Ideologien. Handbuch*, 2. Aufl., Baden-Baden 1977, S. 190.

<sup>18</sup> Vgl. Roemheld: „Proudhon“ in Degen (Hrsg.): *Lexikon der Anarchie*.

<sup>19</sup> S. Oberländer, Einleitung S. 17.

<sup>20</sup> Daß Proudhon nicht kategorisch gegen den Staat war, zeigte im übrigen auch seine kurze aktiv-politische Rolle als Abgeordneter 1848!

<sup>21</sup> S. Crowder S. 88–102.

dann besonders mit dem Namen des Spaniers Francisco Ferrer, der 1909 hingerichtet wurde, verband. Dabei zielte Proudhon, der – im Gegensatz zu den zuvor Genannten – aus der Arbeiterschaft kam, auch darauf ab, neben allgemeinen Kenntnissen den Schülern ebenso berufliche zu vermitteln. Dies wurde von späteren Anarchisten weiterverfolgt und sollte auch ein Anliegen chinesischer Anarchisten werden (s.u.).

Ein wichtiger Beitrag Proudhons war außerdem sein Einsatz für die Arbeiterklasse, der er schließlich selbst entstammte und auf die er in seinem Spätwerk explizit alle Hoffnungen setzte, auch wenn er vor allem Theoretiker blieb und kaum organisatorisch aktiv wurde. Trotzdem war seine Anhängerschaft unter den Arbeitern lange Zeit bedeutend. Proudhons Schriften wurden weit verbreitet und beeinflussten nicht nur die romanischen Länder, sondern auch Rußland, wo sich u.a. Herzen, Tolstoj und die Narodniki beeindruckt zeigten. Bakunin war dabei ein wichtiger Vermittler.<sup>22</sup> Gerade in Rußland bekamen die Proudhonschen Gedanken eine stark bäuerliche Note.

Aus Proudhons Ansatz entwickelten sich verschiedene Strömungen im Anarchismus. Zum einen wurde der Mutualismus Proudhons mit dem Individualismus verbunden, wie er besonders in den USA aufblühte und dort schon früh in Anlehnung an frühsozialistische Ansätze zu Kommunebildungen geführt hatte; zum anderen entstand der sogenannte kollektivistische Zweig unter Bakunin, der nun eine faßbare Organisation des anarchistischen Ansatzes brachte.

### Bakunin

Michail Bakunin (1814–1876), wie Tolstoj und Kropotkin dem russischen Adel entstammend, hatte Proudhon persönlich gekannt und seine Werke intensiv gelesen. Im Unterschied zu diesem war Bakunin allerdings weniger Theoretiker als aktiver Revolutionär,<sup>23</sup> wofür er denn auch mehrfach ins Gefängnis wanderte und nur knapp der Hinrichtung entging. 1849 war Bakunin im Rahmen der Revolution in Dresden festgenommen und zum Tode verurteilt, dann nach Österreich ausgeliefert, wieder zum Tode verurteilt und schließlich nach Rußland deportiert worden. Dort hielt man ihn – wie später Kropotkin – in der berüchtigten Peter- und Paul-Festung gefangen, wo er seine bis heute umstrittene „Beichte“ an den Zaren schrieb. 1857 wurde er nach Sibirien verbannt, von wo ihm 1861 die Flucht über Japan und die USA nach Westeuropa gelang. Seine Radikalität hatte impulsiven Charakter, was mit ein Grund für sein Zerwürfnis mit Marx gewesen sein dürfte.<sup>24</sup> Bakunin war vor allem ein Mann der Tat, was sein Leben so bunt, wild und faszinierend machte. Seine durchaus heterogenen Ideen sind schriftlich meist nur in Fragmenten überliefert.<sup>25</sup> Erst in den 1860er Jahren näherte er sich „anarchistischen“ Positionen (ohne den

<sup>22</sup> S. Oberländer, Einleitung S. 20–21.

<sup>23</sup> Bakunin sagte über sich selbst in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts: „... ich hatte mich noch nicht von den metaphysischen Abstraktionen befreit, und mein Sozialismus entsprang nur aus dem Instinkt.“ (Michael Bakunin: *Gesammelte Werke* Bd. 3, Berlin 1924, S. 210–211).

<sup>24</sup> Vgl. Bakunins Fragment „Persönliche Beziehungen zu Marx“ (1871), abgedruckt in seinen *Gesammelte Werke* Bd. 3, Berlin 1924, S. 204–216 (s. dort S. 214).

<sup>25</sup> Entsprechend schwierig sind Werkausgaben zu bewerkstelligen, was mit zu seiner Unterschätzung als Denker beitrug. Bakunin war kein Systematiker, was er auch stets eingestand und weshalb er oft Freunde

Begriff zu verwenden), weshalb im Grunde nur seine letzte Lebensphase für den Anarchismus relevant ist. Die bedeutendste anarchistische Schrift war *Dieu et l'état* (1871), die er unter das Motto stellte: „L'église et l'état sont mes deux bêtes noires“.<sup>26</sup> Der Glaube an eine göttliche Autorität habe erst die weltliche Herrschaft sanktioniert, so Bakunin, weswegen sein Anarchismus mit einem ausgeprägten Atheismus einherging. Ebenso bedeutsam für Bakunins Anarchismus war *Gosudarstvennost' i anarchija* (Staatlichkeit und Anarchie) (1873), doch wirkte diese Schrift anfänglich nur in Rußland, da sie in Russisch verfaßt war und erst spät in andere Sprachen übertragen wurde.

Für Bakunin hatte die „Propaganda der Tat“ große Bedeutung. Reifungsprozesse abzuwarten, bis die Revolution „von allein“ komme, war ihm zuwider. Infolgedessen war Bakunin auch stets organisatorisch tätig, indem er geheime Zirkel zur Vorbereitung von Aufständen gründete. Diese „Berufsrevolutionäre“ waren späteren Anarchisten wie Kropotkin immer suspekt, so sehr sie sonst Bakunin, den aufmüpfigen Adeligen, verehrten. Bakunin machte sich auch wenig Mühe, die ideale Gesellschaft auszuformulieren, denn er hoffte auf die Spontaneität der Massen, die den rechten Weg finden würden, wenn nur erst einmal die bestehende Ordnung beseitigt sei.<sup>27</sup>

bat, seine Manuskripte zu ordnen. Daher erschien an größeren Arbeiten zu seinen Lebzeiten kaum etwas. Er fing immer wieder neue Texte an, die er aber dann nicht fertigstellte. Die umfangreichste Ausgabe sind die thematisch angeordneten *Oeuvres complètes de Bakounine* (identisch mit *Archives Bakounine*), die die Jahre ab 1870 im Auge haben, von denen acht Bände erschienen (hrsg. von Arthur Lehning, Paris 1973–1982). Im Deutschen liegen Michael Bakunin: *Gesammelte Werke*, 3 Bde., Berlin 1921–1924, vor sowie mehrere Textsammlungen, z.B. Michail Bakunin: *Philosophie der Tat*, Köln 1968, eingeleitet von Rainer Beer, und Michail Bakunin: *Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften*, hrsg. von Horst Stuke, Frankfurt/M. 1972.

Zu Bakunin existiert eine reiche Literatur. Es sei hier nur auf Aileen Kelly: *Mikhail Bakunin. A Study on the Psychology and Politics of Utopianism*, Oxford 1982; und Richard B. Saltman: *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*, Westport und London 1983, verwiesen sowie auf die populäre Schrift Wim van Dooren: *Bakunin zur Einführung*, Hamburg 1985. Für den deutschen Sprachraum liegt als Bibliographie vor: Wolfgang Eckhardt: *Michael Bakunin. Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur in deutscher Sprache*, Köln 1994. Es sei noch angemerkt, daß Nettlau eine monumentale Biographie anfertigte, die aber nur von ihm selbst auf einem Handkopierer auf 50 Exemplare vervielfältigt wurde. Eine literarische Behandlung erfuhr Bakunins Leben durch Ricarda Huch: *Michael Bakunin und die Anarchie*, Leipzig 1923.

Die Darstellungen bei Kelly und Saltman geben gut die beiden Tendenzen in der Bakunin-Sicht wieder: Kelly vertritt einen psychologischen Ansatz und sieht Bakunin als spontan, widersprüchlich und impulsiv. Sie deutet Bakunins Unrast als Kompensation unerfüllter Persönlichkeit, die sich durch den revolutionären Akt zu verwirklichen sucht. Anders Saltman: er nimmt Bakunin durchaus als Theoretiker ernst und führt die vordergründige Widersprüchlichkeit auf Entwicklungsschritte zurück. Bakunin war zweifellos eine charismatische Persönlichkeit, aber bei genauer Lektüre seiner Schriften und Fragmente bestätigt sich m.E. mehr Saltmans Sicht. Auch Rainer Beers Einleitung zu Michail Bakunin: *Philosophie der Tat* scheint mir Bakunins intellektuellen Anspruch gut zu charakterisieren. Im übrigen zeigt schon Bakunins beachtliche Wirkungsgeschichte, daß er mehr war als bloßer Aktivist.

<sup>26</sup> Eine deutsche Fassung dieses Fragmentes, dessen Titel nicht von Bakunin stammt, sondern von Elisée Reclus, hat Nettlau 1919 als *Gott und der Staat* in den von Carl Grünberg herausgegebenen *Hauptwerken des Sozialismus und der Sozialpolitik* als Heft 2 der Neuen Folge publiziert. (S. dort S. 36). Das Fragment ist die am meisten verbreitete Schrift Bakunins.

<sup>27</sup> Ansätze zu seiner Zukunftsvision finden sich jedoch bei ihm immer wieder.

Dennoch sollte man bei Bakunin den Gewaltaspekt nicht überzeichnen, wie es oft aufgrund seiner zeitweiligen Beziehung zu Nečaev geschah. Sergej Nečaev war ein Revolutionär, dessen Credo darin bestand, daß alle Mittel, auch kriminelle, recht seien. Er ging sogar so weit, Gesinnungsgenossen umzubringen, wenn sie sich ihm widersetzten, was jedoch erst allmählich bekannt wurde. Da er zeitweise engeren Kontakt zu Bakunin gehabt hatte, war diese Verbindung Hauptangriffspunkt für Marx und Engels, die Hauptfeinde Bakunins. Nečaevs Gefolgsleute wurden in einem großen Prozeß 1871 verurteilt. Er selbst kam 1872 ins Gefängnis, nachdem er zuvor entkommen war. De facto hatte Bakunin Nečaev anfänglich vertraut, sich aber dann von ihm distanziert.<sup>28</sup> Seine marxistischen Gegner griffen die Verbindung jedoch sofort auf und suggerierten, Bakunin sei ein „blindwütiger Vandale“. Bakunin hatte jedoch stets betont, daß Gewalt sich nicht gegen Personen, sondern Dinge und Institutionen richten müsse: „Um eine radikale Revolution zu machen, muß man also die Stellungen und Dinge angreifen, das Eigentum und den Staat zerstören, dann wird man nicht nötig haben, Menschen zu zerstören und sich zu der unfehlbaren, unvermeidlichen Reaktion zu verurteilen, die in jeder Gesellschaft das Massakre (sic!) von Menschen stets herbeiführte und stets herbeiführen wird.“<sup>29</sup> Außerdem griff Bakunin im Konstruktiven u.a. die bereits gelebten Formen in der Juraföderation auf,<sup>30</sup> im Kleinen ein neues Gemeinwesen aufzubauen, das seinen Idealen von freier Vereinigung und Kollektivität folgte. Bakunin hatte insbesondere in ökonomischer Hinsicht Respekt vor Marx und begann sogar, dessen Werk *Das Kapital* ins Russische zu übersetzen.<sup>31</sup> In der 1864 von französischen und englischen Arbeitervereinigungen gegründeten Ersten Internationalen jedoch fanden die dazugestoßenen straff organisierten zentralistischen Marx-Anhänger und die föderalistisch-libertären Bakunin-Anhänger nicht zusammen. Der Streit eskalierte, bis Marx 1872 die Bakuninisten kurzerhand aus der Internationalen warf, was diese allerdings nie akzeptierten. Der Versuch einer anarchistischen „Gegeninternationalen“ kam jedoch nicht recht auf die Beine.<sup>32</sup> Über den Streit zwischen Marx und Bakunin ist schon viel Tinte geflossen, aber es scheint in jedem Fall festzuste-

<sup>28</sup> Zum Komplex Bakunin, Nečaev und die Gewaltfrage s. Michael Bakunin: *Gewalt für den Körper, Verrat für die Seele?*, eingeleitet von Arthur Lehning, Berlin 1980, worin auch die Distanzierung Bakunins von Nečaev dokumentiert wird. S. auch Lehnings Einleitung zu Bd. 5 der *Oeuvres complètes*, der der Beziehung der beiden Russen gewidmet ist.

<sup>29</sup> Bakunin: *Gesammelte Werke* Bd. 3, S. 87.

<sup>30</sup> Siehe dazu Charles Thomann: *Le Mouvement anarchiste dans les Montagnes neuchâteloises et le Jura bernois*, Chaux-de-Fonds 1947.

<sup>31</sup> Bakunin gestand stets seinen Respekt vor dem ökonomischen Sachverstand Marx' ein. (S. z.B. seine *Gesammelte Werke* Bd. 3, S. 210–211). Die Übersetzung war allerdings direkt bedingt durch den akuten Geldmangel Bakunins. (S. Lehnings Einleitung zu Bakunins *Oeuvres complètes* Bd. 3, S. XLVII).

<sup>32</sup> Man versuchte es bis 1881. Dann gelang erst wieder der große Anarchisten-Kongreß in Amsterdam 1907. Dieser neuerliche Anlauf zu einer „anarchistischen Internationale“ verlief sich aber ebenso wieder schnell im Sande (siehe z.B. Diehl S. 105–106 oder Oberländer S. 36–39) und konnte erst in den 20er Jahren von anarcho-syndikalistischer Seite her neu belebt werden.

Über das Zerschlagen der Ersten Internationalen und den Streit Marx-Bakunin ist viel geschrieben worden, meist aus marxistischer Sicht. Eher auf Seiten Bakunins ist die Darstellung bei Fritz Brupbacher: *Marx und Bakunin. Ein Beitrag zur Geschichte der Internationalen Arbeiterassoziation*, München 1922. Bakunins Position kann man den *Oeuvres complètes* Bd. 3 und den *Gesammelte Werke* Bd. 3 entnehmen. Von der Warte Marx' her s. z.B. Paul Thomas: *Karl Marx and the Anarchists*, London et al. 1980, Kap. 5.

hen, daß er aus einer Kombination von ideologischen und persönlichen Faktoren resultierte.

Die Spaltung des sozialistischen Lagers war folgenreich. Bei den z.T. heftigen Kämpfen zwischen Marxisten und Anarchisten gerieten somit leicht die gemeinsamen Wurzeln aus dem Blickfeld.<sup>33</sup> Daß beide „sozialistische“ Brüder waren, wurde später oft ignoriert, zumal der „Sozialismus“ mehr und mehr vom Marxschen Standpunkt besetzt wurde. Dennoch hielten auch dann noch einige Anarchisten an ihrem Recht auf das sozialistische Erbe fest, z.B. Landauer, der als Anarchist die Zeitschrift *Der Sozialist* führte. Häufig bekämpften sich Marxisten und Anarchisten untereinander am heftigsten, und dieser Antagonismus mag der Grund sein, warum auch in China später viele Anarchisten es vorzogen, mit der „Rechten“ zu kooperieren. Die bolschewistische erbarmungslose Verfolgung der Anarchisten sollte die umgekehrte Konsequenz sein.<sup>34</sup> Die Marxisten warfen den Anarchisten Chaosmache und Utopismus vor, die Anarchisten den Marxisten Diktaturbestrebungen und Verrat an der Revolution, weil sie mit „Übergangsstadien“ das Übel der Unterdrückung perpetuierten und somit das Ziel einer staatslosen Gesellschaft durch die gewählten Mittel korrumpierten. Da die Anarchisten sich immer stärker in der Arbeiterbewegung engagierten, die die Marxisten doch für sich reklamierten, gab dies dem Konflikt zusätzlichen Zündstoff. Lenin charakterisierte den Anarchismus schließlich als „umgestülpten bürgerlichen Individualismus“, unfähig, die gesellschaftliche Entwicklung hin zu Industrialisierung und Zentralisierung zu erkennen und den Klassenkampf zu stützen. Er sei ein Produkt der Verzweiflung.<sup>35</sup>

### *Kropotkin*

Bakunins Position setzte sich besonders in der Arbeiterbewegung Spaniens und Italiens fest, und die Juraföderation hatte eine Art Vorbildfunktion. Doch geriet letztere bald nach Bakunins Tod in eine ökonomische Krise, weswegen führende Figuren des italienischen Anarchismus wie Cafiero und Malatesta zusammen mit dem aus Rußland nach Westeuropa geflohenen Kropotkin erkannten, daß der Anarchismus sich weiterentwickeln müsse. Entsprechend vollzogen sie gemeinsam den Schritt vom Kollektivismus zum Anarcho-Kommunismus und zogen einen Großteil des anarchistischen Lagers mit sich. Kropotkin (1842–1921) steuerte zur anarchistischen Idee vor allem die Systematisierung bei. Bakunin war, wie gesagt, wenig an einer ausformulierten Theorie gelegen, konnte deswegen aber auch von u.a. seinen marxistischen Gegnern schnell als bloßer Agitator und Utopist abqualifiziert werden. Kropotkin nahm den Fehdehandschuh der „Wissenschaftlichkeit“ auf und bemühte sich, ein konsistentes System zu schaffen. Dies mußte allerdings von manchen Anarchisten als ebenso autoritär empfunden werden.

Andererseits war es gerade das Kohärente, die Darlegung einer in sich weitgehend stimmigen anarchistischen Weltsicht, die Faszination ausübte, zumal Kropotkin seine Ideen

<sup>33</sup> Petra Weber arbeitet die gemeinsame geistige Abkunft von Marxismus und Anarchismus gut heraus in: *Sozialismus ...*, besonders Kap. 2.

<sup>34</sup> Nachdem den Anarchisten erst aus taktischen Gründen die Mitarbeit erlaubt war, wurden sie nach der Konsolidierung der Macht der Bolschewisten endgültig ausgeschaltet.

<sup>35</sup> Siehe Lenin: „Anarchismus und Sozialismus“ in *Lenin Werke* Bd. 5.

durch sein Leben zu bezeugen schien. Er war kein reiner „Schreibtischtäter“, sondern verband den Theoretiker (à la Godwin oder Proudhon) mit dem Revolutionär (à la Bakunin). Insbesondere versuchte er, den Anarchismus so breit wie möglich zu fundieren, also Ökonomisches, Politisches wie Ethisches miteinzubeziehen. Damit hob er sich vom bloß materialistischen Ökonomismus der Marxisten ab. Er griff dabei auf Ansätze seiner Vorläufer zurück, aber er baute sie aus und zusammen. Der Anarchismus war für ihn eine Lebensauffassung.

Mit seinem Anarcho-Kommunismus, der für ihn die Verbindung und Harmonie von Freiheit und Gleichheit darstellte, prägte Kropotkin eine starke Strömung, die in der anarchistischen Bewegung lange dominierend blieb. Der „Kommunismus“ war für Kropotkin die Konsequenz aus der schon von Proudhon akzeptierten These, daß jedes Produkt letztlich der ganzen Gesellschaft gehöre, weshalb man den Anteil des Einzelnen nur schwer messen könne. Proudhons Vorschlag der Arbeitsstunden als Bemessungskriterium ging Kropotkin nicht weit genug. Noch Bakunin hatte gefordert, daß nur der, der etwas konkret geleistet habe, entlohnt werden solle. Kropotkin zog aus der Problematik der Meßbarkeit den anderen Schluß, nämlich: jeder habe ein Anrecht auf die produzierten Güter. Er stellte insofern die Ideen seiner Vorgänger auf den Kopf, als er nicht mehr die Produktion sondern die Bedürfnisse an die erste Stelle setzte: jeder solle bekommen, was er brauche. „Gemeinsam produzieren, gemeinsam konsumieren“ war sein Motto. Wie Proudhon und Bakunin hatte er dabei eher kleinere territoriale Einheiten im Sinn. Dieses stark am Menschen und seinen Bedürfnissen ausgerichtete System offenbarte Kropotkin als letztlich moralisch motiviert. Alle ökonomischen und sonstigen Argumente waren nur um dieses zentrale Anliegen gruppiert.<sup>36</sup>

Dies galt auch im Zusammenhang mit seiner Einstellung zu terroristischen Aktionen. Er akzeptierte sie, soweit sie die Allgemeinheit aufrüttelten und so in einem Kontext standen. Als pure Einzeltat hingegen waren solche Aktionen für ihn sinnlos. In jedem Falle war für Kropotkin jeder Einzelne ein ethisches Wesen, und darin gründete letztlich sein Recht auf Freiheit. Kropotkin hatte sich nie von terroristischen Aktionen begeistert gezeigt, aber er bekundete Verständnis. Durch seine zunehmend philosophisch gehaltenen Schriften war er aber in der Lage, ein gewisses Gegengewicht in der öffentlichen Meinung bezüglich des Anarchismus zu schaffen. Den extrem gewaltfeindlichen Kurs, wie ihn etwa Tolstoj vertrat, teilte er allerdings nicht. Diese pazifistisch-religiöse Richtung war stets in der Minderheit, ebenso der rein ästhetische Anarchismus, den insbesondere französische Literaten und Künstler betrieben.<sup>37</sup> Dennoch hatten sich viele Anarchisten, u.a. auch Kropotkin, für die Verbindung von Kunst und Anarchismus interessiert. Während die „Ästheten“ jedoch die Kunst selbst in den Mittelpunkt stellten und den Anarchismus mehr als Bohème interpretierten, war Kropotkin stärker an der medialen Funktion von Kunst für die sozialen Ideen interessiert. Tolstoj dagegen verkörperte eine Zwischenstellung, indem er lange beide Bereiche parallel führte, ohne sie wirklich ineinander zu verschränken.<sup>38</sup> Dennoch ist es

---

<sup>36</sup> Dies hat schon Margarete Prill in *Die Theorie des kommunistischen Anarchismus nach Peter Kropotkin*, Diss. Berlin 1926, S. 15, hervorgehoben.

<sup>37</sup> Siehe hierzu vor allem Richard D. Sonn: *Anarchism...*

<sup>38</sup> Dies arbeitet auch Romain Rolland in seiner Tolstoj-Biographie heraus: *La vie de Tolstoj*, Paris 1921 (deutsche Fassung *Das Leben Tolstoj*s, Zürich 1994).

interessant, daß manche spätere Anarchisten oder Sympathisanten Kropotkin und Tolstoj als gleichermaßen richtungsweisend empfanden.

### „Propaganda der Tat“

Der Terrorismus war immer mehr im allgemeinen Bewußtsein zum Markenzeichen der Anarchisten geworden, nachdem sich – besonders in Frankreich, aber nicht nur dort – Attentate häuften.<sup>39</sup> Einerseits wurden mehrere Staatsoberhäupter Ziele von Attentaten, deren Ausführende mehr oder weniger Verbindungen zum Anarchismus behaupteten, andererseits machten die Namen Ravachol, Vaillant und Emile Henry, die Anfang der 1890er Jahre in Paris Bomben hochgehen ließen, Furore. Sie wollten ihre Taten als „Warnung an die Herrschenden“ verstanden wissen, die ihrerseits die Anarchisten in toto verfolgten und daher die Racheakte selbst heraufbeschworen hätten, doch galten manchen nicht nur die Regierung und ihre Vertreter als „Herrschende“, sondern „jeder Bourgeois“. Emile Henry drückte es am krassesten aus, als er seine Bombe in einem normalen Café sinngemäß so rechtfertigte: „Es gibt keine Unschuldigen“!<sup>40</sup>

Diese Form der „Propaganda der Tat“ wurde jedoch nicht von allen Anarchisten begrüßt. Da jedoch sie immer die ersten waren, die bei einer Bombe verdächtigt und z.T. verurteilt wurden ohne eindeutige Beweise ihrer persönlichen Schuld, kam es trotzdem zu Solidarierungen. Frühes Beispiel war die Haymarket Affair, bei der bis heute ungeklärt ist, wer die Bombe während der Demonstration in Chicago für den Acht-Stunden-Tag und gegen das brutale Vorgehen der Polizei im Mai 1886 zündete. Die dafür ohne eindeutigen Nachweis persönlicher Schuld 1887 gehängten Anarchisten wurden zu Märtyrern und inspirierten eine ganze Generation von Jung-Anarchisten. So bezeichnete etwa Emma Goldman die Haymarket Affair, diesen ersten großen amerikanischen Justizskandal, als ihr Erweckungserlebnis.<sup>41</sup> Der Vorfall beschäftigte die amerikanische Öffentlichkeit längere Zeit. Den einen bewies er die Gefährlichkeit des Anarchismus, den anderen, daß selbst das selbsternannte „freie Amerika“ so frei gar nicht war, zumal fast alle Angeklagten (deutsche) Einwanderer waren. Der Anarchismus wurde daher in der USA weithin mit den Einwanderern assoziiert. Die Verurteilten wurden später rehabilitiert.<sup>42</sup> Ein ähnliches Interesse sollte in den 1920er Jahren der Sacco-Vanzetti-Fall auslösen, bei dem wiederum eingewanderte, diesmal italienische Anarchisten wegen eines Raubüberfalles zum Tode verurteilt und hingerichtet wurden. Auch hier wurden Zweifel an der juristischen Vorgehens-

<sup>39</sup> Eine interessante Interpretation zu diesem Aspekt gibt Alain Pessin: *La rêverie anarchiste* im Epilog. Pessin sieht in der Attentatstätigkeit Anfang der 1890er Jahre in Frankreich keinen „Nebenaspekt“, „Ausrutscher“ bzw. Anachronismus zur sich entwickelnden anarcho-syndikalistischen Strömung in Frankreich, sondern einen integralen Bestandteil des Anarchismus im Rahmen seiner Suche nach Neuorientierung.

<sup>40</sup> Vgl. seine Verteidigungsrede vor Gericht in Rammstedt (Hrsg.), S. 96–103.

<sup>41</sup> Sie sollte später zusammen mit Aleksandr Berkman ein Attentat auf den Stahl-Magnaten Henry Clay Frick vorbereiten, das Berkman dann aber allein ausführte, wobei sein Opfer überlebte.

<sup>42</sup> Zur Haymarket Affair siehe Paul Avrich: *The Haymarket Tragedy*, Princeton 1984. Avrich kam nach der Veröffentlichung seines Buches zur Vermutung, daß ein gewisser George Meng die Bombe geworfen haben könnte. (S. *New York Times*, 12. Nov. 1985, S. C 13; Edwin McDowell: „Scholar Turns Up a Haymarket Bombing Suspect“).

weise laut, zumal es Alibis und eine andere sich zur Tat bekennende Person gab.<sup>43</sup> Auch Sacco und Vanzetti wurden später rehabilitiert.

### *Anarcho-Syndikalismus und „reiner Anarchismus“*

Die „Propaganda der Tat“ war jedoch nur eine Form „gewaltsamer Mittel“.<sup>44</sup> Daneben entwickelte sich in der Gewerkschaftsbewegung ein neues Verständnis von „direkter Aktion“: Streiks, Sabotage und schließlich der fast zum Mythos stilisierte Generalstreik galten als probate Mittel, das „System“ in die Knie zu zwingen, während man den Kurs der marxistischen Sozialdemokratie, auf legalem Weg über Arbeiterparteien und Wahlen zu versuchen, selbst an der Macht zu partizipieren, ablehnte. Diese Ideen wurden besonders im französischen und spanischen Anarcho-Syndikalismus entwickelt. In Frankreich hatte sich – nach der „Bombenphase“ der frühen 1890er Jahre und der harten Reaktion der Obrigkeit wie der öffentlichen Meinung – die Einsicht durchgesetzt, daß man neue Wege suchen mußte, um die Anarchie zu verwirklichen. Idealer Anknüpfungspunkt schien die Arbeiterbewegung zu sein, die in Frankreich, Italien und Spanien nicht so stark marxistisch-sozialdemokratisch besetzt war wie beispielsweise in Deutschland. 1905 wurde in Frankreich die „Confédération Générale du Travail“ (CGT), deren Wurzeln in den Arbeiterbörsen des späten 19. Jahrhunderts lagen, aus der Taufe gehoben. Einer der maßgeblichen Theoretiker war Fernand Pelloutier, der den „revolutionären Syndikalismus“ auszuformulieren trachtete. Auch die Gedanken Georges Sorels, besonders dessen bekanntestes Werk *Réflexions sur la violence*, wurden einflußreich.<sup>45</sup> Die gewerkschaftliche Organisation wurde zum Mittel und Ziel der Revolution erhoben. Abgesehen von dem klassenspezifischen Standpunkt, der z.T. auch aus der „Initiation“ der Anarcho-Syndikalisten, die oft durch eine marxistisch-sozialdemokratische Schule gegangen waren, resultierte, führte dieser Ansatz auch zwangsläufig zu einer stärkeren Betonung von Organisation und der prinzipiellen Bejahung von vorläufigen, „reformistischen“ Zielen wie Lohnerhöhungen oder Arbeitszeitverkürzungen, weswegen zwischen „reinen Anarchisten“ und Anarcho-Syndikalisten gewisse Differenzen entstanden. Besonders augenfällig wurde dies bei der Debatte zwischen dem CGT-Vertreter Pierre Monatte und dem „reinen Anarchisten“ Errico Malatesta auf dem internationalen Anarchistenkongreß in Amsterdam 1907.<sup>46</sup> Die „reinen Anarchisten“ in der Tradition Bakunins und besonders der anarcho-kommunistischen Tradition Kropotkins waren nicht gegen den gewerkschaftlichen Kampf, lehnten aber die Be-

<sup>43</sup> Siehe Paul Avrich: *Sacco and Vanzetti: The Anarchist Background*. Princeton 1991. Der Fall sollte Ba Jin stark in seinen Bann ziehen.

<sup>44</sup> S. Ulrich Linse: „‘Propaganda by Deed’ and ‘Direct Action’: Two Concepts of Anarchist Violence“ in: Wolfgang J. Mommsen und Gerhard Hirschfeld (Hrsg.): *Social Protest, Violence and Terror in Nineteenth- and Twentieth-century Europe*, New York 1982, S. 201–229.

<sup>45</sup> *Réflexions sur la violence* erschien 1906. Mir lag die Neuausgabe Paris 1990 vor. Sorel war ein eigenständiger Denker, der später auch zum Ahn des Faschismus erklärt wurde. Er ist nur bedingt dem Anarcho-Syndikalismus zuzurechnen. (Siehe Wilfried Röhrich: „Georges Sorel and the Myth of Violence. From Syndicalism to Fascism“ in Wolfgang J. Mommsen und Gerhard Hirschfeld [Hrsg.]: *Social Protest, Violence and Terror in Nineteenth- and Twentieth-century Europe*, New York 1982, S. 246–256). In Ostasien sollte er u.a. von Ōsugi Sakae 大杉榮 rezipiert werden.

<sup>46</sup> Die Redetexte sind in Oberländer als Text 17 abgedruckt.

schränkung des revolutionären Kampfes auf die Arbeiterschaft als zu eng ab und warnten davor, dem (gewerkschaftlichen) Organisationswahn zu erliegen. Den Anarcho-Syndikalistinnen wiederum schien ihr eigener Ansatz dem zunehmend von der gesellschaftlichen Praxis abdriftenden Anarchismus einen „Sitz im Leben“ zu versprechen. Daher blieb ein gewisses Spannungsverhältnis bestehen, auch wenn einige später führende Anarcho-Syndikalistinnen wie Rudolf Rocker ganz klar anarcho-kommunistische Ideale à la Kropotkin hegten. Auch die Grundsatzserklärung der spanischen Anarcho-Syndikalistinnen 1936 bezog sich eindeutig auf die anarcho-kommunistische Konzeption Kropotkins.<sup>47</sup> Daher sollte man den Dissens nicht überzeichnen.

### *Der Erste Weltkrieg*

Während die CGT ihren Höhepunkt vor 1914 hatte, trat die spanische Schwesterorganisation „Confederación Nacional del Trabajo“ (CNT) erst danach ins historische Rampenlicht. Dazwischen lag der für die Anarchistinnen wie alle Internationalistinnen traumatische Erste Weltkrieg. Während die marxistischen Sozialdemokratinnen weitgehend ins nationalistische Fahrwasser gerieten, gab es auch unter den überwiegend sich weiter am Internationalismus orientierenden Anarchistinnen eine einflußreiche Gruppe, die Partei ergriff, nämlich für die Alliierten. Prominentester Kopf war Kropotkin, der – zusammen u.a. mit Jean Grave – deshalb im anarchistischen Lager vorübergehend geächtet wurde. Entgegen der sonst prinzipiell anti-militaristischen Sicht der Anarchistinnen, die Kriege als Konsequenz des Kapitalismus und lediglich den Interessen der Herrschenden dienend begriffen, hoben die Unterstützer der Alliierten hervor, daß Revolutionäre nicht in Neutralismus und eine bloße Zuschauerrolle verfallen dürften, sondern daß ein Sieg Deutschlands zu einer allgemeinen Reaktion führen und die relativ gesehen positiveren Entwicklungen in Frankreich gefährden würde.<sup>48</sup>

Das Gros der Anarchistinnen folgte dieser Argumentation jedoch nicht.<sup>49</sup> Vielmehr agitierten sie für Kriegsdienstverweigerung, was u.a. in den USA dazu führte, daß die russischstämmigen prominenten Anarchistinnen Emma Goldman und Aleksandr Berkman inhaftiert und dann ausgewiesen wurden. Sie waren den Behörden ohnehin ein Dorn im Auge gewesen, da Berkman nach seiner langen Haft wegen des Attentatsversuchs auf den Stahlmagnaten Henry Clay Frick weiter unter Arbeitern Agitation betrieb, während die „rote Emma“ mit ihrer Propagierung „freier Liebe“ und dem damit verbundenen Angriff auf die Institution Ehe für Wirbel sorgte.<sup>50</sup> Man unterstellte ihr, die allgemeine Promiskuität zu wollen, doch ging es ihr um die Freiheit beider Partner, Beziehungen einzugehen und zu lösen, ohne durch Gesetze oder ökonomische Abhängigkeiten gefesselt zu werden. Ihr Vergleich von Ehe mit Prostitution als Sex gegen Geld (wirtschaftliche Absicherung) mußte

<sup>47</sup> Auch diese Deklaration ist in Oberländer als Text 20 abgedruckt.

<sup>48</sup> Die Unterstützer der Alliierten verfaßten schließlich eine Erklärung, die berühmte „déclaration des seize“.

<sup>49</sup> Vgl. das Anfang 1915 von einer Reihe namhafter Anarchistinnen gezeichnete Manifest gegen den Krieg. (Siehe Daniel Guérin: *Ni dieu, ni maître* S. 407–409).

<sup>50</sup> Wie Hubert von den Berg kritisch anmerkt, kann man darin ein Substitut für die in der bürgerlichen Frauenbewegung angestrebte soziale, ökonomische und politische (Frauenwahlrecht) Gleichstellung sehen. (Eintrag „Freie Liebe“ in Degen: *Lexikon der Anarchie*).

im puritanischen Amerika besonders provozieren – obwohl im Grunde die Anarchisten, genau besehen, weitgehend „wertkonservativ“ waren.<sup>51</sup> Außerdem lastete man ihr (wohl ungerechtfertigterweise) an, in die Ermordung des amerikanischen Präsidenten McKinley 1901 verwickelt gewesen zu sein.<sup>52</sup> Nachdem in Rußland 1917 das Zarenregime gestürzt worden war und die Oktoberrevolution bald zum „red-scare“-Syndrom in den USA führte, ergriff die amerikanische Regierung die Gelegenheit, die unliebsamen Einwanderer loszuwerden.

### *Die Anarchisten, die SU und Machno*

Berkman und Goldman gingen ihrerseits nicht ohne Hoffnungen zurück nach Rußland, da zunächst vielen Anarchisten das neue System sympathisch schien, zumal sie die Oktoberrevolution nicht als Alleingut der Bolschewisten sahen, sondern als Ergebnis der spontanen Bildung der Räte (Sowjets). Die Zarenherrschaft war beseitigt und eine soziale Revolution im Gange. Insbesondere das Räteystem galt den Anarchisten als attraktiv und sollte bald auch in Deutschland 1918/19 versucht werden. Ausländische wie russische Anarchisten waren angesichts dieser Tatsache zunächst gewillt, mit Lenin zu kooperieren. Schließlich war anfangs – bis zum umstrittenen Separatfrieden mit Deutschland – der Weltkrieg eine schwere Bürde, anschließend der Bürgerkrieg und die Bedrohung durch ein Eingreifen der Alliierten, weshalb viele Anarchisten zunächst diktatorische Auswüchse als „Übergangsproblem“ ansahen. Außerdem war Lenin Taktiker genug, nicht gleich potentielle Verbündete zu verprellen, solange er ihrer bedurfte.

Kurz nach Ausbruch der „Februarrevolution“ 1917 war Kropotkin bereits nach Rußland zurückgekehrt, andere Exilierte folgten dem Beispiel. Goldman und Berkman kamen etwas später in Konsequenz ihrer Ausweisung aus den USA 1919. Die SU lud ferner im Rahmen der Komintern-Strategie zahlreiche Ausländer ein, die man auf die eigene Seite zu ziehen hoffte. Auch anarchistische Gewerkschaftsführer, etwa von der CGT und CNT fanden sich darunter. Nach dem Zusammenbruch des Zarenreiches waren überdies die in russischen Gefängnissen einsitzenden politischen Häftlinge freigekommen, darunter auch die in der 1905er Revolution zum ersten Mal in größerem Stil hervorgetretenen russischen Anarchisten.<sup>53</sup> Anfangs konnten sie publizieren, doch wurde bald deutlich, daß Lenin nicht auf Dauer gewillt war, sie nach ihrem Gusto gewähren zu lassen, sondern rückhaltlose Unterstützung erwartete.

Die prominenteste Rolle spielten die Anarchisten in den ersten Jahren der SU in der Ukraine, wo Nestor Machno einen „Bauernanarchismus“ zu praktizieren versuchte. Obwohl generell festgestellt worden ist, daß zu Beginn der SU die Bauern sonst eher auf

---

<sup>51</sup> Anarchistische „Orgien“ waren daher Phantomprodukte der Anarchismus-Kritiker. Auf die weitverbreitete „wertkonservative“ Tendenz hat bereits Dahlmann in seiner Einleitung zur Neuausgabe von Wittkop: *Unter der schwarzen Fahne*, Frankfurt/M. 1989 (S. IX) hingewiesen.

<sup>52</sup> Der Täter nahm in seinem Prozeß auf Emma Goldman Bezug.

<sup>53</sup> Zu den russischen Anarchisten insgesamt immer noch maßgeblich: Paul Avrich: *The Russian Anarchists*, Princeton 1967.

Seiten der Bolschewisten standen, während die Arbeiterschaft (!) die Anarchisten stützte,<sup>54</sup> konnte Machno die im Friedensvertrag mit Deutschland geprellte und ihres Kornes beraubte ukrainische Landbevölkerung (und kaum Arbeiter) mobilisieren. Machno, der unter dem Zarenregime in Haft gewesen war, hatte im Gefängnis den russischen Anarchisten Petr Aršinov kennengelernt, der ihn zum Anarchismus „bekehrte“. Kaum auf freiem Fuß, engagierte sich der aus bäuerlichen Verhältnissen stammende Machno im Rahmen des Bürgerkrieges für seine Heimat Ukraine, wo er ein „anarchistisches Territorium“ schaffen wollte unter theoretischem Bezug auf Kropotkins Ansatz, wie er ihn durch Aršinov und V. M. Êjchenbaum (alias Volin), einen prominenten russischen „Altanarchisten“, vermittelt bekommen hatte. Machno erwies sich als geschickter Guerillaführer, der für Lenin ein nützlicher Verbündeter gegen die „Weißen“ war. Sobald jedoch diese Gefahr gebannt war, wandte sich die Rote Armee gegen Machno. Da die Machno-Bewegung stets unter Kriegsbedingungen existierte, wurden ihre blutigen „Exzesse“ oft darauf zurückgeführt. Machno mußte bald straffere Organisationsstrukturen einführen, um militärisch noch eine Chance zu behalten. Seine Idealisierung, wie sie die „Historiographen“ der Machno-Bewegung, Aršinov und Volin, betrieben, dürfte jedoch von den Tatsachen abgewichen sein. Zumindes scheint es, als sei die Bewegung sehr stark an die Person Machnos – und seine Launen – geknüpft gewesen. Der Versuch, den Anarchismus auf militärischem Wege durchzusetzen, führte jedenfalls zu einer Blutspur, die nicht alle „Befreiten“ begrüßten.<sup>55</sup> Im Ausland – u.a. auch in Fernost – wurde die Machno-Bewegung jedoch oft als „erfolgreicher Anarchismus“ gefeiert,<sup>56</sup> ähnlich wie später die spanischen Anarcho-Syndikalisten in den 1930er Jahren.

Während Lenin einerseits schließlich gegen die Machno-Bewegung vorging, wies er andererseits die wiederholten Appelle ausländischer wie inländischer Anarchisten und der inzwischen leidlich wieder ausgesöhnten Symbolfigur der Anarchisten, Kropotkin, keinen „Verrat an der Revolution“ zu üben, zurück. Zielstrebig wurde die Kooperativen-Bewegung, für die sich Kropotkin stark gemacht hatte, zerschlagen, unbotmäßige Anarchisten wurden ins Gefängnis gesteckt und die Macht der Sowjets wurde zugunsten der KPdSU reduziert. Als Unmut über die schlechten Bedingungen, die trotz Ende des Bürgerkrieges weiter herrschten, im März 1921 zum Kronstädter Matrosenaufstand führten,

<sup>54</sup> Siehe John Walter Copp: *The Role of the Anarchists in the Russian Revolution and Civil War, 1917–1921. A Case Study in Conspiratorial Party Behavior during Revolution*, Columbia Diss. 1993, S. 48–51.

<sup>55</sup> Zwar unterstützten einige Machno, weil er gegen „die Unterdrücker auf dem Lande“ vorging, doch scheint seine Beseitigung von „Gegnern“ meist nicht systematisch, sondern eher nach Laune betrieben worden zu sein. Zu den Opfern zählten daher nicht nur Grundbesitzer oder Popen, sondern ebenso Frauen und Kinder aus dem einfachen Volk. (Vgl. Victor Peters: *Nestor Machno: Das Leben eines Anarchisten*, Winnipeg, o.J., Vorwort 1969, der besonders auf die Verfolgung der Mennoniten durch Machno abhebt. Siehe auch die Bemerkungen der Ba-Jin-Biographin Olga Lang (*Pa Chin and His Writings*, Cambridge/Mass. 1967, S. 306, Anm. 70), die Ba Jins in üblicher anarchistischer Manier gehaltene Bewunderung Machnos aus eigener Erfahrung entschieden zurückweist).

<sup>56</sup> Dittmar Dahlmann hebt jedoch hervor, daß die Einstellung innerhalb des westlichen anarchistischen Lagers zu Machno durchaus ambivalent war. (Dittmar Dahlmann: *Land und Freiheit. Machnovščina und Zapatismo als Beispiele agrarrevolutionärer Bewegungen*, Stuttgart 1986, bes. S. 157–164). Nach Dahlmann war die Machno-Bewegung eigentlich nur von Anarchisten geführt, nicht aber als solche „anarchistisch“ (*ibid.* S. 257). In Ostasien schlug sich die Ambivalenz der Beurteilung Machnos nicht nieder, sondern Machno wurde als Held gefeiert.

wurde dieser – wie alle anderen Protestversuche – umgehend niedergeschlagen. Anarchisten waren hier zwar nur am Rande beteiligt, doch war der Aufstand und seine Niederschlagung für hoffnungsvoll zurückgekehrte Anarchisten wie Goldman und Berkman die endgültige „Desillusionierung“.<sup>57</sup> Bei der kurz zuvor abgehaltenen Beerdigung Kropotkins im Februar 1921, der letzten großen Demonstration der Anarchisten in Rußland, wurde noch nicht einmal die Zusage eingehalten, für die Dauer der Zeremonie alle inhaftierten Anarchisten aus den Moskauer Gefängnissen zu lassen. Während ein Teil der russischen Anarchisten sich dem neuen Trend des Bolschewismus anzupassen suchte, endeten andere in Gefängnissen oder gingen ins Ausland, meist über Berlin nach Paris oder in die USA, von wo sie ihre Anti-SU-Propaganda betrieben. Die aus den USA ausgebürgerten Berkman und Goldman hatten es besonders schwer, eine Bleibe zu finden und wurden so besonders krass mit dem Nationalitätenproblem konfrontiert. (Goldman mußte eines Passes wegen schließlich heiraten!). Machno, Volin und Aršinov versammelten sich schließlich in Paris, doch entzweiten sie sich untereinander wegen der von Aršinov und Machno angeregten „Organisationsplattform des Allgemeinen Anarchistenverbandes“ 1926. Aršinov und Machno wollten aus dem Scheitern der Anarchisten in der SU und der „Aneignung der Revolution“ durch die Bolschewisten Lehren ziehen und plädierten für eine straffere Organisation und einheitliche inhaltliche Programmatik – zur Not unter Ausschluß „dissidenten“ Strömungen. Dabei sollte auch der „klassenspezifische“ Charakter des Anarchismus festgeschrieben werden. Den meisten „prominenten“ Anarchisten, u.a. Rocker, Malatesta und Goldman aber eben auch Volin, war dies zu „bolschewistisch“, was sich ihnen im Nachhinein dadurch zu bestätigen schien, daß Aršinov schließlich in die SU zurückkehrte – wo er dann in Stalins Lagern verschwand.<sup>58</sup>

Die Auseinandersetzung mit den Bolschewisten bzw. den marxistisch orientierten Arbeitervereinigungen und -parteien wurde damit zum Hauptthema der anarchistischen Bewegung der Zwischenkriegszeit. Als Gegengewicht zur Komintern, also der Dritten Internationale, versuchten auch die Anarchisten wieder eine eigene Internationale. Während nach dem Bruch der Ersten Internationale 1872 die „anti-autoritäre“ Internationale unter anarchistischer Leitung nicht recht funktioniert und die Anarchisten an der Zweiten Internationale praktisch keinen Anteil gehabt hatten, entstand nun als Konkurrenz zur von den Bolschewisten geleiteten Dritten Internationale bzw. Komintern eine anarcho-syndikalistische. Ihr maßgeblicher Kopf war Rudolf Rocker, der 1922/23 die Organisation in Berlin aus der Taufe hob.<sup>59</sup> Sie hatte die 20er Jahre über eine gewisse Bedeutung im internationalen Rahmen, zumal sie wieder den Blick über Europa / USA und Rußland hinaus auf die Welt weitete. Ähnlich dem kommunistischen Pendant versuchte man auch, „Unter-

<sup>57</sup> Vgl. den Titel von Goldmans „Abrechnung“ mit der SU: *My Desillusionment in Russia*.

<sup>58</sup> Eine gute Zusammenfassung zur „Organisationsplattform“ gibt Oberländer S. 47–49 in der Einleitung. Vgl. auch Dahlmann: *Land und Freiheit* S. 161–166 zu den persönlichen Differenzen unter den an der Diskussion um die „Organisationsplattform“ Beteiligten.

<sup>59</sup> Leider geht Günter Bartsch: *Der internationale Anarchismus*, Hannover 1972, nur mit wenigen Zeilen darauf ein (S. 56). – Ein besseres Bild gewinnt man aus der Lektüre von Rockers Memoiren: Rudolf Rocker: *Aus den Memoiren eines deutschen Anarchisten*, Frankfurt 1974, bes. S. 304–321, bzw. aus der Rocker-Biographie von Peter Wienand: *Der „geborene“ Rebell. Rudolf Rocker. Leben und Werk*, Berlin 1981, dort S. 317–324.

organisationen“ wie eine für die Jugend oder für Frauen zu schaffen.<sup>60</sup> Während das Aufkommen des Faschismus in Italien und dann des Nationalsozialismus in Deutschland die anarcho-syndikalistische Bewegung lähmte, konnte lediglich in Spanien der Anarcho-Syndikalismus in den 30er Jahren noch einen Aufschwung nehmen.

### Spanien

Während die spanische CNT (Confederación Nacional del Trabajo) nach dem Ersten Weltkrieg anfänglich mit der SU geliebäugelt hatte und der Roten Gewerkschaftsinternationale (Profintern) erst beigetreten war, war nach „ernüchternden“ Besuchen ihrer Vertreter in der SU 1922 schließlich endgültig der Bruch mit den Bolschewisten vollzogen. Unter der Diktatur Primo de Riveras konnte die CNT in Spanien 1923–1930 nur im Untergrund operieren, war aber ohnehin nicht rein anarchistisch, sondern zählte auch einige nicht-anarchistische bzw. „nur-syndikalistische“ Mitglieder. Als „rein anarchistischer“ Kern wurde daher noch unter der Rivera-Diktatur die geheime FAI (Federación Anarquista Ibérica) gegründet, die auch nach der Wiederzulassung der CNT im Gefolge des Sturzes Riveras und der Vertreibung des spanischen Königs ein symbiotisches Verhältnis zur CNT hatte. Besonders prominent wurde Buenaventura Durruti, der schließlich durch seinen Tod bei der Schlacht um Madrid im Bürgerkrieg noch die Weihen des Märtyrers bekam.

In den 30er Jahren hatten sich die spanischen Anarchisten zunächst prinzipiell von der Republik ebenso distanziert wie von der vorherigen Monarchie. Nachdem Anfang 1936 die zuvor regierenden Rechtsbürgerlichen abgewählt worden waren und die „linke“ Volksfront die Wahlen gewonnen hatte, verschärfen sich die rechts-links-Gegensätze in Spanien dramatisch.<sup>61</sup> Die spanischen Anarchisten sahen nun die Möglichkeit, ihre sozialrevolutionären Ideen zu verwirklichen. In Andalusien, wo der Anarchismus unter der armen Landbevölkerung verwurzelt war, begann man vereinzelt mit Kollektivierungen. Das im Mai 1936 verabschiedete Grundsatzprogramm der CNT war inhaltlich stark an Kropotkinschen Ideen orientiert.<sup>62</sup> Die zunehmend revolutionäre Stimmung im Land reizte die Militärs zum Handeln. General Francos Militärputsch im Juli 1936 entfesselte jedoch nicht nur einen Bürgerkrieg, sondern wurde als Startschuß zur sozialen Revolution empfunden. Während auf dem Land die Kollektivierungen und somit die erstmalige praktische Erprobung anarchistischer Ideen voranschritten, übernahmen auch in den Städten, besonders im industrialisierten Katalonien, dem zweiten Standbein des spanischen Anarchismus, die

<sup>60</sup> Vgl. hierzu Ulrich Klan und Dieter Nelles: „*Es lebt noch eine Flamme*“. *Rheinische Anarcho-Syndikalisten/-innen in der Weimarer Republik und im Faschismus*, Grafenau-Döffingen 1986, Kap. 6 und 8; bzw. Hartmut Rübner: *Freiheit und Brot. Die Freie Arbeiter-Union Deutschlands. Eine Studie zur Geschichte des Anarcho-syndikalismus*, Berlin und Köln 1994, Kap. 11; bzw. speziell zu Jugendorganisationen Ulrich Linse: *Die anarchistische und anarcho-syndikalistische Jugendbewegung 1919–1933. Zur Geschichte und Ideologie der anarchistischen, syndikalistischen und unionistischen Kinder- und Jugendorganisationen 1919–1933*, Frankfurt/M. 1976, S. 98–104.

<sup>61</sup> Zur Vorgeschichte des spanischen Bürgerkrieges siehe Gerald Brenan: *The Spanish Labyrinth*, Cambridge 1950 (deutsche Fassung: *Die Geschichte Spaniens. Über die sozialen und politischen Hintergründe des Spanischen Bürgerkrieges*. „*The Spanish Labyrinth*“, Berlin 1978).

<sup>62</sup> Vgl. Michael Zahn: *Der spanische Anarcho-syndikalismus (1931/39)*, Diss. Berlin 1979, S. 115. Zum Text vgl. Oberländer.

Arbeiter die Fabriken in eigene Regie. Damit konnten anarchistische Ideen sowohl in „rückständig“-agrарischen Gegenden mit bäuerlichen Trägern als auch in „fortschrittlich“-industrialisierten Gebieten mit Arbeitern als Trägern erprobt werden,<sup>63</sup> doch diktierte der Bürgerkrieg schnell andere Realitäten. So sahen sich die Anarchisten vor die Wahl gestellt, trotz numerischer Stärke (zumindest in Barcelona) die Hauptrolle an andere abgeben zu müssen, oder aber sich zu einer Kooperation mit der Volksfront gegen die Faschisten durchzuringen – und damit ihre Unabhängigkeit aufzugeben. Die CNT entschied sich (eingedenk der Russischen Revolution von 1917, in der die Anarchisten sich von anderen Revolutionären hatten abdrängen und schließlich beseitigen lassen) für letzteres – und trat in die Regierung ein! Dieser Schritt, gekoppelt mit der Notwendigkeit, der Kooperation wegen sogar die eigene Kollektivierungsbewegung zu stoppen, war der kritischste Punkt. Besonders die Kooperation mit den bolschewistischen Kommunisten bereitete Schwierigkeiten, da diese nach Stalins Direktiven – und mit dessen Waffen – agierten, so daß es im Mai 1937 zu blutigen Auseinandersetzungen zwischen Anarchisten und Stalinisten in Barcelona kam.<sup>64</sup> Das Vorrücken Francos ließ jedoch die Einheitsfront der Anti-Faschisten als vordringlichste Aufgabe erscheinen, weswegen die CNT letztlich keine andere Möglichkeit sah, als sich – trotz aller Gegnerschaft zum Staat – mit aller Kraft für die Verteidigung der Republik einzusetzen. Nach Francos Sieg 1939 mußte die CNT nicht nur wieder in den Untergrund, sondern hatte schließlich durch die Kompromißhaltung bei vielen vorigen Anhängern ihre Glaubwürdigkeit verspielt.<sup>65</sup>

Mit dem Scheitern des „spanischen Experimentes“ war die wohl spektakulärste Erscheinung der anarchistischen Bewegung vor dem Zweiten Weltkrieg von der Bildfläche verschwunden.

---

<sup>63</sup> Allerdings sollte unterstrichen werden, daß die meisten „Arbeiter“ gerade erst auf der Suche nach Arbeit aus den ländlichen Gebieten in die Städte gekommen und daher ländlichen Traditionen noch stark verhaftet waren. (Vgl. Hobsbawms Wort von den „Einwanderern der Ersten Generation“; *Sozialrebell* S. 15). – Inwieweit die Kollektivierungen „gelingen“ waren und ein Beispiel „erfolgreichen“ Anarchismus abgeben konnten, ist bis heute in der Forschung heftig umstritten.

<sup>64</sup> Eine Sicht von anarchistischer Seite gibt Augustin Souchy, deutscher Anarcho-Syndikalist, damals in Barcelona als Stimme der CNT für das Ausland, u.a. in seinen Erinnerungen: *„Vorsicht Anarchist!“ Ein Leben für die Freiheit*, Darmstadt und Neuwied 1977, S. 112–119.

<sup>65</sup> Vgl. die mit dem Anarchismus sympathisierende Einschätzung von Walther Bernecker in seinem Eintrag „Spanischer Bürgerkrieg“ in Degen (Hrsg.): *Lexikon der Anarchie*; bzw. Oberländers Urteil, daß die Regierungsbeteiligung die CNT jenes Nimbus entkleidet habe, den sie bis dahin als „totale Alternative“ besessen hatte. (Oberländer S. 53).

### 3. KROPOTKIN UND SEINE ROLLE IM WESTLICHEN ANARCHISMUS

#### *Kropotkins Leben und seine Zeit*

**Die vor-anarchistische Phase:** Auf dem Hintergrund der obigen Skizze der westlichen anarchistischen Bewegung soll nun derjenige Theoretiker näher beleuchtet werden, der in China (und Japan) zum Inbegriff des westlichen Anarchismus avancierte: Petr Alekseevič Kropotkin (1842–1921). Kropotkin wurde in eine hochstehende Adelsfamilie in Moskau geboren.<sup>1</sup> Seinen Vater schildert er später als typischen Offizier unter Nikolaus I. Er besaß Hunderte von Leibeigenen und Dutzende von Hausangestellten, mit denen er häufig brutal umsprang, was Petr zutiefst entsetzte. Da der Vater andererseits selbst vor übergeordneten Autoritäten kuschte, entwickelte Petr eine starke Abneigung gegen ihn, wenn nicht gar Verachtung. Ein Bruder des Vaters war Dichter geworden, was der Vater als Schande empfand und gern verschwieg, doch seinen eigenen Hang zum Glücksspiel, mit dem er seine Familie in Finanznöte brachte, schien ihn nicht weiter zu beschämen.

Seine Mutter, aus einer Kosakenfamilie stammend, liebte Petr hingegen sehr. Sie hatte vor ihm schon drei Kinder geboren. Die ersten beiden waren erheblich älter,<sup>2</sup> so daß Petr seine innigste Beziehung zu seinem wenig älteren Bruder Aleksandr entwickelte. Die

---

<sup>1</sup> Quellen zu seinem Leben sind vor allem seine bereits 1898–1899 in Fortsetzung erschienenen Memoiren (in *Atlantic Monthly*): *Memoirs of a Revolutionist*, die jedoch naturgemäß aufgrund ihrer frühen Entstehung nur die erste Lebenshälfte abdecken. (Ich zitiere hier die Ausgabe in Buchform, Montreal und New York 1989, eingeleitet von George Woodcock, *The Collected Works of Peter Kropotkin* Bd. 1). Außerdem gibt es eine Reihe von Biographien. Die einflußreichste wurde die von George Woodcock und Ivan Avakumović: *The Anarchist Prince. A Biographical study of Peter Kropotkin*, New York, 1971 (Erstauflage 1950). Sie ist sehr umfangreich, gibt aber keine Quellen an. Dieses Manko wurde durch Martin A. Millers *Kropotkin* (Chicago und London 1976) behoben. Die frühere Dissertation von James Allen Rogers: *Prince Peter Kropotkin. Scientist and Anarchist. A Biographical Study of Science and Politics in Russian History*, Harvard 1957, wurde leider nie veröffentlicht. Rogers (S. 3, Anm. 6) wies darauf hin, daß die *Memoirs* von Kropotkin gern seine späteren Ansichten in die Kindheit und Jugend zurückprojizierten und daher nur mit Vorsicht als „Quelle“ zu benutzen seien. Für seine zweite Lebenshälfte ergeben sich einige Korrekturen des faktischen Lebenslaufes im Vergleich zu den genannten Kropotkin-Biographien aus Michael Confino (Hrsg.): *Anarchistes en exil. Correspondance inédite de Pierre Kropotkine à Marie Goldsmith 1897–1917*, Paris 1995. In der Sowjetunion erschien als Kropotkin-Biographie u.a.: Pirumova, Natal'ja M.: *Petr Alekseevič Kropotkin*, Moskau 1972. Arbeiten über Kropotkins Theorien oder wissenschaftliches Tun sowie bibliographische Abrisse werden in den entsprechenden Abschnitten angeführt und enthalten ebenfalls Angaben zur Biographie, beziehen sich aber i.d.R. auf das vorstehende Material. Im übrigen sind nach Kropotkins Tod eine Reihe von „Gedenkschriften“ seiner Anhänger und Freunde erschienen, die unterschiedliche Beiträge versammeln. Am umfassendsten ist darunter G. P. Maksimov (Hrsg.): *P. A. Kropotkin and his Teachings* (Text russisch), Chicago 1931. (Die meisten Beiträge sind jedoch ins Russische übersetzt). – Eine tabellarische Übersicht zu Kropotkins Leben findet sich im Anhang (s.u.).

<sup>2</sup> Der älteste Bruder machte zuerst eine militärische Karriere, wie es der Vater von seinen Söhnen erwartete, hatte aber dann eine Auseinandersetzung mit dem autoritären Vater und verschwand eines Tages spurlos. Die Schwester heiratete bald und verließ damit die Familie. Sie hatte auch später noch Kontakt zu Petr.

Mutter starb, als Petr erst drei Jahre alt war, weshalb seine Erinnerung an sie nur vage und stark von späteren positiven Erzählungen der Bediensteten geprägt war. Er schilderte sie als Inbegriff von Güte und genaues Gegenteil des Vaters. Sie vererbte ihm das Faible fürs Literarische, das für ihn später so charakteristisch werden sollte.

Nach dem Tod der Mutter blieben die Kinder in der Obhut einer deutschen Amme. Da die Bediensteten die einzigen waren, von denen Petr Wärme und Geborgenheit empfing, fühlte er sich ihnen emotional stark verbunden, und diese Bindung aus Kindertagen sollte ihm später den Bruch mit der Adelsgesellschaft und die Hinwendung „zum Volk“ erleichtern. Der Vater war meist abwesend und heiratete bald ein zweites Mal. Die Stiefmutter, die rigoros den Abbruch aller Beziehungen zu Familienmitgliedern der ersten Frau verlangte, hatte kein gutes Verhältnis zu den Kindern. Die Erziehung wurde von einem französischen Lehrer besorgt, wodurch Petr das Französische gut zu beherrschen lernte.<sup>3</sup> Durch den Lehrer kam Petr zum ersten Mal in Berührung mit der Französischen Revolution, die er später eingehend studieren sollte. Aus vollem Enthusiasmus für dieses historische Ereignis begann er, den Titel „Prinz“ aus seinem Namen zu streichen, was ihm immer wieder Vorwürfe seiner Mitaristokraten einbrachte.

1850 nahm der achtjährige Petr an einem Festball zu Ehren Nikolaus I. teil. Der Knabe fiel dem Zaren auf, und so bestimmte er ihn persönlich zum Kandidaten für das Pagen-corps, das der Zarenfamilie aufwartete. Als er das entsprechende Alter erreicht hatte, wurde Petr nach St. Petersburg auf die Corps-Schule geschickt. Da ihm wenig an dieser Karriere lag und er das an den Vater erinnernde strenge militärische Reglement ablehnte, kam es bald zu Konflikten mit der Schule. Auch war er nach jahrelanger Privaterziehung den Umgang mit Klassenkameraden nicht gewöhnt. Sein Lieblingsbruder Aleksandr, von dem er nun zum ersten Mal getrennt war, ging auf eine andere Schule. So blieb ihnen nichts als Korrespondenz. Aleksandr interessierte sich nun für agnostisches Gedankengut. Seine Literaturempfehlungen griff Petr auf, auch wenn er sich schließlich anders entwickelte. Ihn faszinierte die Naturwissenschaft. Nebenbei las er Voltaire und u.a. Herzens revolutionäre Schriften. Erst war er Aleksandr intellektuell gefolgt, doch nun begann er sich radikaler zu entwickeln. Er bejubelte die Aufhebung der Leibeigenschaft durch Alexander II., den er als Held betrachtete, schrieb aber auch 1861 seinen ersten Artikel: eine Rezension zu einer Zusammenfassung von Engels' Ideen. Somit war er, wie Bakunin, zunächst bei der Berührung mit Marx-Engelsschen Ideen beeindruckt, obwohl er genau diese später so heftig bekämpfen sollte.<sup>4</sup>

Im letzten Schuljahr wurde Petr als Klassenbester persönlicher *page de chambre* Alexanders II. Diese Erfahrung desillusionierte ihn gründlich. Der Zar führte den Reformprozess nicht weiter, sondern drehte das Rad wieder zurück. Das Bild des großen Befreiers sah aus der Nähe ganz anders aus. Petr hatte den Wunsch, etwas nützliches zu machen, und so meldete er sich – zum allgemeinen Erstaunen – zu den Amurkosaken. Damit war er zwar dem väterlichen Wunsch nach einer Militärlaufbahn entgegengekommen, doch entsprach diese Stelle überhaupt nicht den an ihn gestellten Erwartungen. Petr selbst hätte auch gerne an der Universität studiert, doch die unwahrscheinliche finanzielle Unterstützung durch den Vater und der Überdruß am Leben in St. Petersburg brachten ihn auf den Gedanken,

<sup>3</sup> In seinen Memoiren sagte Kropotkin sogar: „We used to think in French.“ (*Memoirs*, S.16).

<sup>4</sup> Woodcock/A. S.40.

weit weg in Sibirien einen Neuanfang zu wagen. Der Vater verbot es ihm zwar, doch konnte Petr die Erlaubnis von höherer Stelle bekommen und ging.

Die fünf Jahre (1862–1867), die Petr in Sibirien verbrachte, wurden für ihn entscheidend, wie er später immer wieder betonte.<sup>5</sup> Er sah dort ein anderes Leben und schilderte in den Berichten, die er für eine Zeitung schrieb, Sibirien zunächst von der positivsten Seite. Ihn beeindruckte der wesentlich humanere Umgang der Amtsträger mit den Untergebenen und das Durchhaltevermögen der Bevölkerung in diesem unwirtlichen Gebiet. Da viele in Sibirien Verbannte waren, kam er mit oppositionellem Denken in Kontakt. Durch die Empfehlung des Dichters Michailov lernte er Proudhons „System der ökonomischen Widersprüche“ kennen und damit den ersten Autor, der sich als „Anarchist“ bezeichnet hatte. Peters direkte Vorgesetzte waren sehr aufgeschlossen, doch die Auswirkungen der einsetzenden Reaktion drangen allmählich auch in den äußersten Osten vor. Petr hatte gehofft, u.a. im Gefängniswesen, das er eingehend studierte,<sup>6</sup> Reformen durchsetzen zu können. Auch gab es Pläne für Selbstverwaltungen in kleineren Gebieten. Die Vorschläge wurden jedoch in der Hauptstadt ignoriert. Peters liberaler Vorgesetzter, unter dem Bakunin wenig vorher (1861) aus der Verbannung hatte fliehen können und der als oppositionellem Denken gegenüber offen galt, wurde abgesetzt.

Eingeholt von der frustrierenden Realität russischer Politik, ergriff Petr sofort die Gelegenheit zu einer Mandschurei-Expedition, die sich ihm unverhofft 1864 bot. Diese geographische Expedition sollte einen einfacheren Weg zwischen Transbaikalien und dem Amur-Gebiet erkunden. Da dabei chinesisches Hoheitsgebiet betreten wurde, mußte Petr sich als Kaufmann verkleiden, um nicht als russischer Offizier aufzufallen.<sup>7</sup> Er schrieb Berichte über die Expedition für die kaiserliche Geographie-Gesellschaft, die im übrigen später beim Bau der transmandschurischen Eisenbahn nützlich waren. Er erkundete anschließend in mehreren Expeditionen Ostsibirien. Für seine Entdeckungen bekam er die Goldmedaille der Geographie-Gesellschaft, denn er hatte u.a. einen besseren Zugang zu den Lena-Goldminen eröffnet, was von großer ökonomischer Bedeutung war. Die Zustände in den Goldminen, in denen übelste Ausbeutung herrschte, hatten Petr allerdings entsetzt.

Sein Bruder Aleksandr war inzwischen ebenfalls nach Sibirien gekommen und hatte sich mit einer polnischen Familie angefreundet. Nach dem Polen-Aufstand 1863 waren viele Polen nach Sibirien deportiert worden. Aleksandr engagierte sich für sie und heiratete schließlich die Tochter der besagten Familie. 1866 erhoben sich einige der Deportierten, doch der Aufstand wurde niedergeschlagen. Petr berichtete darüber in einer Petersburger Zeitung in allen Einzelheiten, womit er auch die russische Öffentlichkeit aufrüttelte. Doch auch persönlich hatte dieser Vorfall Konsequenzen: Petr und Aleksandr entschieden, daß sie einer solchen Armee nicht mehr angehören könnten, und quittierten den Militärdienst.

Kropotkin hatte in den sibirischen Jahren neben geographischen Entdeckungen auch biologische Beobachtungen gemacht, die später in sein Buch *Mutual Aid* einfließen sollten.

<sup>5</sup> Kropotkin: *Memoirs* S. 157.

<sup>6</sup> Er sollte später sowohl russische wie französische Gefängnisse selbst erleben und darüber auch schreiben. Das Gefängniswesen und seine Überflüssigkeit, abgesehen von seiner Härte, beschäftigten ihn lange. In seinen Sibirienjahren hatte er noch auf Reformen in den Haftbedingungen gesetzt, da diese ihn zutiefst empörten.

<sup>7</sup> Etwas ausführlicher beschäftigt sich nur Kropotkins chinesischer Biograph, Chen Zhihua (S. 49–61), mit dessen Mandschurei-Expedition.

Kurz zuvor hatte er Darwin gelesen, aber auf einer Expedition mit einem Biologen fand er weniger Kampf als „gegenseitige Hilfe“ in der Natur vor, und dies setzte sich in seinen Augen in der Menschenwelt fort. Er lernte bei Siedlern am Amur eine fast als kommunistisch zu bezeichnende Lebensweise kennen und schloß daraus, daß sich die Menschen in Eigeninitiative besser organisierten als mit jeglicher Bürokratie. Sein Fazit dieser Jahre formulierte er später so:

„...In Sibirien verlor ich den letzten Glauben an die Staatsdisziplin. Ich war bereit, ein Anarchist zu werden.“<sup>8</sup>

Zurückgekehrt nach St. Petersburg (1867), widmete sich Kropotkin den Wissenschaften, um sich theoretischen Hintergrund zu seinen praktischen Erkenntnissen anzueignen. Offiziell war er nun in die zivile Verwaltung übergewechselt: ins Innenministerium. Seine Berichte über Sibirien brachten ihm den Posten des Sekretärs der Sektion Physische Geographie der Geographie-Gesellschaft ein. Daß die Expeditionen, an denen er teilgenommen hatte, letztlich der Expansionspolitik dienten, war Kropotkin damals noch nicht bewußt. Nun begann seine wissenschaftliche Laufbahn, die auch später stets parallel zu seiner anarchistischen verlaufen sollte. Er studierte Mathematik und Physik und beschäftigte sich weiter mit Geographie. Es gelang ihm, die damals bestehende Hypothese über die geographische Struktur des asiatischen Rußland zu revidieren und damit das Verständnis sowie die Kartographie in diesem Punkt wesentlich voranzubringen.<sup>9</sup>

1871 besuchte Kropotkin aus wissenschaftlichen Gründen Finnland. Er entwickelte hier eine neue Theorie der Vereisung Europas, die bald im großen und ganzen allgemein akzeptiert wurde, obwohl seine Ideen nur teilweise veröffentlicht wurden, da er sie erst einige Zeit später und somit meist im Gefängnis niederschrieb. Die Finnlandreise brachte ihn aber auch in Kontakt mit einer fremden Lebensweise, die vom Feudalsystem völlig unberührt geblieben war.

In diese Jahre 1870–1871 fielen noch zwei weitere wichtige Ereignisse: der Deutsch-Französische Krieg und die Pariser Kommune, die auch in Rußland ein großes Echo fanden. Allgemein wurde die Internationale als Schuldige an der französischen Entwicklung dargestellt, doch Kropotkin war begeistert von den Geschehnissen. Als der Vater starb, fühlte er sich endlich frei, zu tun und lassen, was er wollte, zumal er einiges geerbt hatte und somit finanziell unabhängiger war. Gespannt verfolgte er den Nečaev-Prozeß und hörte immer mehr über Bakunin. Als die Schwester von Aleksandrs Frau aus der Schweiz, wo sie – im Gegensatz zu Rußland – als Frau studieren konnte, zu Besuch kam, erzählte sie von der Schweizer Sektion der Internationalen. Kropotkin beschloß darauf, sich selbst ein Bild davon zu machen. 1872 verbrachte er drei Monate in der Schweiz, wo er Anhänger Bakunins kennenlernte und schließlich Kontakt zur Juraföderation aufnahm.<sup>10</sup> Deren

<sup>8</sup> Kropotkin: *Memoirs* S.202.

<sup>9</sup> Zu Kropotkin als Wissenschaftler und seinen Theorien S. Vjačeslav A. Markin: *Petr Alekseevič Kropotkin*, Moskau 1985.

<sup>10</sup> Die Juraföderation hatte bereits Bakunin maßgeblich beeinflusst und versuchte, eine libertäre Gesellschaftsform realiter zu erproben. Zeitweise war sie das Herz anarchistischer Aktivitäten, erlebte dann aber einen Niedergang. (Im Rahmen der 68er Bewegung wurde dieser „Anarchismus in den Bergen“ kritisch gewürdigt. Siehe z.B. in *Revue Neuchâteloise*, Jg. 14, Heft Sommer–Herbst 1971 Nr. 55/56).

egalitäre Lebensweise beeindruckte ihn tief. Die marxistische Richtung der Internationalen war für ihn nicht mehr weiter interessant, zumal er den Besuch bei der marxistischen Gruppe in Genf als enttäuschend empfand. Nach dem Jura-Besuch erklärte er entschieden: „Ich bin Anarchist.“<sup>11</sup> Bakunin, der in enger Verbindung mit den Schweizer Uhrmachern im Jura stand, traf er allerdings nicht.<sup>12</sup> Warum er ihn nicht besuchte, ist nicht ganz klar.<sup>13</sup> Petrs Bruder Aleksandr jedenfalls war ebenfalls in die Schweiz gekommen, hatte sich aber dem Kreis um den mit Bakunin rivalisierenden Lavrov angeschlossen, was zeigt, daß die Brüder sich ideologisch auseinanderentwickelt hatten.

Petr, der zwischendurch auch die belgischen Bakuninisten besucht hatte, fuhr über Warschau wieder zurück nach Rußland, wobei er heimlich revolutionäre Schriften mitführte. Die Juraföderation hatte ihn überzeugt, daß es seine Aufgabe sei, statt in der Schweiz zu bleiben, Ähnliches in Rußland zu Wege zu bringen.

**Der Narodnik:** Kropotkin begann nun, in Rußland Umgang mit revolutionären Kreisen zu pflegen. In den 1860er Jahren hatte er nur die wichtigsten Stationen der Auseinandersetzung zwischen dem Staat und den revolutionären Oppositionellen verfolgt. Als 1866 das Attentat einer Gruppe ebenfalls aristokratischer Revolutionäre auf Alexander II. scheiterte, war Kropotkin noch in Sibirien. Dieser Attentatsversuch sollte aber in den späten 1870er Jahren die terroristische Gruppe „Narodnaja Volja“ (Volkswille) inspirieren.<sup>14</sup> Eine zweite wichtige Oppositionsgruppe der 1860er Jahre waren die Nihilisten, die oft später (u.a. in Ostasien) mit den Anarchisten (und Terroristen) verwechselt wurden. Die Nihilisten waren eine im Grunde philosophische Gruppe, die die Destruktion aller Werte propagierte. Daher lehnten sie sich gegen das Familiensystem, die Unterdrückung der Frau, das Erziehungs-

<sup>11</sup> Kropotkin: *Memoirs* S. 267.

<sup>12</sup> Bakunins Frau, die nicht mit ihm 1861 flüchten konnte, hatte Kropotkin allerdings in Sibirien getroffen, wie Max Nettlau in *Geschichte der Anarchie* (5 Bände publiziert: Vaduz 1972–1984, alles weitere in Manuskript), Bd. 2, S. 248, angibt. (Nettlaus *Geschichte der Anarchie* ist in den 20er und 30er Jahren verfaßt.)

<sup>13</sup> Nettlau versuchte dies zu ergründen, bekam aber verschiedene Versionen erzählt. (*Geschichte der Anarchie* Bd. 2, S. 249). Martin Miller vermutet sogar, daß Kropotkin ihn möglicherweise auch nicht sehen wollte aus Abneigung gegen Autoritätsfiguren. (M. Miller: *Kropotkin* S. 83). Allerdings suchte er sonst alle bedeutenden Persönlichkeiten auf. Auch schrieb Kropotkin später immer wieder über Bakunin. Die häufigste Erklärung ist die, daß Bakunin Kropotkin für zu gemäßigt hielt, da sein Bruder Aleksandr – dessen besagte Schwägerin ja in der Schweiz lebte – mit Bakunins Rivalen in russischen Exilantenkreisen, Lavrov, sympathisierte. Woodcock/A. fügen an, daß Bakunin aufgrund der unseligen Nečaev-Affäre besonders vorsichtig geworden war. (Woodcock/A. S. 121–122).

<sup>14</sup> Zu den russischen Terroristen der 1870er bis 1880er siehe Andreas Kappeler: „Zur Charakteristik russischer Terroristen (1878–1887)“. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* N.F. Bd. 27, 1979, S. 520–547. Kappeler zeigt, daß unter den Terroristen verhältnismäßig viele Frauen, Juden und Adlige waren. Allgemein zu Attentaten in Rußland siehe Feliks Gross: „Political Violence and Terror in 19th and 20th century Russia and Eastern Europe“ in James F. Kirkham et al: *Assassination and Political Violence*, New York 1970, S. 421–476. Speziell zur „Narodnaja Volja“-Gruppe siehe Astrid von Borcke: „Violence and Terror in Russian Revolutionary Populism: the *Narodnaya Volya*, 1879–1883“ in Mommsen / Hirschfeld: *Social Protest ...* S. 48–62. Terrorismus wurde aber auch von anderen revolutionären Gruppen in Rußland geübt. (Vgl. im Detail die auf Borckes Aufsatz folgenden Artikel in Mommsen/Hirschfeld).

system usw. auf.<sup>15</sup> Aber auch politische Konsequenzen ließen sich aus dieser Destruktionshaltung ziehen. Beiden Gruppen, den Attentätern wie den Nihilisten, war eine strenge moralische Lebensführung eigen (auch dies wird in China aufgenommen werden), hatten also nichts mit Libertinage zu tun. Im Gegensatz zu den Anarchisten blieben sie aber bei einer Destruktionshaltung stehen.<sup>16</sup> Kropotkin hatte durchaus Verständnis für terroristische Akte, die er als durch die besonderen historischen Umstände im politischen Kampf bedingt ansah.<sup>17</sup> In der Tat verstanden die meisten russischen Terroristen ihre Taten auch selbst so. „Narodnaja Volja“ verurteilte daher auch terroristische Akte andernorts wie z.B. das Attentat auf den US-Präsidenten Garfield, da dieser ein „freies Land“ repräsentiere und nicht, wie der Zar, eine Autokratie.<sup>18</sup> Attentate waren somit für die russischen Revolutionäre eine spezifisch anzuwendende Taktik.

Während Kropotkin gewissen Entwicklungen im russischen Radikalismus wie der bereits erwähnten Nečaev-Affäre gegenüber auf Distanz blieb, ging er jedoch mit den Narodniki eine enge Verbindung ein. Die Anfänge der Bewegung der Narodniki (Volksfreunde) lagen in den späten 1860er Jahren. In den 1870er Jahren erreichte sie ihren Höhepunkt mit dem „Gang ins Volk“ 1874, der vor allem durch den Čajkovskij-Zirkel organisiert wurde. Die Bewegung war in sich heterogen. Bakuninistische Aufstandstaktiker waren neben Lavrov-Anhängern vertreten. Der „Gang ins Volk“, der relativ ungeplant verlief, sollte allerdings kläglich enden, weil die meist studentischen Aktivisten von den Bauern nicht akzeptiert wurden. Das Ergebnis des Fehlschlags und der folgenden Prozesse war eine erneute Auseinanderentwicklung in einen reformistischen und einen terroristischen Flügel.<sup>19</sup> Die Narodniki wollten die alte russische Dorfgemeinschaft zum Ausgangspunkt der Agitation für die Befreiung der Bauern machen. Bei dieser Bewegung waren die verschiedensten Gruppen zusammengeschlossen. Den ersten Kontakt bekam Kropotkin über seine Schwägerin, die sich für Frauenfragen einsetzte. Bald geriet er in den Zirkel um N. Čajkovskij. Dieser hatte zunächst eine Armenschule zusammen mit Sof'ja Perovskaja, die später Terroristin wurde, gegründet. Sein Zirkel, der alles andere als homogen war, bestand im Kern aus 20–30 Personen. Ein weiterer bekannt gewordener Teilnehmer war Stepnjak (=Sergej Kravčinskij), von dem man später sagte, er sei immer dort, wo es gerade Aufbruch gebe. Kropotkin war der einzige, der sich – aufgrund seines Schweiz-Aufenthaltes – als Bakuninistischer Anarchist verstand. Die übrigen Mitglieder waren überwiegend gemäßigte Lavrov-Anhänger, so daß er die meisten später als „sozialdemokratisch“ definierte.<sup>20</sup> Unter den Narodniki herrschten zwei Tendenzen vor: die Taktik Bakunins (nicht so sehr sein Anarchismus) und die Ideen Lavrovs. Dieser trat für eine vorübergehende Leitung des Volkes durch Befähigte ein und dachte eher gradualistisch. Bakunin hingegen lehrte (im Gegensatz zu Marx), daß die Revolution prinzipiell immer möglich sei, und ging

<sup>15</sup> *Memoirs* S. 275–277. Rogers hebt im 2. Kapitel seiner Diss. den Einfluß der Nihilisten im Rußland ihrer Zeit und auf Kropotkin im Besonderen hervor.

<sup>16</sup> Woodcock/A. S. 97–102.

<sup>17</sup> Kropotkin: *Memoirs* S. 276.

<sup>18</sup> Gross: „Political Violence ...“ S. 439.

<sup>19</sup> S. Hans-Joachim Torke (Hrsg.): *Lexikon der Geschichte Rußlands*, München 1985, S.244–247. Einen „persönlicheren“ Einblick ins Rußland dieser Zeit gibt der Band *Nicht Narren – nicht Heilige. Erinnerungen russischer Volkstümpler*, Leipzig 1984, mit ausgewählten Texten.

<sup>20</sup> Nettlau: *Geschichte der Anarchie* Bd. 2, S. 249–250.

aufs Ganze. Obwohl in Westeuropa diese Gegensätze extrem ausgeprägt waren und eine regelrechte Feindschaft zwischen den beiden Exilrussen, Bakunin und Lavrov, bestand, kooperierten ihre jeweiligen Anhänger in Rußland. Kropotkin und der Čajkovskij-Zirkel hielten sich weitgehend aus dem Disput heraus,<sup>21</sup> verteilten aber bezeichnenderweise Schriften aller möglichen Autoren, etwa Marx, Owen, Darwin, Spencer, aber nicht Bakunin oder Proudhon.<sup>22</sup> Die Hauptaktivität war – neben dem Verteilen solcher oder auch selbstverfaßter revolutionärer Schriften<sup>23</sup> – die Agitation unter den Arbeitern St. Petersburgs. Diese gestaltete sich allerdings nicht so einfach, da die intellektuellen Aktivisten erst das Vertrauen der Arbeiterschaft gewinnen mußten. Das Ergebnis war nicht sehr ermutigend. Entsprechend verfaßte Kropotkin ein Manifest für den Zirkel, welches aber de facto nur seine eigene Meinung darstellte und das er später nie wieder erwähnte. Darin traten seine Auffassungen schon klar zu Tage. Unter Proudhons und Bakunins Eindruck entwarf er eine ideale Gesellschaft der Zukunft, in der Gleichheit bzgl. des Kapitals und der Produktionsmittel durch Allgemeinbesitz daran hergestellt werden sollte. Arbeit müsse gleich verteilt und nützlich für alle sein. „Parasiteninstitutionen“ wie Universitäten gehörten abgeschafft – eine Spitze u.a. auch gegen seinen eigenen gelehrten Wandel –, körperliche und geistige Arbeit müßten vereint werden. Der Staat samt Gerichtsbarkeit und Militär solle verschwinden, und Arbeitsscheine könnten statt Geld eingeführt werden – eine wohl aus seiner Proudhon-Lektüre übernommene Idee, nach der die zur Produktion benötigten Arbeitsstunden den Tauschwert einer Sache bestimmen.

Dieses Ideal solle nicht durch parlamentarischen Kampf, wie viele Sozialisten vorschlugen, erreicht werden, sondern durch eine soziale Revolution, und das sei Sache des Volkes. Die Aktivisten könnten nur koordinieren, aber nichts erzwingen. Vor allem solle man sich hüten, sklavisch westeuropäische Vorbilder nachzuahmen, sondern vielmehr genau die russische Situation prüfen. Ansprechpartner sei vor allem das bäuerliche Volk und die städtische – besonders ungelernete – Arbeiterschaft.<sup>24</sup>

Wie Martin Miller m.E. zu Recht anmerkt, zeigt sich schon hier Kropotkins Eigentümlichkeit, den Bauern Rußlands mehr zuzuneigen als der städtischen Arbeiterschaft, zumindest soweit es sich um gelernte Arbeiter handelte. Er sah stets die Gefahr, daß sich die Arbeiter mit Lohnzugeständnissen abspesen lassen würden und die qualifizierten auf Kosten der unqualifizierten Arbeiter Vorzüge ergattern wollten. Auch lag wohl ein gewisser Nationalstolz in der Auffassung, daß Rußland seinen eigenen Weg gehen müsse

<sup>21</sup> Nettlau betont, daß Kropotkin ohnehin immer der Ansicht war, daß man vom Ausland her schlecht die russische Situation beurteilen könne, was er übrigens später auch auf sich anwandte. (*Geschichte der Anarchie* Bd. 2, S. 252).

<sup>22</sup> Woodcock/A. S. 129.

<sup>23</sup> Die selbstverfaßten Schriften wurden allerdings im Ausland gedruckt und dann eingeschmuggelt. Nur eine davon stammte teilweise von Kropotkin, worin die Abschaffung des Staates gefordert wurde. (M. Miller: *Kropotkin* S. 92–94). Diese größtenteils jedoch von einem revolutionären Freund Kropotkins verfaßte Schrift thematisierte den Pugačev-Aufstand des 18. Jahrhunderts und fügte sich somit gut in die Reihe der Untersuchungen zur Tradition des Anarchismus sowie der Revolutionsgeschichte ein, die Kropotkin später schreiben sollte. (Vgl. auch Rogers S. 108).

<sup>24</sup> Der Text des Manifestes „Müssen wir uns mit der Prüfung des Ideals einer zukünftigen Ordnung beschäftigen?“ in englischer Übersetzung ist abgedruckt in P. A. Kropotkin: *Selected Writings in Anarchism and Revolution*, hrsg. von Martin A. Miller, Cambridge, Mass. 1970, S. 47–116.

und sich nicht zu sehr an westeuropäischen (industrielländischen) Vorbildern orientieren sollte.<sup>25</sup>

Kropotkin, der – trotz seiner anti-intellektualistischen Forderungen – ein Doppelleben als Wissenschaftler und Politagitor führte, wurde – wie viele seiner Genossen – schließlich inhaftiert. Daß ein früherer *page de chambre* des Zaren in revolutionäre Tätigkeiten verwickelt war, führte zu einem Eklat. Er verbrachte daher die Jahre 1874–1876 im Gefängnis, überwiegend in der gefürchteten Peter-und-Paul-Festung, in der auch Bakunin acht Jahre inhaftiert war und den er sich zum Vorbild an Unbeugsamkeit nahm.<sup>26</sup>

Während seiner Gefangenschaft schrieb Kropotkin weiter an seiner Vereisungstheorie Nordeuropas, die er bei seinem Finnland-Besuch entwickelt hatte. Ein Schlag war für ihn die Festnahme seines viel gemäßigteren Bruders Aleksandr, der aus der Schweiz, wo er von 1872 an gelebt hatte, zurückgeilt war, um Petr beizustehen. Er sollte ihn nie wiedersehen, denn Aleksandr wurde nach Sibirien geschickt, wo er 1886 Selbstmord beging.

Aufgrund seines schlechten Gesundheitszustandes wurde Kropotkin schließlich ins Gefängnis Krankenhaus verlegt, von wo ihm eine spektakuläre Flucht gelang, die in der biographischen Literatur aufs Ausführlichste dargestellt wird. Über Finnland gelangte er nach England und sollte Rußland erst 1917, nach über 40 Jahren Exil, wieder betreten. Sein neues Betätigungsfeld wurde von nun an Westeuropa.

**Kropotkin im westeuropäischen Anarchismus:** In England war Kropotkin, der seine Identität natürlich verdeckte, vor das Problem gestellt, seinen Lebensunterhalt – trotz schlechter aktiver Englisch-Kenntnisse – zu bestreiten. Es gelang ihm, über den Weg der Wissenschaft – sein zweites Standbein – mit Beiträgen zur Zeitschrift *Nature* sowie zur *Times* ein bescheidenes Auskommen zu erlangen. Nebenbei nahm er Kontakt zur Juraföderation auf, zu der er sich endgültig Anfang 1877 begab. Er traf dort auch die beiden italienischen Anarchisten und Bakunin-Anhänger Carlo Cafiero und Errico Malatesta.<sup>27</sup> Wie er schnell feststellte, gab es erhebliche Differenzen zwischen den einzelnen anarchistischen Gruppen selbst in der Schweiz, die oft persönliche Hintergründe hatten. Auch einige seiner Freunde aus dem Čaikovskij-Zirkel waren in die Schweiz geflüchtet. Kropotkin entschied sich für das Engagement bei der Juraföderation mit deren zeitweise einflußreichster Gestalt, James Guillaume, einem in London geborenen Halb-Schweizer. Eine wichtige neue Bekanntschaft war für ihn Elisée Reclus, Anarchist und Geograph, der auch Kropotkins wissenschaftliche Interessen teilte.<sup>28</sup>

Die Juraföderation war damals ein wichtiges anarchistisches Zentrum, da viele Aktivisten aufgrund der repressiven Politik der umliegenden Staaten in die Schweiz flohen. Auch war hier am konsequentesten verwirklicht, was Bakunin angestrebt hatte. Da der Anarchismus besonders in den romanischen Ländern auf fruchtbaren Boden fiel, während vor allem Deutschland Marx folgte, gab es durchaus starke antideutsche Ressentiments.

<sup>25</sup> M. Miller: *Kropotkin* S. 107–109.

<sup>26</sup> Kropotkin: *Memoirs* S. 321. Die später viel zitierte und umstrittene „Beichte“ Bakunins war damals noch nicht bekannt.

<sup>27</sup> Zu diesen siehe u.a. Vittorio Emiliani: *Gli anarchici. Vite di Cafiero, Costa, Malatesta, Cipriani, Gori, Berneri, Borghi*, Mailand 1973; und speziell zu Malatesta Max Nettlau: *Errico Malatesta. Das Leben eines Anarchisten*, Berlin 1922; und Vernon Richards: *Errico Malatesta. His life & ideas*, London 1977.

<sup>28</sup> Zu Reclus siehe Marie Fleming: *The Anarchist Way to Socialism ...*

von denen auch Kropotkin später nicht ganz frei sein sollte.<sup>29</sup> 1872 hatte Marx die Bakuninisten aus der Internationalen ausgeschlossen, was als zusätzliche Machtdemonstration Deutschlands (nach dem Sieg über Frankreich 1871) gewertet wurde.<sup>30</sup> Die Jura-föderation hatte aber – im Gegensatz zu Kropotkins Eindruck bei seinem ersten Besuch 1872 – durchaus Schwierigkeiten, nicht zuletzt, weil der Markt für die Uhrmacher im Jura schwand und damit eine Wirtschaftskrise folgte. Kropotkin bemerkte außerdem, daß die Anarchisten den Kontakt zur übrigen Bevölkerung zunehmend verloren hatten.

Er selbst wirkte in dieser Zeit als radikaler Autor bei mehreren Zeitschriften mit, insbesondere beim *Bulletin de la Fédération Jurassienne*, aber auch kurz bei einer deutschsprachigen anarchistischen *Arbeiterzeitung*. Nebenbei schrieb er weiter für *Nature*. Man bat ihn, zum Russisch-Türkischen Krieg Stellung zu nehmen, wobei er sich als beiden Seiten gegenüber kritisch erwies. Den Aufstand der türkisch beherrschten slavischen Völker begrüßte er, nicht aber die Versuche Rußlands, sich als Retter in der Not aufzuspielen.

1877 vertrat Kropotkin die russischen Emigranten und die Jura-föderation beim Sozialistischen Kongreß in Gent, konnte aber das Gewicht seiner Vertretung nicht gegen die nicht-anarchistischen Sozialisten einbringen, da er einer drohenden Verhaftung nur durch eine Flucht nach London zuvorkam. Der Bruch im sozialistischen Lager wurde nun endgültig besiegelt, und die Anarchisten versuchten darauf, eine eigene Gegen-Internationale zu gründen.

Kropotkin, der sich nun eingehender mit der Französischen Revolution beschäftigen und dabei anarchistische Ideen mit den Lektionen der Geschichte verbinden wollte, ging deshalb von London nach Paris, wo er auch Turgenev kennenlernte.<sup>31</sup> Da die Polizei ihm jedoch weiter auf den Fersen blieb, mußte er sich wieder in die Schweiz absetzen. Nach einem Aufenthalt in Genf entschied sich Kropotkin, nochmals die sichere Schweiz zu verlassen und eine Reise nach Spanien zu unternehmen, wo der Anarchismus starke Wurzeln geschlagen und besonders in der Arbeiterschaft größere Gefolgschaft gefunden hatte. Dabei nutzte der Hobby-Maler Kropotkin auch die Gelegenheit, den Prado ausgiebig zu besuchen.<sup>32</sup> Nachdem er nach Genf zurückgekehrt war, traf er die jüngst aus Rußland geflohene Vera Zasulič, die die neue Tendenz des russischen revolutionären Kampfes verkörperte: den Terrorismus. Sie hatte als Mitglied der „Narodnaja Volja“ einen mißglückten Attentatsversuch auf einen General unternommen und war – zum allgemeinen Erstaunen – freigesprochen worden, was sie weit über die Landesgrenzen hinaus bekannt

<sup>29</sup> Er war übrigens nicht der Einzige. Auch Bakunin oder Guillaume teilten diese Abneigung. Nettlau (*Geschichte der Anarchie* Bd. 2, S. 255–257) zeigt dies indirekt z.B. bei Guillaume, der in der Schweiz zwischen deutschem und französischem Teil klar differenzierte. Nettlau kritisiert Kropotkins antideutsche Einstellung vor allem deswegen, weil er die deutsche Situation nie gründlich studiert habe (ibid. Bd. 5, S. 127); auch sah er die Gefahr, die „germanischen Völker“ aus „Rassenanarchismus“ von vornherein und bis in alle Ewigkeit auszugrenzen (ibid. Bd. 2, S. 294); Bakunin wird von Nettlau hingegen weitgehend in Schutz genommen (z.B. ibid. Bd. 5, S. 152). Kropotkin sagte in seinen Memoiren, daß der Konflikt zwischen Marx und Bakunin nicht persönlich gewesen sei, sondern eine Folge von „romanischem Föderalismus“ gegenüber „germanischem Zentralismus“. (*Memoirs* S. 361).

<sup>30</sup> M. Miller: *Kropotkin* S. 135.

<sup>31</sup> Kropotkin: *Memoirs* S. 141.

<sup>32</sup> Woodcock/A. S. 166–167.

machte. Kropotkin hielt stets Kontakt mit der russischen revolutionären Szene, auch wenn der Schwerpunkt seiner eigenen Aktivitäten damals im Anarchismus Westeuropas lag.

Kropotkin sah sich nun in der Schweiz in die Rolle einer zentralen Figur gedrängt, da Guillaume sich zurückzog. Er erschien nun auf lokalen und internationalen sozialistisch-anarchistischen Kongressen als Vertreter der Juraföderation. Nachdem insbesondere von den italienischen Anarchisten die Strategie der „Propaganda durch die Tat“ befürwortet worden war, nahm Kropotkin sie in ein erstes Programm auf, das er 1878 vorstellte: Kollektivismus, Ablehnung des Staates, freie Vereinigung, soziale Revolution und „Propaganda durch die Tat“. Letztere wurde später berüchtigt als Rechtfertigung von Terror, war aber zunächst nur im Sinne aufständischer Akte verstanden worden.<sup>33</sup>

Dennoch mag man in Anbetracht der Tatsache, daß Vera Zasulič die Propaganda in dieser Weise ausgeführt hatte, vermuten, daß schon damals das terroristische Moment mitschwang.

Kropotkin verstärkte nun seine agitatorische Tätigkeit in der Schweiz, indem er sich von der in die Krise geratenen Juraföderation zunehmend löste. Das *Bulletin* war eingestellt worden. An seine Stelle trat die Zeitschrift *L'Avant-Garde*. Als diese aber positive Berichte über terroristische Akte abdruckte, wurde sie verboten. Kropotkin begann darauf seine eigene Zeitschrift: *Le Révolté*, deren Artikel meist nicht gezeichnet waren, aber überwiegend von ihm stammten. Unterdessen hatte er 1878 eine russische Jüdin, Sof'ja Anan'eva, geheiratet, die wesentlich jünger war. Sie hatte sich von ihrer wohlhabenden Familie getrennt, um von ihrer eigenen Arbeit zu leben. Aus gesundheitlichen Gründen und zum Studium war sie in die Schweiz gekommen.<sup>34</sup>

Kropotkins neue Zeitschrift fand ein unerwartet großes Echo und machte ihn zu einem der bekanntesten Anarchisten in Europa (was ihm im übrigen einige russische Revolutionäre verübelten, da er sich nicht mehr nur Rußland widmete).<sup>35</sup> Allmählich begann er, sich von den Bakuninistischen Vorgaben zu lösen und deutete an, daß der Kollektivismus, der Bakunins Theorie kennzeichnete, nur ein Übergangsstadium sei mit dem Ziel des Kommunismus. 1880 drang er darauf, sich nicht mehr des Kollektivismus-Begriffes zu bedienen, denn kollektives Eigentum sei nur auf Gruppen bezogen. Es müsse aber alles allen gehören. Daher sei „Kommunismus“ angebrachter. Als Eigenbezeichnung schlug er

<sup>33</sup> Nettlau: *Geschichte der Anarchie* Bd. 2, S. 243; Woodcock/A. S. 156; M. Miller: *Kropotkin* S. 141.

<sup>34</sup> Woodcock/A. S. 170–172. Interessanterweise spricht Kropotkin in seinen Memoiren nicht darüber. Es wird ihm nachgesagt, daß seine adlige Erziehung zumindest im Verhältnis zu Frauen unübersehbar gewesen sei, denn er habe sich stets als galanter Kavalier präsentiert. Cantzen wirft ihm vor, wie die meisten Anarchisten patriarchalisch eingestellt gewesen zu sein (*Weniger Staat...* S. 148), was mir allerdings ungerechtfertigt erscheint, auch wenn er sicher kein „Feminist“ war. Emma Goldman erzählt anekdotenhaft, daß sie, die Verfechterin der „freien Liebe“, mit Kropotkin einen Disput über die Geschlechterfrage hatte. Kropotkin maß dem Thema keine so große Bedeutung zu. Als Goldman darauf hinwies, daß sein Desinteresse auch an seinem Alter liegen könne, habe er lachend eingelenkt. (Emma Goldman: *Gelebtes Leben* Bd. 1, S. 289). (Goldmans Autobiographie: *Living my Life* von 1931 wurde in Berlin 1978–1980 in drei Bänden in deutscher Übersetzung als *Gelebtes Leben* publiziert).

<sup>35</sup> Kropotkin hatte ja schon in Rußland gesagt, daß man mit dem Volk leben müsse, um die Situation richtig einschätzen zu können. Von daher war sein Einsatz für seine jeweilige Umgebung nur konsequent. Vgl. auch Nettlau: *Geschichte der Anarchie* Bd. 2, S. 252.

„anarchistische Kommunisten“ vor, um sich von der „falschen“ Besetzung des Begriffes durch Marx abzugrenzen.<sup>36</sup>

Kropotkin schrieb aber ebenso weiter wissenschaftliche Artikel insbesondere in Zusammenarbeit mit Elisée Reclus, in dessen Nähe er jetzt wohnte und mit dem er anarchistische wie wissenschaftliche Interessen teilte. Sein wichtigster Beitrag aus dieser Zeit (1880–1881) war jedoch kein wissenschaftlicher, sondern sein Pamphlet *Aux jeunes gens*, das zu seiner am meisten übersetzten Schrift wurde.<sup>37</sup>

Ein einschneidendes Ereignis wurde die Ermordung Alexanders II. 1881 durch „Narodnaja Volja“. Kropotkin hatte ambivalente Gefühle dazu, hatte er den Zaren doch recht gut gekannt, doch die anschließende Verfolgung der Radikalen, der u.a. auch seine frühere Weggenossin Sof'ja Perovskaja zum Opfer fiel, trieb ihn zu einer Verteidigung des Aktes. Er wollte sogar der „Narodnaja Volja“-Gruppe helfen.<sup>38</sup> Die russische Regierung sah in Kropotkin einen der Drahtzieher hinter dem Attentat und erreichte, daß die Schweiz ihn auswies, als er von einem Kongreß in London zurückkehrte. Auf diesem Kongreß hatte es einen Versuch gegeben, eine neue Internationale aller Nicht-Marxisten zu gründen. Auch Čaikovskij, sein früherer Weggefährte, und Louise Michel, die Veteranin der Pariser Kommune, waren dabei. Der Kongreß verlief unbefriedigend insbesondere aufgrund der Teilnahme eines französischen Agenten, der den Kongreß ganz ins terroristische Fahrwasser zu drängen versuchte. Kropotkin betonte dagegen, daß Bomben allein nichts lösen und daß es wichtiger sei, eine revolutionäre Moral zu entwickeln. Ganz distanzieren wollte er sich allerdings nicht von Gewalt.<sup>39</sup>

Als Kropotkin, der von der Schweiz gemäß russischem Wunsch ausgewiesen worden war, sich am französischen Teil des Genfer Sees niederließ (seine Frau studierte noch in der Schweiz), erreichte ihn die Warnung, daß ein russisches Geheimkommando des neuen Zaren ihn kidnappen oder umbringen sollte. Er ging daraufhin nach London und war zuerst bei dem russischen Terroristen Leon Hartmann zu Gast,<sup>40</sup> der im übrigen ebenfalls als Drahtzieher des Attentates auf Alexander II. galt und wie Kropotkin auf der Abschußliste des Geheimkommandos stand.<sup>41</sup> Hartmann hatte 1879 bereits einen Attentatsversuch auf Alexander II. unternommen. Auch diese Verbindung zeigt, daß Kropotkin – trotz seiner

<sup>36</sup> M. Miller: *Kropotkin* S. 143–144.

<sup>37</sup> So schätzte es Nettlau bereits 1897 in seiner *Bibliographie de l'Anarchie*, S. 75, ein. (Zu *Aux jeunes gens* dort 2, S. 3–4).

<sup>38</sup> Woodcock/A. S. 178. Woodcock/A. tendieren, trotz dieser Tatsache, dazu, Kropotkins Unterstützung herunterzuspielen, um ihm ein weniger terroristisches Image zu geben. De facto scheint seine Unterstützung aber stärker gewesen zu sein. Nettlau erwähnt sie interessanterweise überhaupt nicht. (Nettlau schreibt über den Zarenmord in *Geschichte ...* Bd. 3, S. 21, und berichtet nur, daß Kropotkin nach Rußland zurück wollte. Damit stellt er ihn als neutral dar). In England sollte Kropotkin schließlich 1882 einen historischen Abriss der revolutionären Bewegung Rußlands publizieren, der Verständnis und Sympathie wecken wollte und – entsprechend der englischen Leserschaft – auffällig gemäßigt war. Kropotkin stellte die gewalttätige Entwicklung als vom russischen Staat provoziert hin und bemühte sich, die Attentate moralisch zu legitimieren, verwarf sie aber nicht. (Der Artikel „The Russian Revolutionary Party“ ist u.a. in Kropotkin: *Selected Writings on Anarchism and Revolution*, S. 135–158, abgedruckt).

<sup>39</sup> Zum Kongreß Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 3, S. 202–231; M. Miller S. 145–146.

<sup>40</sup> Woodcock/A. S. 183.

<sup>41</sup> M. Miller: *Kropotkin* S. 154.

Skepsis bezüglich der Sinnhaftigkeit individuellen Terrors – die Kontakte nicht mied und solche Taten immer wieder verteidigte.

Ein Jahr (1881–1882) verbrachte Kropotkin in England, das er als „wirkliches Exil“ bezeichnete, da es wenig revolutionäre Aktivitäten gab. Die deutschen Emigranten hatten zwar noch die von Johann Most geführte Zeitschrift *Freiheit*, doch Most war wegen positiver Berichterstattung über das Attentat auf Alexander II. im Gefängnis. Die Zeitschrift wurde 1882 verboten.<sup>42</sup> Kropotkin hatte allerdings keine engere Beziehung zur Gruppe um die *Freiheit* – aus welchen Gründen, ist nicht ganz klar. Möglicherweise waren es ideologische Differenzen.<sup>43</sup> Ein wichtiger Kontakt wurde der Herausgeber der Zeitschrift *The Nineteenth Century*, woraus eine langjährige Mitarbeit Kropotkins an dieser Zeitschrift entstand. Er schrieb für sie einen Bericht über russische Gefängnisse. Außerdem verfaßte er weiter Beiträge für *Nature*, *The Times* u.a.m. Auch begann er seine Mitarbeit bei *The Encyclopaedia Britannica*. *Le Révolté* erhielt ebenfalls weiterhin seine Artikel aus der Ferne. Doch es zog Kropotkin unweigerlich wieder aufs Festland, zumal sich inzwischen insbesondere in der Gegend von Lyon eine stärkere anarchistische Bewegung entfaltete. So ging er wieder nach Frankreich. In Lyon, das unter einer Wirtschaftskrise litt, kam es zu Unruhen, bei denen auch Bomben geworfen wurden. Die Polizei nahm mehrere Demonstranten fest.<sup>44</sup> Kropotkin wurde als inzwischen weithin bekannter Revolutionär als Drahtzieher beschuldigt und verhaftet. Da die Anklage wenig Beweise über seine direkte Verwicklung vorlegen konnte, stand er unter Anklage, der in Frankreich immer noch verbotenen Internationalen anzugehören, obwohl diese seit 1877 nicht mehr bestand.<sup>45</sup> Der unglaubliche Prozeß erregte viel Aufsehen und brachte Kropotkin große Popularität in den Medien, so daß er jetzt über sozialistische Kreise hinaus bekannt wurde.<sup>46</sup> In seiner Verurteilung stand er zu seinem Anarchismus. Auch befürwortete er Gewalt, wenn sie der Selbstverteidigung diene. Bezüglich der ihm vorgeworfenen Dinge war er allerdings unschuldig. Trotzdem wurde er zu fünf Jahren Haft verurteilt. Dieses Urteil provozierte eine Protestwelle, der sich zahlreiche Prominente anschlossen, u.a. Victor Hugo und Ernest Renan.

Im Gefängnis war Kropotkin mit wissenschaftlicher Arbeit beschäftigt. Er schrieb für *The Encyclopaedia Britannica*, Elisée Reclus' *Géographie Universelle* und für *The Nineteenth Century*. Reclus bewegte die Französische Akademie der Wissenschaften dazu, ihre Bibliothek Kropotkin zugänglich zu machen. Renan bot von sich aus seine Privatbibliothek an. Kropotkin schrieb auch für die Pariser *Revue scientifique*. Außerdem erteilte er seinen Kameraden im Gefängnis Unterricht in Naturwissenschaften und Sprachen.<sup>47</sup> Insgesamt

<sup>42</sup> Nettlau (*Geschichte ...* Bd. 2, S. 301 und Bd. 3, S. 146) hebt hervor, daß Most damals noch nicht eindeutig Anarchist war. Auch Emma Goldman erwähnt, daß Most erst im Laufe seines Aufenthaltes in England sich von der Sozialdemokratie löste und Anarchist wurde. (Goldman: *Gelebtes Leben* Bd. 1, S. 80).

<sup>43</sup> Dies vermuten Woodcock/A. S. 184. Kropotkin hatte ohnehin ein bekanntlich distanzierendes Verhältnis zu Deutschen.

<sup>44</sup> Zu den Vorgängen siehe Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 3, S. 243–246.

<sup>45</sup> Kropotkin: *Memoirs* S. 421. Rogers (S. 157) merkt an, daß Frankreich indirekt „diplomatische Gründe“ für Kropotkins Inhaftierung eingestand.

<sup>46</sup> M. Miller: *Kropotkin* S. 160.

<sup>47</sup> Woodcock/A. S. 192–193.

war der Gefängnisaufenthalt wesentlich angenehmer als der frühere in Rußland,<sup>48</sup> was Kropotkin später in einem Artikel für *The Nineteenth Century* darlegte.

Die Zeit im Gefängnis wurde auch eine Zeit vertieften Nachdenkens über die wissenschaftliche Basis des Anarchismus. Unterdessen besorgte Reclus die Herausgabe von Kropotkins Schriften. Insbesondere stellte er wichtige Artikel in *Le Révolté* zusammen zu *Paroles d'un révolté*. Die Zeitschrift, die Kropotkin gern sein „Kind“ nannte, wurde während seiner Gefangenschaft von Jean Grave weitergeführt.

Sein Gesundheitszustand verschlechterte sich allerdings zusehends, so daß wieder eine Kampagne in der Presse für seine Freilassung gestartet wurde. Außerdem war Louise Michel festgenommen worden, weil sie eine Demonstration von Arbeitslosen angeführt hatte und dabei eine Bäckerei gestürmt und Brot verteilt wurde.<sup>49</sup> Die Kampagnen zur Freilassung Kropotkins und der „roten Jungfrau“ vereinigten sich und bewegten schließlich die Regierung, trotz der aus diplomatischen Gründen besonderen Rücksicht auf Rußland, Anfang 1886 eine Amnestie zu verkünden.<sup>50</sup> Kropotkin ging zuerst zur Familie Reclus nach Paris, bei denen seine Frau, die unterdessen eine Geschichte der russischen Terroristen veröffentlicht hatte, schon längere Zeit wohnte. Kropotkin seinerseits stellte seine Erfahrungen über das Gefängniswesen zusammen. Daraus entstand sein Buch *In Russian and French Prisons*, in dem er nicht nur die Unterschiede zwischen Frankreich und Rußland sondern auch seine Erkenntnis darlegte, daß Gefängnisse nichts lösen, sondern nur alles schlimmer machten. In Wahrheit produzierten sie erst Kriminelle. Daher sollten sie generell abgeschafft werden. Die Veröffentlichung des Buches wurde von der russischen Regierung zuerst erfolgreich behindert.<sup>51</sup> Da die französische Regierung um gute Kontakte zu Rußland bemüht war und Kropotkin loswerden wollte, zog dieser es im Frühjahr 1886 vor, wieder nach England zu gehen, wo inzwischen eine anarchistische Szene entstanden war. Hier sollte er – mit kurzen Unterbrechungen – bis 1917 bleiben.

**Anarchist und Gelehrter in England:** Kropotkins Zeit in England hebt sich ab von der vorigen. Im französischen Sprachraum hatte er sich zuhause gefühlt und war als Aktivist aufgetreten. England war für ihn fremder. Ihm fehlte hier die ausgeprägte Radikalität, so daß er sich richtiggehend als Emigrant fühlte. Auch war seine Gesundheit durch den Gefängnisaufenthalt angeschlagen. Kropotkin verlegte sich daher mehr auf das Schreiben von Artikeln (wissenschaftlichen und anarchistischen) und gelegentliche Vortragsreisen. Diese relative Ruhe ermöglichte es ihm dafür, seine Gedanken zu sammeln und ihnen eine klarere Form zu geben. Daher waren insbesondere die 1890er Jahre seine fruchtbarste Schaffenszeit.

Kaum in England angekommen, wo er zumindest auch einige russische Freunde hatte wie Čaikovskij und Stepnjak,<sup>52</sup> erreichte ihn die Nachricht vom Selbstmord seines Bruders Aleksandr, was ihn sehr bestürzte. Die Witwe seines Bruders kam mit den Kindern dann vorübergehend zu ihm.

<sup>48</sup> Kropotkin: *Memoirs* S. 430.

<sup>49</sup> Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 3, S. 249–250.

<sup>50</sup> Woodcock/A. S. 196.

<sup>51</sup> Woodcock/A. S. 198.

<sup>52</sup> Diese Freundschaften besagten aber nicht, daß sie gleicher Ansicht gewesen wären. Siehe dazu Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 5, S. 411.

Kropotkin lehnte den Vorschlag ab, mit deutschen (!) Anarchisten in London zusammenzuarbeiten,<sup>53</sup> doch im Herbst 1886 gründete er mit englischen Anarchisten die Zeitschrift *Freedom*.<sup>54</sup> Es existierte bereits eine anarchistische Zeitschrift in England: *The Anarchist*, aber eine Zusammenarbeit gelang auch hier auf Dauer nicht.<sup>55</sup>

Kropotkin hatte in England außer russischen Freunden und einigen wissenschaftlichen Bekannten, die Artikel von ihm veröffentlichten, von deren Einnahmen er lebte, auch nähere Kontakte zu Leuten wie William Morris<sup>56</sup> und durch diesen zu W. B. Yeats, Oscar Wilde (der ihn einen „schönen weißen Christus“ mit einem „vollkommenen Leben“ nannte)<sup>57</sup> und G. B. Shaw, der ebenfalls in sozialistischen Zirkeln aktiv war.<sup>58</sup> Dennoch versuchte Kropotkin, die Kontakte besonders zu Frankreich nicht abreißen zu lassen. Seine in der Schweiz gegründete Zeitschrift *Le Révolté*, die Grave während seines Gefängnisaufenthaltes weitergeführt hatte, war inzwischen nach Paris verlegt worden und erschien ab Herbst 1887 unter dem Namen *La Révolte* bis 1894, dem Zeitpunkt der Verhaftung von Grave. 1895 führte sie Grave als *Les temps nouveaux* weiter. Kropotkin veröffentlichte dort weiter Artikel, die später zu Büchern zusammengefaßt wurden. Eine direkte Einnischung war Kropotkin jedoch nicht mehr möglich. Als er auf Einladung Graves 1896 nach Frankreich fahren wollte, wurde er an der Grenze zurückgewiesen.<sup>59</sup>

Kropotkin, der 1887 zum ersten und einzigen Mal Vater geworden war,<sup>60</sup> blieb daher in England. Er betrieb weiterhin Agitationstätigkeit und war insbesondere bei den Protesten bezüglich der Chicagoer Haymarket Affair (s.o.) aktiv. Vor allem widmete sich Kropotkin aber dem Schreiben, was ihm nicht nur den Ruf des Gelehrten sondern auch die Abgeklärtheit einer „grauen Eminenz“ einbrachte. Es entstanden nun seine wichtigsten Werke, die meist erst in Artikelform in Zeitschriften erschienen, dann von ihm umgearbeitet

<sup>53</sup> Er begründete dies mit Gesundheitsproblemen, doch sein fast gleichzeitiges Engagement anderweitig läßt dies als wenig glaubwürdig erscheinen. Kropotkins Biographen greifen diesen Punkt nicht weiter auf. Woodcock/A. glätten ihn mit dem Hinweis auf Arbeitsüberlastung (S. 207). Immerhin ist auffällig, daß Kropotkin schon bei seinem vorigen Aufenthalt in London keinen Kontakt mit den deutschen Anarchisten aufnahm, trotz seiner Enttäuschung über mangelndes revolutionäres Interesse in England!

<sup>54</sup> Eine Sammlung von *Freedom*-Artikeln Kropotkins wurde 1988 von Nicolas Walter und Heiner Becker herausgegeben: *Act for Yourselves. Articles from Freedom 1886–1907 by Peter Kropotkin*, London 1988. *Freedom* sollte im übrigen zur traditionsreichsten linken Zeitschrift Englands werden, denn sie hielt sich sogar über den 2. Weltkrieg hinaus. (Siehe Nicolas Walter: „Anarchism in print: yesterday and today“ in Apter / Joll, S. 149–168, dort S. 149).

<sup>55</sup> Woodcock/A. S. 205–208. Der Herausgeber Seymour vertrat eine individualistisch-anarchistische Richtung und wollte sich nicht ganz von Kropotkins Anarcho-Kommunismus vereinnahmen lassen. Doch auch später scheint Kropotkin nicht immer mit anderen Anarchisten zusammengearbeitet zu haben. Er beanspruchte wohl zu sehr, die einzig „wahre“ Auslegung zu vertreten, zumindest wurde ihm oft von anderen eine gewisse Intoleranz vorgeworfen. Nettlau kritisierte später, daß dadurch viele potentielle Anhänger verstoßen worden seien. (Siehe Nettlaus „Peter Kropotkin at work“ in *Freedom*, Feb. 1921, S. 1–13, dort S. 12).

<sup>56</sup> Zu ihm S. Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 3, S. 357–364, sowie James W. Hulse: *Revolutionists in London*, Oxford 1970, Kap. IV.

<sup>57</sup> Oscar Wilde: *De profundis*, London 1908, S. 130–131.

<sup>58</sup> Zur revolutionären „Szene“ in England vgl. James W. Hulse: *Revolutionists in London*. (Kap. II beschäftigt sich mit Stejnjak, Kap. III und VII mit Kropotkin, Kap. VIII mit Shaw).

<sup>59</sup> Woodcock/A. S. 272–273. Der Zar war damals gerade auf Besuch in Frankreich.

<sup>60</sup> Seine Tochter nannte er nach seinem toten Lieblingsbruder: Aleksandra. (Vgl. zu ihr die Kurzvorstellung in Paul Avrich: *Anarchist Voices*, Princeton 1995, S. 16–17).

wurden und schließlich in Buchform herauskamen, so *La conquête du pain* (1892, ursprünglich in Artikeln für *La Révolte*), *Fields, Factories and Workshops* (1899, ursprünglich in Artikeln in *The Nineteenth Century* 1890–1896). Auch schrieb er die ersten Beiträge, die später in sein *La grande révolution 1789–1793* (1909) münden sollten. In diesen Werken legte er seine Sicht des Anarcho-Kommunismus unter ökonomischen und ethischen Gesichtspunkten dar. Es war gewissermaßen die Zeit, in der sein wissenschaftliches Arbeiten zur direkten Stütze seiner Weltsicht genutzt wurde. Er lehnte dabei den Malthusianismus, der alles nach den Ressourcen bemißt, ab und erklärte, daß in einer anders strukturierten Gesellschaft die Güter durchaus ausreichen. Daß das Volk selbst fähig sei, die Güter zu verteilen, leitete er u.a. aus der Erfahrung des Hafenarbeiterstreiks in London 1889 ab. Es komme nur auf die rechte Verbindung der verschiedenen Arbeiten an. Dezentralisation und Einheit von Hand und Geist bzw. Landwirtschaft und Industrie waren seine Grundideen, die er besonders in *Fields, Factories and Workshops* darlegte. In *Mutual Aid* wiederum setzte sich Kropotkin mit dem Huxley'schen Sozialdarwinismus auseinander, den er als geradezu religiösen Glaubenssatz in England kennzeichnet. Nicht der gegenseitige Kampf, sondern die „gegenseitige Hilfe“ sei der entscheidende evolutionäre Faktor. Unter diesem Gesichtspunkt müsse man sowohl die Geschichte der Revolutionen (die somit evolutionär begründet waren und tendenziell auch weniger gewalttätig sein könnten) wie auch die Moral sehen (die sich auf das „biologische Faktum“ der „gegenseitigen Hilfe“ stütze). Diese Gedanken banden somit Kropotkins Werk vom ökonomischen über den sozialen, historischen bis zum wissenschaftlichen und ethischen Aspekt zusammen. Da Kropotkin inzwischen allgemein bekannt war, wurden seine Werke auch weithin gelesen.<sup>61</sup>

Ein weiteres Kennzeichen dieser Zeit in England war Kropotkins zunehmendes Interesse am Gewerkschaftswesen. Im Rahmen revolutionärer Taktik hatte Kropotkin schon früher von Arbeiterzusammenschlüssen und Streiks als „direkter Aktion“ gesprochen. In den 1890ern, die ein Aufleben des Terrorismus verbuchten und somit die Idee der „Propaganda durch die Tat“ der Anarchisten ins Zwielicht rückten, bemühte sich Kropotkin, ohne sich ganz von Gewalt zu distanzieren, doch, ein Gegengewicht zum Terror zu schaffen – den er übrigens als nicht spezifisch anarchistisch ansah –,<sup>62</sup> zumal ihn die heroische Einzeltat bezüglich der zweifelhaften Langzeitwirkung skeptisch machte. Sie rüttelte zwar das allgemeine Bewußtsein auf, ändere aber an sich noch nichts an den Strukturen.<sup>63</sup> Eben deshalb war es ihm wichtig, den Anarchismus wissenschaftlich zu begründen. Auch war er weniger optimistisch bezüglich des unmittelbaren Eintritts der Revolution. Da er aber den Anarchismus nicht als Partei verstanden haben wollte, sollte für alle Auffassungen Raum sein.

<sup>61</sup> Woodcock/A. (S. 266–267) beschreiben die weitreichenden Reaktionen in Frankreich auf *La conquête du pain* von Zola bis Rolland und Barbusse.

<sup>62</sup> Immer wieder betonte er: Gewalt sei ein Mittel von allen Seiten.

<sup>63</sup> Zum Problem des Terrorismus bei Kropotkin siehe M. Miller: *Kropotkin* S.173–175; und Woodcock/A. S. 246–249. Grave betont in seinen Memoiren das Problem der Unterwanderung durch rein kriminelle Elemente. (Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 4, S. 237.) Zum Problem des Terrorismus in Frankreich, wo er damals gerade um sich griff, und der gespaltenen Meinung dazu in anarchistischen Kreisen siehe *ibid.*, Bd. 4, S. 267–302. Vgl. auch Jean Maitron: *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880–1914)*, Paris 1951, S. 189–241; Fleming, Kap. 10; sowie Richard Sonn, Kap. 9.

Die Gewerkschaftstätigkeit formierte sich in den 1890ern in mehreren Ländern, vor allem aber in Kropotkins geliebtem und als revolutionär vorbildlich betrachtetem Frankreich. Zudem war Englands Anarchismus in die Krise geraten.<sup>64</sup> Andererseits erkannte er die Gefahr, daß die Rivalen der Anarchisten, die Marxisten – sie dominierten inzwischen die Zweite Internationale – sich dieses Instrumentes bedienen könnten. Er unterstützte jede „Entlarvung“ der Unoriginalität, ja des Plagiates in der marxistischen Ideologie. Kropotkins Freund Varlaam Čerkezov war dabei besonders aktiv. Er fand bei Marx und Engels Entlehnungen von früheren französischen und englischen Denkern, ohne daß diese Erwähnung fanden. Die Anarchisten hofften, die selbsternannten „wissenschaftlichen Sozialisten“ so bloßzustellen.<sup>65</sup> Allerdings wollte Kropotkin die anarchistische Propaganda auch nicht nur auf die Arbeiter einschränken,<sup>66</sup> zumal er sah, daß weite Teile der Arbeiterschaft den parlamentarischen Weg favorisierten.

Neben dieser anarchistischen Tätigkeit lebte Kropotkin von seiner wissenschaftlichen. In den Augen der englischen Öffentlichkeit war er daher vor allem ein Gelehrter und wurde nicht mit den terroristischen Assoziationen des „Anarchisten“ identifiziert. Nettlau erklärte, Kropotkin habe diese Sichtweise verachtet, aber die Sympathisanten nicht verprellen wollen.<sup>67</sup> Andererseits ist schon auf die interessante Tatsache hingewiesen worden, daß Kropotkin bis 1906 in England kein anarchistisches Buch veröffentlichte und daher weithin das Image eines idealistischen Utopisten hatte, während u.a. in Frankreich seine revolutionären Schriften auf dem Markt waren.<sup>68</sup> Als ihm 1896 eine Geographie-Professur in Cambridge angeboten wurde (mit der impliziten Auflage politischer Abstinenz), winkte er jedoch entschieden ab.<sup>69</sup> Mit der englischen Geographie-Gesellschaft hatte er enge Verbindungen. 1893 wurde er zum Mitglied der „Britischen Wissenschafts-Gesellschaft“ ernannt. Erst hier konnte er seine in Rußland begonnene Arbeit über die Vereisungstheorie Nordeuropas publik machen. 1897 fuhr er zu einem Kongreß nach Toronto, wo er auch seine Theorie der geographischen Struktur Asiens vortrug. Im Anschluß an den wissenschaftlichen Teil nutzte Kropotkin diesen erste Besuch in Nordamerika auch dazu, einige Siedler zu besuchen, zumal in Europa der Siedlungsgedanke ebenso um sich griff und sich in England erste Kommunen gebildet hatten, die sich auf Kropotkins Ideen beriefen.<sup>70</sup> Besonders die Mennoniten, ursprünglich holländische Protestanten, die er in Nordamerika besuchte, beeindruckten ihn. Sie hatten sich erst in Rußland niedergelassen, waren dann aber,

<sup>64</sup> Woodcock/A. S. 240–243. Es gab interne Streitigkeiten. Die erfolgreichste sozialistische Bewegung war die parlamentarische.

<sup>65</sup> Siehe Woodcock/A. S. 261. Diese Marx-Kritik wurde später ein wichtiger Faktor auch in der antimarxistischen Kritik der ostasiatischen Anarchisten.

<sup>66</sup> M. Miller: *Kropotkin* S. 177. Nettlau (*Geschichte ...* Bd. 5, S. 149) betont, daß Kropotkin die Gewerkschaftsbewegung nur als momentanes Mittel ansah, im Gegensatz zu Guillaume z.B..

<sup>67</sup> Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 4, S. 241.

<sup>68</sup> Woodcock/A. S. 244.

<sup>69</sup> Siehe Rogers S. 228.

<sup>70</sup> Siehe dazu Dennis Hardy: *Alternative Communities in Nineteenth Century England*. London und New York 1979, S. 166–169 und S. 181–187. Die beiden englischen Kommunen, die sich auf Kropotkin beriefen, waren Clousden Hill bei Newcastle (gegründet 1895) und Norton Colony in Sheffield (gegründet 1896). Kropotkin selbst blieb jedoch persönlich auf Distanz zum Kommunegedanken. Neben anarcho-kommunistisch inspirierten Kommunen florierten in England besonders an Tolstoj orientierte. (Siehe dazu Hardy, generell Kap. 5).

um nicht zum Militär eingezogen zu werden, nach Kanada ausgewandert. Sie lebten in einer Art christlichen Kommune, in der Kropotkin z.T. eine kommunistische Lebensform verwirklicht sah, auch wenn er dem religiösen Hintergrund nichts abgewinnen konnte. Das Land gehörte der Gemeinschaft, ebenso die Mühlen und Schulen. Verteilt wurde allerdings nach Leistung, und bewirtschaftet wurde nach Familien. Besonders die Tatsache, daß die Gruppe nicht aus klimatischen o.ä. Gründen, sondern aus politisch-sozialen hier eingewandert war, beeindruckte Kropotkin. Auch meinte er festzustellen, daß die größere Agrarproduktivität der Siedler im Verhältnis zu den Nachbarn aus ihrer quasi-kommunistischen Lebensform resultiere.<sup>71</sup>

Kropotkin ergriff die Gelegenheit, auch die USA zu besuchen und die dortigen Anarchisten kennenzulernen.<sup>72</sup> Emma Goldman hatte er bereits 1895 in England getroffen, als sie dort Station machte.<sup>73</sup> Der amerikanische Anarchismus hatte zwei große Strömungen. Zum einen gab es den eigentlichen amerikanischen, der stark individualistisch ausgeprägt war, auf Henry David Thoreau und Josiah Warren als Vorläufer zurückblickte und besonders von Benjamin Tucker vertreten wurde. Die andere Strömung, zu der auch die Chicagoer Haymarket-Anarchisten gehörten, war lebendig unter den Immigranten. Zunächst war sie von dem Deutschen Johann Most geprägt, der vorher in England die Zeitschrift *Freiheit* begonnen hatte und – als Kropotkin zum ersten längeren Aufenthalt nach England kam – wegen radikaler Artikel im Gefängnis saß. Anschließend war er in die USA eingewandert. Eine neue Generation rekrutierte sich dann aus russisch-jüdischen Immigranten, besonders Emma Goldman und Aleksandr Berkman. Diese orientierten sich theoretisch an Kropotkin. Er wollte sie nun aufsuchen. Berkman allerdings konnte er nicht treffen, da dieser wegen seines Attentatsversuches auf den Stahlmagnaten Henry Clay Frick in Einzelhaft saß.<sup>74</sup> Mit Tucker traf Kropotkin zwar zusammen, doch konnte er wenig mit dessen individualistischem Anarchismus anfangen.

Kropotkins erster Amerikaaufenthalt brachte noch zwei andere Ergebnisse: zum einen wurde er von der Zeitschrift *Atlantic Monthly* unter Vertrag genommen, seine Memoiren zu schreiben, die bis heute Hauptquelle zu seinem Leben bis nach der Gefängniszeit in Frankreich sind.<sup>75</sup> Ein zweites war sein Einsatz für eine Sekte, die Kropotkin schon früher in seiner sibirischen Zeit kennengelernt hatte. Deren Anhänger lebten als Bruderschaften und weigerten sich, beim Militär Dienst zu tun. Da die russische Regierung immer stärker Druck ausübte, verhalf ihnen Kropotkin zur Aufnahme in Kanada, da er dort vergleichbare klimatische Verhältnisse vorgefunden hatte und das Land ihm ideal schien.<sup>76</sup> Die Erlaubnis

<sup>71</sup> Woodcock/A. S. 274–275.

<sup>72</sup> Zu Kropotkins Amerikabesuchen siehe Paul Avrich: „Kropotkin in America“ in *International Review of Social History* Bd. XXV, 1980, S. 1–34, bzw. in ders.: *Anarchist Portraits*, Princeton 1988, S. 79–106.

<sup>73</sup> Sie war auf dem Weg nach Wien, um eine Geburtshilfe-Ausbildung zu machen. (Siehe Goldman: *Gelebtes Leben* Bd. 1, S. 194–196).

<sup>74</sup> Er hatte wegen Auseinandersetzungen während eines Streiks von Stahlarbeitern den Revolver gezogen und geschossen. Emma Goldman berichtet über die Hintergründe in *Gelebtes Leben* Bd. 1, Kap. 8 und 9.

<sup>75</sup> S.o. Schon vor diesem Auftrag hatte er Anfänge für eine Autobiographie verfaßt. Siehe M. Miller: *Kropotkin* S. 201.

<sup>76</sup> Woodcock/A. S. 283.

zur Auswanderung aus Rußland hatte besonders Tolstoj gefördert,<sup>77</sup> der seinerseits vielerlei Kommune Gründungen inspirierte.<sup>78</sup>

1901 fuhr Kropotkin nochmals nach Amerika, diesmal auf Einladung zu einer Vortragstour. Hauptanlaß war eine Veranstaltungsreihe über russische Literatur in Boston. Diese Vorträge mündeten 1905 in Kropotkins *Russian Literature*. Typischerweise lag der Schwerpunkt dabei nicht auf dem rein Literarischen, sondern dem Gesellschaftlichen und Politischen. Besonders hervorgehoben wurden von Kropotkin Turgenev und Tolstoj. Ersteren hatte er kennengelernt, letzteren kontaktierte er nur brieflich. Turgenev hatte er stets verehrt, da er ähnliche Ansichten vertrat. Tolstoj wiederum hatte viel mit Kropotkin gemeinsam: adelige Herkunft und Absage an sie, Ablehnung des Staates und des Eigentums, Betonung des Ethischen. Aber Tolstoj war unbedingt gegen Gewalt und sah den gesellschaftlichen Wandel als abhängig von der persönlichen Moral, dem „Reich Gottes in uns“. Kropotkin dagegen hatte nichts von dessen religiösem Hintergrund in seiner Lehre. Gewalt war ihm nicht unbedingt verwerflich, auch wenn er zu Tolstoj's Kritik bemerkte, daß er in *Mutual Aid* ja herausgestrichen habe, daß nicht Kampf sondern Kooperation das Entscheidende sei.<sup>79</sup> Tolstoj schätzte Kropotkin und seine Werke und vor allem seinen unbedingten direkten Einsatz, während er es lange beim Schreiben beließ.<sup>80</sup> Die Verwandtschaft der beiden Denker zeigt sich u.a. in dem Faktum, daß sie häufig in anderen Ländern die gleichen Leser begeisterten, etwa Gandhi, der Tolstoj's Pazifismus liebte, aber auch Kropotkin sehr schätzte.<sup>81</sup>

Neben den öffentlichen Vorträgen vernachlässigte Kropotkin die anarchistische Szene nicht, doch erschöpfte ihn die ganze Reise so, daß er schwer erkrankte. Es sollte seine letzte Amerika-Reise sein, da nach einem Attentat eines polnisch-stämmigen Mannes auf den amerikanischen Präsidenten McKinley eine große Kampagne gegen den Anarchismus gestartet wurde. Der Täter hatte sich im Prozeß auf Emma Goldman bezogen, und so wurde Anarchisten ab 1903 generell die Einreise in die USA verweigert.<sup>82</sup>

Insbesondere aus Gesundheitsgründen versuchte Kropotkin, doch wieder aufs europäische Festland zu gelangen. Da die Behörden den inzwischen berühmt gewordenen Mann mit weniger Argwohn verfolgten, konnte er mehrfach zur Erholung England verlassen, wobei er stets Kontakt mit festländischen Freunden aufnahm, von denen er einige lange nicht gesehen hatte. Ein schwerer Verlust war für ihn der Tod Elisée Reclus' 1905,

<sup>77</sup> M. Miller: *Kropotkin* S. 205. Siehe auch Romain Rolland: *Das Leben Tolstoj's*, Zürich 1994 (das französische Original war von 1921), S. 159.

<sup>78</sup> Für England siehe z.B. Hardy S. 172–180 und S. 187–210. Kropotkin suchte im Zusammenhang mit der Übersiedelung dieser Sekte in England eine dieser an Tolstoj orientierten Kommunen auf.

<sup>79</sup> Woodcock/A. S. 352.

<sup>80</sup> Romain Rolland (bes. S. 165) hebt in seiner Tolstoj-Biographie hervor, wie sehr Tolstoj selbst unter seiner Inkonsequenz litt.

<sup>81</sup> Ibid. Ob Tolstoj als Anarchist anzusehen ist, war bei den Anarchisten stets umstritten. Vgl. oben das Problem der Definition von „Anarchismus“. Siehe auch Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 5, S. 435: Reclus meinte, er sei als Anarchist zu bezeichnen, nur der Pazifismus sei verfehlt. Nettlau (ibid. S. 440) fügte an: „Tolstoj ging uns allen auf die Nerven“ wegen seines Christentums. Trotzdem versuchte er ihn im Anarchismus zu „rehabilitieren“ (z.B. ibid. S. 447).

<sup>82</sup> Woodcock/A. S. 284–287. Emma Goldman berichtet über das Attentat in *Gelebtes Leben* Bd. 1, Kap. 23–24, und die Folgen für die Anarchisten (ibid. Kap. 25–26). Siehe auch „Assassination Attempts directed at the Office of the President of the United States“ in Kirkham, bes. S. 54–56.

den er als Wissenschaftler und Anarchist geschätzt und mit dem er so viel gemein hatte.<sup>83</sup> Auch die Beziehung zu Guillaume entwickelte sich neu. Dieser war inzwischen in der Gewerkschaftsbewegung aktiv. Kropotkin war ihr gegenüber zurückhaltender, da er das Abgleiten in parlamentarische Tendenzen befürchtete. Dennoch zeigte sich zunehmend, daß Kropotkin sich von der Hauptentwicklung des Anarchismus entfernt hatte. Dies wurde allerdings erst bei der Kriegsfrage 1914 allgemein manifest.

Inzwischen machte ihm vor allem die Entwicklung in Rußland Sorgen. Seit 1903 hatten einige junge Russen in Genf eine neue Zeitschrift gestartet: *Chleb i volja* (Brot und Freiheit, in Anlehnung an Kropotkins Buch *La conquête du pain*, das später in „Brot und Freiheit“ umtituliert wurde). Sie standen stark unter Kropotkins Einfluß, und er schrieb für sie. Die Zeitschrift stand in der Tradition der *Anarchistischen Bibliothek*, die 1892 in Genf gegründet worden war und bereits Werke Bakunins und Kropotkins auf Russisch publiziert hatte. Die neue Zeitschrift war die erste russische anarchistische Zeitschrift, die einen großen Einfluß auf Rußland hatte, wo sie eingeschmuggelt wurde. Allerdings tat sich auch hier wieder das Problem des Terrorismus auf, den die Zeitschrift befürwortete, Kropotkin aber nur mit Einschränkungen.<sup>84</sup>

Als 1904 der Russisch-Japanische Krieg über die Mandschurei ausbrach, versuchten die Japaner, die Unzufriedenheit in Rußland zu ihrem Vorteil zu nutzen und wollten u.a. auch Kropotkin für sich gewinnen. Dieser lehnte allerdings ab.<sup>85</sup> Der Krieg brachte dem Zaren nur Niederlagen, und das Volk rebellierte. 1905 kam es zu Streiks und großen Protesten, trotz der brutalen Reaktionen der Obrigkeit. Die Anarchisten bildeten dabei nur eine kleine Gruppe. Dennoch wurde in dieser Zeit einiges von und über Kropotkin in Rußland publiziert<sup>86</sup> und er hoffte, zurückkehren zu können. Viele Emigranten taten damals diesen Schritt, u.a. die Herausgeber von *Chleb i volja*, so daß Kropotkin diese Zeitschrift in London als *Listki chleb i volja* weiterführte. Die einsetzende Reaktion verhinderte allerdings Kropotkins Rückkehr.<sup>87</sup>

Das Scheitern der Revolution von 1905 brachte den Anarchisten Zulauf, da der reformerische sozialistische Weg kein Ergebnis gebracht hatte.<sup>88</sup> Immer mehr rückte

<sup>83</sup> Kropotkin verfaßte einen persönlichen Nachruf auf den Freund und Kollegen, in dem er ihn als quasi ideale anarchistische Persönlichkeit zeichnet. (Deutsche Übersetzung in Peter Kropotkin: *Der Anarchismus. Ursprung, Ideal und Philosophie*, herausgegeben von Heinz Hug, Grafenau 1993, S. 150–158).

<sup>84</sup> Woodcock/A. S. 355–357. Kropotkin gab anlässlich der 1905er Revolution eine Schrift heraus, die sofort übersetzt wurde. (Deutsche Ausgabe: *Der Anarchismus in Rußland*, Berlin 1905, übersetzt von Pierre Ramus). Darin warb er für die Zeitschrift, die unabhängig entstanden sei, mit der er aber zusammenarbeite. Der Terrorismus bedeute jedoch noch nicht Revolution. Kropotkin blieb jedoch ambivalent: „Die Aufgabe des Anarchismus einzig und allein also ausschließlich im Terrorismus zu erblicken, ist ebenso unsinnig, wie den Terrorismus in Rußland vollständig zu verwerfen“. (Ibid. S. 12).

<sup>85</sup> Ibid. S. 357.

<sup>86</sup> Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 5, S. 137.

<sup>87</sup> Woodcock/A. S. 365–367.

<sup>88</sup> Kropotkin hatte während der Revolution betont, daß die Anarchisten zwar u.U. mit anderen Revolutionären kooperieren sollten, aber keinesfalls sich ihre Eigenständigkeit nehmen lassen dürften. (Siehe sein *Der Anarchismus in Rußland* S. 13). Dies zahlte sich nach der Niederlage aus.

jedoch der Terror besonders bei der Jugend in den Vordergrund, was Kropotkin wenig begeisterte.<sup>89</sup>

Doch nicht nur mit Rußlands Anarchisten gab es Differenzen, die noch durch eingeschleuste Spione verschärft wurden und gegenseitige Verdächtigungen auslösten. Kropotkin geriet zunehmend ins Abseits der anarchistischen Entwicklung überhaupt. Als 1907 der Anarchistische Kongreß in Amsterdam stattfand, die erste große Zusammenkunft von Anarchisten aus verschiedenen Ländern, fehlte er.<sup>90</sup> Da er besonders von Deutschland eine Kriegsgefahr ausgehen sah, war er spätestens 1905 von der antimilitaristischen Linie abgerückt.<sup>91</sup> Der Kongreß sollte diese aber entschieden bestätigen. Kropotkin war zunehmend zu einer Theoretikerfigur geworden, ohne mehr einen direkten Einfluß insbesondere auf die revolutionäre Praxis auszuüben.<sup>92</sup> Auch in seinem direkten Umfeld machte sich der Zwist bemerkbar. *Listki chleb i volja* erschien nicht mehr, und mit anderen anarchistischen Zeitschriften lockerte sich der Kontakt. Mit seiner *Freedom*-Gruppe kam es schließlich bei Kriegsausbruch 1914 zum Zerwürfnis. Im folgenden dominierte er das Blatt nicht mehr. Andererseits zeigte er sich kooperationsbereit mit nicht-anarchistischen revolutionären russischen Gruppen. So hielt er Kontakt zu den Sozialrevolutionären (nicht aber zu den Marxisten, die seine Hauptzielscheibe waren) und unterstützte alle, die unter dem zaristischen Terror zu leiden hatten, in der englischen Presse.<sup>93</sup>

Seine wissenschaftlichen Freunde blieben ihm erhalten. 1910 bekam er die Gelegenheit, mehrere Artikel für die *Encyclopaedia Britannica* zu schreiben, darunter auch – neben geographischen – einen über Anarchismus (s.u.). Seine anarchistischen Weggefährten verließen ihn allerdings zumeist, weil sie seine Parteinahme für Frankreich und seine Verteidigung gegen das „böse Deutschland“ als Verrat an anarchistischen Prinzipien geißelten.<sup>94</sup> Wenige blieben an seiner Seite, darunter Jean Grave und Paul Reclus (Neffe

---

<sup>89</sup> Die Tendenz zur Verjüngung bei den Terroristen war schon länger kennzeichnend. Siehe Kappeler, S. 527.

<sup>90</sup> Die Gründe seines Fernbleibens sind unklar. Meist wird sein Gesundheitszustand als Ursache vermutet, aber auch inhaltliche Differenzen können eine Rolle gespielt haben, denn der Kongreß entschied sich für eine strikt antimilitaristische Linie. Kropotkin tendierte jedoch schon zu dieser Zeit zur Seite Frankreichs. (Vgl. Woodcock/A. S. 297, M. Miller: *Kropotkin* S. 224). Emma Goldman, die Kropotkin nach dem Kongreß in Paris traf und ihm davon berichtete, erwähnt allerdings keine ideologischen Probleme, erklärt aber auch sein Fernbleiben nicht. (Siehe ihr *Gelebtes Leben* Bd. 2, S. 474).

<sup>91</sup> Vgl. seine Erklärung bezüglich seiner Bereitschaft, Frankreich gegen Deutschland im Falle eines Angriffes zu verteidigen, in *Les temps nouveaux* vom November 1905 (zitiert in Confino: *Anarchistes en exil* S. 193), sowie seine lautstarke Polemik gegen einen unbedingten Antimilitarismus bei einem Kongreß russischer Anarchisten in London 1906 (ibid. S. 61).

<sup>92</sup> Woodcock/A. S. 297. Nettlau (*Geschichte ...* Bd. 5, S. 123) sah Kropotkin schon ab der Jahrhundertwende der Zeit hinterherhinken.

<sup>93</sup> Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 5, S. 407. U.a. verfaßte er eine Broschüre über den „weißen Terror“ in Rußland. (Übersetzt als: *Die Schreckensherrschaft in Rußland*, Stuttgart 1909). Darin dokumentierte er für englische Parlamentarier die russischen Verhältnisse, die in vielem eine Fortführung seiner Gefängnisstudien sind. Neben der Schilderung von unmenschlichen Zuständen in den Gefängnissen und bei den Verbannten streicht Kropotkin vor allem die Rolle der „agents provocateurs“ heraus, eine besonders perfide Variante staatlichen Terrors. Er versuchte auch, durch Protestkundgebungen einen Englandbesuch des Zaren zu verhindern. (Miller: *Kropotkin* S. 201).

<sup>94</sup> Woodcock/A. (S. 373–374) merken an, daß diese antideutschen Gefühle bei russischen Revolutionären eine lange Tradition hatten, zumal die Romanovs preußische Verbindungen hatten. Eine mit Kropotkin

Elisée Reclus'). Die meisten früheren Verehrer wie Malatesta oder Emma Goldman waren zutiefst enttäuscht.<sup>95</sup> Ironischerweise war Kropotkin indirekt in den von ihm befürchteten Kriegsausbruch verwickelt. Ein Student aus dem Balkan, der sich gegen die österreichische Herrschaft wehren wollte, hatte Kropotkin eifrig gelesen und versuchte ein Attentat auf den österreichischen Gouverneur. Um den gescheiterten Attentäter, der Selbstmord beging, zu rächen, schmiedeten serbische Nationalisten zusammen mit einem Anarchisten ein Komplott und töteten Franz Ferdinand. Im Prozeß erklärten sie, daß u.a. die Lehren Bakunins und Kropotkins sie beeinflusst hätten. Somit war Kropotkin indirekt vor den nationalistischen Karren gespannt worden.<sup>96</sup>

Kropotkin schien inkonsistent, hatte er doch bereits 1882 den Krieg als solchen verurteilt, weil er nur dem Staat nütze. Andererseits war er – was im übrigen auch seine Einstellung zur Gewalt zeigte – kein Pazifist.

Daher ist es sicher richtig, wie Martin Miller betont, zwischen Anti-Kriegshaltung und Pazifismus zu unterscheiden.<sup>97</sup> Der Erste Weltkrieg erschien Kropotkin als Bedrohung für die Revolution überhaupt, die er sich insbesondere in Frankreich erhoffte. Er unterschied bereits 1905 zwischen imperialistischen Kriegen und solchen zur nationalen Befreiung oder Verteidigung, und da er Deutschland für die verbreitete Reaktion in Europa und die Unterdrückung der französischen revolutionären Avant-garde verantwortlich machte, war seine Parteinahme mehr als reiner Chauvinismus. Auch war er der Meinung, daß erst die nationale Freiheit die soziale Revolution ermögliche, zumal die Anarchie ja im letzten die Freiheit des einzelnen durch eben diese soziale Revolution anstrebt.<sup>98</sup> Die meisten Anarchisten teilten diese Beurteilung nicht. Für sie war Krieg nicht zu rechtfertigen. Nationalismus und Internationalismus waren unversöhnbar. Die „unterdrückten Massen“ Deutschlands seien somit Brüder. Vielmehr müsse man gemeinsam gegen die Machthaber kämpfen.

Als Kropotkin 1914 in *Freedom* für Frankreich und seine Verteidigung eintrat, kam es zum großen Eklat.<sup>99</sup> U.a. Malatesta kritisierte Kropotkin öffentlich mit einem weithin

sympathisierende Sicht durchzieht die Darstellung bei Michael Confino: „Anarchisme et internationalisme. Autour du *Manifeste des seize*. Correspondance inédite de Pierre Kropotkine et de Marie Goldsmith, janvier–mars 1916“ in *Cahiers du Monde russe et soviétique* Bd. XXII, (2–3), April–Sept. 1981, S. 231–249 (dann übernommen in Cafiero: *Anarchistes en exil*; der entsprechende Passus dort S. 63–66).

<sup>95</sup> Siehe z.B. Goldman: *Gelebtes Leben* Bd. 2, S. 653–654. Malatesta kritisierte Kropotkin öffentlich (s.u.).

<sup>96</sup> Woodcock/A. S. 377–378.

<sup>97</sup> M. Miller: *Kropotkin* S. 220. M.E. sollte man gerade in diesem Zusammenhang an Kropotkins Bejahung von (revolutionärer) Gewalt erinnern. Noch kurz vor Ausbruch des Krieges zeigte er sich militant, als er zustimmend in einem Gedenkschreiben für Bakunin die Worte eines Kameraden im Lyon-Prozeß wiedergab: Für die Revolution brauche man „eine Idee im Kopfe und eine Kugel in der Flinte“. (Siehe „Kropotkin über Bakunin“ in *Der Freie Arbeiter*, 11. Jahrg. Nr. 26, 27. 6. 1914). Als der Weltkrieg ausbrach, soll Kropotkin bedauert haben, nicht mehr gesund genug zu sein, um mit dem Gewehr in der Hand Frankreich zu verteidigen.

<sup>98</sup> *Ibid.* S. 231. Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 5, S. 128, empfand Kropotkin doch als primär national motiviert und im Konflikt mit der ersehnten Revolution in Frankreich wie in Rußland, wenn damit eine Kriegsniederlage zu befürchten war.

<sup>99</sup> Der Auslöser, ein Brief an Gustav Steffen, ist auch in Kropotkin: *Selected Works...* S. 309–316 abgedruckt. Er wurde dann durch die anarchistische Welpresse weitergereicht. (Siehe etwa in Goldmans Zeitschrift *Mother Earth*, Bd. IX, Nr. 9, Nov. 1914). (Ein ähnlicher Fall sollte übrigens wieder bezüglich

bekannt gewordenen Artikel: „Anarchists have forgotten their principles“,<sup>100</sup> wodurch sich Kropotkin verletzt fühlte.<sup>101</sup> *Freedom* entschied sich für die antimilitaristische Linie, und Kropotkin beendete nach 28 Jahren seine Mitarbeit. Der Zusammenstoß war deshalb so heftig, weil Kropotkins frühere Äußerungen, die schon in diese Richtung gegangen waren, zugunsten seines Images als Patron des Anarchismus übergangen worden waren. Dieses Image war gerade erst 1912 zu seinem 70. Geburtstag groß gefeiert worden. Der Krieg brachte nun die Differenz zwischen Image und Realität zum Vorschein.<sup>102</sup> Ein gutes Beispiel des Meinungsumschwungs ist Emma Goldmans Zeitschrift *Mother Earth*. Die Dezembernummer 1912 war ganz dem großen Anarchisten Kropotkin zum 70. Geburtstag gewidmet und geradezu überschwänglich. Im November 1914 druckte *Mother Earth* den Brief an Steffen mit einem enttäuschten Kommentar von Aleksandr Berkman. In der Folge (Nov. 1914 – März 1915) druckte die Zeitschrift Kropotkins eigenen früheren Anti-Kriegs-Artikel „Wars and capitalism“ von 1913 und Malatestas Kritik an Kropotkins vermeintlichem „Umfallen“ (im Januar 1915). Während Kropotkin mit einigen Gleichgesinnten seine eigene Position in einer Art Manifest, der „Déclaration des seize“, bekräftigte, schob Malatesta eine weitere Kritik nach, die eben diese Position als „Regierungs-Anarchismus“ verurteilte: „Pro-government anarchists“.<sup>103</sup>

**Zurück in Rußland:** Die russische Februarrevolution 1917 überraschte Kropotkin, der jetzt die Gelegenheit sah, nach 40 Jahren wieder in seine Heimat zurückzukehren, und er hatte große Hoffnungen in deren Zukunft. Allerdings interpretierte er die Revolution in seinem Sinne, und so mußte sie bald zu einer Enttäuschung werden. Voller Elan begab er sich im Sommer 1917 auf die Heimreise nach Rußland, wo sich seine Tochter bereits aufhielt. Obwohl er inkognito fuhr, wurde es eine Art Triumphzug. Er reiste über Skandinavien, und mehrfach wurde er von größeren Mengen empfangen. Seine Ankunft in Petrograd war geradezu spektakulär. Auch Mitglieder der neuen Regierung, die illustre Namen gebrauchen konnten, waren zugegen, und Kropotkin begann eine relativ enge Zusammenarbeit mit ihnen, auch wenn er keinen offiziellen Posten und keine Regierungspension annahm. Doch der Zwist innerhalb des anarchistischen Lagers über den Krieg bestand auch hier. Die meisten russischen Anarchisten gingen auf Distanz. Auch war das Volk kriegsmüde, was die Bolschewisten auszunutzen wußten. Kropotkin spürte wohl diese Entfremdung vom Volk, doch er unterstützte alle, die für die Fortsetzung des Krieges eintraten, womit er sich in den Augen der Gegner noch weiter kompromittierte, waren doch die Befürworter meist für eine bürgerliche Regierung.<sup>104</sup>

---

des 2. Weltkrieges in der *Freedom*-Gruppe auftreten, als der populäre Herbert Read den Krieg unterstützte. Siehe Nicolas Walter: „Anarchism in print“ in Apter/Joll: *Anarchism Today*, S. 150).

<sup>100</sup> Enthalten auch in Vernon Richards: *Errico Malatesta* im Anhang.

<sup>101</sup> Malatesta sagte später, daß er das Zerwürfnis als einen „der schmerzhaftesten, tragischsten Momente meines Lebens (und ich wage zu sagen, auch des seinen)“ empfand. (Malatesta: „Peter Kropotkin: Erinnerungen und Kritik eines alten Freundes“ in Errico Malatesta: *Gesammelte Schriften* Bd. 2, Berlin 1980, S. 59. Auch enthalten in Vernon Richards: *Errico Malatesta* im Anhang. Diese Kritik stammte von 1931).

<sup>102</sup> Nettlau hob hervor, daß, wer Kropotkin kannte, nicht hätte überrascht sein dürfen („Peter Kropotkin at work“ S. 13).

<sup>103</sup> Ebenfalls enthalten in Richards: *Errico Malatesta* im Anhang.

<sup>104</sup> Woodcock/A. S. 397.

Die Macht der Bolschewisten hatte Kropotkin völlig unterschätzt. Er legte sich dezidiert für eine republikanische Ordnung nach US-Vorbild unter Mithilfe der Bourgeoisie ins Zeug. Dies hielt er für eine Übergangslösung, verprellte damit aber noch mehr anarchistische Genossen, und das war Wasser auf die Mühlen der Bolschewisten.<sup>105</sup> Als die Oktoberrevolution kam, erkannte Kropotkin, daß die revolutionäre Szene anders gewesen war, als er sie eingeschätzt hatte. Viele Anarchisten unterstützten jedoch die neue Entwicklung, und auch Kropotkin hatte erst Hoffnungen, daß die Revolution noch in die Anarchie münden werde. Der Sieg der Bolschewisten bestätigte ihn jedoch in seiner alten Warnung vor dem autoritären Zentralismus der Marxisten, denn die lokalen Sowjets wurden schnell aufgelöst. Als 1918 die ersten Verfolgungen gegen die Anarchisten begannen, rückte Kropotkin wieder enger mit seinen anarchistischen Genossen zusammen.<sup>106</sup> Er wurde wieder von einigen besucht, darunter Maksimov und Volin, sowie Nestor Machno, der in der Ukraine eine anarchistische Guerilla anführte.<sup>107</sup>

Gesundheitlich war Kropotkin angeschlagen, und die Bolschewisten, die seine Anhänger verfolgten, ihn allerdings in Ruhe ließen, bemühten sich, ihn wenigstens zu isolieren. Er zog nach Dmitrov, 60 km von Moskau entfernt, nachdem er seinen kurzen Einsatz für die Föderalistische Liga aufgeben mußte. Im Ausland kursierten Gerüchte über seine Verfolgung durch die Bolschewisten, daß er am Verhungern sei, letztlich in einem großen marxistischen Gefängnis lebe u.ä.<sup>108</sup> Kropotkin, der – aufgrund der schwierigen Verkehrsverbindungen – nur wenige Besucher empfangen konnte, wies diese Gerüchte in Briefen zurück. De facto litt ganz Rußland Hunger, und so appellierte er an den Westen, trotz des Bolschewismus Rußland zu helfen, denn er fürchtete sonst eine Verschlimmerung, sei es durch eine zaristische Reaktion, sei es durch verstärkten Druck der Bolschewisten.<sup>109</sup> Er selbst hielt sich mit seiner Frau durch einen Gemüsegarten, eine Kuh und Hühner über Wasser.<sup>110</sup> Gelegentliche Besucher wie Emma Goldman, Berkman, Alexander Schapiro oder Maksimov ergänzten seinen enger werdenden Kontakt zur Bevölkerung Dmitrovs.<sup>111</sup> Dort hatten sich Kooperativen gebildet, die Kropotkin unter-

<sup>105</sup> Ibid. S. 400–401.

<sup>106</sup> Ibid. S. 407. Zur Rolle der Anarchisten in der russischen Revolution und einem Vergleich zu den Bolschewisten siehe Copp: *The Role of the Anarchists ...*

<sup>107</sup> Paul Avrich widmet Volin und Machno jeweils ein Kapitel in seinem *Anarchist Portraits*.

<sup>108</sup> M. Miller: *Kropotkin* S. 237.

<sup>109</sup> Siehe z.B. den Brief an Jakob Herzog vom 28. 4. 1919 in *Briefe nach der Schweiz*, hrsg. von Theodor Pinkus, Zürich 1972, S. 77–80. Kropotkin verglich die Situation mit der jakobinischen Revolution in Frankreich 1792–94. Siehe auch den Brief an Brandes in Kropotkin: *Selected Works...* S. 319–322, sowie den an die westlichen Arbeiter in Kropotkin: *Unterredung mit Lenin sowie andere Schriften zur russischen Revolution*, Hannover 1980, S. 24–29. Insbesondere in letzterem betonte er, daß die Oktoberrevolution ein Paradebeispiel sei, wie man es nicht machen sollte.

<sup>110</sup> Woodcock/A. S. 410. Rogers (S. 366) erwähnt, daß Lenin persönlich anordnete, Kropotkin seine Kuh zu belassen, während sonst Tiere verstaatlicht wurden. – Die Gartenkultur hatte Kropotkin schon im Gefängnis in Clairveaux fasziniert. Im übrigen hatte schon der Frühsozialist Fourier, den Kropotkin sehr schätzte, diese gepriesen.

<sup>111</sup> Emma Goldman berichtet von ihren Besuchen zusammen mit Berkman und Schapiro in *Gelebtes Leben* Bd. 3, S. 887–890 und S. 989–991. Sie schildert Kropotkins Lebensumstände als sehr bedrückend, doch seine kritische Haltung sei davon ungetrübt.

stützte. Er sah in ihnen eine Erbe der freiheitlichen Organisationen.<sup>112</sup> Kurz vor seinem Tode wurden sie jedoch aufgelöst und die führenden Köpfe verhaftet.

Ansonsten lebte Kropotkin als „innerer Emigrant“ und schrieb an seiner *Étika*, die sein Lebenswerk krönen sollte. Er wollte damit eine wissenschaftlich fundierte Morallehre entwickeln – in Anlehnung an sein früheres Werk *Mutual Aid* –, die ohne religiöse Komponenten auskommen sollte. Ethik war für ihn vor allem menschlich, nicht klassen- oder ideologiespezifisch. Das Werk blieb unvollendet. Da anarchistische Gedanken in der Öffentlichkeit nicht mehr ausgedrückt werden konnten, drangen fast nur seine Briefe ins Ausland. 1918 hatte noch eine anarchistische Presse bestanden, die Kropotkins Werke druckte. Lenin war sogar sehr an seinem Buch über die Französische Revolution interessiert. Nun fehlte eine Plattform. Er beschwerte sich persönlich und brieflich bei Lenin u.a. über die Geheimpolizei, die Behinderung der Kooperativen und das Geiselsystem, mit dem die Bolschewisten ihre Gegner zähmen wollten. Seine Proteste verhallten aber ohne Resonanz.<sup>113</sup> Er war zwar bemüht, trotz seiner Kritik, daß die Revolution ein Beispiel sei, wie man es nicht machen sollte, die Revolution noch nicht ganz verloren zu geben, doch in privaten Äußerungen ließ er seine Niedergeschlagenheit durchblicken. Dennoch lehnte er die Einladung, seinen restlichen Lebensabend in Holland zu verbringen, ab. Er wollte in seiner Heimat sterben.

Anfang 1921 bekam Kropotkin eine Lungenentzündung. Lenin höchstpersönlich veranlaßte, daß ihm alle erdenkliche medizinische Hilfe zuteil wurde, da er – trotz Verfolgung der Anarchisten – den berühmten Mann nicht zum Märtyrer machen wollte. Trotzdem starb Kropotkin am 8. Februar 1921.<sup>114</sup>

Von Staats wegen wurde für Kropotkin ein Begräbnis im großen Stil vorgeschlagen, doch seine Angehörigen und anarchistischen Freunde lehnten dies konsequenterweise ab. Das Begräbnis sollte zu einer anarchistischen Demonstration werden. Die Behörden legten zwar mehrfach Steine in den Weg, doch es wurden Flugblätter gedruckt. Große Menschenmengen versammelten sich bei der Überführung des Leichnams nach Moskau. Inhaftierte Anarchisten sollten für das Begräbnis aus dem Gefängnis heraus dürfen, was aber schließlich nur für wenige erlaubt wurde. Diese und andere Anarchisten, darunter Emma Goldman für die ausländischen, benutzten die Gelegenheit der Grabrede, den Anarchismus zu propagieren und die Regierung anzugreifen. Schwarze Fahnen mit anarchistischen Parolen und Forderung nach Freilassung der inhaftierten Anarchisten wehten. Es sollte die letzte große anarchistische Demonstration in der SU sein.<sup>115</sup> Kropotkins früheres Mos-

<sup>112</sup> M. Miller: *Kropotkin* S. 243.

<sup>113</sup> Die Begegnung mit Lenin und Kropotkins Briefe an diesen sind dokumentiert u.a. in Kropotkin: *Selected Writings ...* S. 325–339, sowie in Kropotkin: *Unterredung mit Lenin ...* S. 11–23. Obgleich die Dokumentation auf einem Gefolgsmann Lenins basiert, ist Kropotkins Niedergeschlagenheit ebensowenig übersehbar wie Lenins Tücke.

<sup>114</sup> Eine genaue Schilderung siehe bei Woodcock/A. S. 432–433. Siehe auch Emma Goldman: *Gelebtes Leben* Bd. 3, S. 992 ff.

<sup>115</sup> Siehe Goldman: *Gelebtes Leben* Bd. 3, S. 995 ff. Eine detaillierte Schilderung des Begräbnisses mit Photos wurde in mehrfacher Übersetzung publiziert. Siehe *Album: Die Beerdigung von P. A. Kropotkin in Moskau, 13.2.1921*, gedruckt Berlin 1922. Im Vorwort wird betont, daß die Publikation innerhalb der Sowjetunion unmöglich geworden war. Sie sei nicht als Hommage, sondern als Mittel zur Propaganda gedacht. (Ibid. S. 4–5). Herausgeber des Albums war das „Ausländische Büro zur Schaffung der russischen anarcho-syndikalistischen Konföderation“ mit u.a. Maksimov. Die russischen Anarchisten

kauer Haus wurde zum Museum. Nach dem Tod seiner Frau 1938 wurde es geschlossen.<sup>116</sup> Nur eine Moskauer Straße und ein Gebirgszug erinnerten in der Sowjetunion noch an den „anarchistischen Prinzen“.

### *Überblick über das anarchistische Werk Kropotkins*

**Bibliographische Erfassung:** Kropotkin hat Zeit seines Lebens gern und viel geschrieben. Einen Überblick über sein Schaffen zu gewinnen, ist aus mehreren Gründen schwierig. Zum einen veröffentlichte er meist in Zeitschriften, teilweise unter Pseudonym oder ganz ohne Zeichnung, zum anderen pflegte er Artikel umzuarbeiten und mit anderen zusammenzufassen zu größeren Publikationen. Auch waren viele agitatorische Artikel unter konkreten Umständen und in Eile entstanden, während andere reifer Überlegung und Abwägung entsprangen. Außerdem blieb er stets neben der anarchistischen Sache weiter der Wissenschaft verbunden. So ergibt sich auf den ersten Blick ein sehr heterogenes Bild seines Schaffens.

Wie bei jedem hochproduktiven Autor sollten sich jedoch in der Wirkungsgeschichte einige Werke – meist in Buchform – als zentral durchsetzen, und Kropotkin wurde der wohl am meisten gelesene und übersetzte anarchistische Autor. Im Vergleich zu Bakunin etwa, der an Schriftlichem fast nur Fragmente hinterließ und mehr durch seine ungestüme Persönlichkeit beeindruckte, etablierte sich Kropotkin folglich als der wichtigste Theoretiker, der im übrigen auch weit über anarchistische Kreise hinaus bekannt wurde. Dies ging so weit, daß sich manche anarchistische Gefährten genötigt fühlten, den an sich unanarchistischen „Übervater-Status“ Kropotkins anzuprangern und die Genossen vor allzu blindem Kropotkinvertrauen zu warnen.<sup>117</sup>

Aufgrund seines bewegten Lebens schrieb Kropotkin an verschiedenen Orten und publizierte folglich in mehreren Sprachen. Häufige Nachdrucke und unautorisierte Übersetzungen trugen zur Verwirrung bei, so daß oft auf den ersten Blick nicht klar wird, welche Ausgabe nun das verbindliche Original sei. Es wurden daher mehrfach Versuche unternommen, das Oeuvre Kropotkins bibliographisch zu erfassen.<sup>118</sup> Westliche „Gesamt-

hatten ihr Vaterland verlassen, soweit sie nicht bereits verhaftet oder liquidiert waren. Goldman erwähnt, daß sogar die Lektüre von Werken Kropotkins kurz nach dessen Tod schon Verhaftungsgrund sein konnte. (Goldman: *Gelebtes Leben* Bd. 3, S. 1024).

<sup>116</sup> 1992 soll das Museum anlässlich des 150. Geburtstages von Kropotkin wieder geöffnet worden sein.

<sup>117</sup> Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 4, S. 455–456. Siehe auch Heinz Hug: *Kropotkin zur Einführung*, Hamburg 1989, S.132 ff.

<sup>118</sup> Eine frühe Zusammenstellung findet sich bei Josef Stammhammer: *Bibliographie des Socialismus und Communismus*, 3 Bde., Jena 1893–1909. Dort zu Kropotkin (Krapotkin/e): Bd. 1 (1893), S. 121; Bd. 2 (1900), S. 173–175; Bd. 3 (1909), S.180–181. Bereits für den zweiten Band lag Max Nettlaus *Bibliographie de l'Anarchie*, Paris 1897, vor, so daß Stammhammer auf sie verweisen konnte. Nettlau widmet das 12. Kapitel Kropotkin (S. 72–86) sowie einen Nachtrag: S. 238–239. Er bemüht sich bereits, Originale und Übersetzungen zu trennen, geht aber prinzipiell chronologisch vor. In beiden Werken wird nur den anarchistischen Schriften Beachtung geschenkt. Nettlau brachte später seine Bibliographie Kropotkins auf den neuesten Stand und systematisierte sie inhaltlich, siehe z.B. in der 1921 zum Gedenken erschienenen Broschüre: *Pierre Kropotkine – L'ami, l'homme, l'anarchiste, le savant, son oeuvre*; Paris 1921, S. 23–24. Anlässlich seines Todes wurde auch von russischer Seite eine erste

ausgaben“ – stets im Sinne der „wichtigsten Schriften“ –, die nach Kropotkins Tod ebenso anvisiert worden waren wie eine russische, konnten nicht realisiert werden. Erst 1989–1995 (!) wurde unter Federführung von George Woodcock in Kanada eine englische „Gesamtausgabe“ (*The Collected Works of Peter Kropotkin*) herausgebracht, die in 11 Bänden die „wichtigsten Werke“ – vornehmlich die großen Bücher – versammelt, jedoch fast nur Nachdrucke alter englischer Ausgaben bzw. Übersetzungen enthält und keinen kritischen Apparat beifügt.<sup>119</sup> Lediglich die Einleitungen von Woodcock geben Hintergrundinformationen. Dagegen hebt sich die zuvor weltweit einzige, bereits 1928/29 in Japan realisierte und immer noch umfangreichste Kropotkin-„Gesamtausgabe“ (12 Bände) positiv ab, da hier zumindest kurz die Textgeschichte und die zugrundegelegten Ausgaben bzw. Erstübersetzungen bei jedem Text dargelegt werden! Selbst die in China in den 20er bis 40er Jahren mehrfach begonnenen und dann abgebrochenen „Gesamtausgaben“ nehmen sich im internationalen Vergleich als durchaus bemerkenswert aus, auch wenn zugestanden werden muß, daß im Westen Kropotkins Bücher meist in der einen oder anderen Ausgabe zu finden waren und daher eine „verbindliche Gesamtausgabe“ nicht so hohe Priorität hatte wie in China, wo es oft um Erstübertragungen ging. In Japan jedoch existierten schon vor der „Gesamtausgabe“ die meisten größeren Schriften in z.T. mehreren Übersetzungen!

Konkret umfaßt die englische „Gesamtausgabe“, auf die im Folgenden der Einheitlichkeit halber Bezug genommen wird (wenn auch nicht ausschließlich): Bd. 1: *Memoirs of*

ausführliche und ebenfalls chronologische Bibliographie unternommen: T. Piro: *Some Preliminary Material to the Bibliography of P. Kropotkin*, (Russ.), St. Petersburg und Moskau 1922. (Nachdruck London 1978 in: *Bibliography of Socialism*, 2nd series, Bd. 20). In der SU wurden seine anarchistischen Freunde inzwischen verfolgt, und auch international flaute das Interesse an Kropotkin erheblich ab.

In der Folge waren es eher historische Arbeiten, die Kropotkin als Autor und Gegenstand auflisteten, z.B. Eugène Zaleski: *Mouvements ouvriers et socialistes (Chronologie et bibliographie): La Russie*, 2 Bde., Paris 1956. Erst 1980 erschien wieder eine ausführliche Bibliographie: E. V. Starostin: *P. A. Kropotkin. Bibliografičeskij ukazatel' pečatnych trudov* (P. A. Kropotkin: Bibliographisches Verzeichnis gedruckter Werke), 2 Bde., Moskau 1980. Sie führt u.a. auch postume Ausgaben von Kropotkins Werken an. Ergänzt wird sie von I. L. Belen'kij und E. V. Starostin: *Petr Alekseevič Kropotkin. Ukazatel' literatury 1921–1992* (Petr Alekseevič Kropotkin: Literaturverzeichnis 1921–1992), Moskau 1992. Hierin sind u.a. auch russische Arbeiten über Kropotkin im genannten Zeitraum aufgeführt.

Von westlicher Seite erschien schließlich 1994 die bislang neueste und umfassendste Arbeit: Heinz Hug (Komp.): *Peter Kropotkin (1842–1921) – Bibliographie*, Grafenau 1994. Hug bemüht sich, die Zusammenhänge in Kropotkins anarchistischem Schaffen deutlich zu machen, indem er klar Übersetzungen, Nachdrucke, Vorarbeiten und Neuversionen den eigenständigen Publikationen zuordnet. So ergibt sich eine Struktur von elf Buchpublikationen, ergänzt durch die Rubriken „Sammelwerke“, „Aufsätze/Broschüren/Vorträge“ und „Briefe“. Hug führt zudem einige ausgewählte westliche Sekundärliteratur an. Russischen Titeln ist ein Anhang (von Heidi Grau) vorbehalten. Archivmaterialien werden außer bei Starostin ausführlich bei M. Miller: *Kropotkin*, S. 313–319, und kürzer bei Caroline Cahm: *Kropotkin and the rise of revolutionary anarchism (1872–1886)*, Cambridge U.P. 1989, S. 350–352, dargestellt. Übersetzungen in ostasiatische Sprachen tauchen bei Hug: *Bibliographie* sporadisch auf.

<sup>119</sup> Ansonsten gab es natürlich zuvor schon kleinere westliche Schriftensammlungen. Zu Sammelbänden siehe Hug: *Bibliographie* S. 96–98. Die Ausgaben waren in Anarchistenkreisen oft nicht unumstritten, zumal teilweise moniert wurde, daß die Herausgeber Kropotkins Image durch Auswahl, Kürzungen und Kommentare verdrehten. (Siehe z.B. die Kritik an englischsprachigen Sammelwerken in *Anarchy* 4, Bd. 1, Nr. 4, 2. Serie, o.J. [1971?], S. 139–141: „Kropotkin's Anarchist Communism. A review“ von „N. W.“ = Nicolas Walter?).

a *Revolutionist* (Original Englisch); Bd. 2: *The Great French Revolution* (Original Französisch); Bd. 3: *Mutual Aid* (Original Englisch); Bd. 4: *The Conquest of Bread* (Original Französisch); Bd. 5: *Russian Literature: Ideals and Realities* (Original Englisch); Bd. 6: *In Russian and French Prisons* (Original Englisch); Bd. 7: *Words of a Rebel* (Original Französisch; eine Neuübersetzung!); Bd. 8: *Ethics* (Original Russisch); Bd. 9: *Fields, Factories and Workshops* (Original Englisch); Bd. 10: *Fugitive Writings* (enthält „Must we occupy ourselves with an Examination of the Ideal of a future System?“ [Original Russisch]; „Anarchist Communism: its Basis and Principles“ [Original Englisch]; „Anarchism: its Philosophy and Ideal“ [Original Französisch]; „Anarchist Morality“ [Original Französisch]; „The State: its Historic Role“ [Original Französisch]); Bd. 11: *Evolution and Environment* (enthält „Modern Science and Anarchism“ [Original Russisch und erweitert in Französisch; hier die Kurzfassung]; „Thoughts on evolution“ als Zusammenfassung einiger englischsprachiger Artikel zum Thema). Gesondert wurde nochmals die Kropotkin-Biographie von Woodcock / Avakumovic den *Collected Works* beigelegt.

Hier soll nun ein kurzer Blick auf das anarchistische Werk Kropotkins geworfen werden.<sup>120</sup> Aufgrund der besonderen Arbeitsweise Kropotkins, der oft gleichzeitig mehrere Projekte anfing, sie aber erst später zusammenhängend veröffentlichte, kann der Überblick nicht streng chronologisch bleiben. Es wird daher versucht, einen Mittelweg zwischen zeitlichen und inhaltlichen Faktoren zu gehen. Da das Oeuvre vorgestellt werden soll, ist die Darstellung überwiegend an Werken orientiert, also nicht thematisch gruppiert.

**Die agitatorische Phase:** Wie im Rahmen des biographischen Überblicks erwähnt, bekam Kropotkin seinen ersten richtigen Kontakt mit dem Anarchismus auf seiner Schweizreise 1872. Dieser schlug sich allerdings noch kaum schriftlich vor Kropotkins Flucht nach Westeuropa nieder, sieht man einmal von dem von ihm verfaßten Manifest des Čaikovskij-Zirkels zur Frage, ob man sich mit dem Ideal der zukünftigen Ordnung beschäftigen solle, ab.<sup>121</sup> In der Schweiz schrieb er dann eifrig für das Jura-Bulletin, blieb aber noch ganz in Bakunins Fußstapfen. Seine erste klare Formulierung eigener Ideen trug er auf dem Jurakongreß 1879 vor, die dann in seiner neu gegründeten Zeitschrift *Le Révolté* abgedruckt wurde.<sup>122</sup> Er beschrieb als Kernpunkte der agitatorischen Tätigkeit, die in der Vorbereitung auf die kommende Revolution durchgeführt werden müßten, die Verbreitung der Idee von Expropriation und Kollektivismus und die strikte Ablehnung jedes Parlamentarismus. An keinem Punkt der Entwicklung dürfe dem Volk die Macht entgleiten. Nach erfolgter Expropriation würden sich freie Kommunen als neue Organisationsform bilden. Für Kropotkin war somit die ökonomische Revolution die Grundlage für die soziale und politische. Praktisch gesehen forderte er eine intensive Beschäftigung mit den ländlichen Gebieten und allen Formen von Arbeiterfragen.

<sup>120</sup> Seine rein wissenschaftlichen Arbeiten bleiben daher unberücksichtigt. Zu ihnen siehe Markin und die Bibliographie von Belen'kij/Starostin S. 52–58. Da der mittlere und späte Kropotkin zunehmend beide Seiten seiner Persönlichkeit integrierte, kommt der Wissenschaft allerdings vermehrt Bedeutung für seinen Anarchismus zu.

<sup>121</sup> Der Text ist abgedruckt in Kropotkin: *Selected Writings* ... S. 47–116.

<sup>122</sup> Nettlau: *Geschichte* ... Bd.2, S. 289–293, bringt den Text in deutscher Übersetzung. Der Originaltitel lautete: „Idée anarchiste au point de vue de sa réalisation pratique“.

Daß der Kollektivismus aber noch nicht ausreichte, unterstrich Kropotkin in den folgenden Monaten und trat – in Abgrenzung zu Bakunin – für eine Neuformulierung des anarchistischen Zieles ein: den anarchistischen Kommunismus bzw. Anarcho-Kommunismus.<sup>123</sup> Dieser wurde auf dem folgenden Jurakongreß 1880 angenommen. Jede Form von Privateigentum, auch die auf ein Kollektiv erweiterte, sollte durch ein „Alles gehört allen“ ersetzt werden. Damit würde auch jede Form von Lohnsystem überflüssig, z.B. die Berechnung des Lohns nach Stunden (wie bei Proudhon) oder Tausch. Jeder sollte sich das Nötige nehmen können. Der Anarcho-Kommunismus wurde Kropotkins Credo, das er in zahlreichen Artikeln zu untermauern suchte und in dem er die geeignete Waffe sah, den autoritären Kommunismus im Sinne Marx' zu bekämpfen.

In diese Zeit journalistischer Tätigkeit für den *Révolté* fällt Kropotkins wohl am weitesten verbreitete und übersetzte Schrift: *Aux jeunes gens*.<sup>124</sup> Ihre außerordentliche Popularität mochte – außer in der Kürze – in ihrem schwungvollen Stil und der gezielten Ansprache der Jugend gründen.<sup>125</sup> Kropotkin forderte die (gebildete) Jugend auf, ihre Kenntnisse für die Gesellschaft einzusetzen und sich nicht zum Werkzeug der Besitzenden machen zu lassen. Alles Lernen sei nutzlos, wenn nicht die bestehende Ungerechtigkeit in der Gesellschaft behoben werde. Was hülfen schon ärztliches Können bei miserablen Lebensbedingungen oder technischer Fortschritt, wenn er nicht allen zuteil wird? Der vermeintliche Helfer der Menschheit (Arzt, Techniker, Wissenschaftler) wurde so als Systemstütze demaskiert. Der Student müsse sich bewußt sein, daß er seine Ausbildung dem Schweiß anderer verdanke. Daher könne nur in einer völlig umgestalteten und besitzfreien Gesellschaft jeder sein volles Glück finden. Um dies zu erreichen, brauche es allein den Willen dazu, und nur dafür lohne es sich wirklich, als junger Mensch sich einzusetzen.<sup>126</sup> Dieser leidenschaftliche Appell an das soziale Gewissen vermochte in allen Teilen der Welt viele junge Idealisten zu begeistern.

Zur gleichen Zeit beschäftigte sich Kropotkin immer wieder mit dem Schicksal der Pariser Kommune im Vergleich zu seiner Vision der Kommune als verwirklichter kommunistischer Utopie.<sup>127</sup> Er versuchte dabei, seine Zukunftsperspektive an Lehren aus der Geschichte zu knüpfen, was im übrigen später bei ihm immer wieder als Vorge-

<sup>123</sup> Nettlau betont, daß diese Entwicklung aber nicht nur von Kropotkin allein betrieben wurde, sondern auch andere führende Anarchisten damals die Forderung nach einer entsprechenden Umformulierung des Zieles unterstützten. (Siehe *Geschichte ...* Bd. 2, S. 306–310; Bd. 3, Kap. 1). Nettlau selbst kritisierte diesen Schritt als Verengung des Anarchismus. (Ibid. Bd. 2, S. 310). – Im Folgenden wird „Anarcho-Kommunismus“ als Synonym für „anarchistischen Kommunismus“ benutzt.

<sup>124</sup> Zuerst erschien sie in Fortsetzung im *Révolté*, Juni–August 1880, wurde aber bald als eigene Broschüre gedruckt.

<sup>125</sup> Zur Resonanz in Ostasien s.u.

<sup>126</sup> Die Schrift wurde später in die Sammlung von *Révolté*-Artikeln Kropotkins: *Paroles d'un révolté*, Paris 1885, hrsg. von Elisée Reclus, aufgenommen. Die erste deutsche Version des Artikels erschien 1884. Ich habe den Nachdruck: Peter Kropotkin: *Einführung in den Sozialismus: An die jungen Leute*, o.O., o.J., benutzt bzw. die *Collected Works*, dort Bd. 7, S. 44–63.

<sup>127</sup> Siehe z.B. sein *The Commune of Paris*, als *Freedom Pamphlets* Nr. 2 (Original französisch und auch in *Paroles d'un révolté* aufgenommen), worin er die Kommune als Volkserhebung feiert, die aber noch zu wenig präzise Zukunftsvorstellungen hatte. Als Lehre zieht Kropotkin daraus die Richtigkeit seines Anarcho-Kommunismus. (Siehe *Collected Works* Bd. 7, S. 90–103, bzw. den Abdruck des Artikels in Kropotkin: *Selected Writings ...* S. 119–132).

hensweise auftauchte und auch die Beschäftigung mit der Französischen Revolution und den aus ihr zu ziehenden Lehren einläutete. Wichtig war ihm die Erkenntnis, daß die Revolution sofort zum Stillstand komme, wenn irgend jemand eine neue Macht zu etablieren suche, denn jede Macht führe automatisch zu Unfreiheit. Die Dringlichkeit einer grundlegenden Revolution führte ihm insbesondere die russische Entwicklung vor Augen. Dort wurde infolge des Attentats auf Alexander II. 1881 eine Repressionswelle ausgelöst, der auch einige seiner einstigen Freunde zum Opfer fielen. Kropotkin hatte große Sympathie für die gewalttätigen Aktionisten, auch wenn er – wie bereits gesagt – Attentate nicht als grundsätzliche Taktik verstand. Doch zeichnete sich auch eine gewisse Enttäuschung über den russischen Weg ab, da Kropotkin eine systematische Einordnung solcher heroischer Einzeltaten vermißte.

Aufgrund der russischen Ereignisse für ein Jahr ins englische Exil verschlagen, beschäftigte sich Kropotkin verstärkt mit den Verlockungen des Parlamentarismus und den Salonrevolutionären – Themen, die ihm seine gemäßigte englische Umgebung nahelegten. Auch schrieb er einen Artikel über Darwin, wobei er den Beweis führen wollte, daß die beste Organisationsform der anarchistische Kommunismus sei, denn nur die geselligen Arten könnten ihr Überleben sichern. Hiermit begann Kropotkin auch seine Arbeitsreihe zum Thema „gegenseitige Hilfe“.<sup>128</sup>

Das Schaffen Kropotkins im gesamten Zeitraum von seiner Flucht aus den russischen Gefängnissen bis zu seiner erneuten Inhaftierung in Frankreich (1876–1882) war somit der Durchbruch zu seinem eigenen System, dargelegt in vielen Artikeln (zunächst im *Jura-Bulletin*, dann im *Révolté*), das sich schließlich als Anarcho-Kommunismus einen Namen machte. Zwar waren die meisten Schriften agitatorischer Natur, doch bereiteten sie seine reiferen Werke vor. Bezeichnenderweise war es nicht Kropotkin selbst, der die Zusammenfassung der wichtigsten Artikel dieser Zeit zu einer Buchpublikation anregte, sondern die Initiative kam von außen: Elisée Reclus, sein Freund, brachte im Rahmen der Kampagne für die Freilassung des inzwischen in Europa wohlbekannten Anarchisten und Gelehrten Kropotkin die Artikelsammlung aus dem *Révolté* 1885 als *Paroles d'un révolté* heraus.<sup>129</sup> Kropotkin wurde damit auch offiziell zu einer Leitfigur des westeuropäischen Anarchismus. Im Gegensatz zu seinen späteren, abgeklärteren Schriften erschien Kropotkin hier als radikaler politischer Agitator.<sup>130</sup> Da er damals inhaftiert war, konnte er leicht zum Märtyrer gemacht werden, gab ihm doch die neuerliche Verfolgung die nötige Weihe. Da die Texte der *Paroles* aus dem täglichen agitatorischen Kampf stammten, waren sie unmittelbarer als vieles, was Kropotkin später schrieb. Angelpunkt der Aufsätze war die Frage nach der revolutionären Taktik, und in diesem Zusammenhang standen auch seine mit Einschränkungen befürwortenden Aussagen zur Legitimität von Gewalt – ein stets kritischer Punkt, der ihn ja auch das Aufenthaltsrecht in der Schweiz kostete und für das

<sup>128</sup> Alle erwähnten Artikel sind im *Révolté* abgedruckt. Eine Zusammenfassung seiner Artikel aus der Zeit 1880–1882 gibt Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 3, Kap. 2. Siehe auch M. Miller: *Kropotkin* S. 147–159.

<sup>129</sup> Zu den enthaltenen Artikeln und diversen Ausgaben siehe Hug: *Bibliographie* S. 27–44.

<sup>130</sup> Hug erwähnt in seiner *Bibliographie*, daß es bezeichnenderweise bei der deutschen Ausgabe 1922 Versuche gab, Kropotkin weniger radikal erscheinen zu lassen. (Dort S. 27, Anm. 26). Diese Übersetzung wurde nachgedruckt. Mir lag die Ausgabe von 1972 vor: Peter Kropotkin: *Worte eines Rebellen*, eingeleitet und herausgegeben von Dieter M. Schneider, Reinbek 1972. In den *Collected Works* besorgte Woodcock eine neue englische Übersetzung.

Gericht in Lyon ausreichte, ihn ins Gefängnis zu bringen. Dabei war aber insbesondere die konkrete geschichtliche Situation – die revolutionäre Tätigkeit der „Narodnaja Volja“ – zu bedenken. Kropotkin zeigte sich überzeugt von der Unvermeidlichkeit der Revolution und verglich die Lage mit der beim Zusammenbruch des Römischen Reiches.<sup>131</sup> Bevor man lange abwarte, daß Reformen Verbesserungen gewähren, sollten die Arbeiter lieber handeln. „Freiheiten werden nicht geschenkt, man muß sie sich nehmen“, war seine Devise.<sup>132</sup>

Interessant ist Kropotkins Auseinandersetzung mit verschiedenen Einwänden gegen sein System. U.a. ging er auf das Problem des Begriffes „Anarchie“ ein, da das Wort so viele negative Assoziationen wecke. In der Tat hatte selbst Bakunin den Begriff kaum gebraucht. Kropotkin drehte nun den Spieß herum: der ursprünglich abqualifizierende Gebrauch könne nur den Stolz fördern. „Anarchie“ sei die Negierung jeder Autorität und insbesondere der bestehenden Ordnung. Daher sei der Begriff passend für Leute, die etwas grundsätzlich Neues wollten.<sup>133</sup> Und dieses Neue sei weder auf parlamentarischem Wege noch durch „revolutionäre Diktaturen“ zu erreichen, sondern nur durch das unmittelbare Handeln des Volkes, dem die wenigen Aktivisten lediglich als Vorbilder dienen könnten.<sup>134</sup>

In den *Paroles* sollte man allerdings nicht zu sehr eine Ausnahme in Kropotkins Schaffen sehen im Sinne von Agitator vs. späterer „anarchistischer Weiser“, denn viele hier angelegte Gedanken entwickelte er dann weiter und versuchte sie lediglich wissenschaftlich oder historisch zu stützen. Es ergibt sich bei näherem Hinsehen somit eine größere Einheitlichkeit in seinem Werk als zunächst angenommen. So verschwindet auch die Frage nach revolutionärer Taktik und ihrem Ziel nicht aus seinem Denken. Vielmehr setzt sie sich u.a. in seinen Studien zur Französischen Revolution fort, die allerdings in vollem Umfang erst 1909 in Paris veröffentlicht wurden als *La grande révolution 1789–1793*.<sup>135</sup> Die russische Version wurde übrigens eine Lieblingslektüre Lenins.

Kropotkin hatte erkannt, daß der Bakuninsche Voluntarismus und Insurrektionismus sich leicht im Sande verläuft, wenn er kein Ziel vor Augen hat. Auch war ihm die marxistische Konkurrenz auf dem Gebiet der Revolutionstheorie mit ihrer ökonomischen Analyse durchaus bewußt. Kropotkin versuchte daher einen Mittelweg zwischen der revolutionären Spontaneität und der historisch-ökonomischen Gesetzmäßigkeit zu finden, oder – anders gesagt – zwischen Revolution und Evolution zu vermitteln. Eine Besonderheit, die er noch aus seiner Narodnik-Zeit mit einbrachte, war seine Hochschätzung des bäuerlichen Elementes im Verlauf der erwarteten Revolution. Die ausschließliche Orientierung an der städtischen Arbeiterschaft sollte er auch später bei seiner Hinwendung zum Syndikalismus ablehnen. Die Zeit im Gefängnis konnte er nun – zwangsweise aus der unmittelbaren Agitationstätigkeit entfernt – zum Nachdenken und zu wissenschaftlichen Studien nutzen, und so reiften allmählich seine Gedanken zu einem neuen System.

---

<sup>131</sup> *Worte eines Rebellen* S. 20 bzw. *Collected Works* Bd. 7, S. 30.

<sup>132</sup> *Worte ...* S. 32 bzw. *Collected Works* Bd. 7, S. 43.

<sup>133</sup> *Worte ...* S. 62–66 bzw. *Collected Works* Bd. 7, S. 76–80.

<sup>134</sup> *Worte ...* S. 155 bzw. *Collected Works* Bd. 7, S. 174.

<sup>135</sup> Siehe dazu auch Stephen Ososky: *Peter Kropotkin*, Boston 1979, S. 92–98.

Typisch für Kropotkin war, daß er stets naheliegende Themen ergriff, um sie in Verbindung mit seinem Gedankensystem zu setzen. So entstand während und nach seinem Gefängnisaufenthalt das Buch *In Russian and French Prisons*, London 1887, das nur teilweise auf äußere Anregungen zurückgeht. Zwar gestand Kropotkin ein, daß es durchaus einen großen Unterschied im Strafrechtssystem zwischen Rußland und Frankreich gebe und er damit auch seine Haft in Frankreich leichter empfunden habe,<sup>136</sup> aber er stellt den Sinn von Gesetzen und Strafanstalten generell in Frage. Seine erste Berührung mit der Problematik des Strafvollzuges hatte er ja bereits in seiner sibirischen Zeit auf Inspektionsreisen gemacht, doch jetzt verband sich seine damalige Abscheu mit der anarchistischen Theorie einer staats- und autoritätslosen Gesellschaft. Bereits im *Révolté* hatte er in einem Artikel betont, daß Gesetze eine moderne und überflüssige Erfindung seien. Gesellschaften kämen mit Gewohnheitsrecht gut allein aus. Gesetze dagegen sollten nur Eigentum und Macht schützen.<sup>137</sup> Und in seiner weithin verbreiteten Verteidigungsrede im Lyon-Prozeß, der dennoch mit seiner Haftstrafe endete, hatte er es öffentlich gewagt, die Richter zum Anarchismus bekehren zu wollen. Er warf ihnen vor, als Handlanger von Staat und Gesetz nur die Ungerechtigkeit zu stützen. Nun erklärte er, daß er aus eigener Anschauung bestätigen könne, daß Gefängnisse nichts lösen. Vielmehr sei die Idee der Strafe kontraproduktiv. Niemand, der einmal im Gefängnis war, sei besser geworden. Im Gegenteil: erst das Gefängnis zerstöre die Moral und erziehe zur Kriminalität. Wolle man den Menschen verbessern, müsse man ihm eine bessere Erziehung einräumen, aber auch seine wirtschaftliche Lage verbessern.<sup>138</sup> Eine anarcho-kommunistische Gesellschaft, die kein Privateigentum mehr kennt, werde automatisch auch kein Problem mehr mit Eigentumsdelikten haben, die nach Kropotkin die Mehrzahl der Straftaten stellten. Kropotkin gestand zwar ein, daß einige Formen von Kriminalität auch dann noch existieren würden, doch hoffte er auf die erzieherische Macht von allgemeiner Fürsorge.<sup>139</sup> Für ihn war Kriminalität höchstens krankhaft, ansonsten aber lediglich ein Produkt sozial-ökonomischer Ungerechtigkeit. Diese utopisch anmutenden Gedanken basierten auf Kropotkins optimistischem Menschenbild, das in seinen folgenden Werken mehr und mehr in den Vordergrund rückte.

**Entwürfe für eine neue Gesellschaft:** Im Gefängnis begann er sich nun verstärkt mit dem Entwurf einer neuen Gesellschaft zu beschäftigen und wissenschaftliche Erkenntnisse für vor allem ökonomische Fragen nutzbar zu machen. Seit Jahren hatte ihn die Frage nicht losgelassen, wie – nach dem Einsetzen der Revolution – ein Scheitern verhindert werden könne. Den Bakuninschen Optimismus, daß man erst einmal zerstören müsse, der Rest sich dann von selbst ergebe, teilte er so nicht. Zu viele Aufstände waren gescheitert. Nach seiner Freilassung 1886 begann er daher eine Artikelserie, die schließlich in zwei eng

<sup>136</sup> Dennoch hatte diese Haft seine Gesundheit auf Dauer angegriffen.

<sup>137</sup> Der Artikel „La loi et l'autorité“ (1882) (deutsch: „Gesetz und Autorität“: Sonderdruck aus *Der individualistische Anarchist*, 1. Jahrgang, Heft 4 – enthalten in *Syndikalistische Schriften 1912–1919*) wurde von Reclus in die *Paroles d'un révolté* aufgenommen. (*Worte eines Rebellen* S. 116–136 bzw. *Collected Works* Bd. 7, S. 145–164).

<sup>138</sup> Diese Ideen führt er besonders im Zusammenhang mit den „zivilisierten“ Gefängnissen in Westeuropa aus (ab Kap. 8).

<sup>139</sup> *In Russian and French Prisons*, eingeleitet von Woodcock, Montréal und New York 1991, *Collected Works* Bd. 6, S. 367–370.

verwandte Publikationen mündete: *La conquête du pain*, Paris 1892, und *Fields, Factories and Workshops*, Boston 1899. *La conquête du pain* war in seinen meisten Teilen im *Révolté* bzw. der Nachfolgerin *La Révolte* erschienen. Inhaltlich knüpfte das Buch durchaus an *Paroles d'un révolté* an, jedoch bemerkte Reclus in seinem Vorwort, daß es diesmal ein „friedliches“ Werk sei.<sup>140</sup>

Kropotkin ging darin von der Annahme aus, daß die Gütermenge bei weitem für die Bevölkerung ausreiche.<sup>141</sup> Das Problem liege allein in der Verteilung, nicht in der Produktion. Der Fortschritt der Wissenschaft und Technik erlaube es, mit immer weniger Aufwand immer mehr zu produzieren. Weshalb bestand aber dennoch so viel Elend? Für Kropotkin lag die Schuld in der Ausbeutung, die – von Regierung, Gesetz und Armee geschützt – wenigen alles und den meisten nichts zukommen ließ. Da aber alle gemeinsam zum Gesamtreichtum beigetragen hätten, hätten sie auch alle ein Recht auf Teilhabe, und dieser Anteil lasse sich nicht bemessen. Also müßten alle ein freies Zugangsrecht zu allen Gütern bekommen. Der neue Anspruch lautete: „Recht auf Wohlstand für alle“.<sup>142</sup>

Wie sollte dies nun möglich werden? Die soziale Revolution allein könne, so Kropotkin, die Bedingungen dafür schaffen. Immer wieder habe es Versuche gegeben, diese Revolution durchzuführen, doch alle seien gescheitert, weil das Volk die Macht an sogenannte revolutionäre Regierungen abgab und damit nur alte Herren durch neue ersetzte. Dennoch zeige die Geschichte – und Kropotkin beschwor hier gern die mittelalterlichen Städte und Gilden –, daß die Tendenz zum Kommunismus und Anarchismus stets vorhanden gewesen sei. Die Menschen seien durchaus fähig, sich allein zu organisieren. Wenn die Expropriation einsetze, müsse sie vollständig durchgeführt werden und alles mit einbeziehen. Der Privatbesitz solle verschwinden; statt dessen müsse alles von allen verwaltet werden. Expropriation bedeute daher mehr als nur alles auf einen Haufen zu schütten.<sup>143</sup> Vor allem sei der konstruktive Aspekt des Verteilens entscheidend, weil niemand bei einer Revolution bleibe, wenn er kein Brot bekomme. Am besten blieben die Waren dort, wo sie produziert wurden. Tausch solle man auf die Güter beschränken, die nicht überall hergestellt werden können (z.B. aus klimatischen Gründen). Somit sprach sich Kropotkin für ein weitgehend autarkes und dezentralisiertes Wirtschaftssystem aus.

<sup>140</sup> Ich lege hier – neben der englischen Übersetzung in *Collected Works* Bd. 4, die wohl identisch ist mit der ersten US-Ausgabe von 1907 – die deutsche Ausgabe: *Die Eroberung des Brotes*, Berlin 1919, zugrunde. Hierin sind – neben der Übersetzung des Textes und des Reclus-Vorwortes zur Erstausgabe – ein Vorwort von Rudolf Rocker und Zeichnungen von Heinrich Vogeler enthalten. Die Bezugsstelle: S. XIII. (Die deutsche Erstausgabe war unter dem Titel *Wohlstand für alle* erschienen). (In *Collected Works* ist die Bezugsstelle Bd. 4, S. XXIX–XXX).

Es sei noch angemerkt, daß der Buchtitel *La conquête du pain* von Kropotkin in der russischen Ausgabe, die 1902 in London erschien und der er ein Vorwort beigab, abgeändert wurde in *Chleb i volja* (Brot und Freiheit), was dem Inhalt auch besser entspricht.

<sup>141</sup> Man hat zurecht darauf hingewiesen, daß Kropotkin keinen „Konsumrausch“ anvisierte, sondern die Befriedigung der Grundbedürfnisse. „Kropotkins Wohlstand für Alle ist kein Ideal des Überflusses, sondern eher eines der Askese“. (Heinz Hug: „Die Inthronisation der Solidarität: Peter Kropotkin als sozialinnovativer Denker“ in Wolfram Beyer [Hrsg.]: *Zur Aktualität anarchistischer Klassiker*, Berlin 1993, S. 43–56, dort S. 55).

<sup>142</sup> *Die Eroberung des Brotes* S. 9 bzw. *Collected Works* Bd. 4, S. 14.

<sup>143</sup> *Die Eroberung ...* S. 28 ff. bzw. *Collected Works* Bd. 4, S. 44 ff.

Aber nicht nur das Argument der Autarkie führte Kropotkin zur Forderung nach Verbindung von Landwirtschaft und Industrie, vielmehr sah er in ihr die Erfüllung des menschlichen Bedürfnisses nach Vielseitigkeit. Er war überzeugt, daß die Ergänzung von industrieller und landwirtschaftlicher Tätigkeit ebenso wie die von Kopf- und Handarbeit die Menschen glücklicher machen würde.<sup>144</sup> Entscheidend sei das Fehlen von Zwang, der ja auch dem Lohnsystem (als ökonomischer) zugrunde liege. Freie Menschen arbeiteten freiwillig, so die Annahme.<sup>145</sup> Und da der Überfluß da sei, brauche niemand sich abzurackern für das tägliche Brot. Vielmehr genügten wenige Stunden am Tag, die physische Existenz zu sichern. Der Rest der Zeit bliebe frei für die weitergehende Entfaltung und Bildung aller.<sup>146</sup> Diese Vision einer Gesellschaft, die über die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse hinaus noch andere Bedürfnisse akzeptierte, sollte ein wichtiger Anziehungspunkt für Kropotkin-Verehrer werden und mehrere Kommunebildungen inspirieren. Das Buch *La conquête du pain* strebte also – trotz des Titels – nach mehr als nur Brot, weshalb Kropotkin es wohl auch später in der russischen Ausgabe „Brot und Freiheit“ (chleb i volja) nannte.

Das zweite Werk, *Fields, Factories and Workshops*, deckt sich in vielem mit *La conquête du pain*, war aber stärker auf die praktischen Fragen von intensiver Bodenkultur und der Verbindung von Landwirtschaft und Industrie zugeschnitten. Anhand umfangreichen statistischen Materials wollte Kropotkin zeigen, daß Industrialisierung und Zentralisierung nicht notwendig zusammengehören. Vielmehr sah er die Entwicklung auf Dezentralisierung hin gerichtet. Auch zeigte er sich optimistisch über die Möglichkeiten der Optimierung landwirtschaftlicher Erträge, wobei er Malthus' Pessimismus zu widerlegen hoffte. Insbesondere arbeitete Kropotkin den Gedanken gegen die Arbeitsteilung, die allgemein als grundlegend für die Modernisierung angesehen wurde, aus. Spezialisierung sei vielmehr schädlich, denn die großen Erfindungen seien aus der Praxis entstanden. Ein Arbeiter, der die Zusammenhänge und Vorgänge bzgl. seiner Maschine verstehe und an ihr arbeite, könne sie auch verbessern, weswegen auch technische Erziehung bedeutsam sei.<sup>147</sup> Außerdem führe die Spezialisierung zu Desinteresse an der Arbeit. Zwar könnten nicht alle alles machen, aber bei der notwendigen Arbeitsteilung solle man eben eng kooperieren. So könne man die üblen Auswirkungen der Industrialisierung bekämpfen. Kropotkin entwarf damit die Vision einer modernen Gesellschaft, die vom Fortschritt profitieren sollte, ohne

<sup>144</sup> *Die Eroberung ...* S. 58 bzw. *Collected Works* Bd. 4, S. 94.

<sup>145</sup> Kropotkin betont, daß an sich arbeitsunwillige Leute die absolute Ausnahme seien. *Die Eroberung ...* S. 124 bzw. *Collected Works* Bd. 4, S. 199.

<sup>146</sup> *Die Eroberung ...* S. 76 ff. bzw. *Collected Works* Bd. 4, S. 122 ff.

<sup>147</sup> Zur Arbeitsteilung siehe bes. Kap. 1 der deutschen und englischen Ausgabe, bzgl. der Verbindung von Praxis und Erfindungen Kap. 8 der deutschen bzw. Kap. 4 der englischen. Ich habe – neben der englischen Ausgabe in *Collected Works* Bd. 9 – auch die deutsche Ausgabe *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk*, Berlin 1976, benutzt. – Zu Kropotkins Vorstellung der technischen Erziehung und ihrer heutigen Bedeutung siehe Michael Smith: „Kropotkin and technical education: an anarchist voice“ in: David Goodway (Hrsg.): *For Anarchism. History, Theory and Practice*, London und New York 1989, S. 217–234. Vgl. auch Markus Heinlein: *Klassischer Anarchismus und Erziehung: Libertäre Pädagogik bei William Godwin, Michael Bakunin und Peter Kropotkin*, Diss. Würzburg 1998, bes. S. 35–316.

Kropotkins Vorstellungen zur technischen Verbesserung der Landwirtschaft siehe in *Landwirtschaft, Industrie und Handel* Kap. 3–5 bzw. in *Collected Works* Bd. 9, Kap. 2.

soziale Kosten tragen zu müssen.<sup>148</sup> Sein dezentralistisches, auf Autonomie abzielendes Wirtschaftskonzept war insofern eine Reaktion auf die sozialen und psychologischen Folgen der Industrialisierung. Auch mochte seine russische (und somit am Bauerntum ausgerichtete) Herkunft ihr Teil dazu beigetragen haben.<sup>149</sup> Allerdings ging Kropotkin von einer überzogenen Gleichheitsvorstellung aus. Weder zweifelte er daran, daß man allen Böden – unter Zuhilfenahme technischer Möglichkeiten – prinzipiell überall gleichviel entlocken könne,<sup>150</sup> noch thematisierte er, ob ein jeder auch tatsächlich zu allem fähig ist. Hier führte ihn sein Biologismus zur apriorischen Annahme der Gleichheit. Talente oder Behinderungen waren für ihn kein Thema. Bei der Bildung bestehende Unterschiede galten Kropotkin als allein sozio-ökonomisch bedingt.

Vergleicht man die beiden parallel entstandenen Werke *La conquête du pain* und *Fields, Factories and Workshops*, so fällt auf, daß Kropotkin sich in der französischen Arbeit schwungvoller und visionärer präsentierte entsprechend seinem Image als Revolutionär. Im englischen Werk schrieb er nüchterner, stellte Berechnungen an über Ressourcen, Arbeitszeiten, mögliche Erträge usw. und paßte sich damit seiner englischen Leserschaft und seinem dortigen Ruf als Wissenschaftler an. Die in *La conquête du pain* enthaltenen spezifisch anarchistisch-revolutionären Passagen (z.B. zur Expropriation oder zum kommunistischen Anarchismus) waren nicht aufgenommen.<sup>151</sup> Im Rückblick erkannte Kropotkin nach vielen Jahren allerdings an, daß seine Hypothese von den unbegrenzten Gütern und der Nachrangigkeit der Produktion hinter der Konsumtion wohl doch etwas zu optimistisch gewesen war.<sup>152</sup> Dies hatten ihm unterdessen auch viele anarchistische Kritiker vorgehalten, ebenso seine Ablehnung des Handels (der ja nicht produziert), seine Idealisierung mittelalterlicher Städte und die Betonung lokaler Autonomie. Obgleich Kropotkin kein Zurück zum Mittelalter wollte und Industrialisierung durchaus bejahte, haftete seinen Vorstellungen doch etwas von landwirtschaftlich-kleinbetrieblichem Idyll an, das für einen „modernen“ Anarchisten im Zeitalter internationaler Vernetzung nicht so recht passen wollte.<sup>153</sup> Andererseits war es gerade diese vormoderne „Nestwärme“ eines

<sup>148</sup> Sein Rezept war einfach: jede Region produziert im Wesentlichen nur für sich selbst. (*Landwirtschaft, Industrie und Handwerk* S. 49 bzw. *Collected Works* Bd. 9, S. 20). Ziel war dabei, mithilfe der Technik mit weniger Aufwand mehr zu produzieren (*Landwirtschaft ...* S. 82 bzw. *Collected Works* Bd. 9, S. 64). Damit bliebe den Menschen auch Zeit, sich mit nicht-subsistenzsichernden Dingen, z.B. Kunst, zu beschäftigen. (*Landwirtschaft ...* S. 234 bzw. *Collected Works* Bd. 9, S. 181).

<sup>149</sup> Diese Sicht durchzieht Prills Analyse (*Die Theorie ...*), auch wenn sie – wie übrigens ebenfalls M. Miller: *Kropotkin – Kropotkin m.E.* zu sehr durch die „Narodnik-Brille“ sieht. Gerade durch seinen langen Aufenthalt in Westeuropa und insbesondere im industrialisierten England präsentierte sich Kropotkin durchaus als fortschrittsbewußt.

<sup>150</sup> Vgl. auch Prills Kritik (Prill S. 31).

<sup>151</sup> Zum Vergleich der beiden Werke s. auch Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 4, S. 45–67.

<sup>152</sup> S. *ibid.* S. 66. Nettlau referiert hier aus dem Nachwort Kropotkins zur russischen Ausgabe von *Paroles d'un révolté* 1919. Vor Augen stand Kropotkin die damalige Hungersnot in Rußland. Errico Malatesta, der italienische Anarchist und alte Weggefährte Kropotkins, hatte ihm diesen Optimismus schon lange vorgeworfen und berichtet, daß Kropotkin dies später korrigierte. (Siehe Malatestas „Kollektivistische Internationale und anarchistischer Kommunismus“, Aufsatz von 1926, enthalten in Errico Malatesta: *Gesammelte Schriften* Bd. 2, Berlin 1980, S. 47).

<sup>153</sup> Nettlau drückt dies so aus: „Kropotkin schöpfte zu viel in (sic!) der Vergangenheit ... Die mittelalterliche Stadtgemeinde und das Dorf sind alte enge Rahmen, die uns auch als Commune und Industriedorf nicht wesentlich weiter erscheinen; wir brauchen das schrankenlose Land ... Wir sehnen uns auch nicht nach

Lebens in Autarkie und Selbstgenügsamkeit, die ihm zahllose Anhänger brachte und manches Siedlungsexperiment anregte.<sup>154</sup>

In der Tat waren Kropotkins Gedanken so einflußreich, daß sich lange Zeit auch in anarchistischen Kreisen keine Kritik daran durchsetzen konnte. Vielmehr meinte die Mehrzahl der Anarchisten, daß *La conquête du pain* und *Fields, Factories and Workshops* die Zukunft vorausgesehen hätten, und so wurden diese Schriften zu Objekten fast religiöser Verehrung.<sup>155</sup>

**Ein exemplarisches Leben:** Neben der Durchschlagskraft solcher Schriften verdankte Kropotkin aber seinen übermächtigen Einfluß und sein Prestige durchaus auch seiner Persönlichkeit und seinem ereignisreichen Lebenslauf, der durch die Veröffentlichung seiner Memoiren endgültig weithin bekannt wurde. Die Anregung kam auf seiner ersten USA-Reise 1897, als die Zeitschrift *Atlantic Monthly* ihn bat, in Fortsetzungen über sein Leben zu schreiben (s.o.). Als Buch erschienen die erweiterten Artikel 1899 in Boston, New York und London: *Memoirs of a Revolutionist*.<sup>156</sup> Das Werk wurde weithin übersetzt und gelesen und erweckte Bewunderung für diesen russischen Prinzen, der für seine Überzeugungen durch die Prüfungen russischer und französischer Gefängnisse sowie des Exils gegangen war und nun als gelehrter Mann sein anarchistisches Evangelium in vielen Sprachen predigte. An der Verbreitung seiner Gedanken und an seinem dominierenden Einfluß sollte man den Anteil der Werbung durch Persönlichkeit nicht unterschätzen. Er lebte zwar noch über zwanzig Jahre, aber seine Überhöhung zum „anarchistischen Heiligen“ war mit diesem Buch de facto vollzogen, obwohl Kropotkin sich selbst keineswegs damit ein Denkmal hatte setzen wollen. Nicht wenige Anhänger gelangten erst über seine Memoiren zu seiner eigentlichen Theorie.

**Anarchismus als Wissenschaft:** Diese Theorie, den Anarcho-Kommunismus, versuchte er nun zunehmend mit seiner wissenschaftlichen Tätigkeit zu stützen, nicht zuletzt, um den Anspruch der marxistischen Konkurrenz auf Wissenschaftlichkeit herauszufordern. Die Grundlagen seines Systems hatte er bereits mehrfach dargelegt, am prägnantesten wohl in „Anarchist Communism: its Basis and Principles“.<sup>157</sup> Interessant war in dieser englischen Schrift der Versuch, den Anarchismus, der oft als Begriff negativ empfunden wurde, als evolutionäre Notwendigkeit und wahre Ordnung hinzustellen. Die englische Leserschaft sollte nicht vor den Kopf gestoßen werden. Entsprechend haftete diesem Anarchismus

dem kleinen Staat oder dem lokalisierten Industriegebiet, sondern nach der staatenlosen freien Erde, deren Rohstoffe uns Allen gehören ...“: *Geschichte ...* Bd. 4, S. 55–56.

<sup>154</sup> So bezogen sich u.a. Ende des 19. Jahrhunderts in England gegründete anarchistische Siedlungsprojekte auf Kropotkin. (Siehe dazu Dennis Hardy: *Alternative Communities ...*, bes. S. 181–187).

<sup>155</sup> Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 4, S. 59–60, bedauert dies im Rückblick. Colin Ward jedoch, der das Buch *Fields, Factories and Workshops* mit der Titelergänzung „tomorrow“ herausbrachte (London 1974), hält es weiterhin für „prophetisch“. (Siehe Wards Einführung [S. 8], die in der benutzten deutschen Ausgabe abgedruckt ist).

<sup>156</sup> Hug merkt in seiner Bibliographie (S. 58, Anm. 40) an, daß Kropotkin den Titel ablehnte. Die Herausgeber hatten ihn gewählt, aber Kropotkins Protest fruchtete nichts. Nur die französische Ausgabe von 1902 folgte seinem Vorschlag: „Autour d'une vie“.

<sup>157</sup> Ursprünglich in *Freedom*, abgedruckt in Kropotkin: *Fugitive Writings*, herausgegeben von Woodcock, Montréal 1993, *Collected Works* Bd. 10, S. 72–94.

nichts Schreckenerregendes an. Auch bemühte sich Kropotkin explizit um Abgrenzung von den „autoritären“ Kommunisten.<sup>158</sup> Über die Jahre publizierte Kropotkin verschiedene Artikel zu der ganzen Thematik, die erst 1913 zu einer endgültigen und umfassenden Buchversion führten: *La science moderne et l'anarchie*, Paris.<sup>159</sup> Die wesentlichen Teile entstanden allerdings bereits 1901–1903, wurden dann aber ergänzt vor allem durch eine weitere Artikelserie 1911, die – wie die vorigen Artikel – in *Les temps nouveaux* erschien, dem Erben des alten *Révolté*. War zunächst Kropotkins Bestreben, die Beziehung zwischen dem Anarchismus und der Entwicklung der Naturwissenschaften aufzuzeigen, so gesellte sich später noch die Ideengeschichte des Anarchismus hinzu.<sup>160</sup> Damit machte er deutlich, daß für ihn, der eigentlich von der Naturwissenschaft her kam, Wissenschaftlichkeit methodisch nicht in Natur- und Geisteswissenschaft teilbar war. Vielmehr beschwor er die Allgemeingültigkeit von Induktion und Deduktion. Kropotkin erklärte:

„Der Anarchismus ist eine Weltanschauung, die auf einer *mechanischen* Erklärung der Phänomene beruht, welche die gesamte Natur umfaßt, miteingeschlossen das Leben der Gesellschaften. Seine Methode ist diejenige der Naturwissenschaften, bei welcher jede wissenschaftliche Schlußfolgerung verifiziert werden muß. Sein Ziel ist die Schaffung einer synthetischen Philosophie ...“<sup>161</sup>

Hauptangriffspunkt war für Kropotkin die Dialektik. Hegel und seine marxistischen Erben seien mit ihr ganz in Metaphysik befangen.

„Wir anerkennen diese Methode ganz und gar nicht; sie wird übrigens in keiner der Naturwissenschaften akzeptiert. Dem modernen Naturwissenschaftler erscheint diese dialektische Methode als etwas sehr Altes, Überlebtes und von der Wissenschaft glücklicherweise längst Vergessenes. Keine einzige Entdeckung des 19. Jahrhunderts, sei es auf dem Gebiet der Mechanik oder der Physik, der Chemie, der Biologie, der Psychologie, der Anthropologie, wurde mit Hilfe der dialektischen Methode erreicht. Alle wurden mit der induktiv-deduktiven Methode erzielt – der einzigen wissenschaftlichen Methode.“<sup>162</sup>

Kropotkin sah somit zwischen Anarchismus und Naturwissenschaft mehr als nur eine Analogie. 1896 hatte er noch in seiner kleinen Schrift *L'anarchie: sa philosophie, son idéal* in diesem Sinne argumentiert. Er verglich dort die Aussage, daß alles aus Teilen bestehe, auch der Mensch, ohne aber als Gesamtes mehr als die Teile zu sein, mit dem anarchistischen Ideal einer Vielzahl von Individuen, die kein Herrschaftsorgan benötigen.<sup>163</sup> Nun faßte er Anarchismus und Naturwissenschaft als wesensverwandt auf, ja der

<sup>158</sup> Ibid. S. 84.

<sup>159</sup> Die Entstehungsgeschichte ist ziemlich verworren. 1901 erschien eine erste Version auf russisch. Die französische Ausgabe von 1913 ist allerdings so stark verändert und erweitert, daß sie als die eigentlich maßgebliche Version betrachtet werden muß. Zu den Details der Entstehung siehe die Einleitung von Heinz Hug, S. 7–8, in dem von ihm herausgegebenen Band: *Peter Kropotkin: Der Anarchismus. Ursprung, Ideal und Philosophie*. (In den *Collected Works* Bd. 11 ist nur die ältere Kurzfassung enthalten, daher im Folgenden der Bezug auf die von Hug herausgegebene Version).

<sup>160</sup> Siehe Hugs Einleitung S. 8.

<sup>161</sup> Zitiert nach Hugs Übersetzung S. 58.

<sup>162</sup> Ibid. S. 60.

<sup>163</sup> Siehe die deutsche Ausgabe: *Der Anarchismus. Seine Philosophie, sein Ideal*. Berlin 1923 bzw. die englische in *Collected Works* Bd. 10, S. 99–123. Die Bezugsstelle in der deutschen Ausgabe findet sich auf S. 3–4.

moderne Anarchismus sei „eine notwendige Konsequenz aus dem großen Erwachen der Naturwissenschaft“ im 19. Jahrhundert.<sup>164</sup>

Dennoch bewies Kropotkin diese Behauptung nicht wirklich, sondern zog sich auf die Darstellung der Entwicklung der anarchistischen Idee zurück. Hierbei griff er u.a. auch auf Nettlaus historische Kenntnisse zurück.<sup>165</sup> Die Geschichte erschien dabei als Kampf zwischen zwei Tendenzen: der volkstümlichen, aus der der Anarchismus geboren wurde, und der herrschaftlichen. In vielen Aufständen habe es bereits anarchistische Ansätze gegeben, aber unter den Revolutionären hätten sich neben den Anarchisten, die die Macht selbst ablehnten, auch stets Jakobiner gefunden, die für sich die Macht wollten. Der Sozialismus war für Kropotkin der auf halbem Weg stehen gebliebene Anarchismus. Statt den Staat selbst anzugreifen, habe er sich damit begnügt, nur das Kapital und die kapitalistische Gesellschaft zu attackieren.<sup>166</sup>

Die Wissenschaft wiederum sei von der Gesellschaft konditioniert. In dem Maße, in dem sich die gesellschaftlichen Ideen weiterentwickelten, täten es auch die wissenschaftlichen, da die Wissenschaftler vom Geld der Herrschenden abhingen und ihrerseits Befreiung brauchten. So gesehen liefen also die beiden Entwicklungen zwangsweise parallel. Die Entdeckung, daß alles in der Welt mechanisch erklärbar sei, führte daher auch zu einer neuen Philosophie.<sup>167</sup> Somit gründe der moderne Anarchismus im wesentlichen auf der Naturphilosophie seit dem 18. Jahrhundert und dem Aufschwung der Wissenschaften im 19. Jahrhundert.<sup>168</sup>

Kropotkin zeichnete die Stationen seiner Entwicklung nach, die – nach seiner Überzeugung – nur die Weiterführung von bereits vorhandenen Tendenzen war und somit nicht als „Utopie“ verstanden werden dürfe.<sup>169</sup> Das Ziel sei eine Gesellschaft,

„in der die zwischenmenschlichen Beziehungen durch freiwillig eingegangene und jederzeit wieder auflösbare gegenseitige Verpflichtungen sowie durch freiwillig bejahte Gebräuche und Gewohnheiten geregelt werden“,

statt durch Autorität und Zwang.<sup>170</sup> Im Sinne dieser Entwicklungsperspektive konnte Kropotkin eine ganze Reihe historischer Vorläufer in sein System einbeziehen.<sup>171</sup>

Hauptaugenmerk richtete er auf die Entwicklung im 19. Jahrhundert. Proudhon schätzte er sehr, ebenso Fourier. Die Individualisten wie Max Stirner hingegen unterzog er einge-

<sup>164</sup> *Der Anarchismus. Ursprung, Ideal und Philosophie*, hrsg. von Hug, S. 23.

<sup>165</sup> Er erwähnte ihn im Vorwort dankend. Siehe *ibid.* S. 26. Nettlau blieb allerdings Kropotkins Ansatz und seinem nonchalanten Umgang mit der Geschichte gegenüber skeptisch. (Siehe Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 3, S. 24).

<sup>166</sup> *Der Anarchismus. Ursprung, Ideal und Philosophie*, hrsg. von Hug, S. 30–31.

<sup>167</sup> *Ibid.* S. 38–40. Kropotkin war sich offenbar nicht bewußt, daß er mit dieser Annahme selbst Kind seiner Zeit war.

<sup>168</sup> *Ibid.* S. 118–119.

<sup>169</sup> *Ibid.* S. 66.

<sup>170</sup> *Ibid.* S. 65.

<sup>171</sup> Zum Problem der historischen „Rückverlängerung“ des Anarchismus vgl. oben. Kropotkin ließ die Reihe mit Laozi und Zenon beginnen. Er bezieht sich dabei bzgl. Zenon auf G. Adler: *Geschichte des Sozialismus ...*, Bd. 1, Leipzig 1899. Auch Nettlau übernahm dies in seiner *Geschichte ...* (Bd. 1). Merkwürdigerweise sollte bei den Debatten in China, ob Laozi als Vorläufer des Anarchismus anzusehen sei, niemand auf diese Wertung bei Kropotkin Bezug nehmen.

hender Kritik. Er erkannte zwar an, daß sie den Staat abgelehnt hätten, doch die Überhöhung des Individuums war Kropotkin, der stets Nietzsche vehement als verkappten Autoritären bekämpfte, äußerst suspekt.<sup>172</sup>

Ergebnis der Entwicklung sei, so Kropotkin, der moderne, d.h. kommunistische Anarchismus, denn das Lohnsystem habe sich als inpraktikabel erwiesen. Dies hatte Kropotkin bereits in einem eigenen Artikel in *Freedom* dargelegt, der als Broschüre unter dem Titel *The Wage System* vertrieben wurde und auf dem in *La conquête du pain* eingegangenen *Révolté*-Artikel „Le salariat“ basierte.<sup>173</sup> Wer solle denn entscheiden, was *gerechte* Entlohnung sei? Auch Proudhons Tauschscheine führten zum gleichen Problem, also solle man das bürgerliche System von Entlohnung fallen lassen. Ferner habe sich gezeigt, daß die einzige politische Form, in der die egalitäre Gesellschaft verwirklicht werden könne, die Kommune sei.<sup>174</sup> Daß Tendenzen in dieser Richtung bestehen, meinte Kropotkin am Zunehmen nicht-staatlicher freiwilliger Organisationen ablesen zu können (z.B. Gewerkschaften, Genossenschaften usw.).<sup>175</sup> Ob nicht-staatlich und anti-staatlich allerdings wirklich in eins gesetzt werden können, ist fraglich.

Die Spaltung der Internationalen und damit des sozialistischen Lagers war für Kropotkin nur konsequent: er bezichtigte die staatsgläubigen Sozialisten des Betruges, weil sie das Ziel der Abschaffung des Staates in die ferne Zukunft verlegten und unterdessen das Gewicht des Staates noch erhöhten im Sinne einer kapitalistischen Vorphase. Ziel und Mittel waren für Kropotkin nicht trennbar.<sup>176</sup> Auch warf er den „Staatssozialisten“ vor, daß sie mit ihrer Appeasement-Politik gegenüber der Bourgeoisie mittels Parlamentarismus die nötigen Aufstände verhinderten.

„Diese Revolten zu verhindern versuchen, mit der Begründung, man bereite die allgemeine Erhebung vor, ist bereits kriminell.“<sup>177</sup>

Da alle nötigen Tendenzen vorhanden seien, könne man bereits heute die neue Gesellschaft verwirklichen. Daß bislang alle Versuche der Umsetzung in Kommunen gescheitert waren, lag für Kropotkin in begangenen Fehlern, z.B. sich am Familienmodell zu orientieren oder das Individuum von der Kommune aufsaugen zu lassen. Zwischen individuellen und gemeinschaftlichen Interessen müsse ein Ausgleich gefunden werden. Daher sei Kommunismus ohne Anarchismus nicht möglich – Kropotkins wichtigstes Credo.

„Mit dem Anarchismus als Ziel und als Mittel wird der Kommunismus möglich. Ohne ihn würde er mit Notwendigkeit die Knechtschaft bedeuten, und – als solche – könnte er nicht bestehen.“<sup>178</sup>

<sup>172</sup> *Der Anarchismus. Ursprung, Ideal und Philosophie*, hrsg. von Hug, S. 71 und S. 97–101. Zu seiner Nietzsche-Kritik *ibid.* S. 141–149. Nettlau bemerkte dazu: „Er sah rot, wenn der Name Nietzsche genannt wurde; und das selbe war der Fall hinsichtlich Max Stirners“. (*Ibid.* S. 178, Anm. 66). Hier ist anzumerken, daß Nietzsche gelegentlich in die anarchistische Ahnenreihe eingegliedert wurde. Kropotkin sah dies offensichtlich nicht so.

<sup>173</sup> Siehe *Freedom Pamphlets* Nr. 1: *The Wage System*, 1889, 15 Seiten, basierend auf „Le salariat“, erschienen 1888 im *Révolté* und eingegangen in *La conquête du pain*.

<sup>174</sup> *Der Anarchismus. Ursprung, Ideal ...*, hrsg. von Hug, S. 91.

<sup>175</sup> *Ibid.* S. 92–93 und S. 111.

<sup>176</sup> *Ibid.* S. 93–96.

<sup>177</sup> *Ibid.* S. 117.

Analog zur Entwicklung des Anarchismus untersuchte Kropotkin die Entwicklung des Staates.<sup>179</sup> Der Staat sei viel später als die Gesellschaft entstanden und daher nicht unverzichtbar. Auch dürfe man Staat und Regierung nicht verwechseln, denn dem Anarchismus gehe es nicht nur um die Abwesenheit einer Regierung.<sup>180</sup> Der Staat inklusive aller Autoritäten wie Klerus oder Gerichte sei schädlich. Aber weshalb entstanden diese Autoritäten? Kropotkin gestand ein, daß die Menschheit selbst schuld war, weil sie sich in der Hoffnung versklaven ließ, daß durch Autoritäten Gerechtigkeit geschaffen werde.<sup>181</sup> Somit war es geistige Schwäche, nicht nur die Gewalt des Schwertes, die den Bürger zum Untertanen werden ließ. Der Staat aber tolerierte keine „Staaten im Staat“, d.h. er unterdrückte zwangsläufig freie Initiativen. Somit beweise die Geschichtswissenschaft, daß eine Reformierbarkeit illusorisch ist, da der Staat seinem Prinzip nach versklave.

Kropotkin hoffte, mit seinen Schriften zu Wissenschaft und Anarchismus den Beleg für dessen Wissenschaftlichkeit erbracht zu haben und so den Marxismus aus den Angeln heben zu können. Daß ihm das gelang, ist allerdings fraglich. Nettlau meinte einmal, daß Kropotkins Ideen ein festgefügtes Ganzes bildeten, das viele durch den Enthusiasmus, mit dem es vorgetragen wurde, anzog, ohne aber notwendigerweise wirklich zu überzeugen.<sup>182</sup>

Mit seinem Versuch, den Anarchismus wissenschaftlich zu untermauern, zeigte sich Kropotkin – wie Marx – als Kind des 19. Jahrhunderts. Er mußte – wie dieser – scheitern. Bei all seiner Betonung der Methode entpuppt sich Kropotkin aber letztlich als sehr emotional motiviert. Malatesta brachte dies einmal auf den Punkt:

„In Wirklichkeit waren Kropotkins Anarchismus und Kommunismus nicht so sehr eine Frage des Verstandes als des Gefühls. In ihm sprach zuerst das Herz und dann erst kam die verstandesmäßige Überlegung zur Rechtfertigung und Stärkung der Impulse des Herzens.“<sup>183</sup>

**Anarchistische Moral:** Dies bewahrheitete sich besonders deutlich in Kropotkins Schriften zur Moral, ein Thema, das immer stärker in den Mittelpunkt seines Interesses rückte.<sup>184</sup> War es ihm zunächst um revolutionäre Taktik und den Entwurf seines Systems eines

<sup>178</sup> Kropotkin: *Communisme et anarchie* (deutsch: *Kommunismus und Anarchismus*, Berlin o.J.), deutsche Ausg. S. 16. Diese Broschüre, ursprünglich in Artikelform erschienen, wurde in der französischen Ausgabe von *La science moderne et l'anarchie* 1913 in einem zweiten Teil angefügt. Dieser zweite Teil ist in *Der Anarchismus. Ursprung, Ideal ...*, hrsg. von Hug, nicht wiedergegeben.

<sup>179</sup> Diese Schrift: „L'état: son rôle historique“, wurde ebenfalls in der französischen Ausgabe im 2. Teil angefügt. Ich lege hier die englische Übersetzung aus *Collected Works* Bd. 10, S. 159–201, auch enthalten in Kropotkin: *Selected Writings ...*, S. 211–264, zugrunde.

<sup>180</sup> *Collected Works* Bd. 10, S. 160. Bei der Erörterung des chinesischen Terminus für „Anarchismus“ wird dieses Problem wieder auftauchen.

<sup>181</sup> *Ibid.* S. 169–170.

<sup>182</sup> Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 4, S. 22.

<sup>183</sup> „Peter Kropotkin: Erinnerungen und Kritik eines alten Freundes“, in Malatesta: *Gesammelte Werke* Bd. 2, S. 62. Malatesta nannte ihn daher einen „Dichter der Wissenschaft“ (*ibid.* S. 59). (Vgl. zur Kritik Malatestas an Kropotkin auch Massimo La Torre: „Una fondazione naturalistica dell' anarchismo: Pëtr Kropotkin“ in *Rivista internazionale di filosofia del diritto* Serie IV, Bd. 70, 1993, S. 179–202. La Torre charakterisiert Kropotkin als „naturrechtlich“ orientiert, Malatesta als „voluntaristisch“. Damit repräsentierten sie die Spannung innerhalb des Anarchismus).

<sup>184</sup> Avrich nannte Kropotkins System daher „ethischen Anarchismus“. (Siehe Avrich: *Anarchist Portraits* S. 53–78).

Anarcho-Kommunismus gegangen, so beschäftigte ihn nun immer mehr die geistige Stütze einer neuen Gesellschaft. Schon in seinen Thesen über den Verlauf der Revolution war deutlich geworden, daß Kropotkin optimistischerweise von einer hohen Qualität der Revolutionäre bzw. der aufständischen Massen ausging, um seine Vorhersagen einer problemlosen Selbstregierung und Güterverteilung glaubhaft zu machen.<sup>185</sup> Auch sah er die Notwendigkeit, neben dem materiellen Leben auch das geistige zu „befreien“, das – in seinen Augen – ebenso von moralischen Autoritäten geknebelt war wie der Leib durch Ausbeutung, Staat und Gesetz. Getreu der Devise Bakunins: „Ni dieu, ni maître“, mußte nicht nur der Staat sondern auch die vorherrschende (christliche) Moral angegriffen werden. Da aber Kropotkin erklärtermaßen der Metaphysik den Rücken gekehrt hatte, bedurfte auch die Moral einer wissenschaftlichen Begründung.

In Briefen erklärte er, wie notwendig dies sei, da bei einem Versagen der Wissenschaft, die Ethik zu begründen, die Religion zum Gegenangriff blasen würde und die Wissenschaftskritiker nur Wasser auf die Mühlen bekämen.<sup>186</sup> Die bisherige Wissenschaft sei nicht dazu fähig gewesen, da sie von der Bourgeoisie korrumpiert und entsprechend auf den Autoritätsgedanken fixiert gewesen sei. Der Anarchismus war für Kropotkin ein „mächtiges Werkzeug wissenschaftlicher Forschung auf allen Gebieten“, eine „neue Philosophie“, mit der man nun die Aufgabe bewältigen könne.<sup>187</sup> Damit wurde die Anarchie aus dem primär sozio-politischen Kontext herausgelöst und zur Universalmethode. Den Anspruch, ohne staatliche Herrschaft zu leben, wollte Kropotkin also auf die Natur selbst zurückführen, die ihre eigenen Gleichgewichtsverhältnisse entwickelt habe.

Bereits in Sibirien hatte Kropotkin biologische Beobachtungen gemacht, die den damals vorherrschenden Darwinismus teilweise in Frage stellten. Dieser aber wurde gerade zu seiner Zeit auf das gesellschaftliche Leben übertragen und als Legitimation des Kapitalismus genutzt. In England war der (Sozial)darwinismus zum unverrückbaren Dogma erstarrt. Daher sah sich Kropotkin umso mehr genötigt, dieser „wissenschaftlichen“ Auffassung eine neue gegenüberzusetzen, die schließlich den Anarchismus auch moralisch begründen sollte. In diesem Kontext entstand ein Werk, das zu seinen berühmtesten zählen sollte und einen neuen Begriff in Umlauf brachte: „gegenseitige Hilfe“.

Wiederum auf Aufsätzen basierend, erschien Kropotkins *Mutual Aid: A Factor of Evolution* als Buch zuerst in London 1902.<sup>188</sup> Der Anlaß, sich mit dem Thema intensiv zu befassen, war Huxleys Theorie vom gesellschaftlichen Leben als unerbittlichem Kampf, in dem die Starken die Schwachen ausmerzen, die er 1888 als Artikel publizierte.<sup>189</sup> Eine solche Gesellschaft war für Kropotkin eine Horrorvision. Er betont, daß er bereits auf seinen sibirischen Reisen, bei denen er z.T. einen Biologen begleitete hatte, durchaus nicht nur den Kampf vorgefunden habe, sondern Kooperation insbesondere innerhalb einer Spezies. Später hatte er durch die Lektüre eines Vortrages von Keßler, einem Gelehrten,

<sup>185</sup> Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 4, S. 61, kritisierte Kropotkin als zu naiv, da er schon zu Beginn einer neuen Gesellschaft einen Vollkommenheitszustand postuliere, der doch unrealistisch sei. Die Vorstellung der Pariser Bevölkerung in den Tagen der Französischen Revolution als „moralische Hochgestalten“, wie Kropotkin sie als Beispiel präsentierte, war ihm zu romantisch. (Ibid. S. 55).

<sup>186</sup> Vgl. Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 4, S. 71–72.

<sup>187</sup> Ibid. S. 75.

<sup>188</sup> Die Aufsätze waren in *The Nineteenth Century* 1890–1896 erschienen.

<sup>189</sup> Dieser Artikel: „The Struggle for Existence“ war ebenfalls in *The Nineteenth Century* erschienen.

von dessen Konzept der „gegenseitigen Hilfe“ erfahren, was genau zu seinen Beobachtungen paßte.<sup>190</sup>

Der Darwinismus, den Kropotkin durchaus bejahte, sei falsch interpretiert worden – insbesondere durch Huxley und Spencer –, denn der Kampf ums Dasein sei nur die eine Seite, und zwar im Verhältnis verschiedener Spezies zueinander. Innerhalb einer Spezies aber wirke überwiegend das Gegenprinzip der „gegenseitigen Hilfe“. Gerade diese ermögliche der Art erst das Überleben. Der Kampf aller gegen alle sei zum ersten nicht nachweisbar, sondern Fiktion, zum zweiten wäre er selbstmörderisch.

Gelte dies schon unter Tieren, so setze sich diese Tendenz unter den Menschen fort.<sup>191</sup> Dies aber bedeute, daß die Gesellschaft bereits vor dem Menschen existierte! Kropotkin behauptete – und hier verließ er nun endgültig den Bereich eigener Beobachtung –, daß der „primitive Mensch“ zuerst in Horden ohne jegliche Familienstruktur gelebt habe. Die Familie sei erst allmählich daraus entstanden und aus ihr die Autorität.<sup>192</sup> Solche Ausdifferenzierungen hätten schließlich das Konkurrenzdenken hervorgebracht, doch sei der Krieg untereinander nie der Normalzustand gewesen.<sup>193</sup>

Die Tendenz zur Hierarchisierung und Spezialisierung (politisch-soziale, militärische und religiöse Macht), die mit dem Autoritätsgedanken zusammenhing, war allerdings nicht die einzig wirksame. Stets habe es die Gegentendenz der Solidarität gegeben. Als besonders bewundernswerten Ausdruck derselben verwies Kropotkin wieder auf die mittelalterlichen Städte und Gilden, die er als selbstverwaltete Kleinstrukturen inmitten der ansonsten hierarchisierten Feudalwelt charakterisierte. Der Niedergang dieser freiheitlichen Ansätze sei mit dem Entstehen der Staaten gekommen, auch wenn bis heute noch freie Vereinigungen bestünden, etwa die Gewerkschaften. Dennoch war die Blütezeit der „gegenseitigen Hilfe“ in der Menschheitsgeschichte nach Kropotkin die griechische Polis und die mittelalterliche Stadt.<sup>194</sup> Als wesentliche ethische Konsequenz sah Kropotkin die Erkenntnis, daß Solidarität nichts mit religiöser Barmherzigkeit zu tun habe, sondern vielmehr eine natürliche Tendenz sei und sich somit für den Menschen schon aus seiner Biologie heraus ergebe.

<sup>190</sup> Der Begriff der „gegenseitigen Hilfe“ stammte also nicht ursprünglich von Kropotkin, aber erst durch ihn wurde er bekannt. (Kropotkin: *Mutual Aid*, in *Collected Works* Bd. 3, eingeleitet von Woodcock, S. XXXVIII). Kropotkin las den Vortrag Keßlers im Gefängnis in Frankreich.

<sup>191</sup> David Millers Kritik an Kropotkins Darwinismus-Interpretation setzt vor allem hier an: eine „Weiterführung“ der Gegenseitige-Hilfe-Tendenz sei unzulässig. (Siehe David Miller: „Peter Kropotkin 1842–1921: *Mutual Aid and Anarcho-Communism*“ in John A. Hall [Hrsg.]: *Rediscoveries*. Oxford 1986, S. 85–104, bes. S. 103).

<sup>192</sup> Man muß hier anmerken, daß diese Verwertung ethnologischer Informationen in aktuellen Sozialtheorien des späten 19. Jahrhunderts und in deren Rückschlüssen auf die Geschichte gang und gäbe war. Im übrigen sei ergänzt, daß es im ethnologischen Bereich durchaus auch Forscher gab und gibt, die umgekehrt Gedankengänge Kropotkins aufgegriffen haben. Siehe z.B. Harold Barclay: *People without Government. An Anthropology of Anarchism*, London 1982. (Mir lag die deutsche Version *Völker ohne Regierungen*, Berlin 1985, vor. Siehe dort den expliziten Bezug auf Kropotkin als Motivation, sich der Ethnologie zuzuwenden, in der Einleitung S. 10).

<sup>193</sup> *Mutual Aid*, in *Collected Works* Bd. 3, S. 114.

<sup>194</sup> *Ibid.* S. 296–297. Allerdings muß man hierzu anmerken, daß die mittelalterlichen Städte durchaus nicht wirklich egalitär waren, sondern von einigen wenigen dominiert wurden. Gleiches gilt für die Polis. (Vgl. auch Osofsky S. 117). (Auch Barclay [S. 186–188] ist in diesem Punkt mit Kropotkin nicht einer Meinung).

Kropotkins Buch *Mutual Aid*, das man als „sein schönstes“ bezeichnet hat,<sup>195</sup> war ihm eine Herzensangelegenheit.<sup>196</sup> Immer wieder kam er auf das Problem einer allgemeinen anarchistischen Ethik zurück.<sup>197</sup> In diesem Werk hatte er die evolutionäre Entwicklung seines Solidaritätskonzeptes belegen wollen, während er an anderer Stelle mehr auf die praktische Ethik einging. In *La morale anarchiste*, 1890 entstanden und somit parallel zu *Mutual Aid*, erklärt er explizit, daß die Idee von Gut und Böse natürlich – nicht z.B. religionsabhängig – sei. „Gut“ könne man als „der Gesellschaft nützlich“ definieren.<sup>198</sup> Entsprechend glaubte Kropotkin an das „natürliche Rechtsbewußtsein“ des Volkes. Wenn der Mord am Zaren etwa allgemein als gut empfunden wurde, reiche dies zur moralischen Absegnung der Tat aus.<sup>199</sup> Hieraus läßt sich also auch Kropotkins eingeschränkte Zustimmung zur revolutionären Gewalt verstehen.

Die Grundlegung dieser neuen, anarchistischen Ethik, beschäftigte Kropotkin in all seinen letzten Jahren besonders. Er begann ein umfassendes Werk dazu (*Étika*), starb aber darüber, so daß der Band 1, der noch 1922 veröffentlicht wurde,<sup>200</sup> als Torso sein Vermächtnis bildete. Für Kropotkin war der Mensch an sich auf Kooperation eingestellt, und zwar jeder. Seine Ethik war somit explizit eine allgemeine, also nicht etwa eine klassenbedingte wie bei Marx. Da alle Menschen biologisch gleich sind, sind sie es auch moralisch. Dieses optimistische und biologistische Menschenbild erklärt vieles an Kropotkins gesamtem System.

Mit seiner Ethik wollte Kropotkin vor allem gegen die Religion, Spencer und Nietzsche sowie die aufkommende Wissenschaftsskepsis Position beziehen.<sup>201</sup> Da der Mensch an sich gesellig sei, ordne er sich auch freiwillig dem Gesamtwohl unter. Der absolute Individualismus sei somit unnatürlich. Vielmehr entwickle sich aus der „gegenseitigen Hilfe“ der Gedanke der Gerechtigkeit und daraus die Sittlichkeit.<sup>202</sup> Dies versuchte Kropotkin wiederum in einem historischen Abriß darzulegen, wobei er untersuchte, wie sich das Denken über die Ethik gewandelt habe. Sein Vorwurf an die Philosophiegeschichte war, daß niemand begründet habe, *warum* Ethik entsteht. Hier eben könne der Rückgriff auf die Biologie helfen, die *Notwendigkeit* der Ethik zu beweisen. Denn das Gewissen, so Kropotkin, sei physiologisch.<sup>203</sup>

<sup>195</sup> Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 4, S. 71.

<sup>196</sup> Heinz Hug kritisiert Kropotkin deswegen, weil durch die bloße „Inthronisation“ der Solidarität nichts gewonnen sei. (Heinz Hug: „Die Inthronisation der Solidarität“ in Beyer [Hrsg.]: *Zur Aktualität anarchistischer Klassiker* S. 43–56).

<sup>197</sup> Ruth Kinna: „Kropotkin's Theory of Mutual Aid in Historical Context“ in *International Review of Social History* Bd. 40, 1995, S. 259–283, sieht daher in diesem Konzept den Kern von Kropotkins Theorie, auch wenn sie die Frage stellt, weshalb dann eigentlich anarchistische Propaganda nötig sei, wenn der Anarchismus eine natürliche Tendenz ist.

<sup>198</sup> Kropotkin: *La morale anarchiste*, Ausgabe Paris 1989, S. 22, bzw. engl. Übersetzung in *Collected Works* Bd. 10, S. 137. (Diese Broschüre war zuerst in Artikelform erschienen).

<sup>199</sup> *La morale anarchiste* S. 30 bzw. *Collected Works* Bd. 10, S. 143.

<sup>200</sup> *Étika*, St. Petersburg und Moskau 1922. Mir lag die deutsche Fassung *Ethik*, Berlin 1923, vor, sowie die englische in *Collected Works* Bd. 8 (Nachdruck der engl. Übersetzung von 1924).

<sup>201</sup> Bes. Kap. 1.

<sup>202</sup> *Ethik* S. 28 bzw. *Collected Works* Bd. 8, S. 30.

<sup>203</sup> *Ethik* S. 254 bzw. *Collected Works* Bd. 8, S. 338.

Kropotkins Theorie der „gegenseitigen Hilfe“, die – obwohl als Ergänzung zu Darwin gedacht – doch meist als Anti-Darwinismus aufgefaßt wurde, sollte die wohl zündendste Idee seines Schaffens werden und besonders zu seinem Image als herzensguter Revolutionär beitragen. Daß er damit auch Gewalt – zumindest in revolutionärer Form – legitimieren konnte, fiel fast niemandem auf. Die Natürlichkeit der Solidarität verlieh dem Revolutionär einen rosaroten Zuckerguß. Doch bedurfte seine Vermutung, daß durch die bloße Beseitigung des Staates die Menschen zur perfekten Selbstorganisation gelangen würden, des Optimismus einer biologisch abgeleiteten „gegenseitigen Hilfe“. Der Mensch sei daher an sich willens, für die Gemeinschaft dazusein, wenn nur die Rahmenbedingungen stimmten. Dies mag für kleine, überschaubare Einheiten umsetzbar sein (etwa in Kommunen), auf eine Nation o.ä. übertragen ist diese Hypothese wohl kaum realistisch. Auf der anderen Seite war jedoch – bei aller Betonung des „sozialen Wesens“ – auch für die Persönlichkeit Platz in Kropotkins System. Er ging nie so weit, den Einzelnen in der Masse aufzulösen – bei aller Kritik am Individualismus. Sein Aufruf *Aux jeunes gens* beispielsweise oder seine Betonung von Agitationstätigkeit wiesen dem (einzelnen) Revolutionär zudem eine wichtige Rolle zu.

Nettlau bemerkte, m.E. zu Recht, daß Kropotkin mit der „gegenseitigen Hilfe“ ein Gedankengebäude aufstellte, das mitriß, zumal es schwungvoll und rührend präsentiert war, später aber zwangsläufig als Ganzes Geschichte wurde, da es zu festgefügt war, um sich an neuere Entwicklungen anzupassen.<sup>204</sup> Dennoch ist seine Korrektur am Darwinismus in der Biologie des 20. Jahrhunderts nicht untergegangen. Ashley Montagu, ein Humanbiologe, hat Kropotkins Werk in den 50er Jahren wieder herausgegeben und betont in seinen Studien, daß der Gewaltinstinkt allgemein weit übertrieben, der Kooperationsfaktor dagegen völlig unterschätzt werde. Stillschweigend gehe man davon aus, daß der Mensch an sich böse und aggressiv sei und man ihn daher bremsen müsse. Montagu sieht das Vorherrschen dieser Meinung als vornehmlich gesellschaftlich bedingt an. Biologisch lasse sich diese Annahme nicht rechtfertigen.<sup>205</sup>

**Beschäftigung mit Rußland und der Französischen Revolution:** Die oben skizzierten Werke waren Kropotkins wichtigste Beiträge zur Ausformulierung seines eigenen Systems. Dabei zeigte sich, daß der Hauptteil noch im 19. Jahrhundert konzipiert, z.T. allerdings erst später publiziert wurde. De facto war die aktive Rolle Kropotkins, auch aufgrund seiner gesundheitlichen Probleme und des zunehmenden Alters, im frühen 20. Jahrhundert relativ gering. Er interessierte sich nun zwar verstärkt für den Syndikalismus, doch seine Schriften blieben in den Bahnen des ausgearbeiteten Systems. Einzig seine neuerliche Hinwendung zu Rußland, nicht zuletzt aufgrund der Revolution von 1905, hob sich ab.<sup>206</sup> An umfangreicheren Publikationen brachte sie zwei hervor, die allerdings eher am Rande des

<sup>204</sup> Nettlau: *Geschichte ...* Bd. 4, S. 84.

<sup>205</sup> Siehe z.B. Ashley Montagu: *The Nature of Human Aggression*, New York 1976. Montagu sieht das Aggressionsverhalten des Menschen als sozial erworben an. (S. 9–10).

<sup>206</sup> Die Beschäftigung mit Rußland war etwas in den Hintergrund getreten und mehr persönlicher als publizistischer Natur. 1905 analysierte Kropotkin die Revolution voller Optimismus und sah in ihr die große Volkserhebung und Verbindung von städtischer Arbeiterschaft mit der bäuerlichen Landbevölkerung, die die soziale Revolution auslösen und die Anarchie möglich machen würden. (Siehe Kropotkin: *Selected Writings ...* S. 267–290). Siehe auch sein *Der Anarchismus in Rußland*, Berlin 1905.

Oeuvres liegen: zum einen *Russian Literature*, London 1905 (später *Ideals and Realities in Russian Literature* genannt), die schriftliche Fassung von Kropotkins Bostoner Vorträgen 1901, in denen er besonders die revolutionäre Tradition in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts beschrieb; zum anderen *The Terror in Russia*, London 1909, worin er materialreich die Verfolgung der Dissidenten – aber nicht nur ihrer – durch das zaristische Regime dokumentierte.<sup>207</sup>

Im Zusammenhang mit seiner Beschäftigung mit der russischen Literatur ist insbesondere seine Auseinandersetzung mit Tolstoj von Interesse, schließlich sah man Kropotkin und Tolstoj, diese beiden hochwohlgeborenen Russen, später oft als Geistesverwandte. Beide fühlten sich vom einfachen Volk angezogen und wollten Staat und Privateigentum beseitigen. Wie bereits erwähnt, hatten die beiden sporadisch brieflichen Kontakt und schätzten einander. Getroffen haben sie sich nie. Kropotkin hob Tolstoj in seinen Studien zur russischen Literatur lobend hervor<sup>208</sup> und verfaßte einen Artikel über ihn in dessen Todesjahr 1910.

In diesem in seiner Gänze lange unveröffentlicht gebliebenen Aufsatz versucht Kropotkin, Tolstojs Wesen in einer Persönlichkeit und Werk umfassenden Skizze einzufangen.<sup>209</sup>

Das Leitmotiv und damit die Hauptanziehungskraft von Tolstojs Werk war für Kropotkin die Wahrhaftigkeit. Kropotkin, der kein Literaturwissenschaftler war und den die Form wenig im Vergleich zum Inhalt interessierte, legte Wert darauf festzustellen, daß Tolstoj – bei aller künstlerischen Freiheit – aus dem echten Leben geschöpft habe. Auch wenn er im Laufe seines Lebens verschiedene Stadien durchlaufen und dabei verschiedene Botschaften verkündet habe, habe er doch stets mit seiner ganzen Person dahintergestanden.<sup>210</sup> Der künstlerische Aspekt lag für Kropotkin in Tolstojs Fähigkeit, die Imagination so einzusetzen, daß sie die schlichte Realität durch Idealisierung stärker zur Wirkung brachte. Und da die Ehrlichkeit in der Einfachheit liege, seien Tolstojs Idealgestalten einfache Bauern, nicht Intellektuelle.<sup>211</sup> Was Kropotkin aber besonders im Frühwerk fehlte, war das revolutionäre Aufbegehren der Massen gegen die so treffend geschilderten Mißstände. Erst die heroischen, selbstaufopfernden Taten der russischen Revolutionäre hätten Tolstoj aufgerüttelt.

Mit einer gewissen Sympathie beschrieb Kropotkin Tolstojs spirituelle Suche zwischen orthodoxem Glauben, Vernunftreligion und Sozialismus. Auch strich er besonders das

<sup>207</sup> Das Werk wurde sofort u.a. ins Deutsche übersetzt als *Die Schreckenherrschaft in Rußland*, Stuttgart 1909. Es ist in die *Collected Works* nicht aufgenommen.

<sup>208</sup> Kropotkin bezeichnete Tolstoj als – trotz erklärter Wissenschaftsskepsis – sehr wissenschaftlichen Künstler und lobte sein „anarchistisches“ Erziehungsprojekt auf seinem Landgut. Kropotkin lehnte zwar Tolstojs Gewaltverzicht und Religiösität ab, sah ihn aber als großes Gewissen der Menschheit. (Kropotkin: *Ideale und Wirklichkeit in der russischen Literatur*, Frankfurt/M. 1975, Kap. 4, bzw. in *Collected Works* Bd. 5).

<sup>209</sup> D. Novak (Hrsg.): „An Unpublished Essay on Leo Tolstoy by Peter Kropotkin“ in: *Canadian Slavonic Papers* Bd. III, 1958, S. 7–26. Hug weist in seiner Kropotkin-Bibliographie (S. 158–159, Anm. 92) darauf hin, daß der Aufsatz für *The Nineteenth Century* geschrieben war, aber dort nicht abgedruckt wurde. Teile erschienen anderweitig. (Hugs Angabe zum Erscheinungsjahr des von Novak herausgegebenen vollständigen Textes mit „1930“ muß „1958“ lauten).

<sup>210</sup> Im von Novak herausgegebenen Text S. 8–12.

<sup>211</sup> *Ibid.* S. 12–13.

praktische Engagement in dem Schulprojekt für die Bauern auf Tolstojs Gut heraus.<sup>212</sup> Kritisch merkte er hingegen an, daß Tolstoj stets dem Pazifismus verhaftet geblieben sei und sich daher den Weg vom Wort zur Praxis verstellt habe, denn die Veränderung des Jetzt war für Kropotkin nur durch den revolutionären Weg möglich.<sup>213</sup> Erst spät habe er erkannt, daß die soziale Frage das eigentliche Problem sei, sie aber nur mit einer Neuformulierung christlicher Ideen zu beantworten versucht.<sup>214</sup> Auch wenn Kropotkin Tolstojs religiösen Vorstellungen gegenüber kritisch blieb, erkannte er doch in ihm einen in weiten Teilen Seelenverwandten.

Kropotkins letzte große und vollendete Publikation war die 1909 in Paris erschienene Arbeit zur Geschichte der Französischen Revolution: *La grande révolution 1789–1793*, die im Grunde an seine *Paroles d'un révolté* anknüpfte und später in der SU zeitweilig großes Interesse fand.<sup>215</sup> Er wollte darin zeigen, daß das Volk Träger der Revolution war, und außerdem besonderes Augenmerk auf die wirtschaftlichen Aspekte legen.<sup>216</sup> Bislang habe man sich zu sehr auf die dramatischen Ereignisse und die Vorbereitung durch bürgerliche Ideen konzentriert. Das Bürgertum habe das Volk nur benutzen wollen, doch den Kern der Erhebung sah Kropotkin in der Erhebung der bäuerlichen Bevölkerung.<sup>217</sup> Der Behauptung, Revolutionen seien Produkte der Verzweiflung, hielt er entgegen, daß ein Aufstand nur dann zur Revolution werden könne, wenn klar sei, was man wolle – eine Position, die er ja schon in seiner ersten Schrift, dem Manifest für den Čaikovskij-Zirkel, vertreten hatte. Das Problem der Revolution sei gewesen, daß außer den damals als „Anarchisten“ Bezeichneten niemand die wirkliche Gleichheit, also auch die ökonomische, eingelöst habe. So sei letztlich das Jakobinertum (in dessen Nachfolge für Kropotkin die Bolschewisten standen) zum Totengräber der Revolution geworden, denn es ersetzte nur eine Herrschaft durch eine neue. Dennoch zog Kropotkin das Fazit, daß die Französische Revolution ein Schritt nach vorn gewesen sei und äußerte die Hoffnung, daß Rußland jetzt

<sup>212</sup> Tolstojs Ideal war die „natürliche Schule“, die unter dem Motto der Freiheit stehen und inhaltlich auf die Bedürfnisse des Volkes ausgerichtet werden sollte. (Siehe Romain Rolland: *Das Leben Tolstojs*, S. 44–46).

<sup>213</sup> Im von Novak herausgegebenen Text S. 21.

<sup>214</sup> Ibid. S. 26. Tolstojs Haltung zu den Revolutionären blieb sein Lebtag ambivalent.

<sup>215</sup> Lenin schätzte das Werk, entsprechend konnte es auch in anderen späteren Ostblockstaaten publiziert werden. In der DDR wurde 1982 die alte Landauer-Übersetzung von 1909 in 2 Bänden wieder aufgelegt mit den Anmerkungen der russischen kritischen Ausgabe von 1979, die natürlich von der offiziellen Sowjet-Interpretation abweichende Bewertungen Kropotkins „korigierte“. Heiner Becker nennt das Faktum, daß das Werk besonders im Ostblock rezipiert wurde, geradezu ironisch bei Kropotkins bekannter Gegnerschaft zum Bolschewismus. (Siehe Beckers Einleitung zur französischen Neuauflage, Paris 1989, S. 8). Allerdings war die Rezeption auch im Ostblock erst spät wirklich möglich, was sich schon darin zeigt, daß die russische Ausgabe – nach einer 1922 von Anarchisten besorgten – erst 1979 wieder erschien. (Siehe Dalins Nachwort, in der DDR-Ausgabe Bd. 2, S. 335, der die „Verzögerung“ seit Lenins Fürsprache mit dem Bürgerkrieg (!) begründet – und das folgende gut halbe Jahrhundert stillschweigend übergeht). Im übrigen sei noch ergänzt, daß dieses Werk Kropotkins auch einen später in ganz anderer politischer Richtung sich Entwickelnden faszinierte: Benito Mussolini. Er übersetzte es in seiner Jugend ins Italienische! Die englische Übersetzung in *Collected Works* Bd. 2 ist ein Nachdruck von 1909.

<sup>216</sup> Deutsche Ausgabe Bd. 1, S. 5–10, bzw. *Collected Works* Bd. 2, S. XXIX–S.4.

<sup>217</sup> Deutsche Ausgabe Bd. 1, S. 97, bzw. *Collected Works* Bd. 2, S. 95.

dort weitermachen könne, wo Frankreich aufgehört hatte.<sup>218</sup> Diese Hoffnung schien sich in der Februarrevolution 1917 zu bewahrheiten, wurde dann aber bitter enttäuscht.

Kropotkins Geschichte der Französischen Revolution faßte in vieler Hinsicht sein Lebenswerk zusammen. Typischerweise versuchte er, seine Vorstellungen einer zukünftigen Gesellschaft in eine historische Perspektive zu stellen und hoffte, daraus Lehren für die Zukunft ziehen zu können, auch wenn nun weniger die Taktik als die „naturegegebene“ Entwicklung in den Vordergrund trat. Insofern war aus dem einstigen Agitator ein sich wissenschaftlich verstehender, mechanistisch geprägter Beobachter geworden.

**Definition von „Anarchismus“:** In diesem knappen Überblick über Kropotkins Werk sei als letztes noch auf Kropotkins Artikel „Anarchism“ in *The Encyclopaedia Britannica* eingegangen. Schon lange hatte er an der Enzyklopädie mitgearbeitet, stets aber nur zu geographischen Themen geschrieben. Für die elfte Ausgabe, 1910, kam aber nun dieser Artikel hinzu.<sup>219</sup> Er ist von daher besonders bedeutend, als Kropotkin hierin seinen ausgereiftesten Überblick über das gab, was er unter Anarchismus verstand, und zwar – aufgrund des lexikalischen Auftrages – nicht persönlich, sondern objektiv-argumentativ. Es ist von daher aufschlußreich, wie er den „Anarchismus“ darstellte.

„Anarchismus“ definierte er als „gegen Autorität“, also weiter gefaßt als nur „gegen Regierung oder Staat“. Positiv ausgedrückt sei Anarchismus eine Lebensauffassung, nach der die gesellschaftliche Harmonie mittels freier Vereinbarung in stetem Kräftegleichgewicht erreicht werde. Der einzelne, frei von Ausbeutung und Angst vor Strafe – säkular oder metaphysisch –, gelange in dieser Gesellschaft zur vollen persönlichen Entfaltung. Dieses Ideal sei keine Utopie, sondern eine Weiterentwicklung bestehender Tendenzen.

Der Anarchismus, den Kropotkin als „linken Flügel des Sozialismus“ bezeichnete, wolle das Privateigentum abschaffen und mit ihm den das gegenwärtige System stützenden Staat, der an sich immer nur Monopole schütze. Staatssozialismus sei daher abzulehnen, vielmehr müsse territorial und funktional dezentralisiert werden.

Der Prozeß der Verwirklichung laufe durch Phasen langsamer (evolutiver) und schneller (revolutionärer) Entwicklung. Auch nur vorübergehende Kollaboration mit dem politischen System in Form einer Partei z.B. werde abgelehnt.<sup>220</sup>

Dies war Kropotkins Kurzdefinition dessen, was Anarchismus sei. Im nächsten Schritt ging er auf die historische Entwicklung der anarchistischen Idee ein, ein Thema, das er besonders in seiner Erweiterung zu *La science moderne et l'anarchie* ausführlich behandelte, und das die Existenz der „Tendenz zum Anarchismus“ belegen sollte.

Entsprechend der These von der Geschichte als Widerstreit zweier Strömungen, der herrschaftlichen und der freiheitlichen, bzw. der „von oben“ und der „von unten“, habe es stets Bestrebungen gegeben, eine freie Gesellschaft zu schaffen, sei es auf lokaler Ebene, sei es in religiösen Bewegungen oder gedanklichen Entwürfen.

In seinem historischen Überblick, bei dem er sich u.a. auf Adlers *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus* bezog, aber eigenständig noch Laozi als ersten namentlich genannten Denker einfügte, hob Kropotkin besonders Zenon, Marco Girolamo Vida

<sup>218</sup> Deutsche Ausgabe Bd. 2, S. 256–264, bzw. *Collected Works* Bd. 2, S. 573–582.

<sup>219</sup> Der Artikel findet sich in Bd.1, S. 914–919.

<sup>220</sup> *Ibid.* S. 914.

(Bischoff von Alba im Mittelalter), christliche Reformsekten und die französischen Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts hervor. Die Französische Revolution habe durchaus anarchistisches Potential gehabt, sei aber durch die Jakobiner verdorben worden. Mit Godwin ließ Kropotkin nun die eigentliche Ahnenreihe beginnen, auch wenn dieser bekanntlich den Begriff „Anarchismus“ nicht benutzte, um dann zu Proudhon, dem ersten erklärten „Anarchisten“ überzugehen. An englischen und amerikanischen Vorläufern des von Proudhon vertretenen Mutualismus fanden William Thompson, John Gray und Josiah Warren Erwähnung. Proudhons anarchistische Ideen seien im deutschsprachigen Raum zeitweise von Moses Hess, Karl Grün und Wilhelm Marr aufgegriffen worden.

Eine extra Kategorie bilden für Kropotkin die individualistischen Anarchisten, allen voran Max Stirner und John Henry Mackay. Interessant dabei ist, daß er sie – trotz seiner Kritik (s.o.) – hier als Anarchisten gelten ließ. Er merkte jedoch an, daß sie im Grunde durch den übersteigerten Individualismus den Anarchismus in Frage stellten und auch kaum Gefolgschaft fänden außerhalb begrenzter Künstlerkreise.<sup>221</sup>

Den eigentlichen, „modernen“ Anarchismus ließ Kropotkin mit der Internationalen und der Auseinandersetzung zwischen den Marxisten und den Föderalisten beginnen. Letztere rekrutierten sich, so Kropotkin, aus den romanischen Ländern und standen unter dem „führenden Geist“ Bakunins. Dieser wählte den Namen „Kollektivismus“, um den Gemeinbesitz der Produktionsmittel zu kennzeichnen, ohne den Verteilungsmodus zu bestimmen. Die in dieser Tradition Stehenden engagierten sich insbesondere in Arbeiterorganisationen. Durch u.a. Streiks löste dies Verfolgungen von Seiten des Staates aus und es kam zur berühmten Gewaltphase der späten 1880er und frühen 1890er Jahre, die dem Anarchismus den Beigeschmack des Terrors einbrachte. Kropotkin verteidigte den Gewaltansatz, indem er ihn als Mittel gegen Unterdrückung erklärte. Gewalt werde von allen Seiten gebraucht. Das Wesen des Anarchismus sei sie somit nicht.<sup>222</sup>

An dieser Stelle fügte der Herausgeber bezeichnenderweise eine lange Anmerkung in Kropotkins Artikel ein. Zunächst strich er heraus, daß man diese Terrorphase nicht mit dem Anarchismus als solchem identifizieren dürfe. Offensichtlich hatte ihn Kropotkins Bemerkung nicht zufriedengestellt, und so zog er es vor, nur den „philosophischen Anarchismus“ als Anarchismus im engeren Sinne gelten zu lassen. Da aber die Allgemeinheit auch die Gewaltakte unter „Anarchismus“ subsumiere (und daher im entsprechenden Lexikonartikel erwartete), gab er seinerseits einen kurzen Überblick über die wichtigsten Ereignisse. Dabei erwähnte er auch Kropotkins Inhaftierung in Frankreich, interessanterweise aber ohne Hinweis auf den Grund. Dann folgte eine Zusammenfassung der Chicagoer Haymarket Affair und der Attentate in Frankreich in den frühen 1890er Jahren.

Kropotkin systematisierte im Folgenden den Anarchismus in vier Richtungen: den Mutualismus Proudhons, den Anarcho-Kommunismus, den christlichen Anarchismus Tolstojs und den literarischen Anarchismus einiger moderner Schriftsteller. Dem Mutualismus rechnete er auch die amerikanischen individualistischen Anarchisten wegen ihrer ökonomischen Vorstellungen zu, vor allem Benjamin Tucker. Ihren Individualismus

<sup>221</sup> Ibid. S. 916.

<sup>222</sup> Ibid.

kritisierte er jedoch als inkonsistent und intellektuell. Er führe die meisten zum ökonomischen Liberalismus oder epikuräischen Amoralismus.<sup>223</sup>

Die Arbeiterschaft habe sich der Hauptströmung des Anarcho-Kommunismus zugewandt, die ja auch er, Kropotkin, vertrete. Ihm seien dabei folgende Ideen besonders wichtig gewesen:

Die moderne Wissenschaft und der Anarchismus seien eng verwandt. Um den Anarchismus wissenschaftlich zu definieren, müsse man die bestehenden Tendenzen studieren und auf dieser Basis schließlich die anarchistische Ethik formulieren. Er habe nachzuweisen versucht, daß nur der kommunistische Anarchismus eine Zukunft habe, denn Anarchismus und Kommunismus seien die beiden Faktoren der Evolution.

In seinen Studien zur Landwirtschaft und Industrie und der Verbindung von manueller und geistiger Arbeit habe er gezeigt, wie die neue Gesellschaft organisiert werden könne, so daß für jeden die volle Befriedigung physischer und geistiger Bedürfnisse erlangbar werde. Seine Arbeiten zur menschlichen und gesellschaftlichen Entwicklungsgeschichte wiederum hätten zum Ziel, die positiven bestehenden Ansätze freier Vereinbarungen und die Tendenz zur „gegenseitigen Hilfe“ aufzuzeigen. Dies war Kropotkins eigene und knappste Zusammenfassung seiner Ideen, wobei er sich offiziell den Lesern als maßgeblicher Theoretiker dieser (Haupt)strömung des Anarchismus präsentierte.

Die dritte anarchistische Strömung, die christliche, werde von Tolstoj repräsentiert, obwohl Kropotkin zugab, daß Tolstoj sich nicht selbst als Anarchist bezeichnete. Kropotkin sah ihn in der Traditionslinie der religiösen Neuerungsbewegungen des 15./16. Jahrhunderts. Er konnte für Kropotkin als Anarchist gelten, weil er Staat, Eigentum, Gesetz und Kirche einer eingehenden Kritik unterzog. Auch wenn Kropotkin ganz offensichtlich von Tolstojs Pazifismus und religiösem Eifer weit entfernt war, empfand er doch seine anarchistischen Positionen als durchweg überzeugend.

Die letzte Strömung, den literarischen Anarchismus, führte Kropotkin leider nicht genauer aus. Er beschränkte sich auf den Hinweis, daß die moderne Literatur und der Anarchismus sich vielfältig befruchteten und somit in zahlreichen Werken verschiedenster Autoren anarchistische Ansätze zu finden seien. Offenbar sah er hier mehr eine Parallele als einen spezifisch „literarischen“ Anarchismus.<sup>224</sup>

Seine Bibliographie ließ er mit Godwin beginnen, also mit dem Autor, den er als ersten Anarchisten ansah. Diese „Gründerphase“ schloß mit Bakunin. Alles, was auf Bakunin folgte, fiel für Kropotkin unter „modernen Anarchismus“. Da er diesen als den „eigentlichen“ empfand, wies Kropotkin Bakunin damit implizit einen Platz vor der „Vollendung“ des Anarchismus zu, wobei natürlich in einem evolutionär konzipierten System „Vollendung“ immer nur relativ sein konnte. Dennoch ist diese Tatsache interessant, da er im Textteil den Eindruck erweckte, als käme die Zäsur mit Bakunin, nicht nach ihm!<sup>225</sup>

An Sekundärliteratur hob Kropotkin – neben Nettlaus berühmter *Bibliographie de l'Anarchie* – Eltzbachers *Der Anarchismus* hervor, worin – trotz anti-anarchistischer

<sup>223</sup> Ibid. S. 917.

<sup>224</sup> Einen guten Einblick in die Verbindung von Kunst (bes. Literatur) und Anarchismus in Frankreich gibt Sonn. Er hat dabei besonders den Symbolismus im Auge. Siehe auch Nettlaus: *Geschichte ...* Bd. 4, Kap. 11.

<sup>225</sup> Hier ist man natürlich versucht festzustellen, daß Kropotkin als „Haupttheoretiker“ der „wichtigsten“ Strömung dann logischerweise der Repräsentant des Anarchismus wäre.

Einstellung des Autors – der Anarchismus kompetent geschildert werde. Zeners *Der Anarchismus* und Adlers Arbeiten hielt er für passabel, alles übrige sei unqualifiziert.

Der oben dargestellte Lexikonartikel „Anarchism“ von Kropotkin faßt auf prägnante Weise sein gesamtes anarchistisches Schaffen zusammen und ordnet es gleichzeitig ein in seinen historischen und ideengeschichtlichen Kontext. Auch wenn es nicht Kropotkins zeitlich letzte Arbeit war, so mag doch damit der Überblick über sein anarchistisches Oeuvre schließen, denn es sollte nichts inhaltlich Neues mehr von Kropotkin kommen. Vielmehr hatte er hiermit sein Lebensresümee gezogen.

**Die Bedeutung Kropotkins und sein Erbe:** Kropotkin kann ohne Zweifel als einer der wichtigsten Theoretiker des Anarchismus gelten, wenn nicht gar als der wichtigste.<sup>226</sup> Man hat ihm zwar vorgeworfen, in Wirklichkeit wenig originell und eher eklektisch gewesen zu sein,<sup>227</sup> doch wird dies m.E. seinem Lebenswerk nicht ganz gerecht. Kropotkin selbst hat sich mehrfach auf andere Denker explizit berufen, ohne sie jedoch nur zu kopieren. Auch lag ihm nie daran, sich selbst zum „Übervater“ zu stilisieren.<sup>228</sup> In jedem Falle war zumindest die Synthese, die er zweifellos leistete, ein Verdienst, zumal er sich stets bemühte, eine konsistente anarchistische Weltsicht zu präsentieren, die sich selbstbewußt auch mit kritischen Einwänden auseinandersetzte. Bei aller Einseitigkeit seiner Argumentation und der ausgewählten Belege, die man ihm vorhalten mag, ging er jedoch der Auseinandersetzung mit den intellektuellen Diskussionen seiner Zeit nicht aus dem Wege und bemühte sich in seinen reiferen Werken stets um die Wahrnehmung des „Forschungsstandes“ zu einzelnen Problemen.

Kropotkins Schriften wurden nach seinem Tod immer wieder gedruckt bzw. in Umlauf gebracht. Dies lag u.a. daran, daß die meisten anarchistischen Führer nach ihm Männer der Tat waren und eher persönliche Berichte und Agitationsschriften verfaßten, eine systematische Darstellung des Anarchismus aber nicht mehr erfolgte.<sup>229</sup> So war Kropotkin zum Klassiker geworden. Sein Werk war so reichhaltig und vielschichtig, daß für so ziemlich jedes Problem ein Passus zu finden war. Und gerade aufgrund seiner Breite und Verbindung verschiedenster Lebens- und Wissensbereiche konnte man mit Kropotkin auch Leute

<sup>226</sup> Obwohl Kropotkin heute im allgemeinen Bekanntheitsgrad (zumindest im Westen) mit Bakunin nicht verglichen werden kann, sehen viele Studien zum Anarchismus in Kropotkin den Höhepunkt, nach dem „nicht mehr viel gekommen“ sei. Diese Wertung bezieht sich auf die anarchistische *Theorie*, nicht *Praxis*.

<sup>227</sup> Aurel Friedmann kommt in seiner Dissertation *Das anarcho-kommunistische System des Fürsten Peter Kropotkin*, Köln 1931, zu dem Schluß, Kropotkin sei eine „originelle Synthese“ verschiedener bestehender Gedanken gelungen: nicht weniger, nicht mehr. (Ibid. S. 87). Seinen engen Bezug zu den Frühsozialisten, namentlich Fourier, hat Petra Weber (*Sozialismus als Kulturbewegung*, bes. S. 236–266) bereits gut herausgearbeitet.

<sup>228</sup> So wird auch in seinen *Memoirs* die eigene Person nicht als solche herausgestellt, sondern zum Ausgangspunkt der Reflexion über den gesellschaftlichen Kontext. Dies würdigten nicht nur spätere Verehrer Kropotkins (etwa Ba Jin – s.u.), sondern auch neuere Kommentatoren. (Vgl. die Rezension von Christl Grunwald-Merz zur Neuauflage der deutschen Übersetzung der *Memoirs* in *Archiv für Sozialgeschichte*, XI. Band, 1971, S. 582–583).

<sup>229</sup> Bestensfalls könnte man noch auf Berkman's bekanntes *Now and After: The ABC of Communist Anarchism* (1929) (deutsche Teilübersetzung: *ABC des Anarchismus*, Berlin 1982, hrsg. von August Behrens) verweisen, das jedoch ganz in Kropotkinscher Tradition stand und dessen Ansatz lediglich etwas fortführte.

außerhalb der eigentlich anarchistischen Kreise ansprechen. Die Wirkung Kropotkins war somit nicht nur auf die Schar der Anhänger beschränkt, sondern sein Werk brachte den Anarchismus in Kontakt mit dem gesamtulturellen Leben, und hierin liegt wohl seine wesentlichste Bedeutung.

Nach dem Scheitern des Anarcho-Syndikalismus lebte Kropotkins Gedankenwelt vor allem in der Alternativbewegung weiter.<sup>230</sup> Die Arbeiterbewegung hingegen ging ihre eigenen Wege und integrierte sich in die bürgerliche Gesellschaft. Kropotkins Ruf nach einem menschlicheren, föderal strukturierten, freiheitlichen und autoritätsbefreiten Leben wurde etwa zu einem Element der Kibbuzim-Bewegung, ohne aber Ausschließlichkeit beanspruchen zu können. Diese Vermittlungslinie lief zum großen Teil über den deutschen Anarchisten Gustav Landauer,<sup>231</sup> der in der Zeit der Münchner Räterepublik ermordet worden war und stark auf Martin Buber wirkte.<sup>232</sup> Landauer war ein eifriger Übersetzer von Kropotkins Werken.

Ein weiteres war die Funktion Kropotkinscher Gedanken als Kritik am inzwischen real existierenden Sozialismus<sup>233</sup> und seine Patenschaft für ökologische Reformbemühungen.<sup>234</sup>

Auch wenn Kropotkin in vielem ein Kind des 19. Jahrhunderts blieb, nicht zuletzt aufgrund seines naiven Vertrauens in die Wissenschaften, so blieb er doch Apostel einer ethisch fundierten besseren Welt, aus der die verschiedensten Geistesströmungen – gerade auch der Fortschrittsskeptiker – Anregungen zogen.<sup>235</sup> Wie Nettlau vorausgesehen hatte, war Kropotkins System, das bis ins frühe 20. Jahrhundert großen Einfluß hatte, zu fest gefügt, um im Wandel der Zeiten bestehen zu können, denn es war ein Alles oder Nichts. Bakunin, der unsystematische, wurde dagegen zum revolutionären Mythos. So ist Kropotkin heute weitgehend in Vergessenheit geraten, doch seine reichen Gedanken bilden unter der Oberfläche weiterhin Fundgrube und Steinbruch für andere, auch wenn sein Name dabei nicht immer fällt. Denn häufig ist seine Urheberschaft den Nachfolgenden gar nicht mehr bewußt.

<sup>230</sup> Dies galt sowohl für Kommuneprojekte als auch für die „68er“, auch wenn er bei letzteren hinter dem „Symbol“ Bakunin zurückstand.

<sup>231</sup> Kurzbiographie s. Paul Avrich: *Anarchist Portraits*, S. 247–254, bzw. den Eintrag von Siegbert Wolf: „Landauer“ in Degen: *Lexikon der Anarchie*. Wolf hat selbst ein ausführliches Buch zu Landauer in der Reihe „Einführungen“ im Junius-Verlag verfaßt: *Gustav Landauer zur Einführung*, Hamburg 1988.

<sup>232</sup> Siehe dessen *Pfade in Utopia*, Heidelberg 1950. Ein Kapitel ist ganz Landauer gewidmet (S. 81–99). Buber sieht in Landauer den Vollender und zugleich Überwinder Kropotkins, da Landauer organisationsfreundlicher sei und eher astaatllich als antistaatllich dachte. (Ibid. S. 81).

<sup>233</sup> S. z.B. Leszek Kolakowski: „Anarchismus: Für Brüderlichkeit oder für Zerstörung?“ in: *Merkur* Bd. 39, Heft 9/10, 1985, S. 906–913.

<sup>234</sup> Darauf hebt besonders Cantzen ab. Für ihn ist Kropotkin der Prediger von Dezentralität, Vielfalt, Komplementarität, Vernetzung, Flexibilität, Spontaneität, Gleichgewicht und Wechselbeziehungen. (Cantzen S. 214).

<sup>235</sup> Für Colin Ward ist Kropotkin gerade in den jetzigen fortschrittskritischen Zeiten besonders aktuell, obwohl Kropotkin dies sicher erstaunt hätte (vgl. Wards Einleitung zu *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk* S. 8 ff.), denn er habe geradezu prophetisch die menschlichen Kosten der Industrialisierung vorausgesehen und dargelegt, daß es auch eine humane Form des Wirtschaftens geben könne.

## Anhang

## Daten zum Leben Kropotkins

## Daten zum Werk Kropotkins

1842	Prinz Peter Kropotkin wird am 9. Dezember als letztes von vier Kindern in Moskau in eine Adelsfamilie geboren.	
1846	Tod der Mutter.	
1850	Zar Nikolaus I. wählt ihn fürs Pagen-corps aus.	
1857	Eintritt in die Pagen-corps-Schule in St. Petersburg.	
1861	Persönlicher <i>page de chambre</i> des Zaren Alexander II.	Kropotkins erster Artikel: eine Rezension zu einer Zusammenfassung von Engels' Ideen.
1862	Dienstantritt bei den Amurkosaken in Sibirien.	Beginnt Berichterstattung zu Sibirien.
1864	Beginn seiner Teilnahme an geographischen Expeditionen.	
1865		Beginnt mit geographischen Berichten.
1866	Beschließt nach der Niederschlagung des Aufstandes deportierter Polen das Ende seiner militärischen Laufbahn.	
1867	Studium der Naturwissenschaften an der Universität in St. Petersburg. Wird Sekretär bei der Kaiserlichen Geographie-Gesellschaft.	
1871	Finnland-Reise. Tod des Vaters.	
1872	Reise nach Westeuropa. Begegnung mit den Anhängern Bakunins in der Jura-föderation. Wird Anarchist. In Rußland schließt er sich den Narodniki an.	
1873		Erster anarchistischer Artikel: „Müssen wir uns mit der Prüfung des Ideals einer zukünftigen Ordnung beschäftigen?“ (russ.)
1874	Festnahme und Inhaftierung in St. Petersburg wegen revolutionärer Tätigkeit.	
1875		Artikel zur Orographie Sibiriens.
1876	Flucht nach Westeuropa.	Studien zur Eiszeit (russ.). In England beginnt er für <i>Nature</i> und <i>The Times</i> zu schreiben.

1877	Entscheidet sich für Jura-Föderation. Sozialistischer Kongreß in Gent. Besucht u.a. Spanien.	Beginn der Mitarbeit am <i>Bulletin de la Fédération Jurassienne</i> , dem <i>L'Avant-Garde</i> und der <i>Arbeiterzeitung</i> .
1878	Heirat mit Sof'ja Anan'eva.	Stellt Programm auf dem Jura-Kongreß vor: Kollektivismus, Ablehnung des Staates, soziale Revolution, Propaganda der Tat.
1879		Gründet <i>Le Révolté</i> . (Ab 1887 <i>La Révolte</i> , ab 1895 <i>Les temps nouveaux</i> genannt). Erste Darlegung eigener Ideen: „Idée anarchiste au point de vue de sa réalisation pratique“ auf dem Jura-Kongreß: die ökonomische Revolution ist grundlegend.
1880		U.a. Kropotkin tritt beim Jura-Kongreß für die Umformulierung des anarchistischen Zieles vom Kollektivismus zum Anarcho-Kommunismus ein. Der Vorschlag wird akzeptiert. <i>Aux jeunes gens</i> .
1881	Nach Attentat auf Alexander II. wird Kropotkin als Drahtzieher verdächtigt und aus der Schweiz ausgewiesen. Flieht über Frankreich nach London.	Sozialrevolutionärer Kongreß in London: Kropotkin relativiert den reinen Gewaltansatz im Zusammenhang mit den russischen Attentaten. Beginnt Mitarbeit bei <i>The Nineteenth Century</i> und <i>The Encyclopaedia Britannica</i> .
1882	Geht nach Frankreich.	Artikel über Darwin.
1883	In Lyon als Hintermann der Arbeiterunruhen beschuldigt, verurteilt und inhaftiert.	Verteidigungsrede beim Lyon-Prozeß.
1885		<i>Paroles d'un révolté</i> , herausg. von Elisée Reclus, Paris. (Sammlung von Kropotkins <i>Révolté</i> -Artikeln): Revolutionäre Taktik und ihr Ziel.
1886	Er wird amnestiert und geht nach England. Selbstmord seines Bruders Aleksandr.	Hilft in London bei der Gründung von <i>Freedom</i> .
1887	Geburt seiner einzigen Tochter.	<i>In Russian and French Prisons</i> , London.
1890		<i>La morale anarchiste</i> : Gut und Böse definiert sich nach Nützlichkeit für die Gesellschaft.
1891		<i>Anarchist Communism: its Basis and Principles</i> , London.

1892		<i>La conquête du pain</i> , Paris: Vorrangigkeit der Verteilung vor der Produktion. Kein Lohnsystem.
1896		<i>L'anarchie: sa philosophie, son idéal</i> , Paris. Artikel: „L'état: son rôle historique“.
1897	Erste Amerikareise. In Kanada Geographie-Kongreß. Besucht anschließend die Anarchisten in den USA.	In Toronto stellt er seine Vereisungstheorie Nordeuropas und seine Theorie über die geographische Struktur Asiens vor.
1899		<i>Fields, Factories and Workshops</i> , Boston: Dezentralisierte Wirtschaft. Verbindung von Hand- und Kopfarbeit, Landwirtschaft und Industrie. <i>Memoirs of a Revolutionist</i> , Boston-New York und London.
1900		Artikel „Communisme et anarchie“.
1901	Zweite Amerikareise.	Vortragszyklus zur russischen Literatur.
1902		<i>Mutual Aid: a Factor of Evolution</i> , London: Solidarität ist „natürlich“.
1903		Beginnt Zusammenarbeit mit der exilrussischen Zeitschrift <i>Chleb i volja</i> .
1904		<i>The Orography of Asia</i> , London. Artikel über die Austrocknung Asiens.
1905	Tod des Freundes Elisée Reclus. Geplante Rückkehr nach Rußland scheitert.	<i>Russian Literature</i> (später <i>Ideals and Realities in Russian Literature</i> genannt), London.
1906		Führt <i>Chleb i volja</i> als <i>Listki chleb i volja</i> weiter.
1907	Am Anarchistischen Kongreß in Amsterdam nimmt er nicht teil.	
1909		<i>The Terror in Russia</i> , London. <i>La grande révolution 1789-1793</i> , Paris.
1910		Artikel über Tolstoj. Artikel „Anarchism“ in <i>The Encyclopaedia Britannica</i> .
1912	Sein 70. Geburtstag wird groß begangen.	
1913		<i>La science moderne et l'anarchie</i> , Paris: Anarchismus ist die Konsequenz aus den Naturwissenschaften. Anarchistische Ideengeschichte.
1914	Seine Parteiergreifung für Frankreich im Ersten Weltkrieg entfremdet ihn der anarchistischen Szene.	Zerwürfnis mit <i>Freedom</i> .

1917	Nach der Februarrevolution Rückkehr nach Rußland. Lehnt Teilnahme an Kerenskij's Regierung ab.	
1918	Lebt relativ isoliert in Dmitrov, da er das bolschewistische Regime nicht akzeptiert.	
1919	Treffen mit Lenin verläuft ergebnislos. Gelegentliche anarchistische Besucher.	
1920	Örtliche Kooperativen in Dmitrov, mit denen er verbunden ist, werden verfolgt.	Protestbriefe an Lenin. Brief an die westlichen Arbeiter: Kritik an der SU, aber Blockadepolitik sei kontraproduktiv.
1921	Er stirbt am 8. Februar an Lungenentzündung. Sein Begräbnis wird zur letzten Großdemonstration des Anarchismus in Rußland. Sein Moskauer Haus wird zum Museum.	
1922		<i>Étika</i> Bd. 1, St. Petersburg und Moskau: unvollendetes Werk zur praktischen Ethik.
1938	Tod seiner Frau. Das Museum wird geschlossen.	



## II. CHINA UND DER ANARCHISMUS

Die Geschichte der anarchischen Bewegung in China ist ein Beispiel für die Art und Weise, wie sich der Anarchismus in einem Land mit einer langen Geschichte des autoritären Regimes entwickelt hat. Die Bewegung begann in den 1920er Jahren, als die Studentenbewegung in China ihren Höhepunkt erreichte. In dieser Zeit wurde der Anarchismus als eine Möglichkeit gesehen, die soziale Gerechtigkeit zu erreichen und die Autorität zu überwinden. Die Bewegung wurde von den Anarchisten geleitet, die sich für die Abschaffung der Hierarchie und die Einführung der Selbstverwaltung einsetzten. Die Bewegung wurde von den Anarchisten geleitet, die sich für die Abschaffung der Hierarchie und die Einführung der Selbstverwaltung einsetzten. Die Bewegung wurde von den Anarchisten geleitet, die sich für die Abschaffung der Hierarchie und die Einführung der Selbstverwaltung einsetzten.

In den 1930er Jahren wurde die Bewegung von den Anarchisten geleitet, die sich für die Abschaffung der Hierarchie und die Einführung der Selbstverwaltung einsetzten. Die Bewegung wurde von den Anarchisten geleitet, die sich für die Abschaffung der Hierarchie und die Einführung der Selbstverwaltung einsetzten. Die Bewegung wurde von den Anarchisten geleitet, die sich für die Abschaffung der Hierarchie und die Einführung der Selbstverwaltung einsetzten. Die Bewegung wurde von den Anarchisten geleitet, die sich für die Abschaffung der Hierarchie und die Einführung der Selbstverwaltung einsetzten. Die Bewegung wurde von den Anarchisten geleitet, die sich für die Abschaffung der Hierarchie und die Einführung der Selbstverwaltung einsetzten.

In den 1940er Jahren wurde die Bewegung von den Anarchisten geleitet, die sich für die Abschaffung der Hierarchie und die Einführung der Selbstverwaltung einsetzten. Die Bewegung wurde von den Anarchisten geleitet, die sich für die Abschaffung der Hierarchie und die Einführung der Selbstverwaltung einsetzten. Die Bewegung wurde von den Anarchisten geleitet, die sich für die Abschaffung der Hierarchie und die Einführung der Selbstverwaltung einsetzten. Die Bewegung wurde von den Anarchisten geleitet, die sich für die Abschaffung der Hierarchie und die Einführung der Selbstverwaltung einsetzten.

In den 1950er Jahren wurde die Bewegung von den Anarchisten geleitet, die sich für die Abschaffung der Hierarchie und die Einführung der Selbstverwaltung einsetzten. Die Bewegung wurde von den Anarchisten geleitet, die sich für die Abschaffung der Hierarchie und die Einführung der Selbstverwaltung einsetzten.



## 1. CHINESISCHE TRADITION UND ANARCHISMUS

### *Bisherige Ansätze*

Die teilweise geradezu enthusiastische Aufnahme Kropotkinscher Ideen im frühen 20. Jahrhundert im Fernen Osten, die durchaus über eigentlich anarchistische Kreise hinausging, ist natürlich im konkreten historischen Kontext zu sehen, dennoch ist es die Frage, ob Erklärungsversuche, die sich *nur* auf dieser Ebene bewegen, weit genug tragen. Insbesondere Dirlik, der viel zur Erhellung des chinesischen Anarchismus in der Vierten-Mai-Zeit beigetragen hat, verfißt die These, daß die Aufnahme des westlichen Anarchismus in China keinerlei Beziehung zur chinesischen Tradition habe. Vielmehr sei die Rezeption des Anarchismus allein als Antwort auf aktuelle Probleme zu sehen. Die Frage, inwieweit man von „Anarchismus“ in der chinesischen Tradition sprechen könne bzw. ob Anknüpfungspunkte in der Tradition ausgemacht werden können, wäre somit belanglos. Wie wir schon sahen, ist ja auch im Westen umstritten, ab wann man nun eigentlich von „Anarchismus“ reden kann, d.h. ob eine Rückverlängerung in die historische Tiefe statthaft ist. Letztendlich hängt es wiederum von der Definition von „Anarchismus“ ab, womit eigentlich nichts gewonnen ist.

Gewiß hat Dirlik recht mit der Warnung, daß begriffliche Überlagerung, also die Präsentation westlicher Ideen in sprachlich traditionellem Gewande, nicht unbedingt inhaltliche Gleichsetzung bedeutet, und führt treffend das Beispiel des „geyi“ 格義 an, also der Einkleidung buddhistischer Inhalte in daoistische Begrifflichkeit im Zuge des Eindringens des Buddhismus in China.<sup>1</sup> Sowenig der Buddhismus deswegen seine Identität verloren habe, sowenig der westliche Anarchismus durch das chinesische „vorbelastete“ Vokabular. Entwickelt man den Vergleich weiter, so zeigt sich in beiden Fällen, daß nach einiger Zeit das Bedürfnis entstand, die Begrifflichkeit klarer zu definieren, um die zwangsläufig entstandenen Mißverständnisse zu verringern und das Neue vom Alten abzugrenzen. Einerseits war die Präsentation des Neuen im alten Gewande in China ja stets beliebt gewesen, da an sich die Idee des „Neuen“ skeptisch stimmte in einer Kultur, die überwiegend gewohnt war, Legitimität historisch abzuleiten. So kleidete man z.B. neue Gedanken gern in die Form des Kommentars, wobei bei näherem Betrachten oft ersichtlich wird, daß es gar nicht um eine bloße Neuauslegung alter Klassiker ging.

Hinzu kommt das Spezifische des Chinesischen als Sprache und Schrift, das Fremdwörter kaum integrieren kann. Die Wahl zwischen phonetischer Nachahmung, bei der die Schriftzeichen sinnentleert nur ihrem Lautwert nach eingesetzt wurden, was den wiedergegebenen Begriff auf immer zu einem sprachlichen Fremdkörper stempelte, und Übersetzung, die damit unweigerlich bestehende Konnotationen einbrachte, war stets eine schwierige gewesen. Der Buddhismus als erster Kontakt Chinas mit einem Textkorpus in einer ganz anderen Sprache hatte das Problem stets mit sich geschleppt, sich aber über-

---

<sup>1</sup> Arif Dirlik: *Anarchism ...* S. 110–111.

wiegend für das Übersetzen entschieden, da zuviel Fremdes auf Dauer die kulturelle Barriere zu hoch setzte und der Verbreitung hinderlich war. (Dennoch ist der Fremdwort-Anteil im chinesischen buddhistischen Wortschatz immer noch beachtlich, was mit ein Grund dafür ist, daß eine tiefergehende Kenntnis des Buddhismus eines speziellen Studiums bedarf). Je mehr der Buddhismus an Bedeutung gewann, desto mehr konnte er jedoch auch alte Begriffe mit seinen spezifischen Inhalten besetzen. Ähnlich verhielt es sich bei der Übernahme westlicher Begrifflichkeit, namentlich seit den Kontakten mit europäischen Missionaren ab Ende der Ming-Zeit und dann im Zusammenhang mit der Rezeption diverser westlicher Ideologien, darunter des Anarchismus. Auch hier gab es Diskussionen, wie man nun „Anarchismus“ ins Chinesische übertragen sollte, und wieder setzte sich eine Übersetzung durch, nicht eine lautliche Wiedergabe. Das Sprachproblem galt zwar – wie gesagt – generell für alle westlichen Ideologien, doch sollten gerade die Anarchisten daraus die Konsequenz ziehen und sich dem Esperanto zuwenden. Es ist also nicht von vorneherein gesagt, daß hinter der alten Wortfassade kein neuer Inhalt stecken kann, denn Sprache beeinflußt zwar, aber determiniert nicht das Denken. Entsprechend kann nur der Kontext bzw. Gebrauch der Begriffe Aufschluß darüber geben, wie sie jeweils verstanden wurden.

Dirlik argumentiert ferner für den Schnitt mit der Tradition, weil das Gros der Anarchisten diesen selbst erklärterweise vollzogen habe. Er verweist auf das neue Konzept der sozialen Revolution und vor allem das neue Verständnis von Bildung, die nun nur in Wissenschaft bestehen sollte. Für ihn zeigt sich darin, daß die chinesischen Anarchisten bewußt auf ihre aktuellen Probleme reagierten und der Anarchismus daher allein aus den historisch-ideologischen Konstituenten der chinesischen Gesellschaft um die Wende zum 20. Jahrhundert zu erklären ist. Allerdings bedeutet auch eine *erklärte* Abwendung von „der Tradition“ nicht automatisch, daß diese mit einem Schlag *faktisch* bedeutungslos geworden ist.

Obwohl Dirlik selbst die Tatsache anspricht, daß anarchistische Themen durchaus eine starke Verwandtschaft zu indigenen Traditionen aufweisen, hält er dies für ephemere und behandelt diesen Punkt daher nicht weiter. Allerdings, und dem ist sicherlich zuzustimmen, bezeichnet er die kulturelle Komponente, die die soziale Revolution für die Anarchisten hatte, als einen Hauptanziehungsfaktor für die Jugend des Vierten-Mai.<sup>2</sup> In der Tat scheint mir hier ein wichtiger Schlüssel zur Begeisterung in China für Kropotkin zu liegen. Er war kein bloßer Revolutionstheoretiker im politischen Sinne, sondern offerierte eine „moderne“ Weltansicht mit kulturellen (und ethischen!) Dimensionen, und gerade dieser Reichtum bot vielerlei Punkte, an die durchaus auch traditioneller orientierte Geister anknüpfen konnten. Insbesondere die Idee der „gegenseitigen Hilfe“ ließ sich gut mit indigenen Gesellschaftsidealen verknüpfen. Daß Kropotkins Ideen zündeten, lag daher wohl an mehr als nur den damaligen Umständen, wobei dies nicht bedeutet, daß jeder in Kropotkin das Gleiche suchte – und fand.

Peter Zarrow geht in seiner Auseinandersetzung mit dem chinesischen Anarchismus stärker auf die indigene Tradition ein, da er sich vor allem auf die ersten selbsterklärten Anarchisten Chinas konzentrierte und ihren Erziehungshintergrund miteinbezieht.<sup>3</sup> Yves

<sup>2</sup> Ibid. S. 110.

<sup>3</sup> Peter Zarrow: *Anarchism ...*

Chevrier warf ihm vor, dabei aber nur eine auf den offiziellen Konfuzianismus ausgerichtete Ideengeschichte im Blick gehabt zu haben.<sup>4</sup> Chevrier selbst sieht den Anarchismus eher als Erbe der „kleinen Tradition“, die sich durchaus jenseits nur philosophischer Debatten und Entwürfe in handfesten Rebellionen und dem Geheimgesellschaftswesen manifestierte. Der Anarchismus ist für ihn nur die Spitze eines Eisbergs einer generellen Staatsfeindlichkeit in China.<sup>5</sup> Politik sei stets über die Köpfe des Volkes hinweg gemacht worden. Von daher seien die Chinesen eher astaatlich orientiert. Dem ist zwar insofern zuzustimmen, als „Politik über die Köpfe des Volkes hinweg gemacht wurde“ (was schließlich nicht nur für China zutrifft), doch scheint mir, daß eine säuberliche Trennung in „große“ und „kleine“ Traditionen so nicht durchzuführen ist. Vielmehr hat sich bei Untersuchungen zu den Ideologien verschiedener Geheimgesellschaften und Rebellenorganisationen im vormodernen China gezeigt, wie stark doch „offizielle“ Ideologieelemente rezipiert und eingebaut wurden.<sup>6</sup> Eine wirkliche Alternative ist daher nur schwer auszumachen.<sup>7</sup> Die Interaktion zwischen der „oberen“ und der „unteren“ Ebene bestand also, wobei im übrigen noch sehr fraglich ist, ob eine solche Zweiteilung der Gesellschaft überhaupt den Realitäten entsprach.

Insbesondere im Rahmen der Modernisierungsthematik wird häufig „die“ Tradition mit „der“ Moderne verglichen, als seien beides monolithische Gebilde.<sup>8</sup> Die Frage, die man sich in China stellte und stellt, ist und war vielmehr, welche Elemente aus der eigenen Tradition sich mit welchen der westlichen Moderne zusammenfügen ließen, bzw. – für den außenstehenden Beobachter –, was die Auswahl der Chinesen in ihrer Konfrontation mit neu eindringendem Gedankengut leitete. Die aktuellen Probleme waren hier nur ein Teil, zumal man gerade im Falle Kropotkins bedenken muß, daß er nicht nur von Anarchisten im engeren Sinne aufgenommen wurde. Breitenwirkung läßt sich daher nur erklären, wenn Kropotkins Gedanken noch andere Saiten zum Schwingen brachten. So ist die Resonanz in

<sup>4</sup> Yves Chevrier: „Anarchisme, maoïsme et culture politique chinoise“ S. 196.

<sup>5</sup> Ibid. S. 198.

<sup>6</sup> Siehe z.B. die Studien von Yuji Muramatsu: „Some Themes in Chinese Rebel Ideologies“ in Arthur Wright (Hrsg.): *The Confucian Persuasion*, Stanford 1960, S. 241–267; Daniel L. Overmyer: *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge, Mass. 1976; ders.: „Values in Chinese Sectarian Literature: Ming and Ch'ing Pao-ch'uan“ in Johnson/Nathan/Rawski (Hrsg.): *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley 1985, S. 219–254; ders.: „Attitudes toward the Ruler and State in Chinese Popular Religious Literature: Sixteenth and Seventeenth Century Pao-ch'uan“ in *Harvard Journal of Asian Studies* 1984, S. 347–379; Susan Nacquin: *Millenarian Rebellion in China. The Eight Trigrams Uprising of 1813*, New Haven und London 1976; dies.: „The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China“ in Johnson/Nathan/Rawski (Hrsg.): *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley 1985, S. 255–291; Hsiao Kung-chuan: *Rural China. Imperial Control in the Nineteenth Century*, Seattle 1960; und Vincent Y. C. Shih: *The Taiping Ideology. Its Sources, Interpretations and Influences*, Seattle 1967. (Darin ist auch sein früherer Artikel „Some Chinese Rebel Ideologies“ in *T'oung Pao* Bd. XLIV, Livr. 1–3, 1956, S. 150–226, in leicht modifizierter Form als Kapitel XI aufgenommen).

<sup>7</sup> Dies hat bereits Tilemann Grimm gelegentlich (enttäuscht) moniert. Siehe z.B. sein „Tradition und Revolution in China. Überlegungen zur Konsistenz asiatischer Traditionen“ in *Historische Zeitschrift* 204/1, 1967, S. 79–103.

<sup>8</sup> Vgl. die kritischen Anmerkungen von Benjamin I. Schwartz: „The Limits of 'Tradition Versus Modernity' as Categories of Explanation: The Case of the Chinese Intellectuals“ in *Daedalus*, Frühjahr 1972, S. 71–88.

China auf Kropotkin zwar Teil der Anarchismus-Rezeption, reicht aber andererseits auch über einen rein politisch definierten Anarchismusbegriff hinaus, was nicht allzu sehr erstaunt, da Kropotkin ja eine sehr weit gefächerte Palette an Werken und Ideen hervorgebracht hat. Sein Einfluß hatte kulturelle Dimensionen, weswegen eine Betrachtung unter bloß politikwissenschaftlichem Vorzeichen, wie sie den meisten Studien zum chinesischen Anarchismus eigen ist, das Phänomen reduzieren würde.

Die meisten bisher zum chinesischen Anarchismus erschienenen Arbeiten schenken der Verbindung zur autochthonen Tradition wenig Beachtung, weil das Hauptaugenmerk auf die Revolutionsgeschichte Chinas gelegt wird. Weder chinesische Gesamtdarstellungen aus der VR China noch die sporadischen taiwanesischen Studien sahen es als nötig an, einen Bezug zur eigenen Tradition herzustellen. Die japanische Forschung zum chinesischen Anarchismus<sup>9</sup> legte schon eher Wert auf eine Verknüpfung des Anarchismus mit traditionellen chinesischen Elementen, behandelte aber meist nur einzelne Vertreter, insbesondere natürlich die, die in Japan gewesen waren. Dennoch schlägt die akademische Struktur einer „Arbeitsteilung“ zwischen klassischer Sinologie und modernen Chinastudien dort tendenziell ebenso durch wie im Westen. Die hier als „klassisch“ zu bezeichnende Studie zum chinesischen Anarchismus von Scalapino/Yu: *The Chinese Anarchist Movement*, setzt selbstverständlich mit den frühen Gruppen in Tokyo und Paris in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts ein. Dies ist an sich gerechtfertigt, da der Titel ja von „Bewegung“ spricht. Doch im ersten Kapitel, in dem „die Ursprünge des chinesischen Anarchismus“ behandelt werden, taucht kein Verweis auf die Tradition auf. Die Studie stand ganz im Zeichen der Interpretation des Anarchismus als Vorstufe zum Kommunismus. Ähnlich verhielt es sich mit Kwoks kurzem Abriss: „Die anarchistische Bewegung“.<sup>10</sup> Die detaillierten Beiträge Bernals folgten prinzipiell dieser Auslegung, wobei er den Schwerpunkt auf den „Triumph des Anarchismus“ über den Marxismus in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts legte. Schließlich aber habe sich der Spieß herumgedreht, nachdem der Marxismus in leninistischer Form durch die Oktoberrevolution Relevanz für China gewonnen habe.<sup>11</sup>

Vor allem mit Dirlirks Arbeiten ist inzwischen klargeworden, daß der Anarchismus in dieses „Vorstufenschema“ nicht gut hineinpaßt, und daß ideologische Differenzen zum Marxismus ohnehin erst relativ spät ins allgemeine Bewußtsein drangen.<sup>12</sup>

Verbindungen zum traditionellen Gedankengut blieben allerdings unterbelichtet. Dies lag eben daran, daß der Anarchismus als Teil der Frage nach den Gründen der chinesischen Revolution im 20. Jahrhundert behandelt wurde und daher stets in Verbindung und Ver-

<sup>9</sup> Einen Überblick bis in die späten 80er Jahre gibt Saga Takashi 嵯峨隆: „Nihon ni okeru chūgoku anakizumu kenkyū“ 日本における中國アナキズム研究 (Japanische Studien zum chinesischen Anarchismus) in *Kindai chūgoku kenkyū ihō* 近代中國研究彙報 (Forschungs-Bulletin zum modernen China) Nr. 11, 1989, S. 29–42.

<sup>10</sup> In Opitz (Hrsg.): *Chinas große Wandlung*, München 1972, S. 146–162.

<sup>11</sup> Martin Bernal: „The Triumph of Anarchism over Marxism, 1906–1907“ in Mary C. Wright (Hrsg.): *China in Revolution: The First Phase 1900–1913*, New Haven und London 1968, S. 97–142, bes. S. 142. Siehe auch Bernals „Chinese Socialism before 1913“ in Jack Grey (Hrsg.): *Modern China's Search for a Political Form*, London et al. 1969, S. 66–95; sowie sein *Chinese Socialism to 1907*, Ithaca und London 1976.

<sup>12</sup> Siehe bes. Arif Dirlirk: *Anarchism ...* S. 83.

Chevrier gibt in seinem genannten Artikel „Anarchisme ...“ (S. 193–194) einen gerafften Überblick über die westlichen Ansätze in der chinabezogenen Anarchismusforschung.

gleich zur Übernahme anderer Sozialismen (so man Anarchismus als Teil des Sozialismus begreift) gesehen wurde.

Allein Zarrow's Arbeit und die unveröffentlichte Dissertation von Jana Rosker<sup>13</sup> fallen etwas aus diesem Rahmen. Beide legen den Akzent auf die politische Theorie. Daß sie traditionellem Gedankengut überhaupt ihr Augenmerk schenken, hängt vor allem mit der schwerpunktmäßigen Beschäftigung mit der „ersten Generation“ der chinesischen Anarchisten, darunter der Tokyo-Gruppe, zusammen, da letztere sich weniger „westlich-modern“ präsentierte und selbst erklärtermaßen nach Anknüpfungspunkten in der chinesischen Tradition suchte. Zarrow, der allerdings nur einen kurzen Abriss des „Anarchismus im chinesischen Denken“ als Vorläufer für den modernen chinesischen Anarchismus gibt, geht dabei von der Sozialisation der Anarchisten aus, um den Blick in die historische Tiefe zu begründen. Zwar sieht er im Daoismus die eigentliche Ausformung eines ursprünglich chinesischen Anarchismus, doch rückt er konfuzianisches Gedankengut stärker in den Vordergrund, da die wichtigsten Vertreter dieser „ersten Generation“ chinesischer Anarchisten diesen als Bildungshintergrund hatten. Roskers Ansatz wiederum ist sehr breit gefaßt. Sie geht an den Anarchismus in komparativer Absicht heran und vergleicht chinesische mit westlichen Staatstheorien, um die anarchistische Kritik am Staat in das jeweilige geistige Umfeld einsetzen zu können. Entsprechend nehmen die vormodernen Entwicklungen einen gewissen Raum ein. In der chinesischen Tradition sieht sie den Daoismus und speziell die „unorthodoxen Geister“ Yang Zhu 楊朱, Ruan Ji 阮籍 und Bao Jingyan 鮑敬言, als Vertreter anarchistischen Gedankenguts. Ähnlich sah es bereits Hsiao Kung-chuan, der speziell einen Aufsatz zur Frage des Anarchismus im alten China verfaßt hatte.<sup>14</sup>

Wie gesagt liegt das Problem bei der Frage, ob es im alten China „Anarchismus“ oder „anarchistische Tendenzen“, wie man es vorsichtigerweise gerne abschwächt, gab, primär bei der Definition von Anarchismus. Ähnlich wie bei anderen Begriffen, die aus der westlichen Ideengeschichte stammen, ist die Übertragbarkeit immer problematisch, solange man die Inhalte nicht von ihren konkreten Entstehungszusammenhängen ablösen will. Einerseits läuft man Gefahr, bei zuviel Abstraktion den Begriff zu entleeren, andererseits ist sonst keine allgemeingültige Begrifflichkeit zu erstellen, womit man es dann bei radikalem Kulturrelativismus beließe. Im Falle des „Anarchismus“ potenziert sich das Problem noch, weil ja – wie dargestellt – selbst im Westen höchst umstritten ist, wie man „Anarchismus“ definieren soll. Doch ist die Frage im Grunde weniger, ob es nun im alten China „Anarchismus“ gegeben habe oder nicht, sondern vielmehr, welche traditionellen Tendenzen für die Integration des Anarchismus in die chinesische Kultur zur Verfügung standen. Inwieweit sie *bewußt* genutzt wurden, wird im Verlauf der späteren Darstellung der chinesischen anarchistischen Bewegung zu sehen sein. Es erscheint daher sinnvoll, kurz einige ausgewählte traditionelle Bezüge zu beleuchten, zumal sich später einige Anarchisten (oder ihre Gegner), ob im positiven oder negativen Sinne, *explizit* auf den einen oder anderen beriefen. Die folgenden Ausführungen erheben dabei keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern sollen lediglich die anschließende Darstellung der Rezeption des westlichen Anarchismus mit kulturellen Hintergründen versehen.

<sup>13</sup> Jana Rosker: *Anarchistische Staatskritik in China um die Jahrhundertwende*.

<sup>14</sup> Hsiao Kung-chuan: „Anarchism in Chinese Political Thought“ in *T'ien Hsia Monthly* Bd. 3, Nr. 3, Oktober 1936, S. 249–263.

## Ausgewählte Bezüge

**Laozi und Zhuangzi:** Zunächst bietet sich in China als Vergleichsmoment der Daoismus an.<sup>15</sup> So widmete man eine ganze Tagung der Frage, ob Daoismus „anarchistisch“ sei.<sup>16</sup> Die Frage wurde grundsätzlich bejaht anhand der Kriterien von individueller Freiheit und Autonomie, Ablehnung von Zwang, Ideal einer nicht-autoritären Gesellschaft und eines Programms zur Erreichung derselben. Als nicht ausschlaggebend wurde die Art und Weise des Erreichens der Idealgesellschaft angesehen, d.h. ob durch Revolution oder „natürliche“ Veränderungen.<sup>17</sup> Insbesondere wird eine Nähe der daoistischen und der Kropotkinschen Gesellschaftskonzeption attestiert.<sup>18</sup> Legte man das Kriterium der Ablehnung des Staates zugrunde, so würden allerdings eine Reihe daoistischer Denker, allen voran Laozi 老子, durchs Raster fallen, da dort von der Existenz eines Herrschers ausgegangen wird. Das Denken drehte sich mehr um das Wie des Herrschens. Zwar soll der Herrscher nach Laozi durch „Nicht-Handeln“ bzw. „zweckfreies Handeln“ (*wuwei* 無爲) regieren, aber ohne seine Existenz würde alles zusammenfallen, wie das berühmte Bild von der Nabe und den Speichen verdeutlicht.<sup>19</sup> In diesem Sinne steht der Herrscher im Zentrum der Gesellschaft, nicht an ihrer Spitze. Seine Aufgabe ist es, im Einklang mit dem *dao* 道 zu handeln. Er „herrscht“ durch Vorbild.<sup>20</sup> Er wird damit zum Katalysator, an dem sich das Ideal der Gesellschaft niederschlägt. Man kann dies als unpolitisches Herrschen bezeichnen; die Autorität – wenn auch im Geistig-Moralischen – bleibt jedoch gewahrt. Graham bezeichnet dies als „paternalistischen Anarchismus“.<sup>21</sup> Auch ist es nach wie vor umstritten, ob das Buch *Daodejing* 道德經 wirklich nur im philosophisch-religiösen Sinne zur verstehen ist, oder ob es nicht doch eine Anleitung zum guten Regieren darstellen sollte in Konkurrenz zu vielen anderen Regierungs-Ratgebern, wie auch die Verbindung des Laozi zum Militärisch-Strategischen nahelegt, schließlich ist der Adressat der Lehre der Herrscher selbst.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> „Der Daoismus“ ist im Grunde eine nachträgliche Kategorisierung, meist geschieden in „philosophischen“ (gemeint: Laozi 老子, Zhuangzi 莊子, und andere wie Liezi 列子 und Huainanzi 淮南子) und „religiösen“. Zur Entstehung der Kategorisierung siehe die knappe Übersicht bei A. C. Graham: *Disputers of the Tao*, La Salle 1989, S. 170–172.

<sup>16</sup> Beiträge in *Journal of Chinese Philosophy* Bd. 10, Nr. 1, März 1983.

<sup>17</sup> Siehe die Zusammenfassung in der Einleitung, *ibid.* S. 1–4.

<sup>18</sup> Frederic L. Bender: „Taoism and Western Anarchism“ in *ibid.* S. 5–26, dort S. 18.

<sup>19</sup> *Daodejing* Kap. 11. (Enthalten in Bd. 3 von *Zhuzi jicheng* 諸子集成 [Sammlung sämtlicher Meister], 8. Aufl. Peking 1993, [Erstauflage 1954], 8 Bde.).

<sup>20</sup> Siehe John Clark: „On Taoism and Politics“ in *Journal of Chinese Philosophy* Bd. 10, Nr. 1, 1983, S. 65–87. Dort S. 84. Eine knappe Zusammenfassung zum Thema Laozi und Herrschen gibt Florian C. Reiter: *Lao-tzu zur Einführung*, Hamburg 1994, S. 113–117.

<sup>21</sup> Graham: *Disputers of the Tao* S. 303.

<sup>22</sup> Graham: *Disputers ...* (bes. S. 228–229) arbeitet sehr gut heraus, wie Laozi als Taktiker interpretiert werden kann: Seine Betonung der Schwäche z.B. ist nicht einfach Umkehrung des Gewohnten, sondern die Erkenntnis, daß momentanes Nachgeben später zum Sieg führt.

Graham: *Disputers ...* (S. 234–235) merkt zum Problem der Interpretation des *Daodejing* an, daß es eigentlich wenig erstaunlich sei, daß das Buch – im Grunde ein langes Gedicht – wie jedes Gedicht vielerlei Interpretationen erfahren könne. Entsprechend wirkte es auf mystische Gemüter wie Strategen, Herrscher wie Kampfsportler.

Es sei hier nur erwähnt, daß das Buch *Daodejing* von einigen westlichen Anarchisten sehr geschätzt wurde.<sup>23</sup>

Während Laozi den besten Herrscher an seiner Unauffälligkeit erkennt, also gemessen am minimalistischen Prinzip,<sup>24</sup> taucht bei Zhuangzi 莊子 in der berühmten Geschichte vom Totenschädel die Vorstellung von einer Welt ohne Herrscher und Beherrschte auf: der Schädel klärt den Menschen über die Welt des Todes als Welt der ewigen Gleichheit auf. Wo der Mensch zweifelt, ob das Leben mit seinen Differenzierungen nicht vorzuziehen sei, lobt der Schädel den Tod als größtes Glück.<sup>25</sup> Das Ideal der Gleichheit wird auch auf den politischen Bereich bezogen und der „Anarchismus“ als „Fürstenlosigkeit“<sup>26</sup> (*wujunlun* 無君論) bezeichnet. Zhuangzi ist allerdings kein Revolutionär, der diese Gleichheit einforderte. Stärker als Laozi propagiert er den Rückzug ins Mystische, in die Relativierung des Seins. Daher spielen die Metaphern von Traum und Tod eine große Rolle.

Laozi ist in seinen Vorstellungen konkreter, aber damit auch expliziter anti-zivilisatorisch: Das Ideal eines selbstgenügsamen Zustandes, wie ihn z.B. seine Gesellschaftsskizze vom Land mit wenigen Einwohnern präsentiert,<sup>27</sup> ist die Negation jeden Nützlichkeits- und Fortschrittsdenkens. Erfindungen werden ignoriert, Hilfsmittel liegen gelassen und soziale Kontakte nicht gepflegt. Diese Art Verweigerungshaltung könnte man bestenfalls in die Ahnengalerie zivilen Ungehorsams als Protestmittel einreihen, läßt sich aber wohl schwer mit anarchistischen Ideen verbinden. Allerdings gab diese rurale Idylle das Paradigma ab für Tendenzen in der chinesischen Tradition, sich im dörflichen Leben jenseits städtischer Karrierebestrebungen zu verwirklichen.

Sowohl bei Laozi als auch bei Zhuangzi wird jedoch die grundlegende Einsicht betont, daß alles künstliche Eingreifen schädlich ist. Vielmehr wohne der Natur – und dem Menschen als Teil derselben – ein natürliches Ordnungsprinzip inne. Hier nun ergeben sich Anknüpfungspunkte an Kropotkinsche Vorstellungen, insbesondere seine Vorstellung von „gegenseitiger Hilfe“ als Vorgegebenem in Tier- und Menschenwelt.

Herrschaftssysteme dagegen sind unnatürlich, da auch historisch sekundär entstanden. Wo die Konfuzianer Zivilisation als Aufstieg aus dem Dunkel grauer Vorzeit lobten, beklagten die Daoisten den Verfall der ursprünglichen Ordnung durch menschliches Eingrei-

<sup>23</sup> Wie oben erwähnt, sah sogar Kropotkin selbst in Laozi einen Vorläufer des Anarchismus; auch Tolstoj schätzte ihn. Dies galt im übrigen auch für einige japanische Anarchisten. Yamaga Taiji 山鹿泰治 etwa übersetzte das *Daodejing* später ins Esperanto! Auch Ōsugi Sakae sah bei ihm die „friedliche anarchistische Gesellschaft“ beschrieben. (Siehe John Crump: *The Origins of Socialist Thought in Japan*, London et al. 1983, S. 247).

<sup>24</sup> *Daodejing* Kap. 17.

<sup>25</sup> *Zhuangzi* Kap. 18. (Enthalten in *Zhuizi jicheng* Bd. 3). Siehe dazu die Ausführungen bei Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück*, München 1974, S. 73. Hsiao Kung-chuan führt eigenartigerweise diese Stelle in seinem „Anarchism in Chinese Political Thought“ nicht an. Auch Chen Zhengyan 陳正炎 und Lin Qitan 林其鏞 erwähnen sie nicht in ihrem Überblick über die Utopien im alten China, allerdings untersuchen sie erklärtermaßen das Buch *Zhuangzi* nur den inneren Kapiteln nach. Die hier erwähnte Totenschädelgeschichte gehört ja ins Kap. 18, das zu den äußeren Kapiteln zählt. (Chen Zhengyan 陳正炎 und Lin Qitan 林其鏞: *Zhongguo gudai datong sixiang yanjiu* 中國古代大同思想研究 [Studie zu den Utopievorstellungen im alten China], Shanghai 1986. Zu *Zhuangzi* S. 52–63).

<sup>26</sup> Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* (S. 237) hebt zurecht hervor, daß mit dem Terminus „wujun“ auch eine explizite Ablehnung des konfuzianischen Idealmenschen (*junzi* 君子) ausgedrückt wurde.

<sup>27</sup> *Daodejing* Kap. 80.

fen. Kropotkin hatte in seinen Studien zum Entstehen des Staates demgegenüber die beiden Tendenzen von natürlicher und künstlicher Ordnung als geschichtliche Konstanten gesehen, wobei die natürliche selbstverständlich die primäre war und die künstliche sie allmählich zurückdrängte. Die latente Präsenz der natürlichen zeigte sich für ihn aber in periodischem Aufflackern und auf der Mikroebene lokaler bzw. freiwilliger Organisationen.<sup>28</sup> Auch Kropotkins Behauptung, daß Kriminalität letztendlich Produkt der Gesellschaft sei, findet bei Zhuangzi eine Parallele, über die allgemeine daoistische Ablehnung von Gesetzen – in China ja vornehmlich Strafgesetze – hinaus. Im Kapitel 25 wird die staatliche Bestrafung von Verbrechern als anachronistisch gebrandmarkt. Die Herrschenden verführten und überforderten nicht nur die Leute, sondern seien selbst Vorbild in allen Schlechtigkeiten. Ihre Mißwirtschaft zwingt die Untergebenen gewissermaßen zum Fehlverhalten.<sup>29</sup>

**Ruan Ji und Yang Zhu:** Auf der Basis insbesondere des Gedankengutes von Zhuangzi entwickelte sich eine daoistische Strömung, die oft in die Nähe des individualistischen Anarchismus gerückt worden ist. Mit ihr werden Gestalten wie Ruan Ji 阮籍 (210-263) identifiziert, der in der Porträtierung einer Idealgestalt (des Meisters Großmensch) die gesellschaftlichen Regeln als freiheitsbeschränkend ablehnte und sich auf die ursprüngliche kosmische Ordnung berief. Diese garantiere ohne jegliche Hierarchisierung und Machtstruktur den optimalen Verlauf der Welt. Jeder genüge im Grunde sich selbst und brauche daher keine Regeln. Wenn nur jeder sich selbst verwirkliche, sei alles in bester Ordnung.<sup>30</sup> Diese Strömung verband sich in Zeiten gesellschaftlichen Umbruchs mit Rückzug und Libertinage<sup>31</sup> und galt daher offiziell in China als dekadent und egozentrisch. Im übrigen hat man dem individualistischen Anarchismus à la Stirner gern noch einen weiteren chinesischen „Vorläufer“ zugestanden: Yang Zhu 楊朱 (4. Jh. v. Chr.), dessen Einordnung als Daoist allerdings umstritten ist. Sein bekanntes Schlagwort „Ich würde mir nicht ein Haar ausreißen, selbst wenn ich der ganzen Welt damit nützen könnte“, im Kontext allerdings weniger radikal klingend, brachte ihm den Ruf des Hedonismus ein.<sup>32</sup> Sein Gegner Menzius brachte dies mit dem Begriff der Herrscherlosigkeit (*wujun*) zusammen und kritisierte Yang (zusammen mit Mo Di 墨翟, dessen Lehre er mit „Vaterlosigkeit“ charakterisierte) als Verfechter einer tierischen Moral.<sup>33</sup> Diese Parallele von „Herrscher-“ und „Vaterlosigkeit“ zeigt – neben der typisch konfuzianischen Vision des Staates als

<sup>28</sup> Vgl. Kropotkin: „L'état: son rôle historique“, eingegangen in die umfassende Ausgabe von *La science moderne et l'anarchie*.

<sup>29</sup> *Zhuangzi* Kap. 25. Das Kapitel gehört zu den nicht eindeutig Zhuangzi zuzuordnenden Kapiteln. (Siehe Graham: *Disputers ...* S. 172–174).

<sup>30</sup> Siehe die Zusammenfassung und auszugsweise Übersetzung bei Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 192–196, Balazs: „Entre révolte nihiliste et évasion mystique“ in *Asiatische Studien* II, 1948, S. 27–55 (dort S. 37–39) und Hsiao Kung-chuan: „Anarchism...“ S. 253–254. Der „große Mensch“ taucht bereits im *Zhuangzi* mehrfach auf. (Siehe dazu Graham: *Disputers ...* S. 204–211 bzw. Chen/Lin: *Zhongguo gudai datong sixiang yanjiu* S. 162–169).

<sup>31</sup> Siehe den genannten Artikel von Balazs: „Entre révolte ...“.

<sup>32</sup> Über Yang Zhu ist wenig bekannt. Er taucht in Mengzis (=Menzius) Polemiken (*Mengzi* 孟子 3 B/9 und 7 A/26), im *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (Kap. 17/7), im *Huainanzi* 淮南子 (Kap. 13) und im Buch *Liezi* 列子 auf (*Liezi* Kap. 7). (Alle diese Werke sind in *Zhuzi jicheng* enthalten: *Mengzi* in Bd. 1, *Lüshi chunqiu* in Bd. 6, *Huainanzi* in Bd. 7, *Liezi* in Bd. 3).

<sup>33</sup> *Mengzi* 3 B/9.

großer Familie –, daß damit nicht nur die Regierung, sondern das gesamte hierarchische Gesellschaftsgebilde als zur Disposition stehend empfunden wurde. *Wujun* 無君 bedeutete also eine allgemeine Absage an jegliche Autorität. Doch ging es Yang Zhu de facto um die Wertschätzung des Lebens selbst, das man keinem fremden Ziel unterordnen sollte. Was „man“ als gut und moralisch lobe, gehe doch oft nur zu Lasten des Einzelnen. Er betonte somit die Legitimität individuellen Glücks.<sup>34</sup>

**Xu Xing und Bao Jingyan:** Am stärksten sahen die frühen chinesischen Anarchisten des 20. Jahrhunderts der Tokyo-Gruppe jedoch ihre Vorstellungen in der eigenen Tradition von zwei anderen Gestalten vorweggenommen: Xu Xing 許行 und Bao Jingyan 鮑敬言. Xu Xing gehörte nicht zur daoistischen, sondern zur Ackerbauschule, wobei diese Kategorisierungen in „Schulen“ im alten China nicht zu streng gesehen werden sollte und mehr den bibliographischen Einteilungsbedürfnissen späterer Historiker entsprungen war. Xu Xing (4. Jh. v. Chr. und Zeitgenosse des Menzius)<sup>35</sup> war ein Gegner der üblichen Privilegien. Jeder sollte von seiner eigenen Hände Arbeit leben – ein Gedanke, der immer wieder aufgegriffen werden sollte. Menzius entwickelte in Auseinandersetzung damit seine Forderung nach Arbeitsteilung, die in der Konsequenz zu einem Herrscher-Beherrschten-Verhältnis führte in seinem berühmten Ausspruch: „Die mit dem Kopf arbeiten, regieren, die mit den Händen arbeiten, werden regiert. Die regieren, werden von den anderen ernährt, die regiert werden, ernähren die anderen“.<sup>36</sup> Damit bestätigte Menzius die anarchistischen Befürchtungen in Bezug auf die Arbeitsteilung, nämlich daß sie unweigerlich in Ausbeutung münde. Entsprechend spielte ja, wie wir sahen, u.a. für Kropotkin das Verbinden von Kopf- und Handarbeit bzw. agrarischer und industrieller Tätigkeit bereits in der Ausbildung der Jugend eine große Rolle. Xu Xing begründet seine Forderung primär ökonomisch: jeder, auch der Herrscher – von dessen Existenz er noch ausging –, müsse sich selbst ernähren. Die Ackerbauschule akzeptierte nur die grundlegendste Arbeitsteilung: die zwischen Mann und Frau. Der Mann arbeitet auf dem Feld, die Frau webt im Haus die Kleidung.<sup>37</sup>

Der Herrscher ist damit eher ein *primus inter pares*, der seinen herausgehobenen Status nur aus seinem Wissen über die besten Agrartechniken ableitet, wie der mythische Shennong 神農, der „heilige Ackerbauer“, der die Menschen erst das Bestellen der Felder lehrte. Dieses bäuerliche Ideal lauter sich selbst versorgender Gemeinden hatte einiges mit Laozis „Land mit wenigen Menschen“ gemein. Handel hatte in Xu Xings Vorstellung laut der Darstellung des Menzius nur insofern einen Platz, als man Produkte gegeneinander zu stabilen Preisen tauschen konnte. Für ihn galt offenbar nicht mehr strikt, wie sonst bei der

<sup>34</sup> Eine sehr schöne knappe Zusammenfassung bei Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 77–84. Etwas ausführlicher und den Stand der Forschung zum „Yangismus“ resümierend, Graham: *Disputers ...* S. 53–64.

<sup>35</sup> Xu Xing ist uns nur aus dem *Mengzi* bekannt.

<sup>36</sup> *Mengzi* 3 A/4.

<sup>37</sup> Diese Zuordnung findet sich ja schon in den chinesischen Mythen von der Herkunft dieser grundlegenden Kulturtechniken. Das zeremonielle Pflügen des chinesischen Kaisers an Neujahr war wohl eine Anknüpfung daran und mag durch die Ackerbauschule in den Zeremonialkalender gelangt sein. (Vgl. Graham: *Disputers ...* S. 67).

Ackerbauschule, daß jeder Bauer sein müsse, sondern man sollte auch z.B. vom Handwerk leben können. Entscheidend war für ihn allein die ökonomische Gleichheit aller.<sup>38</sup>

War bei Xu Xing der Herrscher noch nicht zum Angriffsziel geworden, so geschah dies beim wohl am ehesten als „Anarchisten“ zu bezeichnenden Bao Jingyan,<sup>39</sup> von dem uns Ge Hong 葛洪 (284–363) in Kapitel 48 seines Werkes *Baopuzi* 抱朴子 berichtet. Das Kapitel ist eine Refutation der Lehren des Meisters Bao, den Ge Hong gleich zu Beginn als in der Tradition von Zhuangzi und Laozi stehend und als fähigen Dialektiker charakterisiert. Ge Hong, selbst Daoist, distanzierte sich damit von den von ihm als zu extrem empfundenen daoistischen Strömungen, die offenbar Meister Bao vertrat.<sup>40</sup> Dieser behauptete die Herrscherlosigkeit in der Frühzeit, welche er über alles lobte. Meister Bao zufolge entstand die Herrschaft aus zwei Faktoren: der Ausnutzung physischer sowie geistiger Überlegenheit über andere. Die konfuzianische Begründung von Herrschaft als vom Himmel verliehen wies er explizit zurück und zeigt die rein säkulare Abkunft der Macht von Unterdrückung anderer auf. Damit bezog er seine Kritik nicht nur auf die brutale Gewalt-herrschaft (*ba* 霸), sondern kritisierte auch geistige Unterdrückung durch eine Bildungselite. Wie Laozi charakterisierte er die Frühzeit mit ihrer unhierarchisierten Gesellschaft als vorzivilisatorisch. Alle, inklusive der Tiere, lebten unbehelligt ihr Leben. Mit der Kommunikationsmöglichkeit (Straßen, Brücken, Schiffe usw.) begann das Unheil, was letztlich bedeutet, daß die Möglichkeit des Vergleiches Neid erzeugt. Somit war es im Grunde der Verfall der Moral, der sich in den nun entstehenden Wünschen und dem Streben nach ihrer Erfüllung äußerte, der zu einer Wertung in höher und niedriger führte. Durch solche Wertungen entstanden Ungleichheiten mit all ihren üblen Konsequenzen.

Meister Bao brachte allerdings noch eine Nuance in seine Generalattacke auf Herrschaft und Herrschende ein: durch ihre Stellung werde die menschliche Schlechtigkeit der Herrschenden noch potenziert, da sie die Macht hätten, sie voll auszuleben. An den chinesischen Archetypen böser Herrscher demonstrierte er – für das Establishment provozierend –, daß das Schlimme also nicht die Veranlagung eines Menschen sei, sondern, daß er, wenn zu Macht gelangt, damit andere tyrannisieren könne. M.a.W.: das Problem war nicht individuell, sondern systembedingt! Auch ein „weiser“ Herrscher sei daher abzulehnen, würde er doch nur seine „Weisheit“ auf Kosten der weniger Cleveren in Macht ummünzen. Meister Bao ging zudem davon aus, daß Macht korrumpiere, Güterverteilung nach oben unvermeidlich und entsprechend Leid des Volkes die Folge sei und letzteres daher darauf sinnen werde, die Fesseln abzuschütteln – eine unverhohlene Drohung, daß das Volk sich die Gleichheit erkämpfen werde.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Eine Zusammenfassung der Ackerbauschule und zu Xu Xing siehe Graham: *Disputers ...* S. 64–74. Etwas ausführlicher ders.: „The Nung-chia School of Tillers and the Origins of Peasant Utopianism in China“ in *BOAS* 42, Nr. 1, 1979, S. 66–100.

<sup>39</sup> Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* (S. 197) vermutet eine Textkorruptele des Eigennamens.

<sup>40</sup> Dies zeigt, wie Bauer (*China und die Hoffnung auf Glück* S. 197) anmerkt, wie weit der offizielle Daoismus im 3. und 4. Jahrhundert bereits ins Establishment vorgedrungen war.

<sup>41</sup> *Baopuzi* Kap. 48. (Das Werk ist in *Zhuzi jicheng* in Bd. 8 enthalten). Auszugsweise Übersetzungen bei Balasz: „Entre révolte ...“ S. 44–47; Alfred Forke: *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, Hamburg 1934, S. 224–226; bei Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 197–199; bei Lin Mousheng: *Men and Ideas. An Informal History of Chinese Political Thought*, New York 1942, S. 150–159. Siehe auch Hsiao Kung-chuan: „Anarchism ...“ S. 254–255 und ders. (üb. von F. W. Mote): *A History of Chinese Political Thought*, Princeton 1979 S. 623–630.

Das Neue bei Meister Bao war also seine prinzipielle Ablehnung von Herrschaft. Sein ebenso daoistischer Gegner Ge Hong dagegen hielt Herrschaft für notwendig mit dem klassischen Einwand, daß sonst jeder selbstständig (*si* 私) verführe und das Gemeinwohl (*gong* 公) schädige. Seine Argumentation hätte ebenso von einem Konfuzianer stammen können.<sup>42</sup> Ordnung müsse also sein, sonst drohe Chaos (*luan* 亂). Außerdem sei sie natürlich, denn schon die Natur sei hierarchisch.<sup>43</sup> Im übrigen hatten die Menschen in der idealisierten Frühzeit ebenso Bedarf an Nahrung und Kleidung. Für Ge Hong bedeutete dies, daß Interessenkonflikte auch damals bestanden haben müssen. Die Regierung habe diese zu entschärfen – ein eher an den Legismus gemahnendes Argument. Hier zeigt sich, daß zu Ge Hongs Zeit der Daoismus mit einer geordneten Gesellschaft weitgehend Frieden geschlossen hatte, wäre ja auch sonst eine daoistische (hierarchische) Kirchenstruktur schwer zu legitimieren gewesen. Der Daoismus trug zwar egalitäre Keime in sich, präsentierte sich aber doch weitgehend hierarchisch.<sup>44</sup> Im übrigen war sich Ge Hong wohl bewußt, wie gefährlich eine so radikale Interpretation des Daoismus wie die des Meisters Bao war bzw. welche Folgen sie seitens des Staates zeitigen konnte.

Meister Baos Begründung für die Ablehnung jeglicher Herrschaft basierte auf Elementen, die auch der westlichen Begründung des Anarchismus zugrunde liegen: Herrschaft ist sekundär entstanden, daher nicht notwendig bzw. ein Zeichen gesellschaftlichen Niedergangs. M.a.W.: es gab / gibt / könnte wieder herrschaftsfreies menschliches Zusammenleben geben. Herrschaft erzeugt Unterschiede sozialer und ökonomischer Natur. So wie Herrschaft im Bereich persönlicher Moral korrumpiert, hat sie als gesteigerter (Staats)egoismus Kriege zur Folge. Daraus ergibt sich, daß Friede nur möglich ist ohne Herrschaftsstrukturen.

Stimmte die Analyse weitgehend mit dem westlichen Anarchismus überein, so war das weitere Neue an Meister Bao im Vergleich zu seinen chinesischen Vorläufern, daß er auch ein Gegenmittel andeutete: Herrschaft durch Volkserhebung zu beseitigen und soziale wie ökonomische Gleichheit herzustellen. Damit ging er über die Klassiker des „philosophischen Daoismus“<sup>45</sup> weit hinaus.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Wang Ming 王明 sieht in der Refutation Ge Hongs einen klaren Einfluß des Konfuzianismus. (Wang Ming 王明: *Daojia he daojiao sixiang yanjiu* 道家和道教思想研究 [Studie zum Denken des philosophischen und religiösen Daoismus], Verlag der Akademie der Sozialwissenschaften, 3. Aufl. 1990 [1. Aufl. 1984], S. 63–65).

<sup>43</sup> *Baopuzi* Kap. 48, erste Refutation.

<sup>44</sup> Es ist darauf hinzuweisen, daß sowohl die daoistische Vorstellung z.B. des Körpers analog zu einem Staatswesen konzipiert war (vgl. Isabelle Robinet [deutsche Ü.] : *Geschichte des Taoismus*, München 1995, S. 28), als auch die innerreligiösen Strukturen, also der Meister als „Kaiser“ (ibid. S. 38) bzw. der Heilige als Herrscher über die übersinnliche Welt (ibid. S. 78). Der bürokratische Charakter zeigte sich somit in Theorie und Praxis des Daoismus. Schließlich waren auch die Versuche daoistischer Staatsbildungen, etwa im Namen des *Taijing* 太平經, durchaus autoritär. (Siehe ibid. S. 85 ff).

<sup>45</sup> Wie erwähnt, wird der Daoismus gern in „philosophischen“ und „religiösen“ unterteilt, was allerdings nicht unumstritten ist. Manche möchten den Begriff „Daoismus“ nur für den kirchlich strukturierten, eigentlich „religiösen“ Bereich reservieren. Allerdings zeigt sich, daß – trotz aller Kritik – der Begriff des „philosophischen Daoismus“ doch benutzt wird mangels Alternativen. (Vgl. z.B. Robinet: *Geschichte des Taoismus*, die auf S. 13–15 die Einteilung kritisiert, dann aber doch auf den Terminus zurückgreift).

<sup>46</sup> Bemerkenswert sind einige marxistische Wertungen Meister Baos, des „ersten chinesischen Anarchisten“: In der sowjetischen Studie von Torčinov wird Bao so charakterisiert: Ge Hong sei die Verkörperung des Fortschritts der daoistischen Gesellschaftslehre, Bao noch ganz Laozi und Zhuangzi verhaftet. Seine Lehre

**Wunengzi:** Nicht von ungefähr entstanden solche Ansätze extremer Infragestellung der Legitimität von Herrschaft in Zeiten politischer Instabilität. Inwieweit direkte Verbindungen zu Aufstandsbewegungen bestanden, ist nicht nachweisbar. Das allgemeine Klima der Unzufriedenheit teilten sie jedoch. Meister Bao hatte sich am explizitesten vorgewagt, ist uns aber nur indirekt – eben durch seinen Kritiker Ge Hong – überliefert. Ein eigenes Werk hinterließ hingegen der „Meister Unfähig“ (Wunengzi 無能子) aus der späten Tang-Zeit. Wer hinter diesem Pseudonym steckte, weiß man nicht. Bezeichnend ist, daß er – ob zu recht oder nicht – mit dem Aufstand des Huang Chao 黃巢 (875–884) zusammengebracht wurde und daher untertauchen mußte, wie das Vorwort berichtet.<sup>47</sup> Hsiao Kungchuan sieht in Wunengzi den Kulminationspunkt des autochthon chinesischen Anarchismus, der sogar in seiner Radikalität des Angriffs auf die Welt, wie sie ist, weit über die westlichen Anarchisten hinausgehe, denn er trieb die Negationshaltung auf die Spitze, ohne einen Ausweg aufzuzeigen. Von daher leitet Hsiao sein Urteil über den chinesischen Anarchismus als „Lehre der Verzweigung“ – im Gegensatz zum Anarchismus im Westen

sei im wesentlichen als Zeitkritik zu deuten. Das einzig Neue bei Bao sei, daß er Laozi und Zhuangzi auf den Boden der Gesellschaftslehre gezogen habe. Allerdings könne man ihm für die egalitäre Ideologie der Bauernaufstände in China einen gewissen Nutzen zubilligen. (E. A. Torčinov: „Drevnekitajskij' vol'nodumee Bao Czin-jan'" [Der altchinesische Freidenker Bao Jingyan] in *Aktual'nye problemy izučenija istorii religii i ateizma* [Aktuelle Probleme der Forschung zur Religions- und Atheismusgeschichte], Leningrad 1981, S. 126–140. Bes. S. 134–135 und S. 140). Man mag bezweifeln, daß es eine direkte Verbindung zwischen Bao Jingyan und Bauernaufständen gab, doch erstaunt, daß hier auf den Revolutionsaspekt nicht besonders abgehoben wird.

Analoge Interpretationen finden sich auch in der VR China. Vgl. z.B. Qing Xitai 卿希泰: *Zhongguo dao jiao sixiang shigang* 中國道教思想史綱 (Historischer Abriss des chinesischen daoistischen Denkens), Chengdu 1980, S. 221 ff., wo dem „progressiven“ Ge Hong der „Nostalgiker“ Bao gegenübergestellt wird. (Eine etwas differenziertere und für Bao positivere, aber im Kern gleiche Interpretation bei Ren Jiyu 任繼愈 [Hrsg.]: *Zhongguo zhhexueshi* 中國哲學史 [Geschichte der chinesischen Philosophie], Peking 1979, Bd. 2, S. 202–209). Aus marxistischer Sicht ist dies zwar verständlich, unterschlägt aber die Brisanz der Lehre Baos. Bao wird lediglich die Kritik an Unterdrückung und Ausbeutung zugute gehalten.

Interessant ist, daß diese Interpretation – nach der Kulturrevolution, die ja manchmal als „anarchistisch“ bezeichnet wurde, vorherrschend – den Akzent auf das Realitätsferne und Rückständige legt. Hou Wailu 侯外廬 hatte in den 50er Jahren in seiner Übersicht über den chinesischen Utopismus an Bao noch besonders den „Atheismus“ hervorgehoben, was ja positiv gemeint war. (Hou Wailu 侯外廬 [Hrsg.]: *Zhongguo lidai datong lixiang* 中國歷代大同理想 [Das Ideal der Großen Gleichheit in den historischen Epochen Chinas], Peking 1959, S. 23–25).

Relativ positiv sieht ihn auch Feng Youlan 馮有蘭 in seiner neuen Fassung der chinesischen Philosophiegeschichte, wo er Bao nicht nur als rückwärtsgerichtet sondern auch als programmatischen Utopisten würdigt. Er sieht ihn in einer Linie mit Ruan Ji 阮籍 und Xi Kang 嵇康, aber weit schärfer formulierend. (Feng Youlan 馮有蘭: *Zhongguo zhhexueshi xinbian* 中國哲學史新編 [Neue Ausgabe der chinesischen Philosophiegeschichte], Peking, 2. Aufl. 1992 = revidierte Ausgabe von 1980, Bd. 4, S. 192–196, bes. S. 196). Feng hatte zuvor längere Zeit vermutet, Bao sei eine fiktive Persönlichkeit, hält ihn aber nun doch für historisch.

Am ehesten wird bei Chen/Lin: *Zhongguo gudai datong sixiang yanjiu* (S. 177 und S. 181) Bao ein besonderer Status eingeräumt: seine Ableitung der Entstehung von Herrschaft sei eine Neuheit gewesen und seine Lehre mutig.

<sup>47</sup> *Wunengzi jiaozhu* 無能子校注 (Kritische Edition des *Meister Unfähig*), annotiert von Wang Ming 王明, Peking, 2. Aufl. 1992, S. 50. Eine Übersetzung des Werkes gibt Gert Naundorf: *Darstellung der Lehre und Übersetzung des Textes Wu Neng Tzu*, unveröff. Diss. Würzburg 1972.

als „Lehre der Hoffnung“ – ab.<sup>48</sup> Es ist allerdings die Frage, ob man hier nicht eher von Nihilismus sprechen sollte.

Wunengzi, in daoistischer Tradition stehend, führte das Zhuangzische Erbe der Relativierung des Hier und Heute fort. Wo Zhuangzi andeutete und spielerisch mit Parabeln arbeitete, wurde „Meister Unfähig“ deutlicher: er verneinte radikal jeden Unterschied zwischen Tier und Mensch. Das Trennen sei der Anfang vom Ende. Bei Wunengzi wird hier – neben daoistischem Erbe – auch der Einfluß des Buddhismus spürbar.<sup>49</sup> Ein Leitmotiv ist die Beliebigkeit der Bezeichnungen, die mit den Dingen selbst keinerlei Beziehung hätten. Der Mensch schaffe damit im Grunde die Probleme selbst, weil er willkürlich differenziere – z.B. sich selbst vom Rest der Natur abgrenze, nur eigene Laute als „Sprache“ anerkenne usw.<sup>50</sup> Habe er sich erst von der Natur abgesondert, folgten zwangsläufig weitere Differenzierungen nach Geschlechtern, Generationen, und bald – laut Wunengzi Schuld der selbsternannten „Kulturbringer“, die sich das Monopol der Namensgebung sicherten – die Einteilung in Herrscher und Beherrschte.<sup>51</sup> Institutionen leiteten sich somit von begrifflicher Differenzierung ab. Am Anfang der Ablösung des Menschen aus dem Naturzusammenhang sei die Ehe entstanden, aus ihr die Familie und schließlich daraus der Staat.

Der Grundgedanke der Relativität von Begriffen, zuerst an der Relativität der die Begriffe prägenden Gattung „Mensch“ demonstriert, wird nun immer stärker in die Welt hineingezogen. In der Geschichte vom Verrückten, den nur seine Umwelt dafür hält, will „Meister Unfähig“ zeigen, daß Begriffe nichts anderes als Konventionen sind, und impliziert dabei auch die Relativität der mit den Begriffen verbundenen Institutionen im Politischen. Provokativ – und daher in den Mund eines „Verrückten“ gelegt – ist seine Forderung nach Freiheit von Konventionen: Sie sind von Menschen geschaffen, und da ich auch ein Mensch bin, kann ich ebensogut beanspruchen, meine eigenen zu schaffen!<sup>52</sup>

Am schärfsten ist seine Polemik im Politischen bei seiner Attacke auf den Herrscher: Kaiser Guangwu 光武 (25–57 n. Chr.) will einem Freund aus der Zeit vor seiner Thronbesteigung nun zu einer Karriere verhelfen. Dieser zieht ihn in die Lächerlichkeit: Du bist doch immer noch derselbe – spiel dich also nur nicht auf. Auch ein Kaiser ist nur ein Mensch!

Im Stile Zhuangzis führt Wunengzi das Menschliche auf das Kosmische zurück. Wie das Kaiserreich des ehemaligen Freundes nur ein Bruchteil der Welt ist, so insignifikant ist eine Karriere innerhalb eines solchen Reiches. Er dreht den Spieß sogar noch herum: wieso

<sup>48</sup> Hsiao Kung-chuan: „Anarchism ...“ S. 260. Es sei hier nur nebenbei daran erinnert, daß ja im Westen dem Anarchismus gern vorgeworfen wurde, Lehre der Verzweiflung zu sein. Dies war auch Lenins Ansicht, die den Interpretationsrahmen in sozialistischen Ländern absteckte. Hsiao, mit Sicherheit kein Kommunist, reflektiert diese Bewertungen hier in eigener Weise.

<sup>49</sup> Leider geht Naundorf auf diesen m.E. wichtigen Punkt nicht ein.

<sup>50</sup> Siehe bes. *Wunengzi* Kap. 1: „Die Schuld der Heiligen“.

<sup>51</sup> Dabei lehnte er sich an Zhuangzi an. (Vgl. *Zhuangzi* Kap. 9). Das Namengeben war nach chinesischer Auffassung das Privileg und Kennzeichen des Herrschers, welcher gerade durch sein den Dingen entsprechendes Ordnen legitimiert war. (Siehe dazu Herbert Franke: „Das Begriffsfeld des Staatlichen im chinesischen Kulturbereich“ in *Saeculum* IV, Nr. 2 [1953], S. 231–239, bes. S. 235–236).

<sup>52</sup> *Wunengzi* Fasz. 3, Kap. 8/3. Allerdings meinte Wunengzi damit nicht Libertinage (Fasz. 2, Kap. 10 greift auf das Beispiel Xi Kangs, eines Freundes Ruan Jis, zurück, dessen Provokationen ihn aufs Schaffott gebracht hatten), sondern, daß man sich nicht durch Äußerlichkeiten vom Wesentlichen ablenken lassen soll.

solle er sich schämen, noch Fischer zu sein? Er sei ebenfalls immer derselbe. Ihn plötzlich zum Herzog zu erklären, sei schlicht lächerlich. Im übrigen könne er sich ja ebensogut selbst dazu erklären. Vielmehr solle sich der frischgebackene Kaiser schämen, daß er nun den Schmutz der Herrschaft – Privilegien, Kriegsführung usw. – auf sich geladen habe.<sup>53</sup>

Daß jemand, der solche Lehren vertrat, untertauchen mußte, ist unschwer verständlich. „Meister Unfähig“ hebt aber nicht nur auf die Relativität aller Differenzierungen ab; sein Ziel ist – und hier ist er ganz Daoist – das „Vergessen im Weg“. Dennoch ist bei ihm ein Ansatz zur weitergehenden Analyse von Herrschaft gegeben. Sie ist – und das weiß Wunengzi wohl – nicht nur nominell, sondern hat mit materiellem Besitz zu tun. Besitz wird damit zur Vorbedingung von Herrschaft.<sup>54</sup> Entsprechend steht hinter der Anwerbung für den Staatsdienst auch nur das Kalkül – neben dem Schmeicheln der Eitelkeiten –, mit materiellem Besitz zu locken. Damit würde aber der Einzelne nicht nur käuflich, sondern auch in seinem Streben nach dem „Weg“ (*dao* 道) behindert.

Wunengzi hat als Ausweg nur die innere Emigration oder das Arrangement mit der Herrschaft zu bieten. Beides leuchtet in seinem Werk auf.<sup>55</sup>

Letztendlich versucht er, sich durch Relativierung des Problems dem Ganzen zu entziehen: ob man sich einsetzt für die Gesellschaft oder nicht, mit der Macht kollaboriert oder nicht, wird eine Frage der Haltung. Entscheidend ist die innere Ausrichtung auf das zwecklose Handeln (*wuwei* 無爲). Wunengzi hält damit seine Protesthaltung nicht durch<sup>56</sup> und findet aus diesem Grund auch nicht zu einer drohenden Schlußfolgerung wie Bao Jingyan, der noch eine Revolution für möglich gehalten hatte. Insofern atmet das Werk in der Tat stärker den Hauch der Verzweiflung, als dies bei Bao der Fall war, wobei dieser allerdings nur indirekt überliefert und somit ein Urteil vorläufig ist.

Die Frage, ob und unter welchen Bedingungen Herrschaft und Kollaboration mit ihr legitim sei, war in China immer wieder diskutiert worden. Sofern ein Herrscher seine Legitimität verloren hatte, konnte er ja auch nach konfuzianischem Verständnis beseitigt werden. Neben der aktiven Beseitigung, sei es durch Tyrannenmord eines einzelnen (s.u.), sei es durch Volkserhebung, war die andere Möglichkeit die moralische Verweigerung der Einsiedler, von denen die chinesische Geschichtsschreibung immer wieder berichtet. Waren es anfänglich Gestalten, die sich z.B. in die Berge zurückzogen, wurde später der Typus des inneren Emigranten hervorgehoben – die physische Flucht war unmöglich oder gefährlich geworden.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Wunengzi Fasz. 2, Kap. 9.

<sup>54</sup> Vgl. Wunengzi Fasz. 1, Kap. 5.

<sup>55</sup> Vgl. die mehrfache Erörterung der Frage, ob man sich dem Staatsdienst verweigern solle. Dieser Thematik ist das Fasz. 2 gewidmet. Im übrigen hat das Buch *Wunengzi* m.E. keine zufällige Einteilung. Vielmehr schreitet es vom Fasz. 1 mit der Darlegung der Weltsicht fort zu Fasz. 2, das das Engagement in der Politik erörtert. Das letzte Faszikel mit Lehreden bildet den Abschluß. Naundorf erörtert die inhaltliche Gliederung leider nicht.

<sup>56</sup> Entsprechend fällen Chen/Lin: *Zhongguo gudai datong* ... (S. 194 und S. 202) ein negatives Urteil über ihn und grenzen ihn ab von den „revolutionären Bauern“. (Vgl. den oben erwähnten Zusammenhang mit der Revolte Huang Chaos).

<sup>57</sup> Siehe dazu Bauer: „The Hidden Hero: Creation and Disintegration of the Ideal of Eremitism“ in: Donald Munro (Hrsg.): *Individualism and Holism*, Ann Arbor 1985, S. 157–197. Siehe auch Bauer: „The Hermit’s Temptation: Aspects of Eremitism in China and the West in the third and early fourth Century A.

**Aufstandsbewegungen und Geheimgesellschaften:** Die aktive, rebellische Seite verband sich ebenso mit dem Daoismus, der häufig bei den Aufstandsbewegungen im alten China ideologisch einflußreich war – wenn auch nicht ausschließlich. Das Ideal der Gleichheit und das Ziel des Regierungsturzes, wie bei Bao Jingyan angeklungen, ging aber in den Ideologien der Aufstandsbewegungen im Grunde nie über die bloße Auswechslung der Herrscher hinaus bzw. über die Hoffnung auf eine „gute“ Regierung.<sup>58</sup> Insofern ist Bao Jingyan wohl zurecht als eine gewisse Ausnahme<sup>59</sup> und am ehesten als „Anarchist“ zu bezeichnender Daoist anzusehen. Er steht daher exemplarisch für den Begriff *wujunlun*, der Fürsten- oder Herrscherlosigkeit.<sup>60</sup>

Die Aufstandsbewegungen, zu denen auch Meister Bao möglicherweise Verbindungen hatte, vertraten zwar immer wieder die Sehnsucht nach Gleichheit, hatten in sich aber durchaus hierarchische Strukturen, denn ohne diese hatten sie keine Erfolgchance. I.d.R. waren es charismatische Persönlichkeiten mit zumindest rudimentärem Bildungshintergrund, die das Unruhepotential bündelten und steuerten.<sup>61</sup> Soweit sich Gegenstrukturen zur offiziellen Gesellschaft aufbauten, hatten sie eine eigene – wenn auch nach anderen Kriterien ausgerichtete – Hierarchie.<sup>62</sup> Die Geheimgesellschaften, die insbesondere seit der Ming-Zeit eine große Rolle als potentielle Gefahr für die Herrschenden spielten und bis in die Revolutionen des 20. Jahrhunderts hinein wirkten,<sup>63</sup> waren gewissermaßen eine frei-

---

D.“ in *Zhongyang yanjiuyuan guoji hanxue huiyi lunwenji* 中央研究院國際漢學會議論文集 (Konferenzband der internationalen Sinologie-Tagung der Academia Sinica), Taipei 1981, S. 73–116.

<sup>58</sup> Siehe Anna Seidel: „The image of the perfect ruler in early Taoist messianism“ in *History of Religions* 9, Nr. 2–3 (Nov. 1969, Feb. 1970) S. 216–247.

Zu den „Rebellenideologien“ siehe auch Muramatsu, Yuji: „Some Themes ...“, der hervorhebt, daß die offizielle Ideologie und die der Rebellen nur zwei Seiten der gleichen Weltsicht waren. Daß dies auch für die spätere Kaiserzeit gilt, zeigen die Studien zur Sekten- und Geheimgesellschaftsliteratur. (Siehe z.B. Daniel Overmyer: „Attitudes ...“). Damit ergibt sich auch die Fragwürdigkeit einer Behandlung der „Rebellen“ als wirklicher Alternative im Sinne einer Gegentradition. Kritisch zu dieser Stilisierung der Aufstände als Alternative auch Hsiao Kung-chuan: *Rural China ...* Einen schönen und knappen Überblick über die Aufstandsbewegungen gibt Bodo Wiethoff: *Grundzüge der älteren chinesischen Geschichte*, Darmstadt 1971, Kap. 4.2.

<sup>59</sup> Needham nennt ihn den „radikalsten Denker des gesamten chinesischen Mittelalters“. (Joseph Needham: *Wissenschaft und Zivilisation in China*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1988, S. 280. – Dies ist die deutsche Version der gekürzten Needham-Ausgabe. Siehe in der Lang-Ausgabe *Science and Civilisation in China* Bd. 2, Cambridge 1956, S. 434–435). Auch Balazs: „Entre révolte ...“ (S. 44) betont seine Besonderheit und nennt ihn den „ersten politischen Anarchisten Chinas“.

<sup>60</sup> Hsiao Kung-chuan sieht in seiner großen Geschichte des politischen Denkens in China (*A History of Chinese Political Thought*, S. 629) auch Ruan Ji in diesem Zusammenhang. Für ihn ist der „Anarchismus“ erst ab der Wei-Jin-Zeit in China faßbar. Damit zeigt er sich vorsichtiger als in seinem frühen Artikel „Anarchism ...“.

<sup>61</sup> Hsiao Kung-chuan hebt in seinem *Rural China* (S. 513) hervor, daß die Bauern in den Aufständen eigentlich immer die Verlierer waren. Sie waren die niedrigen Chargen auf der Rebellen- wie auf Regierungsseite – eine Erkenntnis, die wohl nicht nur für China zutrifft.

<sup>62</sup> Z.B. Ränge nach Eintrittsalter in die Geheimgesellschaft, u.U. unabhängig vom Geschlecht usw.

<sup>63</sup> Zu den Geheimgesellschaften siehe z.B. die Arbeiten von Chesneaux, der sie allerdings als Alternative und eine Art Opposition auffaßt. (Jean Chesneaux: *Secret Societies in China*, London 1971. Siehe auch Jean Chesneaux [Hrsg.]: *Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux XIXe et XXe siècles*, Paris 1970). Inwieweit religiöse Sekten und Geheimgesellschaften zu trennen sind, ist umstritten. Vgl. Overmyer: *Folk Buddhist Religion ...* sowie Susan Nacquin: *Millenarian Rebellion ...*, die beide zwischen

willige Familie. Hier trat der Bruderschaftsgedanke in den Vordergrund, doch bezog sich die Gleichheitsvorstellung primär auf den ökonomischen Bereich. Diese Gleichheit als Grundbestandteil eines glücklichen Lebens sollten die jeweiligen Führer verwirklichen helfen.<sup>64</sup> Insofern sind die Aufstandsbewegungen und Geheimgesellschaften des traditionellen China – wenn überhaupt – eher in die Vorgeschichte des Kommunismus<sup>65</sup> denn des Anarchismus einzureihen. Das Fernziel einer Gesellschaft in Gleichheit, die ohne eine Staatsstruktur gedacht werden konnte, teilten Anarchismus und Kommunismus ja gleichermaßen.

**Traditioneller Staatsbegriff und gesellschaftliche Ideale:** In China, das ohnehin den Staatsbegriff nicht so abstrakt dachte wie im Westen, sondern vor allem von der Familie ableitete mit dem Herrscher als Haupt bzw. „Vater“, sah das Ideal meist so aus, daß die überfamiliäre Herrschaftsebene nicht existieren sollte. Der Grundgedanke war der, daß die Großfamilien bzw. die dörfliche Ebene zur hinlänglichen Organisation genügen. Dies ist auch insofern nicht erstaunlich, als der Einzelne in China i.d.R. „Staat“ nur als Steuer eintreibendes Etwas erlebte. Die Familie selbst hatte eine ambivalente Funktion inne: Als Kernzelle der Gesellschaft und des Staates war sie einerseits Basis des Staates und entsprechend einspannbar in Verantwortlichkeits- und Befehlsketten,<sup>66</sup> andererseits war sie auch potentieller Hort des Rückzugs oder gar des Widerstandes.<sup>67</sup> Aufgrund der letzten Möglichkeit bemühten sich die Herrscher, der konfuzianischen Ideologie die legistische Praxis zuzugesellen und die Familienbande nicht überhand nehmen zu lassen.

Die alltäglichen Angelegenheiten erledigte man im traditionellen China ohnehin auf substaatlicher Ebene,<sup>68</sup> weshalb China auch bekanntlich mit einer extrem kleinen Zahl von Beamten auskam.<sup>69</sup> So war der Angriff der ersten selbsterklärten chinesischen Anarchisten

Sekten und Geheimgesellschaften differenzieren. T. M. Barrett betont dagegen die Interaktion zwischen beiden. (T. M. Barrett: „Chinese Sectarian Religion“ in *Modern Asian Studies* 12, 1978, S. 333–352).

<sup>64</sup> Diese Aussagen über die Aufstandsbewegungen im alten China ähneln im übrigen dem auch sonst in der Welt festzustellenden Muster von agrarrevolutionären Bewegungen. (Vgl. Dahmann: *Land und Freiheit* Kap. I).

<sup>65</sup> Vgl. zur marxistischen Aneignung der Bauernrevolten im traditionellen China und dem Problem ihrer Stichhaltigkeit James P. Harrison: *The Communists and Chinese Peasant Rebellions. A Study in the Rewriting of Chinese History*, New York 1969.

<sup>66</sup> Man denke hier an das immer wieder propagierte System der gegenseitigen Verantwortlichkeit im *baojia* 保甲/*lijia* 里甲-System.

<sup>67</sup> Es sei hier nur auf die Spannung zwischen den konfuzianischen Idealen der Kindespietät (*xiao* 孝) und der Loyalität (*zhong* 忠) verwiesen, die in China meist zugunsten der Kindespietät gelöst wurde.

<sup>68</sup> Man zitiert in diesem Zusammenhang gern das Sprichwort „der Himmel ist hoch, der Kaiser ist weit“. Wie ethnologische Studien nahelegen, lebte der einfache chinesische Bauer realiter in einer Welt, die sich auf die um einen gemeinsamen Marktort gruppierten Dörfer beschränkte. Vgl. auch die Ausführungen von Tilemann Grimm: „State and Power in Juxtaposition: An Assessment of Ming Despotism“ (in Stuart R. Schram [Hrsg.]: *The Scope of State Power in China*, London et al. 1985, S. 27–50, dort S. 40 und S. 47), der den „Staat“ in China als eine aufgesetzte Entität begreift, unter der sich das „normale Leben“ weitgehend unbehelligt abgespielt habe. Allerdings sollte man einschränken, daß insbesondere in der Qing-Zeit die „Erfassung“ der Bevölkerung von oben stärker wurde, wie sie wohl ohnehin nicht zu allen Zeiten und allen Orten gleich ausgeprägt war.

<sup>69</sup> Vgl. z.B. für die zweite Hälfte der Ming-Zeit die Zahl von 10.000–15.000 Beamten auf eine Bevölkerung, die Ende der Ming-Zeit auf etwa 150 Millionen angewachsen war. (Siehe Peter Greiner: „Die Disziplinar-

im frühen 20. Jahrhundert auf „den Staat“ in gewisser Weise nur möglich durch das Aufkommen einer neuen Staatskonzeption Ende des 19. Jahrhunderts.<sup>70</sup>

Davor war der Begriff des Staates im Grunde ein kulturell-ethischer: zivilisierte Welt und China fielen in eins (*tianxia* 天下), d.h. die Welt war nicht aus „Staaten“ zusammengesetzt.<sup>71</sup> Prinzipiell war der Herrschaftsanspruch des Himmelssohnes universal,<sup>72</sup> hatte ihm doch der Himmel den Auftrag zur Herrschaft erteilt (*tian ming* 天命).<sup>73</sup> So figuriert der Begriff *guo* 國 (Staat) auch auf einer sehr viel niedrigeren Ebene, abgeleitet von den Lehensgebieten der Zhou-Zeit und in der Begriffshierarchie angesiedelt zwischen *tianxia* und Familie. Im übrigen folgte aus der kosmologischen Auffassung des „Reiches“, daß der Herrscher eine rituell unterstrichene Überhöhung erfuhr,<sup>74</sup> die einen Angriff auf ihn als Sakrileg erscheinen lassen mußte. Im Grunde war er – immer laut Theorie – eine Verkörperung der Harmonie, nicht so sehr der faktische Machthaber, weshalb sich wohl auch herrschaftskritische Potentiale nicht unbedingt an ihm entladen mußten.<sup>75</sup> Die institutionelle Seite des Staates verkörperten vielmehr die Beamten, die konkret für die Ordnung sorgen sollten, die der Himmelssohn verkörperte. „Regieren“ (*zhi* 治) war somit an Ordnung geknüpft und beinhaltete – zumindest offiziell – eher moralische Verpflichtung als bloßen Zwang,<sup>76</sup> nur war eben die Frage – wie überall auf der Welt –, wie diese Ordnung beschaffen sein sollte, und hier schieden sich die Geister. Was gegen die Ordnung lief, war *luan* 亂 (Unordnung) und somit verdammenswert. War aus offizieller Sicht ein Aufstand Unordnung, so warfen dessen Anführer den Regierenden vor, die natürliche Ordnung gestört und damit die Legitimation verloren zu haben. Durch Beseitigung der Unfähigen wolle man schließlich nichts anderes, als die Ordnung wiederherzustellen.

Ebenso war dem Anarchismus in der europäischen Tradition ja stets das Etikett der Chaosmache angeheftet worden, wobei er im Grunde ja auch eine Ordnung anstrebte, wenn er sie auch oft nicht konkreter zu formulieren bereit war. Nicht zuletzt Kropotkin, aber auch vor ihm insbesondere Proudhon, hatten hervorgehoben, daß sie eine andere, „freie“ Ordnung wollten.

ordnung der Ming-Zeit“ in Dieter Eikemeier et al. [Hrsg.]: *Ch'en-yüeh chi. Festschrift für Tilemann Grimm*, Tübingen 1982, S. 91–107, dort S. 93).

<sup>70</sup> Die beiden speziell dem chinesischen Staat gewidmeten Konferenzbände: Stuart R. Schram (Hrsg.): *The Scope of State Power in China*, London et al. 1985; und ders. (Hrsg.): *Foundations and Limits of State Power in China*, London et al. 1987, heben dagegen die überdauernden Faktoren hervor.

<sup>71</sup> Die einzigen, die den Staatsbegriff aus der kulturell-ethischen Umklammerung lösen und auf eine reine Machtbasis stellen wollten, waren die Legisten.

<sup>72</sup> Siehe Bauer: „China – Verwirklichung einer Utopie“ in *Propyläen Weltgeschichte* Bd. 11, Berlin und Frankfurt/M. 1965, S. 131–196. Dort S. 149.

<sup>73</sup> Diese Theorie hatte sich seit Wang Mang 王莽, also um die Zeitenwende, endgültig etabliert. (Siehe Michael Loewe: „The Authority of the Emperors of Ch'in and Han“ in Dieter Eikemeier und Herbert Franke [Hrsg.]: *State and Law in East Asia. Festschrift Karl Büniger*, Wiesbaden 1981, S. 80–111, dort S. 87 ff. und S. 109 f.).

<sup>74</sup> Man hat den Begriff „Kaiser“ daher mit *divus augustus* übersetzt. (Siehe Herbert Franke: „Das Begriffsfeld ...“ S. 238).

<sup>75</sup> Vgl. das Ideal der Daoisten, durch *wuwei* zu regieren.

<sup>76</sup> Vgl. die Einleitung von Jacques Gernet zu Schram (Hrsg.): *The Scope ...* S. xxvii–xxxiv, dort S. xxxi; bzw. die Schlußbemerkungen von Karl Büniger in Schram (Hrsg.): *Foundations ...* S. 313–323, dort S. 316–317.

In China, wo der alte Staatsbegriff an die ihn verkörpernde Person des Herrschers gebunden war, hieß seine Verneinung dementsprechend *wujunlun* (Fürsten- oder Herrscherlosigkeit). Ein abstrakter „Ismus“ konnte in dieser Konstellation natürlich nicht entstehen und ist als solcher etwas Modernes. Die Infragestellung des Herrschers als *Institution* bedeutete – nach dem oben Gesagten – auch einen Generalangriff auf Autoritäten bzw. Hierarchien überhaupt und ist daher in dieser Radikalität selten. Konkrete Machthaber wurden dagegen durchaus Gegenstand der Kritik.

In den Idealvorstellungen, die im traditionellen China entwickelt wurden,<sup>77</sup> tauchte also kaum ein direkter Angriff auf Herrschaft an sich auf, allerdings manifestierte sich immer wieder die Überzeugung, daß die Gesellschaft prinzipiell – so sie moralisch entsprechend verfaßt sei – keiner weiteren Regelung bedürfe. Dies deckte sich mit dem positiven Aspekt des Anarchismus, wie ihn gerade Kropotkin betonte, ohne natürlich dessen wissenschaftlichen und modernen Anspruch zu erheben. Durch diesen „Kunstgriff“ brauchte man in China die bestehenden Hierarchien nicht gewaltsam zu beseitigen, sondern konnte sie zu in der Praxis irrelevanten Größen degradieren.

Bereits bei den Klassikern des „philosophischen Daoismus“ trafen wir diese Vorstellung an, aber sie war nicht nur ihnen zu eigen. Sie fand sich ebenso bei anderen Denktraditionen und schlug sich auch in der Literatur nieder. Der berühmteste *locus classicus* der chinesischen Utopietradition ist das *liyun* 禮運 („Entwicklung der Sitte“)-Kapitel des Ritenklassikers, nach dessen Sprachgebrauch sich das Wort *datong* 大同 (große Gleichheit bzw. Gemeinsamkeit)<sup>78</sup> als das Wort überhaupt für die Beschreibung einer idealen Gesellschaft etablierte. Allgemein wird angenommen, daß sich in dieser Beschreibung eine Synthese der vor-Han-zeitlichen Idealvorstellungen findet.<sup>79</sup> In der Tat hat sie sehr heterogene Züge, wird aber Konfuzius in den Mund gelegt. Das ideale Zeitalter – in daoistischer Manier vor den kulturbringenden „Heiligen“ angesiedelt – war gekennzeichnet von moralischer Perfektion. Zwar wurde eine Hierarchisierung der Gesellschaft nicht ausgeschlossen, aber sie war nur rudimentär, begründet auf Befähigung und Charisma und somit allgemein akzeptiert. Alles war allen gemeinsam – ein mohistischer Gedanke –, und so war selbst Gruppenegoismus z.B. einer Familie nicht denkbar. Für alle war in einem Sozialstaat gesorgt, der später gern als „sozialistisch“ tituliert worden ist. Güter wurden gemehrt und

<sup>77</sup> Hierzu siehe Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück*; Hou Wailu (Hrsg.): *Zhongguo lidai datong lixiang*; *Zhongguo datong sixiang ziliao* 中國大同思想資料 (Materialien zur Idee der großen Gleichheit in China), Peking 1959; Chen/Lin: *Zhongguo gudai datong sixiang yanjiu*. Siehe auch Koon-ki T. Ho: „Several Thousand Years in Search of Happiness: The Utopian Tradition in China“ in *Oriens Extremus*, 30. Jahrgang, 1983–1986, S. 19–35.

Bauer hat im übrigen 1994 noch einmal einen knappen Überblick gegeben: „Utopismus und Wirklichkeitssinn im alten und im neuen China“ in: Alfred Bellebaum (Hrsg.): *Vom guten Leben: Glücksvorstellungen in Hochkulturen*, Berlin 1994, S. 185–220.

<sup>78</sup> Gerade im *liyun*-Kapitel scheint mir die Wilhelmsche Übersetzung „Gemeinsamkeit“ treffender zu sein, liegt der Akzent doch nicht auf der Gleichheit der Gesellschaftsmitglieder. Erst in späterer Zeit ist das *tong* mehr in diese Richtung interpretiert worden. (Siehe Richard Wilhelm [Üb.]: *Li Gi*, Frankfurt/M., 2. Aufl. 1994, S. 56–70). (Für die Klassiker wurde die Ausgabe *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 [Die dreizehn Klassiker mit Haupt- und Nebenkomentaren] des Qing-Gelehrten Ruan Yuan 阮元, 2 Bde., Peking 1991 [Erstauf. 1980], zugrunde gelegt).

<sup>79</sup> Siehe z.B. Chen/Lin: *Zhongguo gudai datong ...* S. 91–92.

alle arbeiteten, ohne daß man dies aus eigennützigen Motiven tat. Folglich gab es auch keine Kriminalität.

Dieser Vision wird die Gegenwart gegenübergestellt. Die große Gemeinsamkeit ist verloren, nicht mehr Fähigkeit und Charisma legitimieren eine herausgehobene Stellung, sondern Erbmonarchie schleicht sich ein – ein altes Problem der Herrschaftslegitimation in China. Das Ideal der Wahl des Geeigneten, das die Konfuzianer im Prinzip hochhielten, mußte sich, insbesondere seit der Funktion des Konfuzianismus als Leitideologie, mit der Gegebenheit der Dynastien arrangieren.<sup>80</sup> Soziale Unterschiede wurden nun festgeschrieben und somit institutionalisiert, womit deutlich wird, daß Institutionen an sich eine Degeneration im Vergleich zur ursprünglich „natürlichen“ Gesellschaft darstellen, denn sie sind Zeichen für mangelnde Selbstverständlichkeit. Die Kulturbringer sind daher im Grunde nur damit beschäftigt, durch Riten die Menschen im Zaum zu halten – eine Auffassung, die auf Xunzi 荀子 zurückgeht.<sup>81</sup> Somit wurde auch eine Scheidung von Fürst und Untertan unumgänglich. Die Ethik aber soll garantieren, daß die Regierung wohlwollend ist und die gesellschaftliche Harmonie wahrt, sonst hat sie keine Legitimität mehr – ein Mengzisches Element.

Auch wenn zunächst das *liyün*-Kapitel den Eindruck erweckt, als sei die Zeit der großen Gemeinschaft unwiederbringlich dahin, so nähert sich der Text am Ende doch der Vision einer künftig möglich werdenden großen Gemeinschaft, indem die Regierung der Gesellschaft dazu verhilft, sich weitgehend dem natürlichen Ideal wieder anzunähern. Hier kommt einem wieder das Wort vom „paternalistischen Anarchismus“ in den Sinn. Aufgrund der grammatikalischen Struktur des Chinesischen, das die Zeit offenlassen kann, ist zumindest die Auslegung der relevanten Textstelle auf die Zukunft hin möglich und wurde auch vorgenommen. Damit war der Übergang von einer Beschreibung vergangener Zeiten zur programmatischen Utopie kein Problem.

Entscheidend war dafür die Entwicklung eines Drei-Stadien-Schemas, nach dem die Geschichte verlaufe. Dieser im Rahmen der *gongyang* 公羊-Exegese<sup>82</sup> gepflegte Gedanke richtete den Blick nach vorn und sollte gerade im 19. Jahrhundert wieder aufgegriffen werden.<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Eine konzise Zusammenfassung der chinesischen Herrschaftslegitimation gibt Peter Greiner: „Thronbesteigung und Thronfolge im China der Ming“ in *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* Bd. XLIII, Heft 1, 1977/78, S. 1–73. Dort S. 1–2.

<sup>81</sup> Siehe dazu Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 84–93.

<sup>82</sup> Die Beschäftigung mit dem *Gongyang*-Kommentar zum *Chunqiu* 春秋 (Frühling- und Herbst-Annalen), dem Konfuzius zugeschriebenen Geschichtswerk, verkörperte eine eigene Richtung im Konfuzianismus. In der Han-Zeit zur Blüte gekommen, wurde sie nach einer langen Zeit kümmerlichen Daseins erst wieder in der Qing-Zeit populär und schließlich von den Reformern Ende des 19. Jahrhunderts propagiert, die Konfuzius wieder als eine Art zukunftsweisenden Heilsbringer präsentieren wollten. (Zur *gongyang*-Tradition siehe z.B. Hama Hisao 濱久雄: *Kōyōgaku no seiritsu to sono tenkai* 公羊學の成立とその展開 [Entstehung und Entwicklung der *Gongyang*-Schule], Tokyo 1992). Zum *Gongyang*-Kommentar und seinen politischen Theorien siehe Woo Kang: *Les trois théories politiques du Tch'ouen Ts'ieou*, Paris 1932. (Wu Kang hatte übrigens in der Vierten-Mai-Zeit selbst zeitweise Verbindungen zum Anarchismus!).

<sup>83</sup> Bekannt geworden ist dies vor allem durch Kang Youwei 康有為 (s.u.), doch setzte das neue Interesse an der *gongyang*-Tradition schon früher ein, nämlich mit Zhuang Cunyu 莊存與 im 18. Jahrhundert und der auf ihm basierenden Changzhou- 常州 Schule. Siehe dazu, neben dem erwähnten Buch von Hama, Liu

Wenn aber das Ideal auch in der Zukunft liegen konnte, dann konnte man auch etwas dafür tun. Folgerichtig haben auch in China Utopien Bewegungen hervorgebracht, die sie zu verwirklichen suchten. Die Inhalte der chiliastisch-millennaristischen Erhebungen blieben aber auf einer eher allgemeinen Stufe, was die Herrschaftskritik anging. Das Ideal des *datong* oder des „höchsten Friedens“ (*taiping* 太平) barg allerdings den Kern einer staatsfreien Gesellschaft in sich. Primäre Ziele waren aber vor allem Abschaffung bestehender Übel und die ökonomische Lebenssicherung.<sup>84</sup>

So lassen sich insgesamt drei Begriffe aus der Utopietradition als charakteristisch gewinnen: *tong* 同, die Gemeinschaftlichkeit, *ping* 平, der Friede aber auch das Aufgleicher-Ebene-sein, und *gong* 公, das Allgemeine, Öffentliche – ein eher mohistischer Begriff.<sup>85</sup>

Während das *datong*-Ideal des Ritenklassikers *Liji* 禮記 verbunden mit einer Theorie über Stadien, die die Geschichte durchlaufe, ein mobilisierendes Element wurde, gab es natürlich auch das betont apolitische Ideal, in China verkörpert durch Tao Yuanmings „Pfirsichblütenquelle“.<sup>86</sup> Dies wurde die in der Literatur berühmteste Beschreibung einer Gesellschaft, die sich selbst regiert.<sup>87</sup> Da allerdings kein Weg zur Erlangung dieses „paradiesischen Zustands“ vorgeschlagen wurde, gilt es im modernen China als Inbegriff des Eskapismus und wird daher häufig in negativem Sinn angeführt.

Realiter alternative Gesellschaftsformen auszuprobieren, war in China schwierig. Experimente Ende der Han-Zeit nach Maßgabe etwa des *Taipingjing* 太平經 (Klassiker des höchsten Friedens) scheiterten, ebenso die Gelben Turbane und der Staat der „Himmelsmeister“. Die Geheimgesellschaften stellten zwar seit der Ming-Zeit alternative Strukturen dar, aber sie hatten keine gesamtgesellschaftlichen Dimensionen. Vor den Taiping im 19.

Guisheng 劉桂生: „Cong Zhuang Cunyu shengping kan Qingchu gongyangxue zhi qiyan“ 從莊存與生平看清初公洋學之起因 (Die Gründe für das Aufleben der *Gongyang*-Lehre Anfang der Qing, vom Leben Zhuang Cunyus her gesehen) in *Zhou Yiliang xiansheng bashi shengri jinian lunwenji* 周一良先生八十生日紀念論文集 (Festschrift für Zhou Yiliang zu seinem 80. Geburtstag), Peking 1993, S. 428–437; bzw. in *Liu Guisheng xueshu wenhua suibi* 劉桂生學術文化隨筆 (Miscellen von Liu Guisheng zu Gelehrsamkeit und Kultur), Peking 2000, S. 151–161. Einen knappen Überblick über die Qing-zeitliche *gongyang*-Schule gibt Liang Qichao (üb. von Immanuel Hsü): *Intellectuals Trends in the Ch'ing Period*, Cambridge, Mass., 1959, S. 85–91. Die Rolle der Changzhou-Schule hebt Benjamin A. Elman hervor: *Classicism, Politics and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*, Univ. of Calif., 1990. Elman (S. 114 und S. 118–119) sieht hinter Zhuangs Neutext-Interesse politische Motive.

Ausführlich besonders zum *gongyang*-Denken der späten Qing-Zeit Sun Chunzai 孫春在: *Qingmo de gongyang sixiang* 清末的公洋思想 (Das *gongyang*-Denken Ende der Qing), Taipei 1985. Unter thematischem Gesichtspunkt wird die *gongyang*-Philosophie behandelt in Chen Zhu 陳柱: *Gongyangxue zhexue* 公洋學哲學 (Die *gongyang*-Philosophie), ursprünglich 1929 erschienen, Nachdruck Taipei o.J. Dies ist ein typisches Beispiel „progressiver“ Interpretation.

<sup>84</sup> So z.B. im *Taipingjing* 太平經 (Klassiker vom höchsten Frieden), einer Schrift, die wohl weitgehend die Vorstellungen des Han-zeitlichen populären Daoismus repräsentierte. (Siehe Robinet: *Geschichte des Taoismus* S. 108–113).

<sup>85</sup> Siehe Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 170–171.

<sup>86</sup> Übersetzt in Karl-Heinz Pohl: *Tao Yuanming: Der Pfirsichblütenquell*, Köln 1985, S. 202–205.

<sup>87</sup> Die Idealgesellschaft wird nicht im Detail ausgeführt, aber es wird deutlich, daß sie staatsfrei gedacht war, denn es wird im abschließenden Gedicht explizit erwähnt, daß hier keine Steuern an den Herrscher zu entrichten waren.

Jahrhundert waren kaum Ansätze zu verzeichnen, auf räumlich begrenztem Gebiet neue Gesellschaftsformen auszuprobieren. Von Zhang Zai 張載, dem berühmten Song-Konfuzianer, ist zwar überliefert, daß er das alte Ideal des Brunnenfeld-Systems auf einer kleinen Fläche ausprobieren wollte, doch starb er vor Realisierung des Vorhabens. Zeitweilig konnte im 16. Jahrhundert ein Experiment durchgeführt werden: das des He Xinyin 何心隱, der eigentlich Liang Ruyuan 梁汝元 hieß. Bezeichnenderweise war es aber an den Klan gebunden und zeigt wieder einmal die ambivalente Rolle der Familie. He Xinyin wollte sich keineswegs gegen den Staat stellen, sondern verkaufte sein Projekt eines „Klan-Kommunismus“ als verlängerten Arm des Staates zur Steuereintreibung. De facto beanspruchte er aber, innerhalb des Klangebietes ein autonomes Gemeinwesen kommuneartig zu organisieren. Die Mitglieder sollten gemeinsam wohnen und erzogen werden ohne jegliches Reichtumsgefälle; sämtliche Lebensbereiche waren vereint gedacht, und auch gewirtschaftet wurde gemeinsam. Hese Ansatz beließ Hierarchien und Autoritäten, ja er mußte sich vorsehen, daß man ihm nicht Systemfeindlichkeit in die Schuhe schieben konnte. Dennoch kam er durch Mißgunst schließlich ums Leben, und sein Experiment wurde abgebrochen.<sup>88</sup>

Einen eigenen Staat, ausgerichtet an neuen Idealen, stellten erst die Taiping im 19. Jahrhundert auf die Beine. Sie betonten den Aspekt des Bruderschaftsgedankens, wie er ja auch besonders in den Geheimgesellschaften gepflegt worden war, und griffen die ebenso in denselben zuweilen anzutreffende Idee der Gleichheit der Geschlechter auf. Allerdings waren sie – im Gegensatz zu den traditionellen Geheimgesellschaften – ideologisch schon stark von nicht-chinesischen Elementen – namentlich dem Christentum – beeinflußt. Die chinesischen Kommunisten haben sich stets mit Vorliebe mit den Taiping beschäftigt und versucht, aus ihren Erfahrungen und dem Scheitern zu lernen.<sup>89</sup> Unter herrschaftskritischem Gesichtspunkt ist aber zu betonen, daß auch die Taiping letztlich ein autoritär geführtes Staatswesen errichteten.

War es auch schwierig, eine Alternative in China auszuprobieren, so bestand immerhin die Möglichkeit, ein Ideal in die Zukunft zu projizieren als Fixpunkt, den man allmählich anstreben konnte. Berühmt und weithin einflußreich wurde der Entwurf Kang Youweis 康有為 (1858–1927), der wiederum auf die *gongyang*-Tradition zurückverweist.<sup>90</sup> Insbesondere in seinem *Datongshu* 大同書 (Das Buch von der großen Gemeinschaft) – aber nicht nur dort<sup>91</sup> – ersann er die Gesellschaft der Zukunft, wobei er von Kenntnissen über den Westen ausgehen konnte und sie in seine Vision miteinbaute. Nach der *gongyang*-Lehre der drei Zeitalter empfand sich Kang als in der Zeit der Unordnung lebend. Mit reformierenden Ansätzen sah er das Erreichen der zweiten Stufe, des anfänglichen Friedens, als

<sup>88</sup> Siehe dazu Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 339–345; Chen/Lin: *Zhongguo gudai datong* ... S. 281–291.

<sup>89</sup> Ausführlich zur Taiping-Bewegung siehe Shih, Vincent Y. C.: *The Taiping Ideology*. Shih setzt sich auch kritisch mit der kommunistischen Interpretation der Taiping-Bewegung auseinander.

<sup>90</sup> Wie oben erwähnt, war er de facto nur der letzte große Exponent dieses Wiederauflebens der *gongyang*-Schule in der Qing-Zeit. Eine knappe Zusammenfassung zur *gongyang*-Tradition im Hinblick auf Kang Youwei gibt Frederic Wakeman, Jr.: *History and Will. Philosophical Perspectives of Mao Tse-tung's Thought*, Berkeley et al. 1973, Kap. 8 (zu Kang selbst Kap. 9 und 10).

<sup>91</sup> Siehe Hsiao Kung-chuan: *A Modern China and a New World. K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian 1858–1927*, Seattle und London 1975, Kap. 10.

bald möglich an. Endziel aber war die „große Gemeinschaft“.<sup>92</sup> Nachdem er selbst mit seinen Reformbemühungen in der 100-Tage-Reform 1898 gescheitert war, wollte er hier eine Zukunftsvision entwickeln, die nicht mehr nur China, sondern die ganze Welt miteinbegreifen sollte. In seinen z.T. sehr detaillierten Vorstellungen nahm er vieles vorweg, was von den chinesischen Anarchisten gefordert werden sollte, allerdings basierte er sehr viel expliziter auf konfuzianischem Gedankengut, mit buddhistischen – und wenigen daoistischen – Beimischungen.<sup>93</sup>

Die wohl wesentlichste buddhistische Komponente war das Überwinden aller Differenzierungen, womit schließlich alle Wesen, ja der ganze Kosmos umfaßt sein sollten, um die Menschheit aus dem Leiden zu befreien. Die konfuzianische Vorstellung der Mitmenschlichkeit (*ren* 仁) als graduell gestuftes Ideal sollte dahin den Weg bereiten und näherte sich im Grunde bei Kang dem mohistischen Ideal der allgemeinen Liebe (*jian'ai* 兼愛) bzw. der christlichen Nächstenliebe, auch wenn er sich nur auf Konfuzius berief.

Die chinesischen Anarchisten standen zwar nicht auf einem explizit konfuzianischen Boden und waren auch in der Tagespolitik weit von Kangs Meinungen entfernt,<sup>94</sup> aber Forderungen wie die Abschaffung von Staats- und Klassengrenzen und die Gleichstellung der Frau, das Abschaffen der Ehe und die Einführung einer Weltsprache waren auch ihnen ein erklärtes Anliegen.

Viele dieser Ideen waren um die Jahrhundertwende auch im Westen populär, so daß man keine direkte Abhängigkeit der Anarchisten von Kang behaupten muß. Dennoch ist festzuhalten, daß Liang Qichao, der bedeutendste Schüler Kangs, der das Werk *Datongshu* schon früh eingesehen haben dürfte,<sup>95</sup> eine der Schlüsselfiguren in der Popularisierung sozialistischer Ideen in China war. Gerade Kangs Utopieentwurf ist ein gutes Beispiel dafür,

<sup>92</sup> Das *Datongshu* hat eine verwickelte Textgeschichte. Seine Anfänge lagen in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts, im wesentlichen fertiggestellt war es 1902. Voll publiziert wurde es erst postum 1935, doch waren Teile davor bekannt. (Siehe dazu die Einleitung zur Übersetzung von Laurence Thompson, in deutscher Zweitübersetzung: K'ang Yu-wei: *Ta T'ung Shu: Das Buch von der Großen Gemeinschaft*, Düsseldorf/Köln 1974, S. 40–41). Das Manuskript des *Datongshu* mit zahlreichen signifikanten Abweichungen wurde 1985 publiziert: *Kang Youwei datongshu shougao* 康有為大同書手稿 (Das Manuskript von Kang Youweis *Datongshu*), Nanking 1985.

<sup>93</sup> Zu Kang und dem Buddhismus siehe Chan Sin-wai: *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought*, Hongkong 1985, S. 37–40; sowie Guo Peng 郭朋 et al.: *Zhongguo jindai foxue sixiang shigao* 中國近代佛學思想史稿 (Historischer Abriss des modernen buddhistischen Denkens in China), Chengdu 1989, S. 238–243. Jin Guantao 金觀濤 und Liu Qingfeng 劉青峰, zwei einflußreiche zeitgenössische Intellektuelle, heben in ihrem Utopie-kritischen neueren Artikel hervor, wie wichtig die Rolle des Buddhismus darin gewesen sei und ziehen eine Verbindung vom *Datongshu* hin zur Kulturrevolution. Sie sehen auch einen Zusammenhang mit dem Anarchismus im Sinne einer geistigen Entwicklungslinie vom end-Qingzeitlichen Aufleben des Buddhismus zum Anarchismus, auf den Marxismus und Mao direkt folgten. Ihre Interpretation von Kangs Vorstellungen als „anarchistisch“ ist allerdings etwas überzogen. (Siehe Jin Guantao 金觀濤 und Liu Qingfeng 劉青峰: „Lixiangzhuyi yu wutuobang: 'Datongshu' zhong rujia yu fojiaode zhongji guanhuai“ 理想主義與烏托邦: “大同書”中儒家與佛教的終極關懷 [Idealismus und Utopie: Konfuzianische und buddhistische letzte Fragen im *Datongshu*] in *Ershiyi shiji* 二十一世紀 [21. Jahrhundert], Nr. 27, Feb. 1995, S. 53–61).

<sup>94</sup> Zu Kang im allgemeinen siehe Hsiao Kung-chuan: *A Modern China ...* sowie Lo, Jung-Pang (ein Enkel Kangs): *K'ang Yu-wei. A Biography and a Symposium*, Tucson 1967. Kang war ja stets den Qing loyal geblieben.

<sup>95</sup> So Liang Qichaos eigene Aussage in *Intellectuals Trends ...* S. 98.

wie stark auch nicht-daoistische Geistestraktionen in China den Boden für den Anarchismus bereiten halfen, ohne das man hier schon von „Anarchismus“ im eigentlichen Sinne sprechen muß.

**Buddhistische Elemente:** In den obigen Ausführungen ist fast nur von Daoismus und Konfuzianismus die Rede gewesen. Der Buddhismus barg natürlich ebenso egalitäre Keime in sich. Erwähnt wurde bereits die angestrebte Überwindung aller Differenzierungen. Dennoch scheint der Buddhismus als solcher in der chinesischen Tradition wenig konkretes herrschaftskritisches Potential vor dem Ende des 19. Jahrhunderts entwickelt zu haben, sieht man von dem alten Streit über die Vorrangigkeit weltlicher oder religiöser Würde ab. (Dies hatte sich in der Frage geäußert, ob der Mönch sich vor dem Herrscher oder umgekehrt verbeugen müsse. Bezeichnenderweise gewann in China schließlich die weltliche Macht). Zwar hatte der Buddhismus ebenso Idealvorstellungen in Form von Paradiesen entwickelt und auch Anteil an den Ideologien von Aufständen und Geheimgesellschaften, z.B. in Gestalt des Maitreya-Glaubens, aber in deren Visionen vermischte er sich mit daoistischen bzw. volksreligiösen Vorstellungen, so daß eine spezifisch buddhistische Note nur schwer identifizierbar ist. Ein bemerkenswerter Fall in den buddhistischen Utopien ist allerdings das Reich Uttarakuru. Auch wenn es offenbar keine Umsetzungsversuche anregte, war darin immerhin eine explizit herrscherlose (hier *wuzhu* 無主 genannt) Idealgesellschaft entworfen, in der alle Menschen radikal gleich waren – bis zum Aussehen. Auch hier war – wie im *datong* – die Familie als Struktur überwunden bzw. das ganze Paradies wie eine riesige Familie.<sup>96</sup>

Daß der Buddhismus in China für konkrete gesellschaftliche Alternativen weniger prägend war als Konfuzianismus und Daoismus, lag natürlich auch in seiner prinzipiellen Ausrichtung begründet, die die Form menschlichen Zusammenlebens – im Gegensatz zu den autochthon chinesischen Geistestraktionen – nicht zu einem zentralen Thema machte.

### Das Gewaltproblem

Als letztes bleibt noch der oft mit dem Anarchismus synonym gesetzte Aspekt der Gewalt bzw. des Terrors anzusprechen. Im Zusammenhang mit Aufstandsbewegungen, oft in religiös daoistischem Gewande, aber nicht nur, tauchte das Problem von Gewalt schon auf. Was den Anarchismus ja weithin in Verruf brachte, war der Aspekt des individuellen Terrorismus, nicht nur revolutionäre Gewalt im allgemeinen. Der Daoismus kann hier nur schwerlich Pate stehen. Schließlich hatte die heroische Selbstaufopferung des Attentäters, von dem man in China stets annahm, daß er seine Tat mit dem Leben bezahlte, wenig Sinn im Kontext des Bestrebens, das (persönliche) Leben zu erhalten (*yang sheng* 養生). Dazu paßte besser die Verweigerung des Eremiten oder die rebellische Selbstbehauptung.

Das Ideal eines Attentäters konnte sich noch am ehesten im Konfuzianismus verankern, der die Aufopferung individuellen Lebens für eine „Sache“ prinzipiell moralisch akzeptierte. So wie – laut *Shiji* 史記 (Aufzeichnungen des Historikers) – die Getreuen Bo Yi 伯夷 und Shu Ji 叔齊 lieber verhungerten, als das Brot der neuen Dynastie (der Zhou)

<sup>96</sup> Siehe Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 232–239.

zu essen,<sup>97</sup> traten gelegentlich im alten China auch Gestalten auf den Plan, die den aktiven Weg beschritten und von der konfuzianisch dominierten Geschichtsschreibung gelobt wurden, etwa im Fall des Tyrannenmordes. Sie löschten nicht nur sich aus, sondern eben auch den anderen. Obwohl der Konfuzianismus ja weitgehend obrigkeitsergeben war und das Leben insofern wahren wollte, als es von den Eltern geschenkt war, weswegen er gegen Verstümmelungen u.ä. eintrat, konnte sein moralischer Impetus gelegentlich diese Vorbehalte überwiegen. In der Regel äußerte sich der Protest des aufrechten Konfuzianers in letzter Konsequenz im Selbstmord, und es ist bezeichnend, daß seit der Durchsetzung des Konfuzianismus als Staatsdoktrin<sup>98</sup> Protest durch Selbstmord weiter akzeptiert wurde, während vom Tyrannenmord nicht mehr die Rede ist. Im Altertum jedoch war dieser möglich und in den Klassikern auch abgesegnet. Interessanterweise sollte die Interpretation der Alttextschule, die die Neutextschule verdrängte, hier den „Rückzieher“ stützen.<sup>99</sup>

Vornehmlich war es Menzius, der den Tyrannenmord moralisch legitimierte. Ein Herrscher, der sich gegen die Grundsätze der Kardinaltugenden von *ren* 仁 (Mitmenschlichkeit) und *yi* 義 (Rechtlichkeit) vergeht, hat die Stellung eines Herrschers verwirkt. Es ist daher nicht nur erlaubt, ihn abzusetzen, sondern im Extremfall auch, ihn zu töten. Die Tat ist dann letztendlich nur die Vollstreckung eines Todesurteils an einem Verbrecher, was im alten China ja unzweifelhaft legitim war.<sup>100</sup>

Im *Shiji* wird den Attentätern sogar ein eigenes Kapitel gewidmet.<sup>101</sup> Dabei wird ihre moralische Motivation hervorgehoben. Folgte man der Argumentation des Menzius, so konnte der Mord an einem schlechten Herrscher letztlich als Strafe des Himmels oder zumindest als normaler Mord aufgefaßt werden, da der (schlechte) Herrscher sein Mandat verwirkt und kein Recht auf Sonderbehandlung mehr hatte. So konnte die Grenze zwischen Attentat und gewöhnlicher Kriminalität nur noch in der moralischen Motivation des Täters festgelegt werden.

Auf einer anderen Linie lag die Auffassung, daß Blutrache auch am Herrscher nicht vorbeigehe. Hier wurde ein allgemeines Rechtsprinzip ohne Rücksicht auf die Stellung des Opfers und ohne irgendein schuldhaftes Betragen seinerseits angewandt. Im *Chunqiu* wird öfters berichtet, daß dies vorkam. Die *gongyang*-Auffassung war, daß dies zu billigen sei,

<sup>97</sup> *Shiji* 史記 (Aufzeichnungen des Historikers) Fasz. 61, erster biographischer Abschnitt. (Das *Shiji* von Sima Qian 司馬遷 wurde in der Ausgabe Taipei 1982 benutzt).

<sup>98</sup> D. h. seit der Han-Zeit. Allerdings muß betont werden, daß er insbesondere im ersten Jahrtausend n. Chr. de facto keine so dominante Rolle spielen konnte, wie oft suggeriert wird.

<sup>99</sup> Vgl. hierzu Hans van Ess: *Politik und Gelehrsamkeit in der Zeit der Han. Die Alttext/Neutext-Kontroverse*, Wiesbaden 1993, Kap. 3.11.

<sup>100</sup> *Mengzi* 1 B/8. Vgl. Forke: *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg, 2. Aufl. 1964, S. 209. Auf die Frage des Königs Xuan 宣, ob ein Untergebener seinen Herrscher töten dürfe, antwortet Mengzi mit Bezug auf die Beseitigung des letzten Shang-Königs durch den ersten Zhou-Herrscher: Wer die Tugend verletzt, ist kein Herrscher (mehr). Also war dies kein Fürstenmord, sondern die Hinrichtung eines gemeinen Mannes. – Allerdings stand Mengzi mit dieser Ansicht nicht allein. (Vgl. Ulrich Unger: „Betrachtungen zur Vorgeschichte der ‘Demokratie’ und ‘Freiheit’ in China“ in *Kulturen im Umbruch. Studien zur Problematik und Analyse des Kulturwandels in Entwicklungsländern*, Freiburg 1962, S. 183–193, dort S. 187).

<sup>101</sup> *Shiji* Fasz. 86, biographische Abschnitte 26. Der gewählte Terminus *cike* 刺客 wurde für die Attentäter Anfang des 20. Jahrhunderts wieder verwendet. (Auf die Zusammenhänge geht z.B. Chan, Pik-chong: *Liu Shifu*, S. 39 ff., ein).

die Alttextauffassung dagegen betonte, daß der Herrscher einen besonderen Status habe. Private Rache werde damit zum Staatsdelikt.<sup>102</sup> Indem sich diese Auffassung des Gewaltmonopols des Staates mithilfe des Legismus und der Alttext-Interpretation durchsetzte, wurde die besondere Rolle des Herrschers festgeschrieben. Als Protest blieb daher nur noch ehrenvollerweise der Selbstmord bzw. die nachträgliche Legitimation der Beseitigung eines Herrschers durch einen erfolgreichen Dynastiewechsel.

Insbesondere die Erfahrung zunehmender Despotie<sup>103</sup> und schließlich der Fremdherrschaft brachte die Frage aber wieder in den Vordergrund. Dennoch blieb das Gros der Gelehrten bei der Meinung, daß der Herrscher unantastbar sei. Einzelne wie Deng Mu 鄧牧 (1247–1306) in der Yuan- und Huang Zongxi 黃宗羲 (1610–1695) in der frühen Qing-Zeit wagten es, die Legitimität der Regierenden – zumindest bei Unfähigkeit oder Tyrannei – infrage zu stellen.<sup>104</sup> Huang geißelte die Servilität der Beamenschaft und mißbilligte in seinem *Mingyi daifanglu* 明夷待訪錄<sup>105</sup> ausdrücklich „schlechte“ Herrschaft. Daß selbst Tyrannei – laut Lehre der Gelehrten – zu ertragen sei, bedeute zusätzliche, nämlich moralische Unterdrückung des Volkes und verbiete ihm, sein Recht wahrzunehmen und den Tyrannen zu beseitigen.<sup>106</sup> Huangs Werk wurde daher von den revolutionär gesinnten Erben der *gongyang*-Schule um die Wende zum 20. Jahrhundert besonders geschätzt und als Anti-Mandschu-Propaganda verbreitet.<sup>107</sup> Gerade Liang Qichao, einst Schüler Kang Youweis, war dabei eine Schlüsselfigur und propagierte zeitweilig das Töten von Autokraten und anderen „Volksfeinden“ (s.u.).<sup>108</sup> Auch Tan Sitong 譚嗣同, der „Märtyrer“ des 1898er Reformversuchs und Freund Liangs, hatte erklärt, nur Widerstand in Form von Revolten oder aber Attentate kennzeichneten die Ehrhaftigkeit eines Chinesen seiner Zeit. Er wollte konsequenterweise zum Märtyrer seiner Sache werden, um Mut und Moral seiner

<sup>102</sup> Siehe etwa den Streit um die Legitimität der Rache Wu Zixu 伍子胥, der den Herrscher für die unrechtmäßige Hinrichtung seines Vaters angriff, zwischen den verschiedenen Kommentaren zum *Chunqiu*, wo dieser Fall für das Jahr 4 der Herrschaft des Herzogs Ding 定 berichtet wird. Die Geschichte wird auch im *Shiji*, Fasz. 66, biographische Abschnitte 6, erwähnt. (Vgl. van Ess S. 265–269).

<sup>103</sup> Inwieweit man in China von „Despotie“ sprechen kann, ist umstritten, doch scheint die Song-Zeit einen gewissen Wendepunkt hin zur Despotie auszumachen, der durch die Mongolen noch ein „brutalisierendes Moment“ hinzugefügt wurde. (Siehe Mote, F. W.: „The Growth of Chinese Despotism“ in *Oriens Extremus* Jahrgang 8, 1961, S. 1–41). Herbert Franke hat dagegen eingewendet, daß der „Despotismus“ der Mongolen sich primär auf den Bereich des Palastes auswirkte, während das Reich an sich „lose“ geführt wurde, so daß der erste Ming-Kaiser die Zügel straffer anzog. (Herbert Franke: „The Role of the State as a Structural Element in Polyethnic Societies“ in Schram [Hrsg.]: *Foundations ...* S. 87–112, dort S. 106 und S. 112). Allerdings waren es ja gerade die Beamten, die unter der „Despotie“ zu leiden hatten und sie entsprechend thematisierten. Unter den Ming und fortan hatten die Kaiser die Beamenschaft endgültig bezwungen und die faktische Macht an sich gezogen. (Siehe Greiner: „Thronbesteigung ...“ S. 10). Entsprechend konnte der erste Ming-Kaiser es sich erlauben, auf die übliche Legitimierung durch eine zeremonielle Machtübergabe von der Vorgängerdynastie zu verzichten. (Ibid. S. 38).

<sup>104</sup> Deng argumentierte – wie es auch Wunengzi getan hatte –, daß der Herrscher letztlich ein Mensch wie alle anderen sei. (Vgl. die auszugsweise Übersetzung bei Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 326–328). Nur der Enthusiasmus des Volkes könne ihn legitimieren.

<sup>105</sup> Zu der vielschichtigen Bedeutung des Titels siehe Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 356–357.

<sup>106</sup> Siehe Liang Qichao (üb. von Immanuel Hsü): *Intellectual Trends ...* S. 37. Vgl. auch Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 356–360.

<sup>107</sup> Siehe Liang Qichao: *Intellectual Trends ...* S. 38 und S. 101.

<sup>108</sup> Ibid. S. 100. Siehe auch Chan, Pik-chong: *Liu Shifu* S. 32–34.

Landsleute zu stärken.<sup>109</sup> Dahinter stand die Skepsis gegenüber Volksbewegungen. Es war die veränderte Neuauflage des Ideals des Edlen, der sich bis zum letzten treu bleibt, wobei hier noch das Bodhisattva-Ideal mitschwang, auf eigene Erlösung zugunsten der Rettung aller Wesen zu verzichten.<sup>110</sup> Insbesondere ab Ende des 19. Jahrhunderts machte sich dieser buddhistische Einfluß in der Legitimierung individuellen Terrors als Erlösungstat bemerkbar und sollte in Spuren noch insbesondere bei Chinas namhaftestem Anarchisten, (Liu) Shifu 劉師復, weiterwirken (s.u.).<sup>111</sup>

Dieser Terror richtete sich de facto jedoch nicht gegen den Kaiser selbst, sondern i.d.R. gegen hohe Würdenträger, die das System verkörperten – und auch leichter anzugreifen waren.<sup>112</sup> Zudem sollte auch der volkstümliche Aspekt erwähnt werden, wonach in der chinesischen Geschichte immer wieder „tapfere Helden“ zur Waffe griffen, um Recht und Ordnung wiederherzustellen, auch wenn dies die konkrete Beseitigung von „Volksfeinden“ erforderte.<sup>113</sup> Solche Taten wurden in der populären Tradition in vielen Varianten besungen und prägten die Einstellung zur Gewaltfrage wohl tiefer als die offiziellen Theorien. Voraussetzung war aber stets, daß der zu Beseitigende sich den Beherrschten gegenüber „schuldig“ gemacht hatte oder als Repräsentant der „Schuldigen“ gelten konnte. Mit einer *prinzipiellen* Ablehnung von Herrschaft hatte dies allerdings nichts zu tun.

<sup>109</sup> So Liang über ihn in *Intellectual Trends ...* S. 110. Zu Tan siehe die neuere Arbeit von Luke S. K. Kwong: *T'an Ssu-t'ung 1865–1898. Life & Thought of a Reformer*, Leiden 1996; sowie Chan Sin-wais Arbeiten: *An Exposition of Benevolence. The Jen-hsueh of T'an Ssu-t'ung*, Hongkong 1984; ders.: *T'an Ssu-t'ung: An annotated Bibliography*, Hongkong 1980. Diese wird ergänzt durch Christoph Körbs: „Tan Sitong (1865–1898): Eine biographische Skizze mit bibliographischen Hinweisen“ in *Oriens Extremus* Bd. 36, Nr. 2, 1993, S. 145–168.

<sup>110</sup> Tan war stark vom Buddhismus beeinflusst. (Siehe dazu Chan Sin-wai: *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought*, bes. Teil 2). Seine Vision der Zukunft hob in buddhistischer Manier alle Differenzierungen auf. Wenn jeder die Buddhaschaft erreicht haben werde, erübrige sich der Herrscher ohnehin, ja die Welt selbst wird aufgehoben sein. (Siehe *ibid.* S. 130). Ähnlich sollte Zhang Binglin in seinem „Wuwulun“ 五無論 (Über die fünf Nichtungen) (s.u.) am Ende bei der Negation der Welt landen. Hier nähert sich das daoistische Ideal – wie es Wunengzi am extremsten formuliert hatte – der buddhistischen „absoluten Wahrheitsebene“ im Denken der spät-Qing-zeitlichen revolutionären Geister an.

<sup>111</sup> Daß der Buddhismus generell das Denken ab dem späten 19. Jahrhundert stark prägte, hat Liang Qichao bereits bekannt (siehe sein *Intellectual Trends ...* S. 115–117), was natürlich mit der Krise des Konfuzianismus zusammenhing. Was die Legitimität von Gewalt und Terror aus buddhistischer Sicht anlangt, so war ja einer der Grundsätze des Buddhismus, nicht zu töten. Dennoch gab es eine innerbuddhistische Diskussion, ob das Töten eines Bösewichts, wenn dadurch Schlimmeres verhütet wird, gestattet sei.

<sup>112</sup> Der Kaiser lebte sehr abgeschottet, weshalb er bestenfalls aus der Entourage heraus bedroht werden konnte. Außerdem verkörperten die letzten Qing-Kaiser kaum das Bild allmächtiger Despoten, sondern wurden mehr als Symbole des Systems angesehen.

<sup>113</sup> Siehe dazu die „klassische“ Studie von James J. Y. Liu: *The Chinese Knight-Errant*, London 1967.

## 2. DIE FRÜHE CHINESISCHE ANARCHISMUS-REZEPTION UND IHR JAPANISCHER HINTERGRUND

### *Die Rolle von Sprache und Übersetzungen*

China bezog sein Wissen über den Westen und dessen Entwicklungen zuerst von westlichen Ausländern, die im eigenen Land tätig waren, vor allem den Missionaren. Bereits die Jesuiten in der späten Ming- und frühen Qing-Zeit hatten – neben dem Christentum – einige Kenntnisse über den Westen und besonders dessen naturwissenschaftliches Wissen verbreitet. Einige Werke waren Übersetzungen,<sup>1</sup> oft mit Hilfe einheimischer Gelehrter erstellt, andere Werke hatten die Missionare für den Kaiser und die Beamtenschaft verfaßt. Im Sinne ihrer Adaptionsstrategie benutzten die Jesuiten häufig Übersetzungstermini, die Analogien zur chinesischen Tradition herstellten, insbesondere im ethisch-religiösen Bereich. Das Thema Staat und Regierungsführung im Westen spielte allerdings kaum eine Rolle.<sup>2</sup>

Im 19. Jahrhundert waren es vor allem protestantische Missionare, die westliches Wissen verbreiteten, auch wenn sie stärker religiöse Schriften in den Vordergrund stellten, die sich ans einfache Volk wandten. Erst etwa ab Mitte des 19. Jahrhunderts wurde auch den politischen Institutionen des Westens mehr Aufmerksamkeit zuteil. Das wichtigste Werk über die westlichen Länder blieb lange Zeit Wei Yuans 魏源 Geographie westlicher Länder, *Haiguo tuzhi* 海國圖志, von 1842. Darin bündelte er alle bis dato vorhandenen Informationen. Das Buch wurde auch in Japan, das noch offiziell die Abschließungspolitik verfolgte und somit isoliert dastand, viel gelesen und hatte erheblichen Einfluß auf die Schlüsselfiguren der Meiji-Restauration.<sup>3</sup>

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann die chinesische Regierung zwar, offizielle Übersetzungsbüros einzurichten, nachdem die niederschmetternde militärische Überlegenheit des Westens es unausweichlich gemacht hatte, sich mit den „Barbaren“ und den Gründen ihrer Stärke auseinanderzusetzen. Das Augenmerk richtete sich aber auf militärische und naturwissenschaftliche Dinge, während die Darstellung westlicher politisch-kultureller Aspekte bei den sich von reiner Evangelisierung abwendenden protestantischen Missionaren und ihren Publikationen Platz griff. Wichtigstes Forum für westliche Entwicklungen war die *Wanguo gongbao* 萬國公報, von dem Missionar Young J. Allen

<sup>1</sup> Siehe dazu Tsien, Tsuen-hsuei: „Western Impact on China through Translation“ in *Far Eastern Quarterly* Bd. 13, Nr. 3, Mai 1954, S. 305–327. Dort S. 306–310.

<sup>2</sup> Tsien gibt nur zwei relevante Titel für das 17. Jh. an. (Ibid. S. 307).

<sup>3</sup> Siehe Tam Yue-him 譚汝謙: „Jin sanbainian zhongri yishu shiye yu wenhua jiaoliu“ 近三百年中日譯書事業與文化交流 (Chinesisch-Japanische Buchübersetzungen und Kulturaustausch in den letzten 300 Jahren) in: Tam Yue-him (Hrsg.): *Sino-Japanese Cultural Interchange*, 3 Bde., Hongkong 1985, Bd. 3, S. 215–241. Dort S. 221. (Dieser Artikel ist eine Neufassung der Einleitung Tams zu *Zhongguo yi ribenshu zonghe mulu* 中國譯日本書綜合目錄 [Gesamtkatalog der chinesischen Übersetzungen japanischer Bücher] und zu *Riben yi zhongguoshu zonghe mulu* 日本譯中國書綜合目錄 [Gesamtkatalog der japanischen Übersetzungen chinesischer Bücher], Hongkong 1980 und 1981).

unter Mithilfe von Timothy Richard herausgegeben. 1875–1882 erschien diese Zeitschrift mit dem englischen Nebentitel „The Globe Magazine“, 1889 wurde sie wiederbelebt mit dem Nebentitel „The Review of the Times“.<sup>4</sup> Aus dieser Zeitschrift bezogen die chinesischen Reformer von 1898 viele Anregungen und u.a. Kenntnisse über die sozialistische Bewegung im Westen. Der Wortschatz war allerdings noch sehr im traditionellen Stil und setzte z.B. den Begriff *datong* 大同 ein, um den Titel von Benjamin Kidds *Social Evolution* auf Chinesisch wiederzugeben.<sup>5</sup> Damit blieben die protestantischen Missionare in der jesuitischen Inkulturationstradition.

Ende des 19. Jahrhunderts veränderte sich allerdings die Situation grundlegend. Hatten die Chinesen ihr Wissen über den Westen bislang vorwiegend über in China lebende Ausländer erhalten, so trat nun Japan als Vermittler in den Vordergrund. Ausschlaggebend waren vor allem die Erfahrungen des Chinesisch-Japanischen Krieges 1894/95. Japan, das in chinesischen Augen seine kulturelle Existenz überhaupt nur dem segensreichen Einfluß chinesischer Zivilisation verdankte, hatte dem alten Lehrmeister eine eindrucksvolle Niederlage beigebracht. In China mehrten sich daher die Stimmen, die das Beispiel Meiji-Japans priesen, war doch der Ausgangspunkt beider Länder scheinbar ähnlich. Entsprechend schickte man zunehmend Studenten nach Japan.<sup>6</sup>

Als Vorteile des Lernens vom Westen via Japan im Gegensatz zur direkten Übernahme und zum Studium im Westen galten u.a., daß Japan nah und billig war (schließlich verkehrte man noch nicht mit dem Flugzeug), Chinesen nicht sofort auffielen, vor allem aber, daß das geschriebene Japanisch leicht zu lernen war und die Japaner das westliche Wissen schon vorselektiert hatten für den (asiatischen) Eigenbedarf. Da Japan in kurzer Zeit so erfolgreich geworden war und mit den westlichen Mächten konkurrieren konnte, hatte es bewiesen, daß seine Auswahl an westlichem Wissen die richtige war. Wozu sollten die Chinesen sich also nochmals der gleichen Mühe unterziehen, statt die bequeme und schnellere Abkürzung zu nehmen?<sup>7</sup>

Entsprechend wurde Japan bis zur Zeit des Ersten Weltkrieges aus chinesischer Warte die wichtigste Quelle für westliches Wissen. Die Zahl der chinesischen Auslandsstudenten in Japan schnellte nach oben. Eine wichtige Folge war, daß durch die zahlreicher werdenden Übersetzungen aus dem Japanischen, sei es japanischer Autoren oder als Zweitübersetzung westlicher Werke aus dem Japanischen, die chinesische Begrifflichkeit stark japanisch überformt wurde. Da die Schlüsselbegriffe im Japanischen i.d.R. mit Kanji

<sup>4</sup> Siehe Bernal, Martin: *Chinese Socialism to 1907* S. 22–23.

<sup>5</sup> Ibid. S. 27.

<sup>6</sup> Die grundlegende Studie dazu, auf der fast alle anderen Arbeiten basieren, ist Sanetō Keishū 實藤惠秀: *Chūgokujin nihon ryūgakushi* 中國人日本留學史 (Geschichte der chinesischen Auslandsstudenten in Japan), Tokyo 1960. Siehe auch Huang Fuqing 黃福慶: *Qingmo liuri xuesheng* 清末留日學生 (Auslandsstudenten in Japan Ende der Qing-Zeit), Taipei 2. Aufl. 1983 (Erstaufgabe 1975); und Paula Harrell: *Sowing the Seeds of Change. Chinese Students, Japanese Teachers 1895–1905*, Stanford 1992. Allgemein zu chinesischen Auslandsstudenten siehe auch Shu Xincheng 舒新城: *Jindai zhongguo liuxueshi* 近代中國留學史 (Geschichte chinesischen Auslandsstudiums der jüngeren Zeit), 3. Auflage 1929 (Erstaufgabe 1927).

<sup>7</sup> Vgl. Sanetō: ... *ryūgakushi* S. 32–33.

(Schriftzeichen) wiedergegeben wurden,<sup>8</sup> konnten diese einfach als graphische Entlehnung ins Chinesische übernommen werden.<sup>9</sup>

Die Rolle japanischer Begriffe im Chinesischen für die Einführung westlichen Gedankengutes war immens.<sup>10</sup> Dies läßt sich nicht nur an den absoluten Zahlen ablesen,<sup>11</sup> son-

<sup>8</sup> Selbst für phonetische Wiedergaben, die heute in Katakana geschrieben werden, wurden zunächst Kanji benutzt. Häufig konsultierten die Japaner für die Wahl der Kanji chinesische Lexika.

Zu den Lehnwörtern im Japanischen siehe u.a. Yazaki Genkurō 矢崎源九郎: *Nihon no gairaigo* 日本の外來語 (Lehnwörter im Japanischen), Tokyo 1964. Die Entstehung einzelner wichtiger Termini untersucht Yanabu Akira (üb. von Florian Coulmas): *Modernisierung der Sprache*, München 1991. Hier wird das Augenmerk auf die Spannung zwischen ursprünglicher Bedeutung der Kanji und der Darstellung neuer (westlicher) Inhalte gelegt. Wie schöpferisch die Japaner mit den Kanji umgingen, zeigt nicht zuletzt das Beispiel Nishi Amanes 西周, auf den viele heute allgemein übliche Termini zurückgehen, insbesondere im philosophischen Bereich.

<sup>9</sup> Zu den Lehnwörtern im Chinesischen siehe die grundlegende Studie von Gao Mingkai 高名凱 und Liu Zhengtan 劉正燾: *Xiandai hanyu wailaici yanjiu* 現代漢語外來詞研究 (Studien zu den Lehnwörtern im heutigen Chinesisch), Peking 1958. (Zu den Entlehnungen aus dem Japanischen bes. S. 79–98). Zdenka Novotná: „Contributions to the Study of Loan-Words and Hybrid Words in Modern Chinese“ in: *Archiv Orientální* Nr. 35, 1967, S. 613–648; Nr. 36, 1968, S. 294–325; Nr. 37, 1969, S. 48–75, befaßt sich allerdings nur näher mit den direkten Entlehnungen aus westlichen Sprachen. Siehe auch Otto Ladstädter: „Zur Integration abendländischen Begriffs- und Wortgutes ins Chinesische“ (Teil 1) in *Oriens Extremus* 1967, S. 1–26. (Die geplante Fortsetzung erschien offenbar nicht). Entlehnungen aus dem Japanischen werden bei Sanetō, der im Laufe seiner Forschungstätigkeit immer wieder Wortlisten erstellte, in ... *ryūgakushi* Kapitel 7 thematisiert. 1966 faßte er den Forschungsstand zusammen und kam auf 830 in China als japanische Lehnwörter anerkannte Termini. (Siehe Sanetō Keishū: „Chūgokugo no naka no nihongo“ 中國語のなかの日本語 [Japanisches im Chinesischen] in *Gengo seikatsu* 言語生活 [Leben der Sprache], Okt. 1966, S. 54–61, Nov. 1966, S. 82–93, dort bes. S. 86 ff.). Tam Yue-him erstellte eine umfangreiche Liste von 1063 aus dem Japanischen entlehnten Begriffen, in die auch die Ergebnisse u.a. von Sanetōs Forschungen einging. (Siehe seine Zusammenfassung zum Thema in „Meiji Japan and the Educational and Language Reforms in Late Ch'ing China“ in: James W. White et al. [Hrsg.]: *The Ambivalence of Nationalism. Modern Japan between East and West*, Lanham und London 1990, S. 61–77, dort S. 71). Die bislang umfassendste Zusammenstellung gibt Lydia H. Liu im Anhang zu ihrem Buch *Translingual Practice. Literature, National Culture, and Translated Modernity, China 1900–1937*, Stanford 1995. In all diesen Listen erscheint übrigens *wuzhengfuzhuyi* 無政府主義 (Anarchismus) nicht.

<sup>10</sup> Es sollte nicht unerwähnt bleiben, daß es neben der Übernahme von Begriffen auch japanische (und natürlich auch westliche) Einflüsse auf die chinesische Syntax gab, wenn auch in viel geringerem Maße.

Zur Rolle des Japanischen für die chinesische Begriffsbildung im sozialwissenschaftlichen Bereich, exemplifiziert am Terminus für „Genossenschaft“, siehe Corinna Hana: „Der gleiche Begriff – derselbe Inhalt? Zur Bildung von chinesischen Äquivalenten für westliche Begriffe aus dem sozialwissenschaftlichen Bereich“ in *Oriens Extremus*, 36. Jahrg., Heft 1, 1993.

<sup>11</sup> In den genannten Werken werden häufig Listen gegeben, die aber nur nach der Quantität beurteilt werden. Diese allein schon rief z.T. „ideologische“ Auseinandersetzungen hervor. Vgl. etwa die Diskussion in der Zeitschrift *Zhongguo yuwen* 中國語文 (Sprache und Schrift Chinas) 1958, genährt durch die erwähnte Arbeit von Gao Mingkai und Liu Zhengtan: *Xiandai hanyu* ... sowie den Artikel von Wang Lida 王立達: „Xiandai hanyu zhong cong riyu jielai de cihui“ 現代漢語中從日語借來的詞彙 (Der aus dem Japanischen entlehnte Wortschatz im modernen Chinesisch) in *Zhongguo yuwen* Nr. 68, 1958, S. 90–94. Es folgte unmittelbar eine eher sachliche Kritik daran von Zheng Dian 鄭奠: „Tan xiandai hanyu zhong de 'riyu cihui'“ 談現代漢語中的'日語詞彙' (Über den 'japanischen Wortschatz' im modernen Chinesisch), in *ibid.* S. 94–95; vornehmlich ideologisch motiviert ist Zhang Yingde 張應德: „Xiandai hanyu zhong neng you zhenmo duo riyu jieci ma?“ 現代漢語中能有這麼多日語借詞嗎 (Kann es im modernen Chinesisch so viele japanische Lehnwörter geben?), in *Zhongguo yuwen* Nr. 72, 1958, S. 299.

dem vor allem an der Stellung der Begriffe – ein Faktum, das oft nicht gebührend gewürdigt wird. Wie Studien zu wichtigen chinesischen sozialistischen und marxistischen Termini zeigten, sind diese beispielsweise fast ausnahmslos aus dem Japanischen übernommen.<sup>12</sup> Überhaupt ist festzustellen, daß in den Wortlisten sprachwissenschaftlicher Studien, die die absoluten Zahlen hervorheben, selbst in den Bereichen, in denen die Übernahmen aus anderen Sprachen dominieren (besonders aus dem Englischen), die *Schlüsselbegriffe* oft japanische sind.<sup>13</sup> Wie eine chinesische Häufigkeitsstudie 1960 zeigte, waren 28 von den 88 gängigsten chinesischen Binomen japanischen Ursprungs.<sup>14</sup>

Allerdings ist es nicht immer leicht zu entscheiden, ob ein Begriff japanischen Ursprungs ist oder nicht.<sup>15</sup> Generell zerfallen die japanischen Zeichenkombinationen (nach Gao und Liu) in folgende Gruppen: 1. Im Japanischen etablierte, ursprünglich aus China übernommene Begriffe. 2. Als Übersetzungsterminus für westliche Begriffe aufgegriffene alte Zeichen(kombinationen) mit entsprechend neuer Bedeutung. Diese Wörter waren im Japanischen davor nicht oder kaum in Gebrauch und daher leicht mit einem neuen Inhalt zu besetzen.<sup>16</sup> 3. Japanische Neuschöpfungen. Da den Zeichenkombinationen äußerlich nicht anzusehen ist, ob sie in China oder in Japan geprägt wurden, kann dies nur der historische Vergleich erweisen.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Siehe Wolfgang Lippert: *Entstehung und Funktion einiger chinesischer marxistischer Termini*, Wiesbaden 1979. Vgl. auch Li Yu-ning: *The Introduction of Socialism into China*, New York und London 1971.

<sup>13</sup> Siehe z.B. bei Gao/Liu: *Xiandai hanyu ...* Kapitel 4. Dort werden die Lehnwörter nach Sachgruppen geordnet und innerhalb derer nach Gebersprachen. Die Sachgruppentitel selbst bzw. wichtige Begriffe sind meist japanische. Dies zeigt die Problematik solcher rein quantitativer Listen. Sanetō hatte zumindest darauf hingewiesen, daß die japanischen Lehnwörter häufig abstrakte Begriffe sind, was eben mit dem Kontext der Übersetzungsliteratur zusammenhing. (Siehe sein „Chūgokugo na naka ...“, Nov. 1966, S.92).

<sup>14</sup> Zitiert bei Tam: „Meiji Japan ...“ S. 74.

<sup>15</sup> Dies wird recht gut deutlich bei Zheng Dians erwähnter Kritik an Wang Lidas Artikel. Auch haben neuere Studien gezeigt, daß eine Reihe von Zeichenkombinationen zur Übersetzung westlicher Begriffe bereits in China von westlichen Missionaren gebraucht worden waren, aber erst durch den Umweg über Japan größere Verbreitung in China fanden. (Siehe dazu etwa die Arbeit von Federico Masini: *The Formation of Modern Chinese Lexicon and its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840–1898*, Berkeley 1993).

<sup>16</sup> Von chinesischer Seite wird hier gern bestritten, daß diese ja ursprünglich chinesischen Zeichenkombinationen als japanische Lehnwörter anzusehen seien. Auch Sanetō gibt sich hier diplomatisch. Dennoch sollte festgehalten werden, daß die spezifisch moderne Bedeutung im Rahmen der Übersetzungsterminologie eine japanische Schöpfung war und als solche von den Chinesen übernommen wurde.

Lydia H. Liu faßt in ihrer Klassifikation alle Zeichenkombinationen zusammen, die als solche – unabhängig von ihrer Bedeutung – schon im klassischen Chinesisch vorhanden waren und konzentriert sich auf die Verbreitungswege. (Zur Begründung siehe ihre Erläuterungen auf S. 32 ff. und S. 260–261). M.E. ist zwar ihr Einwand, daß semantische Verschiebungen an der ja stets unveränderten Form der Schriftzeichen nicht auszumachen sind, korrekt, aber der Schluß, dann eben von der semantischen Ebene abzusehen, etwas zu einfach. Immerhin werden Begriffe ja stets in einem Kontext gebraucht. Weiterhin stellt sich auch für das Chinesische die Frage, inwieweit einzelne Zeichenkombinationen nicht nur irgendwo im klassischen Schrifttum nachzuweisen sind, sondern auch in Gebrauch und somit für den chinesischen Leser schon fest definiert waren. Selbst bei „gängigeren“ Zeichenkombinationen wie dem berühmten Beispiel „geming“ 革命, ursprünglich „Veränderung des (himmlischen) Auftrags“, sollte die Begeisterung Sun Yatsens für diesen in Japan für „Revolution“ geprägten Übersetzungsterminus zu denken geben.

<sup>17</sup> Siehe z.B. die Kritik an einigen von Gao und Liu als „japanisch“ ausgewiesenen Begriffen, zitiert bei Sanetō: ... *ryūgakushi* S. 393–395. In dem von Gao und Liu 1984 in Shanghai publizierten Wörterbuch

Der entscheidende Faktor für den Einfluß des Japanischen auf das Chinesische war die Übersetzungstätigkeit. Anfangs hatten Japaner japanische Werke ins Chinesische übersetzt, (sofern es sich nicht ohnehin um Kanbun-Werke handelte, also von Japanern in klassischem Chinesisch verfaßte Werke, die keiner Übersetzung bedurften), bis dann im Japanischen versierte Chinesen ausgebildet waren.<sup>18</sup> Kenntnisse im Japanischen, das erst spät in den Kanon der in China erlernbaren Fremdsprachen aufgenommen wurde, konnte man zunächst in Shanghai erwerben, doch die ab 1896 nach Japan strömenden chinesischen Auslandsstudenten besorgten den Löwenanteil der Übersetzungen. Da sie in Japan lebten und z.T. mit japanischen Intellektuellen Umgang pflegten, lag es besonders nahe, sich an der japanischen Begrifflichkeit zu orientieren. Wichtigster chinesischer Vertreter und Verbreiter westlichen Wissens via Japan war Liang Qichao, der nach der gescheiterten 100-Tage-Reform 1898 nach Japan geflohen war und dort eine pausenlose publizistische Tätigkeit entfaltete. Sein vom Japanischen stark beeinflusster Stil machte Schule, so daß man diesen Stil schließlich nach ihm benannte.<sup>19</sup>

Liang appellierte an seine Landsleute, Japanisch zu lernen, weil in Japan bereits viel an westlichem Wissen übersetzt sei und man so einen schnellen Zugang bekomme, da das Japanische für einen Chinesen viel rascher zu erlernen sei als z.B. das Englische. Auch zeige die Tatsache, daß Japan in kurzer Zeit ein starkes Land geworden war, daß man schon richtig selektiert habe. China habe bei der Übersetzungstätigkeit nur einige wenige Felder im Auge gehabt, besonders das militärische, Japan dagegen habe sich um ein breiteres Verständnis bemüht und auch Bücher über Politik, Ökonomie, Philosophie und

*Hanyu wailaici cidian* 漢語外來詞詞典 (Wörterbuch zu den Lehnwörtern im Chinesischen) erscheinen einige Termini nicht mehr, andere jedoch kommen hinzu. Zur Schwierigkeit, Entlehnungen aus dem Japanischen zu identifizieren, siehe Lius Vorwort zum Wörterbuch, S. 3. In der genannten Arbeit von Masini werden einige der oft als Entlehnungen aus dem Japanischen angesehenen Wörter bereits in der chinesischen Übersetzungsliteratur des 19. Jahrhunderts nachgewiesen.

<sup>18</sup> Es gab seit Mitte des 19. Jahrhunderts Übersetzungsbüros und von der chinesischen Regierung eingerichtete Ausbildungsstätten für Übersetzer, wobei vor allem das Englische und Französische berücksichtigt wurde. Japanisch kam erst spät dazu. Laut Sanetō wurde erst 1899 das erste japanische Buch von einem Chinesen übersetzt. (... *ryūgakushi* S. 258).

<sup>19</sup> Er selbst sah später seine Rolle als Vermittler neuer Denkströmungen ziemlich kritisch (vgl. sein *Intellectual Trends* ... S. 98–107), bekannte sich aber weiter zu seinem Schreibstil (ibid. S. 102).

Zu Liang gibt es eine umfangreiche Literatur. Es seien nur einige westliche Studien genannt: Joseph Levenson: *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, London, 2. Aufl. 1959; Chang Hao: *Liang Ch'i-ch'ao and the Intellectual Transition in China. 1890–1907*, Cambridge 1971; Philip Huang: *Liang Ch'i-ch'ao and modern Chinese liberalism*, Seattle und London 1972. Huang setzt sich kritisch besonders mit Levensons Ansatz auseinander.

Spezieller zu Einflüssen deutscher Staatslehren auf Liang siehe auch die deutsche Dissertation von Rüdiger Machetzki: *Liang Ch'i-ch'ao und die Einflüsse deutscher Staatslehren auf den monarchischen Reformnationalismus in China nach 1900* (Dissertation Hamburg 1973). Tang Xiaobing wiederum untersucht speziell Liangs Verständnis von Geschichte in *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity. The Historical Thinking of Liang Qichao*, Stanford 1996.

Ferner sei noch die neue Publikation der Ergebnisse der Forschungsgruppe von Prof. Hazama zu Liang Qichao genannt, die sowohl auf Japanisch als auch (leicht erweitert) auf Chinesisch erschien: Hazama Naoki 狭間直樹 (Hrsg.): *Ryō Kichō — Seiyō kindai shisō juyō to meiji nihon* 梁啟超—西洋近代思想受容と明治日本 (Liang Qichao — Die Rezeption modernen westlichen Denkens und Meiji-Japan), Tokyo 1999 bzw. Peking 2001 unter dem Titel *Liang Qichao, mingzhi riben, xifang* 梁啟超。明治日本。西方 (Liang Qichao, Meiji-Japan, der Westen).

Soziologie übersetzt. Optimistisch veranschlagte Liang das Erlernen des Japanischen zum Zweck des Bücherlesens auf „wenige Monate“.<sup>20</sup>

Durch Liang wurde auch das chinesische sozialistische Vokabular wesentlich beeinflusst, obwohl er sich z.T. von den japanischen Vorgaben zu lösen versuchte bzw. die von den Missionaren in der *Wanguo gongbao* benutzte traditionelle Terminologie weiterführen wollte.<sup>21</sup> Die Tatsache, daß er schließlich trotz seiner Kritik und Gegenvorschlägen die japanische Terminologie weitgehend akzeptierte, unterstreicht den japanischen Einfluß um so mehr. Im übrigen galt dies auch für Yan Fu 嚴復 (1853–1921), den berühmten Übersetzer aus dem Englischen, der eine eigene Wortwahl traf, sich aber damit nicht durchsetzen konnte.<sup>22</sup>

Übersetzungen aus dem Japanischen überschwemmten förmlich die chinesische Leserschaft.<sup>23</sup> Auffallend war die thematische Verteilung. Ursprünglich hatten sich die Chinesen vor allem für die westliche Technologie und das Militärwesen interessiert. Nach dem Scheitern der Selbststärkungsbewegung und der katastrophalen und blamablen Niederlage im Chinesisch-Japanischen Krieg dämmerte es auch vielen Konservativen in China, daß die berühmte Formel Zhang Zhidongs 張之洞 vom „chinesischen Wissen als Essenz und westlichem Wissen zur Anwendung“ nicht mehr trug. Das Geheimnis des Erfolges des Westens und nun auch Japans mußte in den Institutionen liegen. Also befaßten sich auch die Übersetzungen ab der Jahrhundertwende mit westlichen Institutionen und ihren geistigen Grundlagen.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Er betonte allerdings auch, daß die mündliche Verständigung nicht vernachlässigt werden sollte, auch wenn deren Beherrschung längere Zeit erfordere, da China und Japan sich gegen den Westen zusammen-tun sollten. (Siehe seinen unter dem Pseudonym Aishike 哀時客 [der die Zeiten betrauernde Gast] erschienenen Beitrag: „Lun xue ribenwen zhi yi“ 論學日本文之益 [Vorteile des Japanisch-Lernens] in seiner neuen, in Japan publizierten Zeitschrift *Qingyibao* 清議報 [„The China Discussion“] Nr. 10, 1899, S. 3a–4a. Nachdruck S. 579–581).

<sup>21</sup> Siehe Bernal: *Chinese Socialism to 1907* S. 90.

<sup>22</sup> Zu Yan Fu siehe Benjamin Schwartz: *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, Cambridge/Mass. 1964. Dort bes. S. 95.

<sup>23</sup> Sanetō wertete die ersten Nummern der berühmten Zeitschrift *Dongfang zazhi* 東方雜誌 („The Eastern Miscellany“) von 1904 auf ihre Buchwerbungen hin aus und kommt nach genauer Analyse zu dem Schluß, daß mehr als zwei Drittel Übersetzungen aus dem Japanischen waren oder auf japanischen Vorlagen basierten. (... *ryūgakushi* S. 276–282). Die Übersetzungstätigkeit erreichte 1903 einen ersten Höhepunkt. (Siehe *ibid.* Tabelle 5, S. 544).

<sup>24</sup> Tsien gibt für die Jahre 1902–1904 an, daß knapp die Hälfte der chinesischen Buchübersetzungen aus westlichen Sprachen und dem Japanischen auf die Bereiche Geschichte, Geographie und Sozialwissenschaften fiel. (Tsien S. 319). Sanetō kommt auf etwa die gleiche Summe von Übersetzungen aus dem Japanischen in Politik, Recht, Geschichte und Geographie wie Tsien. Daraus ergibt sich, daß fast alle Werke in diesen Bereichen aus dem Japanischen übersetzt wurden. Das Englische spielte daneben nur eine geringe Rolle.

Man muß allerdings anmerken, daß in diesen Statistiken nur Bücher erfaßt sind. Wichtiger in der Wissensvermittlung waren aber die Artikel in Zeitschriften und Zeitungen. Auch das große Werk von Zhang Jinglu 張靜廬 zur chinesischen Publikationsgeschichte trägt dem kaum Rechnung: *Zhongguo jindai chuban shiliao* 中國近代出版史料 (Materialien zur modernen chinesischen Publikationsgeschichte), 2 Bde., Peking 1953–1954. Die Zeit ab der Vierten-Mai-Bewegung wird in *Zhongguo xiandai chuban shiliao* 中國現代出版史料 (Materialien zur chinesischen Publikationsgeschichte der Gegenwart), 5 Bde., Peking 1954–1959, behandelt. Siehe auch den Ergänzungsband *Zhongguo chuban shiliao bubian* 中國出版史料補編 (Ergänzungen zur chinesischen Publikationsgeschichte), Peking

*Die Thematisierung des Anarchismus*

Im Rahmen des Bemühens, mehr über die Hintergründe der westlichen Entwicklung zu erfahren und das aktuelle Geschehen mitzuverfolgen, wurde auch mehr und mehr über den Sozialismus und damit einhergehend den Anarchismus bekannt.<sup>25</sup>

Einerseits wurde dem Anarchismus im Rahmen des Interesses am Sozialismus in Japan – und zeitlich versetzt dann in China – Aufmerksamkeit zuteil, andererseits wurde er weithin zunächst als (böses) Gegenstück zum (guten) Sozialismus begriffen. Dies hing u.a. mit zwei Faktoren zusammen: Zum einen basierte der *japanische* Sozialismus auf liberalen und christlichen Quellen, weswegen besonders das humanistische Moment des Sozialismus hervorgehoben und alles Negative oder Gewalttätige aus dem Verständnis des Sozialismus herausgehalten wurde. Zum anderen wurde der Anarchismus zuerst im Zusammenhang mit „Nihilismus“ und Terrorismus gesehen, wobei der Begriff „Nihilismus“ sehr unscharf verwendet und um die Jahrhundertwende vornehmlich auf die russische sozialrevolutionäre Bewegung angewandt wurde. So waren die Rollen schnell verteilt. Man muß dabei bedenken, daß der „Anarchismus“ in Japan erst um die Jahrhundertwende thematisiert wurde, also zu einer Zeit, als auch im Westen der Anarchismus weitgehend mit Gewalt und Attentaten assoziiert wurde. Auf der anderen Seite zeitigte der legale Weg, den besonders die deutsche Sozialdemokratie beschritt, die sich entsprechend heftig vom Anarchismus distanzierte,<sup>26</sup> erste Erfolge. Auch war im Meiji-Staat der Jahrhundertwende das allgemeine Klima nicht von Staatskritik geprägt, hatte man sich doch gerade zu einer Weltmacht gemauert und sogar über das große China triumphiert.

Über den „Nihilismus“ war man in Japan seit den 1880ern informiert. Die damalige Attentatstätigkeit der russischen Gruppe „Narodnaja Volja“ wurde noch als „heroisch“ ein-

1957. Zhang erörtert nur die Zeitschriften und Zeitungen an sich bzw. listet sie auf. Werke, die speziell die Periodika der entsprechenden Zeit behandeln, wie *Xinhai geming shiqi qikan jieshao* 辛亥革命時期期刊介紹 (Kurzvorstellung der Periodika in der Zeit der Xinhai-Revolution), 5 Bde., Peking 1982–1987, charakterisieren zwar die einzelnen Periodika nach Zielsetzung, Hauptinhalten usw., gehen aber i.d.R. nicht gesondert auf die Frage nach der Rolle von Übersetzungen ein.

<sup>25</sup> Zum Sozialismus und seinem Bekanntwerden in China siehe vor allem Martin Bernal: *Chinese Socialism to 1907* und sein früherer Beitrag: „Chinese Socialism before 1913“, sowie Li Yu-ning: *Introduction* .... Siehe auch den kurzen zusammenfassenden Artikel von Josef Fass: „Die Anfänge des Sozialismus in China vor 1921“ in: *Sinologica* 12, 1972, S. 109–121, und den frühen Artikel von Robert Scalapino und Harold Schiffrin: „Early Socialist Currents in the Chinese Revolutionary Movement“ in *Journal of Asian Studies* Bd. XVIII, 3, Mai 1959, S. 321–342.

Zum Bekanntwerden des Anarchismus in China basieren bislang westliche (und teilweise japanische und taiwanesishe) Darstellungen auf Bernal: *Chinese Socialis to 1907* und seinem vorausgegangenen Artikel: „The Triumph of Anarchism over Marxism, 1906–1907“.

<sup>26</sup> Die deutschen Sozialdemokraten hielten den Anarchisten vor, schuld an den „Sozialistengesetzen“ Bismarcks gewesen zu sein. (Vgl. etwa die vehemente Attacke gegen die Anarchisten von Wilhelm Liebknecht: „Anarchismus, Sozialdemokratie und revolutionäre Taktik“ von 1886, abgedruckt in Wilhelm Liebknecht: *Kleine politische Schriften*, Leipzig 1976, S. 206–235). Daß die Anarchisten de facto von Bismarck als Vorwand für die mehrfache Verlängerung der „Sozialistengesetze“ benutzt wurden, bestätigt die Arbeit von Ulrich Linse: *Organisierter Anarchismus im Deutschen Kaiserreich von 1871*, Berlin 1969.

gestuft.<sup>27</sup> Um die Jahrhundertwende war aber kein Platz mehr für solcherlei Heroismus. Friedliche Mittel hatten oberste Priorität. Ohnehin galt die Sympathie den Attentätern nur im Falle Rußlands mit seiner „despotischen Regierung“.<sup>28</sup> Der westliche Anarchismus bzw. der Gedanke, daß der Anarchismus etwas für japanische Verhältnisse sein könnte, wurde entschieden abgelehnt.<sup>29</sup> Erst die russische Revolution von 1905, die von einigen Seiten als „anarchistisch“ interpretiert wurde, ließ in Japan das Interesse am Anarchismus steigen.

Davor herrschte noch große Unklarheit, was Anarchismus überhaupt sei, und dies spielte sich nicht zuletzt in der Begrifflichkeit. Folgt man der – später noch zu verifizierenden – Behauptung Bernals, daß japanische Werke mit Anarchismus-Bezug zum ersten Mal 1903 ins Chinesische übersetzt wurden und der Begriff *wuzhengfuzhuyi* 無政府主義 in China ab dieser Zeit nachweisbar sei,<sup>30</sup> so läge der Schluß nahe, daß also der chinesische Terminus aus dem Japanischen übernommen wurde.<sup>31</sup>

Verfolgt man die Geschichte des japanischen *museifushugi* 無政府主義 als Übersetzung für „Anarchismus“ zurück, so findet sich der erste lexikalische Beleg als *museifu* 無政府 und *museifutō* 無政府黨<sup>32</sup> für englisch „anarchy“ bzw. „anarchists“ in Hepburns *A Japanese-English and English-Japanese Dictionary*, Tokyo 1886.<sup>33</sup> Das Lexikon zur Meiji-Sprache führt den Begriff auf den 1883–1884 erschienenen Roman *Keikoku bidan* 經國美談 (Beispiele staatsmännischen Verhaltens) von Yano Ryūkei 矢野龍溪 zurück.<sup>34</sup> Herbert Worm sieht die Anfänge bereits in Belegen aus dem Jahre 1881, wenn nicht gar 1868.<sup>35</sup> Interessant ist, daß „Anarchie“ als Negation von „Regierung“ (*seifu* 政府) interpretiert wird. *Seifu* bzw. chin. *zhengfu* selbst ist zwar im klassischen Chinesisch nach-

<sup>27</sup> Siehe Bernal: „The Triumph ...“ S. 113. Zu literarischen japanischen Verarbeitungen siehe Asukai Masamichi 飛鳥井雅道: *Kindai bunka to shakaishugi* 近代文化と社會主義 (Moderne Kultur und Sozialismus), Tokyo 1970, bes. S. 203 ff.

<sup>28</sup> Dies sahen die russischen Terroristen – wie bereits erwähnt – ebenso, d.h. sie fühlten sich moralisch durch die Umstände zu ihrem Handeln gezwungen, lehnten aber terroristische Akte in demokratischen Ländern ab.

<sup>29</sup> Bernal: „The Triumph ...“ S. 117.

<sup>30</sup> Ibid. S. 116.

<sup>31</sup> Wie oben angemerkt, wird allerdings in keiner der Lehnwörterlisten der Terminus *wuzhengfuzhuyi* als Übernahme aus dem Japanischen aufgeführt. Nur bei Lydia H. Liu taucht bei *anaqi zhuyi* (sic!) 安那其主義 für engl. „anarchism“ unvermittelt der vage Hinweis auf, daß dies durch das „vom Japanischen herührende“ *wuzhengfu zhuyi* verdrängt worden sei. (Liu S. 353). Da Liu jedoch in keiner der für diesen Terminus selbst relevanten Listen, also unter „graphische Rückentlehnungen aus dem Japanischen“ oder unter „von Japanern geprägte Übersetzungstermini“, den Terminus *wuzhengfu zhuyi* aufführt, bleibt die Frage dabei offen, wo diese Zeichenkombination ursprünglich geprägt wurde.

<sup>32</sup> „Tō“ (Partei) war damals noch nicht organisatorisch zu verstehen, sondern bezeichnete eher lose Anhänger einer bestimmten Meinung.

<sup>33</sup> Siehe *Meiji no kotoba jiten* 明治のことば辞典 (Lexikon der Wörter der Meiji-Zeit), hrsg. von Sōgō Masaaki 惣郷正明 und Hida Yoshifumi 飛田良文, 2. Aufl. Tokyo 1989, S. 561. Siehe auch Herbert Worm: *Studien über den jungen Ōsugi Sakae und die Meiji-Sozialisten zwischen Sozialdemokratie und Anarchismus unter besonderer Berücksichtigung der Anarchismusrezeption*, Hamburg 1981, S. 308.

<sup>34</sup> *Meiji no kotoba jiten* S. 561. Dieser „politische Roman“ thematisierte den Kampf gegen Unterdrückung anhand des historischen Beispiels von Theben, weswegen der Roman den englischen Nebentitel „Young Politicians of Thebes“ trug. (Siehe Donald Keene: *Dawn to the West. Japanese Literature of the Modern Era*, 2 Bde., Band „Fiction“, New York 1984, S. 78 und S. 93, Anm. 7).

<sup>35</sup> Worm: *Studien ...* S. 334–335.

weisbar, nämlich im „Buch der Urkunden“ (*shujing* 書經). Ob es allerdings im modernen chinesischen Wortschatz als graphische Entlehnung aus dem Japanischen anzusehen ist, ist unsicher.<sup>36</sup> Der Hinweis, daß im Japan der Meiji-Zeit *seifu* und *seiji* 政治 (Politik)<sup>37</sup> synonym verwendet wurden wie auch *seifu* und *kokka* 國家 (Staat)<sup>38</sup> zeigt, daß die Begriffe erst im Werden begriffen waren. Indem sie sich aber als Übersetzungstermini insbesondere in Form eines *shugi* 主義 (-ismus) etabliert hatten, war ein größerer Grad an Klarheit erreicht.<sup>39</sup>

Im klassischen Chinesisch hatte ja der Begriff *wujunlun* 無君論 zur Verfügung gestanden. Bezeichnenderweise griff man aber – langfristig gesehen (s.u.) – nicht auf ihn zurück, da in der Moderne die Unterscheidung zwischen Herrscher / Fürst (*jun*) und Staat bzw. Regierung getroffen sein wollte. Der alte Begriff war damit obsolet geworden. Eine andere Prägung sollte in China noch diskutiert werden: *wuzhizhuyi* 無治主義, die eigentlich die korrektere Übersetzung war, weil sie sich nicht nur gegen die Regierung wendete. Allerdings barg dieser grundsätzliche Begriff der Negation von „ordnendem Eingreifen“ (*zhi* 治) wieder die Konnotation von Unordnung bzw. Chaos, von der sich die Anarchisten ja lösen wollten. Insbesondere die späteren Nihilisten wie Zhu Qianzhi sollten *wuzhizhuyi* dagegen favorisieren.

Eine andere Möglichkeit, den Begriff „Anarchismus“ wiederzugeben, war seine Einführung in Lautgestalt. In Japan bürgerte sich *anākizumu* (oder *anakizumu*) ein. Das Lexikon zur Meiji-Sprache führt dieses Wort noch nicht auf, so daß es späteren Ursprungs zu sein scheint. Das Chinesische entwickelte *annaqizhuyi* 安那其主義, eine hybride Form.<sup>40</sup> De facto scheint im heutigen Japanisch – wie man u.a. den Buchtiteln zum Anarchismus entnehmen kann – der Trend zum Lehnwort *anākizumu* / *anakizumu* stark zu sein und *museifushugi* in den Hintergrund zu drängen.<sup>41</sup> Im Chinesischen trat das Gegenteil ein.

<sup>36</sup> Sanetō führt es als nach chinesischer Meinung japanisches Lehnwort auf. (... *ryūgakushi* S. 400). Es trägt keinen Vermerk bei ihm, der es als bodenständiges chinesisches Wort kennzeichnen würde. In der Tat hatten Gao und Liu es in ihrer Liste japanischer Neuschöpfungen (Gao und Liu: *Xiandai hanyu* ... S. 95). In ihrem später erschienen Lehnwörter-Lexikon erscheint es allerdings nicht mehr. Masini (S. 217) und in seinem Gefolge Lydia H. Liu (S. 318) führen es hingegen unter der Rubrik „graphische Kanji-Rückentlehnungen“ auf.

<sup>37</sup> Auch für diesen Begriff gilt, daß er bei Sanetō ohne Vermerk, der es als ursprünglich chinesisches kennzeichnen würde, aufgeführt ist. Bei Gao und Liu: *Xiandai hanyu* ... findet es sich in der Liste der nach klassisch chinesischem Vorbild geformten japanischen Neologismen. Auch dieser Begriff taucht in ihrem Lehnwörter-Lexikon nicht mehr auf. Masini (S. 30 und Liste S. 217) gibt ihn als vom *Haiguo tuzhi* stammend an.

<sup>38</sup> Worm: *Studien* ... S. 330.

<sup>39</sup> *Shugi*, eine im klassischen Chinesisch gängige Zeichenkombination mit Vollbedeutung, wurde im Japanischen als suffixartige Wendung eingesetzt und zur Übersetzung für „-ismus“, was wiederum ins Chinesische übernommen wurde.

<sup>40</sup> *Annaqi* war die Wiedergabe von engl. *anarchy* (siehe das Lexikon von Gao und Liu S. 19), *zhuyi* eben das aus dem Japanischen übernommene Suffix.

<sup>41</sup> Saga Takashi z.B., der mehrfach zum chinesischen Anarchismus publiziert hat, bevorzugt explizit das Lehnwort, da *museifushugi* / *wuzhengfuzhuyi* „keine gelungene Übersetzung“ sei. Siehe sein „Ryū Shifuku to anakizumu: Shingai kakumei kara goshi e no kakyō“ 劉師復とアナキズム：辛亥革命から五四への架橋 (Liu Shifu und der Anarchismus: die Brücke von der Xinhai-Revolution zum Vierten Mai) in *Hōgaku kenkyū* 法學研究 (Rechtswissenschaftliche Studien), Bd. 66, Nr. 5, Mai 1993, S. 64–105, dort S. 101, Anm. 9.

*Annaqizhuyi* ist kaum mehr gebräuchlich.<sup>42</sup> Über die Gründe, warum im Japanischen das Lehnwort überwiegt, im Chinesischen aber eine semantische Wiedergabe bevorzugt wird, kann man spekulieren.<sup>43</sup> Mir scheint, daß ein gewichtiger Grund für den festeren Platz der Lehnwörter im Japanischen die Wiedergabe mit Katakana ist, wodurch das Lehnwort graphisch herausgehoben wird. Diese Möglichkeit hat das nur Schriftzeichen benutzende Chinesische nicht, auch wenn einige Zeichen nur oder fast nur in der lautlichen Übertragung fremder Begriffe vorkommen und somit eine Markierfunktion haben.<sup>44</sup> Es ist allerdings die Frage, ob der linguistische Faktor hier der entscheidende ist, oder nicht andere gesellschaftliche Komponenten wichtiger sind. Lehnwörter sind zwar zu einem gewissen Grad Fremdkörper und daher Sprachpuristen ein Dorn im Auge, andererseits können sie aber zu gewissen Zeiten geradezu in Mode sein. In der Moderne wird mit dem Gebrauch von Lehnwörtern häufig Aktualität, Internationalität und begriffliche Präzision verbunden. Übersetzungen dagegen kommen unter dieser Perspektive leicht in den Geruch ungehörlicher Verbiegung und falscher Vereinnahmung des Originals.

Die Diskussion um die richtigen Termini ist daher stets auch eine um die Inhalte. In Zeiten nationalistischer Gefühle attackierte man in China – wie anderswo – den Gebrauch von Lehnwörtern, doch ist die Ironie dabei, daß im modernen chinesischen Vokabular ein großer Teil graphisch aus dem Japanischen entlehnt wurde. Da man dies aber nicht sofort erkennen kann, gab es hier kaum Akzeptanz-Probleme.<sup>45</sup> Eklatantestes Beispiel ist einer der beiden „Herren“ der Vierten-Mai-Bewegung: *saiyinsi* 賽因斯 (science). Heute wird dieser Begriffe mit einer graphischen Entlehnung aus dem Japanischen wiedergegeben: *kexue* (jap. *kagaku*) 科學.<sup>46</sup>

Die Frage, wie man „Anarchismus“ im Japanischen bzw. Chinesischen korrekt wiedergeben sollte, beschäftigte natürlich auch die Anarchisten selbst, doch sie standen dabei in der Linie der Informationsvermittlung über den Anarchismus überhaupt. Wie erwähnt, gingen die Begriffe „Anarchismus“ und „Nihilismus“ (*xuwuzhuyi* 虛無主義) zunächst

<sup>42</sup> Vgl. Novotná Teil 3, S. 63. Hier wird *wuzhengfuzhuyi* merkwürdigerweise als „Lehnübersetzung“ bezeichnet, was nach Novotnás Definition (Teil 1, S. 614) eine morphemgetreue Wiedergabe ist. Dies würde für die japanische Form *museifushugi* zutreffen, wenn sie anhand des westlichen Begriffes gebildet wurde, nicht aber für die chinesische als graphische Entlehnung. Ginge man davon aus, daß *wuzhengfu* doch ursprünglich eine chinesische Prägung gewesen sein sollte, so wäre zumindest *zhuyi* aus dem Japanischen übernommen. (Dies erkennt Novotná selbst indirekt an anderer Stelle an, z.B. in Teil 1, S. 632, wo *kangmenzhuyi* 康門主義 für „communism“ als *hybrid* ausgewiesen wird, *gongchanzhuyi* 共產主義 als *graphische Entlehnung*).

<sup>43</sup> Novotná führt für die Tendenz im Chinesischen, Lehnwörter zu vermeiden, mehrere linguistische Gründe an. (Siehe ihren Artikel „Linguistic Factors of the low Adaptability of Loan-Words to the Lexical System of Modern Chinese“ in: *Monumenta Serica* Bd. XXVI, 1967, S. 103–118). Der Vergleich mit dem Japanischen wie auch eine Einbeziehung des frühen chinesischen Kontaktes mit fremden Sprachen, vor allem dem Sanskrit im Rahmen der Übernahme des Buddhismus, könnte hier noch weitere Aufschlüsse bringen.

<sup>44</sup> Auch im buddhistischen Vokabular hatte man vor dem Problem gestanden, zwischen Lehnwort und Übersetzung zu wählen. Häufig ist die Tendenz zu beobachten, die anfangs benutzten Lehnwörter zu ersetzen.

<sup>45</sup> Die erwähnten z.T. heftigen Reaktionen auf die Studien von Gao und Liu und den Artikel Wang Lidas bezüglich der japanischen Herkunft zahlreicher gebräuchlicher Wörter im modernen Chinesisch sind dafür ein gutes Beispiel.

<sup>46</sup> Lange nahm man dies auch für den zweiten „Herrn“: *demokelaxi* 德模克拉西 bzw. heute *minzhu* 民主 (Demokratie) an. Wie Masini (Liste S. 189, vgl. auch S. 136–137) aber nachwies, ist *minzhu* nicht von Japan her übernommen, sondern im 19. Jahrhundert in China als Lehnübersetzung geprägt worden.

stark durcheinander und behielten im Grunde bis in die 20er Jahre des 20. Jahrhunderts eine Nähe, die sie für viele kaum unterscheidbar machte.

Der japanische begriffliche Einfluß auf den chinesischen Anarchismus zeigte sich vor allem darin, daß die ersten größeren Darstellungen zum Thema aus dem Japanischen übersetzt wurden bzw. von in Japan lebenden Chinesen verfaßt wurden.<sup>47</sup> Entsprechend fand sich auch die Konfusion zwischen Anarchismus und Nihilismus wieder. Größere Darstellungen zum Anarchismus hatte es auch in Japan erst Anfang des 20. Jahrhunderts gegeben. Davor wurden im Großen und Ganzen nur im Rahmen von Auslandsnachrichten einige Ereignisse und Personen behandelt.<sup>48</sup>

Das erste japanische Buch, daß sich dem Anarchismus widmete, war Kemuriyama Sentarō 煙山專太郎: *Kinsei museifushugi* 近世無政府主義 (Moderner Anarchismus), erschienen 1902. Es trug de facto die Konfusion zwischen „Nihilismus“ und Anarchismus weiter, denn trotz des Titels behandelte es hauptsächlich die russischen Sozialrevolutionäre. Der zweite, kürzere Teil blieb dem westlichen Anarchismus vorbehalten. Kemuriyama war sich zwar bewußt, daß „Nihilismus“ und Anarchismus nicht ganz identisch waren, doch er sah beide als radikalen „Revolutionismus“ an und erklärte den „Nihilismus“ als Teilbereich des Anarchismus.<sup>49</sup> Im Grunde war es hier auch eine geographische Aufteilung: Rußland („Nihilisten“) und Westen, d.h. Europa und Nordamerika (Anarchismus).<sup>50</sup>

Kemuriyama verstand sein Buch als Studie eines im Grunde verabscheuungswürdigen, da gewaltbehafteten, Phänomens, betonte aber, daß er den Anarchismus – im Gegensatz zu

<sup>47</sup> Siehe Bernal: „The Triumph ...“ S. 116–117.

<sup>48</sup> Siehe Worm S. 349. Es sei hier zur Ergänzung noch auf einen interessanten Artikel hingewiesen, der in Worms sonst sehr ausführlichem Anhang zur frühen japanischen Anarchismus-Rezeption nicht behandelt wird: 1896 erschien in der japanischen *Taiyō* 太陽 (Sonne) in drei Folgen (20. 11., 5. 12., 20. 12.) ein Beitrag des gerade aus Amerika zurückgekehrten Sawaki Kichisaburō 澤木吉三郎: „Kakkoku museifutō no kako, genzai oyobi mirai“ 各國無政府黨の過去、現在及び未來 (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Anarchisten in den verschiedenen Ländern). (Ich danke Herrn Prof. Hazama für die Überlassung des Artikels). Der Autor vermittelt schon eine weitergehende Kenntnis, auch wenn ihm gerade die deutsche Situation nur sehr fehlerhaft bekannt ist. Er differenziert zwischen Nihilisten, Sozialisten und Anarchisten im Sinne zunehmender Radikalisierung und gliedert seinen Beitrag, der sich speziell mit den Anarchisten befaßt, in: Ursprünge des Anarchismus (besonders Bakunin), Inhalte, Geschichte, Publikationen, Attentate, offizielle Unterdrückungsversuche, anarchistische Kolonien (d.h. kommunitäre Versuche in Südamerika), amerikanischen Anarchismus. Letzterer wird am ausführlichsten behandelt, wohl weil der aus den USA zurückgekehrte Verfasser hierzu die meisten Informationen hatte. Interessanterweise kommt dabei ein gewisses Verständnis für den amerikanischen Anarchismus, den der Autor als sehr verschieden vom europäischen empfindet, zum Ausdruck. Offenbar war ihm die Kehrseite der Industrialisierung, d.h. die sozialen Kosten, nicht unbekannt. Erwähnt werden u.a. die soziale Schere in der amerikanischen Gesellschaft, Ausbeutung der Arbeiter, Probleme der Arbeitsteilung usw. Insgesamt zeichnet er den amerikanischen Anarchismus als im Vergleich zum europäischen weniger gewalttätig.

Besonders zu vermerken ist der vorletzte Punkt seiner Darstellung: die Erwähnung kommunitärer Experimente, weil hier – neben dem üblichen Bild der Bombenwerfer – ein konstruktives Ideal eingeräumt wird. Dies wird gekennzeichnet als „kommunistisch“, konkret festgemacht an Atheismus, Abschaffung jeglichen Privatbesitzes und „freier Liebe“.

<sup>49</sup> Vorwort des Autors S. 2. Vgl. auch Worm S. 353. Kemuriyamas Buch wurde nachgedruckt in der Reihe *Meiji bunkan shiryō sosho, shakaishugi hen III* 明治文獻資料叢書, 社會主義篇 (Sammlung von Dokumentarmaterialien der Meiji-Zeit, Abteilung Sozialismus Bd. 3), Tokyo 1965.

<sup>50</sup> Siehe auch die einleitenden Bemerkungen zum Kemuriyama-Nachdruck von Itoya Toshio 糸屋壽雄, der betont, daß für Kemuriyama der „Nihilismus“ der „slawische Anarchismus“ war. (Dort S. 7).

einer verbreiteten Ansicht – nicht für einen Ausdruck individueller, sondern gesellschaftlicher Krankheit halte.<sup>51</sup> Trotz dieser erklärten negativen Einstellung des Autors<sup>52</sup> hatte das Buch erheblichen Einfluß auf die japanische (und dann auch chinesische) Leserschaft im Sinne der Propagierung der Inhalte. Im „Hochverratsprozeß“ von 1910 (s.u.), bei dem der führende Meiji-Sozialist Kōtoku Shūsui 幸徳秋水, der sich unterdessen dem Anarchismus zugewandt hatte, zusammen mit mehreren Mitstreitern wegen eines angeblich geplanten Attentates auf den Tennō angeklagt wurde, gab einer der Beschuldigten an, durch Kemuriyamas Buch zum Anarchismus „bekehrt“ worden zu sein.<sup>53</sup> Kōtoku Shūsui selbst hatte ebenfalls die Rolle des Buches hervorgehoben, indem er 1907 in einem Brief bedauerte, daß es in Japan zum Anarchismus nur Kemuriyamas und Kutsumi Kessons (s.u.) Werk gebe.<sup>54</sup> Die mitverurteilte Lebensgefährtin Kōtokus, Kanno Suga(ko) 菅野すか(子), fühlte sich insbesondere von den russischen Attentäterinnen als Heldinnen angezogen.<sup>55</sup> So hatte Kemuriyama genau das Gegenteil von dem erreicht, was er beabsichtigt hatte: dem Übel zu wehren.

Dieses erste japanische Buch über den Anarchismus (und „Nihilismus“) wurde umgehend ins Chinesische übersetzt und 1904 publiziert.

### *Der Anarchismus im chinesischen Schrifttum vor 1903*

Davor hatte es in China wenig über den Anarchismus zu lesen gegeben. Einige VR-chinesische Publikationen haben sich bemüht, Material hierzu zusammenzutragen. Bereits Ende des 19. Jahrhunderts setzten die beiden Sammlungen zum Eindringen des Sozialismus in China ein, die 1984 in einem Band bzw. 1985–1987 in insgesamt sechs Bänden erschienen.<sup>56</sup> Immerhin wurde dabei auch der Anarchismus berücksichtigt.<sup>57</sup> Die etwas früher erstellte umfangreiche Materialsammlung zu den 10 Jahren vor der Xinhai-Revolution (1911) beginnt naturgemäß erst 1901, enthält aber auch einige Auszüge zum Anarchismus

<sup>51</sup> Siehe sein Vorwort S. 1. Kemuriyama hatte Philosophie studiert und dieses Erstlingswerk unter Anleitung des bekannten Spezialisten für Internationales Recht, Ariga Nagao 有賀長雄, verfaßt. (Siehe Einleitung von Itoya, S. 16). Im übrigen war der Vergleich des Anarchismus mit Krankhaftigkeit damals gängig, wie ihn besonders der italienische Soziologe Cesare Lombroso in einer eigenen „kriminal-psychologischen und soziologischen Studie“ angestellt hatte.

<sup>52</sup> Worm hebt hervor, daß insbesondere der Anarchismusteil de facto fast als Plagiat zu bezeichnen ist, da es sich sehr stark an Zenkers *Der Anarchismus* anlehnt, ohne dies deutlich zu machen. Kemuriyama stützte sich erklärtermaßen auf deutsche, französische und englische Sekundärliteratur, darunter zwei Werke von Kropotkin: *La conquête du pain* und *Memoirs of a revolutionist*.

<sup>53</sup> Zitiert in der Einleitung Itoyas S. 13.

<sup>54</sup> Ibid. Kōtoku wies darauf hin, daß Kropotkins *Conquest of Bread* (englische Übersetzung von *La conquête du pain*) doch das beste englischsprachige Werk zum Anarchismus sei und empfahl es zur Lektüre. (Er übersetzte es dann ins Japanische).

<sup>55</sup> Ibid. S. 14.

<sup>56</sup> Jiang Yihua 姜義華: *Shehuizhuyi xueshuo zai zhongguo de chuqi chuanbo* 社會主義學說在中國的初期傳播 (Die frühe Propagierung sozialistischer Lehren in China), Shanghai 1984, und das bereits erwähnte Werk *Shehuizhuyi sixiang zai zhongguo de chuanbo*, 6 Bde. in zwei Dreierkonvoluten, Peking 1985–1987.

<sup>57</sup> Bei Jiang Yihua nur am Rande, bei der sechsbändigen Sammlung besonders im Bd. 1 des zweiten Dreierkonvolut.

vor 1903.<sup>58</sup> Die 1984 erschienene zweibändige Materialsammlung zum Anarchismus<sup>59</sup> setzt mit dem Jahre 1902 ein. Andere sehen den Beginn chinesischen anarchistischen Materials erst mit den ersten explizit anarchistischen Zeitschriften 1907 gegeben<sup>60</sup> oder beginnen gar erst mit der Republikzeit.<sup>61</sup> Das Problem bei derlei Sammlungen ist, daß häufig nur Auszüge (und diese, wie der Vergleich zeigt, nicht immer korrekt!) gegeben werden. Einige der Zeitschriften, in denen die frühen Erwähnungen des Anarchismus erfolgten, sind mittlerweile auch in Nachdrucken erhältlich, doch viele Zeitschriften sind immernoch kaum zugänglich, so daß solche Materialsammlungen oft unumgänglich sind.

Es zeigt sich beim Überfliegen der Titel der zeitlich am frühesten einsetzenden Sammlungen, speziell der sechsbändigen zum Eindringen des Sozialismus, daß als Bezeichnung für die „Anarchisten“ zunächst das an den klassischen Begriff angelehnte *wujundang* 無君黨 vorherrscht, was nach 1905 von *wuzhengfudang* 無政府黨 verdrängt wird. Dies erklärt sich leicht aus der oben erwähnten Tatsache, daß zunächst die Wortwahl der ausländischen Missionare und vor allem die der Zeitschrift *Wanguo gongbao*, die sich ja bewußt an einheimischem Vokabular ausrichtete, einflußreich war. Damit wurde natürlich suggeriert, daß der Anarchismus und der alte Begriff *wujunlun* 無君論 gleichbedeutend seien. Da insbesondere die führenden Köpfe der 1898er Reformbewegung regelmäßig die *Wanguo gongbao* lasen, war auch ihre Wortwahl davon beeinflusst. So blieb Liang Qichao, der „erste Journalist Chinas“, auch nach seiner Flucht nach Japan wegen des Scheiterns der Reform zunächst bei seinem Vokabular, und manch anderer auch.<sup>62</sup> Erst die schwerpunktmäßige Rezeption via Japan veränderte dies, so daß hier ein Beweis dafür zu sehen ist, daß die Prägung *wuzhengfuzhuyi* für „Anarchismus“ aus dem Japanischen übernommen wurde.

Betrachtet man nun diese frühen Berichte genauer, also vor der Veröffentlichung der chinesischen Übersetzung des Kemuriyama-Buches, so zeigt sich neben der generellen Tendenz, Anarchismus und „Nihilismus“ als identisch anzusehen,<sup>63</sup> daß „Anarchismus“

<sup>58</sup> *Xinhai geming qian shinianjian shilun xuanji*, 5 Bde., Peking 1960–1963.

<sup>59</sup> Ge/Jiang/Li (komp.): *Wuzhengfuzhuyi sixiang ziliao xuan*, Peking 2. Aufl. 1991 (Erstauflage 1984).

<sup>60</sup> So die Materialsammlung von Gao Jun et al. (komp.): *Wuzhengfuzhuyi zai zhongguo*, Hunan 1984.

<sup>61</sup> So die Sammlung von Archivmaterialien *Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehuidang*, Jiangsu 1981.

<sup>62</sup> Die *Wanguo gongbao* blieb auch nach der Jahrhundertwende bei ihrer Terminologie. Siehe z.B. die Februar-Nr. 1902 (S. 4b–5b): „Lun wujundang“ 論無君黨 (Über die Anarchisten). (Die *Wanguo gongbao* lag mir im Nachdruck vor: 40 Bde., Taipei 1968). Hier wird versucht, die Hintergründe des Attentats auf den amerikanischen Präsidenten McKinley 1901 zu beleuchten, da damit die bis dahin üblicherweise vorgestellte Interpretation des Anarchismus bzw. „Nihilismus“ als Revolte gegen Despotie (vgl. Rußland) im Falle des „freien Amerika“ nicht mehr trug. (Auszüge des Artikels sind in *Shehuizhuyi sixiang ...*, Bd. 1 des zweiten Dreierkonvoluts, S. 397–398 enthalten). – Für Rußland galt das Erklärungsmuster allerdings weiter. Die dortigen „Nihilisten“ wurden jedoch wegen der „Despotie“ nicht entschuldigt, vielmehr sah man in ihnen das personifizierte Böse, da sie gegen Gott und Staat waren. (Die *Wanguo gongbao* hatte ja, wie erinnerlich, einen christlichen Hintergrund). Siehe die September-Nr. 1902 (Nachdruck S. 21257–21258) unter der Überschrift „eguo“ 俄國 (Rußland).

<sup>63</sup> Dies war ja auch in Japan der Fall und ebenso bei der Berichterstattung der *Wanguo gongbao*. Einige Textstellen in der *Wanguo gongbao* werden bei Jiang/Li angeführt (S. 17–18). Siehe auch den Artikel von Hong Dexian 洪德先: „Zaoqi guoren dui wuzhengfuzhuyi de chubu renshi“ 早期國人對無政府主義的初步認識 (Das frühe anfängliche Verständnis des Anarchismus unserer Landsleute) in *Shihuo yuekan* 食貨月刊 Band 14, Nr. 9–10, Februar 1985, S. 1–10.

auch in verschiedenen lautlichen Wiedergaben vorgestellt wurde.<sup>64</sup> Die Schreibung des offensichtlich am Englischen orientierten Lehnwortes war noch lange nicht einheitlich.<sup>65</sup>

Was das Inhaltliche angeht, so wurde in den frühen Berichten, die außer von der *Wanguo gongbao* auch in der *Xiguo jinshi huibian* 西國近事匯編 (Kompilation zu den neuesten Ereignissen in den westlichen Ländern) (1873–1881) und deren Fortführung (1882–1897) sowie der 1895 erschienenen *Taixi xinshi lanyao* 泰西新史攬要 (Übersicht über die neuere Geschichte des Westens)<sup>66</sup> und dann in Liang Qichaos diversen Zeitschriften publiziert wurden, gelegentlich auch eine über den russischen „Nihilismus“ bzw. die Attentatstätigkeit hinausgehende Vorstellung des Anarchismus gegeben. So erfuhr der Leser der von Liang herausgegebenen Shanghaier Zeitschrift *Shiwubao* 時務報 („The Chinese Progress“) 1898, daß die *yannaji dang* 晏納基黨<sup>67</sup> als Ziel einen herrscherlosen Staat hätten, damit alle Menschen Freiheit erlangen könnten. Die Erste Internationale wurde erwähnt und natürlich das „Abgleiten“ in den Terrorismus.<sup>68</sup> Auch die wöchentlich erscheinende Shanghaier Zeitschrift *Yishu gonghuibao* 譯書公會報 (Zeitschrift der Übersetzungsgesellschaft), die aus ausländischen Berichten ausgewählte Übersetzungen brachte, häufig aus dem Japanischen, brachte 1897 die Information, daß die „europäischen Nihilisten“ (also die Anarchisten) die Aufhebung der Gegensätze von arm und reich, gleiche Verteilung der Güter und eine neue Regierung (!) wollten. Ihre Bereitschaft, ihr Leben zu riskieren, wurde in diesem ursprünglich japanischen Bericht herausgestellt.<sup>69</sup>

Da die *Yishu gonghuibao* viel Material aus der japanischen Presse entnahm, spiegelte sich hier auch die bereits erwähnte japanische Berichterstattung wider, die insbesondere den russischen „Nihilisten“ Aufmerksamkeit schenkte und die Attentäter als Heroen gegen

<sup>64</sup> Da die Textstücke in den VR-chinesischen Sammlungen mit Kurzzeichen wiedergegeben sind, werden manche Varianten nicht deutlich. Vergleicht man z.B. die Version aus *Shehuizhuyi sixiang* ..., überschrieben mit „wujundang“ 無君黨 aus der *Shiwubao* 時務報 Nr. 51, 11. 2. 1898, mit dem Nachdruck der Zeitschrift, so zeigt sich, daß 1. der Titel ein anderer ist, nämlich statt des klassischen Begriffs die lautliche Wiedergabe *yannaji dang* 晏納基黨 steht, und 2. die Schreibweise innerhalb des Textes in *Shehuizhuyi sixiang* ... zu *annaji* 安納基 wird. Eine weitere Variante war z.B. *ainakesituo* 哀那克司脫 für engl. „anarchist“. (Siehe *Shehuizhuyi sixiang* ..., Bd. 1 des zweiten Dreierkonvoluts, S. 396, zitiert aus *Shiwubao* Nr. 42, 16. 10. 1897). Bei Jiang/Li (beide ja Mitherausgeber der zweibändigen Materialsammlung zum chinesischen Anarchismus) werden noch weitere lautliche Wiedergaben angeführt: *ana-jisite dang* 阿那基斯忒黨 (laut Jiang/Li der älteste Beleg 1894) und das verächtliche *yanajiside* 鴨捺雞撕得, den Kampf zwischen Ente und Huhn implizierend. (S. Jiang/Li S. 19).

<sup>65</sup> Später etablierte sich, wie schon erwähnt, *annaqizhuyi* 安那其主義.

<sup>66</sup> Zu beiden siehe Jiang/Li S. 18–19. Sie brachten ausländische Nachrichten in Übersetzung. Es wurde z.B. auch ein Auszug einer Rede von Kropotkin über das repressive System Rußlands abgedruckt. (Jiang/Li S. 18).

<sup>67</sup> Es wird sofort erklärt, daß dies auch als *wujundang* 無君黨 wiedergegeben werden könne. Daß die lautliche Wiedergabe bevorzugt wird, zeigt übrigens, daß man sich hier doch von einer problemlosen Ineinssetzung mit dem alten Begriff distanzierte.

<sup>68</sup> *Shiwubao* Nr. 51, 11. 2. 1898. Im Nachdruck S. 3509–3510. Dieser Artikel wird in den VR-chinesischen Sammlungen nicht aufgeführt. Hong Dexian führt noch vier frühere Belegstellen zum „Nihilismus“ aus der *Shiwubao* an. (Siehe sein „Zaoqi guoren ...“ S. 2–3).

<sup>69</sup> „Tanya xuwudang yi“ 彈壓虛無黨議 (Vorschlag, die Nihilisten zu verurteilen und zu unterdrücken) in *Yishu gonghuibao* Nr. 2, 1. 11. 1897, S. 5a–5b. (Vgl. *Shehuizhuyi sixiang* ..., Bd. 1 des zweiten Dreierkonvoluts, S. 396–397). Zur Zeitschrift *Yishu gonghuibao* vgl. Tsien: „Western Impact ...“ S. 318. Hintergrund war die infolge der Terroraktivitäten Ende des 19. Jahrhunderts in vielen Ländern grassierende Anarchistenfurcht mit entsprechenden staatlichen Repressionsmaßnahmen.

das despotische Regime skizzierte, ohne jedoch den Hinweis zu vergessen, daß dies für die japanische Situation natürlich völlig unpassend wäre.<sup>70</sup>

Liangs nach seiner Flucht nach Japan erschienene Zeitschriften brachten gelegentlich Verweise auf die Anarchisten. Die früheste, nämlich die *Qingyibao* 清議報 („The China Discussion“), benutzte dabei auch schon den Begriff *wuzhengfudang* 無政府黨. Die erste mir bekannte Verwendung des Begriffes findet sich in Nr. 66 (1900), wo kurz über das Attentat auf den italienischen König Umberto I. und angebliche weitere ähnliche Pläne berichtet wird. Damit ist der Begriff etwas früher nachweisbar, als gemeinhin angenommen.<sup>71</sup> Solcherlei Nachrichten bezog man ja aus der japanischen Presse, die seit den 1890ern diese Zeichenkombination verwandte.<sup>72</sup>

Bei Liang spielt der Anarchismus selbst zwar keine wesentliche Rolle, aber im Zuge seines Bemühens, den Chinesen ein Staatsverständnis beizubringen, erwähnt er ihn als negatives Extrem. Er orientierte sich dabei vornehmlich an Katō Hiroyuki 加藤弘之 und dessen Übersetzung bzw. Zusammenfassungen von Bluntschlis *Allgemeine Staatslehre* (japanische Übersetzung erschienen 1872).<sup>73</sup> Daß er dabei den Begriff *wuzhengfudang* benutzte, ist daher wohl auf die japanische Terminologie zurückzuführen.<sup>74</sup>

Im übrigen wird hier deutlich, daß die Auseinandersetzung mit dem Anarchismus auf dem Hintergrund des wachsenden Nationalismus gesehen werden muß. Liangs Problem war ja, daß China ohne Selbstbewußtsein dastand und historisch in seinen Augen kein Nationalbewußtsein besaß. Die Idee des *tianxia* 天下 hatte, wie wir sahen (s.o.), ein Staatsdenken erschwert.<sup>75</sup> Entsprechend identifizierten die Chinesen – so Liang – den Staat mit dem Herrscher und empfanden sich nicht als ein Staatsvolk. Daher habe man noch nicht einmal eine Eigenbezeichnung, sondern nenne sich nach den Dynastien.<sup>76</sup>

<sup>70</sup> Vgl. z.B. die in der *Yishu gonghuibao* Nr. 20 (1898) erschienene Übersetzung eines japanischen Berichtes über Rußland (S. 12b–15a): „Eyou jiltie“ 俄游紀略 (Zusammenfassung meiner Rußlandreise). Auch dieser Bericht erscheint in den einschlägigen VR-chinesischen Sammlungen nicht.

<sup>71</sup> Jiang Jun 蔣俊: „Xinhai geming qian you guan wuzhengfuzhuyi de shukan ziliao shuping“ 辛亥革命前有關無政府主義的書刊資料述評 (Kommentierte Darstellung der Anarchismus-relevanten Materialien in Buch- und Zeitschriftenform vor der Xinhai-Revolution) in: *Zhongguo zhexue* 中國哲學 (Chinesische Philosophie) Bd. 13, 1985, S. 354–375, führt zwar den Begriff auf Liang zurück, gibt aber als erste Belegstelle einen Artikel von 1901 (S. 367). Andere Autoren datieren noch später. Der Taiwanese Hong Dexian erwähnt dagegen diesen Beleg, wenn auch fälschlicherweise einen Monat zu spät datiert und als Bericht über die Ermordung des amerikanischen Präsidenten bezeichnet. (Dieser wurde kurze Zeit danach ermordet. Im Bericht wird lediglich auf seine Gefährdung hingewiesen). (Siehe Hongs „Zaoqi guoren ...“ S. 4).

<sup>72</sup> Siehe dazu Worm S. 334, S. 342 ff.

<sup>73</sup> Siehe dazu Rüdiger Machetzki: *Liang Ch'i-ch'ao ...* S. 61 ff. und Anhang 1, Vorbemerkungen. Johann Caspar Bluntschli (1808–1881) war Schweizer, aber lange in Deutschland als Rechtswissenschaftler tätig. Seine *Allgemeine Staatslehre* erschien 1869 als Band 1 seines Werkes *Die Lehre vom modernen Staat* (Machetzki S. 63). Zu Katō und Liang siehe Philip Huang: *Liang Ch'i-ch'ao ...* S. 56–64.

<sup>74</sup> Liang Qichao in *Qingyibao* Nr. 94 (1901): „Guojia sixiang bianqian yitonglun“ 國家思想變遷異同論 (Über Verschiedenheit und Gleichheit in den Veränderungen des Staatsdenkens), Nachdruck Peking, 6 Bde., 1991, S. 5849–5856. Fortsetzung in Nr. 95, S. 5905–5911. Der Terminus *wuzhengfudang* fällt auf S. 5906.

<sup>75</sup> Siehe auch Liang in *Qingyibao* Nr. 73 (1901): „Lun zhinaren guojia sixiang zhi ruodian“ 論支那人國家思想之弱點 (Über die Schwächen im Staatsdenken der Chinesen), im Nachdruck S. 4611–4614. Fortsetzung Nr. 74, S. 4667–4673.

<sup>76</sup> *Ibid.*, bes. S. 4669–4670.

Liang selbst benutzte, das sei hier nur angemerkt, häufig den Begriff *zhina* 支那 für sein Land. Auch dies hatte er aus dem Japanischen (*shina*) übernommen.<sup>77</sup> Dies versinnbildlicht, wie sehr er versuchte, von außen „objektiv“ sein Land zu betrachten und es zu einem (gleichberechtigten) *Teil* der Welt zu machen.

Im Rahmen der Blutschlischen Auffassung (nach Vorfiltrierung durch Katō) gab es für Liang zwei Lehrmeinungen zum Staat. Die eine suchte vom menschlichen Wesen ausgehend sich an Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“ zu orientieren. Die andere war der aggressive Spencersche Sozialdarwinismus. Da sowohl Japan als auch China im unvermeidlichen Konkurrenzkampf Stärke anstrebten, hielt man sich an die zweite. Der Anarchismus war in diesem Schema das Extrem der ersten Lehrmeinung, insofern er radikal den Staat dem Volkswillen unterordnete und schließlich das Chaos in Kauf nahm.<sup>78</sup>

Liang äußerte sich nochmals 1903 in seiner Folgezeitschrift *Xinmin congbao* 新民叢報 (Neuer Bürger) zum Anarchismus im Rahmen des „Nihilismus“. Das im Vorjahr erschienene Buch von Kemuriyama dürfte ihm bekannt gewesen sein, deckt sich doch vieles mit dessen Ausführungen.<sup>79</sup> Als letztes Ziel der „Nihilisten“ sieht er die Anarchie (*wuzhengfu*), die er für nicht realisierbar hält und ablehnt.<sup>80</sup> Ansonsten zollt er – wie ja auch das japanische Vorbild – den Revolutionären trotz allen Blutvergießens einen gewissen Respekt.

Der vorangegangene Überblick zeigt somit, daß der Terminus *wuzhengfu* bei dem so einflußreichen Liang durchaus schon vor 1903 auftaucht, nämlich mindestens ab 1900, aufgrund japanischen Einflusses.

<sup>77</sup> Zum Problem der Bezeichnungen für China siehe Joshua Fogel: „On Japanese Expressions for ‘China’“ in *Sino-Japanese Studies* Bd. 2, Nr. 1, Dez. 1989, S. 5–16, bzw. die leicht überarbeitete Version in ders.: *The Cultural Dimension of Sino-Japanese Relations*, Armonk 1995, S. 66–76. *Zhina* war bereits in frühen chinesischen buddhistischen Schriften zu finden als Transkription der Sanskrit-Bezeichnung für China, die sich wiederum – wie die westliche – möglicherweise von *Qin* 秦 ableitete. (Kuo Heng-yü: „Die Landesbezeichnung ‘Chih-na’ aus historischer Sicht in China und Japan“ in Dieter Eikemeier et al. [Hrsg.]: *Ch'en-yüeh chi. Festschrift für Tilemann Grimm*, Tübingen 1982, S. 137–148, dort S. 139–140, bezweifelt diese Ableitung im Gefolge anderer Autoren, doch ist dies hier nebensächlich). In Japan hielt sich die Zeichenkombination neben dem vorherrschenden *Tō* 唐 (und Zeichenkombinationen damit). Der zunehmende Gebrauch von *shina* im 19. Jh. hatte möglicherweise auch mit der lautlichen Nähe zu den westlichen Bezeichnungen zu tun und wurde speziell für das zeitgenössische China gebraucht.

*Zhina* wurde übrigens – außer von Liang – auch von anderen Chinesen zeitweilig benutzt, die sicherlich nicht zu den Verächtern ihrer Tradition gehörten, wie Zhang Binglin. Der spätere Vorwurf von chinesischer Seite, daß das japanische *shina* an sich verächtlich gemeint sei, war von der Sache her nicht gerechtfertigt, spiegelt aber das verschlechterte Verhältnis zwischen beiden Nationen wider, das dann auch auf die Sprache abfärbte.

*Zhina* hatte einen modernen Klang und implizierte ein China als Nation unter Nationen. Die später im Zusammenhang mit der zunehmenden japanischen Aggression aufkommende abwertende Bedeutung und die daraus resultierende Zurückweisung des Begriffes von Seiten der Republik China (Assoziation *shinajin* / *zhinaren* / *Chinaman*) waren spätere Entwicklungen.

<sup>78</sup> Liang Qichao: „Guojia sixiang bianqian yitonglun“ S. 5906.

<sup>79</sup> Vgl. z.B. seine Zusammenfassung der Geschichte der russischen Sozialrevolutionäre und Kemuriyamas Kap. 3. Siehe Liang, (unter Pseudonym „Zhongguo xinmin“ 中國新民 [Chinas neuer Bürger]): „Lun eluosi xuwudang“ 論俄羅斯虛無黨 (Über die russischen Nihilisten) in: *Xinmin congbao* 新民叢報 (Neuer Bürger) Nr. 7, 1903. (Im taiwanesischen Nachdruck S. 59–75, bes. S. 59–64).

<sup>80</sup> *Ibid.* S. 74.

Doch war es nicht nur Liang mit seinen Zeitschriften, der Informationen über den Anarchismus weitervermittelte, wenn auch mit ambivalentem Interesse.<sup>81</sup> 1902 erschien eine chinesische Übersetzung von Thomas Kirkups Buch *A History of Socialism* unter dem Titel *Eluosi da fengchao* 俄羅斯大風潮 (die große Unruhe in Rußland) mit einem Vorwort des Übersetzers Ma Junwu 馬君武 (unter dem Pseudonym „duli zhi geren“ 獨立之個人: unabhängiges Individuum).<sup>82</sup>

Das Buch beschreibt die Geschichte der russischen Revolutionäre, stellt aber auch den Anarchismus (Bakunin, Kropotkin) und seine Zielsetzung vor.<sup>83</sup> Kirkup war dem Anarchismus gegenüber kritisch eingestellt, nicht aber Ma Junwu, der Übersetzer. Dieser hebt in seinem Vorwort hervor, daß der Anarchismus (*wuzhengfuzhuyi*) – sich aus den Ideen von Saint-Simon und Darwin / Spencer speisend (!) – die neue Geistesströmung sei.<sup>84</sup> Damit war die erste Propagierung des Anarchismus in China gegeben und eine eingehende positive Darstellung der Inhalte. Da Ma Junwu nur das Japanische beherrschte, stützte er sich auf eine japanische Übersetzung von Kirkups Werk.

Noch deutlicher wird der japanische Einfluß in der ersten Übersetzung von Schriften Kōtoku Shūsuis 幸徳秋水 (s.u.), der sich damals zum Sozialismus bekannte (erst später zum Anarchismus),<sup>85</sup> die ebenfalls 1902 erschien. Dieses Buch *Shakaishugi kōchōzetsu* 社會主義廣長舌 (Ausführungen zum Sozialismus) enthielt verschiedene Zeitschriften-Beiträge Kōtokus, darunter einen über den Anarchismus. Auf Japanisch war das Buch ebenfalls 1902 erschienen und folglich umgehend ins Chinesische übersetzt worden.<sup>86</sup> Im

<sup>81</sup> Jiang/Li (S. 20–22) weisen mit Recht auf die ambivalente Haltung der Reformgruppe um Liang zum Anarchismus hin. Einerseits waren sie für den „Heroismus“ gegen die Diktatur, andererseits war ihnen Gewalt zuwider. Letztlich erstrebten sie ja eine konstitutionelle Monarchie. Der Anarchismus bzw. der russische „Nihilismus“ sollte den Qing-Hof vor den Konsequenzen verpaßter Reformen warnen. Ähnlich argumentiert auch Saga Takashi 嵯峨隆: „Chūgoku anakizumu zenshi: ansatsu to hakai no jidai“ 中國アナキズム前史: 暗殺と破壊の時代 (Die Vorgeschichte des chinesischen Anarchismus: Die Zeit der Attentate und Destruktion) in: Takahashi Akira 高橋徹 und Saga Takashi 嵯峨隆 (Hrsg.): *Yuragi no naka no kazoku to minzoku* ゆらぎのなかの家族と民族 (Familien und Völker im Umbruch), Tokyo 1993, S. 199–235, bes. S. 200–207.

Es sei noch erwähnt, daß Liang in seiner literarischen Zeitschrift *Xin xiaoshuo* 新小説 (Neue Erzählliteratur) auch Erzählungen in Übersetzung abdruckte, die das Heldentum der russischen Sozialrevolutionäre besangen. (Siehe Jiang/Li S. 20).

<sup>82</sup> *Geren* (jap. *kojin*) 個人 war übrigens ebenso eine japanische Wortschöpfung. Siehe dazu Yanabu Akira: *Modernisierung der Sprache* Kapitel 2. Die Identifizierung des Pseudonyms mit Ma Junwu findet sich in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 1. Vgl. die knappe Erläuterung zum Werk in Bd. 2, S. 1069. Die Materialsammlung beginnt mit diesem Text als „erstem chinesischen Anarchismustext“. Etwas ausführlicher zum Werk: Jiang Jun: „Xinhai geming qian ...“, dort S. 355–356.

<sup>83</sup> Siehe den Überblick bei Jiang/Li S. 22–23.

<sup>84</sup> Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 2.

<sup>85</sup> Zu ihm siehe die Biographie von F. G. Notehelfer: *Kōtoku Shūsui. Portrait of a Japanese Radical*, Cambridge 1971. Kōtoku erklärte sich 1901 zum Sozialisten (Notehelfer S. 66) und interessierte sich ab 1905 zunehmend für den Anarchismus.

<sup>86</sup> Ein Abdruck des japanischen Werkes findet sich z.B. in *Kōtoku Shūsui shū* 幸徳秋水集 (Sammlung [von Texten] Kōtoku Shūsuis) in der Reihe *Kindai nihon shisō taikai* 近代日本思想大系 (Enzyklopädische Anthologie zum modernen japanischen Denken), Bd. 13, hrsg. von Asukai Masamichi 飛鳥井雅道, Tokyo 1975, S. 79–138. Der Anarchismusabschnitt: S. 99–100. Das Buch versammelt Zeitschriften-Beiträge Kōtokus aus den vorangegangenen Jahren. Die chinesische Ausgabe (um zwei Abschnitte gekürzt) erschien, wie die Materialsammlung von Ge/Jiang/Li, Band 2, S. 1069, bestätigt, 1902.

Abschnitt zum Anarchismus untersuchte Kōtoku die Gründe für das Entstehen des Anarchismus. Er äußerte hier bereits die Ansicht, daß der Anarchismus auch in Japan kommen werde, da er ein Produkt der Verzweiflung am Staat sei, wofür die Meiji-Regierung derzeit Sorge. (Im Hintergrund stand dabei vor allem der Ashio-Kupferminen-Skandal. Durch die Mine wurde die Umgebung verseucht, doch die Proteste der Bauern wurden von der Regierung unterdrückt. Dieser Fall zog sich von den 1890ern bis 1907 hin).<sup>87</sup> Kōtokus Intention war daher nicht die Propagierung des Anarchismus, vielmehr distanzierte er sich zu diesem Zeitpunkt noch in sozialdemokratischer Manier davon.<sup>88</sup> In China wurde die Übersetzung aber als solche verwertet, ja man veränderte sogar den Wortlaut, indem der nicht namentlich genannte Übersetzer die Bedeutung des Anarchismus in Europa ins Imposante steigerte.<sup>89</sup> Wie zuvor bei Kirkups Buch wurde somit die Anarchismus-kritische Übersetzungsvorlage vom chinesischen Übersetzer für eine Propagierung des Anarchismus bewußt manipuliert!

### Das Jahr 1903

1903 war das Jahr der intensivsten Auseinandersetzung von chinesischer Seite mit sozialistischen Ideen. Eine Reihe von Büchern wurden aus dem Japanischen zum Thema übersetzt. Eines davon stand erklärtermaßen auf bürgerlicher Seite: Fukui Junzō 福井 准造: *Kinsei shakaishugi* 近世社會主義 (Moderner Sozialismus) (in Japan 1899 erschienen und von Zhao Bizhen 趙必振 ins Chinesische übersetzt).<sup>90</sup> Dennoch erörterte es auch den Anarchismus – obwohl der Autor ihn nicht ohne weiteres unter „Sozialismus“ subsumieren mochte<sup>91</sup> – und legt ihm das Etikett des „Extremismus“ bei, was im übrigen noch lange weiter wirken sollte. Es enthielt u.a. eine recht detaillierte Darstellung Proudhons,<sup>92</sup> Bakunins<sup>93</sup> und Kropotkins<sup>94</sup> und zeigte auch die positiven Ziele wie eine ideale Gesellschaft, ökonomische Gleichheit und Abschaffung von Klassengrenzen auf.<sup>95</sup>

---

Die mir vorliegende Ausgabe von 1912 ist eine erklärte Neuauflage. (Häufig ist fälschlich zu lesen, daß die chinesische Ausgabe erst 1912 erschienen sei, z.B. in *Zhongguo yi ribenshu zonghe mulu*, oder in der Bibliographie zu Kōtoku, die Ōno Michiyo 大野みち代 besorgte: *Kōtoku Shūsui*, Tokyo 1982, S. 52).

<sup>87</sup> Siehe Notehelfer S. 65–66.

<sup>88</sup> *Kōtoku Shūsui shū* S. 99–100. Vgl. auch die Zusammenfassung des ursprünglichen Artikels bei Worm S. 112.

<sup>89</sup> Siehe die chinesische Übersetzung des Anarchismusabschnitts (Ausgabe 1912, S. 42–46). Auf Seite 44 behauptet der Übersetzer etwa, in Europa seien 60–70% der Bevölkerung Anarchisten! Davon ist bei Kōtoku nichts zu lesen. Auch sonst gibt es eine ganze Reihe an Abänderungen in der Übersetzung. Im übrigen zeigt gerade dieses Beispiel, daß die chinesische Übersetzung schon 1902 veröffentlicht worden sein muß, da diese 60–70%-Behauptung von anderen chinesischen Autoren aufgegriffen wurde. (S. z.B. Ma Xulun 馬敘倫: „Ershi shiji zhi xin zhuyi“ 二十世紀之新主義 [Die neue Ideologie des 20. Jahrhunderts], erschienen 1903 in *Zhengyi tongbao* 政藝通報 [Zeitschrift für Staatskunst], Nr. 15 [s.u.]. Auch abgedruckt in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 10).

<sup>90</sup> Das Buch war einer der ersten monographischen Überblicke über den Sozialismus. (Bernal: *Socialism ...* S. 94–95). Auszüge der von Zhao Bizhen 趙必振 besorgten chinesischen Übersetzung sind in *Shehuizhuyi sixiang ...*, Bd. 1 des zweiten Dreierkonvoluts, S. 398–408, enthalten.

<sup>91</sup> Siehe Textauszug in *Shehuizhuyi sixiang ...*, Bd. 1 des zweiten Dreierkonvoluts, S. 398.

<sup>92</sup> Siehe Textabschnitt *ibid.* S. 399–403.

<sup>93</sup> *Ibid.* S. 404–405.

Andere Buchübersetzungen aus dem Japanischen zum Sozialismus<sup>96</sup> vermerkten kaum etwas zum Anarchismus.<sup>97</sup> Dies lag wohl an der distanzierteren Haltung der Autoren zum Anarchismus, mit dem sie „ihren“ Sozialismus nicht verwechselt haben wollten.

In chinesischen Zeitschriften-Artikeln war 1903 ebenfalls eine Häufung des Themas „Anarchismus“ bzw. „Nihilismus“ festzustellen. Dabei zeigt sich, daß selbst bei den in China erschienenen Zeitschriften meist japanische Informationen dahinterstanden. So entpuppt sich bei näherem Hinsehen etwa der Beitrag zu den „Biographien der drei Helden des russischen Nihilismus“ (behandelt werden Herzen, Černyševskij und Bakunin [!]) in der Shanghaier Zeitschrift *Dalu* 大陸 (Festland) als Übersetzung aus Kemuriyamas Buch.<sup>98</sup>

Neben informierenden bzw. neutralen Artikeln gab es durchaus auch propagierende Stimmen. Im Vordergrund blieb der Attentatsaspekt. So pries die *Subao* 蘇報 (Jiangsu-Zeitung) kurz vor ihrer Einstellung den russischen „Nihilismus“ und mit ihm Bakunin als

<sup>94</sup> Siehe Jiang/Li S. 21. Zu Kropotkin wird in *Shehuizhuyi sixiang ...* kein Textabschnitt aufgeführt.

<sup>95</sup> Siehe Textausschnitt in *Shehuizhuyi sixiang ...*, Bd. 1 des zweiten Dreierkonvoluts, S. 398.

<sup>96</sup> Bernal führt einige auf in *Socialism ...* S. 95–97. Vollständiger ist die Liste Jiang Yihuas 姜義華, der für die Jahre 1902–1904 mindestens acht Übersetzungstitel ausmachte: 1. das genannte Buch Kōtokus (*Shehuizhuyi guangchangshe*); 2. *Shehuizhuyi* 社會主義 (Sozialismus), Autor: Murai Tomoyoshi 村井知至 (Sozialist), Übersetzung in Zeitschriftenform 1902–1903, Alternativübersetzungen von Hou Shiwan 侯士綰 und Luo Dawei 羅大維 erschienen beide 1903; 3. das genannte Buch von Fukui (*Jinshi shehuizhuyi*); 4. *Shehuizhuyi*, Autor: Nishikawa Kōjirō 西川光次郎 (Sozialist), Übersetzer Zhou Zigao 周子高, erschienen 1903; 5. *Jinshi shehuizhuyi pinglun* 近世社會主義評論 (Kritische Erörterung des modernen Sozialismus), Autor: Hisamatsu Yoshinori 久松義典 (Sozialismus-Sympathisant), Übersetzer: Du Shizhen 杜士珍, in Zeitschriftenform 1903 erschienen, aber nur in Auszügen. (Hier vermutlich das erste Auftauchen des Begriffs *gongchanzhuyi* 共產主義 [Kommunismus]!); 6. *Shehuizhuyi shensui* 社會主義神髓 (Das Wesen des Sozialismus), Autor wiederum Kōtoku, Übersetzer wiederum nicht namentlich genannt, Übersetzung erschienen 1903. Später erschienen nochmals Übersetzungen davon: 1906 die von „Shu Hunyao“ 蜀魂遙 (offenbar das Pseudonym eines Sichuanesen [shu=Sichuan]), 1907 die von „Chuangsheng“ 創生; 7. *Shehuizhuyi gaiping* 社會主義概評 (Kritischer Abriss des Sozialismus), Autor: Shimada Saburō 島田三郎 (Sozialismus-Sympathisant), Übersetzer nicht namentlich genannt, erschienen Ende 1903 oder Anfang 1904; 8. *Xin shehui* 新社會 (Neue Gesellschaft), Autor: Yano Ryūkei 矢野龍溪 (Sozialismus-Sympathisant) (vgl. oben: Autor von *Keikoku bidan*), Übersetzer nicht genannt, erschienen 1903. (Die Zusammenstellung Jiang Yihuas ist zitiert in Cai Guoyu 蔡國裕: *Yijiu'erling niandai chuqi zhongguo shehuizhuyi lunzhan* 一九二〇年代初期中國社會主義論戰 [Die chinesische Sozialismus-Debatte Anfang der 1920er Jahre], Taipei 1988, S. 37–38).

<sup>97</sup> Einige Passagen des Buches von Shimada Saburō sind in *Shehuizhuyi sixiang ...*, Bd. 1 des zweiten Dreierkonvoluts, S. 425–427 angeführt.

<sup>98</sup> *Dalu* 大陸 (Festland) 1/7, 1903: „Eluosi xuwudang sanjie zhuan“ 俄羅斯虛無黨三傑傳 (Biographie der drei Helden der russischen Nihilisten), S. 27–49. Dies ist eine simplifizierte Übersetzung von Kemuriyamas Kap. 2. Die Herausgeber der Zeitschrift waren aus Japan zurückgekehrte Studenten. (Siehe die Kurzcharakterisierung der Zeitschrift in *Xinhai geming qian shinianjian de shilun xuanji* Bd. 1, S. 967, Peking 1960. Ausführlicher: *Xinhai geming shiqi qikan jieshao*, Bd. 2, S. 115–144).

Bakunin wurde häufig als „Nihilist“ in der japanischen Presse erwähnt, und mit ihm kam die Verbindung von Anarchismus und „Nihilismus“ im wesentlichen zustande.

Vorbild für China,<sup>99</sup> wobei sie diesen als Teil einer weltweiten Bewegung darstellte, die z.B. in Amerika *wuzhengfudang* heiße.<sup>100</sup>

Im Kontext der Faszination, die von den russischen Revolutionärinnen ausging, wurde auch eine ursprünglich russische, aber im westlichen Anarchismus zentrale Persönlichkeit vorgestellt: Emma Goldman. Aber, wie der Kontext schon nahelegt, wurde auch bei ihr die Attentatsassoziation evoziert. In der *Guomin riribao* 國民日日報 (tägliche Volkszeitung) erschien der Artikel „Nüjie guoerman“ 女傑郭耳縵 (Die Heldin Goldman) von Su Manshu 蘇曼殊 unter Pseudonym.<sup>101</sup> Goldman wurde damit nach all den „Nihilistinnen“ m.W. als erste „Anarchistin“ in China bekannt gemacht.<sup>102</sup> Der Artikel nahm Bezug auf ihre propagandistische Tätigkeit, die letztlich den Attentäter des amerikanischen Präsidenten McKinley angestiftet habe.<sup>103</sup> Ihre Reaktion auf diesen Vorwurf und die folgende Inhaftierung werden beschrieben, wobei der Leser nicht nur von ihrer Standhaftigkeit beeindruckt werden soll, sondern auch die anarchistische Einstellung vermittelt bekommt: wozu solch ein Aufhebens über den Tod eines Präsidenten, aber kein Wort über den Tod zahlreicher armer Arbeiter!<sup>104</sup>

Woher Su Manshu seine Informationen bezog, ist mir nicht bekannt. Er war jedenfalls in Japan wie China gleichermaßen zuhause,<sup>105</sup> so daß er vermutlich japanische Presseberichte gelesen haben dürfte.

Den Höhepunkt der positiven Erörterungen des Anarchismus unter den chinesischen Zeitschriften-Beiträgen des Jahres 1903 brachte Ma Xulun 馬敘倫, der den Anarchismus als „die“ neue Ideologie des 20. Jahrhunderts darstellte.<sup>106</sup> Auch hier lag wieder eine Identifizierung von Anarchismus und russischem „Nihilismus“ zugrunde. Rußland war aus chinesischer revolutionärer Perspektive China vergleichbar, da ähnlich rückständig und despotisch. Als Quellen seines Wissens berief sich Ma Xulun auf Kirkup und Kōtoku (s.o.). Ma erwähnte zwar den zerstörenden Aspekt, griff aber in der Charakterisierung der Ziele dieser neuen Ideologie auf buddhistisches Vokabular zurück, ja er sah sogar eine

<sup>99</sup> „Xuwudang“ 虛無黨 (Die Nihilisten) in *Subao* 蘇報 (Jiangsu-Zeitung), 19.6.1903. (Nachdruck Taipei 1968).

<sup>100</sup> Dieser Teil erscheint im taiwanesischen Nachdruck nicht! Vgl. die Version in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 3–5. Hier wird auch das Pseudonym „Yiming“ 佚名 des Verfassers gegeben. Im Taiwan-Nachdruck erscheint auch dies nicht.

<sup>101</sup> Identifizierung u.a. nach Bernal: „Triumph ...“ S. 116, Anm. 80, im Gefolge von Henry McAleavy: *Su Man-shu: A Sino-Japanese Genius*, London 1960, S. 7.

<sup>102</sup> Kemuriyama hatte sie nur beiläufig erwähnt. (*Kinsei museifushugi* S. 405).

<sup>103</sup> Goldmans Version der Zusammenhänge findet sich in ihrer Autobiographie *Gelebtes Leben*, Bd.1, Kap. 24. Vgl. auch „Assassination Attempts ...“ in Kirkham et al. S. 55. Goldmans Rede, auf die sich der Attentäter bezog, hatte de facto keine direkte Aufforderung zur Gewalt enthalten.

Sus Artikel findet sich in *Guomin riribao huibian* 國民日日報彙編 (Sammlung zur täglichen Volkszeitung) 3, 1903. (Im Nachdruck Taipei 1968 S. 0801–0803).

<sup>104</sup> *Ibid.* S. 0803.

<sup>105</sup> Er war in Japan aufgewachsen. Ob er aus einer chinesisch-japanischen Verbindung hervorging, ist umstritten. Auf Su wird später noch eingegangen werden.

<sup>106</sup> Siehe sein „Ershi shiji zhi xin zhuyi“ 二十世紀之新主義 (Die neue Ideologie des 20. Jahrhunderts) in *Zhengyi tongbao* 政藝通報 (Staatskunst) Nr. 14–16, 1903. Auch enthalten in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 6–16.

Kongruenz der Ziele von Anarchismus, Buddhismus, Konfuzianismus und Christentum!<sup>107</sup> Nur wo die Erreichung des Ziels der Freiheit behindert werde, sei Gewalt unumgänglich.<sup>108</sup> Allein der Anarchismus vermöge es aber heute, alle Unterschiede aufzuheben, um alle Menschen gleich sein zu lassen, zumal er eine große Anhängerschar habe.<sup>109</sup> Bislang finde sich diese besonders im Westen und in Rußland. Aber daß China unter einem despotischen Regime leide, erhöhe die Chancen auch hier, weil dadurch die moderatere Möglichkeit der konstitutionellen Reform ausgeschlossen sei.<sup>110</sup>

Auch die Zeitschrift *Zhejiang chao* 浙江潮 (Zhejiang-Welle), die in Tokyo erschien und sich ebenfalls als gemäßigt revolutionär empfand,<sup>111</sup> erörterte die russischen „Nihilisten“ und die Zukunft Chinas.<sup>112</sup> Ein mit „Dawo“ 大我 (Großes Ich) gezeichneter unvollständig gebliebener Artikel versuchte nun, die „neue Gesellschaft“ zu charakterisieren. Diese trug die Züge einer anarchistischen Utopie. Sie sollte die ganze Welt umfassen und verschmelzen. Als „Evangelium“ der neuen Gesellschaft diene der Sozialismus, der in „Kommunismus“ und „extremen Demokratismus“ (*jiduan minzhuzhuyi* 極端民主主義) differenziert wird. Mit letzterem war der Anarchismus gemeint, für den die Namen Proudhon, Bakunin und Stirner standen.<sup>113</sup> Interessanterweise bezieht der Autor sich bei der Charakterisierung der Inhalte aber im Wesentlichen auf Stirner. Der Verweis auf die blutigen Methoden fehlt natürlich nicht.<sup>114</sup> Entsprechend tauchen auch bei den Organisationen, die die neue Gesellschaft führen sollen, u.a. Attentatsgruppen auf, die mit den Tyrannenmördern und Helden des chinesischen Altertums verglichen werden.<sup>115</sup>

Diese Verbindung von chinesischen „Helden“ und den russischen „Nihilisten“ fand sich im übrigen noch öfters. Ein interessanter Fall war die revolutionäre Zeitschrift *Jiangsu* 江蘇, die in Tokyo erschien.<sup>116</sup> Sie brachte Artikel zum russischen „Nihilismus“ (Nr. 4 und 5, 1903), in der Argumentation an Kōtoku erinnernd und möglicherweise von Liu Shipai

<sup>107</sup> *Zhengyi tongbao* Nr. 14 (bzw. Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 9). Bei der Erörterung des nach Meinung des Autors zentralen Anliegens der Rückkehr zur Natur verfällt er dann in daoistisches Vokabular.

<sup>108</sup> *Ibid.* (bzw. Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 8).

<sup>109</sup> *Ibid.* Nr. 14 und Nr. 15 (bzw. Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 9–10). Hier wird die genannte Verfälschung in der Übersetzung von Kōtokus *Shakaishugi kōchōzetsu* aufgegriffen. (Vgl. auch Jiang/Li S. 24).

<sup>110</sup> *Ibid.* Nr. 16 (bzw. Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 13). Es sei betont, daß Mas Artikel am radikalsten unter den Beiträgen in der *Zhengyi tongbao* war. Die Zeitschrift war ansonsten wesentlich moderater, und auch Ma selbst publizierte anschließend in Nr. 17 einen gemäßigten Artikel über die Fähigkeit zur Selbstregierung als Voraussetzung für die Revolution. Andere Autoren berichteten zwar über den Sozialismus, sahen ihn aber als Fernziel nach Lösung der nationalen Frage an. (Siehe z.B. in Nr. 2: „Lun shehuizhuyi“ 論社會主義 [Über Sozialismus]).

<sup>111</sup> Kurzcharakterisierung der Zeitschrift in *Xinhai geming qian shinianjian de shilun xuanji* Bd. 1, S. 967. Einer der Herausgeber war Ma Junwu (s.o.).

<sup>112</sup> In *Zhejiang chao* 浙江潮 Nr. 3, 1903, erschien ein wohl an Kōtoku ausgerichteter Artikel über den „Nihilismus“ als Produkt der russischen Despotie. (Im taiwanesischen Nachdruck S. 120–124). Die Nr. 7, 1903, brachte eine Biographie der Sof'ja Perovskaja. (Im Nachdruck S. 115–120). (Die Biographie wertete Informationen aus Kemuriyamas Kap. 6. Vgl. Jiang/Li S. 25). Die Nr. 8, 1903, schließlich brachte einen Artikel über die „neue“ Gesellschaft. (Nachdruck S. 9–20; Fortsetzung in Nr. 9, S. 1–11; weitere Folgen erschienen nicht mehr).

<sup>113</sup> Kropotkin taucht hier also nicht auf.

<sup>114</sup> *Zhejiang chao* Nr. 8, bes. S. 18–21.

<sup>115</sup> *Ibid.* Nr. 9, S. 8–11. (Nr. 11–12, 1904).

<sup>116</sup> Die Zeitschrift *Jiangsu* ist als Nachdruck, Taipei 1968, zugänglich.

(s.u.) verfaßt, Artikel zur westlichen Tradition des Tyrannenmordes (Nr. 8, 1903), aber auch zu Zhang Xianzhong 張獻忠, dem Rebellen der Ming-Zeit, der das Töten zum Programm machte, auch wenn es ihm – nach Meinung des Autors – noch an „revolutionärem Bewußtsein gemangelt“ habe. (Nr. 7, 1903). Weitere Beispiele waren Chen She 陳涉 (=Chen Teng 陳滕) aus der Qin-Zeit, der mit einem Aufstand zum Zusammenbruch der Qin-Dynastie beitrug, und als „erster chinesischer Revolutionär“ gefeiert wurde (Nr. 9/10, 1904), sowie Ran Min 冉閔 aus dem 4. Jahrhundert, der den letzten Herrscher der „barbarischen“ Späteren Zhao-Dynastie stürzte, kurz ein eigenes Reich ausrief und schließlich von der Späteren Yan-Dynastie hinweggefegt wurde. Ihm wurde der Titel eines „Helden des chinesischen Nationalismus“ zuerkannt

1903 war nicht nur das Jahr der ersten wichtigen Buchübersetzungen zum Sozialismus, „Nihilismus“ und Anarchismus aus dem Japanischen und vermehrter chinesischer Zeitschriften-Artikel (in Japan oder China publiziert) zum Thema, die sich stets auf japanisches Material bezogen; auch erste von Chinesen verfaßte Buchbeiträge erschienen, die ebenso japanische Hintergründe hatten.

Yang Dusheng 楊篤生, ein früherer Mitarbeiter Liang Qichaos, veröffentlichte in Japan unter dem Pseudonym „Hunan zhi Hunanren“ 湖南之湖南人 (Hunans „Hunaner“) den Band *Xin Hunan* 新湖南 (das neue Hunan).<sup>117</sup> Auch hier, so sei nur nebenbei bemerkt, wird wieder das „Neue“ hervorgekehrt, was so typisch für die ersten Jahre dieses Jahrhunderts war und in der Vierten-Mai-Zeit wieder aufgegriffen werden sollte. Yang propagierte in seinem fünften Kapitel die Bakuninsche These von der Notwendigkeit der radikalen Zerstörung des Alten.<sup>118</sup> Als primäre Feinde machte er die Beamten als Repräsentanten des Staates aus.<sup>119</sup> Doch – und dies zeigt wieder den latenten nationalistischen Hintergrund des Interesses an Bakunin bzw. den Attentatsstrategien – wird die Forderung nach Zerschlagung des Systems u.a. mit der Korruption der Beamten und ihrem Ausverkauf des Vaterlandes (!) begründet.<sup>120</sup> Im Grunde sei es doch auch den gewalttätigen Revolutionären anderer Länder um den Aufbau von etwas Neuem gegangen. Nur die Verzweiflung habe sie in die Gewalt getrieben. Yang sollte bald selbst mehrere Attentate planen.<sup>121</sup>

Der zweite und besonders wichtige chinesische Beitrag von 1903 in gebundener Form trug nun auch den Anarchismus im Titel. Es handelt sich um *Wuzhengfuzhuyi* von Zhang Ji 張繼 unter dem Pseudonym „Ziransheng“ 自然生 (Der Natürliche). 1908 sollte er eine gleichnamige Übersetzung von Malatesta herausbringen, was häufig zu Verwechslungen führte.<sup>122</sup> Dieses 1903 in Shanghai herausgekommene Büchlein bestand de facto aus von

<sup>117</sup> Yang hatte die Herstellung von Bomben in Japan gelernt und beteiligte sich an Attentatsversuchen (s.u.). (Vgl. Jiang Jun: „Xinhai geming qian ...“ S. 370).

<sup>118</sup> Siehe den Auszug in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 17–23.

<sup>119</sup> Hier zeigt sich, daß die Beamtenschaft, wie oben bei der Erörterung des klassischen chinesischen Staatsverständnisses angesprochen, die konkrete Staatsorganisation verkörperten, nicht der Kaiser, der mehr Symbolfigur war.

<sup>120</sup> Auszug in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 18.

<sup>121</sup> Siehe zu seinem Buch und seiner Person die kurze Erläuterung in *Xinhai geming qian shinianjian de shilun xuanji* Bd. 1, S. 969. Zu Yangs Rolle in der Geschichte der Attentatstaktik während der Xinhai-Revolution siehe Edward S. Krebs: *Shifu, Soul of Chinese Anarchism* S. 37–38.

<sup>122</sup> Ausführlich dazu Jiang Jun: „Xinhai geming qian ...“ S. 356–358. Das meist für die Malatesta-Übersetzung angegebene Publikationsjahr 1907 wurde von Sakai Hirobumi und Saga Takashi anhand des

Zhang Ji zusammengestellten Übersetzungen japanischer Materialien, wie er selbst erklärte. Sein Ziel war die Propagierung des Anarchismus, da dieser die extreme Zerstörung lehre und China nun in der Phase der Zerstörung sei.<sup>123</sup>

Zhang Ji, später eine GMD-Größe, sollte 1908 der Mittler zwischen den chinesischen Anarchistengruppen in Tokyo und Paris werden (s.u.).

Das Vorwort (unter einem weiteren Pseudonym „Yanke“ 燕客 – der Gast aus Yan, i.e. Hebei)<sup>124</sup> legt die Motive offen: In radikalem Ikonoklasmus soll nicht nur das politische System Chinas hinweggefegt werden, sondern die ganze Kulturtradition inklusive der sozialen und moralischen Komponenten. Hier klingt somit schon der bis in die Vierte-Mai-Zeit sich steigernde kulturelle Ikonoklasmus an. Beginnend mit den Mandschu, sollten nicht nur die Beamten und Kapitalisten, sondern schließlich alle Verheirateten und Konfuzianer beseitigt werden! Interessanterweise wird hier also bereits die Ehefrage mit dem Anarchismus verbunden, was ja später ein wichtiges Thema wurde. Ebenso wird der anti-religiöse materialistische Charakter herausgestellt.<sup>125</sup> Zhang Ji hob somit rhetorisch wieder besonders den Gewaltaspekt hervor, den er im Sinne von „der Zweck heiligt die Mittel“ rechtfertigte, wobei im Hintergrund die Bakuninsche Annahme stand, daß die erste Aufgabe die Zerstörung des Bestehenden sei.

Zhang Ji bot der Leserschaft einen Überblick über die Hauptfiguren des Anarchismus und die Entwicklung des Anarchismus in den diversen Ländern.<sup>126</sup> Man kann Zhang Ji daher als „ersten systematischen Verbreiter anarchischer Ideen“ bezeichnen,<sup>127</sup> auch wenn seine Darstellung ganz auf den zerstörerischen Aspekt abstellte.<sup>128</sup> In jedem Falle markierte die Schrift eine wichtige Etappe in der Propagierung des Anarchismus in China, zumal hier zum ersten Mal *wuzhengfuzhuyi* in einem Buchtitel erschien.

---

Originals korrigiert. (Nachdruck der Malatesta-Übersetzung in Sakai/Saga: *Genten chūgoku anakizumu shiryō shūsei*, Bd. 9. Vgl. auch die Erklärungen im Begleitbändchen zu dieser Sammlung, S. 68).

<sup>123</sup> Siehe seine 1904 veröffentlichte Erklärung in *Zhongguo baihuabao* 中國白話報 (Chinesische umgangssprachliche Zeitung), abgedruckt in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 40.

<sup>124</sup> Jiang/Li (S.27) gehen davon aus, daß auch dieses Pseudonym für Zhang Ji stand. Zhang stammte aus Hebei.

<sup>125</sup> Siehe Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 23.

<sup>126</sup> Der erste Teil des Bändchens ist in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 25–39, abgedruckt. Eine Zusammenfassung der gesamten Schrift in Jiang/Li S. 26–27.

<sup>127</sup> Siehe etwa die Anmerkung der Herausgeber in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 40. Zhang selbst erwähnt in seiner stark Sun Yatsen-freundlich „frisierten“ Autobiographie diese Schrift mit keinem Wort. („Huiyilu“ 回憶錄, enthalten in Zhang Ji 張繼: *Zhang Puquan xiansheng quanji* 張溥泉先生全集 [Sämtliche Werke Zhang Puquans = Zhang Ji], Taipei 1951, S. 229–251).

Im übrigen ist es bemerkenswert, daß Zhang hier als Autor/Übersetzer hervortrat. Seine spätere anarchistische und post-anarchistische „Karriere“ war dagegen kaum von Schriften geprägt. Er war vor allem ein Aktivist.

<sup>128</sup> Jiang/Li (S. 27) weisen darauf hin, daß viele der in dieser Zeit erschienenen revolutionären Artikel, die die Attentatstaktik besangen, sich an Zhang Jis Buch orientierten und u.a. die „Feindbilder“ daraus bezogen.

*Die Rezeption japanischer Anarchismus-Darstellungen 1904–1907*

Kemuriyamas Buch wurde erst im folgenden Jahr, also 1904, ganz ins Chinesische übersetzt,<sup>129</sup> doch es hatte, wie wir sahen, meist bei den davor erschienenen chinesischen Beiträgen als Informationsquelle bzw. Übersetzungsvorlage in Auszügen gedient. Sein Titel war ja *Kinsei museifushugi* (Moderner Anarchismus), wurde aber in der chinesischen Übersetzung mit *Ziyouxue* 自由血 (Blut der Freiheit) betitelt.<sup>130</sup> Wie der Titel schon zeigt, war die Intention des Übersetzers Jin Yi 金一 bzw. Jin Songcen 金松岑 – im Gegensatz zur distanziert-kritischen Haltung Kemuriyamas – die Propagierung der Inhalte. Für den Übersetzer war das Wesentlichste daran der Kampf für die Freiheit und gegen die Diktatur. Diese war im Westen verkörpert in Rußland, im Osten in China.<sup>131</sup> Somit war Kemuriyamas Buch im Grunde nur zur Verbreitung revolutionären Radikalismus übersetzt worden, nicht aber wegen eigentlich anarchistischer Inhalte. Deswegen wurde der Titel wohl auch geändert und der zweite Teil, der ja dem westlichen, eigentlichen Anarchismus gewidmet war, gar nicht erst übersetzt.<sup>132</sup> Genau besehen war die chinesische Fassung auch keine „Übersetzung“, sondern lediglich an Kemuriyama angelehnt.<sup>133</sup>

<sup>129</sup> Teile waren 1904 auch in *Jingzhong ribao* 警鐘日報 (Alarmglocke) in Übersetzung erschienen. (Siehe Hong Dexian: „Zaoqi guoren ...“ S. 7 und Anm. 55). Da mir diese nicht vorlag, kann nicht entschieden werden, ob sie mit der Buchübersetzung identisch ist, was ich für möglich halte, da der Buchübersetzer zum Kreis um Cai Yuanpei gehörte, der die *Jingzhong ribao* herausgab.

<sup>130</sup> Bernal behauptet („Triumph ...“ S. 117 und *Socialism ...* S. 205), es sei zuerst unter dem Titel *Wuzhengfuzhuyi* übersetzt worden, hat es aber offenbar nicht eingesehen. In Ge/Jiang/Li wird das nicht bestätigt. Die mir vorliegende Ausgabe trägt den Titel *Ziyouxue* und erschien 1904 in Shanghai ohne Verweis auf frühere Ausgaben, daher halte ich Bernals Behauptung für unwahrscheinlich. Im übrigen taucht bei Bernal und denen, die sich auf ihn (z.T. ohne Nennung) beziehen, der japanische Autor fälschlicherweise als „Kemuyama“ auf. Der chinesische Übersetzer Jin Yi 金一 war Jin Tianhe 金天翮, besser bekannt unter seinem *zi* 字 als Jin Songcen 金松岑. (Siehe Jiang Jun: „Xinhai geming qian ...“ S. 358). Jin setzte sich im übrigen auch für die Frauenfrage ein. (Siehe Ono, Kazuko: *Chinese Women in a Century of Revolution: 1850–1950*, Stanford 1989, S. 58). (Es wird manchmal angenommen, es handele sich um eine Frau. So z.B. Michael Freudenberg: *Die Frauenbewegung in China am Ende der Qingdynastie*, Bochum 1985, S. 243–244, S. 305 ff. und S. 339 u.a. mit Bezug auf eine chinesische Erwähnung Jins als „Rousseau unter den chinesischen Frauen“).

Es sei noch angemerkt, daß auch diese chinesische Übersetzung des Buches von Kemuriyama wie viele Übersetzungen zum Themenbereich Sozialismus/Anarchismus im bereits genannten Katalog der chinesischen Übersetzungen aus dem Japanischen, *Zhongguo yi ribenshu zonghe mulu*, nicht auftaucht.

<sup>131</sup> Siehe *Ziyouxue* 自由血 (Blut der Freiheit), Shanghai 1904, Vorwort der Übersetzer S. 1–2. (Auch abgedruckt in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 53–54. Fälschlicherweise wird dort auf S. 54 die Quelle mit *Xuwudang* 虛無黨 statt *Ziyouxue* angegeben. Bei Jiang/Li [S. 29] wird gar der Eindruck erweckt, als stamme dies aus der Zeitschrift *Dalu* 大陸).

<sup>132</sup> Fairerweise muß man nochmals darauf verweisen, daß der ursprüngliche Titel ja den Inhalt nicht richtig repräsentierte.

<sup>133</sup> Dies merkte schon Liao Zhongkai 廖仲愷 1907 in *Minbao* 民報 (Volkszeitung) (s.u.) an, der das dritte Kapitel zu übersetzen anfing und Abweichungen feststellte. (In *Minbao* Nr. 17, Oktober 1907, S. 148, Nachdruck S. 2842). Siehe auch Jiang/Li S. 25. Wie der direkte Vergleich von japanischem Original und chinesischer „Übersetzung“ ergab, hatte der „Übersetzer“ offensichtlich noch weiteres Material hinzugezogen. So fügt Jin Yi, der „Übersetzer“, z.B. ein eigenes Kapitel über die russische repressive Politik vor der Schilderung der sozialrevolutionären Bewegung ein. Jin Yis Intentionen werden besonders deutlich durch seine kräftige Ausschmückung des revolutionären Moments bei jeder Gelegenheit, während Kemuriyama nur sachlich berichtete.

Besonders faszinierend war offenbar für die Chinesen (wie auch die Japaner) die prominente Rolle, die Frauen in der russischen revolutionären Bewegung spielten. Besonders Sof'ja Perovskaja wurde als Heldin gefeiert, zumal sie ja ihr „Blut für die Freiheit“ hatte geben müssen. Als Märtyrerin der revolutionären Sache bot sie sich natürlich als Stoff für Romane an. Kemuriyama hatte in seinem Buch für die Frauen ein eigenes Kapitel (das 6.) reserviert. Dieses war der Hintergrund für die chinesischen Beiträge.<sup>134</sup>

Kemuriyama wurde auch in den folgenden Jahren von chinesischer Seite als autoritative Quelle zu „Nihilismus“ bzw. Anarchismus (die begrifflich immer noch durcheinandergehen) benutzt.<sup>135</sup> So begann Liao Zhongkai 廖仲愷, später eine führende Persönlichkeit in der GMD, unter Pseudonym in der *Minbao* 民報 (Volkszeitung) 1907 die Übersetzung des 3. Kapitels von Kemuriyama. *Minbao*, das Organ von Sun Yatsens „Revolutionsbund“ (*tongmenghui* 同盟會), erschien in Tokyo. Nach eigener Aussage war Liao die in Shanghai erschienene Übersetzung von Jin Songcen nicht gleich bekannt.<sup>136</sup> Er selbst hatte Kontakt mit Kemuriyama, der offensichtlich auch nichts von der Übersetzung wußte.<sup>137</sup> Liao nannte seine Übersetzung, die er nach zwei Folgen abbrach, „Kleine Geschichte der Nihilisten“.<sup>138</sup> Kemuriyama und sein Mentor Ariga Nagao waren für ihn „die“ Autoritäten für Rußlands Politik und Gesellschaft.<sup>139</sup> Seine Motivation war etwas anders als die Jin Songcens. Liao sah das Wesentliche in der Evolution der revolutionären Bewegung und hatte ein nüchternes, gewissermaßen wissenschaftliches Interesse, wobei er betonte, daß der Fortschritt nicht über Nacht, sondern in Stufen erfolge.<sup>140</sup> Dies stand in starkem Gegensatz zu Jin Songcens oben skizzierten revolutionären Eifer.

Wie sich aus all dem Gesagten ergibt, war Kemuriyamas Werk zwar sehr einflußreich, aber da es de facto überwiegend den russischen Revolutionären gewidmet war, wurde auch in der Rezeption seines Werkes in China dieses Thema besonders beachtet, wohingegen der dem westlichen Anarchismus gewidmete Teil keinen Widerhall fand. So gesehen war

<sup>134</sup> Siehe dazu Don C. Price: *Russia and the Roots of the Chinese Revolution, 1896–1911*, Cambridge/Mass. 1974, S. 122 ff. An Romanen ist besonders Luo Pus 羅普 *Dongou nihaojie* 東歐女豪傑 (Die osteuropäischen Heldinnen), erschienen in Fortsetzung in Liang Qichaos Zeitschrift *Xin xiaoshuo* 新小說 (Neue Erzählliteratur) Nr. 1–5, 1902–1903, (Nachdruck Shanghai 1980) zu nennen. (Zur Frage der Autorschaft siehe Price S. 250, Anm. 23). Auch Teile des späteren Bestsellerromans *Niehaihua* 孽海花 (Blume im Sündenmeer) basierten auf Kemuriyamas Darstellung. Dieser Roman wurde vom Kemuriyama-Übersetzer Jin Songcen begonnen (in *Jiangsu* 江蘇 Nr. 8, 1903, im Nachdruck Taipei 1968 S. 1485), aber im wesentlichen von Zeng Pu 曾樸 verfaßt. (Zur komplizierten Entstehungsgeschichte siehe Price S. 249, Anm. 17, bzw. das Vorwort des Nachdrucks von *Niehaihua*, Shanghai 1979).

Des weiteren erschien z.B. die oben in den Anmerkungen erwähnte Biographie der Perovskaja in *Zhejiang chao* Nr. 7 (1903) sowie die spätere in *Minbao* Nr. 15: „Sufeiya zhuan“ 蘇菲亞傳. 1905 brachte außerdem ein „junger Bürger aus Jiangxi“ (jiangxi zhi yi qingmin 江西之一青民) in Shanghai *Xuwudang nü yingxiong* 虛無黨女英雄 (Nihilistische Heldinnen) heraus.

<sup>135</sup> Siehe dazu wiederum Price, S. 249–250 (Anm. 18).

<sup>136</sup> Siehe *Minbao* Nr. 17, S. 148. (Nachdruck S. 2842).

<sup>137</sup> Vgl. *Minbao* Nr. 11, S. 90. (Nachdruck S. 1662).

<sup>138</sup> Sie erschien in *Minbao* Nr. 11 und Nr. 17 (1907).

<sup>139</sup> Siehe *Minbao* Nr. 11, S. 89. (Nachdruck S. 1661).

<sup>140</sup> Siehe *Minbao* Nr. 11, S. 90. (Nachdruck S. 1662). Er bemühte sich daher auch sehr um Korrektheit bei der Übersetzung und klagte über die Schwierigkeiten. Siehe auch seine Schlußbemerkung, *Minbao* Nr. 17, S. 146–148. (Nachdruck S. 2840–2842). Nachdem er Jin Songcens Version kennengelernt hatte, beendete er seine Übersetzung.

Zhang Jis Beitrag für die Verbreitung des *Anarchismus* in China der erste Meilenstein. Die Jahre 1902–1904, besonders aber 1903, hatten einen Höhepunkt der chinesischen Publikationen zu den Themen „Nihilismus“ / Anarchismus gebracht.<sup>141</sup> Wie sich ergab, fußten alle mehr oder weniger auf japanischem Material (welches selbst wieder auf westlichem basierte), was insofern nicht verwunderlich ist, als viele reformorientierte oder revolutionäre chinesische Publikationen in Japan erschienen und die chinesischen Autoren meist keine andere Fremdsprache als Japanisch beherrschten.

1906 erschien in Japan ein zweites Buch zum Anarchismus, das wiederum von chinesischer Seite rezipiert wurde. Kemuriyama hatte ja den Anarchismus im Titel geführt, sich aber überwiegend mit den russischen Revolutionären beschäftigt. Kutsumi Kessons 久津見 蕨村 *Museifushugi*<sup>142</sup> war dagegen wirklich dem Anarchismus gewidmet und wurde von daher nicht ganz zu Unrecht häufig als „erstes japanisches Werk zum Anarchismus“ bezeichnet. Kōtoku klagte 1907, wie wir schon sahen, daß es in Japan außer diesen zwei Werken kaum etwas zum Anarchismus zu lesen gebe, was deren Bedeutung unterstreicht.

Kutsumi Kesson<sup>143</sup> war ein Freund Kōtokus und wie dieser Journalist. Er pflegte Kontakt zu einer Gruppe russischer Revolutionäre in Nagasaki, von denen er auch – nach eigenen Angaben – einige Informationen zum Anarchismus bekam, auch wenn diese selbst keine Anarchisten waren.<sup>144</sup> Kutsumi bekannte sich – im Gegensatz zu Kemuriyama – selbst zum Anarchismus. Hintergrund seines Buches waren die Diskussionen mit seinen sozialistischen Freunden der „Heiminsha“ 平民社 (Gesellschaft des gemeinen Volkes),<sup>145</sup> zu denen auch Kōtoku zählte. Diese Gesellschaft brachte das wichtigste japanische sozialistische Organ heraus, die *Heimin shinbun* 平民新聞 (Volkszeitung) (1903–1905). Diese Zeitung vertrat eine überwiegend sozialdemokratische Tendenz, diskutierte aber auch den Anarchismus kontrovers.<sup>146</sup> Sakai Toshihiko 堺利彦 von der „Heiminsha“ war es wohl, der Kutsumi aufforderte, ein Buch über den Anarchismus zu verfassen. Dieses wurde dann in *Chokugen* 直言 (Direkte Worte), dem Nachfolgeblatt der *Heimin shinbun*, angezeigt.<sup>147</sup>

Im Vorwort legt Kutsumi seinen Ausgangspunkt dar: immer schon habe er sich gefragt, ob der Anarchismus wirklich so furchterregend sei, wie er immer dargestellt werde.<sup>148</sup> Ihn

<sup>141</sup> Hier wurden nur einige Publikationen vorgestellt. Weitere Angaben finden sich bei Jiang/Li S. 20–29 und Jiang Jun: „Xinhai geming qian ...“.

<sup>142</sup> Bei Bernal („Triumph ...“ S. 128 bzw. in *Socialism ...* S. 213) wird der Titel mit *Ō-Bei Museifushugi* angegeben. So war das Buch in einem Vorabdruck angekündigt worden, aber der definitive Titel war dann *Museifushugi*. (Vgl. auch Worm S. 434, Anm. 637).

<sup>143</sup> Bei Bernal: „Triumph ...“ noch als „Ketsuson“ wiedergegeben (und im Gefolge bei anderen Autoren wie Price). In Bernals *Socialism ...* erscheint die Namenslesung dann aber korrekt.

<sup>144</sup> Siehe Kutsumi Kesson 久津見 蕨村: *Museifushugi* 無政府主義 (Anarchismus), Tokyo 2. Aufl. 1907 (Erstauflage 1906), Vorwort S. 2. Es ist auffällig, daß auch hier wieder Russen eine entscheidende Rolle spielen.

<sup>145</sup> *Heimin* 平民 war dann auch die erste Übersetzung für „Proletariat“. Zu diesem Zeitpunkt war allerdings die Bedeutung noch allgemeiner.

<sup>146</sup> Siehe die knappe Zusammenfassung der Anarchismus-relevanten Artikel bei Worm S. 356–360.

<sup>147</sup> Siehe Worm S. 361.

<sup>148</sup> Kutsumi: Vorwort S. 1. Hier ist anzumerken, daß nicht nur die bürgerliche Presse die übliche Attentatsassoziation verbreitete, sondern daß auch die um Legalität bemühte sozialistische Bewegung in Japan, vor allem Katayama Sen 片山潛, sich (wie ihr westliches Pendant) entschieden von den „bösen Anarchisten“

interessiere nicht das, was alles im Namen des Anarchismus getan worden sei, sondern was Anarchismus an sich sei. Er sprach direkt die übliche gedankliche Verbindung von Terrorismus und Anarchismus an, die für ihn in keiner Weise eine notwendige war, hob aber hervor, daß sein Buch eine objektive Darstellung sein wolle, keine Propaganda. Dennoch werde er am Ende des Buches auch seinen persönlichen Standpunkt darlegen.<sup>149</sup>

Kutsumi gab einen Abriss des westlichen Anarchismus, der – worauf Worm schon hingewiesen hat – im Wesentlichen auf Zenker beruhte, ohne daß Kutsumi seine Quelle offenlegt hätte.<sup>150</sup> Auch Kemuriyamas Anarchismus-Teil hatte ja auf derselben Quelle beruht, doch konnte Kemuriyama offensichtlich Deutsch und führte Zenker auch in seiner Bibliographie auf.

Kemuriyama hatte seinen Anarchismusabrisß mit dem nach Zenker ersten „richtigen“ Anarchisten, Proudhon, begonnen. Er bezog sich ja auch, wie sein Titel *Kinsei musei-fushugi* (Moderner Anarchismus) schon darlegte, auf die neuere Zeit. Kutsumi dagegen griff auch die bei Zenker als „Vorläufer“ auftauchenden Personen und Bewegungen seit dem Mittelalter auf und stellte ihnen noch weitere „Vorläufer“ voran. Dies deutet schon auf eine andere Sicht des Anarchismus als die bei Kemuriyama hin.

Laut Zenker bestand ja das Ideal des Anarchismus in der absoluten Freiheit (s.o.). Davon ausgehend baute Kutsumi in die Ahnengalerie noch Konfuzius, Buddha sowie Jesus ein!<sup>151</sup> Er rechtfertigte dies damit, daß sie alle gegen die Fesseln der Gesellschaft und für die Freiheit des Menschen eingetreten seien, auch wenn sie natürlich nicht den Begriff des Anarchismus verwendet hätten.<sup>152</sup>

Dabei bezog sich Kutsumi auf die Visionen der Genannten, also das von Konfuzius gelobte vergangene Goldene Zeitalter, das Reine Land des Buddhismus und das Paradies des Christentums, denn dies deckte sich mit seinem Bild des Anarchismus als eines in der Ferne liegenden Ideals, wie er am Schluß seines Buches darlegte.<sup>153</sup> Hier wird schon deutlich, daß Kutsumi nicht nur weit entfernt war von dem atheistischen Elan eines Bakunin, sondern daß er das Problem des Anarchismus auch mehr unter dem Blickwinkel einer Zukunftsvision sah als unter dem eines drängenden revolutionären Programms. Der Anarchismus war zudem für ihn ein im Grunde ewiges Phänomen, das sich je verschieden verkörpere. Diese Haltung hatten wir ja auch schon bei einigen westlichen Anarchisten, etwa Nettlau, gesehen, die den Anarchismus in die historische Tiefe hinein verlängern wollten.

Für Kutsumi war daher auch der gewalttätige Aspekt nur eine Ausdrucksform, die von repressiven Umständen erzeugt wurde. Wo der Anarchismus nicht unterdrückt werde, sei

---

distanziert hatte. Zur Darstellung des Anarchismus in Katayamas Zeitschrift *Rōdō sekai* 勞働世界 (Arbeitswelt) siehe Worm S. 349–352.

<sup>149</sup> Kutsumi: Vorwort S. 3. Siehe auch Worm S. 142–143.

<sup>150</sup> Da Kutsumi Englisch gelernt hatte, benutzte er wahrscheinlich eine englische Ausgabe von Zenkers *Anarchismus*. Englische Übersetzungen war 1897 in New York und 1898 in London erschienen. Siehe Worm S. 436, Anm. 649.

<sup>151</sup> Kutsumi S. 2–7. Adam und Eva waren für ihn die ersten, die in einem anarchistischen Zustand ohne Regierung und Steuern lebten!

<sup>152</sup> Kutsumi S. 3 und S. 7.

<sup>153</sup> Insofern ist die von Worm angemahnte Erklärung der Aufführung des Konfuzius (Worm S. 144) schon gegeben. (Siehe Kutsumis Anhang S. 5).

er auch nicht aggressiv.<sup>154</sup> Kutsumi bekannte sich damit letztlich zu einer Art humanistischem Anarchismus.

Der Anarchismus, den er im Titel mit *museifushugi* wiedergab, am Anfang seiner Darstellung aber doch vorsorglich mit dem Lehnwort *anakizumu* (!) glossierte, bestand für ihn aus zwei Richtungen: der „sozialistischen“<sup>155</sup> und der individualistischen.<sup>156</sup> Im Hintergrund stand Zenkers Differenzierung von Anarchismus, Sozialismus und Liberalismus und die Aufgliederung in kollektivistischen und individualistischen Anarchismus. Da Kutsumi ja in kritischer Diskussion mit seinen sozialistischen „Heiminsha“-Freunden stand, war für ihn das Verhältnis von „Sozialismus“ und „Anarchismus“ bzw. sein persönlicher Standpunkt diesbezüglich besonders wichtig.

Am Ende seiner Darstellung des westlichen Anarchismus, von den Vorläufern über den Anarchismus Proudhons, Stirners, Bakunins, Kropotkins und dem in Deutschland, England und weiteren Ländern<sup>157</sup> gab er seiner persönlichen Überzeugung Ausdruck und ließ einen ebenso persönlich gehaltenen Anhang zum Verhältnis zwischen Individualismus und Anarchismus folgen.<sup>158</sup>

Daraus geht hervor, daß er sich selbst zum individualistischen Anarchismus bekannte.<sup>159</sup> Seiner Meinung nach war die Staatsorganisation einer Medizin vergleichbar, die in sich Gift enthält. Nun gebe es zwei Methoden: die eine wolle nur das Gift beseitigen, die andere die Medizin überhaupt bzw. die Krankheit, die Medizin erst nötig macht. Der dem Sozialismus zugehörige Anarchismus (also etwa der Proudhons und Kropotkins)<sup>160</sup> gehe den ersten Weg, der individualistische den zweiten.<sup>161</sup>

De facto reduzierte sich die Auseinandersetzung zwischen „sozialistischem Anarchismus“ und „individualistischem Anarchismus“ auf „Sozialismus und Individualismus“, wie der Anhang zeigte.<sup>162</sup> Kutsumi nahm hier Stellung zu den Vorwürfen seiner sozialistischen Freunde, er sei gegen den Sozialismus. Er sei nicht einfach ein Stirner-Anhänger, sondern es gehe ihm um die moralisch-geistige Vervollkommnung jedes Menschen. Ein solcher Mensch brauche keine Fremdbestimmung.<sup>163</sup> Hierzu paßt natürlich dann auch Konfuzius' Edler oder der nach Erkenntnis strebende zukünftige Buddha. Sein Ziel, so gab er aber unumwunden zu, liege in weiter Ferne.<sup>164</sup> Die Anliegen der Sozialisten, wie die Hebung

<sup>154</sup> Kutsumi S. 4. Vgl. die von Kōtoku oben erwähnte Auffassung von Anarchismus als Gegengewalt zur Despotie einer Regierung.

<sup>155</sup> Worm (S. 144) übersetzt gleich mit „kollektiv“, doch ist hier von Kutsumi m.E. die Wortwahl bewußt getroffen, was im Folgenden noch deutlich wird.

<sup>156</sup> Kutsumi S. 6 und S. 120.

<sup>157</sup> Wie Worm zurecht anmerkt, fügt Kutsumi hier im Vergleich zu Zenker Nietzsche ein. Kutsumi hatte durchaus auch andere westliche Quellen zum Anarchismus studiert, in denen z.T. Nietzsche als „Anarchist“ aufgeführt wird.

<sup>158</sup> Kutsumi S. 119–121 und Anhang (13 S.). Worm erwähnt den Anhang nicht, hatte aber offenbar die erste Auflage vom November 1906 vorliegen. (Mir lag, wie erwähnt, die 2. Auflage vom Januar 1907 vor).

<sup>159</sup> Explizit z.B. am Ende: S. 122.

<sup>160</sup> Kutsumi S. 6.

<sup>161</sup> Kutsumi S. 120.

<sup>162</sup> Daher auch wohl die Wortwahl „sozialistischer“ Anarchismus statt „kollektivistisch“ oder „kommunistisch“. (Siehe oben die Anmerkung zu Worms Übersetzung als „kollektiv“).

<sup>163</sup> Siehe Kutsumis Anhang S. 1–2.

<sup>164</sup> Ibid. S. 4–5.

des materiellen Wohlstandes durch Verstaatlichung etwa von Boden und Kapital, sind aus dieser Perspektive belanglos.<sup>165</sup> Entscheidend ist die geistige Veränderung im Einzelnen, und diese geschehe nicht durch äußerlichen revolutionären Aktivismus, sondern durch allmähliche Erziehung.<sup>166</sup> Der Sozialismus mit seiner steten Einmischung ins Leben des Einzelnen sei da wenig hilfreich.<sup>167</sup> Er billigte der „Heimisha“ zu, in Japan den reinen Sozialismus zu vertreten, erklärte aber in einem Atemzug, daß er der einzige Anarchist Japans sei!<sup>168</sup> Doch schloß er mit einer versöhnlichen Geste: Anarchismus und Sozialismus seien keine absoluten Gegensätze, sondern der Anarchismus sei ja letztlich das gemeinsame Endziel. Da der Sozialismus als Ideal auf Gesellschaftsebene leichter zu verwirklichen sei als das (anspruchsvolle) geistige Ideal des individualistischen Anarchismus, könne man den Sozialismus auch als Vorstufe zum anarchistischen Endziel betrachten.<sup>169</sup>

Kutsumis Anarchismus-Buch stieß offenbar auf großes Interesse, erschien doch schon nach zwei Monaten, nämlich im Januar 1907, eine 2. Auflage.<sup>170</sup> Bereits im Oktober 1906, noch vor dem Erscheinen des Buches, wurde in der *Minbao* Nr. 8 ein im April in der Zeitschrift *Shakaishugi kenkyū* 社會主義研究 (Sozialismus-Studien) Nr. 2 erscheinender Vorabdruck aus dem 6. Kapitel Kutsumis über „die zwei Richtungen im Anarchismus“<sup>171</sup> von Liao Zhongkai unter Pseudonym ins Chinesische übersetzt. In den Vorbemerkungen stellte Liao auch seine Gründe für die Übersetzung dar: Kutsumi habe eine objektive Darstellung unter wissenschaftlichem Gesichtspunkt gegeben. Man könne ihn daher gut als Gegenlektüre zur Darstellung von Bliss verwenden, um sich ein ausgewogenes Bild zu machen.<sup>172</sup>

Der Amerikaner W. D. P. Bliss war ein christlicher Sozialist und wurde von den japanischen Sozialisten, die zu einem beträchtlichen Teil christliche Hintergründe hatten (Kōtoku war eher eine Ausnahme als erklärter Materialist), als Autorität zusammen mit seinem Landsmann und Glaubensgenossen Richard Ely hoch geschätzt.<sup>173</sup> Sein *Handbook of Socialism* (New York 1895) erfreute sich großen Interesses. Liao Zhongkai hatte in der der Kutsumi-Übersetzung vorhergehenden *Minbao*-Nummer (Nr. 7) ein Kapitel von Bliss' *Handbook* übersetzt,<sup>174</sup> nachdem kurz zuvor eine japanische Übersetzung erschienen

<sup>165</sup> Ibid. S. 7–8 und S. 12. Die „Heimisha“-Sozialisten warfen ihm daher vor, de facto den Sozialismus mit seinem Verweis auf die ferne Zukunft zu behindern. Vgl. Worm S. 358.

<sup>166</sup> Kutsumis Anhang S. 8–9.

<sup>167</sup> Kutsumi lehnt daher auch explizit die Abschaffung des Privateigentums als Eingriff in die persönliche Freiheit ab. (Anhang S. 12).

<sup>168</sup> Kutsumis Anhang S. 11.

<sup>169</sup> Ibid. S. 13.

<sup>170</sup> Zur komplizierten Publikationsgeschichte s. Worm S. 141–142 und S. 131. Das Buch erschien im November 1906, doch ein Vorabdruck bereits im April 1906, der bereits ins Chinesische übersetzt wurde und im Oktober 1906 erschien (s.u.).

<sup>171</sup> *Shakaishugi kenkyū* 社會主義研究 Nr. 2, April 1906, S. 24–27.

<sup>172</sup> *Minbao* Nr. 8, Oktober 1906, S. 132. Die Übersetzung findet sich dort auf S. 131–138: „Wuzhengfuzhuyi zhi erpai“ 無政府主義之二派 (Die zwei Richtungen im Anarchismus). (Im Nachdruck S. 1215–1222).

<sup>173</sup> Siehe auch Bernal: *Socialism* ... S. 77–79.

<sup>174</sup> *Minbao* Nr. 7, S. 101–111. (Nachdruck S. 1037–1047).

war.<sup>175</sup> Darin wurde der Anarchismus negativ dargestellt, wie auch in einem unmittelbar folgenden Artikel von „Meng Diesheng“ 夢蝶生 (=Ye Xiasheng 葉夏生).<sup>176</sup> In diesem *Minbao*-Artikel bemüht sich Ye alias „Meng“ um eine Abgrenzung des eigenen revolutionären Standpunktes vom Anarchismus. Dabei charakterisiert er diesen in einer Weise und mit einer Wortwahl, die darauf schließen läßt, daß auch er (neben Bliss und Ely) den Kutsumi-Vorabdruck gelesen hatte.<sup>177</sup>

Da offenbar zusätzliches Informationsbedürfnis bestand, brachte Liao Zhongkai in der *Minbao* Nr. 8 die erwähnte Übersetzung des Kutsumi-Vorabdrucks und steuerte selbst in der Folge Nummer noch eine weitere Übersetzung – wiederum von Bliss nach japanischer Vorlage in *Shakaishugi kenkyū* – zum Thema Anarchismus bei. Wie er dabei in den Vorbemerkungen darlegte, ging es ihm um eine seriöse Auseinandersetzung, und daher bevorzugte er Übersetzungen als authentischere Beiträge im Vergleich zu bloß parteiischen Artikeln.<sup>178</sup> Obwohl Liao einige Zeit in den USA gelebt hatte, ist es interessant zu vermerken, daß selbst seine Übersetzungen englischer Werke nie die japanischen Vorübersetzungen überschreiten. Darin zeigt sich auch, wie genau die japanischen Entwicklungen und Publikationen von den in Japan lebenden chinesischen Revolutionären verfolgt wurden.

Die Tatsache, daß Kutsumi selbst sich zum Anarchismus bekannte, spielte also ganz offensichtlich keine Rolle, sondern er wurde als neutrale Informationsquelle angesehen. Die *Minbao* brachte in ihrer 16. Nummer (September 1907) nochmals eine Übersetzung aus Kutsumi, diesmal zu Bakunin. Der Autor, Han Tanshou 韓曇首, begründet dies damit, daß in der 3. Nummer der *Minbao* zwar ein Bild Bakunins als „Gründer des Anarchismus“ erschienen sei, man aber noch zuwenig über ihn und seine Lehre wisse.<sup>179</sup> In der Tat hatte sein Konterfei noch die englische ehrenvolle Untertitelung des „Gründers der anarchistischen und universellen Revolution“ erhalten,<sup>180</sup> gefolgt vom Attentäter Wu Yue 吳越, der

<sup>175</sup> Diese japanische Übersetzung war von Sakai Toshihiko und – wie der Kutsumi-Vorabdruck – in *Shakaishugi kenkyū* Nr. 2 erschienen. Dies zeigt, daß man die japanischen sozialistischen Publikationen genau verfolgte. Zur *Shakaishugi kenkyū* siehe auch Worm S. 127–133. Im übrigen brachte die Nr. 2 der *Shakaishugi kenkyū* noch einen weiteren Bliss-Auszug und andere Artikel zum Anarchismus, u.a. auch den vielfach rezipierten von Kutsumi über „Kropotkins Besonderheiten“.

<sup>176</sup> Vgl. Bernal: *Socialism ...* S. 135, Anm. 156.

<sup>177</sup> Der Artikel „Wuzhengfudang yu gemingdang zhi shuoming“ 無政府黨與革命黨之說明 (Erläuterungen zu den Anarchisten und den Revolutionären) in *Minbao* Nr. 7, S. 111–123. (Nachdruck S. 1047–1059). Die Charakterisierung des Anarchismus findet sich auf S. 112–114 (bzw. 1048–1050). Seine Erwähnung Kropotkins und dessen Auffassungen über die Beziehungen zwischen Privateigentum und Moral bzw. Kriminalität zeigt außerdem, daß Ye die *Shakaishugi kenkyū* gelesen hatte. Dort wurde Kropotkin besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

<sup>178</sup> Siehe *Minbao* Nr. 9: „Wuzhengfuzhuyi yu shehuizhuyi“ 無政府主義與社會主義 (Anarchismus und Sozialismus), Nachdruck S. 1389–1395. Vorbemerkung S. 1389–1390. Er erhob dabei den Vorwurf, daß es Usus geworden sei, sich mit fremden Federn zu schmücken. Ye Xiasheng etwa hatte ja z.B. keine Quelle seines Wissens genannt und sich sehr einseitig festgelegt, daher waren Liao Übersetzungen möglicherweise Reaktionen darauf. Daß er hier wieder auf die japanische Übersetzung von Sakai Toshihiko in *Shakaishugi kenkyū* Nr. 2 (S. 27–30) zurückgreifen konnte, erwähnt er allerdings nicht!

<sup>179</sup> *Minbao* Nr. 16: „Jishou“ 无首 (laut Higuchi Susumu 通口進: *Bakin to anakizumu* 巴金とアナキズム [Ba Jin und der Anarchismus], Fukuoka 1978, S. 167 = Han Tanshou 韓曇首: „Bakuning zhuan“ 巴枯寧傳 (Biographie Bakunins), Nachdruck S. 2653–2666. Vorbemerkung S. 2653.

<sup>180</sup> Siehe *Minbao* Nr. 3, Nachdruck S. 0329.

dann auch in dieser Nummer thematisiert wurde. Bakunin bzw. der Anarchismus wurde dort allerdings nicht weiter erläutert.

Daß gerade Bakunin ausgewählt wurde, erklärt sich zum einen damit, daß er sowohl als Anarchist als auch als „Nihilist“ galt, zum anderen mit der Frage der revolutionären Taktik, zu der es in der Tongmenghui, deren Organ ja die *Minbao* war, verschiedene Stimmen gab.<sup>181</sup> Außerdem war Zhang Binglin 章炳麟 (s.u.) zu diesem Zeitpunkt Herausgeber der *Minbao* und persönlich an der Thematik interessiert. Bakunin wurde als „Aktivist“ charakterisiert. Der Attentatsgedanke fand nicht wenige Anhänger zu jener Zeit, und speziell Wu Yue war in einer Beilage (April 1907) ausführlich mit seinen Zielen vorgestellt worden.<sup>182</sup> Von daher ist gerade die Beschäftigung mit Bakunin unter dem Blickwinkel der chinesischen Anarchismus-Rezeption eher Zeichen eines Mißverständnisses, insofern Bakunin hier nicht eigentlich als Anarchist diskutiert wurde, sondern als Rechtfertiger gewaltsamer Taktiken. Er galt gewissermaßen primär als Verkörperung revolutionären Elans, wobei dies allerdings auch für die japanische „Anarchismus-Rezeption“ weitgehend zutrif. (Dies reflektierte z.B. auch der in *Minbao* Nr. 4 [1906] abgedruckte Beitrag von Miyazaki Tamizō 宮崎民藏 – dem engen Vertrauten Sun Yatsens – in Übersetzung, der die verschiedenen sozialistischen Strömungen beschrieb und wertete.<sup>183</sup> In der Charakterisierung des Anarchismus unterschied er zwar den philosophischen, christlichen und „destruktiven“, hob aber besonders Bakunin als „Gründer des Anarchismus“ und Vertreter der „destruktiven“ Richtung hervor).<sup>184</sup>

Aufs ganze gesehen hatte die *Minbao* ein eher negatives Verhältnis zum Anarchismus, bekannte sie sich doch zur nationalen Revolution, die die Tongmenghui durchzuführen hoffte.<sup>185</sup> Dennoch war unübersehbar, daß auch ihre Diskussionsbeiträge sich eng an japanischen Vorbildern orientierten.

<sup>181</sup> So ist etwa interessant zu beobachten, daß die Übersetzungen aus Kemuriyama zum russischen „Nihilismus“ von Liao Zhongkai selbst neutral gesehen wurden, im Anschluß aber ein Einwurf (mit Bingji 病己 = Zhang Binglin? gezeichnet) folgt, der den Mut zu sterben preist. (*Minbao* Nr. 11, S. 109–112, Nachdruck S. 1681–1684).

<sup>182</sup> Für ihn waren die russischen „Nihilisten“ erklärtermaßen Vorbilder. (Siehe die Sonderausgabe *Tiantao* 天討 [Erörterung des Himmels] S. 7). (Nachdruck S. 2095).

<sup>183</sup> „Oumei shehui geming yundong zhi zhonglei ji pinglun“ 歐美社會革命運動之種類及評論 (Klassifizierung und kritische Erörterung von sozialrevolutionären Bewegungen in Europa und Amerika) in *Minbao* Nr. 4, S. 123–133. (Nachdruck S. 0599–0609).

<sup>184</sup> Ibid. S. 126–127 bzw. 0602–0603.

<sup>185</sup> Siehe dazu auch Bernal: „Triumph ...“ S. 135–136 bzw. *Socialism ...* S. 217–218. Negative Darstellungen des Anarchismus überwiegen in der *Minbao*. Die Wichtigkeit staatlicher Organisation wird meist bejaht. Siehe z.B. in Nr. 17, Oktober 1907, Zhang Binglins „Zhengfu shuo“ 政府說 (Über Regierung), S. 87–97 (Nachdruck S. 2773–2783), wo die theoretische Unhaltbarkeit des Anarchismus demonstriert werden soll. Vgl. auch Jiang Juns Zusammenstellung von Anarchismus-Kritiken in „Xinhai geming qian ...“ S. 373–375.

### 3. DIE BILDUNG DER ERSTEN CHINESISCHEN ANARCHISTISCHEN GRUPPE IN TOKYO

#### *Zentrale chinesische und japanische Persönlichkeiten des „Sozialistischen Studienzirkels“*

Das verstärkte Interesse am Anarchismus in der *Minbao* ab Sommer 1906, nachdem die Herausgeberschaft von der Gruppe um Sun Yatsen auf Zhang Binglin übergegangen war, hatte nicht zuletzt mit Parallelentwicklungen in Japan zu tun, denn ganz offensichtlich verfolgte man die japanischen Diskussionen recht genau. Hinzu kam, daß es ab 1907 auch vermehrt persönliche Kontakte zu japanischen Sozialisten gab, die sich nun zunehmend dem Anarchismus zuwandten.<sup>1</sup> Was die Kontakte mit japanischen Sozialisten angeht, so ist sicher, daß Jing Meijiu 景梅九, der auch später noch im chinesischen Anarchismus eine Rolle spielen sollte, schon bei früheren Vortragsveranstaltungen der japanischen Sozialisten zugegen war.<sup>2</sup> Gleiches galt für Zhang Ji. Durch die Partizipation an den japanischen Entwicklungen begann man sich daher nun von der einseitigen Attentatsassoziation zu lösen.<sup>3</sup>

Auf chinesischer Seite standen dabei Zhang Binglin, Zhang Ji und Liu Shipai 劉師培 mit seiner Frau He Zhen 何震 im Mittelpunkt, auf japanischer Kōtoku Shūsui, Ōsugi Sakae 大杉榮, Sakai Toshihiko 堺利彦, Yamakawa Hitoshi 山川均 und Takeuchi Zensaku 竹内善作. Hinzu kamen Kita Ikki 北一輝, Wada Saburō 和田三郎, Miyazaki Tamizō 宮崎民藏 und Kanno Suga 菅野すか (die spätere Lebensgefährtin Kōtokus) auf japanischer Seite, auf chinesischer (neben dem bereits genannten Jing Meijiu) Wang Gongquan 汪公權, ein Verwandter He Zhens.<sup>4</sup>

Zhang Binglin war ein in der Alttext-Tradition stehender Gelehrter.<sup>5</sup> Seit seiner Jugend hatte er ein starkes Anti-Mandschu-Ressentiment entwickelt. Trotz ideologischer Diffe-

<sup>1</sup> Zu weiteren möglichen Faktoren, die das Anarchismus-Interesse stimuliert haben könnten, z.B. psychologische Hintergründe, siehe Bernal: „Triumph ...“ S. 138 ff. bzw. *Socialism ...* S. 221 ff.

<sup>2</sup> Siehe seine Erinnerungen *Zuian* 罪案 (Strafsache), enthalten in Sakai/Saga: *Genten ...* Bd. 9. Seine Teilnahme wird auch von dem japanischen Sozialisten Takeuchi Zensaku bestätigt: Takeuchi Zensaku 竹内善作: „Meiji makki ni okeru chūnichi kakumei undō no kōryū“ 明治末期における中日革命運動の交流 (Kontakte zwischen den chinesischen und japanischen revolutionären Bewegungen Ende der Meiji-Zeit) in: *Chūgoku kenkyū* 中國研究 (Chinastudien) Nr. 5, 1948, S. 74–95, S. 75.

<sup>3</sup> Dieser entscheidende Punkt wird bei Bernal nicht recht gewürdigt, da er besonders die Attraktivität des Attentats betont. (Siehe sein „Triumph ...“ S. 136).

<sup>4</sup> Diese Namen werden von Tao Zhu 陶鑄 angeführt. Siehe Yang Tianshi 楊天石, komp.: „Shehuizhuyi jiangxihui ziliao“ 社會主義講習會資料 (Materialien zum sozialistischen Studienzirkel) in *Zhongguo zhixue* 中國哲學 (Chinesische Philosophie) Bd. 1, 1979, S. 373–450. (Der Auszug aus Tao Zhus unveröffentlichtem Manuskript dort S. 379–380).

<sup>5</sup> Zu ihm gibt es eine reiche Literatur. Hier seien nur einige westliche Titel genannt: Jürgen Weber: *Bibliographie zu Chang Ping-lin. Mit Kommentar und rezeptionsgeschichtlichem Überblick*, Hamburg 1985; Ders.: *Revolution and Tradition. Politik im Leben des Gelehrten Chang Ping-lin (1869–1936) bis 1906*, Hamburg 1986; Young-tsu Wong: *Search for Modern Nationalism. Zhang Binglin and Revolutionary China 1869–1936*, Oxford et al. 1989. Bis zur Xinhai-Revolution: Kauko Laitinen: *Chinese Nationalism in the late Qing Dynasty. Zhang Binglin as an Anti-Mandchu Propagandist*, London 1990. Unter philoso-

renzen mit den Neutext-Gelehrten Kang Youwei und Liang Qichao unterstützte Zhang deren Reformbemühungen Ende des 19. Jahrhunderts und kam nach deren Scheitern durch Liang 1899 zum ersten Mal nach Japan, wo er auch Sun Yatsen kennenlernte. Nach dem Boxer-Desaster schnitt er sich – zurückgekehrt nach China – demonstrativ den Zopf ab und versuchte, durch seine Lehrtätigkeit den Studenten ein „richtiges“ Geschichtsverständnis zu vermitteln. Dies war den Behörden natürlich ein Dorn im Auge, und so setzte er sich 1902 wieder nach Japan ab, wo er u.a. Zhang Ji kennenlernte. Mit ihm organisierte er eine Anti-Mandschu-Veranstaltung, die aber von der japanischen Polizei aufgelöst wurde. Ende 1902 beteiligte sich Zhang in Shanghai an der Gründung der von Cai Yuanpei 蔡元培, Wu Zihui 吳稚暉 und anderen initiierten „Chinesischen Erziehungsgesellschaft“ und lehrte an Cais „Patriotischer Schule“. Zou Rong 鄒容, ein junger Anti-Mandschu-Aktivist, war mit Zhang Ji 1903 aus Japan ausgewiesen worden und traf in Shanghai mit Zhang Binglin zusammen, der sich sofort für seinen berühmt gewordenen Traktat *Gemingjun* 革命軍 (Revolutionäre Armee) begeisterte. Zhang Binglin schrieb ein Vorwort dazu, das, zusammen mit anderen verächtlichen Bemerkungen über den Mandschu-Hof, das Verbot der Zeitung *Subao* 蘇報 provozierte, in der dies alles publiziert worden war. Zhang und Zou, die sogar namentlich unterzeichnet hatten, was ihr Schwurbruder (!) Zhang Ji später als mutig hervorhob,<sup>6</sup> wurden gefangen genommen, während andere wie Wu Zihui flüchteten. Dies sollte später die Beziehungen untereinander belasten. Zhang und Zou erhielten mehrjährige Haftstrafen, und der junge Zou verstarb im Gefängnis.<sup>7</sup>

Zhang Binglin wurde 1906 aus der Haft entlassen und ging wieder nach Japan. Dort stieß er zur Tongmenghui und übernahm, wie erwähnt, die Herausgabe der *Minbao*. Der Übergang der Herausgeberschaft auf Zhang Binglin war offensichtlich z.T. das Ergebnis von Auseinandersetzungen, wobei die zuvor dominierende Gruppe um Sun Yatsen zurückgedrängt wurde. Zhang und Sun waren von Herkunft, Bildung und Zielen her sehr verschieden. Während seines Gefängnis-Aufenthaltes wegen der *Subao*-Affäre hatte sich Zhang verstärkt mit dem Buddhismus befaßt, was auch in seinen *Minbao*-Artikeln deutlich

---

phischem Gesichtspunkt geht Eveline Ströber heran: *Von der Evolution zur Erlösung: Zum frühen philosophischen Denken Chang T'ai-yens (1868–1936)*, Diss. Bonn 1990. Sehr einflußreich wurde in der westlichen Literatur der Artikel von Charlotte Furth: „The Sage as a Rebel“ in: dies. (Hrsg.): *The Limits of Change. Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge/Mass. 1976, S. 113–150. Siehe auch das Kapitel zu Zhang Binglin bei Chang Hao: *Chinese Intellectuals in Crisis*. Ferner wurde Shimada Kenjis japanische Studie auch ins Englische übersetzt: *Pioneer of the Chinese Revolution: Zhang Binglin and Confucianism*, Stanford 1990.

<sup>6</sup> Siehe Zhang Jis „Wushinian lishi zhi yanjiu yu huigu“ 五十年歷史之研究與回顧 (Untersuchung der und Rückblick auf die Geschichte der [letzten] 50 Jahre) in: *Zhang Puquan xiansheng quanji* S. 15–36, dort S. 25. (Dieser Beitrag entstand 1943). (Die Schwurbruderschaft geht aus Zhang Jis Autobiographie hervor: *Huiyilu* in *ibid.* S. 229–251, dort S. 233).

<sup>7</sup> Wu Zihui, der später zu einer zentralen Figur im chinesischen Anarchistenkreis in Paris (s.u.) werden sollte, hatte ebenfalls wegen agitatorischer *Subao*-Artikel auf der Fahndungsliste gestanden, flüchtete jedoch. Zhang Binglin vermutete Verrat, zumal er und Wu schon länger Differenzen hatten. Sie lieferten sich deswegen später einen regelrechten Schlagabtausch (s.u.). Daß der junge Zou Rong im Gefängnis starb, war für Zhang Binglin ein prägendes Erlebnis.

Zur *Subao*-Affäre siehe J. Lust: „The Su-Pao Case: An Episode in the early Chinese Nationalist Movement“ in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* Bd. XXVII, 1964, S. 408–429; und Y. C. Wang: „The Su-Pao Case: A Study of Foreign Pressure, Intellectual Fermentation, and Dynastic Decline“ in: *Monumenta Serica* Bd. XXIV, 1965, S. 84–129.

wird. Nicht selten ist er als zeitweise anarchistisch charakterisiert worden, zumal unter seiner Herausgeberschaft, wie wir sahen, der Anarchismus und „Nihilismus“, besonders in Verbindung mit der Attentatstaktik, öfters erörtert wurde. Zhang war jedoch eine sehr komplexe Persönlichkeit. Er zeigte zwar eine gewisse Sympathie für anarchistische Gedanken, doch war seine ideologische Zielsetzung sehr stark nationalistisch fundiert. Seine Sympathie lag auf einer sehr abstrakten, metaphysischen Ebene. M.E. hatte dies mit seiner Beschäftigung mit dem Buddhismus und dem Gedanken der Aufhebung der Gegensätze zu tun. Letztlich sollte es keine Grenzen (nicht nur des Staates, sondern gar der Spezies oder Welten) geben, wie er besonders in seinem einflussreich gewordenen Artikel über die „fünf Nichtungen“ („Wuwulun“ 五無論) (in *Minbao* Nr. 16) darlegte. Dieser *pingdeng* 平等 -Gedanke lag für ihn aber auf der absoluten Ebene. Die relative hingegen erforderte durchaus das Eintreten für die eigene Nation, wie sein Artikel „über den Staat“ („Guojialun“ 國家論) (in *Minbao* Nr. 17) verdeutlichte.<sup>8</sup> Auch zweifelte Zhang an der Stichtichtigkeit der anarchistischen Begründung der notwendigen Beseitigung jeglicher Regierung in seinem Beitrag „über die Regierung“ („Zhengfu shuo“ 政府說) (in *Minbao* Nr. 17). Insofern hatte er starke Vorbehalte dem Anarchismus gegenüber. Der Attentäter war für ihn zum einen ein Held im Sinne der klassischen chinesischen Tyrannenmörder (s.o.), zum anderen ein Bodhisattva, der lieber selbst in die Hölle geht, als andere im Leid zu belassen. Zhang Binglin hatte daher stets Differenzen mit anderen, die sich wirklich für sozialistische oder anarchistische Ideen interessierten. Er war zwar beim „Sozialistischen Studienzirkel“ dabei, blieb aber bei seinen eigenen Ansichten.<sup>9</sup> So war er auch mit Liu Shipeis Argumentation (s.u.), daß der Kampf nicht gegen die Mandchus als solche zu führen sei, da dies kleinlicher Rassismus sei, nicht einverstanden.<sup>10</sup> Mit der Pariser Anarchistengruppe stritt er ebenfalls, u.a. wegen der Frage des Esperanto und der Abschaffung des Chinesischen (s.u.). (Das Esperanto wurde allerdings auch ein Steckenpferd Liu Shipeis). Die Diffe-

<sup>8</sup> Damit interpretiere ich Zhang mit den buddhistischen Kategorien der „zwei Wahrheitsebenen“ (*er di* 二諦). M.E. ist die Einordnung Zhangs als zeitweiliger Anarchist oder zumindest als Sympathisant – wie etwa bei Bernal – problematisch. Die entscheidenden *Minbao*-Artikel Zhangs sind primär die erwähnten: „Wuwulun“ 五無論 (Die fünf Nichtungen) (Nr. 16, S. 1–22 bzw. im Nachdruck S. 2545–2566), „Guojialun“ 國家論 (Über den Staat) (Nr. 17, S. 1–14 bzw. im Nachdruck S. 2687–2700) und „Zhengfu shuo“ (Nr. 17, S. 87–97 bzw. im Nachdruck S. 2773–2783), sowie sein Vorwort zu Zhang Jis Malatesta-Übersetzung: „Wuzhengfuzhuyi xu“ 無政府主義序 (Vorwort zu *L'anarchia*) (Nr. 20, S. 129–130 bzw. im Nachdruck S. 3277–3278), aber die vorangehenden Artikel, besonders „Ren wu wo lun“ 人無我論 (Über das Nicht-Ich des Menschen) (Nr. 11, S. 1–17 bzw. im Nachdruck S. 1565–1581) sollte man im Zusammenhang sehen. Furth: „The Sage ...“ (S. 145) betont mehr das daoistische Moment und faßt Zhangs „Wuwulun“ als satirische *reductio ad absurdum* auf. Mir scheint dagegen aufgrund des Gesamtzusammenhangs der Artikel, daß es Zhang hier in keiner Weise um Satire ging, sondern daß das Erklärungsmuster in der buddhistischen Theorie der „zwei Wahrheitsebenen“ zu suchen ist. Das buddhistische Moment bei Zhang wird auch von Chang Hao: *Chinese Intellectuals in Crisis*, Kap. 4 („Chang Ping-lin“), bes. S. 138 ff., sowie in der Diss. von Ströber hervorgehoben. (Ströber bringt auch eine komplette Übersetzung des Artikels „Wuwulun“ auf S. 274–309).

<sup>9</sup> Siehe z.B. die Darlegung seiner Position im erwähnten Artikel „Guojialun“. Er hatte sie u.a. auf der dritten Sitzung des Zirkels vorgetragen. (Siehe *Tianyi* 天義 [Natürliche Gerechtigkeit] Nr. 8–10, Nachdruck Tokyo S. 266).

<sup>10</sup> Siehe z.B. sein „Pai man ping yi“ 排滿平議 (Sachliche Erörterung der Vertreibung der Mandchus) in *Minbao* Nr. 21, Juni 1908, S. 1–12 bzw. im Nachdruck S. 3293–3304.

renzen Zhang Binglins mit denen, die direkt den Anarchismus propagierten, waren somit nicht unerheblich.

Zhang Ji (1882–1947)<sup>11</sup> wiederum war, wie wir sahen, der erste gewesen, der den Anarchismus auf Chinesisch in einer eigenen Publikation propagiert hatte. Nach seinem 1903 erschienenen *Wuzhengfuzhuyi*, das auf japanischen Materialien basiert hatte, publizierte er unter dem gleichen Titel 1908 die Übersetzung von Malatestas Pamphlet *L'anarchia*, wobei er sich wiederum auf eine japanische Übersetzung stützte.<sup>12</sup> Etwa zur gleichen Zeit fertigte er auch eine Übersetzung nach der Kōtokus von Arnold Roller (=Siegfried Nacht) über den Generalstreik an.<sup>13</sup> Er war weniger Theoretiker als vielmehr ein reger Organisator. Seine Aktivitäten brachten u.a. schließlich die Verbindung der beiden chinesischen anarchistischen Zirkel in Tokyo und Paris zustande.

Zhang Ji hatte seit seiner Jugend Verbindung zu Japanern und war öfters in Japan gewesen. Während seiner zunächst klassischen Ausbildung traf Zhang in China auf einen japanischen Studenten, auf dessen Anregung hin er 1899 zum ersten Mal nach Japan fuhr. Dort setzte er zunächst sein Studium konfuzianischer Klassiker (auf Japanisch) fort, begann aber dann 1900 (nach einem kurzen Chinaaufenthalt), sich westliche Bildung anzueignen. Seine guten Sprachkenntnisse prädestinierten ihn zum Übersetzer. Seine revolutionäre Karriere begann er infolge der Boxer-Unruhen. Er schrieb sich 1900 als 18-Jähriger an der Waseda-Universität für Politische Ökonomie ein und kam dabei mit revolutionärem Gedankengut in Berührung. Um dies in die Tat umzusetzen, organisierte er umgehend die chinesischen

<sup>11</sup> Zu Zhang Ji 張繼 (zi: Puquan 溥泉) ist die Literatur spärlich. Er war vor allem ein Aktivist, daher hinterließ er wenig Schriftliches. (Dieses, meist aus seiner späteren Zeit als GMD-Größe stammend, wurde in Taiwan zusammengestellt als *Zhang Puquan xiansheng quanji* 張溥泉先生全集 [Sämtliche Werke des Herrn Zhang Puquan], Taipei 1951, und *Zhang Puquan xiansheng quanji bubian* 張溥泉先生全集補編 [Ergänzungen zu den Sämtlichen Werken Herrn Zhang Puquans], Taipei 1952. 1982 folgte ein dritter Materialband: *Zhang Puquan xiansheng quanji xubian* 張溥泉先生全集續編 [Folgeband zu den Sämtlichen Werken Herrn Zhang Puquans], Taipei 1982. Bezeichnenderweise wird hier Zhang Jis Verbindung zum Anarchismus völlig ausgeblendet, so daß weder sein *Wuzhengfuzhuyi* von 1903 noch seine Malatesta-Übersetzung aufgenommen sind! Vielmehr präsentieren ihn die „Sämtlichen Werke“ als reine GMD-Größe).

An biographischen Arbeiten liegt die populär gehaltene von Xu Wenshan 徐文珊: *Beifang zhi qiang: Zhang Ji zhuan* 北方之強: 張繼傳 (Stärke des Nordens: Biographie Zhang Jis), Taipei 1982, vor. Der Eintrag bei Boorman, Howard L. und Howard, Richard C. (Hrsg.): *Biographical Dictionary of Republican China*, 5 Bde., New York und London 1967–1979, Bd. 1, S. 15–20, ist verhältnismäßig ausführlich. Zhang Jis Erinnerungen sind sehr an späteren politischen Umständen orientiert und daher stark „frisirt“. Seine anarchistischen Aktivitäten spielt er völlig herunter; seine Zusammenarbeit mit Liu Shipei und He Zhen etwa läßt er völlig unter den Tisch fallen.

<sup>12</sup> So Zhang Ji selbst in „Huiyi lu“ in: *Zhang Puquan xiansheng quanji* S. 236. Nach Takeuchi Zensaku, dem Bekannten Zhang Jis, hatte er offenbar von Kōtoku die nie veröffentlichte japanische Übersetzung des Malatesta-Pamphlets von Shirayanagi Shūkō 白柳秀湖 (1884–1950, Literat) geliehen bekommen. (Takeuchi: „Meiji makki ...“ S. 86). Daß Zhang Ji seine Übersetzung nach der Shirayanagis anfertigte, wird von Sakai/Saga: *Genten ...* im Begleitbändchen (S. 67) bestätigt. Die Übersetzung selbst ist in der Sammlung in Band 9 enthalten. Malatestas *L'anarchia* war 1884 in Fortsetzungen und 1891 erstmals als eigenständige Broschüre erschienen. Zu Zhang Jis Übersetzung schrieb Zhang Binglin – wie erwähnt – das Vorwort. Später in Paris sollte sich Zhang Ji weiter mit Malatesta beschäftigen. (Siehe Zhangs Pariser Tagebuch in: *Zhang Puquan xiansheng quanji* S. 253).

<sup>13</sup> Zu dieser Übersetzung Zhang Jis schrieb Liu Shipei ein Vorwort. (Siehe *Tianyi* Nr. 8–10, Nachdruck Tokyo S. 317–320).

Auslandsstudenten, gründete eine eigene Zeitschrift sowie eine chinesisch-japanische Gesellschaft, die für die gleichzeitige Revolution in beiden Ländern eintrat. 1902 lernte er Sun Yatsen und Zhang Binglin in Japan kennen. Mit letzterem organisierte er eine Anti-Mandschu-Versammlung, die ihn zum ersten Mal in Konflikt mit der japanischen Polizei brachte. Als er im Folgejahr zusammen mit Zou Rong dem für die chinesischen Studenten in Japan zuständigen Qing-Beamten den Zopf abschnitt, wurde er mit Zou des Landes verwiesen.<sup>14</sup> Da Zou kurz darauf wegen der *Subao*-Affäre ins Gefängnis mußte, brachte Zhang Ji – als Ersatz für die verbotene *Subao* – die *Guomin riribao* 國民日日報 (Tageszeitung „der Bürger“) heraus. In Shanghai lernte er auch Cai Yuanpei kennen. 1904 war er in einige Attentatsversuche verwickelt und kam kurz ins Gefängnis. Danach ging er wieder nach Japan, wo er 1905 der in Tokyo gegründeten Tongmenghui beitrug und mitverantwortlich für die Publikation von deren Organ *Minbao* wurde.<sup>15</sup> Da Zhang Ji gute Kontakte zu japanischen sozialistischen Kreisen hatte, fungierte er häufig als Mittelsmann.

Liu Shiwei (1884–1919)<sup>16</sup> und seine Frau He Zhen<sup>17</sup> sollten in Tokyo die erste chinesische anarchistische Zeitschrift herausbringen. Liu besaß – wie Zhang Binglin – eine vor-

<sup>14</sup> Auch dies erwähnt Zhang später in seinen Erinnerungen („Huiyi lu“ in: *Zhang Puquan xiansheng quanji*) nicht.

<sup>15</sup> Obige Zusammenfassung basiert im wesentlichen auf der chronologischen Übersicht zu Zhang Ji, zusammengestellt von Xu Wenshan (abgedruckt als Anhang sowohl in Xus Zhang-Biographie als auch in *Zhang Puquan xiansheng quanji xubian*) sowie auf Boorman/Howard. (Es gibt allerdings einige Unstimmigkeiten in den beiden Darstellungen). Zhang wurde nach seiner vorübergehenden Entfremdung zu Sun Yatsen schließlich wieder ein Anhänger desselben und hatte nach 1911 ein zunehmend looseres Verhältnis zum Anarchismus (s.u.), weswegen er später auch von (Liu) Shifu, der „Personifikation des chinesischen Anarchismus“, heftig attackiert wurde.

<sup>16</sup> Zu Liu gibt es m.W. keine biographische Monographie. Eine solche wurde zwar von Bernal angekündigt, scheint aber nicht erschienen zu sein. Zu Lius literarischem Schaffen liegen die Monographien von Chen Yan 陳燕: *Liu Shiwei ji qi wenxue lilun* 劉師培及其文學理論 (Liu Shiwei und seine Literaturtheorie), Taipei 1989, und Feng Yongmin 馮永敏: *Liu Shiwei ji qi wenxue yanjiu* 劉師培及其文學研究 (Liu Shiwei und seine Literaturstudien), Taipei 1992, vor, die natürlich auch auf Liu generell eingehen. Zu Liu erschienen jedoch eine Reihe kürzerer Beschreibungen und Studien. Die wichtigsten Quellen zu seinen Leben sind Reminiszenzen von Zeitgenossen, die z.T. in *Liu Shenshu xiansheng yishu* 劉申叔先生遺書 (Nachgelassene Schriften Herrn Liu Shenshus) enthalten sind (*tao* 1, Fasz. 1). An Sekundärstudien wurde besonders Onogawa Hidemitsu „Liu Shih-p'ei and Anarchism“ in: *Acta Asiatica* Nr. 12, 1967, S. 70–99, einflußreich. (Der Artikel erschien 1969 auch auf Japanisch als Buchkapitel). Japanische Arbeiten, die sich mit Lius Anarchismus beschäftigen, sind bei Saga Takashi: „Nihon ni okeru chūgoku anakizumu kenkyū“ aufgeführt. Auf Englisch liegen u.a. Bernals „Liu Shih-p'ei and National Essence“ in: Furth, Charlotte (Hrsg.): *The Limits of Change. Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge/Mass. 1976, S. 90–112, und D. W. Y. Kwok: „Anarchism and Traditionalism: Liu Shi-p'ei“ in: *Xianggang zhongwen daxue zhongguo wenhua yanjiusuo xuebao* 香港中文大學中國文化研究所學報 (Zeitschrift des Instituts für chinesische Kulturstudien an der Hongkong Chinese University), 1971 Nr. 2, S. 523–535, vor sowie das Liu gewidmete Kapitel bei Chang Hao: *Chinese Intellectuals ...*. Chinesische Sekundärliteratur ist in den genannten Monographien von Chan Yan und Feng Yongmin aufgelistet. Man kann hier noch den neueren Artikel von Wang Fansen 王汎森 ergänzen: „Liu Shiwei yu Qingmo de wuzhengfuzhuyi yundong“ 劉師培與清末的無政府主義運動 (Liu Shiwei und die anarchistische Bewegung Ende der Qing-Zeit) in *Dalu zazhi* 大陸雜誌 (Zeitschrift „Festland“), Bd. 90, Nr. 6, 15. 6. 1995, S. 1–9.

Lius Schriften wurden von Qian Xuantong 錢玄同 später zusammengestellt, wobei allerdings die revolutionären Schriften bemerkenswerterweise kaum repräsentiert sind! Das mehrbändige *Liu Shenshu xiansheng yishu* 劉申叔先生遺書 (Nachgelassene Schriften des Herrn Liu Shenshu), 8 *tao*, Ningwu

zügliche klassische Bildung. 1902 hatte er bereits den *juren*-Grad erreicht, scheiterte aber 1903 an der höchsten Hürde, dem Hauptstadtexamen. Auf seiner Rückfahrt traf er in Shanghai auf die als klassische Gelehrte bekannten, aber inzwischen als Revolutionäre aktiven Zhang Binglin und Cai Yuanpei. Insbesondere unter Zhang Binglins Einfluß schloß sich der junge Liu Shipai revolutionären Zirkeln an und schrieb – neben gebildeten Traktaten – auch agitatorische Artikel. 1903 heiratete er He Ban 何班 (später „Zhen“), die sich an Cai Yuanpeis „Patriotischer Mädchenschule“ einschrieb und die dort vermittelten revolutionären Ideologien und Taktiken (u.a. Attentatsstrategien) eifrig studierte. Liu selbst übernahm die Herausgeberschaft für Cai Yuanpeis revolutionäres Anti-Rußland-Blatt *Eshi jingwen* 俄事警聞 (Alarmierende Nachrichten bezüglich Rußlands). Die russischen Ambitionen in Fernost, die in zunehmend aggressiver Weise verfolgt wurden, beunruhigten die chinesische Intelligenz. Das Blatt attackierte das Vordringen der Russen in der Mandschurei und die weiche Haltung der Qing-Regierung. Vermutlich war Liu Shipai auch der Autor des oben genannten Artikels in der Zeitschrift *Jiangsu* über die russischen „Nihilisten“ von 1903. 1904 beteiligte er sich – zusammen mit Zhang Ji – schließlich an der Organisation eines Attentats auf einen korrupten Beamten. Solche Tätigkeiten sah er im übrigen durch die klassischen Tyrannenmörder, wie sie z.B. das *Shiji* beschreibt, legitimiert.

In dieser Zeit bezeichnete er sich selbst als „radikal“ und veröffentlichte 1904 unter dem Pseudonym „der erste Radikale“ einen Artikel über „die Vorteile des Radikalismus“. Auch beteiligte er sich an der umgangssprachlichen Zeitschrift *Zhongguo baihuabao* 中國白話報 (Chinesische umgangssprachliche Zeitung). Dies ist insofern bemerkenswert, als Liu hier bereits – im Gegensatz zu Zhang Binglin und zu seiner eigenen späteren Ablehnung der „Neuen Kulturbewegung“ – die Frage der Popularisierung der Sprache positiv betrachtete. Das könnte den Weg bereitet haben für sein Interesse am Esperanto (s.u.).

Eine der größeren Schriften, die Liu in dieser Shanghaier Zeit verfaßte, beschäftigte sich mit der Illegitimität der Qing-Herrschaft (*Rangshu* 攘書 [Buch über die Vertreibung]). Zu dieser Zeit war Liu noch ganz Anti-Mandschu-Aktivist. Er legte sich entsprechend den Namen „Guanghan“ 光漢 (Restauration der Han) zu, den er später als Anarchist nicht mehr benutzte. *Rangshu* erschien 1903. In einer zweiten größeren Schrift untersuchte Liu in Anlehnung an Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“, inwieweit sich ein solcher nicht auch aus der chinesischen Tradition begründen ließe. In diesem Werk, „Erörterung eines chinesi-

---

1934–36, präsentiert Liu daher als den klassischen Gelehrten. (Obwohl das Erscheinungsdatum als „1934–36“ angegeben wird, sind die Datierungen einiger Vorworte später, d.h. bis 1939!). Qian Xuantong begründet die weitgehende Auslassung der revolutionären Artikel damit, daß ihm insbesondere die Publikationen *Tianyi* und *Hengbao*, also Lius anarchistische Zeitschriften (s.u.), nicht (mehr) zugänglich gewesen seien. (Siehe sein Vorwort zu „Zaian waiji“ 在齋外集 [Äußere Sammlung von Zaiyan = Lius Beiname] in *Liu shenshu xiansheng yishu*, *tao* 5, S. 21a–b). Interessanterweise wird aber auch in den biographischen Abrissen, die Lius eigenen Schriften vorangestellt sind, kaum auf seine anarchistische Zeit verwiesen. Krassestes Beispiel ist Zhang Ji, der damals mit ihm zusammenarbeitete, in seinem Nachruf aber genau darauf mit keinem Wort eingeht!

<sup>17</sup> Zu ihr gibt es leider wenig Informationen. Ihr Name war ursprünglich He Ban 何班. (Siehe Cai Yuanpeis biographischen Abrisß zu Liu in *Liu Shenshu xiansheng yishu*, *tao* 1, Fasz. 1, S. 1a). Sie habe sich in Tokyo den Namen „Zhen“ 震 („Erschüttern“) zugelegt (ibid. S. 1b). Qian Xuantong erwähnt in seinem Vorwort zu „Zaian waiji“ 在齋外集 (Äußere Sammlung von Zaiyan = Beiname Lius) noch den Namen He Zhijian 何志劍 („Entschlossen wie ein Schwert“), der ebenfalls ihre Radikalisierung zum Ausdruck bringt. (Ibid., *tao* 5, S. 21a).

schen Gesellschaftsvertrages“ (*Zhongguo minyue jingyi* 中國民約精義), zog er bereits eine explizite Parallele zwischen chinesischen Attentätern der Antike und westlichen Anarchisten, was zeigt, daß er bereits damals – vielleicht durch Zhang Ji – Kenntnisse über den Anarchismus besaß.<sup>18</sup>

Nachdem Zhang Binglin in Tokyo die Herausgabe der *Minbao* übernommen hatte, verhalf er Liu, der wegen seiner revolutionären Tätigkeit ohnehin in Bedrängnis geraten war, 1907 nach Tokyo. Liu veröffentlichte in der *Minbao* mehrfach Beiträge,<sup>19</sup> gründete aber bald mit He Zhen die erste chinesische anarchistische Zeitschrift. Liu, der ebenso wie Zhang Binglin an der Zeitschrift *Guocui xuebao* 國粹學報 (Nationale Essenz) beteiligt war, die sich die kritische Bewahrung chinesischen Kulturerbes zum Ziel gesetzt hatte, versuchte den Spagat zwischen traditionellen und revolutionären Elementen. Allerdings hatte sich Liu allmählich von der stark dem Gedanken der Rasse verhafteten Position Zhang Binglins fortbewegt. Insofern kann man in seiner Aktivität als Anarchist in Tokyo eine Vorstufe seines Überlaufens zum Mandschu-Lager sehen.

Das zumindest nach außen hin abrupte Ende seiner „anarchistischen Phase“ und sein späteres Verhalten machten ihn zu einer weithin gehaßten Figur in revolutionären Kreisen. Häufig hat man für seinen „Verrat“ seine Frau verantwortlich gemacht, die wegen ihrer Radikalität Probleme bekommen haben soll und die er daher habe schützen wollen. Feng Ziyou 馮自由, der „Historiker“ der Xinhai-Revolution, warf ihr schlicht Käuflichkeit vor.<sup>20</sup> Andere unterstrichen Lius „schwache Persönlichkeit“ oder den Druck seitens der Mandschu-Regierung, den er nicht ertragen habe. Daß er stets gute Kontakte zu dem reformorientierten Mandschu Duanfang 端方 hatte, ist bekannt. Mit solchen Kontakten stand Liu in revolutionären Kreisen aber nicht allein.<sup>21</sup> Solche Tatsachen stießen nicht nur bei westlichen Interpreten auf Unverständnis, sondern auch bei japanischen Zeitgenossen.<sup>22</sup> Das Problem Lius und damit auch seines Anarchismus verschärft sich durch die Tatsache, daß seine revolutionäre Phase möglicherweise nicht einfach mit einem Überlaufen endete, sondern daß er eventuell schon im September 1907, also kurz nach Beginn der anarchistischen Zeitschrift *Tianyi* im Juni und des „Sozialistischen Studienzirkels“ Ende August, seinen berühmt-berüchtigten aber nie im Original nachgewiesenen und zudem

<sup>18</sup> Dieses Werk ist in *Liu Shenshu xiansheng yishu*, tao 2 enthalten und wird bei Onogawa (S. 75–78) und Bernal: „Liu Shih-p'ei ...“ (S. 93–94) besprochen.

<sup>19</sup> Siehe u.a. in Nr. 13, 1907: „Lihai pingdeng lun“ 利害平等論 (Über die Gleichwertigkeit von Nutzen und Schaden) und in Nr. 14–15 „Bian manzhou fei zhongguo zhi chenmin“ 辨滿洲非中國之臣民 (Analyse [der Frage], ob die Mandschus chinesische Untertanen sind), die durchaus mit Lius Anarchismus in Zusammenhang zu sehen sind. (U.a. Onogawa [S. 83–87] diskutiert die Beiträge Lius in *Minbao*). Die *Minbao*-Artikel finden sich auch in Lius nachgelassenen Schriften, die sonst allerdings – wie angemerkt – fast alle revolutionären Texte Lius auslassen.

<sup>20</sup> *Geming yishi* 革命逸史 (Freie Geschichte der Revolution), 5 Bde., 3. Aufl. Taipei 1976–1978, dort Bd. 3, S. 191. (Der in dieser – und in manch anderer – Ausgabe fehlende Band 6 lag mir in der Ausgabe Peking 1981 vor).

<sup>21</sup> Siehe Bernal: „Liu Shih-p'ei ...“ S. 107.

<sup>22</sup> Vgl. Takeuchi Zensaku: „Meiji makki ...“ S. 91–93. Chang Hao dagegen versuchte, ganz auf Lius Schriften basierend, ein einigermaßen einheitliches Bild der intellektuellen Persönlichkeit Lius zu erstellen. (Siehe sein *Chinese Intellectuals in Crisis*, Kap. 5).

undatierten Brief an Duanfang schrieb.<sup>23</sup> (Andere datieren dagegen den Brief auf Ende 1907 oder Anfang 1908).<sup>24</sup> In diesem Brief versprach Liu Shipei Duanfang, für ihn zu arbeiten und in Tokyo die chinesischen Revolutionäre zu spalten.<sup>25</sup>

Die Gründe für den Brief, so er authentisch ist, sind nicht ganz klar. Jedenfalls erscheinen dadurch Lius und He Zhens anarchistische Artikel in einem etwas anderen Licht, die ja zu dieser Zeit entstanden, gesetzt den Fall, daß der Brief echt war, was von manchen aus stilistischen Gründen bezweifelt wird.<sup>26</sup> Allerdings erhebt sich dann die Frage, weshalb er „gefälscht“ worden sein sollte, da er erst in den 1930er Jahren „auftauchte“, als Liu und Duanfang schon lange tot waren. Noch weiter gehen Vermutungen, daß Liu bereits von Anfang an auf Duanfangs Seite gestanden habe, ja von diesem bewußt als „Spaltpilz“ nach Tokyo gesandt worden sein könnte.<sup>27</sup>

Liu soll jedenfalls nach 1908 revolutionäre Tätigkeiten verraten haben und entkam mehrmals nur knapp der Rache der „Genossen“. Er unterstützte später Yuan Shikais Ambitionen auf den Thron, wurde aber dennoch danach von Cai Yuanpei an die Peking-Universität geholt. Er initiierte eine Anti-*Xin-qingnian*-Publikation (*Xin qingnian* 新青年 [Neue Jugend] war die führende Zeitschrift der „Neuen Kulturbewegung“), starb aber schon Ende 1919 mit 36 Jahren. Seine Frau, die früher oft mit Sof'ja Perovskaja verglichen worden war und in den anarchistischen Artikeln 1907–1908 sehr extreme Positionen vertreten hatte, wurde daraufhin buddhistische Nonne.<sup>28</sup>

Im Frühjahr des Jahres 1907 kam nun ein intensiverer Kontakt zwischen den genannten chinesischen Protagonisten des im August 1907 ins Leben gerufenen „Sozialistischen Studienzirkels“ („Shehui zhuyi jiangxihui“ 社會主義講習會) und japanischen Sozialisten zustande.<sup>29</sup> Mittler zwischen Zhang Ji, Zhang Binglin und Kōtoku soll der später als „Faschist“ berühmt gewordene Kita Ikki gewesen sein, der als Japaner auf Vorschlag Liu Shipeis Mitglied von Sun Yatsens Tongmenghui geworden war und sich stark für die chinesische Revolution engagierte.<sup>30</sup> Zhang Ji und Zhang Binglin nahmen auf diese Weise

<sup>23</sup> Die Datierung auf September 1907 gibt Zhang Wentao in *Heiqi zhi meng. Wuzhengfuzhuyi zai zhongguo*, S. 28–29, aber – wie stets in diesem Buch – ohne Beleg.

<sup>24</sup> So z.B. Jiang Jun: „Xinhai geming qian ...“ S. 372.

<sup>25</sup> Der Brief ist abgedruckt in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 899–905, sowie in *Hong Ye lunxueji* 洪業論學集 (Sammlung von Hong Yes Studien), Peking 1981, S. 130.133). (Hong Ye hatte ihn ursprünglich 1934 veröffentlicht. Eine Datierung des Briefes selbst fehlt. Im übrigen ist er nicht identisch mit einem anderen „Brief an Duanfang“, der sich in *Liu Shenshu xiansheng yishu* in tao 6, Fasz. 56, findet).

<sup>26</sup> So Chen Yan (S. 132, Anm. 108).

<sup>27</sup> So argwöhnte Bernal in einem persönlichen Gespräch mit Zarrow. (Zarrow: *Anarchism ...* S. 270, Anm. 10).

<sup>28</sup> Dies berichtet der Onkel Lius in seinem Nachruf in *Liu Shenshu xiansheng yishu*, tao 1, Fasz. 1, S. 2b.

<sup>29</sup> Vgl. die Erinnerungen von Nan Guixin 南桂馨, einem der Initiatoren: zur Kompilation von Lius nachgelassenen Schriften und engem Freund Liu Shipeis, von denen ein Ausschnitt in Yang Tianshi: „Shehui zhuyi jiangxihui ziliao“, S. 380, abgedruckt ist. Nan erklärt im übrigen, daß es thematisch selbst in den privaten Gesprächen zwischen chinesischen und japanischen Aktivisten meist um Kropotkin und Bakunin ging!

<sup>30</sup> Siehe Feng Ziyou: *Geming yishi* Bd. 2, S. 228. Berühmt wurde Kitas späteres Buch *Shina kakumei gaishi* 支那革命外史 (Äußere Geschichte der chinesischen Revolution). Kita war damals ein guter Bekannter Kōtokus, auch wenn sie ideologisch differierten. Zu Kita, den japanischen Sozialisten und chinesischen Revolutionären siehe George M. Wilson: *Radical Nationalist in Japan: Kita Ikki, 1883–1937*, Cambridge 1969, bes. S. 42–48; sowie Matsumoto Ken'ichi 松本健一: „Kōtoku Shūsui to Kita Ikki“ 幸徳秋水と

direkten Kontakt zu Kōtoku auf, und so war es wenig verwunderlich, daß sie und Liu Shipai ihn als ersten Referenten des neuen „Sozialistischen Studienzirkels“, der selbst japanischen Vorbildern folgte,<sup>31</sup> einluden.

Kōtoku (1871–1911) war Schüler Nakae Chōmins 中江兆民, des „japanischen Rousseau“ und Gründers der „Jiyū minken“ 自由民権 (Freiheit und Volksrechte)-Bewegung. Als Journalist veröffentlichte Kōtoku in verschiedenen Blättern, war ein brillanter Redner und zunächst an der Sozialdemokratie interessiert. Nach seinem Gefängnisaufenthalt wegen seiner Gegnerschaft zum Russisch-Japanischen Krieg<sup>32</sup> ging er nach Amerika. Nach seiner Rückkehr begann er, anarchistische Ideen zu propagieren und spaltete schließlich die in sich heterogene sozialistische Bewegung, deren moderaterer Teil Katayama Sen 片山潛 folgte.<sup>33</sup> Kōtoku galt auch für die chinesischen Revolutionäre als Autorität, insbesondere nachdem er durch seine zunehmend radikale Position die Spaltung der „Japanischen Sozialistischen Partei“ herbeigeführt hatte und Anführer des sich für den Anarchismus interessierenden Flügels geworden war.<sup>34</sup> Sein Name war schon länger durch chinesische Übersetzungen seiner Schriften bekannt. Wie erwähnt, waren sein *Shakaishugi kōchōzetsu* sowie *Shakai shugi shinzui* 社會主義神髓 (Das Wesen des Sozialismus) und das 1901 im Original erschienene *Nijū seiki no kaibutsu teikoku shugi* 二十世紀の怪物帝國主義

---

北一輝 (Kōtoku Shūsui und Kita Ikki) in: *Asahi jōnan* 朝日ジャーナル (Asahi Journal) Januar 1972, Bd. 14, Nr. 2, S. 46–54.

<sup>31</sup> Die japanischen Sozialisten hatten immer wieder Foren für eine breitere Diskussion verschiedener Sozialismen geschaffen. Unmittelbar vor Gründung des chinesischen hatten sie im August 1907 eine einwöchige Vortragsreihe veranstaltet. (Siehe die Ankündigung in *Ōsaka heimin shinbun* 大阪平民新聞 [Ōsaka Volkszeitung], 1. 7. 1907, S. 7 [Nachdruck in der Reihe *Meiji shakaishugi shiryō shūsei* 明治社會主義資料集成][Sammlung von Materialien zum Meiji-Sozialismus]). Parallel zum chinesischen Studienzirkel veranstalteten auch die japanischen Sozialisten im Herbst einen solchen. (Siehe den Hinweis in *ibid.* 20. 10. 1907, S. 9).

Über den chinesischen Studienzirkel informierten dann die Zeitschriften *Tianyi* und *Hengbao* (s.u.). (Siehe auch die erwähnten von Yang Tianshi zusammengestellten Materialien: „Shehuizhuyi jiangxihui ziliao“).

<sup>32</sup> Dies war wohl der Hauptgrund seiner offiziell mit „Verletzung des Pressegesetzes“ begründeten Haftstrafe. Die versuchte Veröffentlichung der Teilübersetzung des *Kommunistischen Manifestes* war nicht der eigentliche Anlaß, wie oft zu lesen, brachte Kōtoku (und Sakai Toshihiko) aber eine zusätzliche Geldstrafe ein. Diese Übersetzung war übrigens die erste japanische Marx-Übersetzung überhaupt! (Siehe Notehelfer S. 106, Anm. 4).

<sup>33</sup> Zu Katayama siehe Hyman Kublin: *Asian Revolutionary: The Life of Sen Katayama*, Princeton 1964.

<sup>34</sup> Zu Kōtoku allgemein siehe Notehelfer. Siehe auch die beiden US-Dissertationen S. Sievers: *Kōtoku Shūsui: The Essence of Socialism. A Translation and Biographical Essay*, Stanford 1969; und Kinji Ken Yada: *Confucian Path to Meiji-Socialism: Kōtoku Shūsui's Radical Reaction to Modernization*, Univ. of South California 1972. Die Literatur auf Japanisch ist beträchtlich. Es sei hier nur auf einige bekanntere Überblicksarbeiten verwiesen: Itaya Toshio 糸屋壽雄: *Kōtoku Shūsui kenkyū* 幸徳秋水研究 (Studie zu Kōtoku Shūsui), Tokyo 1967; Nishio Yōtarō 西尾陽太郎: *Kōtoku Shūsui*, Tokyo 1959; und Tanaka Sōgorō 田中惣五郎: *Kōtoku Shūsui: Ichi kakumeika no shisō to shōgai* 幸徳秋水：一革命家の思想と生涯 (Kōtoku Shūsui: Denken und Leben eines Revolutionärs), Tokyo 1971. Eine ganze Reihe von Arbeiten beschäftigt sich mit spezielleren Themen, insbesondere dem umstrittenen „Hochverratsprozeß“, der Kōtoku und andere das Leben kostete. Wie die ungebrochene Publikationstätigkeit erweist, erregt dieser Prozeß offensichtlich bis heute in Japan die Gemüter, nicht nur die der Fachwelt.

Allgemein zur Geschichte des Sozialismus in Japan siehe Akamatsu Katsumaro 赤松克麿: *Nihon shakai undō shi* 日本社會運動史 (Geschichte der japanischen sozialen Bewegung), Tokyo 1952 (zur Meiji-Zeit Kap. 1 und 2) und John Crump: *The Origins of Socialist Thought in Japan*, London et al. 1983.

(Das Monster des 20. Jahrhunderts, der Imperialismus), ins Chinesische übersetzt worden. Zusätzliche Autorität verlieh ihm die Tatsache, daß er in die USA gereist war und somit die westliche Welt etwas kennengelernt hatte. Dort hatte er Kontakte zu anarchistischen Kreisen geknüpft, nachdem er bereits im Gefängnis besonders Kropotkin gelesen hatte.<sup>35</sup> Es gelang ihm sogar, durch die Vermittlung einer russischen Revolutionärin in den USA, mit Kropotkin selbst in briefliche Verbindung zu kommen.<sup>36</sup>

Im Laufe der gesammelten Erfahrungen und seines Bemühens um vertiefte Kenntnis des Sozialismus und insbesondere durch seinen Amerika-Aufenthalt hatte sich Kōtoku vom „friedlichen“ sozialdemokratischen Weg ab und dem Anarchismus und Syndikalismus zugewandt.<sup>37</sup> Hauptanziehungspunkt war für ihn die Taktik des Generalstreiks, nachdem ihm in Amerika versichert worden war, daß der friedliche Weg über Wahlen, den die Sozialdemokraten favorisierten, nichts gefruchtet habe.

Kōtoku hatte in diesem Sinne nach seiner Rückkehr nach Japan im Juni 1906 seine berühmte Rede über die „Tendenzen der revolutionären Bewegung in der Welt“ gehalten und damit den Keim der Spaltung im japanischen sozialistischen Lager gelegt, was man in chinesischen Kreisen durchaus verfolgte.<sup>38</sup> Im Februar 1907 erschien dann sein Artikel „der Wandel in meinem Denken“,<sup>39</sup> in dem er allgemein seinen neuen anti-parlamentarischen Standpunkt bekannt gab.<sup>40</sup> Diese neugewonnene Überzeugung brachte er nun auch im Sommer 1907 vor seiner chinesischen Zuhörerschaft vor.

Er erklärte zunächst, er sei Mitglied der „sozialistischen Partei“. Die Nationalität tue hierbei nichts zur Sache, denn nur die Gesinnung zähle. (Er war natürlich Mitglied der „Japanischen Sozialistischen Partei“ gewesen, doch diese war seit Februar 1907 verboten. Er und seine Anhänger pochten aber stets darauf, wie die konkurrierende parlamentaristische Sozialistengruppe authentische Vertreter „des Sozialismus“ zu sein. Ihre Wahrnehmung des chinesischen revolutionären Lagers war daher ebenso breit: *Minbao* und *Tianyi* vertraten in ihren Augen beide gleichermaßen die sozialistische Revolution und gingen über eine rein anti-mandschurische Haltung hinaus.<sup>41</sup> Offensichtlich korrigierte niemand von chinesischer Seite diese Auffassung, war es ja noch die Zeit enger Kooperation zwischen Liu Shipai und He Zhen von *Tianyi* und Zhang Binglin von *Minbao*). Kōtoku be-

<sup>35</sup> Später erklärte Kōtoku, daß er damit vom Sozialisten im Sinne deutscher sozialdemokratischer Tradition zum Anarchisten geworden sei – ein Aussage, die nicht von allen seinen Biographen akzeptiert wird.

<sup>36</sup> Kropotkins Brief an Kōtoku vom September 1906 wurde gekürzt in der sozialistischen *Hikari* 光 (Licht) im November in Übersetzung veröffentlicht. (Auch *Hikari* liegt im Nachdruck in der Reihe *Meiji shakaishugi shiryō shūsei* vor).

<sup>37</sup> Die Datierung seiner ideologischen Kehrtwende ist umstritten, doch handelte es sich vermutlich eher um einen allmählichen Prozeß. Elison spricht – wohl zu recht – von der Hinwendung zu dem, „was Kōtoku Anarchismus nannte“. (George Elison: „Kōtoku Shūsui: the Change in Thought“ in: *Monumenta Nipponica* Bd. XXII, Nr. 1, 1967, S. 437–481. Dort S. 448).

<sup>38</sup> Siehe z.B. den Bericht in *Tianyi* Nr. 8–10, (Nachdruck S. 245–246) über die Spaltung der „Japanischen Sozialistischen Partei“.

<sup>39</sup> Übersetzt bei Crump: *The Origins ...* S. 341–350.

<sup>40</sup> Allerdings verurteilte er den parlamentarischen Kampf nicht gänzlich, vielmehr betonte er, daß er ihn als zu ineffektiv ansehe.

<sup>41</sup> Siehe z.B. in der sozialistischen *Nihon heimin shinbun* 日本平民新聞 (Japanische Volkszeitung) (=Umbenennung der *Ōsaka heimin shinbun*)(Nachdruck in der Reihe *Meiji shakaishugi shiryō shūsei*), 5. 12. 1907 S. 7, englische Kolumne.

tonte, daß also nicht die Gesinnung, sondern allein die Sprache ihn und seine chinesische Zuhörerschaft trenne, aber in Zukunft werde es eine Weltsprache (Esperanto) geben, womit auch diese Trennung wegfallen werde.

Nach diesem internationalistischen Bekenntnis erläuterte er sein Verständnis des Anarchismus. Er sei Teil des Sozialismus (weswegen er ja auch in einem Studienzirkel zum Sozialismus erörtert wurde) und beide, Anarchismus wie Sozialismus, seien im Grunde uralte Gedanken, die in allen Kulturen aufgetreten seien. – Hier wird deutlich, daß auch Kōtoku Sozialismus und Anarchismus nicht primär als „westlichen Import“ auffaßte, sondern als Allgemeingut der Menschheit.

Er referierte kurz zur Ersten Internationale und deren Spaltung, wobei er betonte, daß nur die Methoden sich unterschieden, nicht die Ziele. – Damit wird klar, daß für Kōtoku die Hinwendung zum Anarchismus in seinem Selbstverständnis keine ideologische „Wende“, sondern primär ein Wechsel der Taktik war.

In seiner Argumentation eng an Kropotkin angelehnt, erklärte er seinen Zuhörern, daß die Übel des Staates insbesondere in den Gesetzen und der Besteuerung sowie der Unterdrückung der Arbeiter bestünden. Er wettete gegen die Hoffnungen auf parlamentarische Partizipation und wies Einwände gegen den Anarchismus mit dem Verweis auf die „gegenseitige Hilfe“ als natürlichem Gefühl zurück. Seien nicht gerade die Überseechinesen in Südostasien, die sich untereinander hülften, ohne von Gesetzen „geschützt“ zu sein, ein gutes Beispiel? Gesetze korrumpierten moralisch. Ohne sie würden die Menschen dagegen moralisch viel besser.

Mit diesem moralischen Argument versuchte er auch die Bedenken zu zerstreuen, daß der Anarchismus ein Volk schwäche und somit dem Imperialismus opfern könnte<sup>42</sup> – eine Gefahr, die ja gerade unter Chinesen diskutiert wurde. China solle nicht zögern. Wenn es den Anarchismus praktiziere, würden sich alle anderen danach orientieren. (Dies schmeichelte natürlich dem alten chinesischen Selbstverständnis als ethischem Zentrum, zu dem alle „Barbaren“ ehrfurchtsvoll blickten). Damit könne China selbst die Französische Revolution weit übertreffen. Der Anarchismus sei die wahrhafte Überwindung aller Grenzen, ob zwischen Staaten oder Rassen. Dies könne er selbst anhand seines Amerika-Aufenthaltes bestätigen.<sup>43</sup> Dort habe er gesehen, daß die Anarchisten als Persönlichkeiten den Sozialisten weit überlegen seien. Folglich war die primäre Aufgabe, wie sie Kōtoku seinen chinesischen Zuhörern ans Herz legte, sich moralisch zu verbessern.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Ishimoda Shō 石母田正 warf ihm (und anderen japanischen Revolutionären) daher vor, als Vertreter eines Siegerlandes die Situation der Revolutionäre in „unterdrückten Ländern“ und die daraus resultierende Aktualität der nationalen Frage verkannt zu haben. (Siehe Ishimoda Shō 石母田正: „Kōtoku Shūsui to chūgoku: Minzoku to aikokushin no mondai ni tsuite“ 幸徳秋水と中國：民族と愛國心の問題について [Kōtoku Shūsui und China: Zum Problem von Volk und Vaterlandsliebe] in Takeuchi Yoshimi 竹内好 [Hrsg.]: *Ajia shugi* アジア主義 [„Asianismus“], Tokyo 1963, S. 384–410. Dort S. 393. Das Buch gehört zur Reihe *Gendai nihon shisō taikai*).

<sup>43</sup> Kōtoku hatte dort auf einer Versammlung der Industrial Workers of the World (I.W.W.) gesprochen. Dies war keine Selbstverständlichkeit in Anbetracht eines nicht seltenen „sozialistischen Rassismus“. (Siehe Worm S. 103–105).

<sup>44</sup> Ich danke Prof. Hazama für die Überlassung der chinesischen Fassung des Kōtoku-Vortrages: „Shehui-zhuyi jiangxihui diyici yanshuo gao“ 社會主義講習會第一次演說稿 (Manuskript des ersten Vortrags im sozialistischen Studienzirkel). Er wurde separat gedruckt und verteilt, da Kōtoku natürlich Japanisch sprach. (Siehe auch die Anzeige in *Tianyi* Nr. 15, Nachdruck S. 485).

Dem Vortrag hatten über 90 Zuhörer gelauscht. Kōtoku war von Liu Shipei und Zhang Ji eingeführt worden, die ihn offenbar schon einige Zeit kannten. Alles weitere sollte in der Nr. 6 von *Tianyi*, der Zeitschrift von He Zhen und Liu Shipei, erscheinen.

Dort wurde in der Tat vom ersten Treffen des „Sozialistischen Studienzirkels“ berichtet, allerdings ohne den Vortrag abzdrukken. Selbst der Name des Referenten wurde getilgt. Nach Takeuchi Zensakus Aussage, der selbst später Referent sein sollte, hatte Kōtoku darum gebeten, weil er gefürchtet habe, daß die Zeitschrift *Tianyi* sonst verboten würde.<sup>45</sup> Dies war nicht ganz unbegründet, da in Japan die Staatsgewalt schärfer reagierte und bereits Anfang 1907, wie erwähnt, die „Japanische Sozialistische Partei“ verboten hatte.

Der separat gedruckte Vortragstext in chinesischer Übersetzung fand allerdings seinen Weg in die inzwischen in Paris erscheinende chinesische anarchistische Zeitschrift *Xin shiji* 新世紀 (Neues Jahrhundert)(s.u.).<sup>46</sup>

Kōtoku als bekanntesten japanischen Sozialisten über das Thema „Anarchismus“ reden zu lassen, weist schon auf die Zielsetzung des „sozialistischen“ Studienzirkels hin, der im übrigen zu einer Zeit begann, als in Amsterdam gerade der große Weltkongreß der Anarchisten stattfand.<sup>47</sup> In seiner Eröffnung dieser ersten Sitzung legte Liu Shipei dar, daß der Anarchismus den Gipfel aller Bemühungen darstellen müsse. Für ihn war er nicht nur Teil des Sozialismus, sondern explizit die Vollendung desselben.<sup>48</sup>

Nach seiner Meinung bot er sich nicht nur prinzipiell an, da mit der Wissenschaft im Einklang,<sup>49</sup> sondern auch speziell für China, denn die chinesische Tradition habe viele Ähnlichkeiten mit dem Anarchismus! Liu bezog sich dabei auf die seiner Meinung nach „typisch chinesische“ Laissez-faire-Tradition im Sinne eines „der Himmel ist hoch, der Kaiser ist weit“. Im Gegensatz zu den Mandschu-feindlichen Revolutionären sah er den Vorteil des Anarchismus in seiner a-rassistischen Zielsetzung. Nicht die Mandschus waren das Problem, sondern Machtausübung generell. Außerdem wolle der Anarchismus die ganze Bevölkerung, Arbeiter wie Bauern, organisieren, also nicht nur bestimmte „Klassen“.<sup>50</sup>

Nach dem Vortrag hob er Kōtokus Zurückweisung parlamentarischer Ambitionen hervor, wohingegen seine Frau He Zhen ihr Hauptanliegen dem „Sozialistischen Studienzirkel“ anempfahl: die Frauenfrage verbunden mit dem Anarchismus. Zudem brachte sie die Rede auf die Attentatstaktik als anarchistische Praxis. Es scheint jedoch kein Vortrag zur Frauenfrage zustande gekommen zu sein. Die Hervorhebung des Attentatsgedankens kontrastierte ferner mit der Vorankündigung des Studienzirkels (in *Tianyi* Nr. 3), wo Bedenken zerstreut werden sollen, daß der Sozialismus Gewalt nur mit Gegengewalt vergelten wolle. Diese Vorankündigung war jedoch von Liu Shipei und Zhang Ji gezeichnet,

<sup>45</sup> Takeuchi: „Meiji makki ...“ S. 74.

<sup>46</sup> Nachdem dort in Nr. 22 (16. 11. 1907) der *Tianyi*-Bericht abgedruckt (S.4) und in Nr. 24 (30. 11. 1907) ein Kommentar erschienen war (S.4), folgte in Nr. 25 (7. 12. 1907, S. 3-4) und Nr. 26 (14. 12. 1907, S. 4) der Vortragstext mit der Angabe des Autors.

<sup>47</sup> Asiaten waren dabei nicht vertreten, was Emma Goldman veranlaßte, nach Japan zu schreiben und das Fehlen der japanischen Genossen zu bedauern. (Siehe *Nihon heimin shinbun* 5. 11. 1907, S. 5 [Nachdruck]). Offensichtlich hatten die „japanischen Genossen“ aber auch keine Einladung erhalten.

<sup>48</sup> Siehe *Tianyi* Nr. 6, Nachdruck S. 152. („Shehuizhuyi jiangxihui diyici kaihui jishi“ 社會主義講習會第一次開會記事 [Protokoll der ersten Sitzung des sozialistischen Studienzirkels]).

<sup>49</sup> Ibid. Hier stand natürlich die Kropotkin-Lektüre Lius im Hintergrund.

<sup>50</sup> Ibid. S. 153–154.

nicht von He Zhen.<sup>51</sup> Im übrigen ist bezüglich einer eigenständigen ideologischen Position interessant zu vermerken, daß He Zhen in einem Brief an die japanische sozialistische *Ōsaka heimin shinbun* (5. 9. 1907) als Korrektur zu der Darstellung des Attentats von Xu Xilin 徐錫麟 auf einen hohen Qing-Beamten (Bericht der *Ōsaka heimin shinbun* vom 1. 8. 1907) betonte, daß die „wahrhaften Revolutionäre“ und Ausführende von Attentaten nicht dem Lager Sun Yatsens zugerechnet werden könnten (womit sie diese „wahrhaften Revolutionäre“ implizit für ihre eigene Position vereinnahmte und sich selbst dazu von den Sun-Anhängern distanzierte!).<sup>52</sup>

Im Grunde war bei einer solch eindeutigen Festlegung auf den Anarchismus verwunderlich, daß man den Studienzirkel „sozialistisch“ nannte, aber in der Tat war der Inhalt breiter gefaßt, möglicherweise, um mehr Interessenten anzuziehen. Nicht umsonst ließ dies die Vermutung aufkommen, daß der „Sozialistische Studienzirkel“ bewußt eine Alternative zur Tongmenghui bilden wollte und somit diese Klientel im Auge hatte. Falls Liu Shipai und He Zhen nicht nur eine Radikalisierung (im Sinne der erwähnten Spaltung der japanischen Sozialisten in „Moderate“ und „Radikale“) beabsichtigen, sondern bereits die sukzessive Entschärfung des revolutionären Potentials gegen die Mandschus (wie im ominösen Duanfang-Brief versprochen), könnte man daher auch eine taktische Spaltung hinter der Gründung des Zirkels sehen.

Liu Shipai definierte die Inhalte des Studienzirkels als „Erforschung des Sozialismus und Anarchismus“, „Geschichte der anarchistischen ‘Partei’“ und „ökonomischer Probleme Chinas“ sowie allgemeiner als „Studien zur Gesellschaft“.<sup>53</sup> Auch wurde im Anschluß an den Bericht über die erste Sitzung des Studienzirkels auf die neue „Freitagsgesellschaft“ der japanischen Sozialisten, die die Richtung Kōtoku vertraten, hingewiesen, was einmal mehr die enge Verbindung zu den japanischen Genossen bestätigt.<sup>54</sup>

Der „Sozialistische Studienzirkel“ lud als zweiten Gastredner Sakai Toshihiko ein, der über die „Entwicklung der menschlichen Gesellschaft“ reden sollte.

Sakai Toshihiko (1871–1933), wie Kōtoku Journalist, war ebenfalls eine zentrale Figur im japanischen Sozialismus, versuchte aber die divergierenden Strömungen in demselben beieinander zu halten. Als seine Kompromißversuche gescheitert waren und die „Japanische Sozialistische Partei“ sich gespalten hatte, entschied sich Sakai für Kōtokus Seite. Er hatte u.a. die kurzlebige, aber mit ihren theoretischen Artikeln und Übersetzungsbeiträgen auch für die chinesischen Revolutionäre einflußreiche *Shakaishugi kenkyū* 1906 herausgegeben und viele wichtige Übersetzungen verfaßt, die wiederum von chinesischer Seite zweitübersetzt wurden (s.o.). Dabei berücksichtigte er auch Marx und Engels und das Verhältnis von Sozialismus und Anarchismus.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> *Tianyi* Nr. 3, im Nachdruck S. 57.

<sup>52</sup> He Zhens Brief findet sich in *Ōsaka heimin shinbun* (5. 9. 1907, S. 15), der Bericht in derselben zum Attentat Xu Xilins in *Ōsaka heimin shinbun* (1. 8. 1907, S. 14).

<sup>53</sup> *Tianyi* Nr. 6 (Nachdruck S. 155).

<sup>54</sup> Zumindest Zhang Ji nahm an der „Freitagsgesellschaft“ aktiv Anteil. (Siehe den *Tianyi*-Bericht in Nr. 8–10 über dieselbe, im Nachdruck S. 263–264). Er hatte eben auch keine sprachlichen Probleme.

<sup>55</sup> Er war ja u.a. der Übersetzer von Bliss' Anarchismus-kritischen Texten gewesen, die in chinesischer Version in *Minbao* erschienen waren (s.o.). Die von ihm und Kōtoku verfaßte Teilübersetzung des *Kommunistischen Manifestes* konnte er nach dem Publikationsverbot der sie enthaltenden Zeitschriftennummer (1904) schließlich in der „theoretischen“ *Shakaishugi kenkyū* 1906 doch noch abdrucken. (Zu

In seinem Vortrag, der von Zhang Ji gedolmetscht wurde, beschrieb Sakai die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft von den Anfängen bis hin zur „Zivilisationsstufe“. Anfangs habe man alle Güter geteilt, dann aber nur noch innerhalb des eigenen Stammes, so daß unter den Stämmen Kriege entstanden und die Unterworfenen versklavt wurden. Arbeitsteilung und Klassengesellschaft ließen das politische System entstehen. Heute aber sei die Produktivität gestiegen, daher würde die Gütergemeinschaft nicht zum gleichen Ergebnis wie im Altertum führen.<sup>56</sup>

Soweit man die Zusammenfassung des Vortrags interpretieren kann, stützte sich Sakai sowohl auf marxistische Quellen, als auch auf seine Kropotkinlektüre. Während man Kōtokus Rede als durchaus politisch bezeichnen kann, war Sakai ganz offensichtlich zurückhaltender und mehr um „Wissensvermittlung“ bemüht.

Der „Sozialistische Studienzirkel“ lud offenbar jedes Mal einen japanischen Gastredner ein, auch wenn die Vorträge nicht immer zustande kamen. Die Informationen dazu wurden zunehmend spärlicher. Gesprochen haben sollen Takeuchi Zensaku über das Klassensystem und die Geldaristokratie in Japan, Sakamoto Seima 坂本清馬 über die Attentatsstrategie,<sup>57</sup> Uda Ariaki 守田有秋 über Arbeitervereinigungen und Anarchismus, Miyazaki Tamizō 宮山崎民藏, einer der berühmten und mit Sun Yatsen befreundeten Miyazaki-Brüder, über die Richtungen im Sozialismus und Anarchismus.<sup>58</sup>

Zwei japanische Redner allerdings sprachen öfters. Der eine war Yamakawa Hitoshi, ein Mitstreiter Kōtokus.<sup>59</sup> Er sprach u.a. über die Theorie der „gegenseitigen Hilfe“ von Kropotkin<sup>60</sup> sowie über repräsentative Regierung und Revolution. Der andere begehrte Redner war Ōsugi Sakae, auch er zum Kōtoku-Flügel gehörend. Nach Kōtokus Hinrichtung sollte er die zentrale Figur werden und sich auch direkt als „Anarchist“ bezeichnen.

Kōtoku, der die chinesischen Anarchisten in Tokyo so fasziniert hatte, und Ōsugi (1885–1923) waren sehr unterschiedliche Persönlichkeiten. Der eine stand noch den Traditionen der Tokugawa-Zeit nahe, hatte eine gründliche klassische Bildung, war in der „Jiyū minken“-Bewegung aktiv gewesen und kam erst allmählich zum Sozialismus und schließlich Anarchismus. Der andere, einer etwas jüngeren Generation angehörend, stammte aus

dem „Trick“ siehe Crump: *The Origins ...* S. 78). – Sakai blieb der Doyen des japanischen Sozialismus und wandte sich um 1920 dem Bolschewismus zu.

<sup>56</sup> Die Rede wurde wiederum gesondert gedruckt, aber in *Tianyi* Nr. 8–10 wurde eine Zusammenfassung gegeben. (Im Nachdruck S. 265–266).

<sup>57</sup> Sakamoto Seima (1885–1975) war Sozialist und Journalist. Bei der „Hochverratsaffäre“ entging er nur knapp der Hinrichtung.

<sup>58</sup> Er hatte ja zu einer ähnlichen Thematik einen Artikel in *Minbao* veröffentlicht (s.o.).

Als Gesamtübersicht zu den Vorträgen siehe die praktische Zusammenstellung in Jiang/Li S. 39–41. Die Erinnerungen Takeuchis („Meiji makki ...“) sind häufig ungenau und decken sich nicht mit den Angaben in *Tianyi*. Eine allgemeinere Zusammenfassung bietet auch der erste Teil des Artikels von Nagai Kazumi 永井算巳: „Shakaishugi kōshūkai to seibunsha“ 社會主義講習會と政聞社 (Der sozialistische Studienzirkel und die Zhengwen-Gesellschaft [= Gruppe um Liang Qichao, also die KonstitutionalistInnen]) in: *Tōyō gakuhō* 東洋學報 Bd. 51, Nr. 3, Dez. 1968, S. 53–100. Dort S. 53–71. Nagai wertet auch Materialien aus dem japanischen Außenministerium aus.

<sup>59</sup> Zum frühen Yamakawa siehe Thomas D. Swift: *Yamakawa Hitoshi and the Dawn of Japanese Socialism*, Diss., Berkeley 1970.

<sup>60</sup> Der Vortrag sollte – laut *Tianyi* Nr. 8–10 (Nachdruck S. 267) – in der folgenden *Tianyi*-Nummer als Anhang erscheinen, findet sich dort aber (zumindest im Nachdruck) nicht. Jing Meijiu berichtet allerdings von dem Vortrag in seinen Erinnerungen (*Zuian* in Sakai/Saga: *Genen ...* Bd. 9, S. 81).

einer Militärsfamilie und war ganz von der auf Modernisierung bedachten Meiji-Zeit geprägt.<sup>61</sup>

Schon in seiner Jugend war Ōsugi ein Rebell. Mit 16 Jahren wurde er daher von der Militärschule verwiesen, mit 19 Jahren stieß er zur sozialistischen Bewegung und mit 21 Jahren wurde er zum ersten Mal verhaftet. Ōsugi war an Sprachen interessiert,<sup>62</sup> daher auch sein Esperanto-Engagement,<sup>63</sup> und liebte Kunst und Literatur. Durch ihn sollte der japanische Anarchismus, für den vor allem sein Name steht, die Dimension einer Ästhetik bekommen, auch wenn Ōsugi durchaus – neben der Feder<sup>64</sup> – konkrete organisatorische Aktivitäten nicht vernachlässigte. Sein Leitmotiv war die Freiheit, die er auch im persönlichen Leben im Sinne einer „freien Liebe“ umsetzte, was ihm u.a. das Etikett des „erotischen Anarchisten“ einbringen sollte.<sup>65</sup> Er hatte Anfang der Taishō-Zeit (1912–1925) mit drei damals in Japan bekannten Frauen ein Verhältnis. Seine erste Frau, Hori Yasuko 堀保子, Schwägerin Sakai Toshihikos, hatte mit ihm die Frauenzeitschrift *Katei zasshi* 家庭雜誌 (Familienzeitschrift) herausgegeben. Kamichika Ichiko 神近市子 war Journalistin und Itō Noe 伊藤野枝, die wegen Ōsugi ihren Mann Tsuji Jun 辻潤 (einst ihr Lehrer und wegen der Heirat entlassen, später Stirner-Übersetzer [!] und Dadaist) verließ und Ōsugis zweite Frau wurde, gehörte wie Kamichika zur Frauenzeitschrift *Seitō* 青鞜 (Blaustrumpf). Kamichika ging wegen Itō auf Ōsugi mit dem Messer los, weswegen sie ins Gefängnis kam. Der Zwischenfall wurde berühmt und gab Stoff für Romane ab. Ōsugi wollte mit seinem Leben die Theorie der „freien Liebe“ praktizieren. Wie Kōtoku wurde auch er dann zum „Märtyrer“. Während die japanische Justiz Kōtoku im Rahmen der „Hochverratsaffäre“ 1910 ganz offiziell zum Tode verurteilte, wurde Ōsugi im Gefolge des Kantō-Erdbebens 1923 zusammen mit Itō Noe und einem kleinen Neffen von einem Polizeihauptmann

<sup>61</sup> Zu Ōsugi siehe vor allem Ōsawa Masamichi 大澤雅道: *Ōsugi Sakae kenkyū* 大杉榮研究 (Studie zu Ōsugi Sakae), Tokyo 1968; sowie Thomas A. Stanley: *Ōsugi Sakae. Anarchist in Taishō Japan. The Creativity of the Ego*, Cambridge/Mass. und London 1982. Ōsugis Autobiographie wurde ins Englische übersetzt von Byron K. Marshall: *The Autobiography of Ōsugi Sakae*, Oxford 1992.

Des weiteren sind an neueren Arbeiten zu nennen: Takano Kiyoshi 高野澄: *Ōsugi Sakae* 大杉榮, Tokyo 1991 (in der Reihe *Hito to shisō* 人と思想 [Menschen und ihr Denken]) und Kamata Satoshi 鎌田慧: *Ōsugi Sakae. Jiyū e no shissō* 大杉榮. 自由への疾走 (Ōsugi Sakae. Das Erstürmen der Freiheit), Tokyo 1997. Siehe auch Akiyama Kiyoshi 秋山清: *Ōsugi Sakae hyōden* 大杉榮評傳 (Kritische Biographie Ōsugi Sakaes), Tokyo 1976; sowie die populäre Hommage in der Reihe „For Beginners“ von Takenaka Tsutomu 竹中勞 und Zeichnungen von Kaibara Isamu 貝原浩: *Ōsugi Sakae* 大杉榮, Tokyo 1985. Worm befaßt sich mit Ōsugis früheren Jahren, d.h. bis 1910. Das Kapitel zu Ōsugi in dem bekannten Buch von Tatsuo Arima: *The Failure of Freedom*, Cambridge, Mass. 1969, S. 51–69, ist sehr einseitig und kursorisch.

Die japanischen Biographien sind eher locker geschrieben und erheben keinen wissenschaftlichen Anspruch. I.d.R. sind sie zudem parteiisch.

<sup>62</sup> Zunächst studierte er Französisch. Im Gefängnis befaßte er sich mit weiteren europäischen Sprachen.

<sup>63</sup> Er war einer der Hauptmotoren der frühen japanischen Esperanto-Bewegung.

<sup>64</sup> Seine Werke wurden in zwei Gesamtausgaben zusammengestellt: *Ōsugi Sakae zenshū* 大杉榮全集 (Ōsugi Sakae Gesamtausgabe) in 10 Bänden, Tokyo 1926 (Nachdruck 1951) und in 14 Bänden, Tokyo 1965. Ausführlich zu Werkausgaben und Literatur über Ōsugi siehe Worm S. XII–XXI. 1986 erschien eine weitere handliche Zusammenstellung seiner Texte (ohne seine Übersetzungen) in einem Band: *Za Ōsugi Sakae. Za*. 大杉榮 (The Ōsugi Sakae), Tokyo 1986.

<sup>65</sup> Vgl. Moriyama Shigeo 森山重雄: „Ōsugi Sakae – Erosuteki anakizumu“ 大杉榮: エロスのアナキズム (Ōsugi Sakae – Erotischer Anarchismus) in *Bungaku* 文學 (Literatur), Bd. 42, 1974/6, S. 63–77.

ermordet. Ideologisch orientierte sich Ōsugi am stärksten an Kropotkin, den er auch eifrig übersetzte (s.u.), und am Anarcho-Syndikalismus.

Beim „Sozialistischen Studienzirkel“ sprach Ōsugi nun mehrfach über Bakunins Föderalismus-Ideen sowie den „rebellischen Geist Frankreichs“.<sup>66</sup> Ōsugi blieb im übrigen Zeit seines Lebens der chinesischen anarchistischen Bewegung verbunden.

Der „Sozialistische Studienzirkel“ bestand weniger als ein Jahr. Die primären Gründe für die Kurzlebigkeit waren wohl zum einen die Flucht Zhang Jis, der organisatorischen Hauptkraft, nach Frankreich Anfang 1908. Diese hing wiederum mit für die japanische radikale Bewegung einschneidenden sogenannten „Zwischenfällen“ zusammen. Im Januar 1908 war es bei einer Versammlung der japanischen „Freitagsgesellschaft“ zum Streit mit der Polizei gekommen. Sakai, Ōsugi, Yamakawa, Takeuchi und andere mußten ins Gefängnis. Zhang Ji entkam nur knapp und entschied sich angesichts der Tatsache, daß die Qing-Regierung ohnehin schon lange ein Kopfgeld auf ihn ausgesetzt hatte, dazu, Japan lieber zu verlassen.<sup>67</sup> Der zweite Zwischenfall wenige Monate später, der sogenannte „Rote-Fahne-Zwischenfall“, hatte für die japanischen Aktivisten noch gravierendere Konsequenzen. Im Juni 1908 kam es wieder zu einem Zusammenstoß mit der Polizei, die die Einholung roter Fahnen mit der Aufschrift „Anarchismus“ und „Anarcho-Kommunismus“ forderte. Die kaum freigelassenen Ōsugi, Sakai und Yamakawa wurden wieder verhaftet und diesmal länger ins Gefängnis geworfen. Hintergrund war die neue härtere Gangart der japanischen Regierung.<sup>68</sup>

Zhang Ji also war geflohen und die japanischen Gefährten zum großen Teil hinter Gittern. Doch auch unter den übrigen Organisatoren des „Sozialistischen Studienzirkels“ gab es Probleme. Liu Shipei und He Zhen hatten sich mit Zhang Binglin zerstritten, der sich deshalb seit dem Frühjahr 1908 von den Treffen fernhielt, zumal er ohnehin kein Anarchist war. Die Gründe des Zwists sind nicht ganz klar. Eine Version behauptet, Zhang habe zufällig entdeckt, daß He Zhen mit ihrem Verwandten und Mitarbeiter an *Tianyi*, Wang Gongquan 汪公權, ein Verhältnis hatte und sei daher von He mit Haß verfolgt worden. Liu habe – seiner Frau hörig – zu ihr gehalten.<sup>69</sup> He wurde auch eine Affäre mit dem buddhistischen revolutionären Mönch Su Manshu, der mit Liu und He zeitweilig zusammenwohnte, zugeschrieben. Ob dies nun der Wahrheit entsprach oder eine Unterstellung war, mit der man eine markante Frauenpersönlichkeit zur *femme fatale* stilisierte und ihr so die Schuld zuschob, sei dahingestellt. Zhang setzte sich im übrigen – trotz allem – später für Liu ein und scheint von seiner Seite den Bruch sehr schnell bedauert zu haben.<sup>70</sup> Liu seinerseits soll dagegen Zhang in zusätzliche Schwierigkeiten gebracht haben, indem er einige seiner Briefe veröffentlichte, worin eine Beziehung zu dem hohen Qing-Beamten Zhang Zhidong 張之洞 belegt sein sollte, um ihn bei den Revolutionären zu

<sup>66</sup> Siehe Jiang/Li S. 39–41.

<sup>67</sup> Sein japanischer Freund Takeuchi Zensaku veröffentlichte – nachdem er aus dem Gefängnis entlassen worden war – in der *Nihon heimin shinbun* eine Art Abschiedsbrief. (5. 4. 1908, S. 5).

<sup>68</sup> Die genauen Umstände können fast allen Werken zum japanischen Sozialismus entnommen werden.

<sup>69</sup> So Feng Ziyou in *Geming yishi* Bd. 2, S. 228.

<sup>70</sup> Siehe z.B. seinen Brief an Sun Zhongrong 孫仲容 aus dem Jahr 1908. (Der Brief ist in *Liu Shenshu xiansheng yishu*, tao 1, Fasz. 1, S. 9b enthalten).

diskreditieren. Dies wurde dann von Wu Zhihui in *Xin shiji* in seiner Verteidigung Sun Yatsens gegen Zhang genutzt (s.u.).<sup>71</sup>

Inwieweit diese Auflösung des „Sozialistischen Studienzirkels“ von Liu bewußt provoziert wurde, ist angesichts des strittigen Briefes an den hohen Mandschu Duanfang zu fragen. Wie oben bereits gesagt, ist der Brief nicht datiert und seine Authentizität nicht gesichert. Der „Sozialistische Studienzirkel“ war eine Alternativorganisation zu der durch Sun Yatsens Abwesenheit und die *Minbao*-Übernahme Zhang Binglins ohnehin verunsicherten Tongmenghui in Tokyo. Indem der „Studienzirkel“ den Anarchismus gegen die Idee der nationalen (anti-Mandschu)-Revolution setzte, zog er zusätzlich Kräfte ab. Feng Ziyou, der „Historiker“ der Xinhai-Revolution, vermutete hinter der Gründung des Zirkels auch Lius verletzten Stolz. Er habe die Tongmenghui in seinem Sinn ändern wollen. Als er sich nicht durchsetzen konnte, habe er die Seiten gewechselt.<sup>72</sup> Im fraglichen Brief hatte Liu versprochen, innerhalb ein bis zwei Jahren das Feuer der Revolution zu löschen.<sup>73</sup> Zum Teil war ihm das, so er es wirklich gewollt hatte, in Tokyo gelungen. Auch wenn nicht alle Unklarheiten beseitigt sind, zeigt der Brief jedoch inhaltlich nicht nur Lius „verräterische“ Absichten (die sich – wie erwähnt – in den späteren Fakten z.T. verwirklichten), sondern auch eine mit seinen veröffentlichten Artikeln zumindest teilweise konsistente Überzeugung.

Auch aufgrund dieser Tatsache wäre es daher im Umkehrschluß wohl überzogen, seine anarchistischen Artikel als bloße Makulatur anzusehen, wie es eine Rolle als bewußt nach Tokyo entsandter „Spaltpilz“ nahelegen würde. Es scheint mir eher wahrscheinlich, daß sich Liu erst im Laufe seines Tokyo-Aufenthaltes Duanfang zukehrte, und zwar in der zweiten Jahreshälfte 1907. Als Motiv Lius wurde nicht nur die erwähnte Möglichkeit, daß er He Zhen schützen wollte (die sich jedenfalls verbal wesentlich radikaler präsentierte als ihr Mann) bzw. daß sie käuflich gewesen sei, vermutet, sondern auch, daß Liu von den Revolutionären in Tokyo enttäuscht und eben ein eitler Gelehrter mit schwacher Persönlichkeit gewesen war. Soweit man nach seinen Schriften urteilen kann, scheint er in jedem Fall ziemlich weltfremd gewesen zu sein.

### *Die „Asiatische Freundschaftsgesellschaft“*

Mit dem „Sozialistischen Studienzirkel“ waren aber nicht nur die Zeitschrift *Tianyi* und die darauf folgende *Hengbao* verbunden (s.u.), sondern auch der Versuch, andere asiatische Nationen zur Revolution zu bewegen. Daher entstand ebenfalls im Sommer 1907 die „Asiatische Freundschaftsgesellschaft“ („Yazhou heqinhui“ 亞洲和親會), die wiederum von Zhang Ji, Zhang Binglin und Liu Shipai initiiert und von den japanischen Genossen unterstützt wurde. Insbesondere Zhang Binglin engagierte sich, allerdings – wenn man

<sup>71</sup> Siehe *Xin shiji* Nr. 117: „Xin shiji dangren“ 新世紀黨人 (Parteiungen im neuen Jahrhundert), S. 1–10. Auf S. 6–10 werden die Briefe mit Kommentar abgedruckt.

Young-tsu Wong bezeichnet das ganze in seiner Studie zu Zhang Binglin als „böartige Verleumdung“ (S. 78).

<sup>72</sup> *Geming yishi* Bd. 2, S. 228. Vgl. auch Onogawa S. 89.

<sup>73</sup> „Liu Shipai yu Duanfang shu“ 劉師培與端方書 (Liu Shipais Brief an Duanfang) in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 903.

Takeuchis Erinnerungen glauben darf – in einer sehr sinozentrischen Weise. Die chinesische Revolutionspartei sollte im Zentrum stehen, die anderen Länder sich dazugesellen!<sup>74</sup> Der Erfolg war entsprechend bescheiden: einige Inder kamen, für die man extra Zhangs Schreiben ins Englische übersetzt hatte, wenige Philippinos und Vietnamesen. Die Koreaner hielten sich wegen der Präsenz von Japanern fern, was zeigt, wie wenig Verbindendes unter den Revolutionären verschiedener asiatischer Länder vorhanden war.<sup>75</sup> Die Japaner waren – wohl auch aufgrund ihres Hintergrundes als Angehörige einer nicht vom Imperialismus bedrohten sondern selbst den imperialistischen Weg gehenden Nation – dem Internationalismus am stärksten verpflichtet. Mit einem gewissen Stolz verglich Kōtoku sogar die Rolle Japans für die chinesischen Revolutionäre mit der der Schweiz für die russischen.<sup>76</sup> Takeuchi Zensaku wiederum setzte sich für eine Kooperation zwischen japanischen und einwandernden chinesischen Arbeitern und gegen fremdenfeindliche Tendenzen ein.<sup>77</sup> Für die Revolutionäre vieler anderer Länder, darunter besonders Koreas, kam der Internationalismus – wenn überhaupt – erst nach der nationalen Frage. Zhang Binglins Konzept war, kaum verhüllt, eine anti-imperialistische und anti-westliche Front für Chinas Revolutionäre aufzustellen, wobei er die anderen Länder de facto zu Erfüllungsgehilfen degradierte.<sup>78</sup> Trotz der Unterstützung der japanischen Genossen, besonders von Sakai, Ōsugi, Yamakawa und Takeuchi, verlief auch diese Initiative nach dem Weggang Zhang Jis, sehr zum Bedauern der Japaner, im Sande.

#### *Die Zeitschrift Tianyi und ihre Themen*

**Die Ziele der Zeitschrift:** Die organisatorischen Tätigkeiten der chinesischen Seite hatten demnach nur eine beschränkte Wirkung. Dem „Sozialistischen Studienzirkel“ etwa wohnten im Schnitt zwischen ein paar Dutzend und gut hundert Leuten bei. Weitere Kreise aber erreichten – zumindest damals – ihre Publikationen. Es ist nicht eindeutig festzustellen, wieviele Leser diese fanden. Allerdings wurden sie nicht nur im Umfeld der Tokyoer Auslandsstudenten rezipiert, sondern betrieben auch einen Austausch mit anderen Zeitschriften, vor allem natürlich den chinesischen Anarchisten in Paris. Es ist jedoch erstaunlich, daß Feng Ziyou, der enge Mitarbeiter Sun Yatsens mit langer Japan-Erfahrung, *Tianyi* später als „sozialistisch“ einstufte und die „Ehre“, als erste Chinesen den Anarchismus pro-

<sup>74</sup> Takeuchi: „Meiji makki ...“ S. 76. Insofern sind Urteile wie die von Young-tsu Wong (S. 72–73) oder Laitinen (S. 127) fragwürdig, die Zhangs Engagement als „internationalistisch“ loben.

<sup>75</sup> Die Behauptung, daß die Japaner als „Imperialisten“ ausgeschlossen gewesen seien (Young-tsu Wong S. 73), ist aufgrund der Aussagen Takeuchis als Teilnehmer offensichtlich unzutreffend.

<sup>76</sup> Siehe die Folge 2 seiner Serie über sozialistische Aktivitäten in Tokyo. (*Ōsaka heimin shinbun* 20. 9. 1907, S. 2). – Marius Jansen weist darauf hin, daß Kōtokus Internationalismus durchaus in der Tradition von u.a. Nakae Chōmin stand, aber innerhalb Japans von der aufkommenden Aggressionshaltung an den Rand gedrängt wurde. (Marius B. Jansen: „Japanese Views of China During the Meiji Period“ in A. Feuerwerker / R. Murphey / M. Wright [Hrsg.]: *Approaches to Modern Chinese History*, Berkeley und Los Angeles 1967, S. 163–189, bes. S. 179).

<sup>77</sup> Siehe z.B. sein „Shinkoku rōdōsha nyūkoku mondai ni tsuite“ 清國労働者入國問題について (Über das Problem der immigrierenden Arbeiter aus Qing-China) in: *Nihon heimin shinbun* 20. 11. 1907, S. 11.

<sup>78</sup> Siehe Takeuchi: „Meiji makki ...“ S. 77–78, wo er Zhangs Schreiben wiedergibt.

pagiert zu haben, der Pariser Gruppe zugestand.<sup>79</sup> Ferner ist bemerkenswert, daß in späteren chinesischen Darstellungen zur Geschichte der anarchistischen Bewegung, etwa in den 1920er Jahren, *Tianyi* kaum genannt wird. Wenn überhaupt, taucht meist nur die Nachfolge-Zeitschrift *Hengbao* 衡報 („Equity“) auf. Die Langzeitwirkung dieser Zeitschriften ist daher zweifelhaft, auch wenn die *Xin shiji* der Pariser Gruppe letztlich wohl nur durch die späteren (auszugsweisen) Nachdrucke ihre Bekanntheit beihält.

Im Zentrum der Publikationstätigkeit in Tokyo standen Liu Shipeis und He Zhens Zeitschrift *Tianyi* 天義 (Natürliche Gerechtigkeit) und die folgende *Hengbao* 衡報 („Equity“). *Tianyi* erschien Juni 1907 bis Januar 1908, *Hengbao* April 1908 bis August 1908. *Tianyi* war die erste erklärte anarchistische chinesische Zeitschrift überhaupt. Die Pariser *Xin shiji* 新世紀 begann ihr Erscheinen allerdings nur unwesentlich später, ebenfalls im Juni 1907. *Tianyi* wurde offiziell von He Zhen herausgegeben,<sup>80</sup> die besonders der Frauenthematik ihr Augenmerk schenkte. Sie und Liu Shipei waren die Hauptbeitragenden. Außer Liu und He sowie deren Verwandtem, Wang Gongquan, finden sich u.a. Artikel von Su Manshu, Zhou Zuoren 周作人, dem Bruder Lu Xuns 魯迅, und Jing Meijiu unter Pseudonym. Liu und He waren zwar auch unter den Hauptverantwortlichen des „Sozialistischen Studienzirkels“, aber *Tianyi* war nicht direkt dessen Organ. Es war im Grunde die Zeitschrift des Ehepaares.<sup>81</sup>

He Zhen definierte das Ziel der Zeitschrift in einer Vorankündigung mit „der Zerstörung der bestehenden Gesellschaft und der Verwirklichung der Gleichheit aller Menschen“.<sup>82</sup> (Interessanterweise fiel das Wort „Anarchismus“ also in dieser ersten Präsentation der Zeitschrift noch nicht). Dazu wolle man besonders die Frauenproblematik erörtern sowie die

<sup>79</sup> Feng Ziyou: „Zhongguo shehuizhuyi zhi guoqu yu jianglai“ 中國社會主義之過去與將來 (Vergangenheit und Zukunft des Sozialismus in China), enthalten in Fengs *Shehuizhuyi yu zhongguo* 社會主義與中國 (Der Sozialismus und China), o.O., 1920, dort S. 4.

<sup>80</sup> Sie war die Kontaktperson und in der englischsprachigen Anzeige allein benannt, während im chinesischsprachigen Impressum noch weitere Personen aufgeführt werden, über die mir leider nichts Näheres bekannt ist. Möglicherweise hatten sie etwas mit der Frauengruppe zu tun, die vorgeblich hinter der *Tianyi* stand. Einige Beiträge wurden offensichtlich von diesen Personen verfaßt (mit „Vornamen“ gezeichnet: [Lu] Huiquan [陸] 恢權 oder [Zhou] Dahong [周] 大鴻, wohl eher gewählte Selbstbezeichnungen als originäre Vornamen). Leider gibt auch Freudenberg: *Die Frauenbewegung ...* hier ebensowenig Aufschluß wie Nivard in ihren Artikeln zur Frauenpresse. (Jacqueline Nivard: „L'évolution de la presse féminine chinoise de 1898 à 1949“ in *Études chinoises* Bd. V, Nr. 1–2, 1986, S. 157–183, und dies.: „Bibliographie de la presse féminine chinoise 1898–1949“ in *ibid.* S. 185–236).

<sup>81</sup> *Tianyi* liegt als Nachdruck (Tokyo 1966) vor mit den Nummern 3, 5, 6, 8–10, 11–12, 15, 16–19. Nr. 1 und Teile von Nr. 2 stellte freundlicherweise das Sinologische Seminar der Univ. Marburg zur Verfügung, wo besonders durch Gabriele von Sivers-Sattler ein Projekt zur *Tianyi* betrieben wurde. Einzelne Auszüge aus anderen Nummern finden sich in Ge/Jiang/Li, in Gao Jun et al., und in *Xinhai geming qian ...* Bd. 2, Teil 2. Systematisch angeordnet finden sich auch zusätzliche Auszüge in Yang Tianshi: „Shehuizhuyi jianxihui ziliao“, da Yang *Tianyi* als de-facto-Organ des Studienzirkels sieht. Die Inhaltsverzeichnisse der Nummern 1–10 und 13–19 sind ferner aus *Zhongguo jindai qikan pianmu huilu* 中國近代期刊篇目彙錄 (Sammlung von Inhaltsverzeichnissen moderner chinesischer Periodika), 6 Bde. in 2 Teilen, Shanghai 1965–1984, 2. Band des zweiten Dreierkonvoluts S. 2217–2221, zu ersehen.

Eine Reihe von Pseudonymen in *Tianyi* ist unklar. Zarrow vermutet hinter frauenspezifischen Themen, die mit Pseudonym gezeichnet sind, stets He Zhen. (Siehe Zarrow: *Anarchism ...* S. 290, Anm. 12).

<sup>82</sup> „Tianyibao qi“ 天義報啓 (Ankündigung der Zeitschrift *Tianyi*) in: *Fubao* 復報 (Umsturz) Nr. 10, Juli 1907, abgedruckt in Gao Jun et al., S. 16–18. Zitat auf S. 18. (Auch abgedruckt in *Xinhai geming qian ...* Bd. 2, Teil 2, S. 818–820).

nationale, politische und ökonomische Revolution. Es gehe also um die Rückgewinnung der ursprünglichen Gleichheit, daher der Name „Natürliche Gerechtigkeit“.<sup>83</sup> *Tianyi* plädierte für Internationalismus jenseits nationaler und rassistischer (!) Abgrenzungen, für den Kampf gegen jegliche Autorität und gegen das gegenwärtige politische System, für die Realisierung des Kommunismus und speziell die Gleichheit der Geschlechter.<sup>84</sup> Die Zeitschrift sollte Organ einer „Gesellschaft für die Wiedergewinnung der Rechte der Frau“ sein, die aber möglicherweise nur auf dem Papier bestand.<sup>85</sup>

**Das Thema „Frau“:** Insbesondere die ersten beiden Nummern der *Tianyi* widmeten sich fast ausschließlich dem Frauen-Thema. Illustriert wurde die Programmatik durch die Abbildung von Nüwa 女媧, der wichtigsten Frau der chinesischen Mythologie, einerseits, Louise Michel andererseits. Dies allein brachte schon zum Ausdruck, daß man Anknüpfungspunkte sowohl bei der eigenen Tradition als auch beim westlichen Sozialismus suchen wollte, doch wurde letztlich nur Nüwa ausführlicher gewürdigt.<sup>86</sup>

In einer Frauen-Deklaration in der ersten Nummer machte He Zhen ihre Kritik an der Stellung der Frau in China an vier Punkten fest: 1. dem Ehesystem, das mit der Polygynie die Frauen zum Prestigeobjekt herabwürdigte; 2. dem unterschiedlichen Gesellschaftsstatus, der sich u.a. auch im Verlust des eigenen Familiennamens und der Übernahme des Namens des Ehemannes zeige;<sup>87</sup> 3. der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, die die Frau zur Hausklavin verdamme;<sup>88</sup> und 4. die Ungleichbehandlung in den Riten.<sup>89</sup> Der rituelle Aspekt spielte in China eine große Rolle, war allerdings im Rest der Welt nicht so wesentlich. Doch sah He Zhen auch in den anderen Punkten in der modernen westlichen Praxis keine Lösung. War die dort gepriesene Monogamie de facto nicht auch eine Camou-

<sup>83</sup> Ibid. S. 17–18. „Tian“ wird hier im Sinne von „vom Himmel verliehen, also natürlich gegeben“ verstanden. (Vgl. Yan Fus Wiedergabe von „Evolution“ mit „tianyan“ 天演). In dieser Form wurden die Ziele von *Tianyi* auch in den ersten Nummern charakterisiert.

<sup>84</sup> Siehe die jeweils zu Anfang einer *Tianyi*-Nummer aufgeführten Ziele der Zeitschrift, die ab Nr. 8–10 in dieser Form präzisiert wurden.

<sup>85</sup> Immerhin werden als finanzielle Unterstützer einige Frauen aufgeführt. (Siehe z.B. *Tianyi* Nr. 5, Nachdruck S. 117), doch lassen sich keine konkreten Angaben zu den Aktivitäten einer solchen Gesellschaft finden.

<sup>86</sup> Außer einer Inschrift, die Nüwas heroische Taten besingt – sie rettete u.a. das Volk vor den Überschwemmungen, die ein Ungeheuer angerichtet hatte –, lobte sie ein weiterer Text (in *Tianyi* Nr. 1, S. 35, von [Zhou] Dahong) als Vorbild der chinesischen Frau und schloß, daß die heutigen Chinesinnen sie am besten dadurch nacheiferten, indem sie die Mandschu-Ungeheuer beseitigten! – Da dieser Text nicht von He Zhen stammte, erklärt sich diese Anti-Mandschu-Attacke, die mit der generellen Stoßrichtung der *Tianyi* nicht übereinstimmte. (Nüwas Bild zierte die erste Nummer der *Tianyi*, Louise Michel die zweite).

<sup>87</sup> Die Forderung nach Beibehaltung des eigenen Familiennamens, ja nach Benennung mit väterlichem und mütterlichem Familiennamen (daher die Selbstbezeichnung „He Yin Zhen“ 何殷震) unterschied sich daher von der späteren (und modernen) Praxis, den eigenen (väterlichen) Familiennamen neben den des Ehemannes zu setzen und zielte im Grunde stärker auf die Abstammungslinie als auf die Ebene der Eheleute – eine wohl ungewollte Reverenz an die chinesische Tradition! Für die Zeit „nach der Revolution“ sollten allerdings alle Familiennamen beseitigt werden.

<sup>88</sup> Dabei bezog sich He Zhen auch gern auf die chinesischen Schriftzeichen für „Frau“, ganz in *kaozheng*-Manier! Im übrigen ist gerade die Sensibilität für sprachliche Aspekte eine weitere Besonderheit von He Zhens Feminismus.

<sup>89</sup> „Nüzi xuanbushu“ 女子宣布書 (Frauen-Deklaration) in *Tianyi* Nr. 1, S. 1–7. Diese Themen griff He Zhen auch später immer wieder auf.

flage für die legitimierte sexuelle Ausbeutung der Frau, zumal diese durch die Ehe in ökonomische Abhängigkeit gerate?<sup>90</sup>

Generell zeigte sich He Zhen extrem kritisch zur Sexualität.<sup>91</sup> Ehebruch gehöre mit dem Tod bestraft, egal, von wem er begangen werde. Eine Trennung der Partner solle möglich sein, aber Wiederheirat nur mit ebenfalls zum zweiten Mal Heiratenden gestattet werden. Die Kinder sollten von der Gesellschaft versorgt werden, damit das Argument entfalle, daß Frauen wegen Schwangerschaft und Kindererziehung aus vielen gesellschaftlichen Bereichen ausgegrenzt werden müßten. He Zhen erklärte rundheraus die Männer zu Feinden der Frauen,<sup>92</sup> verschonte aber auch ihre Geschlechtsgenossinnen nicht vor der Kritik, sich mit ihrer Ausbeutung achselzuckend abzufinden. Die Mann-Frau-Beziehung charakterisierte sie als Beziehung von Kaiser und Hure beziehungsweise von Geld / Macht und Unmoral.<sup>93</sup> Sie attackierte somit nicht nur die historische Unterdrückung der Frau, sondern die Geschlechterbeziehung prinzipiell. In einem offenen Brief an die chinesischen Frauen in Japan legte sie sich sogar mit ihren zeitgenössischen Kameradinnen an, die zu sehr nach dem Westen schielten, geheime Heirat und „freie Liebe“ als Lösung priesen, statt sich auf die Ausnahmefrauen der chinesischen Tradition zu beziehen,<sup>94</sup> die sich selbst durch Bildung oder militärisches Können, d.h. geistige und körperliche Emanzipation, ausgezeichnet hätten.<sup>95</sup> Aus letzterem Grund kritisierte sie auch, daß Frauen selbst im Westen nicht zum Militär gehören dürften, und was als „Frauenbildung“ gepriesen werde, sei so lange abzulehnen, wie es sich inhaltlich von dem unterscheide, was Männer an Bildung erwürben.<sup>96</sup>

Obwohl He Zhen versicherte, daß es ihr nicht nur um eine „Geschlechterrevolution“ gehe, betonte sie andererseits, daß die Unterdrückung der Frau durch den Mann eine grundsätzliche sei.<sup>97</sup> Sie vertrat somit in der Zeitschrift Positionen, die den meisten (männ-

<sup>90</sup> Dieser Gedankengang gemahnt an Emma Goldman. Es ist anzunehmen, daß He Zhen u.a. über Su Manshu, der diese ja schon in China kurz vorgestellt hatte, bzw. über die japanischen Genossen Kenntnis davon hatte, zumal bald Kontakt zu Goldmans *Mother Earth* zustande kam (s.u.).

<sup>91</sup> Dieser moralisierende Aspekt trat in *Tianyi* immer wieder hervor. Siehe z.B. den Artikel über Shanghais Lasterhaftigkeit in Nr. 5 (im Nachdruck S. 95–97).

<sup>92</sup> „Nüzi xuanbushu“ S. 3, bzw. in ihrem „Nüzi fuchou lun“ 女子復仇論 (Über die Rache der Frauen) in Nr. 2, S. 1.

<sup>93</sup> Siehe besonders ihr „Diwang yu changji“ 帝王與娼妓 (Kaiser und Singmädchen) in Nr. 1, S. 13–14.

<sup>94</sup> Hier bezog sie sich u.a. auf Mulan 木蘭 und andere „kämpferische“ Frauen, bzw. auf gebildete Frauen à la Ban Zhao 班昭 aus der Han-Zeit. (Siehe ihren Brief, der als Anhang in Nr. 1, S. 39–40, abgedruckt ist). (Vgl. auch in derselben Nummer den Beitrag von „Zhida“ 志達 [Zarrow: *Anarchism ...* S. 23 vermutet He Zhen dahinter, aber ohne Begründung]). Im übrigen wurden in anderen Artikeln auch diejenigen chinesischen Gelehrten gewürdigt, die „Fortschrittliches“ zum Thema „Frau“ zu sagen gehabt hätten – lang vor der Emanzipationsbewegung im Westen (namentlich Li Zhi 李贄 und Tang Zhen 唐甄 der Ming- und Qing-Zeit). (In Nr. 1 und Nr. 2 der *Tianyi*).

<sup>95</sup> Dies lag im Grunde auf der Linie der „Patriotischen Mädchenschule“, die He Zhen in Shanghai besucht hatte, wo ja auch militärischer Drill neben dem Erwerb von Bildung propagiert worden war.

<sup>96</sup> Damit zielte He Zhen gegen die Curricula der Mädchenschulen. (Siehe „Nüzi fuchoulun“ in Nr. 2, S. 1 und S. 9).

<sup>97</sup> Siehe z.B. „Nüzi fuchoulun“ in Nr. 2, wo sie herausstreicht, daß selbst die mächtigste Frau (die Kaiserin) weiterhin unterdrückt werde, nämlich durch ihren Ehemann. (Ibid. S. 1).

lichen) Revolutionären zu extrem waren.<sup>98</sup> Sie rechnete nicht nur mit der chinesischen Tradition, insbesondere mit dem Konfuzianismus, als frauenfeindlich ab,<sup>99</sup> sondern wollte anhand konkreter Forderungen die Gleichbehandlung sicherstellen. In mehreren Nummern führte sie ihr Anliegen unter dem Titel „Über die Rache der Frauen“ vor,<sup>100</sup> was Kōtoku veranlaßte, einen Brief an *Tianyi* zu schreiben. Er selbst hatte sich gelegentlich zur Frauenthematik geäußert, und einer seiner Artikel wurde in der gleichen Nummer, die seinen Brief abdruckte, übersetzt.<sup>101</sup> Sein Artikel kritisierte zwar die insbesondere politische Unterdrückung der japanischen Frauen und forderte diese auf, sich zu wehren, war aber bemüht klarzustellen, daß auch die Männer letztlich nur von der Politik benutzt würden. In seinem Brief lobte er He Zhens Einsatz, kritisierte aber, daß sie letztlich mit ihrer geforderten Gleichheitsregelung nur eine neue Moral oktroyiere, anstatt die Freiheit (und Liebe) zu thematisieren.<sup>102</sup> He Zhen suchte ihn daraufhin auf (was zeigt, welche Autorität Kōtoku besaß).<sup>103</sup> Als Ergebnis hielt sie fest, daß ihm die Freiheit das Wichtigste sei, ihr die Gleichheit, aber daß er und der ebenfalls anwesende Sakai Toshihiko<sup>104</sup> es ihr freigestellt hätten, bei ihrer Meinung zu bleiben.<sup>105</sup>

*Tianyi* war durchaus informiert über die japanische Frauenbewegung<sup>106</sup> und wies auch auf einschlägige Publikationen hin. Über die japanischen Genossen erfuhr man ferner von den Entwicklungen im Ausland, etwa von Emma Goldmans Zeitschrift *Mother Earth*.<sup>107</sup> Persönliche Kontakte zu japanischen Frauenrechtlerinnen wurden aber offensichtlich nicht aktiv gepflegt, obwohl diese sicher nicht schwierig herzustellen gewesen waren. Kōtokus Frau Chiyoko 千代子 war beispielsweise in Frauenangelegenheiten engagiert, und die

<sup>98</sup> Sie wird daher noch heute in chinesischen Sekundärwerken gern als lächerliche „fanatische Emanze“ neben dem gelehrten, ihr aber hörigen Ehemann abgetan.

<sup>99</sup> Dabei konnte sie auch ihre Bildung demonstrieren. Von chinesischen Kommentatoren wird diese kaum gewürdigt bzw. umgehend von ihrem Mann abgeleitet.

<sup>100</sup> Z.T. variiert der Titel leicht. Leider waren mit nur die Folgen zugänglich, die in den Nachdruck-Nummern enthalten sind, i.e. in Nummer 3, 5, 8–10, sowie die erste Folge (in Nr. 2). (Es fehlt somit die Folge in Nr. 4).

<sup>101</sup> *Tianyi* Nr. 3, Nachdruck S. 47–50.

<sup>102</sup> Ibid. S. 51–52.

<sup>103</sup> Im übrigen dürfte Kōtokus gute klassische Bildung ein weiterer verbindender Punkt mit Liu und He Zhen gewesen sein.

<sup>104</sup> Er hatte ein Buch über die Frauenfrage verfaßt, das auch in *Tianyi* Nr. 3 angezeigt wurde. (Im Nachdruck S. 56).

<sup>105</sup> *Tianyi* Nr. 3, Anmerkungen zu Kōtokus Brief. (Im Nachdruck S. 52). He Zhen bewunderte Kōtoku ganz offensichtlich. Diese Begebenheit fand noch vor dem Vortrag Kōtokus beim „Sozialistischen Studienzirkel“ statt.

<sup>106</sup> Siehe dazu Sievers, Sharon L.: *Flowers in Salt. The Beginnings of Feminist Consciousness in Modern Japan*, Stanford 1983.

<sup>107</sup> Su Manshu, der mit *Tianyi* verbunden war, hatte ja schon 1903 einen Artikel über sie geschrieben (s.o.). Diesmal war die Verbindung über Kōtoku entstanden, dem Emma Goldman vor ihrer Abreise zum Amsterdamer Anarchistenkongreß im Spätsommer 1907 geschrieben hatte. Somit brachte Kōtoku die beiden Zeitschriften in Verbindung. Ein weiterer Kontakt war der in den USA lebende Japaner Kaneko Kiichi 金子喜一, dessen amerikanische Frau Josephine K. Henry eine Aktivistin der Frauenbewegung war. (Siehe *Tianyi* Nr. 6, im Nachdruck S. 160). In *Tianyi* wurde im übrigen auch über Emma Goldmans gefährdete Rückkehr in die USA nach dem Anarchistenkongreß berichtet. (*Tianyi* Nr. 8–10, im Nachdruck S. 262).

führenden Frauenrechtlerinnen hatten engen Kontakt mit den Sozialisten.<sup>108</sup> Am einflussreichsten war Fukuda Hideko 福田英子 (sie lebte damals mit dem Sozialisten und Kōtoku-Mitarbeiter Ishikawa Sanshirō 石川三四郎 zusammen, der später weiter Kontakt zur chinesischen anarchistischen Bewegung halten sollte) mit ihrer Zeitschrift *Sekai fujin* 世界婦人 (Frauen der Welt). Dort wurde immerhin He Zhens „Frauengesellschaft“ vorgestellt.<sup>109</sup> Auch die allgemeine sozialistische japanische Presse wies auf die Existenz von *Tianyi* hin und empfahl sie zur Lektüre für „alle des Chinesischen Mächtigen“.<sup>110</sup> Daß He Zhen selbst den Kontakt zu den japanischen Frauen nicht suchte bzw. sie schweigend überging, mag auch daran gelegen haben, daß sie von anderen Frauenbewegungen, die in ihren Positionen moderater waren, wenig hielt.<sup>111</sup> Inwieweit sie dabei auch von Emma Goldman beeinflusst war, ist schwer abzuschätzen, doch behielt He Zhen ein eigenes Profil. Eine anarchistische Frauenbewegung, wie He Zhen sie wollte, gab es damals in Japan jedenfalls nicht. Vielmehr war die japanische Frauenbewegung, insbesondere mit der neuen Zeitschrift Fukuda Hidekos, *Sekai fujin*, der auch Kōtoku Artikel schickte, vornehmlich damit befaßt, gegen das Polizeigesetz zu agitieren, weil es den Frauen politische Betätigung verbot. Diesem Kreis gehörte u.a. auch Kōtokus Frau sowie seine spätere Lebensgefährtin Kanno Suga an, die ja beim „Sozialistischen Studienzirkel“ beteiligt gewesen sein soll.<sup>112</sup> Es ist immerhin bemerkenswert, daß trotz der Verbindung zwischen japanischer Frauenbewegung und den Sozialisten um Kōtoku damals noch keine japanische anarchistische Frauenbewegung entstand. Explizit anarcho-feministisch war daher nur He Zhen. Die männlichen japanischen Genossen wiederum, von denen sich einige ausführlich mit Frauenfragen beschäftigt hatten (vor allem Sakai), galten He Zhen als im Grunde für die Sache untauglich, obwohl auf ihre Publikationen in *Tianyi* hingewiesen wurde. Nach He Zhen waren Männer auch in Frauenfragen immer auf ihren eigenen Vorteil bedacht. Sie lehnte es daher rundum ab, Männer als Emanzipationsförderer gelten zu lassen, ja bezichtigte diese, sich bestenfalls damit brüsten zu wollen.<sup>113</sup>

Obwohl He in ihren Artikeln die chinesischen Frauen aufrief, sich für die eigene Befreiung einzusetzen, ist fraglich, ob sie überhaupt ein Interesse daran hatte, Frauen konkret

<sup>108</sup> Vgl. dazu Suzuki Yōko 鈴木裕子 (komp.): *Heiminsha no onnatachi* 平民社の女たち (Die Frauen der Heiminsha), Tokyo 1986.

<sup>109</sup> Laut Ono (S. 65) geschah dies in *Sekai fujin* Nr. 13, 1. 7. 1907, S. 2.

<sup>110</sup> Siehe z.B. *Ōsaka heimin shinbun* 15. 7. 1907, S. 14 (Nachdruck).

<sup>111</sup> Siehe ihre steten Attacken gegen die etablierte westliche Frauenbewegung und in deren Gefolge die japanische in ihrem Artikel „Nūzi jiefang wenti“ 女子解放問題 (Das Problem der Befreiung der Frau) in *Tianyi* Nr. 7 und 8–10. (Da Nr. 7 nicht im Nachdruck enthalten ist, siehe die komplette Version des Artikels in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 98–107).

Die japanische Frauenbewegung vertrat gradualistische Ziele. Siehe dazu Sievers: *Flowers in Salt ...*

<sup>112</sup> Siehe das Nachwort zum *Tianyi*-Nachdruck von Hirano Gitarō 平野義太郎 S. 4–5. Siehe auch Hiranos Artikel „‘Tengi’ oyobi ‘Shin seiki’ ni tsuite“ “天義” および “新世紀” について (Über *Tianyi* und *Xin Shiji*) in *Ajia keizai junpō* アジア経済旬報 (10-tägliche Zeitung zur Wirtschaft Asiens) Nr. 637, Feb. 1966, S. 1–20. Dort S. 3.

Zu japanischen Frauenzeitschriften der Zeit siehe auch Wolfgang Schamoni (Hrsg.): *Buch und Literatur. Japan 1905–1931*, Heidelberg 1990. (*Sekai fujin* dort Katalognummer 154).

<sup>113</sup> Siehe wiederum den genannten Artikel „Nūzi jiefang wenti“ in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 101–103. Damit dürfte sie nicht wenige engagierte Genossen vor den Kopf gestoßen haben. Im Grunde griff sie damit jedoch nur Argumente auf, die bereits Chen Xiefen 陳擲芬 in der ersten chinesischen Frauenzeitschrift 1902 vertreten hatte (*Nubao* 女報 [Frauenzeitschrift]). (Vgl. Ono S. 56–57).

zu organisieren.<sup>114</sup> Zumindest scheint aus der geplanten Frauenvereinigung nie etwas geworden zu sein.<sup>115</sup>

Wie Kōtoku schon angemerkt hatte, waren viele von He Zhens Forderungen wenig im Sinne etwa einer „freien Liebe“,<sup>116</sup> wie sie besonders Emma Goldman verfocht und deren Thesen auch in Japan einzudringen begannen. He Zhen wollte einen ganz unabhängigen Weg. Abgesehen von ihren z.T. ausgesprochen männerfeindlichen Tönen kehrte sie dabei – trotz aller Traditionskritik – einen dem Westen gegenüber prinzipiell kritischen Zug hervor,<sup>117</sup> wie er auch Liu Shipai eigen war. Auf keinen Fall sollte man die westliche Frauenbewegung zum Vorbild nehmen, die sie mit der Sozialdemokratie verglich. In einem alles oder nichts dürfe man sich nicht auf einen gradualistischen Weg einlassen, der letztlich nur neue Differenzen (etwa zwischen wenigen an der Macht partizipierenden Frauen und der Mehrheit der weiter unterdrückten) hervorbringen werde. He verband somit klar die Befreiung der Frau mit dem Anarchismus.<sup>118</sup> Ihre positiven Ziele bzw. Methoden zur Erreichung derselben blieben jedoch vage. Sie erhoffte sich von der Praktizierung des Kommunismus die Befreiung, da dann alle gleich sein würden. Damit war offenbar ein Anarcho-Kommunismus im Sinne Kropotkins gemeint, der in *Tianyi* auch vorgestellt wurde. Für He bedeutete Kommunismus vor allem Abschaffung des Geldes und freie Befriedigung der Bedürfnisse, da genügend Güter vorhanden sein würden, wenn jeder mitarbeite.<sup>119</sup> *Tianyi* übersetzte auch in der ersten englischen Version der Ziele der Zeitschrift (in Nr. 8–10) „Kommunismus“ mit „Anarchist Communism“.<sup>120</sup> He forderte, daß die Frauen, statt selbst an die Macht zu wollen, die Männer zwingen sollten, ihre Privilegien aufzugeben.<sup>121</sup> Im übrigen setzte sich He auch jenseits politischer Fragestellungen mit dem gerade in der chinesischen Oberschicht besonders verbreiteten Problem der Herrschaft von

<sup>114</sup> Man kann dies auch im Zusammenhang einer eventuell schon bestehenden Taktik zur Spaltung der Revolutionäre sehen.

<sup>115</sup> Es fällt auch auf, daß in den späteren *Tianyi*-Nummern Frauen als Unterstützer verschwinden. (Siehe die jeweils letzte Seite einer Nummer).

<sup>116</sup> Sie lehnte die „freie Liebe“ als Libertinage und somit unmoralisch ab. („Nüzi jiefang wenti“ in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 104). Zarrow: *Anarchism ...* (S. 140) interpretiert, sie habe nur auf deren Gefahren aufmerksam machen wollen, sei aber an sich nicht dagegen gewesen. Feng Ziyou (*Geming yishi* Bd. 2) behauptete gar, sie habe offen „freie Liebe“ mit ihrem Verwandten Wang Gongquan und mit Su Manshu praktiziert, was angesichts ihrer drakonischen Vorschläge für Ehebruch bemerkenswert wäre.

<sup>117</sup> Zarrow: *Anarchism ...* (S. 147) hebt zurecht hervor, daß natürlich auch die Informationen über den Westen, da von anarchistischer Seite (via Japan vermittelt), ein negatives Bild desselben zeichneten.

<sup>118</sup> Siehe dazu ausführlicher Peter Zarrow: „He Zhen and Anarcho-Feminism in China“ in *Journal of Asian Studies* 47, Nr. 4, Nov. 1988, S. 796–813. Siehe auch Susanne Weigelin-Schwiedrzik: „He Zhen und die Zeitschrift *Tianyibao*. Oder: Ein Versuch über Frauenforschung im Kontext der modernen chinesischen Ideengeschichte“ in *Minima Sinica* 1998/2, S. 45–65.

<sup>119</sup> Siehe ihren Artikel „Lun nüzi dang zhi gongchanzhuyi“ 論女子當知共產主義 (Frauen sollten den Kommunismus kennen) in *Tianyi* Nr. 8–10, im Nachdruck S. 229–232, bes. S. 232.

Daß für *Tianyi* der wahre „Kommunismus“ der Anarcho-Kommunismus war, geht auch aus Liu Shipais Vorwort zur Teilübersetzung des *Kommunistischen Manifestes* hervor. (Siehe Nr. 16–19, im Nachdruck S. 509–510, bes. S. 510).

<sup>120</sup> Im Nachdruck S. 174. Später wurde die chinesische Fassung wortgetreu wiedergegeben. (Siehe die jeweils zweite Seite einer Nummer), allerdings mit der erstaunlichen Besonderheit, daß beim Punkt „Gleichheit der Geschlechter“ im Englischen einschränkend „asiatisch“ hinzugefügt wurde!

<sup>121</sup> „Nüzi jiefang wenti“ (*Ge/Jiang/Li*, Bd. 1, S. 107), und „Lun nüzi dang zhi gongchanzhuyi“ in Nr. 8–10, im Nachdruck S. 229–232.

Frauen über Frauen, z.B. über Konkubinen oder Mägde, auseinander und verurteilte diese entschieden.<sup>122</sup>

*Tianyi* zeigte sich beeindruckt von „heroischen Frauen“ wie den russischen Revolutionärinnen<sup>123</sup> und Chinas Qiu Jin 秋瑾.<sup>124</sup> Qiu Jin hatte sich in Tokyo der Tongmenghui angeschlossen und für die Organisation der chinesischen Studentinnen in Japan eingesetzt. 1906 war sie im Gefolge der Proteste gegen die neuen japanischen Regelungen zur Überwachung chinesischer Studenten, die die japanische Regierung auf Wunsch des Qing-Hofes erlassen hatte, nach China zurückgekehrt. Dort beteiligte sie sich an revolutionärer Propaganda, wurde im Rahmen eines geplanten, aber verratenen Aufstandes verhaftet und 1907 32-jährig exekutiert. Bei den Darstellungen in *Tianyi* schwang dabei stets der Attentatsgedanke mit, den He ja auch bei der ersten Sitzung des „Sozialistischen Studienzirkels“ thematisiert hatte (s.o.). Diese Verknüpfung war ja nichts Neues und hatte schon lange die chinesischen und japanischen Gemüter bewegt, nur waren zu den berühmten „Nihilistinnen“ der 1880er noch neue Heldinnen insbesondere der 1905er Revolution in Rußland dazugekommen.

Aufs ganze gesehen trat die Frauenthematik im Laufe der *Tianyi* jedoch allmählich in den Hintergrund.<sup>125</sup> In der folgenden Zeitschrift *Hengbao* spielte sie dann gar keine Rolle mehr.

<sup>122</sup> Siehe ihren Artikel in *Tianyi* Nr. 15: „Lun zhongguo nüzi suo shou zhi candu“ 論中國女子所受之慘毒 (Über die Brutalität, die chinesischen Frauen angetan wird). Im Nachdruck S. 443–450.

<sup>123</sup> Siehe z.B. *Tianyi* Nr. 8–10 (im Nachdruck S. 277–282) in Folge 1 des Artikels „Eguo nüjie yishi huiyi“ 俄國女傑遺事彙譯 (Gesammelte Übersetzungen zum Vermächtnis der russischen Heldinnen). (Weitere Folgen des Artikels liegen nicht vor. Er basierte übrigens auf japanischem Material). In *Tianyi* Nr. 11–12 erschien ein Porträt der „russischen Heldin“ Ragozinnikova, die 1907 ein Attentat auf einen General verübt hatte. (Siehe zu ihr und anderen russischen Revolutionärinnen Margaret Maxwell: *Narodniki Women. Russian Women who Sacrificed Themselves for the Dream of Freedom*, New York et al. 1990. Zu Ragozinnikova dort S. 151). Auch in der im Nachdruck nicht enthaltenen Nr. 13–14 soll ein Bild einer russischen Revolutionärin erschienen sein (laut Inhaltsverzeichnis in *Zhongguo jindai qikan ...*). In der im Nachdruck ebenfalls nicht enthaltenen Nr. 4 hatte Wang Gongquan ferner eine Biographie der Breškovskaja übersetzt, und in Nr. 7 soll ein Bild Vera Figners erschienen sein.

<sup>124</sup> Besonders in Nr. 5, der im Nachdruck nicht enthaltenen Nr. 7 und der Nr. 15 erschienen Beiträge zu ihr. Siehe auch den Leserbeitrag in Nr. 6.

Zu Qiu Jin siehe Catherine Gipoulon: *Qiu Jin, Pierre de l'oiseau Jingwei. Femme et révolutionnaire en Chine au XIXe siècle*, Paris 1976 (deutsche Übersetzung München 1977: *Qiu Jin. Die Steine des Vogels Jingwei*); Mary Backus Rankin: „The Emergence of Women at the End of the Ch'ing: The Case of Ch'iu Chin“ in Wolf, Margery und Witke, Roxane (Hrsg.): *Women in Chinese Society*, Stanford 1975, S. 39–66 und dortige Literaturangaben. Siehe auch die Passagen bei Ono Kazuko S. 59–65.

Es ist nicht ganz klar, inwieweit He Zhens „Frauengesellschaft“ in der Tradition von Qiu Jins Aktivitäten in Japan stand. Immerhin waren einige Frauen, die in *Tianyi* als Spenderinnen genannt werden, wie Qiu Jin an der Bombenfabrikation der Tongmenghui in Yokohama beteiligt gewesen. (Siehe Ono S. 78 und S. 218, Anm. 14). Gekannt haben sich He und Qiu persönlich offenbar nicht. Bei Hes Ankunft in Japan war Qiu wieder in China, doch hatten sie Kontakt mit ähnlichen Kreisen und hätten sich theoretisch vor Hes Japan-Aufenthalt in China gekannt haben können. (Mary Backus Rankins Aussage in ihrem genannten Qiu Jin-Artikel [S. 51], daß Qiu und He gleichzeitig in Tokyo gewesen seien, ist unzutreffend).

<sup>125</sup> Eine detailliertere Beschreibung zum Anarcho-Feminismus gibt Zarrow in seinem Buch (Kap. 6) und seinem erwähnten gesonderten Aufsatz. Ono Kazuko widmet diesem Phänomen nur wenige Seiten.

„**Gleichheit und Revolution**“: *Tianyi* diskutierte vielmehr den Anarchismus in breiterer Form, wobei Liu Shipai der prägende Autor war. Er legte den Schwerpunkt – wie He Zhen, mit der er auch einige Artikel gemeinsam verfaßte – auf die Gleichheit, erörterte sie aber vor allem anhand der Themen Arbeit, Rasse und nationale Revolution. Aufgrund seiner Auffassung des Anarchismus als Verwirklichung absoluter Gleichheit war er ihm auch nichts Westliches, sondern eine ubiquitäre Grundtendenz, wie er schon bei der ersten Sitzung des „Sozialistischen Studienzirkels“ klargestellt hatte. Von daher bemühte er sich besonders darum, in der chinesischen Tradition Vorbilder zu finden, ja den Anarchismus als eigentlich chinesisch zu vereinnahmen.

In einem längeren Artikel verband Liu diese Themen zur Darlegung seiner Vorstellungen einer idealen Gesellschaft.<sup>126</sup> Ausgehend von der Tatsache, daß alle Menschen prinzipiell zwar gleich sind, es aber Unterschiede in Wissen und Stärke gebe,<sup>127</sup> erklärte er das Entstehen von Ungleichheit mit der Abhängigkeit des einen vom anderen, womit die Unterschiede in Ungleichheit umgemünzt werden. Ist durch die Abhängigkeit die Freiheit verloren, dann auch die Gleichheit. Wenn man daher nur die Rahmenbedingungen veränderte, beseitigte man noch nicht die natürlichen Unterschiede. Nur die Autonomie eines jeden garantiere die wahre Gleichheit. Um diese zu fördern, sollte jeder in seinem Leben verschiedene Phasen und Arbeiten durchlaufen, die Liu im Detail ausführte.<sup>128</sup>

Solche Gedanken waren ja nicht ganz neu. Kang Youwei hatte ähnliche Vorstellungen 1902 in seinem *Datongshu* niedergelegt, doch ist schwer abzuschätzen, inwieweit Liu – angesichts der erst sehr spät erfolgten Publikation des *Datongshu* (s.o.) und seiner politischen und akademischen Gegnerschaft zu Kang und Liang Qichao,<sup>129</sup> der am meisten darüber wußte – dies bekannt war. Eine ungefähre Vorstellung dürfte er aber gehabt haben, da er schon 1904 Kangs Utopismus negativ erwähnt hatte.<sup>130</sup> Ein ziemlich wahrscheinlicher Einfluß war William Morris' *News from Nowhere*, das ebenfalls in *Tianyi* Nr. 3 als Übersetzung von Sakai ins Japanische angezeigt und als wertvolle Lektüre gepriesen wurde.<sup>131</sup> *News from Nowhere* entwarf eine stark agrarisch eingefärbte Utopie eines post-industriellen Zeitalters und stand an der Schwelle zum Fortschrittspessimismus.

So wollte Liu Hand- und Kopfarbeit verbunden wissen und die Ausbildung durch die Arbeitserfahrung konkreter und somit besser gestalten, womit nicht nur der klassische Unterschied zwischen Arbeitenden und Gelehrten aufgehoben, sondern auch der menschlichen Natur entgegengekommen würde, die sich nach Abwechslung in der Arbeit sehne. Von Bildungsfeindlichkeit oder Zwangsarbeit könne da keine Rede sein. Auch wären die unterschiedlichen Schweregrade der Arbeit gerecht verteilt, zumal sich die körperliche Ar-

<sup>126</sup> Siehe *Tianyi* Nr. 3: „Renlei junli shuo“ 人類均力說 (Über den Ausgleich der Fähigkeiten unter den Menschen), im Nachdruck S. 24–36. (Meine Übersetzung dieses Titels orientiert sich nach dem Inhalt).

<sup>127</sup> Dies impliziert im Grunde, daß es natürliche – und unbeseitigbare – Unterschiede unter den Menschen gebe. Wie Liu aber im folgenden deutlich macht, hält er sie für beseitigbar.

<sup>128</sup> *Ibid.* bes. S. 27–29.

<sup>129</sup> Liang war ja im Lager der Reformen und setzte sich für eine konstitutionelle Monarchie ein. Von seiner akademischen Prägung war er Neutextler, Liu Alttextler.

<sup>130</sup> Siehe Bernal: „Liu Shi-p'ei ...“ S. 93–94. Kang hatte schließlich auch Teile seiner utopistischen Vorstellungen in andere Werke einfließen lassen (s.o.).

<sup>131</sup> Im Nachdruck von *Tianyi* S. 56. Morris selbst war zwar kein Anarchist, hatte aber enge Verbindungen zu Kropotkin, den er hoch schätzte.

beit auf zwei Stunden am Tag beschränken könne und so dem Bewegungsdrang gerecht würde. Bei gleicher Ausbildung wären auch alle zu allem fähig. Das Argument der verschiedenen Fähigkeiten gelte nur für eine Klassengesellschaft mit Bildungsmonopolen. – All dies waren Motive, die Kropotkin vorgegeben hatte.<sup>132</sup> Wie dieser stellte Liu nicht infrage, daß unter optimalen Bedingungen jeder zum Arzt oder Ingenieur taugte oder daß mit diesem visionären System wirklich die vorhandenen Bedürfnisse befriedigt werden könnten, ließ aber die ausführlichen ökonomischen Berechnungen Kropotkins in seinem Entwurf beiseite.

Liu erwähnte Kropotkin hier nicht namentlich, sondern zog lieber Vorbilder aus den chinesischen Klassikern heran, etwa Xu Xing (s.o.) mit seiner Theorie, daß alle gleichermaßen ihr Feld bestellen sollten. Zwar monierte er an ihm, daß er die Notwendigkeit der Kooperation bei bestimmten Arbeiten übersehen habe, doch habe er als erster in China die Trennung zwischen Arbeitenden und Gelehrten angegriffen.<sup>133</sup>

Liu wollte mit seinem System hingegen diesen Mängeln abhelfen und, wie He Zhen anfügt, auch der Stellung der Frauen förderlich sein, da diese nicht mehr aufgrund geschlechtsspezifischer Arbeiten diskriminiert werden könnten.<sup>134</sup>

Der Entwurf blieb natürlich ein theoretischer ohne praktische Konsequenzen. Liu machte nie den Versuch, z.B. eine Kommune zu gründen. Zhang Ji hingegen als mehr praktisch orientierter Mensch sollte in Frankreich eine solche Erfahrung zumindest einmal ausprobieren (s.u.).

Lius Stärke war die Feder. Nachdem er sein Fernziel vorgestellt hatte, begründete er, warum er gerade den Anarchismus für den richtigen Weg dazu hielt. Wie bereits in seinem Gesellschaftsentwurf angeklungen, war das Hauptmotiv für ihn die Erzielung der absoluten Gleichheit. Da diese ursprünglich dem Menschen *qua* Mensch eigen sei, ist ihre Erlangung letztlich eine Rückkehr zum Ursprung, was auch Lius stark rückwärtsgewandte Ausrichtung erklärt. Um seine These zu untermauern, bediente er sich freilich auch westlicher Autoritäten.<sup>135</sup> In Bakuninscher Manier lag für ihn der Anfang der Ungleichheit in der Religion, die ein „Oben und Unten“ vorgab und mit deren Hilfe sich religiöse Spezialisten eine die Einfältigen manipulierende Macht erwarben. Hinzu kam die Arbeitsteilung, die angesichts wachsender Bevölkerung dadurch entstanden sei, daß die im Kampf um die knappen Ressourcen Stärkeren die Schwächeren zwangen, für sie zu arbeiten. Ein dritter Grund der Ungleichheit war die Diskriminierung der Frau, welche ebenfalls aus diesen Kämpfen resultierte, indem die Sieger sich die Frauen der Besiegten als ihr Eigentum aneigneten. Dadurch sei das patrilineare Familiensystem entstanden – ein Argument, das wohl He Zhen beigesteuert hatte.

<sup>132</sup> Kropotkin stand selbst damit – wie oben dargestellt – im Erbe frühsozialistischer Ansätze sowie auch Bakunins, doch folgte Liu der spezifischen Auslegung Kropotkins, ohne sich hier schon explizit auf ihn zu beziehen.

<sup>133</sup> „Renlei junli shuo“, im Nachdruck S. 34–35. Liu hatte schon früher über Xu Xing als „chinesischen Anarchisten“ geschrieben, ihn aber in seinem Buch über den „chinesischen Gesellschaftsvertrag“ noch generell kritisch gesehen. (Siehe „Zhongguo minyue jingyi“ in *Liu Shenshu xiansheng yishu*, tao 2, Fasz. 16, S. 23b–25b). (Vgl. auch Onogawa S. 80). Dieses Buch war – wie erinnerlich – 1903 verfaßt.

<sup>134</sup> „Renlei junli shuo“, im Nachdruck S. 35–36.

<sup>135</sup> U.a. erwähnt er lobend Rousseau, mit dem er sich ja früher schon beschäftigt und mit seinem „Chinesischen Gesellschaftsvertrag“ seine Reverenz erwiesen hatte.

Ziel war es also, diese „Verformung“ der natürlichen Gleichheit wieder zu beseitigen. Nach Liu ergibt die Analyse der Formen aktueller Ungleichheiten drei Kategorien: die Ungleichheit zwischen Regierung und Volk (hier zitiert er vor allem polizeiliche Unterdrückungsmaßnahmen, die auch durch den Parlamentarismus nicht behoben würden), zwischen Kapitalisten und Arbeitern als Privilegierten und Ausgebeuteten, und zwischen starken und schwachen Rassen, also das Imperialismusproblem. Dabei machte Liu deutlich, daß der Anarchismus für ihn eine Präventivfunktion gegen die drohende Verwestlichung und damit Industrialisierung und Kapitalisierung Chinas hatte.<sup>136</sup>

Als Hinführung zur ursprünglichen Gleichheit ist für Liu der Anarchismus am geeignetsten, weil er gegen die Regierung als Stütze der Kapitalisten und Repräsentation des Staates agitiert. Der Staatssozialismus dagegen beseitigt die Macht nicht und raubt somit dem Einzelnen die Freiheit. Der Anarchismus hingegen verwirkliche sie. Da er aber kein Anhänger des individualistischen Anarchismus sei, betone er neben der Freiheit besonders die Gleichheit, die nur für alle gemeinsam verwirklicht werden kann.

Vorzeichen einer neuen Gesellschaft gebe es schon, sowohl in positiven Ansätzen, z.B. freiwilligen Vereinigungen,<sup>137</sup> als auch in destruktiven, nämlich Attentaten zur Beseitigung der Regierung. Konkrete Schritte zur Verwirklichung des Anarchismus sind für Liu die Propaganda, die Organisierung von Arbeitern für konkrete Aktionen, z.B. Streiks – ein für China noch neues Phänomen –, sowie Attentate, woraufhin durch eine Revolution die Regierung gestürzt werden könne.<sup>138</sup>

Diese anarchistische Auffassung der notwendigen Revolution provozierte natürlich die Verfechter einer nationalen (Anti-Mandschu-)Revolution, wie sie die Tongmenghui vertrat. Entsprechend mußte sich Liu mit kritischen Leserbriefen auseinandersetzen. Die Rassenfrage spielte dabei – wegen der Mandschus – eine große Rolle.<sup>139</sup> In der Tongmenghui-Zeitschrift *Minbao* hatte Liu sich zwar gegen Liang Qichaos These von der rassischen Zusammengehörigkeit von Mandschus und Chinesen gewandt<sup>140</sup> – womit Liang die Akzeptanz der Dynastie festigen wollte –, doch war Liu von der Position der Anti-Mandschu-Revolution abgerückt.

Zuvor hatte ja auch er diese vertreten, insbesondere unter dem Einfluß Zhang Binglins in Shanghai 1903. Allerdings scheint dieser Wandel nicht, wie weithin unterstellt, abrupt mit seiner „anarchistischen Phase“ stattgefunden zu haben. Vielmehr zeigt m.E. z.B. seine 1905 verfaßte Schrift *Zhongguo minzuzhi* 中國民族志 (Annalen des chinesischen Volkes)<sup>141</sup> einen Übergang. Diese Schrift war auch nicht mehr mit seinem Anti-Mandschu-Kampfnamen „Guanghan“ 光漢 gezeichnet, sondern bereits mit „Shenshu“ 申叔 wie

<sup>136</sup> „Wuzhengfuzhuyi zhi pingdengguan“ 無政府主義之平等觀 (Die Gleichheitsauffassung des Anarchismus) in *Tianyi* Nr. 4,5,7. Da zwei Folgen davon im Nachdruck nicht enthalten sind, siehe die Version in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 72–86, bes. S. 82.

<sup>137</sup> Er greift hier auf Beispiele von Kropotkin zurück, ohne diesen allerdings als Quelle zu offenbaren. (Ibid. S. 85).

<sup>138</sup> Ibid. S. 86.

<sup>139</sup> Zur Rassenfrage in China allgemein siehe Frank Dikötter: *The Discourse of Race in Modern China*, London 1992.

<sup>140</sup> Siehe z.B. Lius „Bian manzhou fei zhongguo zhi chenmin“ 辨滿洲非中國之臣民 (Die Mandschus waren keine chinesischen Untertanen) in *Minbao* Nummern 14, 15 und 18. Siehe zu diesem Disput die Zusammenfassung bei Onogawa S. 84–87.

<sup>141</sup> Enthalten in *Liu Shenshu xiansheng yishu*, tao 2, Fasz. 17.

seine späteren anarchistischen Artikel. Liu plädierte darin für die Anerkennung, daß „die Chinesen“ ein aus rassischen Vermischungen entstandenes Volk seien – und somit gegen einen falschen Han-Chauvinismus. Andererseits wies er den Vorwurf zurück, China habe früher andere Völker kolonialisiert und sei somit selbst des Imperialismus schuldig, den es nun so bejammere. Sein erklärtes Ziel war, China angesichts der Bedrohung durch den Westen ein fundiertes Selbstwertgefühl zu vermitteln. Die Tatsache, daß sich hier eine allmähliche Verschiebung im Denken Lius abzeichnet, ist im übrigen ein weiteres Indiz dafür, daß seine „anarchistische Phase“ nicht vorschnell als bloße Makulatur im Sinne einer von Duanfang finanzierten Spaltpilz-Funktion abgetan werden kann. Vielmehr lag seine Hinwendung zu den Mandschus – wenn nicht direkt auf der Verlängerungslinie seines Anarchismus – so doch zumindest nicht im Gegensatz dazu!

In einem mit He Zhen zusammen verfaßten längeren Artikel widmete sich Liu in *Tianyi* dieser für das revolutionäre Lager zentralen Problematik der Rassenfrage.<sup>142</sup> Grundtenor ist seine Auffassung vom ursprünglich in China schon weitgehend verwirklichten Anarchismus in Form einer traditionellen Staatsferne des Volkes, wie er auch auf der ersten Sitzung des „Sozialistischen Studienzirkels“ dargelegt hatte (s.o.). Macht sei nur nominell ausgeübt worden. Man habe somit nur den letzten Schritt zu tun und diese auch faktisch zu beseitigen. Dabei gehe es nicht um die Mandschus als solche, sondern nur um ihre Privilegien.<sup>143</sup> Der Anarchismus, der – nach Kropotkin – der Erkenntnis der Naturwissenschaft entspricht, daß es im Universum kein Zentrum gibt, transzendiert nicht nur Staats- sondern auch Rassengrenzen. Nur die Han statt der Mandschus an der Regierung zu haben, wechsle ja lediglich die Spieler aus.

Von hier aus kritisierte er explizit die revolutionären Vorstellungen der Tongmenghui: es fehle ein Konzept für die Zeit nach der Beseitigung der Mandschus. Vielmehr habe man nur das Ziel, selbst an die Macht zu kommen. Bislang werde die revolutionäre Bewegung von Intellektuellen und Geheimgesellschaften getragen, die nach einer Revolution auch davon profitieren würden. Er aber wolle eine grundsätzliche Revolution, die vor allem auch Arbeiter und Bauern einbeziehe.<sup>144</sup> – Dies waren im Revolutionsdiskurs neue Töne.

Auch die These von einer Revolution in Stufen wiesen Liu und He zurück. Der sogenannte Fortschritt bringe in Wirklichkeit nur noch weniger Freiheit, womit sie suggerierten, daß es sich unter den Mandschus so schlecht gar nicht lebe!<sup>145</sup> In einem anderen Artikel über die „Schädlichkeit einer neuen Regierung“ ging Liu sogar so weit zu behaupten, daß „Konservatismus besser als Reformismus, Despotie besser als Konstitutionalismus“ sei.<sup>146</sup> Den Westen oder Japan nachzuahmen sei der falsche Weg.<sup>147</sup> Alle seien

<sup>142</sup> „Lun zhongzu geming yu wuzhengfu geming zhi deshì“ 論種族革命與無政府革命之得失 (Über die Vor- und Nachteile von rassischer Revolution und anarchistischer Revolution) in *Tianyi* Nr. 6 und 7. Da Nr. 7 nicht im Nachdruck vorliegt, siehe die Version in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 86–98.

<sup>143</sup> Diese Argumentation griff er später in *Hengbao* (Nr. 3, S. 1–2) wieder auf, wo er sich über die soziale Revolution und die Anti-Mandschu-Revolution äußerte.

<sup>144</sup> „Lun zhongzu geming ...“ in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 86–92.

<sup>145</sup> Ibid. S. 92.

<sup>146</sup> In *Tianyi* Nr. 8–10, im Nachdruck S. 193–203: „Lun xinzheng wei bing min zhi gen“ 論新政爲病民之根, dort S. 193.

<sup>147</sup> In „Lun xinzheng wei bing min zhi gen“ läßt Liu eine übersetzte Zusammenfassung von Nachrichten über die Armut in Europa folgen, wovon China doch verschont bleiben möge! (Die Übersetzung aus dem Japanischen stammte von Jing Meijiu). (Siehe *Tianyi* Nr. 8–10, S. 201–203).

nur auf Macht fixiert. Berufe wie Polizist oder Anwalt seien heute hoch angesehen – einem klassisch gebildeten Gelehrten nach Abschaffung der traditionellen Staatsexamina wohl ein Dorn im Auge, zumal solche Berufe wie auch der des Soldaten u.ä. traditionell gering geschätzt wurden. Wenn nun zunächst eine nationale Revolution stattfinde, würde der Anarchismus erst recht in ungreifbare Ferne entschwinden, weil eine neue Regierung sich entschiedener an die Macht klammern würde als die jetzige und eine zweite Revolution zu ihrer Beseitigung noch schwieriger würde.<sup>148</sup>

Wäre es da nicht einfacher, an die chinesische Tradition anzuknüpfen, die so viele faktisch individualistische Anarchisten wie Einsiedler, Mönche usw. hervorgebracht habe?<sup>149</sup>

„Tradition und Anarchismus“: Auf diesem Hintergrund ist es wenig erstaunlich, daß Liu den Ahn des Anarchismus in China zu entdecken glaubte: Laozi.<sup>150</sup> Noch höher aber schätzte er Bao Jingyan (s.o.), der als erster aus den Lehren Laozis und Zhuangzis den Anarchismus begründet habe und dessen Meinung er (Ge Hong's *Baopuzi* zitierend) ausführlich wiedergab.<sup>151</sup> Bao habe nicht nur die Herrschaft des Fürsten abgelehnt, sondern auch Gesetze verworfen und Militär und Geld geringgeschätzt. Damit habe er schon die Ziele der Gleichheit und Freiheit für alle formuliert.<sup>152</sup>

*Tianyi* bezog sich häufig auf Chinas Tradition,<sup>153</sup> wozu nicht zuletzt auch der Buddhismus seinen Beitrag geleistet hatte. Obwohl er nicht so direkt wie der Daoismus als Ahn angesprochen wurde, spielte er im Denkmuster eine große Rolle. Die Grundidee der Gleichheit (*pingdeng* 平等) war ein stark mit buddhistischen Konnotationen versehener Begriff. Möglicherweise hatte Liu auch hier vieles Zhang Binglin zu verdanken, der sich besonders seit 1903 intensiv mit dem Buddhismus befaßt hatte. Außerdem lebten Liu, He Zhen, Zhang Binglin und der häufig als „chinesischer Byron“ apostrophierte revolutionäre buddhistische Mönch und Künstler Su Manshu in Tokyo zeitweilig zusammen.<sup>154</sup> Su Manshus Bilder und Gedichtübertragungen sowie seine Sanskritstudien fanden Platz in

<sup>148</sup> In gewisser Weise bestätigte nur wenige Jahre später die Geschichte diese Vermutung.

<sup>149</sup> „Lun zhongzu geming ...“ in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 92–98. Diese eher dürrtige anti-revolutionäre Argumentation kann man als Hinweis werten, daß Liu zu diesem Zeitpunkt (September 1907) bereits die Mandschus unterstützte.

<sup>150</sup> Sein Idealporträt zierte die Nr. 5 von *Tianyi* (im Nachdruck S. 61).

<sup>151</sup> „Bao sheng xueshu fawei“ 鮑生學術發微 (Die Tiefgründigkeit der Lehre Meister Baos) *Tianyi* Nr. 8–10 (im Nachdruck S. 233–236).

<sup>152</sup> Ibid. S. 236.

<sup>153</sup> Vgl. auch Lius Untersuchung zur Geschichte des Sozialismus in China in *Tianyi* Nr. 5 (Folge 2 des Artikels) (im Nachdruck S. 91–94).

Eine Zusammenstellung von *Tianyi*-Artikeln zur chinesischen Tradition, aus der man nonkonformistische Figuren herausgriff, findet sich in Yang Tianshi: „Shehuizhuyi jiangxihui ziliao“, S. 434–450. Im übrigen war bereits in Nr. 1 und Nr. 2 der Ming-Nonkonformist Li Zhi 李贄 mit Bakunin verglichen worden, weil er für die Freiheit von Leib und Geist eingetreten sei, wofür er Klassenunterschiede ebenso niederreißen wollte wie Schranken zwischen Familienverbänden und Geschlechtern. („Bugongchou“ 不公仇 [Rache für Ungerechtigkeiten = He Zhen?]; „Li Zhuowu xiansheng xueshuo“ 李卓吾先生學說 [Die Lehre Li Zhuowus = Li Zhis]).

<sup>154</sup> So Feng Ziyou: *Geming yishi* Bd. 1, S. 241 und Bd. 2, S. 228. Wie oben schon angemerkt, hatten Liu und Su bereits in China zusammen mit Chen Duxiu 陳獨秀 die *Zhongguo baihuabao* 中國白話報 (Chinesische Zeitschrift in Umgangssprache) herausgebracht.

*Tianyi*, ja He Zhen – der zuweilen eine Affäre mit ihm nachgesagt wird – stellte diesen als „seine Schülerin“ respektvoll vor.<sup>155</sup> Su war ein politisch radikal gesinnter Mönch und hatte ja auch zum ersten Mal Emma Goldman in China vorgestellt (s.o.).<sup>156</sup> Das Buddhismus-Interesse Zhang Binglins förderte außerdem Kontakte der Gruppe mit anderen chinesischen Buddhisten.<sup>157</sup>

Möglicherweise ist auch auf diesem Hintergrund die Tatsache besser zu verstehen, daß He Zhen nach Lius Tod buddhistische Nonne wurde. Jedenfalls bot die mahāyānistische Relativierung der Gegensätze den Ausgangspunkt für die Gleichheitsvorstellung in *Tianyi*. So gesehen zielte auch He Zhens Feminismus weniger auf eine Befreiung der Frau als solcher als auf die Transzendierung geschlechtsspezifischer Merkmale und verband sich so in ihrem Denken mit der allgemeinen Forderung nach grundsätzlicher Revolution in allen Bereichen. Wenn aber alles nur vordergründig wirklich ist, da Emanation des Bewußtseins, ist auch die konkrete revolutionäre organisatorische Tätigkeit nicht mehr unbedingt primäres Anliegen. Daß dennoch der Attentatsgedanke eine gewisse Rolle spielte – der ja auf den ersten Blick dem buddhistischen Tötungsverbot diametral entgegensteht –, läßt sich nicht nur im Zusammenhang mit den chinesischen klassischen Vorbildern der Tyrannenmörder, sondern auch mit dem Bodhisattva-Ideal sehen: einer opfert sich für alle nach dem berühmten Ausspruch: „Wenn ich nicht in die Hölle gehe, wer dann?“ Dem Attentäter haftete etwas Heroisches an, ein Stück Selbstverwirklichung durch die Tat. So kann man in gewisser Weise dieses Motiv, das ja ebenso von Zhang Binglin in der *Minbao* betont wurde, als Gegenstück zur organisierten revolutionären Erhebung verstehen, wie sie Sun Yatsen und seine Leute unermüdlich zu initiieren versuchten. Sich letztlich als Gelehrte fühlende und zum guten Teil auch exzentrische Persönlichkeiten, wie Zhang Binglin, Liu Shipai und He Zhen es waren, taugten wohl wenig zu irgendeiner Parteidisziplin.<sup>158</sup>

<sup>155</sup> Sus Bilder zierten *Tianyi* Nr. 3, 4, 5, 16–19. Zhang Binglin verfaßte ein Vorwort zu den von He Zhen zusammengestellten Bildern Sus in Nr. 5 (im Nachdruck S. 110–111). Dort erörterte er das Problem, daß Mönche nach den Ordensregeln eigentlich nicht malen sollten. In Nr. 6 warb He Zhen für Sus angekündigtes Werk „Sanskritstudien“, zu denen Zhang Binglin und Liu gesonderte Vorworte verfaßten. (Diese sind dort zusammen mit Sus eigenem Vorwort abgedruckt. Im Nachdruck S. 163–170). Die geplanten Inhalte der „Sanskritstudien“ wurden in Nr. 6 (im Nachdruck S. 161) und Nr. 8–10 (im Nachdruck S. 327) bekanntgegeben. In Nr. 15 (im Nachdruck S. 489) wiederum wurde für Sus literarische Übersetzungen geworben.

<sup>156</sup> Zu Su Manshu siehe Liu Wu-chi: *Su Man-shu*, New York 1972; McAleavy, Henry: *Su Man-shu 1884–1918. A Sino-Japanese Genius*, London 1960; Tang Rundian 唐潤鈿: *Geming shiseng: Su Manshu zhuan* 革命詩僧: 蘇曼殊傳 (Revolutionärer Dichtermönch: Biographie Su Manshus), Taipei 1980; Liu Xinhuan 劉心皇: *Su Manshu dashi xinzhuan* 蘇曼殊大師新傳 (Neue Biographie Meister Su Manshus), Taipei, 3. Aufl. 1992 (1. Aufl. 1984).

<sup>157</sup> U.a. Ouyang Jingwu 歐陽竟無, der 1907 vier Monate in Japan esoterischen Buddhismus studierte und eine zentrale Figur im chinesischen Buddhismus der Republikzeit werden sollte, hatte zu ihnen Kontakt. (Vgl. mein *Buddhismus und Moderne. Ouyang Jingwu, Taixu und das Ringen um ein zeitgemäßes Selbstverständnis im chinesischen Buddhismus des frühen 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1993, S. 28).

<sup>158</sup> Über Zhang Binglin beispielsweise wird anekdotenhaft berichtet, er habe oft sogar seine rechten und linken Schuhe verwechselt. (Vgl. Tamagawa: *Chūgoku anakizumu no kage* S. 60–61). Obwohl er eine wichtige Figur in der Tongmenghui war, wurde er später keine GMD-Größe wie viele seiner damaligen Mitstreiter, sondern behielt seine Unabhängigkeit. Liu wiederum galt, nach Zhou Zuorens Ansicht, später an der Peking-Universität als „Kauz“. (Vgl. Zarrow: *Anarchism ...* S. 36).

*Tianyi* bekam zwar insbesondere durch Liu einen nostalgischen Zug, doch hinderte ihn seine oft verblüffende Beschönigung des alten China und seine prinzipielle Skepsis dem modernen Westen gegenüber nicht daran, sich intensiv mit den westlichen Theorien und gesellschaftlichen Entwicklungen, soweit er sie vor allem durch japanische Vermittlung kennenlernen konnte, zu beschäftigen.<sup>159</sup> Liu und andere Autoren stellten neuere Entwicklungen und für bedeutsam gehaltene westliche Denker vor. Doch kam es nicht von ungefähr, daß Liu besonders Tolstoj und Kropotkin am meisten abgewinnen konnte, kamen sie doch seiner Denkweise am stärksten entgegen.<sup>160</sup> Tolstoj hatte ja vor allem den Pazifismus und die moralische Perfektionierung des Einzelnen auf seine Fahnen geschrieben. Er war dem bäuerlichen Leben und Erziehungsfragen zugewandt, nicht der Welt der Städte und Industrien. In *Tianyi* Nr. 5 wurde ein Abschnitt über China aus Tolstojs Brief an eine japanische Zeitung übersetzt, der der klassischen chinesischen Kultur seine Reverenz erwies,<sup>161</sup> ja die Chinesen davor warnte, dem falschen, nämlich europäischen Weg zu folgen, wie es leider schon Japan tue. Vielmehr solle es sein kulturelles friedliches Erbe kultivieren, seine Äcker bestellen und die Freiheit des Daoismus, die Goldene Regel des Konfuzianismus sowie die umfassende Liebe des Buddhismus praktizieren.<sup>162</sup>

In *Tianyi* Nr. 11–12 wurde dazu ein Teil aus Tolstojs „Brief an einen Chinesen“<sup>163</sup> vorgestellt, der dann in Nr. 16–18 komplett übersetzt wurde. Hierin vertrat Tolstoj ähnliche Auffassungen und rief die Chinesen zum passiven Widerstand gegen die Staatsgewalt auf. Damit werde man nicht nur die eigene Regierung, sondern auch die imperialistische Bedrohung loswerden. China könne dann wieder zu seiner ursprünglichen friedlichen Lebensweise zurückkehren.<sup>164</sup> Daß eine solche Beurteilung Chinas und des Westens aus dem Munde eines prominenten Europäers kam, beeindruckte Liu sehr und wurde für ihn umgehend zur Stützung der eigenen Position genutzt.

*Tianyi* sah den Wert Tolstojs besonders in seiner Betonung des Agrarischen und seinem Antimilitarismus und verstand ihn als „negativen Anarchisten“.<sup>165</sup> Liu hob an ihm besonders das Engagement für die Armen und seine Ablehnung der „falschen Zivilisation“

<sup>159</sup> Hier ist allerdings anzumerken, daß es spätestens seit *Tianyi* Nr. 5 Kontakte mit der Pariser Anarchistengruppe gab und man daher auch von dieser Seite viele Informationen über den Westen bekam.

<sup>160</sup> Interessanterweise war dagegen in der ersten Nummer, die stark von He Zhen dominiert wurde, Bakunin präsent! Es fand sich auch eine Übersetzung zu Proudhon (in der im Nachdruck nicht enthaltenen Nr. 4) und eine Vorstellung Stirners (in Nr. 8–10).

<sup>161</sup> Siehe auch Derk Bodde: *Tolstoy and China*, S. 8. Tolstoj hatte sich seit 1884 mit Laozi und Konfuzius beschäftigt, schätzte aber vor allem Laozi.

<sup>162</sup> Die Übersetzung des Tolstoj-Briefes findet sich in *Tianyi* Nr. 5 (im Nachdruck S. 99–102).

<sup>163</sup> Dieser Chinese war Gu Hongming 辜鴻銘, ein durch Herkunft und Bildungsweg äußerst untypischer Chinese (geboren in Südost-Asien, erzogen in Schottland und England), der auf Englisch dem Westen gegenüber kritische Schriften verfaßte und sich als 150%iger kultureller Chinese präsentierte. Seine Schriften hatte Tolstoj in die Hand bekommen.

Im übrigen sollte auch Gu Hongming – wie Liu – später ein „Kauz“ an der Peking-Universität werden. Beide unterstützten im übrigen in den ersten Jahren der Republik Yuan Shikais Thronbestrebungen.

<sup>164</sup> Siehe *Tianyi* Nr. 11–12 (im Nachdruck S. 395–399) und Nr. 16–19 (im Nachdruck S. 583–588).

<sup>165</sup> Siehe die Vorbemerkung zur Übersetzung des „Briefes an einen Chinesen“ und die Anmerkungen zur Zusammenfassung desselben (im Nachdruck S. 583 bzw. S. 398). Siehe auch „Kulubatejin xueshu shulüe“ 苦魯巴特金學術述略 (Überblick über Kropotkins Lehre) in Yang Tianshi: „Shehuizhuyi jiangxihui ziliao“, S. 420–427, dort S. 427. (Dieser Artikel erschien ursprünglich in *Tianyi* Nr. 11–12, 13–14 [s.u.]).

des Westens hervor. Seine wichtigste Lehre sei die Forderung, daß jeder (körperlich) arbeiten solle.<sup>166</sup> Solcherlei Forderungen hatte Liu ja ebenfalls gestellt. Auch den Militarismus hatten er und He Zhen mehrfach abgelehnt.<sup>167</sup> Damit sprachen sich die beiden explizit gegen die dominierende politische Strömung in China, die das Land reich und stark machen wollte, aus.<sup>168</sup> Wie Liu in einem eigenen Artikel ausgeführt hatte, waren Wohlstand und Militär nur für die obere Schicht nützlich. Das Gros der Bevölkerung erlebte geradewegs die Kehrseite. Mit seinen Steuern finanzierte es die Oberen bzw. den Reichtum des Staates und die Militärausgaben, wurde aber wiederum durch die so finanzierte Staatsgewalt gezwungen, weitere Steuern zu entrichten. M.a.W.: das Volk finanzierte sich seine eigene Unterdrückung. Diese Argumentation deckte sich mit der Tolstojs, der konsequenterweise für Steuerverweigerung plädierte.<sup>169</sup>

Den Einwand, daß mit der Schwächung der Regierung dem Imperialismus die Tür zu China noch weiter geöffnet würde, sah Liu auch bei Tolstoj zurückgewiesen. China könne ruhig Vorreiter in der Verwirklichung des Anarchismus spielen. Hatte die chinesische Regierung nicht ausführlichst demonstriert, daß sie unfähig war, China gegen die Imperialisten zu verteidigen? Eine neue Regierung im Sinne der Tongmenghui wäre noch schlimmer, schließlich wollte diese sich ausländischen Kapitals bedienen, womit China endgültig in die Abhängigkeit geriete.<sup>170</sup> Allerdings habe der Anarchismus in China mehr Chancen, wenn man versuche, sich mit anderen unterdrückten Ländern sowie den sozialistischen und anarchistischen Gruppen in den imperialistischen Ländern zusammenzuschließen.<sup>171</sup> Damit wären die imperialistischen Regierungen in einer doppelten Klemme. Anzeichen für eine solche Solidarisierung sah Liu u.a. in der Sozialistischen Internationale und dem Anarchistenkongreß 1907 in Amsterdam.

Auf diesem Hintergrund war er auch ein aktiver Unterstützer der „Asiatischen Freundeschaftsgesellschaft“ (s.o.). Seine Argumentation war wesentlich internationaler als Zhang Binglins offizieller Entwurf. Er griff dabei auf die Berichte der asiatischen Revolutionäre zurück, die er in Tokyo kennengelernt hatte. Indien lag den chinesischen Teilnehmern der Gesellschaft besonders am Herzen, da es eine große Nation mit alter Kulturtradition war und als Ursprungsland des Buddhismus in China Respekt genoß. Daß eine solche Nation zur Kolonie degradiert werden konnte, war den Chinesen ein Symbol für die Gefahr ihres eigenen Landes. Als Gelehrter mit Stolz auf die chinesische Tradition sah Liu als Hauptübel die von den britischen Kolonialherren aufgezwungenen Entfremdung der Inder von ihrem eigenen Kulturgut durch Aufoktroierung von Bildungsinhalten und die Einführung

<sup>166</sup> „Dushu zaji“ 讀書雜記 (Leseerträge) in *Tianyi* Nr. 11–12 (im Nachdruck S. 416–417).

<sup>167</sup> He Zhen verband dies mit dem Feminismus in ihrem Artikel „Nüzi fei junbeizhuyi lun“ 女子非軍備主義論 (Frauen sind gegen Militarismus) in *Tianyi* Nr. 11–12 (im Nachdruck S. 369–376). Dies hinderte sie aber, wie gesagt, nicht daran, für eine militärische Ausbildung von Frauen zu plädieren. Sie präsentierte sich somit martialischer als ihr Mann!

<sup>168</sup> Dies war Grundanliegen aller Reformkräfte. Japan war dafür das große Vorbild.

<sup>169</sup> Siehe Lius „Fei bing fei cai lun“ 廢兵廢財論 (Über die Abschaffung von Militär und Kapital) in *Tianyi* Nr. 2, S. 14–22 (auch abgedruckt in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 88–93).

<sup>170</sup> Davor hatte ja auch Liang Qichao gewarnt und sich u.a. deswegen in seiner Zeitschrift *Xinmin congbao* 新民叢報 (Neuer Bürger) mit der *Minbao* lange herumgestritten. (Eine Zusammenfassung der Argumente gibt Bernal: *Socialism ...* S. 144–148).

<sup>171</sup> Siehe Lius „Zhongguo xianshi lun“ 中國現勢論 (Über die gegenwärtige Situation Chinas) in *Tianyi* Nr. 11–12 (im Nachdruck S. 364–368).

der Sprache der Kolonialherren. Diese Angst vor bildungsmäßiger Entfremdung erklärt, warum Liu immer wieder auf den Punkt Bildung zurückkam, waren doch in China die Staatsexamina abgeschafft und westliche Schulen Mode geworden.

Sein besonderer Zorn galt jedoch den Japanern, da sie als asiatisches Land sich in die Reihe der Imperialisten eingereiht und somit die asiatische Gemeinschaft zerstört hätten.<sup>172</sup>

Gemeinsamkeiten gebe es aber in Asien durchaus. Liu hob historische wie religiöse Verbindungen hervor, die einen Zusammenschluß Asiens als möglich begründen sollten. Zwar gebe es auch viel Nationalismus (nicht zuletzt in China), doch der Sozialismus und mit ihm der Internationalismus breiteten sich immer weiter aus.<sup>173</sup> Gerade angesichts des Nationalismus in revolutionären Kreisen betonte er, daß schließlich der Imperialismus auch Nachteile für das Volk in den Aggressoren-Ländern bringe und das jeweilige „Volk“ daher prinzipieller Verbündeter der Kolonisierten sei. Schließlich müsse die Bevölkerung der imperialistischen Länder durch hohe Steuern die Armeeaussgaben finanzieren, leide unter steigenden Preisen und Konkurrenz um Arbeitsplätze. Daher habe sich im Westen schon ein großes organisiertes kritisches Potential herausgebildet. Auch die japanischen Genossen arbeiteten auf eine gemeinsame Strategie gegen den Militarismus hin und engagierten sich für das von Japan dominierte Korea.<sup>174</sup> Ōsugi z.B. sitze ja wegen seines Antimilitarismus im Gefängnis. Es gebe also Grund genug zur Annahme, daß eine Solidarisierung über Staatsgrenzen hinweg möglich sei. Auch wenn Liu der Sozialistischen Internationalen seinen Respekt nicht verwehrt, machte er doch deutlich, daß für ihn die größte Hoffnung in einer anarchistischen weltweiten Föderation lag, um den kommunistischen Anarchismus im Sinne Kropotkins zu verwirklichen.<sup>175</sup>

Kropotkin war denn auch der eigentliche ideologische Leitstern in *Tianyi*.<sup>176</sup> Dies kam nicht von ungefähr, da ja auch die japanischen Genossen, allen voran Kōtoku, ihn als ihren „sensei“ 先生 (Meister) verehrten.<sup>177</sup> *Tianyi* Nr. 3 brachte zunächst eine Übersetzung zu „den Besonderheiten Kropotkins“, aus Kutsumi Kessons Anarchismusbuch entnommen.<sup>178</sup> Darin wurde an Kropotkin besonders der wissenschaftliche Aspekt und sein Eintreten für einen Anarcho-Kommunismus hervorgehoben. Nr. 8–10 brachte sein Konterfei<sup>179</sup> und in Nr. 11–12 und begann Liu einen Artikel über Kropotkins Lehre,<sup>180</sup> der von zwei weiteren Beiträgen aus der Feder Zhou Zuorens 周作人 flankiert wurde. Der eine thematisierte

<sup>172</sup> Siehe Lius „Yazhou xianshi lun“ 亞洲現勢論 (Über die aktuelle Situation Asiens) in *Tianyi* Nr. 11–12 (im Nachdruck S. 345–364, bes. S. 347–348).

<sup>173</sup> *Ibid.* S. 352–354.

<sup>174</sup> Damit wollte Liu wohl auch zwischen den koreanischen Revolutionären und den japanischen vermitteln. Die Koreaner hatten sich ja geweigert, bei der Gesellschaft mitzumachen, wenn Japaner dazugehören sollten (s.o.).

<sup>175</sup> *Ibid.* S. 362–364.

<sup>176</sup> Dirlik, der *Tianyi* als reinen Tolstoj-Anarchismus charakterisiert (*Anarchism ...* S. 102), übersieht dies. (Vgl. auch Zarrows Kritik in seinem *Anarchism ...* S. 95–96).

<sup>177</sup> Kōtoku gebrauchte mehrfach diesen Begriff für Kropotkin.

<sup>178</sup> Im Nachdruck von *Tianyi* S. 43–47. Die Übersetzung hatte He Zhens Verwandter Wang Gongquan angefertigt. Diese Charakterisierung von „Kropotkins Besonderheiten“ war bereits vor Erscheinen von Kutsumis Buchversion in *Shakaishugi kenkyū* Nr. 2 erschienen.

<sup>179</sup> Im Nachdruck S. 177.

<sup>180</sup> Im Nachdruck S. 383–388. Die weitere Folge fehlt im Nachdruck, wird aber in Yang Tianshi: „Shehuizhuyi jiangxihui ziliao“ abgedruckt (S. 420–427).

anhand von Kropotkins Schriften die Problematik des Gefängniswesens,<sup>181</sup> der zweite jedoch brachte eine wichtige ideologische Klärung: ausgehend von der Lektüre der Memoiren Kropotkins entzerrte Zhou endlich die in chinesischen Köpfen noch vorherrschende Vermischung und Verwechslung von Nihilismus, russischer revolutionärer Bewegungen, Terrorismus und Anarchismus.<sup>182</sup> In Nr. 13–14 übersetzte Liu einen Abschnitt aus Kropotkins *La conquête du pain* über „angenehme Arbeit“ (Kap. 10), in Nr. 15 den über die Produktionsmethoden in der künftigen Gesellschaft<sup>183</sup> (aus Kap. 8) und in Nr. 16–19 das Kapitel 1 desselben Buches über die Reichtümer, die der Menschheit zur Verfügung stehen, sowie eine Vorbemerkung zum gesamten Buch. Außerdem brachte Liu noch eine Übersetzung aus Kropotkins *L'anarchie: sa philosophie, son idéal*.<sup>184</sup>

Wie Liu in seinem Abriss über Kropotkins Lehre hervorhob, hatte er nur ein unvollständiges Wissen darüber, weil nur einige von Kropotkins Schriften zugänglich waren,<sup>185</sup> was konkret hieß, daß nur wenige ins Japanische übersetzt waren (s.u.). Für Liu gab es – nach seiner Lektüre – zwei Schwerpunkte bei Kropotkin: die „gegenseitige Hilfe“, auf der die anarcho-kommunistische Gesellschaft gründen könne, und die „Zentrumslosigkeit“. Alles bestehe aus einzelnen Teilen, wie die Naturwissenschaft lehre, und somit sei Herrschaft eines Teils über andere nicht begründbar. Sobald das Gleichgewicht gestört werde, entstünden Konflikte – wie in der Natur, so in der Gesellschaft. In letzterem Falle führe dies zu revolutionärer Gewalt, um das gesellschaftliche Ungleichgewicht zu beseitigen.<sup>186</sup> Zementiert werde dieses Ungleichgewicht in der gegenwärtigen Gesellschaft durch Gesetz und Besitz, die es daher zu beseitigen gelte.<sup>187</sup>

*Tianyi* stellte aber auch ein breiteres Spektrum an anarchistischen und sozialistischen Lehren vor, was zu der Zielsetzung des „Sozialistischen Studienzirkels“ gut paßte. Von daher war *Tianyi* keine nur propagandistische Zeitschrift, sondern bot durchaus auch Informationen. In einer Darstellung der Unterschiede und Übereinstimmungen zwischen Anarchismus und Sozialismus in Europa hob Liu hervor, daß zwar Anarchismus und Sozialismus sich seit dem Streit zwischen Bakunin und Marx auseinanderentwickelt hätten, der Anarcho-Kommunismus Kropotkins aber durchaus als Sozialismus gelten

<sup>181</sup> Im Nachdruck S. 389–391.

<sup>182</sup> Im Nachdruck S. 377–382. Zhou hatte bereits in *Tianyi* Nr. 8–10 einen Beitrag zu „progressiven“ osteuropäischen Autoren bzw. Werken veröffentlicht (im Nachdruck S. 301–304), sowie in den nicht im Nachdruck enthaltenen Nummern 4 und 7 primär zu Fragen des Frauenwahlrechts einiges beigesteuert.

In *Minbao* Nr. 24 (10. 10. 1908) sollte Zhou schließlich noch eine Übersetzung aus Kropotkins Memoiren zur Situation der Gefangenen in Sibirien publizieren. (Er benutzte jeweils Pseudonyme).

<sup>183</sup> Im Nachdruck S. 475–480.

*La conquête du pain* war ja Kōtokus Lieblingslektüre, weswegen Liu es wohl auch aufgriff. Kōtoku selbst übersetzte es nach und nach, z.T. unter Mithilfe von Ōsugi und Yamakawa, aus der englischen Version (s.u. zur jap. Kropotkin-Rezeption), so daß Liu darauf zurückgreifen konnte.

<sup>184</sup> Im Nachdruck S. 547–572. (S. 547–548 Vorbemerkungen, S. 549–561 aus *La conquête ...* und S. 563–572 aus *L'anarchie ...*).

<sup>185</sup> Im Nachdruck S. 383. Er nennt die Übersetzungstitel von *Aux jeunes gens, L'anarchie: sa philosophie, son idéal, Mutual Aid* und zwei Abschnitte aus *La conquête du pain* über freie Vereinigungen und das Lohnsystem. (Zu den betreffenden japanischen Übersetzungen s.u. im Kapitel über die japanische Kropotkin-Rezeption).

<sup>186</sup> Ibid. S. 388.

<sup>187</sup> Yang Tianshi (komp.) S. 424–426. Liu stützt sich hier durchgängig auf *L'anarchie: sa philosophie, son idéal*.

könne. Er operiere nur mit anderen Mitteln, nämlich ohne Zuhilfenahme des Staates. Kropotkins Lehre war somit der Kristallisationspunkt von Anarchismus und Sozialismus, doch konnte Liu auch anderen Auffassungen etwas abgewinnen. Seine Darstellung des Sozialismus folgte, mit Plato beginnend, letztlich den japanischen Überblicken, die sich meist an Zenker orientierten. Auch Kōtoku verstand sich ja weiterhin als „Sozialist“ und der Studienzirkel nannte sich „sozialistisch“. Man sah im Anarcho-Kommunismus eben den „wahren“ Sozialismus.<sup>188</sup>

Entsprechend der breiteren Präsentation von sozialistischen und anarchistischen Ideen wurde in *Tianyi* z.B. auch Stirner vorgestellt.<sup>189</sup> Wie Liu am Ende seiner Darstellung der Kropotkinschen Lehre bereits festgestellt hatte, war Stirners geistiger Entwurf das eigentliche Fernziel (vgl. Kutsumis Ansicht), doch die Zeit und Gesellschaft noch nicht reif dafür. Tolstoj hingegen gehöre mit seinem „negativen“ Ansatz in die jetzige Zeit des Vorhandenseins von Herrschaft. Liu bezog sich dabei auf Tolstojs Zivilisationsskepsis, die, nach Liu, angesichts der Tatsache, daß die „Zivilisation“ nur den Reichen nütze, gerechtfertigt war. Kropotkins Lehre passe für die Zeit nach der Abschaffung von Herrschaft, da dann Zivilisation und Wissenschaft zum Wohle der Menschen wirken können.<sup>190</sup> M.a.W.: Tolstoj, Kropotkin und Stirner repräsentierten eine Stufenfolge im Erreichen des Idealzustandes. Ferner wurde Proudhons Porträt abgedruckt<sup>191</sup> und ein Malatesta-Text übersetzt,<sup>192</sup> wobei Malatesta – wie erwähnt – auch durch Zhang Jis Übersetzung von dessen *L'anarchia* 1908 in chinesischen Kreisen bekannt gemacht wurde. Auch der Anarchismuskritische christliche Sozialist Bliss und der englische Marxist Hyndman kamen in *Tianyi* zu Wort.<sup>193</sup> Außerdem wurden hier die ersten Marx-Engels-Texte ins Chinesische übersetzt!<sup>194</sup> An Marx und Engels wurde vor allem die Klassenkampftheorie als historisches Erklärungsmodell herausgehoben.<sup>195</sup> Die von den VR-chinesischen Historikern natürlich besonders unterstrichene Tatsache, daß die ersten chinesischen Marx-Engels-Übersetzungen in einer anarchistischen Zeitschrift erschienen, beruhte darauf, daß die japanischen Genossen diese ideologische Breite vorgaben, denn Kōtoku und Sakai hatten eine japanische Teilübersetzung des *Kommunistischen Manifestes* erstellt, die man in *Tianyi* aufgriff.<sup>196</sup> Die Marxismus-Rezeption zielte weiterhin vor allem auf ökonomische Frage-

<sup>188</sup> Siehe Lius „Ouzhou shehuizhuyi yu wuzhengfuzhuyi yitong kao“ 歐洲社會主義與無政府主義異同考 (Untersuchung der Unterschiede und Übereinstimmungen zwischen Sozialismus und Anarchismus in Europa) in *Tianyi* Nr. 6 (im Nachdruck S. 145–148).

<sup>189</sup> *Tianyi* Nr. 8–10 (im Nachdruck S. 239–244).

<sup>190</sup> Yang Tianshi: „Shehuizhuyi jiangxihui ziliao“ S. 427.

<sup>191</sup> *Tianyi* Nr. 11–12 (im Nachdruck S. 339).

<sup>192</sup> *Ibid.* Nr. 16–19 (im Nachdruck S. 617–632). Es handelte sich um den berühmten Text *Fra contadini*. Dieser Text lag zu diesem Zeitpunkt bereits auszugsweise in Übersetzung der Pariser *Xin shiji* vor, doch hielt Liu, wie seine Vorbemerkungen verdeutlichen, eine Alternativ-Übersetzung aus Verständlichkeitsgründen für angezeigt.

<sup>193</sup> Auch diese Texte fanden sich in Nr. 16–19.

<sup>194</sup> Engels' Vorwort von 1888 zum *Kommunistischen Manifest* findet sich in *Tianyi* Nr. 15 (im Nachdruck S. 461–468), und eine Teilübersetzung aus dem *Manifest* folgte in Nr. 16–19 (im Nachdruck S. 509–529).

<sup>195</sup> Im Nachdruck S. 468.

<sup>196</sup> *Tianyi* nennt nur Sakai als Übersetzer ins Japanische. Es war aber auch Kōtoku daran beteiligt (dessen Name man also wieder vorsichtigerweise übergang wie beim Abdruck seiner Rede vor dem „Sozialistischen Studienzirkel“).

stellungen, hatten ja auch die europäischen Anarchisten stets Marx in dieser Hinsicht Respekt gezollt. Die Publikation der Übersetzung aus dem *Manifest* sollte auch der unmittelbare Grund für das Verbot von *Tianyi* durch die japanische Regierung werden.

„**Sprache**“: Gegen Ende der *Tianyi* und in der folgenden *Hengbao* griff insbesondere Liu aber noch ein weiteres Problem auf: das der Sprache. Es gelte, sich möglichst einfach auszudrücken, wenn man die Menschen erreichen wolle.<sup>197</sup> Besonders aber müsse man versuchen, ein geeignetes *internationales* Kommunikationsmittel zu finden. Bei den beiden großen Kongressen 1907, dem der Internationalen in Stuttgart und dem der Anarchisten in Amsterdam, war in diesem Zusammenhang das Esperanto angesprochen worden.<sup>198</sup> Die Internationale hatte den diesbezüglichen Antrag der französischen Genossen als nicht dringlich vertagt.<sup>199</sup> Die Anarchisten waren hingegen überwiegend positiv dazu eingestellt. Entsprechend betonte auch die Pariser *Xin shiji* (s.u.) die neue Sprache.

In Japan wiederum war es Ōsugi Sakae, der Esperanto lernte und es weitervermittelte.<sup>200</sup> Jing Meijiu, ein Mitglied des „Sozialistischen Studienzirkels“ und gelegentlicher Autor in *Tianyi*, suchte ihn z.B. deswegen auf.<sup>201</sup>

In *Tianyi* tauchte das Esperanto – ohne weiteren Kommentar oder beigefügte Übersetzung – zum ersten Mal in Nr. 11–12 in Gestalt einer Aufschrift auf, die ein dem französischen Anarchisten Elisée Reclus gewidmeten Bild zierte.<sup>202</sup> In *Tianyi* Nr. 16–19 erschienen dann ein Bild Zamenhofs,<sup>203</sup> der das Esperanto erfunden hatte, die Esperantohymne von Zamenhof (fälschlich als „zwei Gedichte“ bezeichnet)<sup>204</sup> und ein Artikel Lius über das Esperanto. Darin erklärte Liu, daß nur eine künstliche Sprache wirklich international sein könne. Eine weltweite Vereinigung werde nur erfolgen, wenn einerseits die

<sup>197</sup> Vgl. seine erwähnten Vorbemerkungen zur Malatesta-Übersetzung (im Nachdruck S. 617). Er kritisierte hier u.a. auch Zhang Ji, der ja Malatestas *L'anarchia* und Arnold Rollers Schrift über den Generalstreik übersetzt hatte, weil selbst seine Sprache bzw. die Fachtermini für normale Leute noch zu schwierig seien. Auch sei nochmals an Lius frühes Engagement bei der *Zhongguo baihuabao* erinnert.

<sup>198</sup> Zum Esperanto und der Esperanto-Bewegung allgemein siehe Peter Forster: *The Esperanto-Movement*, The Hague 1982. Einen allgemeinen Überblick zum Esperanto in China gibt Hou Zhiping 侯志平: *Shijie yundong zai zhongguo* 世界語運動在中國 (Die Esperantobewegung in China), Peking 1985.

<sup>199</sup> Eine Zusammenfassung des Kongresses erschien in *Tianyi* Nr. 6, S. 149–151. Siehe dort S. 150.

<sup>200</sup> Dazu siehe Miyamoto Masao 宮本正男: *Ōsugi Sakae to esuperanto undō* 大杉栄とエスペラント運動 (Ōsugi Sakae und die Esperanto-Bewegung), Tokyo 1988.

Einen allgemeinen Abriss der japanischen Esperanto-Bewegung gibt Hatsushiba Takemi 初芝武美: *Nihon esuperanto undōshi* 日本エスペラント運動史 (Geschichte der japanischen Esperanto-Bewegung), Tokyo 1998. Speziell zur „subversiven“ Verwendung des Esperanto in Japan siehe Ōshima Yoshio 大島義夫 und Miyamoto Masao 宮本正男: *Hantaisei esuperanto undōshi* 反体制エスペラント運動史 (Geschichte der Anti-Establishment-Esperanto-Bewegung), Tokyo 1974.

<sup>201</sup> Siehe seine Erinnerung zu *Zuian* 罪案 (Strafsache) (enthalten in Sakai/Saga: *Genten* ...), S. 73.

Ōsawa Masamichi erwähnt in seiner Ōsugi-Studie, daß mehrere Chinesen bei Ōsugis Esperantokursen gewesen seien. (*Ōsugi Sakae kenkyū* S. 42–43). Nach den Aussagen von Qian Xuantong 錢玄同, einem Schüler Zhang Binglins und später bekannter Linguist und Sprachreformer, nahmen auch Liu Shipēi und er selbst teil. Da es aber untereinander zu Differenzen gekommen sei, habe er seine Teilnahme eingestellt. (Siehe Qians Vorwort zu den „berühmten Werken in Esperanto“, abgedruckt in *Chenbao fujian* 晨報副鏢 [Beilage zur Morgen-Zeitung] 12. 5. 1924, S. 1–2 [Nachdruck]).

<sup>202</sup> Im Nachdruck S. 337.

<sup>203</sup> Im Nachdruck S. 499.

<sup>204</sup> Im Nachdruck S. 651.

Güter allen gemeinsam seien und man andererseits eine Weltsprache zur Kommunikation habe; m.a.W.: der Kommunismus und das Esperanto seien dafür Voraussetzung.<sup>205</sup> Die Forderung nach einem einheitlichen Kommunikationsmittel war ja in China auch von Kang Youwei in seiner Utopie erhoben worden. Liu, der sich für eine chinesische Revolution im internationalen Rahmen eingesetzt hatte und selbst als Fremdsprache wohl nur das Japanische passiv beherrschte, mußte die neue Sprache faszinierend erscheinen. Konnte man nicht schon in China mit seinen dialektalen Unterschieden das Kommunikationsproblem mit Händen greifen? Wo Kommunikation fehlt, sind Mißverständnisse und letztlich Kämpfe vorprogrammiert, eine länderübergreifende Vereinigung daher kaum möglich.<sup>206</sup> Letztlich sei das Esperanto ja gerade für Chinesen geeignet, so Liu, weil es viele Gemeinsamkeiten mit dem Chinesischen gebe (!) und es daher leicht zu erlernen sei. – Diese Argumentationsweise hatte er ja auch für den Anarchismus gebraucht, um zu „beweisen“, daß damit keine kulturelle Entfremdung stattfinde, sondern man sogar die weltweite Vorhut bilden könne. Liu veranschlagte (im Gefolge japanischer Vorgaben) den zeitlichen Aufwand zum Erlernen des Esperanto auf drei Monate und argumentierte, daß, wenn man sich auf das Esperanto einigen würde, jeder direkt Zugang zur revolutionären Literatur der ganzen Welt haben würde.

Allerdings ging Liu mit seinem Enthusiasmus für das Esperanto nicht so weit wie die Pariser *Xin shiji*, die für das Ersetzen des Chinesischen durch das Esperanto eintrat (s.u.). Für ihn sollte es die einzige Fremdsprache sein. Die Abschaffung des Chinesischen hielt er gegenwärtig für schwierig,<sup>207</sup> und man mag bezweifeln, ob er bei seiner Verbundenheit mit der chinesischen Tradition dies je hätte akzeptieren können. Schließlich betonte er in einem ebenfalls 1908 verfaßten Artikel für die Zeitschrift *Guocui xuebao* 國粹學報 (Nationale Essenz),<sup>208</sup> daß das Chinesische als einzigartiges Kulturdenkmal erhalten bleiben müsse, da es in seiner „archaischen“ Form der Wissenschaft Aufschlüsse über das Werden der menschlichen Gesellschaft geben könne. Statt also dem japanischen Modell der *rōmaji* (Lateinschrift) zu folgen, sollte man das alte chinesische Wörterbuch *Shuowen jiezi* 說文解字 ins Esperanto übersetzen mit Aussprachehilfen in Esperanto, um das Chinesische aller Welt zugänglich zu machen! Damit schloß er sich zu einem gewissen Grade Zhang Binglins Position an, der jedoch das Esperanto überhaupt ablehnte.<sup>209</sup>

Immerhin bot Liu in der *Tianyi* seinen Lesern einen ersten Einstieg in die Struktur der neuen Sprache.<sup>210</sup>

<sup>205</sup> „Esperanto cili tongshi zongxu“ Esperanto 詞例通釋總序 (Vorwort zu den Esperanto-Regeln mit Erklärungen) in *Tianyi* Nr. 16–19, S. 655–664, dort S. 655.

<sup>206</sup> Ibid. S. 656.

<sup>207</sup> Ibid. S. 659–664.

<sup>208</sup> „Lun zhongtu wenzi you yi yu shijie“ 論中土文字有益於世界 (Die chinesische Schrift ist der Welt nützlich). (Siehe den Abdruck des Artikels in *Liu Shenshu xiansheng yishu*, tao 5, Fasz. 46, S. 1b–3a).

<sup>209</sup> Siehe dessen „Bo zhongguo yong wanguo xinyu shuo“ 駁中國用萬國新語說 (Gegen die Meinung, daß China die internationale neue Sprache [=Esperanto] benutzen solle) in *Minbao* Nr. 21, 10. 6. 1908, bzw. in *Guocui xuebao* Nr. 41 und 42, 20. 5. und 18. 6. 1908. Die Diskussion war von der Pariser Gruppe der chinesischen Anarchisten angestoßen worden. (Vgl. dazu auch mein „Esperanto – ‘Hoffnung’ für China? Zu einer chinesischen Diskussion im frühen 20. Jahrhundert“ in *Annäherungen an das Fremde. XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29. 9. 1995 in Leipzig*, Stuttgart 1998, S. 556–565).

<sup>210</sup> Siehe sein „Esperanto cili tongshi“ Esperanto 詞例通釋 (Regeln des Esperanto) in *Tianyi* Nr. 16–19 (im Nachdruck S. 665–668). Es sei jedoch ergänzt, daß bereits 1905 in China eine sehr kurze Zusam-

Das Esperanto weckte somit große Hoffnungen, doch war Liu Realist genug um zuzugestehen, daß das Englische im internationalen Verkehr noch die Hauptrolle spielte. So tauchte in den letzten Nummern der *Tianyi* ein kleiner englischer Anhang auf, der einen Beitrag zum Thema Antimilitarismus und Regierungskritik von chinesischer Seite darstellen sollte. Um den internationalen Kontakt zu fördern, hatte *Tianyi* sich ab Nr. 6 angewöhnt, wenigstens Titel und Herausgeber in Lateinschrift anzugeben. Nr. 8–10 gab eine erste unvollständige englische Wiedergabe der Ziele der Zeitschrift, und ab Nr. 11–12 eine korrigierte Fassung derselben. Schließlich begann man die eigene Zeitschrift gegen andere zu tauschen und so ins internationale Netz revolutionärer Zeitschriften einzutreten.

### Die Zeitschrift Hengbao

Nachdem *Tianyi* im Gefolge der Publikation der Übersetzung aus dem *Kommunistischen Manifest* verboten worden war, gab Liu Shiwei ab April 1908 eine Nachfolgezeitschrift, die *Hengbao* 衡報, heraus, die von Anfang an den englischen Untertitel „The Chinese Anarchist News: Equity“ trug.<sup>211</sup>

Die Anliegen dieser im Zeitungsformat erschienenen Publikation wurden als „Anarcho-Kommunismus, Antimilitarismus und Generalstreik, Berichte über die Leiden des Volkes und Verbindung mit den internationalen revolutionären Arbeitervereinigungen“ angegeben. Gerade der letzte Punkt wurde dadurch unterstrichen, daß *Hengbao* häufig Englisch und Esperanto einfließen ließ. Die Zeitschrift wurde weitgehend von Liu selbst gestaltet und führte die Themen in *Tianyi* fort. Allerdings wurde der Arbeiterbewegung mehr Raum gegeben und ausführlich über Streiks in China berichtet. Dies verdient besonders betont zu werden, da damals im allgemeinen chinesischen Revolutionsdiskurs die Rolle der Arbeiter kaum beachtet wurde. Die chinesischen Anarchisten waren somit diejenigen, die diesen Aspekt – auf dem Hintergrund des im Westen gerade populären Syndikalismus – ins Blickfeld rückten und auch später diesbezüglich engagiert blieben.

*Hengbao* warb für eine Teilnahme an Esperantokursen, die Ōsugi Sakae hielt, mit dem Argument, daß man damit der „einen Welt“ näher komme und sich die Kultur aller Weltgegenden so erschließen könne.<sup>212</sup> Den westlichen Anarchisten stellte man sich auf Englisch vor, indem über *Tianyi* als erste chinesische anarchistische Zeitschrift und über den „Sozialistischen Studienzirkel“ mit dem Schwerpunkt Anarchismus berichtet wurde. Nun definierte man sich so: Das Ziel sei der Anarcho-Kommunismus, die Taktik die Verweigerung von Steuern und Militärdienst sowie der Streik. Bei den Methoden plädierte man für Propaganda. – Die Attentate, wie sie ja früher He Zhen hervorgehoben hatte, werden also nicht mehr genannt. *Hengbao* verstehe sich nun als Organ der chinesischen

---

menfassung der Grundregeln erschienen war: „Shijieyu“ 世界語 (Esperanto) in *Dalu* 大陸 (Festland) Bd. 3, Nr. 15, 1905, S. 63–64.

<sup>211</sup> Mir lagen die Nummern 1–8, 10 sowie die Anhänge zu den Nummern 4–8 vor. Ich danke hierfür Prof. Hazama. In Sakai/Saga: *Genten* ... sind in Band 7 nur die Nummern 1–3, 6 und 10 enthalten. *Hengbao* soll bis Nr. 11 erschienen sein.

<sup>212</sup> Siehe *Hengbao* Nr. 1, 2. Seite. (Die Seiten waren nicht paginiert. I.d.R. war *Hengbao* zweiseitig im Zeitungsformat). Auch in den weiteren Nummern wurde dafür geworben. In Nr. 5 (2. Seite) findet sich sogar eine Anzeige für einen ganzen Sommerkurs.

Anarchisten in Japan.<sup>213</sup> (Diese Gruppe der „chinesischen Anarchisten in Japan“ war allerdings inzwischen stark zusammengeschmolzen).

Der Esperantoabschnitt wiederum erklärte, daß die chinesischen Anarchisten in Japan besonders unter dem Sprachproblem litten, was auch für andere in Japan lebende ausländische Revolutionäre und schließlich auch die japanischen Genossen selbst gelte, weil fast jeder nur die eigene Sprache beherrsche. Die Übersetzerei koste zuviel Zeit, weswegen Ōsugi die Initiative ergriffen und mit zwölf Leuten einen Esperantokurs begonnen habe. Die japanischen Genossen hätten z.T. das Esperanto schon erlernt, daher könne man die verschiedenen Nationalitäten nun besser organisieren.<sup>214</sup>

Ōsugi war der eigentliche Motor hinter dem Esperantointeresse der chinesischen Anarchisten, auch wenn das Esperanto damals in Europa ebenso populär war und entsprechend in Ostasien das Interesse stimulierte.<sup>215</sup> Ōsugi versprach schnellen Erfolg und setzte das Erlernen der neuen Sprache selbst ohne jede sonstige Fremdsprachenkenntnis auf sechs Monate bis ein Jahr an.<sup>216</sup> Auch versprach er, daß es viel zu lesen gebe, natürlich besonders an sozialistisch-anarchistischer Literatur. Primäres Ziel der Fremdsprachenaktivität in *Hengbao* war allerdings der Wunsch, mit anderen anarchistischen Zeitschriften in Kontakt zu kommen und die eigene mit fremden Publikationen zu tauschen.<sup>217</sup> Allerdings tat man sich offensichtlich etwas schwer mit dem Esperanto und fügte häufiger Englisch ein.<sup>218</sup> Die chinesischen Leser wiederum wurden über die Geschichte der Esperantobewegung und deren inhaltliche Breite informiert.<sup>219</sup> Insbesondere in Anbetracht der Tatsache, daß die immerhin in Paris erscheinende *Xin shiji* nicht-chinesischen Lesern außer einer Übersetzung ihres Zeitschriftentitels überhaupt nichts bot, sollte Liu Shipeis Fremdspracheneinsatz jedoch besonders gewürdigt werden.

Trotz dieser internationalistischen Bemühungen konnten die ausländischen Leser *Hengbao* allerdings letztlich nur wenig entnehmen. So wurde etwa über Streiks in China oder die Leiden der Bauern berichtet und gelegentlich eine Übersetzung der Artikelüberschriften geboten. Einmal fand sich ein englischer Bericht über den „Rote-Fahne-Zwischenfall“, um die Inhaftierung japanischer Genossen publik zu machen.<sup>220</sup> Daß man aber bemüht war, den ausländischen Kameraden, über die man vor allem aus Zhang Jis inzwischen von Europa abgeschickten Briefen erfuhr, entgegenzukommen, zeigt etwa die Tatsache, daß *Hengbao* eine Liste chinesischer Geheimgesellschaften veröffentlichte,<sup>221</sup> nachdem Zhang Ji in einem langen Brief über seinen Besuch in London bei Rudolf Rocker berichtet hatte.<sup>222</sup> Rocker, der in London lange Jahre jüdische anarchistische Publikationen betreute, hatte Zhang Ji gegenüber sein Interesse an den chinesischen Geheimgesellschaften als

<sup>213</sup> *Hengbao* Nr. 1, 2. Seite.

<sup>214</sup> Ibid.

<sup>215</sup> Vgl. die Artikel zum Esperanto in *Xin shiji*, die die europäische Entwicklung reflektieren (s.u.).

<sup>216</sup> Sechs Monate für die Lesefähigkeit, ein Jahr für die aktive Beherrschung. (Siehe *Hengbao* Nr. 2, 2. Seite).

<sup>217</sup> Ibid. in der Esperantokolumne.

<sup>218</sup> Auch dieses beherrschte man nicht gerade gut.

<sup>219</sup> Siehe *Hengbao* Nr. 6 (2. Seite) und Nr. 8, Anhang Nr. 10 (2. Seite) brachte einen Bericht über den Esperanto-Weltkongreß in Dresden.

<sup>220</sup> Siehe Anhang zu Nummer 7.

<sup>221</sup> In Nummer 6 (2. Seite).

<sup>222</sup> In Nummer 4 (2. Seite).

potentiell revolutionäres Potential deutlich gemacht.<sup>223</sup> Daß Liu umgehend darauf reagierte, zeigt sein prinzipielles Interesse an Austausch.

Zhang Ji übernahm in gewissem Sinne eine Korrektivfunktion, indem er über den europäischen Anarchismus berichtete und so Unterschiede zu den in Tokyo hochgehaltenen Ideen aufzeigte. So bat er etwa um Korrektur von He Zhens in *Tianyi* vertretenen feministischen Positionen weg vom Motiv der „Geschlechterrache“ und hin auf eine Propagierung der „freien Liebe“, da die „Geschlechterrache“ in Europa keinerlei Rolle spiele.<sup>224</sup> Außerdem berichtete er von seinen Erfahrungen in der französischen sich als „(anarcho)-kommunistisch“ verstehenden Kommune von Aiglemont in den Ardennen,<sup>225</sup> womit er der erste chinesische Anarchist war, der nicht nur theoretisch über eine neue Gesellschaftsform spekulierte, sondern die konkrete Erfahrung einer Umsetzung suchte.<sup>226</sup>

*Hengbao* brachte somit einerseits für die chinesische Leserschaft viele Informationen über die revolutionären Aktivitäten in der Welt (inklusive Japans), andererseits wurden auch solche externen Einflüsse aufgegriffen. So präsentierte sich Liu Shipei in seinen Artikeln zu chinesischen Themen in der *Hengbao* internationaler und offener als noch zu Beginn der *Tianyi*. Ganz offensichtlich war die verstärkte Auseinandersetzung mit den internationalen Entwicklungen und insbesondere seine Kropotkin-Lektüre nicht spurlos an ihm vorbeigegangen. Dies reflektierte nicht nur seine verstärkte Beachtung der Arbeiterschaft – auch wenn das Bauernproblem ihn weiter beschäftigte<sup>227</sup> –, sondern seine ganze Argumentation bezog viel von Kropotkins *La conquête du pain*. Dieses Buch war auch von den japanischen Genossen sehr enthusiastisch aufgenommen worden, was wiederum zeigt, wie stark die chinesischen Anarchisten in Tokyo von ihren japanischen Kameraden beeinflusst wurden. Ganz offensichtlich gefiel Liu an Kropotkin besonders der Einbezug historischer wie wissenschaftlicher Argumente für den Anarcho-Kommunismus, konnte Liu doch so zeigen, daß er auch für China der richtige Weg war, da schon im Altertum vertreten und für die Zukunft passend.<sup>228</sup>

Kropotkin wurde auch weiter in Übersetzung präsentiert<sup>229</sup> bzw. sein einflußreiches Buch *La conquête du pain* vorgestellt.<sup>230</sup> Auch bezog sich Liu nun öfters explizit auf ihn,

<sup>223</sup> Zhang Ji sollte auch in der Pariser *Xin shiji* die Geheimgesellschaften thematisieren (s.u.).

<sup>224</sup> Siehe *Hengbao* Nr. 4 (2. Seite).

<sup>225</sup> Zu dieser Kommune siehe die (allerdings unvollständigen) Ausführungen bei Jean Maitron: *Histoire du mouvement anarchiste en France* S. 362–368, sowie unten.

<sup>226</sup> In *Tianyi* war bereits ein Foto der Kommune erschienen (in Nummer 11–12, im Nachdruck S. 343). Zhang verteidigte in seinem *Hengbao*-Bericht die Tatsache, daß er das angepflanzte Gemüse in „kapitalistischer“ Weise nach draußen verkaufte, mit der Notwendigkeit, die Kommune-Publikationen zu finanzieren. (Siehe *Hengbao* Nr. 10, 2. Seite). Wu Zhihui berichtete außerdem in *Xin shiji* Nr. 53 über Zhangs Kommune-Aufenthalt (s.u.).

<sup>227</sup> So war etwa die Nummer 7 der *Hengbao* ganz den Bauern gewidmet. Dies war wohl ebenfalls eine Anregung von japanischer Seite, hatte doch die *Nihon heimin shinbun* gerade erst eine Bauern-Nummer veröffentlicht. (Siehe den Hinweis in *Hengbao*, Anhang zu Nr. 4).

<sup>228</sup> Siehe z.B. Lius Artikel zur Leichtigkeit, mit der der Kommunismus in China durchzuführen wäre, in *Hengbao* Nr. 2, 1.–2. Seite.

<sup>229</sup> Ab Nr. 3 brachte die *Hengbao* die Übersetzung von *Anarchist Communism: its Basis and Principles*. Diese war unter Mithilfe von Yamakawa angefertigt. (Zur japanischen Übersetzung von Morichika Unpei 森近運平, auf die man sich stützen konnte, s.u. das Kapitel zur japanischen Kropotkin-Rezeption). Die Fortsetzung erschien in Nr. 6. Da die Übersetzung ins Chinesische Fehler enthielt, griff Ōsugi ein. (So

während er in der *Tianyi* noch oft ungenannt als Argumentationshilfe gedient hatte. Gerade die Auseinandersetzung mit der Bauernfrage, die Liu zuvor in der *Tianyi* als rückwärts-gewandt erscheinen ließ, bekam nun eine neue, progressive Note.<sup>231</sup>

Lius anderes Steckpferd, die klassische chinesische Gelehrsamkeit, erschien nun ebenso in einem neuen Licht, wie es sich schon gegen Ende der *Tianyi* angedeutet hatte. Die Erforschung von Chinas alter Kultur sollte ihren Beitrag zur Weltkultur leisten, um die allgemeinen Theorien zum Ursprung von menschlicher Gesellschaft zu verifizieren. Gerade die chinesische Schrift erschien Liu diesbezüglich als besonders interessant. Damit unterlegte er die Motivation für die Erhaltung der „nationalen Essenz“ mit einem neuen Fundament.<sup>232</sup>

*Hengbao* stellte ihr Erscheinen jedoch recht unvermittelt im Herbst 1908 ein.<sup>233</sup> Die chinesischen anarchistischen Aktivitäten in Japan kamen damit praktisch zum Erliegen.<sup>234</sup>

Über die Langzeitwirkung kann man im Grunde nur spekulieren. Auffällig ist – wie bereits gesagt –, daß die an sich sehr bemerkenswerten Zeitschriften *Tianyi* und *Hengbao* von späteren chinesischen Anarchisten kaum erwähnt wurden. Dies kann z.T. mit der Problematik der Person Liu Shipeis und seinem „Umfallen“ zusammenhängen, doch war dies sicherlich nicht allein ausschlaggebend für die weitgehende spätere „Exkommunikation“ aus der anarchistischen Tradition. Vielmehr scheinen die Zeitschriften später kaum mehr zugänglich gewesen zu sein.

Inwieweit diese Ideen Lius von anderen Japan-Studenten de facto übernommen wurden und gewissermaßen im Untergrund weiterwirkten, ist schwer konkret festzumachen. Personell gab es im Grunde nur eine Kontinuität zur späteren Entwicklung: Jing Meijiu, der in der Tat auch dann noch die eigentümliche Mischung aus traditioneller Gelehrsamkeit und Anarchismus vertreten sollte (s.u.). Doch war Jing bei den stark von Liu Shipei (und He Zhen) dominierten Zeitschriften *Tianyi* und *Hengbao* nur eine Nebenfigur gewesen.

Betrachtet man zusammenfassend diese gesamte Tätigkeit der chinesischen Anarchisten in Japan, insbesondere 1907–1908, so fällt auf, wie sehr sie von ihrem japanischen Umfeld inspiriert war. Damit soll nicht geleugnet werden, daß die chinesischen Anarchisten auch eigene Beiträge geleistet haben, gerade wenn man etwa an He Zhens Feminismus oder Liu

Takeuchi: „Meiji makki ...“ S. 82–83). In *Hengbao* Nr. 11 sollte eine weitere Kropotkin-Übersetzung erscheinen. Die Nummer liegt mir – wie erwähnt – leider nicht vor.

<sup>230</sup> *Hengbao* Nr. 5 (2. Seite).

<sup>231</sup> Siehe besonders „Wuzhengfu geming yu nongmin geming“ 無政府革命與農民革命 (Anarchistische Revolution und Bauernrevolution) in *Hengbao* Nr. 7 (der „Bauern-Nummer“), 1. Seite. Liu war offensichtlich beeindruckt von Kropotkins Verbesserungsvorschlägen für den Agrarsektor. Daher stellte er auch Kropotkins Theorien hierzu ausführlich nach dessen *La conquête du pain* vor. (So in Nr. 7, 2. Seite: ‘Kulubajin-shi zhi nongyelun’ 苦魯巴金氏之農業論 [Kropotkin über die Landwirtschaft]). (*Fields, Factories and Workshops*, wo dieses Thema noch ausführlicher behandelt wird, war noch nicht übersetzt).

<sup>232</sup> Siehe *Hengbao* Nr. 10, 1. Seite. Liu publizierte ja während dieser ganzen Zeit auch in der *Guocui xuebao*. (Siehe auch Bernal: „National Essence ...“ S. 104).

<sup>233</sup> Laut Takeuchi („Meiji makki ...“ S. 82) hatte Liu versucht, die Nummer 11 als „Nummer 1“ doch noch herauszugeben. Die japanische Politik war aber insbesondere nach dem „Rote-Fahne-Zwischenfall“ intolleranter geworden. Daher wurde *Hengbao* verboten. Ähnlich erging es der *Minbao*.

<sup>234</sup> Takeuchi bringt in seinen Erinnerungen das Unverständnis der japanischen Genossen über die Schwäche der chinesischen anarchistischen Bewegung zum Ausdruck, die ganz an einigen Personen zu hängen schien, die letztlich auch noch „umfielen“. (Takeuchi: „Meiji makki ...“ S. 84 und S. 91–93).

Shipeis Ansatz eines „ursprünglichen chinesischen Anarchismus“ denkt. Auch erklärten sie sich von vorneherein zu „Anarchisten“, was die japanischen Genossen ja zögerlicher taten. Kōtoku und seine Freunde nannten sich weiterhin „Sozialisten“ mit dem Schwerpunkt auf anarchistischen Theorien wie der „direkten Aktion“. Nach der Kontaktaufnahme mit den chinesischen Anarchisten in Paris, die gewissermaßen das japanische Informationsmonopol aufbrachen, blieben die chinesischen Anarchisten in Tokyo doch weiterhin sehr stark den Entwicklungen im japanischen Sozialismus und vor allem der Gruppe um Kōtoku verbunden und rezipierten im Wesentlichen die Muster, die die Japaner vorgegeben hatten. Das Ende des chinesischen Anarchismus in Tokyo 1908 war zudem eng verflochten mit der japanischen Politik: Zhang Ji mußte flüchten, und Liu Shipei und He Zhen bekamen die Verschärfung der Überwachung radikaler Aktivitäten in Japan zu spüren, sofern sie nicht ohnehin ihre Aktivitäten hatten einstellen wollen. Ab Sommer 1908 blies den japanischen Sozialisten insgesamt der Wind ins Gesicht. Radikale Publikationen konnten nur im Untergrund hergestellt werden. Kōtoku und einige seiner Genossen wurden bald im Rahmen des „Hochverratsprozesses“ wegen eines angeblich geplanten Attentats auf den Tennō verurteilt und Anfang 1911 exekutiert.<sup>235</sup> Damit begann in Japan die sogenannte „Winterzeit“ für den Sozialismus. Die chinesischen anarchistischen Aktivitäten in Japan waren zu diesem Zeitpunkt jedoch bereits gänzlich erloschen.<sup>236</sup>

<sup>235</sup> Der „Hochverratsprozeß“ wurde immer wieder Objekt der wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Aufmerksamkeit. Es seien hier nur zwei neuere Arbeiten genannt, in denen auch die früheren Studien aufgeführt sind: Ira Plotkin: *Anarchism in Japan. A Study of the Great Treason Affair 1910–1911*, Lewiston et al. 1990; sowie die des Rechtsanwaltes Takeyasu Masamitsu 武安將光: *Kōtoku Shūsui-ra no taigyaku jiken 幸徳秋水等の大逆事件* (Die Hochverrats-Affäre der Gruppe um Kōtoku Shūsui), Tokyo 1993. Diese beiden Autoren sind – im Gegensatz zu vielen früheren, die den „Hochverratsprozeß“ als Japans größten Justizskandal auffaßten – der Meinung, daß die Anklage und der Prozeß im großen und ganzen entsprechend der damaligen Gesetzeslage korrekt waren.

Die „Affäre Kōtoku“ wurde international bekannt. Max Nettlau, der Historiker der anarchistischen Bewegung, bemerkte später dazu zynisch: „So hatte das imitative Japan mit einem Schlag den Rekord in anarchistischen Massenhinrichtungen errungen“. (Nettlau: *Geschichte der Anarchie* Bd. 5, S. 497). – Trotz allem beschworenen Internationalismus spricht hier der Anarchist mit westlich-imperialistischer Arroganz!

<sup>236</sup> Jing Meijiu war bereits zu Zeiten der *Hengbao* zurück in China und schickte gelegentlich Berichte. Er kam zwar 1910 nochmals nach Japan, fand die Situation jedoch bedrückend und kehrte bald wieder nach China zurück, wo er Anfang 1911 seine lange überdauernde Zeitung *Guofeng ribao* 國風日本 (Landessitten) herausbrachte und sich offensichtlich als recht isoliert empfand, bis der Anarchismus in der Vierten-Mai-Zeit wieder größeren Zulauf bekam. (Vgl. die kurze Zusammenfassung seiner Biographie im Begleitbändchen zu Sakai/Saga: *Genten ...*, S. 77–80). (Auf Jing wird später noch eingegangen werden).

#### 4. CHINESISCHE ANARCHISTEN IN PARIS

##### *Die Protagonisten der Xin shiji-Gruppe*

Japan war für viele chinesische Studenten der späten Qing-Zeit ein Mekka neuer Bildungsmöglichkeiten. Dort konnte man sich Kenntnisse westlicher Wissenschaften asiatisch vor-gefiltert erwerben, ohne größeren finanziellen Aufwand betreiben oder sich kulturell zu stark anpassen zu müssen. Nur relativ wenige hatten Anfang des 20. Jahrhunderts dagegen die Möglichkeit, direkt im Westen zu studieren. Besonders wichtig für die chinesische revolutionäre Bewegung und damit auch den chinesischen Anarchismus wurde Frankreich, ein Land, das nicht nur eine große revolutionäre Vergangenheit hatte, sondern in dem auch die anarchistische Bewegung Anfang des 20. Jahrhunderts besonders stark war.

Die zentralen Personen, die 1907 schließlich – fast gleichzeitig mit *Tianyi* in Tokyo – eine chinesische anarchistische Zeitschrift in Paris gründeten, waren Li Shizeng 李石曾, Zhang Jingjiang 張靜江, Wu Zhihui 吳稚暉 und – in zweiter Linie – Chu Minyi 褚民誼 und Cai Yuanpei 蔡元培. Ab 1908 stieß Zhang Ji von Japan her hinzu.

Li Shizeng (1881–1973) und Zhang Jingjiang (1877–1950) kamen als erste 1902 als Begleiter des chinesischen Gesandten Sun Baoqi 孫寶琦 nach Frankreich.<sup>1</sup> Li Shizeng,<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Bereits vor ihrer Ankunft gab es in Frankreich schon chinesische Auslandsstudenten (vgl. Shu Xincheng: *Jindai zhongguo liuxueshi*, Kap. 3) und natürlich gewerbetreibende Chinesen. (Vgl. Chen Sanjing 陳三井: *Huagong yu ouzhan* 華工與歐戰 [Chinesische Arbeiter und der Erste Weltkrieg], Taipei 1986, S. 2 ff.).

<sup>2</sup> Sein eigentlicher Name (*ming* 名) war Yuying 煜瀛, Shizeng sein *zi* 字. Zu Li, der später einer der wichtigen „großen Männer“ der GMD wurde, erschienen in Taiwan eine chronologische Biographie: Yang Kailing 楊愷齡 (komp.): *Minguo Li Shizeng xiansheng Yuying nianpu* 民國李石曾先生煜瀛年譜 (Chronologische Biographie von Herrn Li Shizeng/Yuying der Republik[zeit]), 2. Aufl. Taipei 1987 (Erstauf. 1980); sowie eine eher literarisch gehaltene und in sich oft unstimmgige Biographie von Chen Jiying 陳紀澄: *Yidai zhenqi ren: Li Shizeng zhuan* 一代振奇人: 李石曾傳 (Ein beeindruckender Mensch: Biographie Li Shizengs), Taipei 1984 (Erstauf. 1982). In westlichen Sprachen siehe den biographischen Abriss bei Boorman/Howard Bd. 2, S. 319–321.

Hauptquelle zu seiner Biographie, auf die sich auch die genannten Arbeiten stützen, sind Lis eigene Erinnerungen, besonders *Shiseng biji* 石僧筆記 (Pinselnotizen des Steinmönchs) (zur Erläuterung seiner Wahl dieses lautlich an seinen Namen angelehnten aber inhaltlich buddhistische Assoziationen weckenden Titels siehe Lis einleitende Bemerkungen). Diese wurden sowohl eigenständig publiziert (Taipei 1961), als auch in etwas erweiterter Form in der Werkausgabe *Li Shizeng xiansheng wenji* 李石曾先生文集 (Gesammelte Schriften von Herrn Li Shizeng), 2 Bde., Taipei 1980, im 2. Band. (Einige Ergänzungen zu *Shiseng biji* finden sich im ersten Band der Werkausgabe).

Einige Reminiszenzen an Li sind zusammengefaßt in *Li Shizeng xiansheng jinianji* 李石曾先生紀念集 (Zum Gedächtnis an Herrn Li Shizeng), Taipei 1974. Gesondert erwähnenswert ist Jacques Reclus (=Großneffe von Elisée Reclus) Erinnerung an Li: Shao Kelü 邵可侶 (=Reclus) (üb. von Huang Shuyi 黃淑懿): „Wo suo renshi de Li Yuying xiansheng“ 我所認識的李煜瀛先生 (Herr Li Yuying, wie ich ihn kannte) in *Zhuanji wenxue* 傳記文學 (Biographische Literatur) Bd. 45, Nr. 3, September 1984, S. 87–88. (Jacques Reclus lernte Li in Frankreich als Freund seines Vaters Paul kennen. Er lebte später mehrere Jahre in China).

dessen Vater ein hochrangiger Beamter und u.a. Prüfer bei den Beamten-Examina unter den Qing war,<sup>3</sup> hatte zwar eine gediegene klassische Ausbildung erhalten, doch hatte sein Vater darauf geachtet, ihm einen auch für Kenntnisse des Westens bekannten Lehrer zu bestellen.<sup>4</sup> Im Rückblick urteilte Li, daß seine „revolutionäre Karriere“ in gewisser Weise von seinem offiziell Qing-loyalen Vater „unbewußt“, von seinem Lehrer Qi Lingzhen 齊令振 „anfangs halb bewußt, schließlich voll bewußt“ gefördert worden sei.<sup>5</sup> Li Shizeng erlernte etwas Englisch, da er in den USA studieren wollte, ergriff aber dann die Gelegenheit beim Schopf, in Begleitung des chinesischen Gesandten, dessen Familie in Peking direkt neben der seinen wohnte, nach Frankreich zu gehen.<sup>6</sup> Bevor er China verließ, hatte er bereits Wu Zhihui, Zhang Jingjiang und Cai Yuanpei kurz kennengelernt, und Zhang Jingjiang begleitete ihn nach Frankreich.

Li widmete sich dort zuerst der französischen Sprache und schrieb sich dann 1903 in der Landwirtschaftsschule in Montargis ein – ein an sich bemerkenswerter Schritt für den Sohn eines hohen Beamten.<sup>7</sup> Er absolvierte das Studium 1906 als einer der Besten.<sup>8</sup> Besonders interessierten ihn Forschungen über die Sojabohne, aber auch Theorien zur Evolution und Soziologie konnte er mit Lehrern und Kommilitonen erörtern.<sup>9</sup> Von Montargis wechselte er nach Paris ans Institut Pasteur und beschäftigte sich weiter u.a. mit Biochemie. Seine Forschungen über die Sojabohne, die er z.B. auch als für die Herstellung von Elfenbeinersatz tauglich hielt, veröffentlichte er erstmals 1907 auf Französisch,<sup>10</sup> 1910 auf Chinesisch. In seiner 1908 in Paris gegründeten Doufu-Fabrik setzte er diese Kenntnisse auch praktisch um.<sup>11</sup> Ein weiteres Ergebnis war seine lebenslange Propagierung des Vegetarismus,<sup>12</sup> auf den er auch seine anarchistischen Genossen zu verpflichten suchte.

---

An kürzeren Beiträgen zu Li Shizeng liegen vor: Saga Takashi 嵯峨隆: „Shingai kakumei-zen no Ri Sekisō“ 辛亥革命前の李石曾 (Li Shizeng vor der Xinhai-Revolution) in *Ishikawa Tadao kyōju kanreki kinen ronbunshū: Gendai chūgoku to sekai: Sono seijiteki tenkai* 石川忠雄教授還暦記念論文集: 現代中國と世界: その政治的展開 (Festschrift für Professor Ishikawa Tadao zum sechzigsten Geburtstag: Das heutige China und die Welt: die politische Entwicklung), Tokyo 1982, S. 661–694; Marianne Bastid: „Li Yuying (1881–1973) and the Image of France in China“ in Tilemann Grimm, Peter M. Kuhfus und Gudrun Wacker (Hrsg.): *Collected Papers of the XXIXth Congress of Chinese Studies*, Tübingen 1988, 6 Seiten. (Ich danke der Verfasserin für die Überlassung des Vortragstextes); Xu Wentang 許文堂: „Li Yuying yu zhongguo wuzhengfuzhuyi yundong“ 李煜瀛與中國無政府主義運動 (Li Yuying und die chinesische anarchistische Bewegung) in *Jindai zhongguo lishi renwu lunwenji* 近代中國歷史人物論文集 (Aufsatzsammlung zu Persönlichkeiten der neueren chinesischen Geschichte), Taipei 1993, S. 175–198.

<sup>3</sup> Kurzbiographie in A. Hummel: *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Washington 1943 (Nachdruck Taipei 1991), Bd. 1, S. 471–472. Er war zeitweise Lehrer des jungen Tongzhi 同治-Kaisers gewesen.

<sup>4</sup> Zeit seines Lebens verehrte Li Shizeng diesen Lehrer, Qi Lingzhen 齊令振 (zi 字: Xiting 楔亭), der selbst nie im Westen gewesen war. Seine Söhne wurden enge Freunde und Mitarbeiter Li Shizengs.

<sup>5</sup> „Shiseng biji“ in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 97–98.

<sup>6</sup> *Ibid.* S. 73.

<sup>7</sup> Üblicherweise bevorzugte man in diesen gesellschaftlichen Kreisen eher sozial- oder geisteswissenschaftliche Fächer.

<sup>8</sup> Li bemerkte später, dies sei die „einzige Prüfung meines Lebens“ gewesen. (*Ibid.*)

<sup>9</sup> *Ibid.* S. 73–74.

<sup>10</sup> Eine erweiterte Fassung erschien 1912.

<sup>11</sup> Auch damit fiel Li Shizeng aus dem Rahmen. (Vgl. z.B. die allgemeine Studie von Y. C. Wang: *Chinese Intellectuals and the West 1872–1949*, Chapel Hill 1966, bzw. die Kurz-Charakterisierung der chine-

Li hatte sich durch seine vielen Jahre in Frankreich und die Eingliederung in das französische akademische System einen weiten Bekannten- und Freundeskreis geschaffen, der es ihm ermöglichte, sowohl über Frankreich und andere westliche Länder gut informiert zu sein, als auch später diese Kontakte für seine diversen chinesisch-französischen Projekte zu nutzen. Nachdem er wohl bereits in Montargis mit anarchistischem Gedankengut in Berührung gekommen war, gelangte er in Paris in anarchistische Zirkel. Einer seiner wichtigsten Freunde wurde Paul Reclus, ein Neffe Elisées. Nach den Erinnerungen des Sohns von Paul Reclus, Jacques, interessierte sich Li besonders für Proudhon, Föderalismus und Humanismus des 18. Jahrhunderts, pflegte aber – nicht zuletzt durch seinen Beitritt zu den Freimaurern (!) – auch intensive Kontakte zu wichtigen Persönlichkeiten der französischen Politik.<sup>13</sup> – Dies ist insofern interessant zu vermerken, als Li auch in China Kontakt zu einflussreichen Politikern unterhielt, selbst während seiner anarchistischen Aktivitäten in Paris. Sein Verhältnis zur Politik war daher keineswegs so abstinent, wie die Bezeichnung „Anarchist“ vermuten ließ, und ebnete im Grunde seinen späteren Weg zur GMD. In Jacques Reclus' Reminiszenzen ist daher auch eine gewisse kritische Distanz zu Li zu spüren, zumal er selbst von 1927–1952 in China lebte und daher Lis Hinwendung zu Jiang Kaishek mitverfolgt hatte.<sup>14</sup> Inwieweit seine Aussagen bezüglich Lis Vorliebe für Proudhon und den Föderalismus bereits für die frühen Jahre gelten, ist fraglich. Vielmehr spiegelt sich diese erst in den 20er Jahren voll wider. Wann Li den Freimaurern beitrug, ist unsicher, doch dürfte dies erst nach Lis Rückkehr aus China nach dem Scheitern der sogenannten „Zweiten Revolution“ von 1913 gewesen sein.

Die Familie Reclus war jedoch für Li über viele Jahre ein wichtiger Bezugspunkt. Jacques' Vater Paul Reclus war es wohl gewesen, der Li mit Kropotkins Werk, besonders *Mutual Aid*, in Berührung brachte, das er dann auch teilweise in *Xin shiji* übersetzte.

An Kropotkin – wie an Elisée Reclus – faszinierte Li die Verbindung von Wissenschaft und Anarchismus, und so war es wenig verwunderlich, daß Li sich unter Bezug auf die Wissenschaft dem Anarchismus näherte. Als treibende ideologische Kraft stand er hinter der Zeitschrift *Xin shiji* und prägte sie entsprechend.

Zhang Jingjiang dagegen, der mit Li 1902 nach Frankreich gekommen war, spielte ideologisch eine wesentlich geringere Rolle,<sup>15</sup> sorgte aber finanziell für die Zeitschrift. Zhang entstammte einer reichen Kaufmannsfamilie.<sup>16</sup> Er erhielt zwar eine klassische Aus-

sischen Übersee-Studenten bei Sheridan, James E.: *China in Disintegration. The Republican Era in Chinese History, 1912–1949*, New York und London 1975, S. 240–241).

<sup>12</sup> Dieser spielte im westlichen Anarchismus nur eine Nebenrolle, allerdings war z.B. in der Familie Reclus, mit der Li Kontakt bekam, der Vegetarismus ein Thema. (Vgl. Marie Fleming S. 39, die davon berichtet, daß Elisée Reclus aus Abscheu vor Schlachthäusern Vegetarier geworden sei).

<sup>13</sup> Shao Kelü: „Wo suo renshi de Li Yuying xiansheng“, S. 87.

<sup>14</sup> Zu Jacques Reclus siehe den Nachruf von Jacques Guillermez in *Études chinoises* Nr. 3, 1984, S. 113–114.

<sup>15</sup> Li bezeichnete ihn als jemanden, der „nicht viel über Ideologien redet, sondern mutig handelt“. (Li Shizeng: „Zhang Jingjiang xiansheng de geming shiji“ 張靜江先生的革命史蹟 [Historische Beiträge zur Revolution von Herrn Zhang Jingjiang] in *Zhongguo yizhou* 中國一周 [Ganz China] Nr. 31, Nov. 1950, S. 17–18, dort S. 18).

<sup>16</sup> Sein *ming* 名 war Renjie 人傑. Auch er wurde später, wie Li Shizeng, Wu Zhihui und Cai Yuanpei, einer der „vier großen Männer“ der GMD. Entsprechend wurden auch zu ihm in Taiwan Publikationen herausgebracht: Yang Kailing 楊愷齡 (komp.): *Minguo Zhang Jingjiang xiansheng Renjie nianpu* 民國張靜

bildung, konnte sich aber einen lockeren Lebensstil leisten und eine Qualifikation ohne Beamtenprüfung erkaufen. 1901 hatte er Li Shizeng kennengelernt, und 1902 trafen sie sich – wie erwähnt – in der Begleitmannschaft des chinesischen Gesandten für Frankreich wieder. Nachdem Zhang erkannte, daß es in Frankreich zwar einen Markt für chinesische Produkte gab, dieser aber bislang nur von japanischen Firmen bedient wurde, beschloß er, selbst in Paris ein Geschäft zu gründen. Dafür pendelte er häufig zwischen Frankreich und China hin und her und handelte vor allem mit Tee, Seide, Teppichen, Kunsthandwerk und chinesischen Antiquitäten. Das Kapital stellte Zhangs Vater zur Verfügung. Außerdem betrieb Zhang in Paris ein Teehaus. Das Geschäft konnte schließlich Zweigstellen in London und New York gründen,<sup>17</sup> mußte aber die Pariser Hauptstelle und das Teehaus verkleinern, nachdem Zhangs Projekt einer chinesisch-französischen Bank gescheitert war. Durch seine geschäftliche Tätigkeit lernte Zhang zahlreiche französische Intellektuelle kennen und wurde so rasch mit dem damals in Frankreichs gebildeten Kreisen gern diskutierten Anarchismus vertraut. Da er weiter offiziell Wirtschaftsattaché des chinesischen Gesandten war, brachten ihm die chinesischen Auslandsstudenten mit radikalen Neigungen allerdings Skepsis entgegen.<sup>18</sup>

Unterdessen stellte Zhang nicht nur für die Zeitschrift *Xin shiji* und andere Publikationen der Pariser Gruppe Geld zur Verfügung, sondern brachte auch einen Drucker und eine chinesische Druckpresse von Singapur mit. Zhang war es auch, der die Gruppe enger an Sun Yatsen und die Tongmenghui band.<sup>19</sup> Er hatte Sun 1905<sup>20</sup> auf einer seiner vielen Pendelfahrten zwischen China und Europa kennengelernt und ihn später mehrfach mit Geld unterstützt. Zhang wurde Mitglied der Tongmenghui, behielt sich aber als erklärter Atheist bei der offiziellen Aufnahme-prozedur vor, keinen Eid auf den Himmel leisten zu müssen. Durch ihn stieß auch Li Shizeng in Paris dazu.

---

江先生人傑年譜 (Chronologische Biographie von Herrn Zhang Jingjiang/Renjie der Republik[zeit]), Taipei 1981 (eine Parallelpublikation zu der genannten chronologischen Biographie von Li Shizeng); Zhang Suzhen 張素貞: *Huijia youguo yiqiren: Zhang Renjie zhuan 毀家憂國一奇人: 張人傑傳* (Ein herausragender Mann, der den Staat vor die Familie setzte: eine Biographie von Zhang Renjie), Taipei 1981 (auch dies eine Parallelpublikation zu der entsprechenden Biographie Li Shizengs). Zhang Jingjiang selbst hinterließ keine größeren Werke, daher besteht seine „Schriftensammlung“ aus lauter kurzen Schriftstücken und einigen Reminiszenzen an ihn: *Zhang Jingjiang xiansheng wenji 張靜江先文集* (Sammlung von Schriften des Herrn Zhang Jingjiang), Taipei 1982. Zuvor war anlässlich seines 100. Geburtstages ein Band mit Reminiszenzen an ihn erschienen: *Zhang Jingjiang xiansheng baisui dancheng jinianji 張靜江先生百歲誕辰紀念集* (In memoriam Zhang Jingjiang anlässlich seines 100. Geburtstages), Taipei 1976. Ein biographischer Abriss findet sich auch in Boorman/Howard Bd. 1, S. 73–77. – In der VR China erschien ein natürlich tendentiell negativer Abriss zu Zhang, der sich allerdings überwiegend mit den 1920/30er Jahren befaßt: He Zupei 何祖培: „Zhang Jingjiang shiji pianduan“ 張靜江事跡片斷 (Episoden aus den Taten Zhang Jingjiangs) in *Wenshi ziliao xuanji 文史資料選輯* (Ausgewählte Sammlung von Materialien zur Literatur und Geschichte) Bd. 24, Peking 1981 (Erstauflage 1962), S. 276–294.

<sup>17</sup> Letztere entstand, als in Westeuropa wegen des Ersten Weltkrieges die Geschäfte schwierig geworden waren.

<sup>18</sup> Zhang Suzhen S. 7.

<sup>19</sup> Sun hatte – nach Angaben Li Shizengs – den Drucker vermittelt, der ein Tongmenghui-Mitglied war. (Siehe *Li Shizeng wenji* Bd. 1, S. 438).

<sup>20</sup> Bei Boorman/Howard wird 1906 angegeben. Zhangs chronologische Biographie gibt 1905 mit Verweis auf Luo Jialuns 羅家倫 *Guofu nianpu 國父年譜* (Chronologische Biographie Sun Yatsens) an.

Li und Zhang hatten die Idee, eine „Weltgesellschaft“ („Shijieshe“ 世界社) zu gründen, um mit Publikationen universell relevante kulturelle Themen zu diskutieren. Als dritten im Bunde gewannen sie dazu Wu Zhihui.

Wu Zhihui (1865–1953) war der älteste der Gruppe.<sup>21</sup> Er war am stärksten von ihnen durch das klassische Prüfungssystem geprägt, an dessen höchster Hürde er mehrfach scheiterte.<sup>22</sup> Nach einigen Jahren des Unterrichts, in denen er mehr und mehr die Überholtheit des alten Bildungssystems erkannte, ging er 1901 zum ersten Mal nach Japan. Als immerhin 36-Jähriger drückte er dort nochmals die Schulbank, um sich, neben Japanisch, moderne westliche Bildung anzueignen. Sein Ziel war, sich im Sinne einer Lehrerfortbildung mit einer ganzen Reihe von Disziplinen wie Pädagogik, Psychologie, Logik, Ethik, aber auch Naturwissenschaften zu befassen.<sup>23</sup> Um ein Haar hätte er in Japan Sun Yatsen kennengelernt, doch war er damals noch zu Qing-loyal eingestellt, als daß er ihn hatte treffen wollen. Ende des Jahres kehrte er kurz nach China zurück, um wenig später wieder eine Gruppe chinesischer Studenten nach Japan zu begleiten. Aus Verärgerung über den chinesischen Gesandten in Japan, der die Studenten nicht ausreichend unterstützte, besetzte Wu mit anderen zusammen das Gesandtschaftsgebäude, wurde von der japanischen Polizei festgenommen und sollte nach China abgeschoben werden. Aus Protest gegen diese Schmach verfaßte er ein Abschiedsschreiben und sprang in einem unbeobachteten Moment von einer Brücke. Die japanische Polizei zog ihn allerdings sofort wieder aus dem Wasser und verfrachtete ihn auf ein Schiff nach China. Dennoch verursachte sein versuchter Selbstmord einigen Wirbel, so daß sogar der einflußreiche Liang Qichao, der Wu nur

<sup>21</sup> Sein *ming* 名 war Jingheng 敬恆. Auch er war später einer der „vier großen Männer“ der GMD. Zu ihm ist die Literatur reichhaltiger als zu Li und Zhang, zumal er zahlreiche Werke hinterließ. Diese wurden mehrfach zusammengefaßt. Bereits zu seinen Lebzeiten erschien eine erste „Gesamtausgabe“ in 10 Faszikeln: *Wu Zhihui quanji* 吳稚暉全集 (Wu Zhihui Gesamtausgabe), Shanghai 1927. Anlässlich seines 100. Geburtstag machte man sich an eine weitere mit 18 Faszikeln: *Wu Zhihui xiansheng quanji* 吳稚暉先生全集 (Gesamtausgabe von Herrn Wu Zhihui), Taipei 1969. An Biographien erschienen in neuerer Zeit – wie zu Li und Zhang – eine chronologische: Yang Kailing 楊愷齡 (komp.): *Minguo Wu Zhihui xiansheng Jingheng nianpu* 民國吳稚暉先生敬恆年譜 (Chronologische Biographie von Herrn Wu Zhihui/Jingheng der Republik[zeit]), 2. Aufl. Taipei 1987 (Erstauf. 1981); eine locker geschriebene Biographie von Zhao Shumin 趙淑敏: *Yongyuan yu ziran tongzai: Wu Zhihui zhuan* 永遠與自然同在: 吳稚暉傳 (Auf ewig zusammen mit der Natur: eine Biographie von Wu Zhihui), Taipei 1980. (Zu früher erschienenen chinesischen Biographien siehe die Bibliographie bei Boorman/Howard, wo natürlich auch zu Wu ein biographischer Abriß zu finden ist). Von japanischer Seite wurde Wu speziell im Zusammenhang mit dem Anarchismus von dem Anarchismus-Forscher Saga Takashi thematisiert. Siehe seine Artikel „Go Chiki no shuppatsu: 'rōju' kara 'kakumeika' made“ 吳稚暉の出發: “陋儒“から“革命家“まで (Wu Zhihuis Ausgangspunkt: vom „miesen Konfuzianer“ zum „Revolutionär“) in *Tōa* 東亞 (Ostasien) Nr. 227, Mai 1986, S. 24–44; sowie „Shingai kakumei jiki no Go Chiki ni tsuite: zaiō jiki o chūshin ni“ 辛亥革命時期の吳稚暉について: 在歐時期を中心に (Über Wu Zhihui in der Zeit der Xinhai-Revolution, besonders über seine Zeit in Europa) in Yamada Nagao 山田長雄 (Hrsg.): *Kindai chūgoku jinbutsu kenkyū* 近代中國人物研究 (Studien zu Persönlichkeiten des neueren China), Tokyo 1988, S. 24–45. Von westlicher Seite liegen die unpublizierten Dissertationen von Richard Tze-yang Wang: *Wu Chih-hui: An Intellectual and Political Biography*, Univ. of Virginia 1976, sowie die von Paul Clifford: *The Intellectual Development of Wu Chih-hui*, Univ. of London 1976 (konnte ich leider nicht einsehen) vor. An kürzeren Arbeiten ist ferner erwähnenswert: Kwok, D. Wyun-Ye: „Wu Chih-hui and Scientism“ in *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, 3, Nr. 1, Mai 1962, S. 160–186.

<sup>22</sup> Einer seiner Prüfer war Li Shizengs Vater gewesen.

<sup>23</sup> Siehe Richard Wang: *Wu Chih-hui* S. 34.

oberflächlich kannte,<sup>24</sup> ihn am Hafen verabschiedete und Cai Yuanpei, einst Lehrerkollege Wus, seine Japanreise abbrach, um Wu nach China zurückzubegleiten.

Cai, einer der Initiatoren der „Chinesischen Erziehungsgesellschaft“, hatte 1902 zusammen mit anderen die früher bereits erwähnte „patriotische Schule“ in Shanghai gegründet und u.a. Wu Zhihui und den erklärten Mandschu-Gegner Zhang Binglin als Lehrer verpflichtet. Die Schule, zu der dann noch die „patriotische Mädchenschule“ hinzukam, an der u.a. He Zhen sich eingeschrieben hatte (s.o.), wurde zu einem Zentrum radikaler Anti-Mandschu-Agitation, der sich nun auch Wu anschloß. Die Zeitung *Subao* kooperierte eng mit den Lehrern und Studenten und wurde das Forum dezidierter Kritik an den Qing. Nach dem Verbot der *Subao* kam es zu einer Verhaftungswelle. Wie erwähnt, entkam Wu Zhihui und floh nach Europa.<sup>25</sup>

1902 hatte Wu Li Shizeng zum ersten Mal getroffen, als dieser seine Reise nach Frankreich antrat. Wu hatte Li ans Herz gelegt, möglichst viele Chinesen ins Ausland nach sich zu ziehen, weil man unendlich viel vom Westen lernen könne. Dies war die Grundlage ihrer späteren Bemühungen, chinesischen Studenten zu einem Auslandsstudium zu verhelfen. Als Wu wegen der *Subao*-Affäre aus China fliehen mußte, ließ er sich zunächst in Schottland und England nieder.<sup>26</sup> Er bemühte sich, Englisch zu lernen und befaßte sich etwas mit Technik. 1905 traf er in London schließlich Sun Yatsen persönlich, ebenso Zhang Jingjiang, der in England die Geschäftsmöglichkeiten erkundete und über Li Shizeng von Wu wußte. Wu trat der Tongmenghui bei<sup>27</sup> und beschloß 1906 nach einem Treffen mit Li Shizeng und Zhang Jingjiang in Paris bzw. London, mit den beiden die „Weltgesellschaft“ in Paris zu gründen. Als Ältester und Erfahrenster sollte er bei den Publikationen die Rolle des Herausgebers übernehmen, stand aber – im Gegensatz zu den beiden anderen – zunächst dem anarchistischen Gedankengut noch skeptisch gegenüber und verfocht die Anti-Mandschu-Revolution als primäres Ziel.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Wu blieb den Reformern gegenüber auf Distanz und hielt damals noch Liang für zu revolutionär!

<sup>25</sup> Wie oben erwähnt, hielt Zhang Wu deswegen Verrat vor. Zhang und Wu waren einander jedoch bereits zuvor wenig zugetan.

<sup>26</sup> Mo Jipeng 莫紀彭, ein späterer Mitarbeiter (Liu) Shifus, behauptete in einem unveröffentlichten Manuskript, daß Wus Wahl, nach England zu gehen, darauf zurückzuführen sei, daß eine seiner Töchter ein Regierungsstipendium für ein Studium dort hatte und ihn so finanzieren konnte. („Yiduan annaqi lishi beijing shuoming“ 一段安那其歷史背景說明 [Beitrag zur Erklärung der historischen Hintergründe des Anarchismus], 1972. Ich danke Dr. Krebs für die Überlassung des Manuskriptes). Allerdings ist mehr als fraglich, ob zu diesem frühen Zeitpunkt Regierungsstipendien für Frauen nach England vergeben wurden. Zumindest nach Shu Xinchengs Darstellung der Anfänge der offiziellen Frauenstipendien (in *Jindai zhongguo lixueshi*) gab es keine. Auch Wus Biograph Richard Wang stellte die Frage, wie Wu sich eigentlich finanzierte.

<sup>27</sup> Auslöser soll allerdings nicht Zhang, sondern Cao Yabo 曹亞伯 gewesen sein, der in Japan der frisch gegründeten Tongmenghui beigetreten war und dann nach London kam. (Siehe Yang Kailing: ... *Wu Zhihui* ... *nianpu* S. 33). Wu sagte später, daß ihn der Schwur angewidert habe. Erst auf die Ermahnung eines Freundes hin, der an sein moralisches Pflichtgefühl appellierte, habe er sich überwunden, beizutreten. (Siehe „Wu Zhihui zhi shehuizhuyi tan“ 吳稚暉之社會主義談 [Wu Zhihuis Erörterung des Sozialismus] von 1912, abgedruckt in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 338–342, dort S. 340).

<sup>28</sup> Vgl. die von Xiao Yu 蕭瑜 berichtete mündliche Bemerkung Li Shizengs in „Li Shizeng xiansheng“ 李石曾先生 (Herr Li Shizeng) in *Li Shizeng xiansheng jinianji* S. 234–241, dort S. 234. Danach habe Wu sogar anfangs überlegt, wieder nach London zurückzukehren, weil ihm Lis Anarchismus zu extrem und topisch vorgekommen sei.

1907 stieß dann auch Chu Minyi (1884–1946) zur Gruppe hinzu.<sup>29</sup> Er entstammte, wie Li und Wu, einer Gelehrtenfamilie, lernte aber schon recht früh Englisch, westliche Literatur und Naturwissenschaften kennen. 1903 ging er zum Studium nach Japan, wo er Wang Jingwei 汪精衛 kennenlernte, mit dem ihn eine lebenslange Freundschaft verband. In Japan radikalisierte er sich – wie viele seiner Kommilitonen. Zhang Jingjiang, der aus der gleichen Gegend kam wie Chu, wurde auf ihn aufmerksam und brachte ihn 1907 zusammen mit anderen selbstzahlenden Studenten nach Paris, wo er sich der *Xin shiji*-Gruppe anschloß und bald auch der Tongmenghui beitrug.<sup>30</sup>

Cai Yuanpei (1868–1940) wiederum entstammte einer Kaufmannsfamilie, durchlief jedoch die klassische Beamtenprüfungslaufbahn bis zur Spitze.<sup>31</sup> Mit 24 Jahren war er *Jinshi* 進士 und Hanlin-Gelehrter, zwei Jahre später, 1894, schließlich festes Mitglied der Akademie. Beeindruckt von Japans Sieg im Chinesisch-Japanischen Krieg 1894/95 und enttäuscht über die gescheiterte 100-Tage-Reform und das Desaster des Boxeraufstandes, wandte sich Cai von den Qing und der Beamtenlaufbahn ab. Bereits 1898 hatte er – um von und via Japan zu lernen – mit Freunden die „Gesellschaft für das Studium ostasiatischer Sprachen“ (*dongwen xueshe* 東文學社), d.h. des Japanischen, gegründet und forderte, daß Japanisch als wichtigste Fremdsprache gepflegt werden müsse, da viele westliche Werke nicht in chinesischer, aber in japanischer Übersetzung zugänglich seien und Japa-

<sup>29</sup> Zu ihm liegt m.W. kaum Literatur vor, was insofern wenig erstaunt, als er weder in der VR China noch in Taiwan in die „Heldengalerie“ eingereiht werden konnte. Er hatte sein Schicksal fatalerweise an das Wang Jingweis geknüpft und wurde daher 1946 wegen Kollaboration mit dessen von Japan gestütztem Regime als Landesverräter hingerichtet. In Boorman/Howard findet sich ein Eintrag (Bd. I, S. 467–469), auf den ich mich im Folgenden stütze, zumal die taiwanesischen Biographien zu den anderen Figuren der Pariser Gruppe ihn weitgehend totschweigen.

<sup>30</sup> Laut Li waren Zhang und Chu zugleich Mitglieder geworden und hatten ihn dann in Paris ebenfalls zum Eintritt bewogen. (Siehe „Li Shizengs Vortrag in Lyon“ von 1928 [„Li Shizeng xiansheng zai Li'ang zhi yanjiang“ 李石曾先生在里昂之演講] in der Zeitschrift *Geming zhoubao* 革命週報 [Wochenzeitschrift Revolution], Nr. 75, S. 137–145, dort S. 140).

<sup>31</sup> Sein *ming* 名 war Jiemin 子民. Zu ihm gibt es reichlich Literatur. Auch er wurde später zu den „vier großen Männern“ der GMD gezählt (obwohl er zu Jiang Kaishek nach dem Nordfeldzug allmählich auf Distanz ging). Seine wichtige Rolle für die chinesische Modernisierung, insbesondere des Erziehungsektors, und seine Rektorschenschaft an der Peking-Universität während der Vierten-Mai-Zeit (sowie sein Tod noch vor der „Grundsatzentscheidung“ zwischen den beiden chinesischen Systemen) garantierten ihm jedoch auch einen Platz in der Geschichtsschreibung der VR China. Sowohl in Taiwan als auch in der VR China erschienen mehrfach Werkausgaben, darunter auch Gesamtausgaben (Taipei 1968 bzw. Peking 1984–89). Die chinesische Sekundärliteratur ist ebenfalls reichhaltig. Da unlängst zwei Arbeiten chinesischer Autoren zu Cai auf Deutsch erschienen, verweise ich für die VR-chinesische Sekundärliteratur auf deren Literaturverzeichnisse: Wang, Peili: *Wilhelm von Humboldt und Cai Yuanpei. Eine vergleichende Analyse zweier klassischer Bildungskonzepte in der deutschen Aufklärung und in der chinesischen Republik*. Münster und New York 1996; sowie Cai Jianguo (ein Verwandter Cai Yuanpeis): *Cai Yuanpei: Gelehrter und Mittler zwischen Ost und West*, Hamburg 1998. (Das Manuskript der letztgenannten Arbeit wurde für die Publikation – nicht immer glücklich – aus dem Chinesischen übersetzt).

Besonders erwähnenswert ist die materialreiche intellektuelle Biographie von Cai Shangsi 蔡尚思: *Cai Yuanpei xueshu sixiang zhuanji* 蔡元培學術思想傳記 (Intellektuelle Biographie Cai Yuanpeis), erschienen Shanghai 1950 (Vorwort datiert auf 1941).

Die bekannte knappe Studie von William J. Duiker: *Ts'ai Yuan-p'ei. Educator of Modern China*, Pennsylvania State Univ. 1977, zieht vor allem taiwanische Literatur heran.

nisch leichter als westliche Sprachen zu lernen sei. Vor seiner ersten Europareise 1907 eignete er sich daher westliches Wissen vorwiegend über das Japanische an.<sup>32</sup> Aus der Tatsache, daß die 1898er Reform gescheitert war, deren Anführer jedoch weiterhin ihre Hoffnungen auf die Qing setzten, weil sie China für noch unreif zur Demokratie hielten, schloß Cai, daß es dann eben der Reform des Bildungssystems bedürfe, um China reif dafür zu machen.

Cai engagierte sich in mehreren Schulen, um das Curriculum zu modernisieren, das er wiederum nach japanischem Vorbild zu reorganisieren suchte. Er selbst studierte zwar nie in Japan, unternahm aber 1902 eine Reise, die jedoch wegen Wu Zhihuis versuchtem Selbstmord abrupt endete (s.o.). Zurück in Shanghai wurde er einer der Initiatoren der „Chinesischen Erziehungsgesellschaft“ und Leiter der „Patriotischen Schule“ wie der „Patriotischen Mädchenschule“. An diesen Schulen konnte er nicht nur neue Curricula einführen, sondern sie zum Hort revolutionärer Agitation machen. Die *Subao*-Affäre tangierte ihn persönlich wenig, zumal er sich gegen die radikalen Forderungen Zou Rongs nach Tötung der Mandschus ausgesprochen und nur deren freiwillige Abdankung verlangt hatte.<sup>33</sup> Diese moderate Haltung änderte sich jedoch rasch. Insbesondere die Schwäche der Qing, ihr Heimatland, die Mandschurei, gegen die vordringenden Russen zu verteidigen, erregte die Gemüter vieler radikaler chinesischer Intellektueller. Cai gründete daher Ende 1903 eine eigene Zeitschrift, die sich speziell mit Rußland beschäftigte: *Eshi jingwen* 俄事警聞 (Alarmierende Nachrichten über Rußland), anlässlich des Russisch-Japanischen Krieges dann umbenannt in *Jingzhong ribao* 警鐘日報 (Alarmglocke), deren Herausgabe bald an Liu Shipai übergang (s.o.). Darin wurde nicht nur vor Rußland gewarnt, sondern man stellte auch die russischen „Nihilisten“ vor. Cai, der über das Japanische Zugang zu Informationen über westlich-anarchistische Strömungen sowie die russische sozialrevolutionäre Bewegung hatte, publizierte Anfang 1904 einen ungezeichneten Beitrag, der von einer ersten Berührung mit anarchistischem Gedankengut zeugt: „Neujahrstraum“ (*Xin-nianmeng* 新年夢).<sup>34</sup> Die darin entworfene Utopie hat allerdings ebensoviel mit Sorge um die eigene Nation und einem *datong* der Prägung Kang Youweis wie mit anarchistischem Ideengut zu tun. Grundlage bildete die Annahme einer evolutionären Entwicklung hin zu einer staatenlosen Welt.<sup>35</sup>

Cai war allerdings ganz offensichtlich davon überzeugt, daß dies nur ein Traum war, denn er schloß sich noch im selben Jahr der Guangfuhui 光復會 (Zurückeroberungsgesellschaft), einer der Vorgängerorganisationen der Tongmenghui, sowie einer Attentatsgruppe an,<sup>36</sup> die mit Explosivstoffen experimentierte. Er wollte insbesondere einige Schü-

<sup>32</sup> Cai lernte 1903 einige Monate Deutsch, vertiefte dies aber erst später in Deutschland.

<sup>33</sup> Siehe Cai Shangsi S. 53–54.

<sup>34</sup> Abgedruckt in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 41–51. Vgl. auch die kurze Erörterung mit Textauszügen bei Cai Jianguo S. 135–138. (Die deutsche Übersetzung erklärt den Text fälschlicherweise zum „Roman“).

<sup>35</sup> Cai Yuanpei bringt vertraute Themen wie die Einteilung des Lebens in Phasen mit festgelegten Tätigkeiten, die Forderung nach technischer Erleichterung unangenehmer Arbeiten, Gleichheit aller, Abschaffung des Krieges und einer Einheitssprache. (Ge/Jiang/Li Bd. 1, bes. S. 44–51).

<sup>36</sup> Cai Shangsi erweckt den Eindruck, als sei Cai Yuanpei erst Mitglied der Tongmenghui (gegründet 1905) und dann der Attentatsgruppe geworden. So schilderte es später auch Cai Yuanpei selbst (vgl. Cai Jianguo S. 139). Hier liegt offenbar eine Verwechslung zwischen der Tongmenghui und der Guangfuhui (gegründet 1904) vor, da er 1904 zur Attentatsgruppe stieß, also zu einem Zeitpunkt, als die Tongmenghui noch gar nicht gegründet war.

lerinnen der „Patriotischen Mädchenschule“ entsprechend ausbilden und sprach dort gezielt über die Französische Revolution und die russischen Sozialrevolutionäre, um ihnen ein revolutionäres Vorbild an die Hand zu geben.<sup>37</sup> Seiner Meinung nach waren Frauen für Attentate „besonders geeignet“.<sup>38</sup>

Die Attentatsgruppe unter Leitung des bereits früher erwähnten Yang Dusheng 楊篤生 war von Japan-Rückkehrern inspiriert, die sich dort bereits mit der Herstellung von Bomben beschäftigt hatten. Obwohl der Gruppe sogar ein Chemiker vermittelt wurde, gelangen die Experimente offensichtlich nicht.<sup>39</sup>

Als 1905 in Tokyo die Tongmenghui gegründet wurde, ließ Cai sich zum Vorsitzenden für Shanghai einsetzen und blieb von da an Sun Yatsen verbunden. Dennoch beendete er bald seine aktive revolutionäre Tätigkeit und versuchte ein Regierungsstipendium für ein Studium in Europa zu ergattern. Das Angebot, statt dessen nach Japan zu gehen, schlug er aus, konnte aber 1907 seinen Wunsch verwirklichen, als Sun Baoqi, der vormalige chinesische Gesandte in Frankreich, mit dem 1902 Li Shizeng und Zhang Jingjiang gefahren waren, nun für Berlin bestimmt wurde. Cai reiste – im Gegensatz zu Li und Zhang – mit ihm über Land nach Deutschland, wo er bis zur Xinhai-Revolution blieb.

Cai und Li Shizeng hatten sich 1902 in Shanghai nur kurz kennengelernt, doch Cai und Wu Zhihui kannten sich gut. Kurz nach seiner Ankunft in Berlin suchte Li Shizeng Cai auf,<sup>40</sup> während Wu und Cai sich erst Anfang 1908 wieder trafen.<sup>41</sup> Sie gewannen Cai für die Mitarbeit an *Xin shiji*, und er kam durch sie in engen Kontakt mit dem Anarchismus, besonders Kropotkins Werk.

1908 stieß der letzte Protagonist zur Pariser Anarchisten-Gruppe: Zhang Ji. Er stellte damit eine direkte Verbindung zwischen dem Tokyoer Zirkel und dem in Frankreich her, auch wenn sich viele involvierte Personen ohnehin schon – mehr oder weniger gut – kannten und alle zu diesem Zeitpunkt Tongmenghui-Mitglieder waren. Zhang Ji hielt sich nicht sehr lange in Paris auf, sondern zog für drei Monate in die Kommune von Aiglemont in Nordwest-Frankreich. Dort lebten Mitglieder verschiedener Nationalitäten nach anarcho-kommunistischen Grundsätzen zusammen. Wie Wu Zhihui in *Xin shiji* berichtete, war diese Kommune von einem französischen Anarchisten (einem Bruder des Attentäters Emile Henry) 1903 gegründet worden und funktionierte nach kommunistischen Grundsätzen.<sup>42</sup> Zwar bezeichnete Wu sie als „neue Pfirsichblütenquelle“ abseits der Gesellschaft und betonte, daß *Xin shiji* nicht ganz auf derselben Linie liege, aber er zeigte sich beeindruckt von den Aktivitäten. So wurde der Anarchismus durch Vorträge und Publikationen propagandistisch gefördert. Auch hier wurde der Vegetarismus hochgehalten, was aber nichts

<sup>37</sup> Cai Shangsi S. 55, S. 144 und S. 242–243.

<sup>38</sup> Ibid. S. 242. In der neuesten Arbeit von Cai Jianguo wird dieser Aspekt ganz übergangen (vgl. z.B. S. 52–54).

<sup>39</sup> Krebs: *Shifu* ... S. 42. Vgl. auch Cai Shangsi S. 55–56.

<sup>40</sup> Yang Kaiping: ... *Li Shizeng* ... *nianpu* S. 20.

<sup>41</sup> Yang Kaiping: ... *Wu Zhihui* ... *nianpu* S. 36.

<sup>42</sup> Auch der Kommunegründer Fortuné Henry, verbrachte übrigens als militanter Anarchist 13 Jahre in Gefängnissen. Nach Maitron (S. 362–368) existierte die Kommune nur 1903–1906, doch hielt sich Zhang Ji schließlich 1908 dort auf, so daß Maitron hier zu korrigieren ist.

mit religiösen Motiven zu tun habe.<sup>43</sup> Zhang Ji selbst hatte ja wiederum in einem Brief an *Hengbao* berichtet, daß er täglich mit den Mitgliedern aus aller Herren Länder auf dem Feld schuftete und gelegentlich auf dem Markt das Gemüse feilbiete. Dieser kommerzielle Akt sei nötig, um die anarchistischen Publikationen zu finanzieren, weshalb man darin keine Verletzung anarchistischer Prinzipien sehen solle.<sup>44</sup> Wie Zhang in seiner Autobiographie später erklärte, bestand die Kommune aus gut zehn Leuten aus sieben oder acht Ländern, hatte ein zweistöckiges Gebäude, eine Druckerei, eine Kuh und ein Pferd, womit das Gemüse zum Verkauf ins benachbarte Dorf befördert wurde.<sup>45</sup>

Dennoch schien Zhang Ji dieses Leben nicht ganz zu fesseln, denn nach etwa drei Monaten verließ er die Kommune wieder und reiste in der Folge in Europa umher.

### *Erste Publikationen der „Weltgesellschaft“*

Die 1906 in Paris gegründete „Weltgesellschaft“ („Shijieshe“ 世界社) wollte westliches Wissen chinesischen Lesern näherbringen. Dazu brachte sie verschiedene Publikationen heraus. Zum einen erschien eine illustrierte großformatige Zeitschrift (*Shijie huabao* 世界畫報), in der die neuesten kulturellen Strömungen, wichtige westliche Persönlichkeiten und neueste wissenschaftliche Erfindungen vorgestellt wurden. Die Zeitschrift, die Zhang Jingjiang von einer in Chinas Publikationsmetropole Shanghai gegründeten Zweigstelle der „Weltgesellschaft“ herausbringen ließ, war offensichtlich von hoher Druckqualität, denn sie erntete allgemein hohes Lob.<sup>46</sup> Die zweite Nummer, 1908 erschienen, brachte eine Beilage zu den „60 berühmtesten Persönlichkeiten“ der neueren Zeit, wozu z.B. auch Elisée Reclus gezählt wurde – und natürlich Marx.<sup>47</sup> Die Zeitschrift hatte eine Auflage von 10.000 Stück und zirkulierte in und außerhalb Chinas. Zhang Jingjiang war für die Finanzen zuständig, Chu Minyi für die Organisation, Wu Zhihui, Li Shizeng, Xia Jianzhong 夏堅仲 (auch er war mit Li und Zhang 1902 als Begleiter des chinesischen Gesandten nach Frankreich gekommen),<sup>48</sup> Zhuang Wenya 莊文亞 u.a.m. für die Beiträge bzw. Übersetzungen. Zhang Jingjiangs Frau übernahm die Rolle der Herausgeberin, und ein französischer Medizinprofessor fungierte als Berater.

Dieser verfaßte auch das Vorwort zur ersten Ausgabe, in dem er zum Ausdruck brachte, daß China zwar in den letzten 100–200 Jahren hinter der weltweiten Entwicklung zurückgeblieben sei, daß es aber gute Chancen habe, schnell aufzuholen. Schließlich gebe es keine hinderlichen abergläubisch-religiösen Traditionen (was natürlich als Spitze gegen das

<sup>43</sup> „Ran“ 燃: „You Yingshancun zhimindi ji“ 遊鷹山村殖民地記 (Bericht eines Besuchs der Colonie d'Aiglemont) in *Xin shiji* Nr. 53, S. 6–11.

<sup>44</sup> *Hengbao* Nr. 10, S. 2.

<sup>45</sup> Siehe sein „Huiyilu“ in *Zhang Puquan ... quanji* S. 236.

<sup>46</sup> Mir lag die Zeitschrift leider nicht vor. Auch die Autoren der genannten Arbeiten zu Persönlichkeiten der Pariser Anarchistengruppe scheinen sie nicht eingesehen zu haben. Hinweise auf ihre Aufmachung und den Inhalt lassen sich aus dem Rückblick ersehen, den *Lüou jiaoyu yundong* 旅歐教育運動 (Die Erziehungsbewegung der in Europa weilenden [Chinesen]), Tours 1916, anstellt. (Dort S. 3–6).

<sup>47</sup> Jiang/Li betonen in ihrer Anarchismusgeschichte (S. 72), daß damit zum ersten Mal in China ein Marx-Porträt erschien.

<sup>48</sup> Li und Xia gründeten außerdem zusammen eine Biologie-Gesellschaft.

Christentum im Westen gemeint war). (Dieses Argument sollte von der *Xin shiji*-Gruppe bis in die 1920er Jahre vertreten werden). Außerdem sei der Anschluß an den Rest der Welt für China wichtig, damit es nicht zu einem Konflikt der Rassen komme.<sup>49</sup> – Diese Einschätzung wurde offensichtlich auch von den chinesischen Mitarbeitern prinzipiell geteilt und nicht als westliche Überheblichkeit empfunden.

Neben dieser „bildenden“ Zeitschrift<sup>50</sup> gab die „Weltgesellschaft“ aber auch die anarchistisch-revolutionäre *Xin shiji* (s.u.) sowie ein *Xin shiji congshu* 新世紀叢書 (Sammlung Neues Jahrhundert) heraus. Außerdem erschienen noch kleinere Publikationen,<sup>51</sup> von denen besonders Lis Übersetzung des Theaterstücks *Am Vorabend* einflußreich wurde. Dieses Stück, das (nach dem Verbot in Deutschland) damals in Paris mit Erfolg aufgeführt wurde, stammte von dem polnisch-stämmigen Schriftsteller Leopold Kampf und handelte von russischen Attentätern. Auch später sollte es in China noch einige enthusiastische Leser finden, u.a. Ba Jin (s.u.), und daher in eigener Weise dazu beitragen, daß der Anarchismus Anhänger in China fand.

Vermutlich schon vor Beginn der Zeitschrift selbst startete die *Xin shiji*-Gruppe gesondert die Broschüren-Reihe *Xin shiji congshu*, die im Wesentlichen durch Übersetzungen Li Shizengs, der zweifelsfrei am besten von allen das Französische beherrschte, bestritten wurde. Passagen daraus erschienen dann auch in der Zeitschrift *Xin shiji* selbst. 1907 wurden insgesamt sieben Broschüren in einem Band zusammengefaßt.<sup>52</sup> Vorab wurde im Sammelband das Ziel der Reihe mit den Schlagworten der Französischen Revolution definiert: „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“, ergänzt durch den chinesischen Begriff des *datong*, sowie das Anstreben von „allgemeinen Prinzipien“ (*gong dao* 公道), „Wahrheit“, „kontinuierlicher Verbesserung“ und „Evolution“. Dieser auf den ersten Blick etwas heterogen anmutenden Mischung lag die Idee universalistischer Prinzipien zugrunde, die jedoch einem evolutionären Prozeß inhärent sein sollten. Insofern war – trotz der Voranstellung des Begriffs „Freiheit“ – der eigentliche Kernbegriff die „Evolution“.<sup>53</sup> Mit der

<sup>49</sup> Siehe *Lüou jiaoyu yundong* S. 3–5.

<sup>50</sup> Obwohl diese Zeitschrift nicht so eindeutig revolutionär war wie *Xin shiji*, erregte sie doch den Argwohn der Oberen in China, was mit zu ihrem Ende beitrug. (Siehe *Lüou jiaoyu yundong* S. 6).

<sup>51</sup> Vgl. die Auflistung in *Lüou jiaoyu yundong* S. 36.

<sup>52</sup> Da die Broschüren nur die Jahreszahl 1907 tragen, kann nicht entschieden werden, wann sie genau erschienen. Die Tatsache jedoch, daß alle sieben Broschüren noch handschriftlich erstellt wurden, während für die Zeitschrift bereits die Druckpresse zur Verfügung stand, weist darauf hin, daß sie schon vor der Zeitschrift *Xin shiji* erschienen waren. (Vgl. auch Li Shizengs kurze Bemerkung in seinen Erinnerungen in „Shiseng biji“, *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 96). Bei Zusammenstellung des *Xin shiji congshu* Bd. 1 war, wie die gedruckten Teile (Vorbemerkung, Inhaltsverzeichnis, Anhänge) zeigen, die Druckpresse vorhanden. Dieser Sammelband muß etwa zur Zeit des Beginns der Zeitschrift *Xin shiji* erschienen sein, denn bereits in Nr. 5 der (wöchentlichen) Zeitschrift erschien ein kritischer Leserbrief zur Revolutionsauffassung des *Xin shiji congshu*. Die Broschüren sind im Anhang des Shanghai-Nachdrucks (1947) wie auch des Tokyo-Teilnachdrucks (1966) der *Xin shiji* abgedruckt. Da nur im letzteren eine durchlaufende Paginierung gegeben wird, verweise ich im folgenden auf die Seitenzahlen der japanischen Ausgabe.

<sup>53</sup> Hier stand nicht nur Kropotkin, sondern auch besonders Elisée Reclus geistig Pate. Reclus hatte sich intensiv mit dem Verhältnis von Revolution und Evolution befaßt und eine bekannte Broschüre dazu verfaßt: *Évolution et révolution* (1880), später erweitert zu *L'évolution, révolution et l'idéal anarchique*.

Reihe wolle man dem chinesischen Publikum weltweit anerkannte Erkenntnisse präsentieren, weswegen es sich meist um Übersetzungen handele.<sup>54</sup>

Insofern war die Reihe eine Art Mittelding zwischen der revolutionären *Xin shiji* und der illustrierten Informationszeitschrift *Shijie huabao*. Allerdings waren die Inhalte des *Xin shiji congshu* klar anarchistisch, was sie eng an die Zeitschrift *Xin shiji* band. Li Shizeng zeichnete stets mit dem Pseudonym „Tsunmin“ bzw. „Zhenmin“ 眞民 als Übersetzer bzw. Autor, in der Zeitschrift *Xin shiji* meist nur als „Zhen“. Der enge Zusammenhang der Reihe mit der Zeitschrift wie im übrigen auch mit *Xin shiji zakan* 新世紀雜刊 (Neues Jahrhundert: Varia), von denen zumindest eine Ausgabe, die die „Helden“ der chinesischen Revolutionsbewegung vorstellte, erhalten ist,<sup>55</sup> wird oft übersehen.

Die sieben in Band 1 des *Xin shiji congshu* zusammengefaßten Broschüren waren: 1. *Geming* 革命 (Revolution) von Li Shizeng; 2. *Libre Examen* von Paraf-Javal (übersetzt von Li Shizeng);<sup>56</sup> 3. Kropotkins *Aux jeunes gens* (übersetzt von Li Shizeng); 4. Kropotkins *L'ordre* (übersetzt von Li Shizeng); 5. Eltzbacher: „Sieben Anarchisten der Welt“ (Abschnitte aus Eltzbachers berühmtem Anarchismusbuch zu Godwin, Proudhon, Stirner, Tucker, Tolstoj, Bakunin und Kropotkin) (übersetzt von Li Shizeng);<sup>57</sup> 6. *Anarchie et communisme* von Carlo Cafiero (übersetzt von Li Shizeng);<sup>58</sup> 7. Eine Zusammenstellung der „revolutionären Attentate“ weltweit.<sup>59</sup> Der Band wurde vervollständigt durch Photos der „drei großen Anarcho-Kommunisten“: Bakunin, Kropotkin und Reclus (wobei Bakunin allerdings kein „Anarcho-Kommunist“ war, da diese Theorie ja erst nach seinem Tod unter Cafiero, Malatesta und Kropotkin in Abgrenzung von Bakunins „Kollektivismus“ entwickelt worden war!), gefolgt vom Hinweis auf zwei „anarcho-kommunistische Experimente“: Château du peuple bei Paris, wo man ein freies Zusammentreffen der Menschen fördern wollte,<sup>60</sup> und die Kommune in Aiglemont in den Ardennen, die Zhang Ji im Folgejahr (1908) besuchen sollte.<sup>61</sup>

In der ersten Broschüre, die Li Shizeng – wohl in enger Anlehnung an Elisée Reclus – selbst verfaßte,<sup>62</sup> begründete er seine Revolutionsauffassung eingehender. Er stellte die

<sup>54</sup> *Xin shiji* Tokyo-Teilnachdruck, Anhang, S. 543.

<sup>55</sup> Ebenfalls im Anhang des Tokyo-Teilnachdrucks von *Xin shiji* enthalten. Diese Ausgabe befaßt sich primär mit Ma Fuyis 馬福益 Aufstand (1906). Die weiteren Publikationen waren – laut Jiang/Li S. 72 – Wu Yue 吳樾, Zou Rong 鄒容, Shi Jianru 史堅如 und Yu Zhimo 禹之謨 gewidmet.

<sup>56</sup> Paraf-Javal war individualistischer Anarchist und kritisch zum Anarcho-Syndikalismus. (Vgl. Maitron S. 255). *Libre examen* war 1901 erschienen. (Ibid. S. 681).

<sup>57</sup> Damit bestätigt sich Flemings Beobachtung, daß Eltzbachers „Kanon“ sich weitgehend in der Präsentation des Anarchismus niederschlug.

<sup>58</sup> Dieser Text stammte von 1880.

<sup>59</sup> Letztere ist in den beiden *Xin shiji*-Nachdrucken nicht enthalten.

<sup>60</sup> Die Beschreibung von Li Shizeng ist sehr knapp (S. 647 im Anhang des Tokyo-Teilnachdrucks der *Xin shiji*). Auch bei Maitron (S. 368–369) ist nur eine knappe Skizze zu finden. Er bezieht sich im Wesentlichen auf eine Broschüre zu dieser Unternehmung namens *Une expérience communiste: La colonie libertaire de St.-Germain* von 1908. Die Kolonie soll 1906–1907 bestanden haben (Maitron S. 357).

<sup>61</sup> Wie aus der angegebenen Adresse hervorgeht, bezeichnete sich diese Kommune selbst als „communisme expérimental“. (Siehe Tokyo-Teilnachdruck der *Xin shiji*, Anhang, S. 648). Die Kommune trug – laut Maitron – den Namen „L'essai“.

<sup>62</sup> Er orientierte sich wohl an Reclus' genannter Broschüre *Évolution et révolution*. Diese selbst lag mir nicht vor, aber die erweiterte Fassung *L'évolution, révolution et l'idéal anarchique* (Neuaufgabe Paris 1979). (Erstausgabe ca. 1898). Später wurde Lis Fassung in anarchistischen Publikationen gelegentlich als „von

grundsätzliche Frage, was „Revolution“ bedeute, wozu man sie durchführen solle und wie. Gleich zu Anfang wird klar, daß seine Auffassung von Revolution eine anarchistische war, denn seine erste These lautete: die politische Revolution ist ein Anfang, die gesellschaftliche das Ziel.<sup>63</sup> Andererseits schuf seine „Erklärung“ des westlichen Begriffes „Revolution“ einige Verwirrung. Er analysierte den Begriff als „Re-evolution“ und zog zur Illustration das Beispiel der Erdumdrehung heran. Während Reclus ebenfalls die Evolution in kosmischen Dimensionen beschrieb, aber stets eine zeitliche Weiterentwicklung im Auge hatte, suggerierte Li mit seinem Bild eine ewige Wiederkehr, die im Gegensatz zur linearen Evolutionsvorstellung, die Li de facto teilte, stand – und damit letztendlich dem klassischen chinesischen Konzept von *geming* nahekam!<sup>64</sup> Andererseits übersetzte er „Re-evolution“ mit „vermehrtem Fortschritt“, was wiederum der Auffassung Reclus' (und Kropotkins) nahekam, die „Revolution“ als „beschleunigte Evolution“ auffaßten. Es ist fraglich, ob Li bewußt war, daß für viele Revolutionäre „Revolution“ und „Evolution“ einen direkten Gegensatz bildeten. Er jedenfalls sah offensichtlich beide auf einer Linie und folgte damit (stets unausgesprochen) Kropotkin und Reclus. Li selbst gab erst in einem späteren *Xin shiji*-Artikel eine unwidersprüchliche Erklärung des Verhältnisses von Evolution und Revolution. Danach verursachten Behinderungen des natürlichen Evolutionsprozesses eine Spannung, die sich dann in Revolutionen löse.<sup>65</sup> Revolutionen waren somit wie ein Dambruch künstlich gestauten Wassers. Lis Absicht war in jedem Falle, seine chinesischen Leser zu überzeugen, daß eine bloße Anti-Mandschu-Revolution zu wenig war, bzw. sie bestenfalls als Schritt auf dem Weg zur erhofften Gleichheit aller bezüglich des gesellschaftlichen Status und der Güter gelten könne. Demnach wäre die Stufenfolge: 1. Beseitigung des Kaisers; 2. Beseitigung aller Autoritäten; 3. Beseitigung aller Ungerechtigkeit durch eine gesellschaftliche Revolution.<sup>66</sup>

Anschließend setzte sich Li mit zwei gängigen Einwänden auseinander, die von den Reformern um Kang Youwei und Liang Qichao erhoben wurden, nämlich die Unreife des chinesischen Volkes für eine moderne Nation und die Behauptung, daß durch eine Revolution die nationale Identität Chinas gefährdet würde. In typisch anarchistischer Manier wies Li auf die Widersinnigkeit hin, Chinas Unreife zur Freiheit mit autoritären Mitteln beheben zu wollen. Die ausländische Bedrohung wiederum sei zum einen weniger schlimm als die Versklavung durch die eigene Regierung, zum anderen gehe es nicht um den Sturz einer unfähigen Regierung, sondern darum, daß jedwede Regierung prinzipiell gegen die Freiheit stehe und deswegen beseitigt werden müsse.<sup>67</sup>

---

Li Shizeng übersetzt“ bezeichnet, was zwar schon deshalb nicht zutreffen kann, weil Li stets auf die chinesische Situation Bezug nimmt, doch reflektiert dies den engen Zusammenhang mit Reclus' Broschüre.

<sup>63</sup> Ibid. S. 551.

<sup>64</sup> Zu einer Gegenüberstellung des chinesischen klassischen Verständnisses von *geming* und des modernen Revolutionsgedankens vgl. Léon Vandermeersch: „L'idée révolutionnaire, conception étrangère à la tradition chinoise: Le „changement de mandat“ et la restauration de l'ordre cosmique“ in *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 1983, S. 11–20 (auch wenn man über Vandermeersch's Schlußfolgerung geteilter Meinung sein kann).

<sup>65</sup> „Jinhua yu geming“ 進化與革命 (Evolution und Revolution) in *Xin shiji* Nr. 20, S. 1. („Jinhua“ wird von Li explizit für „Evolution“ gebraucht, obwohl der Begriff auch für „Fortschritt“ steht).

<sup>66</sup> Tokyo-Teilnachdruck der *Xin shiji*, Anhang, S. 551.

<sup>67</sup> Ibid. S. 552–553.

Außerdem sei die soziale Revolution der weltweite Trend und China somit Teil der Entwicklung, denn Nationalismus diene immer nur den Interessen einiger weniger (Herrscher oder Regierung), Sozialismus dagegen verkörpere die Sehnsucht des Volkes nach Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und der einen Welt des *datong*.

Damit stand Li jedoch vor dem Problem, den Einwand der Reformer zu entkräften, daß China also erst aufholen müsse. Li ging offensichtlich davon aus, daß China als Teil der Menschheit zu betrachten sei und daher nicht als einzelnes Land nochmals Erfahrungen wiederholen müsse, die andernorts schon gemacht worden waren, so wie ein heutiger Mensch nicht nochmals beim Einzeller anfangen müsse.

Auch dem Einwand, daß China, wenn als bloßer Teil der Welt betrachtet, de facto den kürzeren ziehen würde, zumal nicht alle Menschen die gleichen hehren Überzeugungen hegten und ein „schwaches“ China daher ausgenutzt werden würde, begegnete Li auf der gleichen Ebene. Das Denken in Nationen an sich sei schon falsch, da die wahre Trennung zwischen Oben und Unten in der Gesellschaft verlaufe, nicht an Staatsgrenzen. So ließen schließlich in jedem Krieg die einfachen Leute beider Seiten ihr Leben, egal, welche Seite gewinne. Wenn eine Sache aber gerecht sei, könne man auch andere davon überzeugen, zumal die weltweite Entwicklung in der Realität zeige, daß die soziale Revolution überall auf dem Vormarsch sei. Li führte als konkretes Beispiel dafür den Maifeiertag an, den er dem „Sozialismus und Anarchismus“ zuordnete. Interessanterweise nannte er hier die Aufgabenverteilung: „sozialistische Bewegung“ (organisierte Aktivitäten wie Streiks waren gemeint) und „anarchistische Attentate“. Damit wird klar, daß Li nicht nur Sozialismus und Anarchismus als Brüder in Eintracht auffaßte – obwohl er sich ja, wie gesehen, de facto dem anarchistischen Verständnis anschloß –, sondern daß er hier auf das alte Klischee vom Anarchisten als Attentäter und dem „friedlichen“ Sozialisten zurückgriff. M.a.W.: Li war offensichtlich noch beeinflusst von verschiedenen westlichen Positionen und hatte die Thematik noch nicht ganz durchdrungen.

Sein persönliches Credo faßte er am Ende seiner Schrift zusammen, indem er die Revolution im Negativen wie Positiven definierte: Sie sei weder ein momentaner Wutausbruch, noch Rache, noch bloße Bemächtigung von Macht und Privilegien anderer. Vielmehr strebe sie Freiheit (Abschaffung von Macht), Gleichheit, Brüderlichkeit, *datong*, Gerechtigkeit,<sup>68</sup> Wahrheit, Verbesserung und stete Weiterentwicklung (Evolution) an. Die probaten Mittel dazu waren für Li Propaganda, Widerstand (Verweigerung der Steuereintreibung und des Wehrdienstes, Streiks und Blockade des Handels), Massenorganisationen, Attentate („um mit einer Granate oder Pistole die Gewalt zu beseitigen und Gerechtigkeit auszubreiten“) sowie Massenerhebungen.

Zur Illustration und um den direkten Bezug zu China zu unterstreichen, fügte er vier Bilder, gezeichnet von Oswald Hubert an,<sup>69</sup> worin der Müßiggang der chinesischen Oberschicht angeprangert (Bild 1), die Position der zwischen Traditionalismus und Reformismus Schwankenden verspottet (Bild 2), die Unzulänglichkeit der Anhänger einer bloß nationalen Revolution herausgestellt (Bild 3) und die einzig befriedigende Lösung präsen-

<sup>68</sup> In diesem Sinne könnte man den Begriff der „allgemeinen Prinzipien“ (*gongdao* 公道) inhaltlich charakterisieren. *Gong* 公 steht im Gegensatz zu *si* 私 (selbstisch).

<sup>69</sup> Zu Hubert ist mir leider nichts weiter bekannt. Er zeichnete mit O. H. Auf Bild 4 ist jedoch der vollständige Name verzeichnet. (Seine Zeichnungen finden sich auch in den anderen Bänden des *Xin shiji congshu*).

tiert wurde: die Zerstörung aller Autorität, sei es staatlicher, militärischer oder religiöser Art, zum Erlangen des *datong*.<sup>70</sup>

Dieses Pamphlet Lis war die präziseste Zusammenfassung der Revolutionsvorstellung der *Xin shiji*-Gruppe, auch wenn die einzelnen Gruppenmitglieder nicht in allem auf einer Linie lagen. Bemerkenswert ist zum einen, daß Li hier geradezu katechismusartig seinen Lesern die anarchistische Lehre präsentierte. Zum anderen zeigt das Pamphlet, wie erwähnt, ein noch wenig differenziertes Verständnis der westlichen Situation, zog aber stets die Parallele zu China, was eben das eigentliche Anliegen war. Diese Charakteristika hielten sich dann auch durch die ganze Zeitschrift *Xin shiji* hindurch. Die Auswahl der Übersetzungsvorlagen für die weiteren Bände der Reihe *Xin shiji congshu* (s.o.) unterstrich jedoch, daß Li sich de facto stark an Kropotkin und dem Anarcho-Kommunismus orientierte.

### *Die Zeitschrift Xin shiji und ihre Themen*

**Die Zeitschrift:** Die Wochenzeitschrift *Xin shiji*, die die Pariser Gruppe ab Juni 1907 herausgab, erschien fast zur gleichen Zeit wie *Tianyi* in Tokyo. Als Publikationsorgan der „Weltgesellschaft“ demonstrierte sie deren anarchistisch-revolutionäre Überzeugungen. *Xin shiji*, mit dem Esperanto-Untertitel „La Novaj Tempoj“ unterlegt,<sup>71</sup> bezog sich mit der Namensgebung auf das wichtige französische anarchistische Blatt *Les temps nouveaux*, welches von Jean Grave herausgegeben wurde und in der Nachfolge von Kropotkins *Le Révolté* bzw. dann *La Révolte* stand. Auch die Adresse übernahm *Xin shiji* von *Les temps nouveaux*, gab die gleiche Druckerei und den gleichen presserechtlich Verantwortlichen an<sup>72</sup> und erschien am selben Wochentag.<sup>73</sup> Die Idee eines Esperanto-Untertitels übernahm man ebenso von westlichen Genossen.<sup>74</sup>

Li Shizeng hatte im März 1907 in *Les temps nouveaux* einen mit „Tsunmin“<sup>75</sup> gezeichneten Artikel über den Aufstand von Ma Fuyi (Ende 1906) publiziert.<sup>76</sup> Ansonsten aber scheint de facto die Kommunikation mit den französischen Genossen nicht sehr ausgeprägt gewesen zu sein. Immerhin dauerte es bis Dezember 1907, daß die Leser von *Les temps nouveaux* von der Existenz einer chinesischen anarchistischen Zeitschrift in Paris erfuhren.<sup>77</sup> Zwar erschienen gelegentlich Berichte über die allgemeine Situation in China,

<sup>70</sup> Tokyo-Teilnachdruck der *Xin shiji*, Anhang, S. 551–562.

<sup>71</sup> Die Wortfolge „La Tempoj Novaj“ der Nr. 1 wurde ab der Nr. 2 entsprechend der korrekten Wortfolge im Esperanto umgestellt. Ab Nr. 81 wurde der Untertitel in „Le Siècle Nouveau“ umgeändert.

<sup>72</sup> Er wird ab Nr. 2 genannt. Ab Nr. 81 unterschied er sich von *Les temps nouveaux*, ebenso die Druckerei.

<sup>73</sup> Die wöchentliche Erscheinungsweise hielt sie im großen und ganzen bis Nr. 113 durch. Die Zeitschrift endete mit Nr. 121.

<sup>74</sup> *Les temps nouveaux* selbst führte keinen Esperanto-Untertitel, doch wurde das Esperanto in anarchistischen Kreisen weithin diskutiert. Auch *Les temps nouveaux* schrieb darüber (z.B. am 21. und 27. 7. 1906: „Une langue internationale“; am 9. 2. 1907 Vorstellung einiger Esperanto-Publikationen). In *Xin shiji* wurde das Esperanto später ein wichtiges Thema (s.u.), doch ist nicht ganz klar, auf welchem Wege die Gruppe damit in Berührung kam.

<sup>75</sup> Dies war seine Transkription seines Pseudonyms „Zhenmin“ 眞民.

<sup>76</sup> *Les temps nouveaux*, 16. 3. 1907, S. 5. Der Bericht enthielt chinesische Schriftzeichen, die möglicherweise schon mit der von Zhang Jingjiang besorgten Druckpresse gedruckt wurden.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 14. 12. 1907, S. 6–7.

doch außer der weiteren Information im Juli 1908, daß in Tokyo von chinesischen Anarchisten die Zeitschrift „Equity“ (*Hengbao*) herausgegeben werde,<sup>78</sup> konnten die französischen Leser nichts weiter zum chinesischen Anarchismus erfahren. Auch die Einstellung der *Xin shiji* 1910 wurde mit keinem Wort erwähnt. Über die japanische anarchistische Szene war man dagegen vergleichsweise gut informiert, da japanische Genossen offensichtlich ihre Zeitschriften zuschickten und manchmal auch Briefe beilegte. So scheinen die chinesischen Anarchisten in Paris, trotz räumlicher Nachbarschaft, ihre Zeitschrift ganz unabhängig von den französischen Genossen geführt zu haben.<sup>79</sup> Man hat den Eindruck, daß sie *Xin shiji* als für China, aber nicht für den „Weltanarchismus“ relevant ansahen, bzw. daß ihre primäre Motivation keine „internationalistische“ war.<sup>80</sup> So gesehen waren sie – bei allem erklärten Anarchismus – durchaus primär ihrer eigenen Nation verpflichtet. Daß sie außerdem alle Sun Yatsens Tongmenghui angehörten, paßte da nur ins Bild.

*Xin shiji* benutzte – in klarer Abgrenzung von dem unter den Qing noch üblichen Mondkalender – als Datierung konsequent die westliche, ersetzte aber die Jahrhundertangabe „19“ durch „neues Jahrhundert“. Im Editorial der Nr. 1 wurde die Zeitschrift als „revolutionär“ deklariert. Dabei wolle man sich „universellen Prinzipien“ verpflichten und verschiedene Meinungen zu Wort kommen lassen. „Universell“ war allerdings nicht statisch gedacht, sondern die Herausgeber waren davon überzeugt, daß das grundlegendste Gesetz überhaupt die Evolution sei. Daher sprachen sie von der „evolutiven Revolution“.<sup>81</sup> Entsprechend diesem evolutiven Charakter setzten sie die Revolution des neuen Jahrhunderts nicht nur einfach der des alten Jahrhunderts entgegen, sondern schoben eine Übergangsphase dazwischen. Demnach entwickelte sich das Revolutionskonzept von der bloßen Auswechslung eines Regimes über die Errichtung eines neuen Regierungssystems hin zur Abschaffung der Regierung überhaupt.<sup>82</sup> Diese Evolution wollte *Xin shiji* u.a. am Beispiel der europäischen Revolutionsgeschichte verfolgen und sah als Trend der Zukunft die anarcho-kommunistische Gesellschaft.

<sup>78</sup> Ibid., 11. 7. 1908, S. 6.

<sup>79</sup> Ein Vergleich der beiden Zeitschriften zeigt, daß *Xin shiji* – entgegen häufiger Behauptung – auch kaum Artikel oder Informationen von *Les temps nouveaux* übernahm. (Ausnahme: der Bericht über den Sozialisten-Kongreß in Stuttgart in *Xin shiji* Nr. 14, S. 1). – Es ist weiterhin interessant zu vermerken, daß Jean Grave, der Herausgeber der französischen Zeitschrift *Les temps nouveaux*, später in seinen Erinnerungen diese erste Gruppe ihm bekannter Chinesen noch nicht einmal klar als „anarchistisch“ einstuft und nur erwähnt, sie hätten ihn gebeten, die Postanschrift benutzen zu dürfen. Ansonsten charakterisiert Grave die Gruppe nur als „Mithelfer“ an der Revolution zum Sturz des Kaiserreiches! (Jean Grave: *Quarante ans de propagande anarchiste*, hrsg. von Jean Maitron, Paris 1973 [Erstausgabe 1930], S. 541). Erst im Zusammenhang mit der jüngeren Generation chinesischer Anarchisten, mit denen Grave in den 1920er Jahren Kontakt hatte, spricht er von „Anarchisten“ (ibid.)!

<sup>80</sup> Insofern ist die von Bastid in ihrem Vortrag zu Li Shizeng als Besonderheit an Li herausgestellte „universalistische Einstellung“ zu relativieren. Wie sie selbst bemüht ist hervorzuheben, wollte er kein Parteigänger der Franzosen sein. Allerdings verlief offensichtlich auch im Kontakt mit den anarchistischen französischen Genossen die Beziehung weitgehend als „Einbahnstraße“, in signifikantem Kontrast zu den wesentlich „internationalistischer“ eingestellten japanischen Anarchisten.

<sup>81</sup> Siehe *Xin shiji* Nr. 1, S. 1. Ich lege im Folgenden den kompletten Nachdruck der Zeitschrift (Shanghai 1947) zugrunde. Der meist zitierte japanische Nachdruck enthält nur die Nummern 1–77. Der Shanghai-Nachdruck wurde von Li Shizeng selbst betreut. Er benutzte dabei die komplette Ausgabe, die Wu Zhijui aufbewahrt hatte.

<sup>82</sup> Nr. 1, S. 2.

Die Entwicklung nach vorn bedurfte aber auch der Analyse des Bestehenden. Daher sollten in *Xin shiji* auch ausgiebig Mißstände der chinesischen Kultur angeprangert werden. Die erste Nummer distanzierte sich daher sofort von Konfuzius, der im Heute keinen Platz mehr habe.<sup>83</sup>

Die Herausgeber stellten gleich klar, daß sie mit „traditionalistischen“ Ansätzen, wie sie z.B. Liu Shiwei oder auch die *Minbao* öfters vorbrachten, nichts zu tun haben wollten. Im Rückblick auf das erste Jahr ihres Erscheinens definierten die Herausgeber die Zeitschrift schließlich kurz und bündig mit den Schlagworten „Anti-Religion“, „Anti-Familie“, „Anti-Privateigentum“, „Anti-Nationalismus“, „Anti-Militarismus“, also „Anti-Macht“ oder eben „Anarchismus“.<sup>84</sup>

Die Artikel erschienen zunächst ganz anonym, dann unter Pseudonymen. Hauptbeitragende waren Li Shizeng und Wu Zihui, auch wenn die Zuordnung nicht immer eindeutig ist.<sup>85</sup> Es ist daher gut möglich, daß die Rolle Lis und Wus aufgrund sichererer Zuschreibungen dominierender erscheint, als sie es in Wirklichkeit war, während andere Beitragende ungerechtfertigt an den Rand geschoben werden.<sup>86</sup> Eine Schätzung – die leider das

<sup>83</sup> Ibid. S. 3. (Die erste Nummer brachte noch keine mit Pseudonym gezeichneten Artikel und präsentierte sich als „Gemeinschaftsnummer“ der Herausgeber).

<sup>84</sup> „Benguan guangao“ 本館廣告 (Ankündigung in eigener Sache), Nr. 52, S. 1 (20. 6. 1908).

<sup>85</sup> Leider wird dieses Problem bei Sekundärstudien nie richtig thematisiert. Weitgehende Einigkeit besteht für Li Shizeng bei den Pseudonymen „Zhen“ 真 (Wahrheit) und „Zhenmin“ 真民 (Wahrer Bürger) (nur Xu Wentang: „Li Yuying ...“ [S. 181] nimmt kommentarlos „Min“ 民 dazu, ebenso Lu Zhe: *Zhongguo wuzhengfuzhuyi shigao*, S. 90 und S. 92. Doch gilt „Min“ meist als Pseudonym Chu Minyis, was m.E. zutrifft). (Hong Dexian 洪德先: „Xin shiji“ chuankan shimo jiqi yanlun zhi fenxi“ 新世紀 創刊始末及其言論之分析 [Die Gründung der *Xin shiji* und eine Analyse der Beiträge] in *Qinyi xuebao* 勤益學報 [Qinyi-Bulletin], Nr. 5, 25. 10. 1987, S. 491–517, dort S. 505 und S. 515, Anm. 89 und 90, fügt noch „Liuying geming xianfengzu“ 留英革命先鋒卒 [In England weilender Vorkämpfer der Revolution] und „Gemingdang zhi yifenzi“ 革命黨之一份子 [Ein Anhänger der revolutionären Partei] hinzu, allerdings ebenfalls ohne Nennung von Gründen für diese Identifizierung. Mir scheint sie fragwürdig, zumal Li sich [wenn seine chronologische Biographie nichts unterschlägt], in den Jahren des Erscheinens der *Xin shiji* beispielsweise nie in England aufgehalten hat).

Wu Zihui werden viele Pseudonyme zuerkannt. „Ran“ 燃 (Anzünden), „Ranliao“ 燃料 (Brennstoff), „Yi“ 夷 (Barbar) und „Jingheng“ 敬恆 (sein Vorname) sind allgemein akzeptiert, hinzu kommen – laut seiner chronologischen Biographie – noch „Zhongguo zhi yiren“ 中國之一人 (Ein Chinese), „Ping liangxin zhe“ 憑良心者 (Der sich auf sein Gewissen verläßt), „Liu ci du zhe“ 留此讀者 (Ein Leser, der dies hinterläßt), „Liuying yike“ 留英一客 (Ein Gast in England), „Wuzhengfudang yiren“ 無政府黨一人 (Ein Anarchist), „Gemingdang de yi fenzi“ 革命黨之一份子 (Ein Anhänger der revolutionären Partei) (vgl. die oben erwähnte Zuordnung bei Hong Dexian zu Li Shizeng) „usw.“. (Siehe Yang Kailing: ... *Wu Zihui ... nianpu* S. 35). Das recht häufig auftauchende „Siwu“ 四無 (Vier Nicht) scheint ebenfalls Wu zu sein, da einer der entsprechend gezeichneten Artikel (aus *Xin shiji* Nr. 58) in *Wu Zihui xiansheng xuanji* 吳稚暉先生選集 (Ausgewählte Werke Herrn Wu Zihuis), 2 Bde., Taipei 1964 (dort Bd. 2, S. 225–228) aufgenommen wurde.

Chu Minyi wird meist das Pseudonym „Min“ 民 (Bürger) zuerkannt. Cai Yuanpeis Pseudonym(e) werden leider nirgends genannt, aber man weiß, daß er mitarbeitete. Außerdem wäre auch zu fragen, warum ein Autor, der mehrere Pseudonyme verwendete, jeweils mit einem bestimmten zeichnete. Normalerweise kann man davon ausgehen, daß die Wahl nicht zufällig war, sondern der Autor in verschiedene Rollen schlüpfte.

<sup>86</sup> Wie gesagt, ist Cai Yuanpeis Rolle nicht konkret greifbar. Zhang Jingjiang wird immer nur eine finanzielle Rolle zugebilligt, aber es ist nicht auszuschließen, daß auch er Beiträge verfaßte. Chu Minyis Rolle

Pseudonym-Problem nicht weiter erörtert – gibt an, daß Wu und Li über die Hälfte der *Xin shiji*-Artikel verfaßten.<sup>87</sup> Die Li zuerkannten seien wiederum zu fast 75% Übersetzungen, welche insgesamt ca. 30% der ganzen Zeitschrift darstellten.<sup>88</sup> Damit kann in jedem Fall festgehalten werden, daß Übersetzungen einen wichtigen Teil der Zeitschrift ausmachten, und daß diese weitgehend von Li, dem sprachlich bewandertsten, beigeleitet wurden. Außerdem erschienen in der Zeitschrift viele Leserschriften, die nicht nur die Vielfalt in der Zeitschrift steigerten und ausgiebig die Probleme von Auslandsstudenten diskutierten, sondern auch zeigten, daß *Xin shiji* einen weiten Leserkreis hatte. Aufgrund der Zuschriften und der Informationen über andere Zeitschriften, mit denen möglicherweise ein Austausch stattfand, kann für die Verbreitung angenommen werden, daß *Xin shiji* außer unter in Westeuropa lebenden Chinesen auch in Nordamerika, Japan, Singapur, Hongkong, aber auch in China selbst zirkulierte. Immerhin las (Liu) Shifu, der später führende chinesische Anarchist, während seines Gefängnisaufenthaltes in Kanton (s.u.) heimlich die *Xin shiji*, die ihm via Hongkong zugeschmuggelt wurde. Auch in Shanghai schien sie gelesen worden zu sein.<sup>89</sup> Inwieweit sie jedoch ins Landesinnere vordringen konnte, ist nicht festzustellen.<sup>90</sup> Bekannt ist nur, daß ihr Format an der eines Kopfkissens ausgerichtet wurde, denn die Zeitschrift wurde in Kopfkissen per Schiff nach China (und Japan) geschmuggelt.<sup>91</sup> In jedem Fall fühlte sich der Qing-Hof mehrfach genötigt, die Einfuhr der Zeitschrift zu verbieten und auf Frankreich Druck auszuüben, damit sie in Paris nicht mehr gedruckt werden dürfte. Dem kam die französische Regierung mit Verweis auf die liberalen Pressegesetze jedoch nicht nach. Li berichtet sogar mit Stolz und Ironie, daß *Xin shiji* zwar nur von einer kleinen Gruppe getragen werde, aber dennoch einen großen Bekanntheitsgrad erreicht habe, wofür nicht zuletzt der Versuch der Qing-Regierung, sie unterdrücken zu lassen, gesorgt habe. Dies ging nämlich durch die gesamte Presse und verhalf damit der Zeitschrift zu unverhoffter Publizität.<sup>92</sup>

*Xin shiji* gab ein durchaus vielfältiges Bild ab. Selbst Li Shizeng und Wu Zhihui, die Hauptbeitragenden, lagen ideologisch nicht ganz auf einer Linie. Li erinnerte sich später, daß Wu anfangs dem Anarchismus gegenüber noch einige Vorbehalte hatte (s.o.).<sup>93</sup> So war

könnte ebenfalls über die Identifizierung des einen Pseudonyms hinausgehen. Wahrscheinlich trugen zeitweise auch Wang Jingwei und natürlich Zhang Ji zur Zeitschrift bei.

<sup>87</sup> Hong Dexian 洪德先: „Xinhai geming qian de shijieshe ji wuzhengfuzhuyi sixiang“ 辛亥革命前的世界社及無政府主義思想 (Die Weltgesellschaft vor der Xinhai-Revolution und das anarchistische Denken) in *Shihuo yuekan* 食貨月刊 (Shihuo-Monatszeitschrift) Bd. 12, Nr. 2, Mai 1982, S. 17–28, dort S. 21. Siehe auch den weiteren, bereits erwähnten, Artikel Hong Dexians: „‘Xin shiji’ chuankuan ...“ S. 499.

<sup>88</sup> Hong Dexian: „‘Xin Shiji’ chuankuan ...“ S. 504.

<sup>89</sup> Siehe z.B. den Dank der Redaktion für Spenden in Nr. 101, S. 1.

<sup>90</sup> Spätere chinesische anarchistische Publikationen veranschlagten die Verbreitung im Inneren Chinas als sehr gering. Siehe z.B. *Jinhua* 進化 Nr. 3, März 1919, Esperantoteil. Dies würde auch erklären, warum (Liu) Shifu und seine Gefolgsleute später immer wieder Auszüge aus *Xin shiji* nachdruckten.

<sup>91</sup> Siehe das Nachwort von Hirano Gitarō 平野義太郎 zum Tokyo-Teilnachdruck der *Xin shiji*, S. 2, der dies von Takeuchi Zensaku erzählt bekommen haben will. (Das Format änderte sich übrigens mit Nr. 53 mit dem Hinweis, daß die Zeitschrift so besser nach China einzuführen sei. Siehe Nr. 53, S. 1).

<sup>92</sup> Siehe Lis Anmerkungen zu Kropotkins Wertschätzung der Propaganda in *Xin shiji* Nr. 17, S. 1.

<sup>93</sup> Allerdings ließ Wu dies in der Zeitschrift selbst nicht direkt durchblicken. So sprach er z.B. in Nr. 2, S. 2, im Zusammenhang mit der Bewertung der Ideen Sun Yatsens von der darüber hinausgehenden „Position

Li wohl die ideologisch treibende Kraft.<sup>94</sup> Durch seine Übersetzungen und andere Beiträge war er auch der eigentliche Verbreiter westlichen Gedankengutes. Wu hingegen beschäftigte sich stärker mit eigentlich chinesischen Problemen und kommentierte die Entwicklungen der chinesischen revolutionären Szene, die er persönlich schließlich auch viel besser kannte als der junge Li Shizeng.

*Xin shiji* verfolgte vor allem die Themen „westliche Religionsgeschichte und Anarchismus“, „Revolution in China“, „Frau, Ehe und Familie“, „Religion“, „Kultur“ und „Sprache“, womit deutlich wird, daß die Zeitschrift nicht nur eine politische Doktrin verbreiten wollte, sondern einen gesamtgesellschaftlich-kulturellen Horizont hatte.

**Das Thema „Westliche Revolutionsgeschichte und Anarchismus“:** In der chinesischen Präsentation der westlichen Revolutionsgeschichte nahm natürlich Frankreich den wichtigsten Platz ein. Der Französischen Revolution wurde die Ahnenrolle in der Revolutionsgeschichte zugeschrieben,<sup>95</sup> doch war es besonders die Pariser Kommune, die als Modell für die künftig einzuschlagende Richtung dienen konnte. Das Wegweisende an ihr sei zum einen die „freie Organisation durch die Bürger selbst“, zum anderen die „Überführung der Güter in Allgemeinbesitz“ gewesen.<sup>96</sup> Doch auch die aktuellen „revolutionären Aktivitäten“ in Frankreich kamen zur Sprache,<sup>97</sup> wozu vor allem auch Arbeiterorganisationen und Streiks gehörten.<sup>98</sup> Schließlich wurde auch ein historischer Abriss der „französischen anarchistischen Bewegung“ in Übersetzung gegeben, der die Aktivitäten der frühen 1880er heraushob.<sup>99</sup> Ein zweiter Schwerpunkt war Rußland mit seiner revolutionären Tradition wie auch die Attentatstradition überhaupt, die im allgemeinen Verständnis besonders Rußland verkörperte.<sup>100</sup> Ab Nr. 33 richtete Li eine eigene Kolumne ein, in der über die „revolutionären Aktivitäten“ weltweit berichtet wurde.

---

von uns von *Xin shiji*“. Seine anfängliche ideologische Zurückhaltung zeigte sich vielmehr in seiner Konzentration auf chinesische bzw. allgemeine Themen.

<sup>94</sup> Dies sei auch deshalb unterstrichen, da häufig in der chinesischen Geschichtsschreibung die Tendenz besteht, dem Ältesten und am bekanntesten Gewordenen einer Gruppe, in diesem Falle also Wu Zhihui, automatisch die Führungsrolle zuzuordnen.

<sup>95</sup> Nr. 1, S. 1. In der Nr. 5 und der Nr. 12 wurden Auszüge aus Reden Marats und Robespierres gegen die Royalisten übersetzt. – Vergleicht man diese prinzipiell positive Einstellung zur Französischen Revolution mit der anderer chinesischer Revolutionäre, so schien sie eher aus dem Rahmen der oft pessimistischen Einschätzungen zu fallen. (Vgl. Marianne Bastid: „L'ouverture aux idées d'occident: Quelle influence de la Révolution Française sur la révolution républicaine de 1911?“ in *Extrême-Orient, Extrême-Occident* Nr. 2, 1983, S. 21–38. Bastid hält den Einfluß der Französischen Revolution auf die Xinhai-Revolution für gering).

<sup>96</sup> Nr. 1, S. 2.

<sup>97</sup> Nr. 2, S. 2–3; Nr. 5, S. 3.

<sup>98</sup> In Nr. 4, S. 2, wird das Konzept einer „Gewerkschaft“ erläutert. Siehe auch die Hinweise auf französische Publikationen, z.B. in Nr. 21, S. 2, und Nr. 31, S. 3. In Nr. 49, S. 2–3, wird die Gewerkschaft der französischen Stahlarbeiter vorgestellt; in Nr. 77 (S. 14) über neue Methoden der Gewerkschaften berichtet; Nr. 92 (S. 8) referiert über einen Streik in Paris.

<sup>99</sup> Nr. 53 – Nr. 65 als mehrteiliger Beitrag.

<sup>100</sup> Auch chinesische Attentate wurden jedoch erörtert (s.u.). – Der folgende kurze Überblick über die zu Rußland bzw. der Attentatstradition einschlägigen Artikel zeigt, daß diese Themen in *Xin shiji* eine kontinuierliche und oft ineinander verschränkte wichtige Rolle spielten: In Nr. 8, S. 2, erschien ein kurzer Bericht über die russische revolutionäre Zeitschrift *Revoljucionnaja rossija* und die jüngsten Attentate.

Da 1907, als *Xin shiji* zu erscheinen begann, in Amsterdam der Anarchistenkongreß sowie der Kongreß der Internationalen in Stuttgart stattfanden, wurden selbstverständlich die Themen „Sozialismus“ und „Anarchismus“ in der chinesischen Zeitschrift aufgegriffen, wobei man es aber bei reiner Beobachtung beließ. Obwohl ja zumindest Li Shizeng in französischen Anarchistenkreisen als „Anarchist“ eingeführt worden war, war er offensichtlich nicht zum Anarchistenkongreß eingeladen bzw. scheint sich auch nicht darum bemüht zu haben.<sup>101</sup> Trotz der geographischen Nähe war keiner der Gruppe oder sonst einer der sich in Europa aufhaltenden Chinesen bei einem der Kongresse anwesend.

In der *Xin shiji* wurde im Rahmen der Vorstellung westlicher Revolutionsgeschichte besonders den „Vätern des Anarchismus“ Raum gegeben. In Nr. 7 erschien der kurze Eltzbacher-Abschnitt zu Proudhon, den schon das *Xin shiji congshu* 5 (s.o.) gebracht hatte, in Nr. 9–10 folgte eine Vorstellung der Lehre Bakunins – stets übersetzt aus Eltzbacher.<sup>102</sup> Am ausführlichsten jedoch wurde schließlich Kropotkin (in Nr. 12, 15, 16, 17) präsentiert.<sup>103</sup> Interessanterweise fügt Li Shizeng, der all diese Vorstellungen aus Eltzbacher übersetzt hatte, hier auch eigene Bemerkungen bei, die die Relevanz der Kropotkinschen Aussagen für China unterstreichen sollten.<sup>104</sup> Ziel war dabei, die Notwendigkeit der Revolution und die Unsinnigkeit des Parlamentarismus herauszuheben.<sup>105</sup>

Nr. 10 brachte zwei weitere Beiträge zum Thema Attentat, Nr. 16 (S. 3) einen zu französischen Attentätern, Nr. 23 (S. 2) zu italienischen, Nr. 25 (S. 2) berichtete vom Attentat auf den spanischen König, Nr. 27 (S. 2–3) informierte über Sof'ja Perovskaja; Nr. 28 (S. 2) über die russischen Revolutionärinnen allgemein. Russische revolutionäre Aktivitäten wurden von Wu Zhihui ausführlich erörtert und kommentiert. Siehe Nr. 32 (S. 3), Nr. 33 (S. 3–4), Nr. 35 (S. 1–3), Nr. 36 (S. 2–3), Nr. 37 (S. 3).

In Nr. 34 (S. 2–3) wurde mit einer ganzen Liste von Attentaten weltweit begonnen, weitergeführt in Nr. 52 (S. 2–3), Nr. 36 (S. 2) berichtete vom Attentat auf den portugiesischen König, Nr. 40 (S. 2–3) listete die durch Attentate getöteten Herrscher der letzten 50 Jahre auf, Nr. 41 (S. 1–2) stellte wieder herausragende russische Revolutionäre vor, Nr. 45 (S. 3–4) speziell Marija Spiridonova, die 1906 ein Attentat auf einen General verübt hatte. In Nr. 46 (S. 2–3) wurde in einem Abschnitt über anarchistische Ereignisse und „revolutionäre Örtlichkeiten“ auf die Attentatspraxis abgestellt, Nr. 48 (S. 4) befaßte sich mit dem berüchtigten französischen Attentäter Ravachol.

In Nr. 73 (S. 10–13) und Nr. 76 (S. 11–14) übersetzte Wu Zhihui einen Artikel des Kropotkin nahestehenden Varlaam Čerkezov (zu ihm siehe Nettlau: *Geschichte der Anarchie* ..., z.B. Bd. 4, S. 403) über Tolstoj und dessen Systemkritik. Ab Nr. 84 (bis Nr. 93) stellte Wu dann Materialien für eine zusammenhängende Darstellung der russischen revolutionären Bewegung zusammen. In Nr. 90 bis Nr. 94 übersetzte Li einen weiteren Artikel von Čerkezov, diesmal zur Situation Rußlands (Weiterführung in Nr. 98–100 und Nr. 113). Wu Zhihui wiederum berichtete in den Nummern 104–106 über von Asiaten verübte Attentate, und in Nr. 106 verfaßte er einen Artikel über den russischen Zaren.

<sup>101</sup> In *Xin shiji* Nr. 6 vom 27. 7. 1907 wurde bereits auf den Kongreß hingewiesen, der erst Ende August stattfand. Man wolle, sobald man über die Ergebnisse desselben unterrichtet sei, davon berichten, hieß es. (Ibid. S. 2). Dies geschah dann auch in Nr. 14 (S. 1–2) und Nr. 15 (S. 1–2).

<sup>102</sup> Der Eltzbacher-Abschnitt des *congshu* wurde hier mit Passagen von Bakunin selbst angereichert, die ebenfalls bei Eltzbacher aufgeführt sind. (Dies stellt Li Shizeng am Ende seiner Kropotkin-Präsentation – siehe nachstehend – in Nr. 17, S. 2, klar).

<sup>103</sup> Auch hier wurde der im *congshu* bereits vorgestellte Eltzbacher-Abschnitt erweitert mit Kropotkin-Passagen.

<sup>104</sup> Siehe Nr. 17: „Xu Keruopaotejin xueshuo“ 續克若泡特金學說 (Die Lehre Kropotkins. Fortsetzung).

<sup>105</sup> Kropotkin wird außerdem auch im Rahmen der Vorstellung russischer Revolutionäre erwähnt (Nr. 84, S. 10 und mit Bild in Nr. 87, S. 12).

Nach den Skizzen der „Väter“ des Anarchismus brachte *Xin shiji* dann auch Textübersetzungen, die wiederum das besondere Interesse speziell am Anarcho-Kommunismus belegen. Daher ist m.E. die Behauptung, daß *Xin shiji* im Gegensatz zur stark von Kropotkin und Tolstoj geprägten *Tianyi* stärker an Proudhon orientiert gewesen sei, fraglich.<sup>106</sup> Zunächst war Malatestas *A Talk About Anarchist Communism Between Two Workers* (= *Fra contadini*) an der Reihe, ein in der anarchistischen Bewegung sehr bekannter Text. Die Übersetzung in *Xin shiji* stammte nicht von der Redaktion. Der gleiche Text wurde später auch in *Tianyi*, jedoch in anderer Übersetzung, gedruckt (s.o.).<sup>107</sup> Diese Popularität erstaunt insofern wenig, als der Frage-Antwort-Stil den chinesischen Gewohnheiten sehr entgegenkam.

Wenig später begann Li Shizeng die Reihe der Kropotkin-Übersetzungen in *Xin shiji* mit dem Anfang von *Mutual Aid*,<sup>108</sup> brach aber nach dem Kapitel über die Moral bei den Tieren ab.<sup>109</sup> Li verstand dieses Werk ausdrücklich als *Korrektiv* zum Darwinschen „Kampf ums Dasein“.<sup>110</sup> Mit dieser Übersetzung tauchte der später so oft gebrauchte Terminus *huzhu* 互助 im Chinesischen erstmals auf.<sup>111</sup> Auch Kropotkins Pamphlet *La loi et l'autorité* wurde übersetzt,<sup>112</sup> etwas später folgte eine Übersetzung von Auszügen aus Kropotkins *La conquête du pain*<sup>113</sup> sowie Lis Übersetzung von *L'état: son rôle historique*,

<sup>106</sup> So Jiang/Li S. 119–120. Vgl. auch die oben erwähnte Einschätzung Lis durch Jacques Reclus als „Proudhonist“. Ein besonderes Interesse an Proudhon ist bei Li erst sehr viel später nachweisbar!

<sup>107</sup> Die Übersetzung in *Xin shiji* begann in Nr. 21 (9. 11. 1907) und endete in Nr. 27 (21. 12. 1907), die Übersetzung in *Tianyi* erschien in der Frühjahrsnummer 1908 (Nr. 16–19). Liu Shipei hatte in seinem Vorwort ja auf die *Xin shiji*-Übersetzung hingewiesen, sie aber als zu schwer verständlich bezeichnet und daher die Alternativversion gedruckt. (Die *Tianyi*-Übersetzung brachte nur etwa ein Drittel des Textes).

<sup>108</sup> Er übersetzte nach der französischen Ausgabe. Seine Übersetzung erschien ab Nr. 31 (25. 1. 1908) (S. 1).

<sup>109</sup> Die Übersetzung stellte er somit in Nr. 51 nach dem 2. Kapitel ein. Er führte sie erst in der Republikzeit um zwei weitere Kapitel fort. (In *Li Shizeng xiansheng wenji*, Bd. 1, wird die Übersetzung der Kapitel 1–4 abgedruckt mit der Angabe [ibid. S. 173], sie seien ursprünglich in *Xin shiji* Nr. 31–52 erschienen. Dies ist unzutreffend).

<sup>110</sup> Nr. 31, S. 1.

<sup>111</sup> Siehe dazu auch Lis eigene Aussagen (*Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 1, S. 422.423). Er berichtet, Kropotkin sogar einmal persönlich getroffen (zu den Umständen ist weiter nichts bekannt) und ihm seine Übersetzungen geschickt zu haben, wofür ihm Kropotkin sehr gedankt habe. (Kropotkin hielt sich u.a. im Sommer sowie im Herbst 1907 und nochmals im Herbst 1908 vorübergehend in Paris auf, wie seine Korrespondenz mit Marie Goldsmith beweist [siehe Confino: *Anarchistes en exil* S. 310 und S. 337–340]. Li war 1908 zeitweilig auf Heimaturlaub, so daß er Kropotkin wohl 1907 getroffen hatte).

<sup>112</sup> In Nr. 40–48 aus der englischen Version *Law and Authority*. Der Übersetzer firmiert mit „Wu“ 無. Da in *Xin shiji* von außen kommende Beiträge als solche gekennzeichnet werden, dürfte es sich um jemand aus der Redaktion handeln. Da das Pseudonym „Siwu“ 四無 wahrscheinlich Wu Zhihui zuzurechnen ist und er ja in England gewesen war, könnte er sich hinter „Wu“ verbergen (vgl. auch entsprechend bei den Pseudonymen „Ran“ 燃 und „Ranliao“ 燃料). Dies ist allerdings nur eine Vermutung.

<sup>113</sup> Es wurde das 2. Kapitel (Wohlstand für alle) ab 1. 8. 1908 in Nr. 58–62 übersetzt. Der Übersetzer zeichnete mit „Fan“ 反 (Rebell). Ich vermute dahinter Zhang Ji, der ja im Frühjahr 1908 nach Frankreich gekommen war. Ähnlich sehen es auch Jiang/Li (S. 96–97). Das Pseudonym wird m.W. nirgends sicher identifiziert, aber es gibt m.E. drei Gründe, es mit Zhang Ji zu identifizieren: 1. taucht es erst im Frühjahr 1908 in *Xin shiji* auf (bei einem Artikel über die chinesischen Geheimgesellschaften in Nr. 42, ein Thema, auf das sich übrigens Zhang Ji als revolutionärer Organisator gut verstand. Vgl. auch den oben erwähnten Bericht Zhangs in *Hengbao* über sein Treffen mit Rudolf Rocker, der sich für die Geheimgesellschaften interessiert hatte); 2. paßt das Pseudonym „Rebell“ gut zu Zhang Jis Charakter; 3. übersetzte „Fan“ einen Beitrag von „Qiushui“ 秋水 (wohl Kōtoku Shūsui 幸徳秋水) über Gefängnisse in Nr. 47. Wie

die sich über eine längere Zeit hinzog.<sup>114</sup> Auch ein Teil der Memoiren Kropotkins wurde von Li präsentiert, nämlich die spektakuläre Flucht aus dem Gefängnis,<sup>115</sup> und Wu Zhihui stellte das frisch erschienene englische Kropotkinbändchen *The Terror in Russia* auszugsweise in Übersetzung vor.<sup>116</sup>

Es ist übrigens interessant, daß selbst innerhalb der *Xin shiji*-Gruppe jeder seine eigene Transkription wählte. So benutzte Li für „Kropotkin“ *Keruopaotejin* 克若泡特金, Wu Zhihui *Kelubojin* 克魯柏金. Die ebenso häufig anzutreffende Übertragung *Kebojian* 柯伯堅 stammte ebenfalls von Wu, wie Li später angab.<sup>117</sup> Es findet sich auch *Kelubotejin* 克魯伯特金 und – bei Chu Minyi – *Kelupaotejin* 克陸泡特金. Erstaunlich ist jedoch, daß entgegen seinem sonstigen Gebrauch in dem unter Lis Pseudonym „Zhen“ erschienenen Artikel über die Geschichte der englischen Zeitschrift *Freedom* „Kropotkin“ mit Wus *Kebojian* 柯伯堅 auftaucht.<sup>118</sup> Man könnte daher auch fragen, wie sicher Pseudonyme nur von einer Person benutzt wurden bzw. ob es redaktionelle Eingriffe gegenseitig gab! (Möglicherweise benutzte auch Wu gelegentlich Lis Pseudonym „Zhen“).<sup>119</sup>

In jedem Falle stellte gerade auch bei den Übersetzungen in *Xin shiji* der Anarchismus, bzw. genauer der Anarcho-Kommunismus, den Löwenanteil, und darunter wiederum Werke von Kropotkin. Da Li Shizeng sprachlich am bewandertsten war, stammten die meisten Übersetzungen aus seiner Feder. Er übersetzte i.d.R. aus dem Französischen, Wu aus dem Englischen.

Es ist im Zusammenhang mit dieser offensichtlichen Orientierung an Kropotkin und dem Anarcho-Kommunismus die Frage aufgeworfen worden, weshalb dies eigentlich so attraktiv für die *Xin shiji*-Gruppe war, wo doch gerade in Frankreich der Anarcho-Syndikalismus sehr en vogue war.<sup>120</sup> Zwar ist die Vermutung, daß letzterer als nicht so relevant empfunden wurde, weil in China zu diesem Zeitpunkt noch keine Arbeiterbewegung existierte, sicherlich zutreffend, doch war Kropotkin als Theoretiker des Anarchismus auch in Frankreich damals durchaus eine dominierende Figur. (Die übliche Darstellung der Entwicklung des Anarchismus von Bakunin über Kropotkin hin zum Syndikalismus suggeriert eine zeitliche Ablösung, die so nicht gegeben war. Vielmehr bestand zum einen ein Plura-

erinnerlich, hatte ja Kōtoku in Japan die Übersetzung von *La conquête du pain* in Angriff genommen und das Werk besonders empfohlen, so daß die Wahl des Übersetzungstextes möglicherweise auch davon beeinflusst war.

<sup>114</sup> Nr. 58 (1. 8. 1908) bis Nr. 83 (6. 2. 1909).

<sup>115</sup> Nr. 102 (19. 6. 1909) bis Nr. 108 (14. 8. 1909).

<sup>116</sup> Nr. 108 (14. 8. 1909) bis Nr. 113 (18. 9. 1909). Diese Übersetzung brachte die ersten zwei Abschnitte des Textes.

<sup>117</sup> *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 1, S. 422. Vgl. auch die dahingehende Bemerkung des Linguisten Qian Xuantong in einem Brief zur Frage der Übersetzung westlicher Namen in *Xin qingnian* Bd. 3, Nr. 3, 1. 5. 1917. Leserbriefe S. 16, wo er über Wu aussagt, daß dieser grundsätzlich für eine „Sinisierung“ ausländischer Namen – besonders bezüglich ihrer Länge – plädierte, was konkret bedeutet, daß er Dreisilbigkeit anstrebte.

<sup>118</sup> In Nr. 57, S. 2.

<sup>119</sup> Vgl. Richard Wang S. 310, Anm. 38.

<sup>120</sup> Saga Takashi: „Shinmatsu ni okeru kakumei to dentō: anakizumu o chūshin ni“ 清末における革命と傳統：アナキズムを中心に (Revolution und Tradition Ende der Qing-Zeit unter besonderer Berücksichtigung des Anarchismus) in *Ajia kenkyū* アジア研究 (Asiatische Studien), Bd. 34, Nr. 3, Januar 1988, S. 41–72. Dort bes. S. 60.

lismus im Anarchismus, zum anderen waren Anarcho-Kommunismus und Anarcho-Syndikalismus nicht diametral entgegengesetzte Auffassungen). Von daher war das besondere Interesse an Kropotkin durchaus im Rahmen dessen, was das französische Umfeld offerierte.

Dennoch gab es in der Zeitschrift auch Raum für die Vorstellung nicht im strengen Sinne anarchistischer Vorbilder. So wurde beispielsweise der Antimilitarist Gustave Hervé von Li in Nr. 18–19 gelobt,<sup>121</sup> da der Antimilitarismus – und damit de facto der Anti-Imperialismus – ein wichtiger Teil der Überzeugungen der *Xin shiji*-Gruppe war. Für Li war er gemeinsames Gut des Sozialismus, Anarchismus und Internationalismus.<sup>122</sup> Ohnehin war besonders Li bemüht klarzustellen, daß Anarchismus und Sozialismus ursprünglich kein Widerspruch gewesen seien und daß trotz einiger Konfrontation zwischen den beiden dem Anarchismus durchaus ein Anteil am sozialistischen Erbe zustünde.<sup>123</sup> Sozialdemokraten, „Sozialrevolutionäre“ und Anarchisten verträten nur drei Richtungen im Sozialismus, allerdings war die Reihung in Lis Augen eine qualitativ ansteigende. Die Sozialdemokraten wurden dem Leser als friedliche, aber im Grunde der verachteten Gruppe um Kang Youwei und Liang Qichao vergleichbare Richtung präsentiert. Die „Sozialrevolutionäre“ (mit denen wohl die Syndikalisten gemeint waren) seien in ihren Mitteln (u.a. Streiks) den Anarchisten verwandt, nicht aber mit ihrem „Kollektivismus“. Der Anarchismus dagegen greife auch zum Attentat und sei eine ideologische Weiterentwicklung wegen der Forderung nach grundsätzlicher Abschaffung von Macht.<sup>124</sup> Letztlich müsse man aber zwischen bloßem Reformismus und Revolution wählen.<sup>125</sup> So kritisierte Li besonders an der deutschen Sozialdemokratie, daß sie bei allem lobenswerten Antimilitarismus<sup>126</sup> immer noch die Hoffnungen auf den Parlamentarismus setze.<sup>127</sup> Im Grunde seien es gerade die selbsterklärten „Sozialisten“, die durch die versuchte Ausgrenzung der Anarchisten das wahre Erbe des Sozialismus verrieten.<sup>128</sup>

Insofern läßt sich für Li selbst feststellen, daß er damals ideologisch einen ziemlich klaren anarchistischen Kurs verfolgte. Im übrigen ist, gerade im Vergleich zu *Tianyi*, bemerkenswert, daß *Xin shiji* keinerlei Interesse am Marxismus zeigte, was wohl nicht zuletzt dem Umfeld zuzuschreiben ist. In Japan war schließlich bei der Gruppe um Kōtoku

<sup>121</sup> Dort S. 1–2 bzw. S. 1.

<sup>122</sup> Siehe seine Vorbemerkungen als Übersetzer in Nr. 18, S. 1. In Nr. 19 und Nr. 20 wurde daher auch die von der deutschen Sozialdemokratie vorgebrachte Kritik am Militarismus gewürdigt. Siehe auch die Übersetzung des Antimilitarismus-Traktates von Alfred Russell Wallace in Nr. 39, S. 1–2. Vgl. ferner Wus Beitrag zum „Soldatengehorsam“ in Nr. 29, S. 2–3, und die Übersetzung des antimilitaristischen Traktes von „Pratelle“ (A. Pratelle? Siehe Nettlau: *Geschichte der Anarchie* Bd. 5, S. 597, wo dieser als Mitarbeiter von *Les temps nouveaux* auftaucht) in Nr. 97–100, sowie in Nr. 118 die Behauptung, daß das 20. Jahrhundert das Militär beseitigen werde, und den Antimilitarismus-Artikel in Nr. 119.

<sup>123</sup> Siehe z.B. Lis Übersetzung zur Frage des Sozialismus in Nr. 21, S. 1.

<sup>124</sup> Siehe Lis Bericht anläßlich der Kongresse der Sozialisten bzw. der Anarchisten in Nr. 14, S. 1.

<sup>125</sup> Siehe die Weiterführung des Kongreß-Berichts in Nr. 15, S. 1. Anschließend wurde aber – um Neutralität zu demonstrieren – auch ein kritischer Artikel zum Anarchisten-Kongreß übersetzt (Nr. 15, S. 1–2).

<sup>126</sup> Diesen hatte auch ein anonymer Bericht in Nr. 21, S. 3, herausgestellt.

<sup>127</sup> Nr. 30, S. 2.

<sup>128</sup> So der Tenor einer Übersetzung zum Verhältnis von „Sozialismus“ und „Sozialistischer Partei“ bzw. der „Sozialisten“ in Nr. 110, S. 1–3. Diese Übersetzung war offenbar aus dem Englischen, weshalb man fragen kann, ob sich in diesem Fall hinter dem Übersetzerpseudonym „Zhen“ wirklich Li verbarg.

die Beschäftigung mit dem Marxismus noch Teil der Auseinandersetzung mit dem Sozialismus. In Europa dagegen waren Anarchisten und Marxisten längst erklärte Feinde. Hinzu kam, daß Li und Wu, die führenden Autoren der *Xin shiji*, sich kaum für ökonomische Fragen interessierten, was am ehesten zu einer Beschäftigung mit dem Marxismus geführt haben würde.

„**Revolution in China**“: In der Erörterung des nun konkret auf China bezogenen Themas, wie die Revolution dort zu bewerkstelligen sei, gab es kontroverse Positionen, die in *Xin shiji* diskutiert wurden, wozu auch viele Leserbriefe eingingen. Für die Beteiligten gab es immerhin einen gemeinsamen Feind: die Advokaten einer parlamentarischen Monarchie um Kang Youwei und Liang Qichao. Dieser ideologische Gegner rückte fast automatisch *Xin shiji* näher an die Verfechter einer nationalen Revolution heran. Insofern hat man die Zeitschrift gern mit der *Minbao* verglichen. Beziehungen zur in Tokyo erscheinenden *Minbao* waren vorhanden, doch sie waren komplexer Natur, zumal *Minbao* selbst verschiedene Phasen durchlief. Die zur Zeit des Beginns von *Xin shiji* unter Zhang Binglins Ägide stehende *Minbao* hatte sich ja – wie erwähnt – von der Gruppe um Sun abgesetzt und brachte sogar Attacken gegen Sun, weswegen Sun Wu Zhihui – den alten Feind Zhang Binglins<sup>129</sup> – bat, in *Xin shiji* für ihn gegenzuhalten, was dieser auch tat.<sup>130</sup> Insofern konnte *Xin shiji* als „pro-Sun“ im Gegensatz zur von Zhang Binglin dominierten *Minbao* gelten. Besonders Wu Zhihui stritt mit Zhang aber auch über gegensätzliche ideologische Positionen. Zhang verfocht eine national-rassistische Revolution, Wu dagegen eine gesellschaftlich-anarchistische. Wo Zhang das nationale Kulturerbe beschwor, attackierte Wu die chinesische Tradition als irrelevant für die Zukunft. Zhang glaubte nicht an die Allmacht der Wissenschaft und attackierte oft mit buddhistischen Argumenten die materialistische Weltanschauung Wus. Auch wies er jeden Zusammenhang zwischen Anarchismus und „Wissenschaftlichkeit“ zurück, weshalb der Anarchismus auch keine universale Gültigkeit beanspruchen könne. Wu dagegen bestand auf dem Gesetz der Evolution, dem auch China nicht entgehen könne, und hielt den Anarchismus für die neueste Frucht weltweiter Entwicklungen.<sup>131</sup> Die Streitthemen zwischen der *Minbao* und der *Xin shiji* waren somit zum großen Teil auch eine persönliche Fehde zwischen Zhang Binglin und Wu Zhihui. Als die japanische Regierung aber die Publikation der *Minbao* untersagte und somit Zhangs Herausgeberschaft endete, ermöglichte *Xin shiji* die letzten geheim in Japan gedruckten Ausgaben, indem sie Wang Jingwei, dem Herausgeber dieser letzten Nummern, die eigene

<sup>129</sup> Wie erinnerlich, gab es persönliche Differenzen zwischen den beiden wegen der *Subao*-Affäre, aber auch ideologische Gegensätze. Wu veröffentlichte in *Xin shiji* seine Version der *Subao*-Affäre und griff seinerseits Zhang an. (Nr. 44, S. 4. Siehe auch Nr. 63, S. 13–14).

<sup>130</sup> Siehe bes. Nr. 117, S. 1–10: „*Xin shiji dangren*“ 新世紀黨人 (Parteiungen im neuen Jahrhundert).

<sup>131</sup> Siehe bes. Zhangs Artikel „*Paiman pingyi*“ 排滿平議 (Sachliche Erörterung der Vertreibung der Mandschus) in *Minbao* Nr. 21, S. 1–12 (Nachdruck S. 3293–3304) und Wu Zhihuis Replik „*Shu paiman pingyi hou*“ 書排滿平議後 (Reaktion auf die „Sachliche Erörterung der Vertreibung der Mandschus“) in *Xin shiji* Nr. 57, S. 10–11. Zhang reagierte in „*Gui Xin shiji*“ 規新世紀 (Zurechtweisung der *Xin shiji*) in *Minbao* Nr. 24, S. 41–65 (Nachdruck S. 3787–3811), besonders im ersten Teil des Artikels (S. 41–49 bzw. 3787–3795). Ein weiterer Streitpunkt war die Frage des Esperanto (s.u.).

Pariser Adresse zur Verfügung stellte.<sup>132</sup> Wang Jingwei selbst wurde wegen seines berühmten Attentatsversuchs (1910) in der letzten *Xin shiji*-Nummer sehr gelobt.

War die Beziehung zur *Minbao* schon vielschichtig, so war sie es auch zur eigentlichen, da anarchistischen, „Schwesterzeitschrift“ *Tianyi* (und später *Hengbao*).<sup>133</sup> Einerseits sah man in der unverhofften gleichermaßen anarchistischen Position einen Beweis, daß der Anarchismus auch in der chinesischen Revolution die Ideologie der Zukunft sei,<sup>134</sup> und druckte – mit zustimmendem Kommentar – Artikel aus *Tianyi* ab.<sup>135</sup> Ferner wurde von den Aktivitäten des „Sozialistischen Studienzirkels“ berichtet<sup>136</sup> und die Rede Kōtokus, die in Japan in *Tianyi* nicht erscheinen konnte, veröffentlicht. Andererseits wurde in *Xin shiji* auch die Position Liu Shipeis kritisiert, der ihnen zu stark der chinesischen Tradition verpflichtet schien, während *Xin shiji* auf „Wissenschaftlichkeit“ als Leitidee setzte. So wurde insbesondere Lius Argumentation, daß China von alters her anarchistische Tendenzen gehabt habe, ja Konfuzianismus und Daoismus für eine *laissez-faire*-Politik gestanden hätten und somit die Chinesen unter allen Völkern das für den Anarchismus reifste Volk seien, in Frage gestellt. Vielmehr sei eine historisch rückwärtsgewandte Argumentationsweise für den Anarchismus unsinnig, sei er doch das Ziel gesellschaftlicher Evolution. Auch sei die chinesische Politik alles andere als liberal gewesen. Wieso sonst

<sup>132</sup> Siehe die redaktionelle Anmerkung in *Xin shiji* Nr. 114, S. 1.

<sup>133</sup> In Nr. 16, S. 1, taucht zum ersten Mal ein Hinweis auf *Tianyi* in *Xin shiji* auf. *Tianyi* wird dort als „einzige neue sozialistische Zeitschrift des Ostens“ bezeichnet. Auf der persönlichen Ebene ist von Kontakten – abgesehen von Zhang Jis Ortswechsel – nichts weiter bekannt. Allerdings besuchte Li Shizeng 1908 auf seinem ersten Heimaturlaub – wie aus einem Brief hervorgeht – He Zhen und Wang Gongquan in Shanghai. Liu wird hingegen nicht erwähnt, auch machte Li keine weiteren Angaben zu ihrem Treffen. (Siehe Lis Brief an Wu Zhihui vom 3. 8. 1908 in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 289–292, dort S. 291).

<sup>134</sup> In Nr. 16, wo ja zum ersten Mal von der Existenz von *Tianyi* berichtet wurde, äußerte sich Li in diesem Sinne in einem Kommentar zu einem eingesandten Beitrag: „Yu zancheng lixian zhi tongbao yitan“ 與贊成立憲之同胞一談 (Diskussion mit einem den Konstitutionalismus befürwortenden Landsmann) (S. 2–3, dort S. 2). Die fast gleichzeitige Publikation der beiden ersten chinesischen anarchistischen Zeitschriften in zwei entfernten Weltgegenden war demnach für die Beteiligten rein zufällig. In der Tat kann man aber einen Zusammenhang mit der generellen damaligen Popularität anarchistischer Gedanken sehen, weswegen auch die jeweiligen Umgebungen (Japan bzw. Frankreich) den Anarchismus thematisierten.

<sup>135</sup> In *Xin shiji* Nr. 21, S. 4, wurde der Artikel aus *Tianyi* Nr. 3 zur Frage, ob die Mandschus das eigentliche Problem beim Thema Revolution seien, abgedruckt. Der folgende, nicht namentlich gezeichnete (aber vermutlich von Li stammende) Kommentar lobt die anarchistische Position *Tianyis* und grenzt sich somit von der nationalen Revolution ab. Es gehe ums Prinzip, nicht um den Austausch der Herrschenden. Bereits in Nr. 17, S. 4, war als Anhang einer Diskussion mit einem Verfechter der konstitutionellen Monarchie zur Untermauerung der *Xin shiji*-Position ein *Tianyi*-Artikel (ebenfalls aus deren Nr. 3) über die Regierung als Wurzel allen Übels herangezogen worden. Ein weiterer *Tianyi*-Artikel aus der im *Tianyi*-Nachdruck nicht enthaltenen Nr. 4 (aber abgedruckt in Gao Jun et al.) (der Artikel forderte die Zerschlagung der Familienstruktur) wird von Chu Minyi in seiner Artikelserie zum Anarchismus angeführt („Xu wuzhengfu shuo“ 續無政府說 [Fortsetzung von „Erklärung der Anarchie“] in *Xin shiji* Nr. 36, S. 3–4, dort S. 4), sowie ein anderer zu Moral und Macht, der – laut Chu – aus *Tianyi* Nr. 11 stammte (aber dort de facto in Nr. 1 enthalten war) („Xu wuzhengfu shuo“ in *Xin shiji* Nr. 46, S. 3–4, dort S. 3).

<sup>136</sup> In *Xin shiji* Nr. 13, S. 3, wird die Ankündigung des Zirkels aus der *Minbao* übernommen und mit einem hoffnungsvollen Kommentar versehen. In Nr. 22, S. 4, wird der Bericht über das erste Treffen des „Sozialistischen Studienzirkels“ aus *Tianyi* Nr. 6 übernommen.

sollten sich Aufstände ereignet haben? Zwar gebe es verschiedene Stufen der Reife, doch habe dies nichts mit einer Notwendigkeit der Befähigung zum Anarchismus zu tun. Als Glied der Menschheit, die sich in ihrer Evolution auf den Anarchismus hinbewegt, habe jedes Volk die gleiche Ausgangsbasis. Was vonnöten sei, sei nur die Aufklärung durch Propaganda.<sup>137</sup>

Aufgrund des evolutionären Ansatzes von *Xin shiji* war es jedoch möglich, die nationale Revolution, wie sie Sun vertrat, als Etappe zu akzeptieren und damit – im Gegensatz zur *Tianyi* – der Anti-Mandschu-Revolution vorerst einen gewissen Stellenwert einzuräumen. Dieser Gegensatz erschien dann nach dem offenen Überlaufen Liu Shipeis und He Zhens zu den Mandschus noch in einem neuen Licht: Wu warf schließlich den „anarchistischen Schwesterzeitschriften“ *Tianyi* und *Hengbao* im Rückblick vor, bewußt von Duanfang gefördert worden zu sein, um die chinesische revolutionäre Bewegung zu spalten. *Xin shiji* wollte dies mit der Propagierung des Anarchismus erklärtermaßen nicht.<sup>138</sup> – Damit ist also die Vermutung der von *vorneherein* intendierten Spaltpilz-Funktion von Liu Shipeis und He Zhens Zeitschriften zumindest bei Wu Zihui vorweggenommen.<sup>139</sup> Ob Wu, der im übrigen das Mittel „rhetorischer Schlammschlachten“ gern einsetzte, dafür konkrete Beweise (z.B. den ominösen Duanfang-Brief) hatte, ist nicht ersichtlich, aber eher unwahrscheinlich, da er sie wohl sonst ohne Zögern vorgelegt hätte.

Allerdings setzte die Öffnung in *Xin shiji* hin zur Sun'schen Position erst allmählich ein. *Xin shiji* betonte zunächst, daß Suns Denken in Nationengrenzen unzulänglich sei.<sup>140</sup> Entscheidend sei die gesellschaftliche, nicht nur politische Revolution.<sup>141</sup> Insbesondere Chu Minyi versuchte, die *Xin shiji*-Position von der Suns abzugrenzen. In einem Artikel zu dessen „Drei Volksprinzipien“ befaßte er sich vor allem mit dem „Nationalismus“,<sup>142</sup> dem er rassistischen Egoismus und bloßes Rachedenken vorwarf. Wenn man schon jemanden beseitigen wolle, müsse erst geprüft werden, ob dies im konkreten Fall zu Recht geschehe. Nicht jeder Mandschu sei schließlich eine Ausgeburt des Bösen, sowenig jeder Chinese ein Engel sei. Auch das zweite von Suns Prinzipien, die „Volksrechte“, ziele nur auf eine politische Partizipation von Teilen der Bevölkerung, wie auch die westlichen Demokratien de facto den Armen nur theoretisch Mitsprache einräumten. In Wahrheit werde nur die Herrschaft der Despoten gegen die der Reichen vertauscht. Allein das dritte Prinzip, der „Sozialismus“, fand Chu Minyis volle Zustimmung, weil es das Glück aller im Blick habe und daher als einziges der drei die Enge des Selbstischen überwinde.<sup>143</sup>

<sup>137</sup> Nr. 24, S. 4. Der Artikel – eine Reaktion auf den Bericht der ersten Sitzung des Studienzirkels mit den Ausführungen Liu Shipeis – war gezeichnet als „ingesandter Beitrag eines Anarchisten“. Von der Argumentationsweise ähnelt er der Position Li Shizengs.

<sup>138</sup> Siehe den bereits angeführten Artikel „*Xin shiji dangren*“ in Nr. 117, S. 1–10, bes. S. 10.

<sup>139</sup> Vgl. die oben erwähnte, von Bernal Zarrow gegenüber geäußerte diesbezügliche Vermutung.

<sup>140</sup> Wu Zihui („Ran“) in Nr. 2, S. 2.

<sup>141</sup> Li Shizeng („Zhen“) in Nr. 5, S. 1.

<sup>142</sup> *Minzuzhuyi* 民族主義. Die häufig gewählte Übersetzung „Nationalismus“ entspricht eigentlich eher dem Terminus *guojiazhuyi* 國家主義. *Minzu* (Volk) bezieht sich auf die Ethnie, nicht ein Staatsgebilde, und war hier ein Kampfbegriff gegen die Mandschu-Fremdherrscher. Sun selbst hat übrigens Zeit seines Lebens verschiedene Auslegungen und Begriffe zur Charakterisierung seiner Idee von den „Drei Volksprinzipien“ herangezogen.

<sup>143</sup> „Min“: „Shenlun minzu minquan shehui sanzhuoyi zhi yitong zai da laishu lun xin shiji fakan zhi quyī“ 伸論民族民權社會三主義之異同再答來書論新世紀發刊之趣意 (Ausgedehnte Erörterung der

Diese Versuche, die eigene Position klar herauszuarbeiten, rührten natürlich z.T. daher, daß die junge Zeitschrift *Xin shiji* sich ein klares Profil geben wollte. Außerdem brachte sie – gleichzeitig mit *Tianyi* – eine neue Dimension in den revolutionären Diskurs ein, nämlich die anarchistische Forderung nach einer umfassenden gesellschaftlichen Umwälzung. Da aber diese Profilierungsversuche im chinesischen revolutionären Lager den Verdacht der Spaltung und Schwächung hervorriefen, fühlte sich Li Shizeng bald genötigt, die Wogen zu glätten. In einem gesonderten Artikel unterstrich er, daß sowohl die Advokaten der nationalen Revolution wie auch die der sozialen beide eines gemeinsam wollten: die Revolution. Es gehe nicht um Konkurrenz, sondern um einen gemeinsamen Kampf gegen die Gegner der Revolution. Die Anhänger der nationalen Revolution wollten die Regierung beseitigen, weil sie aus Mandschus bestand, *Xin shiji* wolle die Mandschus beseitigen, weil sie die Regierung bildeten, was an sich abschaffungswert sei. Daher sei die unmittelbare Aufgabe dieselbe: Beseitigung der Mandschu-Regierung. Die Meinungsverschiedenheiten ergäben sich erst in der Frage, was danach zu tun sei: eine neue nationale Regierung mit einer neuen nationalen Armee, oder aber eine auf freier Vereinbarung beruhende Gesellschaft ohne Zwangsstrukturen, die unter Abschaffung des Militärs zu friedlichem Leben aller jenseits von Staatsgrenzen führe.<sup>144</sup>

Anderorts versuchte Li, die verschiedensten politischen Ansichten in China in ein evolutionäres Schema zu bringen. Danach waren die konservativsten Haltungen die zurückgebliebensten, die Verfechter der nationalen Revolution aber schon recht fortgeschritten. Die aktuellste Position wurde natürlich dem Anarchismus als gegenwärtigem und zukunftsweisendem Trend zuerkannt.<sup>145</sup> Zhang Ji wiederum ergänzte für die Praxis, daß im aktuellen Kampf auch die Liaison mit den Geheimgesellschaften in China erfolgversprechend sei im Sinne der russischen „V narod“- (ins Volk)-Bewegung des 19. Jahrhunderts. Die Geheimgesellschaften seien im Grunde dem Gewerkschaftswesen im Westen vergleichbar und hätten durchaus ein revolutionäres Potential. Durch Infiltration müsse ihnen ideologisch nur noch der Anarcho-Kommunismus eingeflößt werden.<sup>146</sup>

Insbesondere Wu Zhihui widmete in der Folge zahlreiche Beiträge der revolutionären Situation in China. Tenor war die Zurückweisung des Reformismus à la Kang Youwei und

Übereinstimmungen und Unterschiede bei den drei Prinzipien von Volksnation, Volksrechten und Sozialismus in erneuter Beantwortung des Leserbriefes zur Absichtserklärung der *Xin shiji* in Nr. 6, S. 3–S. 4.

<sup>144</sup> „Zhen“: „Yu youren lun zhongzu gemingdang ji shehui gemingdang“ 與友人論種族革命黨及社會革命黨 (Diskussion mit einem Freund über die Anhänger einer nationalen Revolution und die einer sozialen Revolution) in Nr. 8, S. 1–2. (Vgl. auch Lis Artikel „Tan *Xin shiji*“ 談新世紀 [Über *Xin shiji*] in Nr. 13, S. 1–2, wo er die Differenzierung in „Prinzip“, d.h. Anarchismus, und „Funktion“, d.h. Revolution, auch graphisch verdeutlicht).

<sup>145</sup> „Zhen“: „Jinhua yu geming biao zheng zhi er“ 進化與革命表証之二 (Zweite Verifizierung [des Verhältnisses] von Evolution und Revolution) in Nr. 20, S. 1–3, bes. S. 2.

<sup>146</sup> „Fan“: „Quy! Yu huidang wei wu“ 去矣! 與會黨爲伍 (Auf! Laßt uns die Geheimgesellschaften als Kameraden gewinnen) in Nr. 42, S. 1–2. Vgl. auch Wus Artikel (unter „Ran“): „Tiantang zhi molu“ 天堂之末路 (Die Sackgasse des Paradieses) in Nr. 48, S. 2–3. Darin vergleicht er die chinesischen Geheimgesellschaften mit den Freimaurern, deren positive Rolle besonders für die Befreiung des Denkens herausgehoben wird. – Li Shizeng sollte später – wie erwähnt – einer französischen Loge beitreten. (Jiang/Lis Charakterisierung des Verhältnisses von *Xin shiji* zu den Geheimgesellschaften als klar negativ ist daher m.E. nicht haltbar).

Liang Qichao, die mit „aufgeklärten“ Mandschus zusammenarbeiten wollten, wobei Wu im Ton nicht gerade zimperlich war. Die Mandschus selbst wurden ohnehin in *Xin shiji* häufig geschmäht.<sup>147</sup> Auf der anderen Seite wurden die Taten chinesischer Revolutionäre gelobt. So beschäftigte sich *Xin shiji* ausführlich mit Xu Xilin 徐錫麟 und – wenn auch in zweiter Linie – Qiu Jin 秋瑾, die wegen der Organisation eines Attentates und einer unterstützenden Rebellion zu „Märtyrern“ der chinesischen Revolution wurden,<sup>148</sup> und die letzte *Xin shiji*-Nummer lobte den bereits erwähnten Attentatsversuch des letzten *Minbao*-Herausgebers (und vermutlich zeitweisen *Xin shiji*-Mitarbeiters) Wang Jingwei. Die Tatsache, daß auch China eine Attentatstradition vorweisen konnte, sei Zeichen des revolutionären Fortschritts.<sup>149</sup> Damit habe man sich von der alten, letztlich unproduktiven und pessimistischen Weise, Protest zu äußern, nämlich dem Selbstmord, gelöst. Wenn man sich schon opfere, sei es schließlich sinnvoll, daß man dabei auch einige Volksfeinde mit in den Tod nehme und damit der Revolution helfe.<sup>150</sup>

Diese Befürwortung gewaltsamer Methoden wurde allerdings offensichtlich nicht von allen Mitgliedern der Redaktion gleichermaßen enthusiastisch geteilt.<sup>151</sup> Chu Minyi betonte in seinem sich über mehrere Folgen hinziehenden Beitrag über die Ausbreitung der Revolution, daß blutige Revolutionen von gestern seien, heute aber das probate Mittel die Propaganda sei.<sup>152</sup> Schließlich könne eine gesellschaftliche Revolution nur unter Mitwirkung aller oder fast aller gelingen.<sup>153</sup> Attentate seien nur insofern vertretbar, als der Attentäter sie nicht aus niedrigen Motiven verübe. Handele er im Bewußtsein, daß seine Tat ein objektives Hindernis beseitige und die Revolution insgesamt voranbringe, dann sei dies statthaft.<sup>154</sup> Im übrigen sei, wie er an anderer Stelle bemerkte, die revolutionäre Propaganda vor allem in die Armee zu tragen, damit das Blutvergießen weitgehend vermieden werden könne.<sup>155</sup>

<sup>147</sup> Vgl. auch Chu Minyis satirische Artikelserie über den Zopf in Nr. 89–100.

<sup>148</sup> Diverse Artikel erschienen hierzu in Nr. 9–14. Siehe auch den kurzen Artikel mit Fotos des gescheiterten Attentats von Wu Yue 吳樾 von 1905 in Nr. 68, S. 7–9.

<sup>149</sup> „Xi“ 希: „*Zhongwai ribao* lun anshazhuyi fuping“ 中外日報論暗殺主義附評 (Die Erörterung des Attentätertums in der Zeitung *Zhongwai* mit beigefügten kritischen Bemerkungen) in Nr. 10, S. 4. Vgl. auch Wu Zhihui (unter „Yi“ 夷): „Ansha jinbu“ 暗殺進步 (Fortschritte der Attentate) in Nr. 104, S. 8–11 und Nr. 105, S. 7–14.

<sup>150</sup> „Xing“ 醒: „Lun daohai zhi fei“ 論蹈海之非 (Gegen das Ins-Wasser-Gehen) in Nr. 6, S. 2. Vgl. auch den kritischen Artikel zum Selbstmord in Nr. 103, S. 10–15.

<sup>151</sup> Deshalb kann weder behauptet werden, daß *Xin shiji* hauptsächlich auf Gewalt bzw. Attentate setzte (so etwa das Urteil Lu Zhes in seiner Anarchismusgeschichte S. 94), noch, daß *Xin shiji* tendentiell gegen gewaltsame Methoden gewesen sei (so das Urteil von Jiang/Li S. 95–96), vielmehr variierte die Einschätzung zwischen den Mitgliedern wie auch – offensichtlich – im Laufe der Zeit.

<sup>152</sup> „Min“: „Puji geming“ 普及革命 (Die Revolution ausbreiten) in Nr. 15, S. 3. (Weitere Folgen in Nr. 17, 18, 20, 23).

<sup>153</sup> „Min“: „Xu puji geming“ 續普及革命 (Fortsetzung von „Die Revolution ausbreiten“) in Nr. 17, S. 2.

<sup>154</sup> „Min“: „Zai xu puji geming“ 再續普及革命 (Nochmalige Fortsetzung von „Die Revolution ausbreiten“) in Nr. 18, S. 2–3, dort S. 3.

<sup>155</sup> „Min“: „Geming zhi liuxue“ 革命之流血 (Das Blutvergießen bei einer Revolution) in Nr. 103, S. 5–6. Vgl. auch Wu Zhihuis (unter „Siwu“ 四無) Befürwortung der revolutionären Infiltration der Armee: „Ershi shiji zhe junren geming zhi shiji ye“ 二十世紀者軍人革命之世紀也 (Das 20. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Revolution der Armee) in Nr. 118, S. 1–3. Vorbild war hier die Türkei. In der Tat sollten chinesische Anarchisten dies später versuchen.

Er versuchte, die verschiedenen Ansätze revolutionärer Tätigkeit in ein Schema zu bringen, indem er sie in drei Gruppen einteilte. Als Positivansatz verbuchte er die Propaganda in mündlicher und schriftlicher Form. Als Negativansatz kennzeichnete er die gegen die Regierung gerichteten Absagen an den Militärdienst, die Gesetzesordnung und die Steuern, die gegen die Kapitalisten gerichtete Negierung der bestehenden Besitzverhältnisse und auf gesellschaftlicher Ebene die Ablehnung von Religion. In der revolutionären Praxis schließlich bekämpfte man die Regierung durch Attentate, die Kapitalisten durch Streiks; der Gesellschaft gegenüber jedoch sei die Einstellung eine der Brüderlichkeit.<sup>156</sup>

Damit hatte Chu als Objekte der Revolution drei Ebenen angesprochen: die politische, die wirtschaftliche und die gesellschaftliche. Die erste und dritte waren ohnehin häufig Gegenstand der Diskussionen in *Xin shiji*, die zweite, wirtschaftliche, war aber gewissermaßen die Domäne Chus. Weder Li Shizeng noch Wu Zihui interessierten sich offenbar intensiver dafür.<sup>157</sup> Li liebte die allgemeinen Gesetze der Naturwissenschaft, stellte alles unter das Gesetz der Evolution und erörterte bevorzugt „Prinzipien“,<sup>158</sup> Wu behandelte vornehmlich spezifisch chinesische Themen.<sup>159</sup> Die Frage ökonomischer Strukturen, die ja in *Tianyi* z.B. eine nicht unwesentliche Rolle spielte, blieb daher in *Xin shiji* am Rande.

Chu erkannte, daß der wirtschaftliche Aspekt für eine gesamtgesellschaftliche Revolution wichtig war. Befreiung mußte daher mehr bedeuten, als nur Abschaffung der Regierung, denn das Arbeitsleben wäre dann immer noch beherrscht von den Kapitalisten und letztlich dem Geld. Daher forderte Chu – wie *Tianyi* es auch tat – die Beseitigung des Geldes überhaupt.<sup>160</sup> Geld nämlich führe automatisch zu Egoismus, Spaltung der Gesellschaft in Klassen und damit Ausgrenzung von Bevölkerungsteilen aus dem allgemeinen Fortschritt.<sup>161</sup> Jeder wisse zwar, daß Militäre töte, und deswegen sei der Antimilitarismus durchaus wichtig, doch wenige realisierten, daß auch Geld indirekt den Tod vieler verschulde.<sup>162</sup> Nötig sei daher eine ökonomische Revolution.<sup>163</sup>

Diese könne am besten durch „revolutionäre Streiks“ erreicht werden, wie Chu sie in Frankreich beobachtete. „Revolutionär“ bedeutete dabei, daß es nicht nur um bloße Verbesserungen der Arbeitsbedingungen ging, sondern daß das Ziel des Streiks letztlich in der

<sup>156</sup> „Xu puji geming“ in Nr. 17, S. 2.

<sup>157</sup> In einigen Übersetzungen Lis spielte das Thema zwar eine Rolle; in seinen eigenen Artikeln allerdings kaum.

<sup>158</sup> Daher auch sein Pseudonym „Zhen“ (Wahrheit).

<sup>159</sup> Vgl. sein Pseudonym „Ran“ (Anzünden) zum Ausdruck seines revolutionären Engagements.

<sup>160</sup> „Min“: „Jinqian“ 金錢 (Geld) in Nr. 3, S. 2, und Nr. 4, S. 3–4.

<sup>161</sup> „Min“: „Xu jinqian“ 續金錢 (Fortsetzung von „Geld“) in Nr. 4, S. 3. Vgl. auch sein „Gongren“ 工人 (Arbeiter) in Nr. 79, S. 4–5, wo er die „Ausgegrenzten“ als Arbeiter, Frauen, Untertanen und einfaches Volk im Vergleich zur jeweiligen „Gegenklasse“ definiert.

<sup>162</sup> „Min“: „Cansha shijie“ 慘殺世界 (Mordende Welt) in Nr. 22, S. 2.

<sup>163</sup> So bereits „Qing“ 青 (=Zhang Jingjiang?) in „Jingji geming“ 經濟革命 (Ökonomische Revolution) in Nr. 6, S. 2, und Chu Minyi („Min“): „Buyao rang fuguiren duyoyu shijie“ 不要讓富貴人獨有世界 (Wir sollten nicht den Reichen die Welt überlassen) in Nr. 83, S. 6–7. („Qing“ verfaßte wenige Artikel, aber alle zu Wirtschaftsfragen. In der Nr. 7, S. 4, schrieb er über Gedanken während einer Schiffsreise. Vielleicht handelte es sich um Zhang Jingjiang, da dieser ja Kaufmann war und oft geschäftlich hin und her reiste. In seiner Schriftensammlung tauchen keine *Xin shiji*-Texte auf, doch wurde ja auch beispielsweise bei Zhang Ji alles zum Anarchismus Einschlägige in die in Taiwan publizierten Schriftensammlungen nicht aufgenommen).

Abschaffung der bestehenden Machtverhältnisse lag. Für solche Aktionen sei die gewerkschaftliche Organisation der Arbeiter hilfreich.<sup>164</sup> Chu schloß sich damit der anarcho-syndikalistischen Position an, die im französischen Anarchismus Anfang des 20. Jahrhunderts prominent war.

Obwohl er – wie Liu Shiwei (besonders in *Hengbao*) – der Ökonomie sein Augenmerk schenkte, waren doch die Argumentationslinien der beiden recht unterschiedlich. Während Liu sich mehr als in der Tradition sozial verantwortungsbewußter Konfuzianer stehend präsentierte, orientierte sich Chus Engagement klar an westlichen Modellen.

Chu bereicherte *Xin shiji* aber nicht nur um ökonomische Aspekte, sondern er trug auch wesentlich zur Begründung der anarchistischen Haltung der Gruppe bei. Insofern war er unter ideologischem Gesichtspunkt ein Li und Wu durchaus gleichrangiger Partner. Li hatte stets auf den allgemeinen Prinzipien bestanden, allen voran dem Gesetz der Evolution, um den Anarchismus zu begründen. Ansonsten trug er viel durch Übersetzungen westlicher anarchistischer Werke zum Verständnis dieser ideologischen Position bei. Chu ergänzte dies durch eigene Überlegungen. In einer langen Artikelserie versuchte er, den Anarchismus theoretisch zu fundieren.<sup>165</sup>

Ausgehend von der Tatsache, daß die Institution einer Regierung irgendwann einmal einsetzte, gebe es keinen Grund anzunehmen, daß sie nicht auch genauso wieder verschwinden könne. Daraus folge, daß sie also nur als Phase zu betrachten sei und somit auch in sich keine Substanz habe. Vielmehr habe sich das Volk ihrer bedient und könne dies auch ändern.<sup>166</sup>

Den von den Anhängern einer konstitutionellen Monarchie vorgebrachten Vergleich einer guten Regierung mit der Rolle von Vater und Mutter für die Erziehung der Kinder wies Chu von sich. Eltern seien wohl in der Lage, entsprechend dem Wachsen ihrer Kinder ihnen mehr Freiheit zuzugestehen. Von einer Regierung könne man dies nicht erwarten, da sie schließlich ein Machtprivileg weniger Menschen sei, die keinen Grund hätten, dieses aufzugeben. Aber auch die Hoffnung, daß eine Republik dem Volk Freiheit bringe, sei illusorisch. Könne man nicht in Frankreich, das allerorten mit den Schlagworten „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ seine republikanischen Ideale herausstreiche, diese Letzern sogar über Gefängnistoren lesen?

Wenn man schon von erzieherischer Funktion der Regierung rede, müsse doch festgehalten werden, daß diese nur in Lohn und Strafe – einem legistischen Prinzip – bestehe, durchgesetzt mit Gesetz, Armee und Religion, weswegen sich die Revolution ja auch gegen diese drei richten müsse.<sup>167</sup> Der Mensch aber sei ein moralisches Wesen, daher müsse man eine solche „Erziehung“ als gegen die Natur des Menschen gerichtet betrachten. – Mit diesem Argument drehte Chu den Spieß der Verfechter einer konfuzianisch unterfütterten Erziehungsdiktatur herum und unterstellte ihnen in Wahrheit legistische Motive. Er sah sich vor allem dadurch bestätigt, daß diese ja auch die Unmöglichkeit der Abschaffung der Regierung mit dem Argument zu beweisen suchten, daß dann innerhalb Chinas Unordnung entstehen und nach außen hin China nicht mit anderen Rassen kon-

<sup>164</sup> „Min“: „Bagong“ 罷工 (Streiks) in Nr. 92, S. 5–8, bes. S. 5.

<sup>165</sup> „Min“: „Wuzhengfu shuo“ 無政府說 (Erklärung der Anarchie) in Nr. 31–47 und Nr. 60.

<sup>166</sup> „Wuzhengfu shuo“ in Nr. 31, S. 2–3.

<sup>167</sup> Vgl. Chus Ausführungen in der Artikelserie „Puji geming“.

kurrieren könne. Die weitere Behauptung, daß die Chinesen offensichtlich noch nicht in der Lage seien, sich selbst zu regieren, wies er damit zurück, daß ja gerade die Existenz der Regierung dies unmöglich mache. Erwarte man von der Regierung, daß sie das Volk zur Reife führe, sei dies nichts anderes, als den Bock zum Gärtner zu machen.<sup>168</sup>

Um die Unreife zu überwinden, bedürfe es daher – außer der Abschaffung der Regierung – nicht viel, schließlich könne sich heute ja jeder alles Wissen der Welt aneignen. Keiner sei da von Natur aus benachteiligt, bestenfalls seien Bildungsmöglichkeiten durch finanzielle Unterschiede ungleich verteilt. Problematisch sei vielmehr die egoistische Einstellung, die nur an den Vorteil der eigenen Person, Familie, Region, Nation oder Rasse denke und damit – wie Regierungen – Grenzen zu ziehen versuche. Der Anarchismus dagegen orientiere sich an allgemein gültigen Prinzipien wie Wahrheit und Gleichheit, und deswegen sei er auch international auf dem Vormarsch, in starken wie in schwachen Ländern.<sup>169</sup> Genau diese moralisch-grundsätzliche Ebene war es, die Chu und die *Xin shiji*-Gruppe an den Anarchismus band, auch wenn in der konkreten Praxis eine Übereinstimmung mit den Anhängern der nationalen Revolution zu finden war.<sup>170</sup>

Chu wandelte hier seine vorige Position, daß die Veränderung der Gesellschaft an erster Stelle käme, ab und verkündete, daß das erste Ziel die politische Revolution, also die Beseitigung der derzeitigen Regierung sein müsse, weil dann die soziale Revolution folgen könne. Am Bild der Pagode erläuterte er, daß zwar Ehe, Familien- und Besitzsystem letztlich das Fundament des Staates seien und daher beseitigt gehörten, ein plötzlicher Umsturz der gesamten Pagode durch Entziehung der Fundamente aber gefährliche Folgen für die Umgebung hätte. Daher sei es besser, Stockwerk für Stockwerk abzutragen, angefangen mit der Regierung. Sei diese beseitigt, würden die übrigen sozialen Umwälzungen problemlos folgen.<sup>171</sup>

Ob bewußt oder nicht, bereitete Chu damit den Boden für die spätere Argumentation der *Xin shiji*-Vertreter, daß die Veränderungen schrittweise erfolgen sollten, weswegen vorerst die GMD zu akzeptieren sei und die anarchistische Gesellschaft zum Fernziel wurde. Entsprechend kam Chu zu dem Schluß, daß das eigentlich Förderliche der menschlichen Evolution nicht die Revolution, sondern die Erziehung sei.<sup>172</sup>

Wenn durch Revolution erst das Alte zerstört worden sei, könne eine neue Erziehung beginnen, die die vorige, ganz im Dienst der Macht stehende, ersetzen werde.<sup>173</sup> Diese neue anarchistische Erziehung werde sich gegen die Basis jeder Regierung richten: Militär, Gesetze und Religion, und statt dessen frei, gleich und brüderlich sein. Ohne Revolution könne daher keine neue Erziehung verwirklicht werden, aber damit die Revolution einen guten Ausgang nehme, müsse sie durch die rechte Erziehung gestützt werden.<sup>174</sup>

<sup>168</sup> „Min“: „Xu wuzhengfu shuo“ 續無政府說 (Fortsetzung von „Erklärung der Anarchie“) in Nr. 32, S. 3–4.

<sup>169</sup> „Xu wuzhengfu shuo“ in Nr. 33, S. 3–4.

<sup>170</sup> „Xu wuzhengfu shuo“ in Nr. 34, S. 3–4, bes. S. 4.

<sup>171</sup> „Xu wuzhengfu shuo“ in Nr. 38, S. 3–4, bes. S. 4.

<sup>172</sup> „Xu wuzhengfu shuo“ in Nr. 40, S. 1–2, bes. S. 2, und Nr. 41, S. 2–3, bes. S. 3.

<sup>173</sup> Chu unterstrich, daß in der modernen Welt die Naturwissenschaften eine große Rolle spielten, sie aber bislang nur zugunsten der Mächtigen eingesetzt würden. (Ibid. Nr. 41, S. 3).

<sup>174</sup> „Xu wuzhengfu shuo“ in Nr. 43, 46 und 47, bes. Nr. 47, S. 4.

Chu schwankte, wie hier deutlich wird, bei der Frage, ob der Anarchismus erst nach einer politischen Revolution einsetzen könne, oder ob er die Vorbedingung für ein Gelingen der politischen Revolution sei. Mit dieser Unsicherheit stand er im anarchistischen Lager allerdings nicht allein. In jedem Falle bedeutete für Chu der Anarchismus eine Absage an Macht, Gesetz, gesellschaftliche Klassen, Privateigentum, m.a.W.: er war gerecht und richtig.<sup>175</sup> Wie er später ergänzte, gebe es auch keinerlei Grund anzunehmen, daß China dafür noch zu unreif sei.<sup>176</sup>

Mit seinen Beiträgen präsentierte sich Chu als eigentlicher Apologet des Anarchismus unter den Redaktionsmitgliedern, auch wenn heute seine Rolle gern heruntergespielt wird. Wu Zhihui, der Senior der Gruppe und Hauptredakteur, nimmt sich anhand der Zeitschriften-Beiträge dagegen als unter ideologischem Gesichtspunkt zweitrangig aus. Erst relativ spät begann er, sich in seinen Beiträgen direkt zum Anarchismus zu äußern, und auch hier blieb er auf einer sehr allgemeinen Ebene.<sup>177</sup> Sein Hauptanliegen war zu unterstreichen, daß der Anarchismus sich sehr wohl mit der chinesischen revolutionären Bewegung vertragen, ja dieser eine festere Basis geben könne. Damit wollte er vor allem deutlich machen, daß der Vorwurf, mit anarchistischen Idealen de facto die Revolution zu lähmen, nicht zutrefte.<sup>178</sup> Immerhin konnte man Liu Shipeis Anarchismus in Tokyo ja so verstehen.

Der Anarchismus diene, so Wu, vor allem auch durch seine erzieherische Funktion der Revolution. Indem er den Menschen eine neue Moral vermittele und die alten Gewohnheiten ausmerze, befähige er sie automatisch zur Revolution.<sup>179</sup> Damit hatte Wu die von Chu nicht ganz geklärte Beziehung von Erziehung und Revolution aufgegriffen und die Erziehung als Primäres definiert.

Der Anarchist selbst war somit quasi ein Prototyp des Menschen der Zukunft, weswegen Wu entschieden jede Argumentation für den Anarchismus mittels der fernen Vergangenheit zurückwies. Da dieser zukünftige Zustand nur schemenhaft im Jetzt faßbar war, eröffnete Wu nebenbei auch eine Diskussion, die in späteren Jahren wieder aufgegriffen werden sollte: wie konnte der Begriff „Anarchie“ im Chinesischen korrekt wiedergegeben

<sup>175</sup> „Xu wuzhengfu shuo“ in Nr. 60, S. 5–9, bes. S. 8. (Die Artikelserie brach Chu danach ab).

<sup>176</sup> „Min“: „Bo *Shibao* 'Lun zhongguo jinri buneng tichang gongchanzhuyi'“ 駁時報 “論中國今日不能提倡共產主義“ (Refutation des *Shibao*-Artikels „Man kann heute in China unmöglich den Kommunismus propagieren“) in Nr. 72, S. 7–14. – Hier reklamiert Chu übrigens den „Kommunismus“ ganz für die Anarchisten (bes. S. 8).

<sup>177</sup> Siehe z.B. sein „Tan wuzhengfu zhi xiantian“ 談無政府之閒天 (Geplauder über die Anarchie) in Nr. 49, S. 3–4 (der Artikel ist mit „x 與 x“ gezeichnet – ein fiktives Gespräch –, aber da in *Wu Zhihui quanji*, Shanghai 1927, aufgenommen, wohl von Wu verfaßt); ferner zwei Artikel in Nr. 52 (unter „Yi“: „Wuzhengfuzhuyi jiang budehu“ 無政府主義講不得乎 (Kann man nicht über Anarchismus reden?) (S.3) und (unter „Siwu“) „Wu fu wu jun wu zhi wu tian“ 無父無君無治無天 (Ohne Vater, ohne Fürst, ohne Regierung, ohne Himmel/Gott) (S. 1–2).

Wu wurde später auch oft von anarchistischer Seite als „schwammig“ kritisiert. Lu Zhe (*Zhongguo wuzhengfuzhuyi shigao* S. 91) meint gar, Wu sei immer nur auf der „modischen Welle“ mitgeschwommen.

<sup>178</sup> „Siwu“: „Wuzhengfuzhuyi keyi jianjue gemingdang zhi zerenxin“ 無政府主義可以堅決革命黨之責任心 (Der Anarchismus kann das Verantwortungsbewußtsein der Revolutionäre stärken) in Nr. 58, S. 10–13.

<sup>179</sup> „Ran“: „Wuzhengfuzhuyi yi jiaoyu wei geming shuo“ 無政府主義以教育為革命說 (Der Anarchismus hält die Erziehung für Revolution) in Nr. 65, S. 10–12.

werden, wenn nicht nur eine Negation des Bekannten, sondern eine gänzlich neue Qualität ausgedrückt werden sollte? *Wuzhengfu* war in seinen Augen nur eine Notlösung, weil der radikalere Übersetzung *wuzhengzhi* 無政治 („Politiklosigkeit“) der Beigeschmack des „Barbarischen“, Vorsintflutlichen anhaftete. Sagte man aber nur *xin zhengzhi* 新政治 (Neue Politik), um die neue Qualität auszudrücken, würde das als bloßer Reformismus verstanden werden. Positiv definiert war die Anarchie die Verwirklichung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.<sup>180</sup>

Da also der Anarchismus ein umfassendes neues System darstellen sollte, widmete sich *Xin shiji* nicht nur im engeren Sinne politisch-ideologischen Fragen, sondern auch dem gesellschaftlich-kulturellen Bereich. Für die Neugestaltung der Gesellschaft standen dabei die Themen „Familie, Ehe und Rolle der Frau“ im Zentrum, die den Einzelnen ohnehin unmittelbar tangierten als die abstraktere Frage der Politik, und entsprechend auch besonders große Resonanz bei der Leserschaft fanden.

**„Familie/Ehe/Frau“:** Hier war es wieder Li Shizeng, der sich besonders engagierte. Bereits in der 2. Nummer von *Xin shiji* rief er zur „Ahnenrevolution“ auf. Die Ahnen waren ja nichts anderes als biologische Vorfahren, doch in China werde durch die Erziehung zur Verehrung der Ahnen bzw. Ahnengeister eine Erziehung zur Unterwerfung praktiziert. Die Ahnenverehrung war – wie die Verehrung eines oder mehrerer Götter – ohnehin unwissenschaftlich, ja ein Substitut für die Wissenschaft. Außerdem sei sie nur ein Instrument, die Menschen kleinzuhalten, ihnen ihre Misere selbst zuzuschreiben und sie auf eine bessere Zukunft zu vertrösten. Entscheidender aber war, daß mit solchem Aberglauben schon im zartesten Alter eine Persönlichkeitsformung erreicht werde, die jedes revolutionäre Potential zu ersticken suche und daher als erstes beseitigt werden müsse.<sup>181</sup> Konkret warf Li dem Ahnenkult vor, den Fortschritt des Wissens zu blockieren, den Nachkommen ihr Recht auf Freiheit zu nehmen, Verschwendung von Geld und Gütern zu verursachen und gar dem Volk die Lebensgrundlage z.B. durch Belegung besten Ackerlandes mit Gräbern zu entziehen. Daher forderte er alle Revolutionäre auf, Propaganda gegen den Ahnenkult zu machen, die verschwenderischen Zeremonien abzuschaffen, Gräber einzuebnen, Ahnentafeln zu verfeuern oder ins Museum zu bringen und durch Erziehung der eigenen Kinder dafür Sorge zu tragen, daß man selbst nach dem Tod nicht Gegenstand des üblichen Kultes werde.<sup>182</sup> Wie dieser letzte Punkt zeigt, war Li sich nicht so sicher, daß nicht mancher selbsterklärte Revolutionär doch innerlich an alten Gewohnheiten hing.

War der Ahnenkult gewissermaßen das ideologische Fundament der chinesischen Familienstruktur, so war das praktische die Verbindung von Mann und Frau. Vielen Auslands-

<sup>180</sup> Siehe Wus („Siwu“) Anmerkungen zu seiner Übersetzung „Wuzhengfudang xi ruhe yizhong renwu hu“ 無政府黨係如何一種人物乎 (Was für eine Art Mensch sind die Anarchisten?) in Nr. 77, S. 8–11, bes. 10–11. (Der Autor wird als „H. Morris“ angegeben. Es könnte sich vielleicht um William Morris handeln. Bei Nettlau: *Geschichte der Anarchie* Bd. 3, S. 334, Anm. 309, wird erwähnt, daß ein Polizeispitzel in die englische „Socialist League“, zu der William Morris gehörte, eindrang und später eine Schmähschrift unter dem Titel „Der Anarchismus und seine Träger“ verbreitete. Der obige Artikel könnte eine Reaktion darauf gewesen sein).

<sup>181</sup> „Zhen“: „Zuzong geming“ 祖宗革命 (Ahnenrevolution) in Nr. 2, S. 3–4.

<sup>182</sup> „Zhen“: „Xu zuzong geming“ 續祖宗革命 (Fortsetzung von „Ahnenrevolution“) in Nr. 3, S. 4.

studenten erschien offenbar die westliche Form der freien Partnerwahl in Anbetracht der in China üblichen Verheiratung durch die Eltern bzw. Großfamilien verlockend, doch der anarchistischen *Xin shiji* war dies ebenso suspekt. Berechneten nicht auch im Westen die Partner den jeweiligen finanziellen Status des anderen? Und war nicht auch im Westen die Ehe mit religiöser Absegnung oder zumindest rechtlichen Bindungen versehen? Von voller Freiheit könne da wohl kaum die Rede sein.<sup>183</sup>

Es bedürfe vielmehr einer Revidierung der Stellung von Mann und Frau, denn hier sei die gleiche Unterdrückung gegeben wie zwischen Herrschern und Volk, Reichen und Armen. Für eine Unterdrückung der Frau gebe es keinerlei biologische Gründe, sondern dies sei vor allem durch Gesetze oder Gewohnheiten festgelegt worden.<sup>184</sup> Frauen könnten sehr wohl die gleichen Leistungen vollbringen, wie manches Beispiel aus dem Westen eindrucksvoll beweise,<sup>185</sup> nur würden sie in der Ausbildung systematisch benachteiligt, u.a. wegen des Argumentes, daß Bildung ihnen ohnehin nicht anstünde. Hinzu komme die ökonomische Abhängigkeit der Frau, die ein Ausbrechen aus den Bindungen erschwere und es den Männern ermögliche, ihre Frauen als Privatbesitz zu betrachten. Daher erklärte Li, daß die indirekte Unterdrückung durch eine ökonomische und politische Revolution beseitigt würde, die direkte Unterdrückung aber von einer verlogenen Tugendlehre ausgehe, die nur durch adäquate Ausbildung der Frauen beseitigt werden könne.<sup>186</sup>

Diese Tugendlehre hatte sich in der chinesischen Moralauffassung der „Drei Leitbeziehungen“ (*san gang* 三綱) niedergeschlagen: der zwischen Herrscher und Untertan, der zwischen Vater und Sohn und der zwischen Mann und Frau.<sup>187</sup> Diese traditionell hierarchisch verstandenen Beziehungen konnten aber einem Vergleich mit den Erkenntnissen moderner Wissenschaft nicht standhalten. Danach waren alle Menschen gleich geboren. Eine „natürliche Hierarchie“ gebe es also nicht. Die Hierarchisierung war daher nichts anderes als eine Sanktionierung von Machtverhältnissen, die dann mittels Erziehung, Gesetzen und Moral abgesichert wurden. In Wahrheit ergebe sich aber aus den natürlichen Beziehungen auch eine natürliche Moral auf der Basis der Gegenseitigkeit. Auf die Familie bezogen brauchen die Kinder zwar erst die Erziehung und Versorgung durch die Eltern, doch später drehe sich das Verhältnis um. Die in China gängige Vorstellung, daß die Jungen auf ewig den Alten untertan seien, die Ehen nicht frei schließbar sein könnten und für die Trauer um die Eltern genaue Regeln einzuhalten seien, verweigere den Jungen ihr natürliches Recht auf Freiheit als Individuen und verbiege noch dazu die natürlichen Gefühle der Liebe oder Trauer. Ähnliches gelte für die Beziehung der Eheleute. Mann und Frau waren schließlich gleichermaßen Menschen, ihre Vereinigung eine primär biologische

<sup>183</sup> Eingesandter Beitrag: „Xiren zhi jiehun ji chenghun“ 西人之結婚及成婚 (Ehe und Eheschließung der Westler) in Nr. 2, S. 4.

<sup>184</sup> „Zhen“: „Nannü zhi geming“ 男女之革命 (Geschlechterrevolution) in Nr. 7, S. 3–4.

<sup>185</sup> Siehe z.B. Lis kurzen Bericht über Louise Michel als Anarchistin und Marie Curie als Wissenschaftlerin („Nüjie geming“ 女界革命 [Frauenrevolution] in Nr. 5, S. 2–3). Auch der Verweis auf die Rolle der Frauen in der russischen sozialrevolutionären Bewegung fehlte natürlich nicht sowie der auf die Erringung des Wahlrechts – zuerst in Finnland erreicht („Xu nannü geming“ 續男女革命 [Fortsetzung von „Frauenrevolution“] in Nr. 8, S. 1).

<sup>186</sup> „Xu nannü geming“ in Nr. 8, S. 1.

<sup>187</sup> Mit diesen drei Leitbeziehungen hatte Dong Zhongshu 董仲舒 im 2. Jahrhundert v. Chr. die alte konfuzianische Lehre von den „Fünf Beziehungen“ (obige drei plus die zwischen Alt und Jung und die zwischen Freunden) (vgl. *Mengzi* 3/A4) neu gefaßt.

Frage. Daher verdamnte Li die chinesische Rechtspraxis, nach der Väter ihre Kinder straflos zu Tode schinden konnten, aber diesen kein Recht auf Gegenwehr eingeräumt wurde. Ebenso empörte er sich, daß Männer sich mehrere Frauen nehmen oder diese verstoßen bzw. mißhandeln konnten, während die Frauen auf Keuschheit und Duldsamkeit verpflichtet wurden.

Li forderte daher eine Revidierung des gesamten Familiensystems, doch unterstrich er, daß diese Revolution vor allem in den Köpfen ablaufe. Schließlich genüge es, daß die jetzige Elterngeneration sich an die Leiden der eigenen Jugend erinnere und die Erziehung ihrer Kinder entsprechend verändere, um eine neue, freie Generation heranwachsen zu lassen. Diese geistig-moralische Revolution in den Köpfen sei der primäre Faktor für die Veränderung des chinesischen Familiensystems, wohingegen die Abschaffung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse und eine ökonomische Revolution, ohne die die Frauen keine wahre Freiheit erlangen würden, nur sekundär sei.<sup>188</sup> – Hiermit zeigte Li, daß für ihn das Hauptproblem ein geistig-moralisches war.

Die Problematik von Ehe und Familie, die besonders Li in *Xin shiji* anstieß, fand bei der Leserschaft großes Interesse, so daß eine Reihe von Beiträgen eingingen, die z.T. noch über Lis Ziele hinausschossen. So wollte ein Autor die Promiskuität zum Prinzip erheben, weil sie die Evolution fördere, die Art stärke und ihre geistigen und sonstigen Fähigkeiten verbessere. In einer etwas kuriosen Sicht der chinesischen Geschichte versuchte er zu belegen, daß auch in China am Anfang die Promiskuität die Regel gewesen sei. Da mehr Frauen als Männer vorhanden gewesen seien, waren letztere begehrt, worin der Beginn der traditionellen Hochschätzung des Mannes und der Geringschätzung der Frauen zu sehen sei. – Abgesehen von der unbewiesenen Behauptung eines solch ungleichen Zahlenverhältnisses entging dem sich als anarchistisch verstehenden Autor wohl, daß er damit einfach den Frauen bzw. ihrer Gier die Schuld für ihren gesellschaftlich niedrigen Status zuschob und damit im Grunde nur ein altgedientes Argumentationsmuster abwandelte!

Im Laufe der chinesischen Geschichte wurde dann, so der Autor, die Frau immer stärker unterdrückt, was zu einer generellen Rückentwicklung Chinas geführt habe, weswegen es heute auch im Vergleich zu anderen Völkern so schlecht dastehe.

Einen weiteren Beweis für die Vorteile des freien Partnerwechsels sah der Autor darin, daß einige der wichtigsten Gestalten der chinesischen Tradition offenbar aus außerehelichen Verbindungen hervorgegangen waren.<sup>189</sup>

Wu Zihui als Vertreter der Redaktion äußerte sich zu diesen Ansichten recht kritisch. Vor allem strich er heraus, daß in einer evolutionären Sicht eine Argumentation mit der grauen Vergangenheit widersinnig sei. Obwohl er die anarchistische Einstellung des Autors grundsätzlich anerkannte, bedauerte er, daß offenbar immer noch viele progressive Chinesen sich nicht von der Fixiertheit auf die eigene Tradition lösen konnten. Zwar sei die Institution der Ehe abzuschaffen, doch gehe es hier allein um die Freiheit der Liebe.<sup>190</sup>

Der Autor jedoch sah dies grundsätzlicher. In einem weiteren Beitrag strich er heraus, daß die Familienstruktur radikal beseitigt werden müsse, da sie das Fundament der bestehenden Gesellschaft mit ihren Ungleichheiten bilde. Er schlug als konkrete Maßnahmen

<sup>188</sup> „Zhen“: „Sangang geming“ 三綱革命 (Revolution bezüglich der Drei Leitprinzipien) in Nr. 11, S. 1–2.

<sup>189</sup> „Jupu“ 鞠普: „Nannü zajiao shuo“ 男女雜交說 (Erläuterung der Promiskuität) in Nr. 42, S. 3–4.

<sup>190</sup> Nachbemerkung (unter „Ran“), ibid. S. 4.

vor, die Ehe zu verweigern bzw. die eigenen Kinder nicht zur Ehe zu drängen und alle Bedürfnisse, auf die die Ehe normalerweise als Antwort gesehen werde, anders zu befriedigen. So sollten Hotels eingerichtet werden, in denen Männer und Frauen frei miteinander verkehren könnten. Das Argument der ökonomischen Absicherung der Frau sollte durch Erziehungsprogramme und Eingliederung der Frauen in die Arbeitswelt beseitigt werden. Die Fürsorgefunktion der Familie wiederum sollte von entsprechenden gesellschaftlichen Institutionen übernommen werden. Damit werde im Grunde die Familie gar nicht beseitigt, sondern nur ausgedehnt auf die ganze Gesellschaft. Wer dagegenhalte, daß dies ein freudloses Dasein sein würde, ignoriere die eigene Erfahrung, nach der doch gerade die Familie Quelle zahlreicher Kummer sei. Da der Mensch von Natur aus mit Gefühlen ausgestattet sei, gebe es daher keinen vernünftigen Grund anzunehmen, daß in der Menschheitsfamilie die affektiven Beziehungen zu kurz kämen. Vielmehr seien sie dann gereinigt von jedem Gruppenegoismus und somit prinzipiell für alle offen. Dies sei dann das angestrebte *datong*.<sup>191</sup>

Ein anderer Leser, Jiang Kanghu 江亢虎,<sup>192</sup> ergänzte in einer späteren Nummer diese Vorschläge mit der Forderung nach Sexualkunde als Pflichtfach an den Schulen, um die Natürlichkeit des Kopulationsvorganges zu verdeutlichen, nach der Schaffung geeigneter Rahmenbedingungen für die freie Vereinigung und für die Aufzucht von Kindern, sowie nach jährlichen Gesundheitskontrollen, um die Ausbreitung von Krankheiten zu verhindern.<sup>193</sup>

Daß solcherlei Gedanken in *Xin shiji* publiziert wurden, erregte allerdings auch den Unmut einiger Leser. Wu Zhihui sah sich genötigt, den Abdruck solcher Beiträge zu rechtfertigen und Stellung zu beziehen. Insbesondere die Propagierung der Promiskuität stieß auf Empörung, obwohl sich Wu ja schon davon distanziert hatte. Er stellte heraus, daß es der Zeitschrift bei der gesamten Problematik nur um die Freiheit und die Beseitigung überholter Moralvorstellungen gehe. Eine allgemeine Permissivität, wie die Gegner des Anarchismus es den Anarchisten gern unterstellten, sei nicht das Ziel.<sup>194</sup> Auch räumte er andernorts ein, daß in der derzeitigen Gesellschaft, die unter dem Diktat des Geldes stehe, die sexuelle Freiheit für die Frau beschränkt sei, da sie durch Schwangerschaft und Kindererziehung in finanzielle Abhängigkeit gerate.<sup>195</sup> – Die „freie Liebe“ war somit ein Fernziel.

In der Tat waren die Mitglieder der *Xin shiji*-Gruppe in ihrem Privatleben recht traditionell, allen voran Wu Zhihui. Er war mit einer Frau verheiratet, die ihm schon als Kind auf das Arrangement seiner Großmutter mütterlicherseits hin, bei der er aufgewachsen war, versprochen worden war.<sup>196</sup> Diese Großmutter verehrte er im übrigen so sehr, daß er sich noch nach deren Tod, obwohl er bereits in England weilte, einen Bart wachsen ließ, da

<sup>191</sup> „Jupu“: „Huijiatan“ 毀家譚 (Über die Zerstörung der Familie) in Nr. 49, S. 4.

<sup>192</sup> Daß er hinter dem Pseudonym „Xu Ancheng“ 徐安誠 steckte, gibt er selbst in seinem späteren Werk *Hongshuiji* 洪水集 (Sammlung „Überflutung“) (Vorwort datiert 1913) zu erkennen (dort S. 2–4). Zu Jiang Kanghu, dem späteren Gründer der „Sozialistischen Partei Chinas“, s.u.

<sup>193</sup> „Wu jiating zhuyi“ 無家庭主義 in Nr. 93, S. 11–13.

<sup>194</sup> „Ran“: „Da moujun“ 答某君 (Antwort an einen gewissen Herrn) in Nr. 56, S. 11–13.

<sup>195</sup> So Wu („Siwu“) in seiner Anmerkung zur Übersetzung von Morris: „Wuzhengfudang xi ruhe yizhong renwu hu“ in Nr. 77, S. 8–14, dort S. 13.

<sup>196</sup> Yang Kailing: ... *Wu Zhihui ... nianpu* S. 10.

diese es gewünscht hatte.<sup>197</sup> Von daher war er alles andere als ein Rebell gegen die Bande der Familie, auch wenn dies genaugenommen noch in die Zeit vor seiner Zuwendung zum Anarchismus fiel. Ganz offensichtlich änderte diese aber nichts für ihn persönlich.<sup>198</sup> Auch von seinen Mitstreitern wurde keinem ein konkretes Auflehnen gegen Ehe und Familie oder Experimente mit „freier Liebe“ nachgesagt. Bestenfalls konnte man bei Li diesbezügliche Anklänge finden. Er lebte insgesamt mit vier Frauen zusammen, die längste Zeit jedoch mit seiner ersten Frau, die er noch nach traditionellem Muster geheiratet hatte (sie war seine Cousine). Nach ihrem Tod 1941 in Frankreich wählte sich Li 1943 eine amerikanische Jüdin zur Partnerin und war damit der einzige der Gruppe, der sich mit einer Nicht-Chinesin verband. Li hatte sich besonders zur Zeit des Ersten Weltkrieges für „gemischt-rassige Ehen“ zur „Artverbesserung“ eingesetzt.<sup>199</sup> Die Verbindung Lis mit dieser Frau beruhte lediglich auf einer „freien Vereinbarung“, die er aber bereits 1945 wieder löste, als er nach China zurückkehrte, seine Partnerin aber ihre amerikanische Staatsbürgerschaft nicht aufgeben wollte. 1947 heiratete er in Shanghai erneut, verlor jedoch auch diese Frau nach wenigen Jahren. Seine letzte Frau ehelichte er schließlich 1957 in Taiwan.<sup>200</sup>

Insofern blieb die in *Xin shiji* propagierte Revolutionierung der Ehe- und Familienstruktur eine rein theoretische Angelegenheit.<sup>201</sup> Im Vergleich zu *Tianyi* war das Thema Frau / Ehe / Familie auch weniger prominent, was u.a. daran gelegen haben dürfte, daß es in *Tianyi* eine Frau war, nämlich He Zhen, die diese Problematik in den Vordergrund rückte. Als Frau ging ihr Weg zum Anarchismus über den Feminismus, in *Xin shiji*

<sup>197</sup> Ibid. S. 31.

<sup>198</sup> Dies bestätigt sich u.a. auch in der Beobachtung, die Su Xuelin 蘇雪林, die später berühmt gewordene Schriftstellerin, im Rückblick auf ihr Studium in Frankreich an Wus „Institut Franco-Chinois“ (s.u.) festhielt: Wu sei in seiner Familie sehr streng aufgetreten und habe seinen Töchtern nicht erlaubt, sich selbst ihre Freunde auszusuchen. (Deshalb wurde er von den Studenten als „auf halbem Weg stehen geblieben“ kritisiert). (Su Xuelins Erinnerungen sind aufgenommen in Chen Sanjing 陳三井 [komp.]: *Qingong jianxue yundong* 勤工儉學道動 [Bewegung für eifriges Arbeiten und sparsames Studium], Taipei 1981. Siehe dort S. 466).

<sup>199</sup> Damit stand er in erklärtem Kontrast zur französischen Öffentlichkeit, die Ehen zwischen Französinen und Chinesen (man denke an den kriegsbedingten Männermangel sowie die chinesischen Vertragsarbeiter in Frankreich – s.u.) eher ablehnte. (Vgl. Chen Sanjing: *Huagong yu ouzhan* S. 151–152). Nach Li Huang 李璜 Erinnerungen an die gemeinsamen Erfahrungen mit Li in Frankreich ab Ende 1918, war Li bei diesen Vorstellungen stark von Elisée Reclus beeinflusst. (Vgl. bzgl. Reclus die Darstellung bei Fleming S. 49). Lis Ideal sei eine „rassisch durchmischte und homogenisierte Menschheit“ gewesen, weswegen er z.B. alles unternommen habe, um Abtreibungen von Kindern, die Chinesen mit Französinen gezeugt hatten, zu verhindern. (Auch Li Huangs Erinnerungen sind enthalten in Chen Sanjing [komp.]: *Qingong jianxue yundong*. Siehe dort S. 125–131). De facto gab es aber auch eine chinesische Parallele zu Lis Vorstellungen: Kang Youweis *Datongshu* (Teil 4, in der deutschen ÜB. S. 138–148), worin dieser für eine Rassenvermischung (d.h. allmähliche Angleichung der „Farbigen“ an die „Weißen“) plädiert hatte.

<sup>200</sup> Siehe Li Shuhua 李書華: „Li Shizeng xiansheng jiashi ji shaonian shiqi“ 李石曾先生家世及少年時期 (Li Shizengs Familie und Jugendzeit) in *Li Shizeng xiansheng jinianji* S. 196–206, dort S. 198.

<sup>201</sup> In Nr. 114 argumentierte „Yimin“ 一民, daß schließlich nicht alles sofort praktikierbar sei. („Zhi yu xing“ 知與行 [Wissen und Handeln], S. 1–4).

dagegen näherten sich die durchweg männlichen Autoren dem Anarchismus über seine vermeintliche Wissenschaftlichkeit.<sup>202</sup>

„Religion“: Dafür widmete *Xin shiji* aber einem anderen Problem seine Aufmerksamkeit, das in *Tianyi* kaum thematisiert wurde: der Religion.<sup>203</sup> Hier war es wiederum Wu Zihui, der sich besonders engagierte und damit den Atheismus zum wesentlichen Bestandteil des Anarchismus erklärte. Dieses Interesse bzw. sein Fehlen bei der *Tianyi* hing sicherlich auch mit den jeweiligen Umgebungen zusammen. In Japan hatte sich zwar die Gruppe um den erklärten Materialisten Kōtoku von den christlich orientierten Sozialisten abgesetzt, doch war der Atheismus kein besonders prominentes Thema. Kōtoku erhob ihn erst unmittelbar vor seiner Inhaftierung wegen der „Hochverratsaffäre“ zum Gegenstand einer längeren Schrift.<sup>204</sup> Allerdings zielte er dabei im Grunde gegen die Überhöhung des Tennō.<sup>205</sup> Besonders in Frankreich, aber auch in anderen westeuropäischen Ländern, spielte der Atheismus in der anarchistischen Szene dagegen eine durchaus wichtige Rolle. Bakunin hatte ja bereits die Abschaffung übernatürlicher Autorität zur Vorbedingung für die der weltlichen erklärt.<sup>206</sup> Kropotkin wiederum bemühte sich, eine neue Begründung der Moral zu liefern, die ohne religiöse Komponenten auskam. Außerdem wurden die chinesischen Anarchisten in Westeuropa mit dem realen gesellschaftlichen Einfluß der christlichen Kirchen konfrontiert, der weit über das hinausging, was sie von China her kannten. Zudem wurde in Frankreich gerade 1907 die endgültige Trennung von Kirche und Staat auch in der Erziehung durchgesetzt. Es war daher wenig verwunderlich, daß sich *Xin shiji* mit dem Thema auseinandersetzte, zumal – wie sich bereits aus ihren sonstigen Ausführungen ergab – die Herausgeber das Hauptproblem Chinas in seiner geistig-moralischen Retardierung zu erkennen glaubten.

Wu Zihui, der nach seiner Flucht aus China zunächst in England und Schottland gelebt hatte, besuchte dort des öfteren Gottesdienste,<sup>207</sup> wie er sich überhaupt für die Lebensgewohnheiten der Briten interessierte. Überzeugen konnten ihn die Predigten offenbar nicht, denn er blieb Zeit seines Lebens ein erklärter Atheist.

Ein Leser in *Xin shiji* war der Meinung, daß nur durch Religion die vielzitierten Tugenden von Selbstlosigkeit und Nächstenliebe erreichbar seien, um die auch in *Xin shiji* stets angeprangerte Selbstsucht zu überwinden. Er bezog sich auf Buddha und Jesus als die wahren Ärzte, die die Krankheit des menschlichen Herzens zu heilen vermöchten. Allein die Religion führe die Moral zu ihrer Vollendung.

Wu widersprach dieser Sicht in seinem Redaktionskommentar entschieden. Zwar sei die heutige Welt weit von den anzustrebenden Tugenden der Selbstlosigkeit und Nächstenliebe entfernt, aber diese hätten Buddha und Jesus schließlich auch nicht erfunden. Eine solche

<sup>202</sup> Zu einem ausführlicheren Vergleich zwischen den beiden Zeitschriften zur Problematik Frau/Ehe/Familie siehe Zarrow: *Anarchism* ... Kap. 6.

<sup>203</sup> Dieses Desinteresse wurde *Tianyi* auch vorgeworfen. Siehe *Xin shiji* Nr. 79, S. 9–13: „Dongjing baojie“ 東京報界 (Die Presselandschaft in Tokyo), bes. S. 9.

<sup>204</sup> Diese letzte größere Schrift Kōtokus trug den Titel *Kirisuto massatsu ron* 基督抹殺論 (Tilgung Christi), wurde in der Haft vollendet und nach seiner Hinrichtung veröffentlicht.

<sup>205</sup> Vgl. die Bemerkung bei Notehelfer S. 183, Anm. 2.

<sup>206</sup> So war schließlich auch sein wichtigstes Fragment unter dem Titel *Dieu et l'état* erschienen.

<sup>207</sup> Yang Kailing: ... *Wu Zihui* ... *nianpu* S. 31. Über seine Gründe wird leider nichts ausgesagt.

Sicht ignoriere die Tatsache, daß schon Konfuzius und Mozi Ähnliches gelehrt hätten. Es bestehe daher kein Grund, als Chinese diesbezüglich in der Ferne zu schweifen. Aber die Vorstellung, die all diese Menschheitslehrer von den betreffenden Tugenden hatten, könne längst nicht an das heutige Niveau heranreichen, da die Evolution schließlich voranschreite. Selbstlosigkeit und Nächstenliebe seien vielmehr natürlicherweise im menschlichen Gewissen verankert, eine religiöse Begründung daher überflüssig. In Wahrheit dienten die Religionen nur zum Schutz der Macht. Mehr noch: das menschliche Verhalten bedürfe der Korrektur doch gerade nur, weil es durch Religion „verseucht“ sei. Schließlich führe die Einstellung, daß man ob seiner Fehler stets einen Gott um Vergebung anflehen müsse, doch dazu, sich selbst als unfähig anzusehen. Statt dessen solle man lieber auf das eigene Gewissen bauen.<sup>208</sup>

Ein anderer Leser, der offenbar in Japan mit christlichem Sozialismus in Berührung gekommen war, wandte daraufhin ein, daß zwar der Rückgriff auf überkommene Religionsformen nicht adäquat sein möge, doch könne es ja auch eine moderne Religiosität geben. Um die Menschen zu zivilisierten Persönlichkeiten zu formen, sei die religiöse Moral sehr hilfreich.

Wu dagegen verneinte dies und behauptete, daß Sozialismus und Religion von vorneherein Gegensätze seien. Was ihnen gemeinsam sei, sei lediglich eine allgemeine Moral-auffassung. Dabei sei jedoch die Religion auf einer frühen Stufe stehengeblieben, während der Sozialismus (in seiner reifsten Ausformung als Anarchismus)<sup>209</sup> eine spätere Stufe darstelle und damit viel mehr Moralität verkörpere als die Religion. Im Grunde sei religiöse Moral falsche Moral, weil sie u.a. Klassendenken und Aberglaube beinhalte. Die sozialistische Moral dagegen sei eine relativ vollkommene und in jedem Fall umfassendere Verwirklichung von Selbstlosigkeit und Nächstenliebe. Wenn man schon von Persönlichkeitsformung spreche, dann sei hier ohnehin der Sozialismus überlegen, weil er keine Glaubenssätze voraussetze, sondern die Moral auf den zwischenmenschlichen Bereich gründe. Die Position des Lesers sei daher zu stark von traditionellen chinesischen Denkmustern bestimmt. In Frankreich dagegen seien ohnehin die meisten Menschen Atheisten, doch könne man nicht behaupten, daß sie keine Moral bzw. zivilisierte Persönlichkeit hätten.<sup>210</sup> Daher schätzte Wu auch die Freimaurerei, in der er eine institutionalisierte Anti-Religions-Gesellschaft sah und sie mit den chinesischen Geheimgesellschaften verglich.<sup>211</sup>

Der Leser aus Japan gab sich aber nicht mit Wus Kommentar zufrieden. Ob eine Morallehre wahr oder falsch sei, hänge von der Art der Religion ab, aber nicht alle religiöse Moral sei als falsch zu bezeichnen. Moral entspringe aus der Religion und sei anders nicht

<sup>208</sup> Eingesandter Beitrag: „Tuiguang renshu yi yi shijieguan“ 推廣仁術以醫世界觀 (Durch Ausbreitung der Nächstenliebe die Weltanschauung heilen) in Nr. 37, S. 3–4.

<sup>209</sup> So Wu (unter „Ran“) in „Xu zongjiao wenti“ 續宗教問題 (Fortsetzung von „Das Religionsproblem“) in Nr. 55, S. 3–10. Dort S. 6.

<sup>210</sup> „Ran“: „Shu moujun youjian hou“ 書某君郵簡後 (Reaktion auf ein Schreiben eines gewissen Herrn) in Nr. 42, S. 2–3. Der Brief aus Japan war ursprünglich an Chu Minyi gerichtet, doch fühlte sich Wu genötigt, wegen des Bezugs auf seine vorausgegangene Stellungnahme einen Kommentar abzugeben.

<sup>211</sup> Wu lehnte zwar die Riten ab, hielt aber die Geheimgesellschaften für potentiell revolutionär. Im Hintergrund stand die Auffassung, daß bei den chinesischen Geheimgesellschaften ohnehin ihr ursprünglich religiöser Inhalt verblaßt sei. („Tiantang zhi molu“ 天堂之末路 [Sackgasse des Paradieses] in Nr. 48, S. 2–3).

begründbar. Wu hielt dagegen, daß zwar traditionell Moral religiös begründet worden sei, aber das bedeute nicht, daß beides an sich aneinander gekoppelt sei. Die Moral an Lohn und Strafe übernatürlicher Wesen zu binden, sei ohnehin ein Widerspruch zur menschlichen Freiheit und stehe somit gegen den Fortschritt.<sup>212</sup> Daß die Menschheit früher aufgrund ihres begrenzten Wissens zu religiöser Verehrung griff, sei entschuldbar. Heute aber sei dies schließlich im Zeitalter der Wissenschaft anders.<sup>213</sup> Während der Leser auf der persönlichen Moral insistierte, sah Wu diese stets als Teilmenge der gesamten moralischen Verfassung einer historisch gewordenen Gesellschaft.

Daher hob er auch bei seiner Übersetzung eines Čerkezov-Textes über Tolstoj hervor, daß zwar die subjektive Intention Tolstojs – ähnlich der des Lesers –, Religion für die Revolution einzusetzen, löblich sei, aber es ein anarchistisches Christentum per se nicht geben könne.<sup>214</sup>

Wu erhielt allerdings auch unterstützende Leserbriefe. Ein Leser meinte, daß China, da es schließlich Teil der Menschheit sei, seinen Beitrag durch Beseitigung des Aberglaubens leisten müsse, nämlich durch eine „Konfuzius-Revolution“, da dieser die chinesische Kultur vergiftet habe.<sup>215</sup> Ein anderer (Cai Yuanpei?) erklärte, daß Moral und Wissen eng aneinander gekoppelt seien. Hebe man den Wissensstand, dann hebe man auch die Moral. Religion dagegen blockiere durch Aberglauben den Fortschritt des Wissens. Bildung Sorge daher nicht nur für die Moral des Einzelnen, sondern auch für die der anderen in wechselseitiger Beeinflussung.<sup>216</sup>

Die Persönlichkeitsformung war somit entscheidend, und so war es wenig verwunderlich, daß *Xin shiji* sich ausgiebig mit der Frage nach Bildung, Gewohnheiten, kurz dem kulturellen Bereich befaßte.

„Kultur“: Da *Xin shiji* hier gegen die traditionelle Kultur argumentierte, mußten sich die Herausgeber mit dem Vorwurf auseinandersetzen, Parteigänger des Westens zu sein. War nicht all das, was sie predigten, von westlichen Autoren übernommen bzw. übersetzt? Hätten sie nicht ebensogut für ihre ideologischen Positionen Ahnen in der chinesischen Tradition ausfindig machen können? Und dienten sie mit ihrem Anarchismus nicht letztlich westlichen Expansionsbestrebungen?

<sup>212</sup> „Zongjiao wenti“ 宗教問題 (Das Religionsproblem) (kommentiert von „Ran“) in Nr. 54, S. 3–7.

<sup>213</sup> „Xu zongjiao wenti“ in Nr. 55, S. 4 und S. 7. Vgl. auch den Kommentar zum Leserbrief von Nr. 97 in Nr. 98: „Siwu“: „Da sheijun zongjiaotan“ 答誰君宗教談 (Antwort auf die Erörterung der Religion von Herrn Irgendwie) (S. 10–14, bes. S. 14).

<sup>214</sup> „Ran“ (üb.): „Xu ‘Wo liangxinshang xihuan ruci’“ 續 “我良心上喜歡如此“ (Fortsetzung von „Ich halte dies für richtig“) (mir ist der Original-Titel nicht bekannt) in Nr. 76, S. 11–14. Der Čerkezov-Text präsentierte die rebellische Seite Tolstojs. Wu beschäftigte sich ja in *Xin shiji* immer wieder mit dem Vergleich der chinesischen Situation mit der des „despotischen“ Rußland. Immerhin gestand er Tolstoj jedoch in einem Bericht über die Verhaftung seines Sekretärs (in Nr. 111, S. 12) zu, „Anarchist“ zu sein, was nur von seiner Religiosität etwas verdeckt werde.

<sup>215</sup> „Juesheng“ 絕聖 (ein programmatisches Pseudonym: weg mit den Heiligen): „Pai Kong zheng yan“ 排孔徵言 (Plädoyer gegen Konfuzius) in Nr. 52, S. 4.

<sup>216</sup> „Qianxing“ 前行: „Lun zhishi yiwai wu daode“ 論智識以外無道德 (Es gibt keine Moral außer Wissen) in Nr. 79, S. 6–9. (Meine Vermutung, daß Cai Yuanpei hinter diesem öfters auftauchenden Pseudonym stecken könnte, liegt zum einen in den angeschnittenen Themen und Positionen, zum anderen in der sehr respektvollen Behandlung durch die Redaktion begründet).

Die Herausgeber wiesen dies natürlich entschieden zurück. Es gehe doch um allgemeine Prinzipien, unabhängig von West oder Ost. Suche man nach Autoritäten in der chinesischen Tradition für die Lösung moderner Probleme, so ignoriere man das Fortschreiten der Geschichte. Gleichsetzungen zwischen dem modernen Kommunismus und dem alten Brunnenfeldsystem etwa (wie u.a. von Sun Yatsens Anhängern gern behauptet) seien völlig unsinnig. Daß die Denker des alten China die Erkenntnis heutiger Wissenschaften nicht zur Verfügung hatten, war ja nicht ihre Schuld. Sie lebten eben in einer anderen Zeit. Wie hätten sie da die Verhältnisse von heute vorhersehen können? Wenn sich *Xin shiji* solchermäßen nicht auf sie bezog, habe dies nichts mit kritikloser Verehrung des Westens zu tun. Auch der Vorwurf, dem Westen indirekt bei seiner Expansionspolitik zu helfen, treffe nicht zu, schließlich propagiere man den Anarchismus, der in allen Staaten am meisten verhaßt sei. Was *Xin shiji* tue, sei lediglich, die erkannten allgemeinen Prinzipien auch den Chinesen zugänglich zu machen.<sup>217</sup>

Solchermäßen sah *Xin shiji* auch die klassische Extremform des Protestes, nämlich den Selbstmord, als überholt an. Er entspreche einem kulturellen Muster, das noch ganz im Ehrdenken verhaftet war und die Folgen nicht einkalkulierte. Heute müsse man, wie es in Rußland vorgelebt worden war, den aktiven Weg beschreiten, statt sich nur in pessimistischer Haltung selbst zu vernichten. Daher sei eben ein Attentat viel wirksamer als ein Protestselbstmord.<sup>218</sup> Dies einzusehen war aber eine Frage der Einstellung, die also geändert werden mußte.

Eine solche Änderung kultureller Muster konnte nur über eine neue Bildung geschehen. Li Shizeng versuchte daher, Gründe und Inhalte der Bildung neu zu definieren. Bislang sei die Ausbildung in China nur daran ausgerichtet gewesen, den Absolventen einen Beamtenposten zu verschaffen. Wissenserwerb war somit an rein egoistische Motive geknüpft. Wenn heute von Bildung für die Stärkung des Vaterlandes gesprochen werde, weswegen ja schließlich auch viele Studenten ins Ausland geschickt wurden, sei dies prinzipiell nicht anders. Die meisten der Auslandsstudenten, die immerhin die Hauptleser von *Xin shiji* waren, erwürben sich doch ihre westliche Bildung auch nur, um Karriere zu machen. Wahre Bildung aber müsse um des Fortschritts willen gesucht werden. Durch besseren Wissensstand helfe man der Wissenschaft und der Welt weiter. In einem Schema ordnete Li entsprechend wahrer Bildung, die die Menschheit weiter bringe, und falscher Bildung, die egoistisch und konservativ sei, auch konkrete Wissenszweige zu. Dabei hielt er Mathematik, Naturwissenschaften und Soziologie für rein der Wahrheit verpflichtet, Politik und Jura, „falsche“ Morallehren und Religion für verlogen. Berufsspezifische Ausbildungen, Kunst und Technik standen in einer Mittelposition. Sie konnten sowohl für den Fortschritt, als auch für den „konservativen“ Egoismus eingesetzt werden.<sup>219</sup> – Lis Bewertung ist auch insofern interessant, als er später zahlreiche Bildungsinitiativen initiieren sollte (s.u.).

Haupthindernis für die Akzeptanz einer neuen Bildung sah *Xin shiji* in den chinesischen festgefahrenen Gewohnheiten. In mehreren Nummern widmete sich Chu Minyi der tief

<sup>217</sup> So Li Shizeng („Zhen“): „Da Chee-shi“ 答Chee氏 (Antwort an Herrn Chee) in Nr. 3, S. 2–3.

<sup>218</sup> Siehe den bereits erwähnten Artikel von „Xing“ 醒: „Lun daohai zhi fei“ 論蹈海之非 (Gegen das Ins-Wasser-Gehen) in Nr. 6, S. 2.

<sup>219</sup> „Zhen“: „Tan xue“ 談學 (Über das Lernen) in Nr. 21, S. 3–4. Vgl. auch „Qianye zashuo“ 千夜雜說 (Verschiedenes aus 1000 Nächten) in Nr. 21, S. 2–3, und Nr. 24, S. 3–4.

verwurzelten Tradition, Bildung stets unter die Vorgabe der Klassiker zu stellen, und bewies mit diesen Beiträgen einmal mehr, nicht nur ein Juniorpartner der Gruppe zu sein. Ganz im Gegensatz zum Ansatz der *Tianyi* in Tokyo erklärte Chu das Anknüpfen an Lehren vergangener Jahrhunderte, auch wenn sie nonkonformistisch waren, im Hinblick auf das Fortschreiten der Geschichte als sinnlos. Bereits in der ersten *Xin shiji*-Nummer war Konfuzius bzw. seine Verehrung als großer Weiser Chinas angegriffen worden.<sup>220</sup> Chu setzte noch eins drauf: Konfuzius war der eigentliche Übeltäter, weil er der chinesischen Kultur die hemmungslose Verehrung des Alten und die Geringschätzung des Neuen eingepflichtet habe. Damit sei China der Kontakt zur Realität abhanden gekommen, denn die Zeiten wandeln sich schließlich. Außerdem sei damit schon das Ende der Suche nach Wissen vorgegeben gewesen, weil niemand es wagt, aus dem von alters her vordefinierten Rahmen auszubringen. Selbst im Heute, wo die Notwendigkeit neuer Bildungsinhalte nach westlichem Muster weithin eingesehen werde, bemühe man sich krampfhaft, die „nationale Essenz“ zu bewahren. – Damit stand Chu<sup>221</sup> nun diametral der Position Liu Shipeis entgegen, der ja, zusammen mit Zhang Binglin, jahrelang Artikel für die *Guocui xuebao* schrieb und eine modernisierte Form klassischer Gelehrsamkeit anstrebte.

Chu erklärte rundheraus, daß das Neue dem Alten immer überlegen sei. Wenn im Alten Elemente des Neuen zu finden seien, so könne man nur von teilweiser Übereinstimmung sprechen. Deshalb das Alte als Begründung des Neuen heranzuziehen, sei lächerlich. Damit wischte Chu jeden Versuch, Entsprechungen zwischen modernen westlichen und alten chinesischen Lehren zu suchen, vom Tisch. Der Anarchismus sei der Trend der Zeit. Alle Einwände von chinesischer Seite, sei es von republikanischer oder monarchistischer, trügen dagegen das alte Vorurteil der Liebe zum Alten in sich. Revolution aber bedeute Anpassung an den Fortschritt, und deswegen müsse dieses Denkmuster aus den chinesischen Köpfen getilgt werden.<sup>222</sup>

Diese Fixierung auf das Alte sei der wahre Grund, warum China im internationalen Vergleich so schlecht dastehe. Weshalb aber hatte sich diese Einstellung in China so festgesetzt?

Chu sah dafür mehrere Gründe. Zum einen sei da die Verehrung der Altvorderen. Diese gehe an jeder vernünftigen Wertung vorbei. Gelobt werde in Bezug auf die Geschichte rein nach dem Erfolg, nicht nach der inhärenten Qualität. So werde recht und falsch danach beurteilt, ob jemand mit seinen Taten Erfolg hatte oder nicht. Die Rede vom Willen des Himmels, der sich darin offenbare, sei abergläubisch.<sup>223</sup> In Wahrheit werde der Gang der Geschichte weder durch den Willen des Himmels noch durch menschliche Großtaten bestimmt, sondern von natürlichen Prozessen. Ein wirklicher Held sei daher auch nicht bewundernswert wegen seiner Fähigkeiten oder moralischen Qualitäten, sondern deswe-

<sup>220</sup> Nr. 1, S. 3: „Ci zhi wei zhongguo shengren“ 此之謂中國聖人 (Das nennt sich ein chinesischer Heiliger). Vgl. auch den bereits erwähnten Leserbeitrag in Nr. 52, S. 4: „Pai Kong zheng yan“, der eine „Konfuzius-Revolution“ forderte.

<sup>221</sup> Ähnliches vertrat auch Zhang Ji. Vgl. „Fan“: „Guocui zhi chufen“ 國粹之處分 (Geißelung der „Nationalen Essenz“) in Nr. 44, S. 1.

<sup>222</sup> „Min“: „Hao gu“ 好古 (Liebe zum Alten) in Nr. 24, S. 4.

<sup>223</sup> Chu spielte hier auf die in der klassischen Geschichtsschreibung übliche Bewertung von Aufständen an. Hatten sie Erfolg, war der Anführer vom Himmel gewollt und somit rechtmäßiger Herrscher, wenn nicht, mußte er als Rebell bestraft werden.

gen, weil er die Zeichen der Zeit erkannte und entsprechend handelte. Die Verehrung der Altvorderen sei ohnehin im Grunde in selbstsüchtigen Motiven begründet: man wolle nur selbst so von der Nachwelt geehrt werden. Und deswegen betreibe man dies mit den Altvorderen.<sup>224</sup>

Ein weiterer Grund sei die Verehrung alten Schriftgutes, als ob dieses prinzipiell dem gesprochenen Wort überlegen sei. Dabei sei Schrift doch nur dazu dienlich, das Mündliche zu fixieren, aber kein qualitativer Sprung im Vergleich zum gesprochenen Wort.<sup>225</sup> Die alten Lehren hätten außerdem den Fehler begangen, sich selbst absolut zu setzen, doch der Wahrheit könne man sich immer nur nähern. Was heute als „Wahrheit“ gelte, sei aufgrund des Fortschritts zumindest näher an derselben als die Schriften des Altertums. So wie das schärfste Auge im Dunkeln nichts zu erkennen vermag, bei Tageslicht aber jedermann sehen könne und es lediglich Unterschiede der optischen Wahrnehmung nach Qualität der Augen gebe, so verhalte es sich mit der Wahrheit. Wenn man im Westen vom Mittelalter als finsterner Epoche rede, so habe diese Finsternis in China von Anfang bis jetzt geherrscht, weswegen auch die Wahrnehmung entsprechend behindert gewesen sei.<sup>226</sup>

Die Verehrung alten Schriftgutes in China analysierte Chu als auf drei Faktoren beruhend: der schwierigen Schrift, der Autokratie und der Isolation.

Die Schriftzeichen führten – im Gegensatz zum westlichen Alphabet – dazu, daß das geschriebene Wort stets die Domäne der Elite blieb. Große Bevölkerungsteile blieben dagegen ausgeschlossen. Während im Westen das Zeitunglesen verbreitet sei, könne in China nur ein Zehntel (!) lesen und schreiben.<sup>227</sup> Außerdem sei das Drucken chinesischer Zeichen viel aufwendiger. Die einfache Bevölkerung könne sich das Erlernen der Schriftzeichen aufgrund des zeitlichen Aufwandes auch schlicht nicht leisten. Die Elite dagegen verschwende ihre Zeit damit, nutzlose Klassiker philologisch zu durchforsten und brüste sich noch damit.

Die Herrscher wiederum zementierten die Ausrichtung an alten Vorbildern, weil sie diese problemlos instrumentalisieren konnten. So war jeder im alten China, der unkonventionelle Wege beschreiten wollte, in Gefahr, als Häretiker abgestempelt zu werden, weswegen sich alle bemühten, ihr Denken oder Verhalten mit traditionellen Vorbildern zu rechtfertigen. Da solchermaßen seit Qin Shihuangdi die vorher in gewissem Maße vorhandene Meinungsfreiheit autoritär beseitigt worden war, blieb dem Volk auch kein Freiraum, gedanklich in neue Gebiete vorzudringen, weswegen eine allgemeine Stagnation eintrat.<sup>228</sup>

Die Isolation schließlich sei zum einen durch den äußeren Mangel an Verkehrsmitteln bedingt gewesen, zum anderen jedoch durch die Selbstzufriedenheit, weswegen man nie nach Austausch von Erfahrungen gestrebt habe. Daher seien die Chinesen xenophobisch geworden, während die Westler aller Herren Länder erkundeten. Diese mangelnde Offen-

<sup>224</sup> „Min“: „Hao gu zhi chengjian“ 好古之成見 (Das Vorurteil der Liebe zum Alten) in Nr. 26, S. 3–4. (Diese Artikelserie zog sich bis Nr. 31 durch).

<sup>225</sup> Die Wertschätzung der Schrift ging in China bekanntlich so weit, daß man zögerte, beschriebenes Papier unbesehen zu vernichten.

<sup>226</sup> „Min“: „Xu hao gu zhi chengjian“ 續好古之成見 (Fortsetzung von „Das Vorurteil der Liebe zum Alten“) in Nr. 28, S. 2–4.

<sup>227</sup> Dies dürfte eine mehr als optimistische Schätzung gewesen sein.

<sup>228</sup> „Xu hao gu zhi chengjian“ in Nr. 30, S. 2–3.

heit für Fremdes war somit der dritte Faktor für die chinesische Verehrung alten Schriftgutes.<sup>229</sup>

Chu hatte solchermaßen die Fixierung auf Althergebrachtes als Hemmschuh der Entwicklung charakterisiert. Ein anderer Autor ergänzte, daß die Tugenden wie Untugenden, Riten, Gesetze und Bildungsinhalte letztlich durch Gewohnheiten definiert seien. Somit waren es die Gewohnheiten, die den Fortschritt behinderten. Aber Gewohnheiten könne man, da sie keine unverrückbaren Wahrheiten darstellten, eben auch ändern.<sup>230</sup>

Abgesehen von diesen gesellschaftlichen Normen kritisierte *Xin shiji* allerdings auch wiederholt die ganz alltäglichen chinesischen Lebensgewohnheiten wie Kartenspielen, Opiumrauchen, und natürlich Prostitution, und bereitete damit den Ethikkatalog vor, der später sogar institutionalisiert wurde (s.u.). Wu Zhihui verstieg sich gar zu der Behauptung, daß die Chinesen „an sich verkommen“ seien,<sup>231</sup> erhoffte sich aber von der Beseitigung der Mandschus einen moralischen Besserungseffekt für die Chinesen.<sup>232</sup> Dann würden sie, so seine Hoffnung, zu respektablen Mitgliedern der Weltgesellschaft und zu eigentlichen Weltbürgern werden.

„**Sprache**“: Dieses Weltbürgertum, das über konventionelle Staats- und Kulturgrenzen hinausging, erforderte aber auch – wie Chu es in seiner Charakterisierung der chinesischen Kultur im Negativen herausgestellt hatte – eine freie Kommunikation. Daher war es nur konsequent, daß *Xin shiji* sich der Frage einer internationalen Sprache und der Rolle des Chinesischen in Sprache und Schrift (dem Inbegriff chinesischer kultureller Identität) widmete.

Wie bereits erwähnt, hatte sich *Xin shiji* seit der ersten Nummer einen Esperanto-Untertitel beigelegt. Das Esperanto genoß damals in Europa eine gewisse Popularität insbesondere in internationalistisch gesinnten Kreisen, zu denen ja auch die Anarchisten gehörten.<sup>233</sup> Man erblickte darin zum einen ein praktisches Medium, das leicht erlernbar, konsequent konstruiert und somit logisch war.<sup>234</sup> Außerdem würde so niemandem eine sprach-

<sup>229</sup> „Xu hao gu zhi chengjian“ in Nr. 31, S. 4.

<sup>230</sup> „Jupu“ 鞠普: „Lun xiguan zhi ai jinhua“ 論習慣礙進化 (Gewohnheiten behindern die Fortentwicklung) in Nr. 50, S. 3–4.

<sup>231</sup> „Ranliao“: „Zhongguoren zhi fubaibing“ 中國人之腐敗病 (Die Verderbtheit der Chinesen) in Nr. 59, S. 11–14.

<sup>232</sup> „Yi“: „Yulun“ 輿論 (Öffentliche Meinung) in Nr. 120, S. 1–6, dort S. 6. Wu Zhihui interessierte sich übrigens stets für die alltäglichen Dinge in westlichen Gesellschaften, in denen er viel an Überlegenheit zu entdecken glaubte. (Vgl. Richard Wang S. 70–71). Wu wurde später gelegentlich mit den Worten zitiert, daß er den Auslandsaufenthalt eines Chinesen schon dann für einen Erfolg halte, wenn sich danach in China zumindest eine Toilette oder eine Küche modernisiert habe.

<sup>233</sup> Eine allgemeine Geschichte der Esperanto-Bewegung gibt – wie erwähnt – Peter Forster. Bei Lins wird das Verhältnis des Esperanto zu „linken“ politischen Anschauungen und daraus sich ergebende Verfolgungen thematisiert: Ulrich Lins: *La Danĝera Lingvo. Studo pri la persekutoj kontraŭ Esperanto* (Die gefährliche Sprache. Studie zu den Verfolgungen des Esperanto), 2. Aufl. Progreso-Verlag 1990. (Der darin enthaltene Teil zu Ostasien wurde leider in der gekürzten deutschen Fassung ausgelassen: *Die gefährliche Sprache. Die Verfolgung der Esperantisten unter Hitler und Stalin*, Gerlingen 1988).

<sup>234</sup> Das Esperanto war nicht der erste und einzige Versuch, eine künstliche Sprache zu schaffen, aber der bekannteste. Die Grammatik beschränkt sich auf 16 Regeln. Der Wortschatz wird durch regelmäßige Ableitungen vereinfacht und basiert hauptsächlich auf dem Latein unter Hinzunahme des Englischen, Italienischen, Französischen und Russischen. (Zum Esperanto als Sprache siehe Benoît Philippe: *Sprach-*

liche Überlegenheit eingeräumt, wie sie bei einer natürlichen Sprache dem Muttersprachler automatisch zufiele. Zum anderen sah man darin eine dem internationalistischen Gedanken kongeniale Erfindung. Diese beiden damit verbundenen Intentionen, die praktische und die ideelle, blieben stets in einem gewissen Spannungsverhältnis. Zamenhof, ein jüdischer Augenarzt und Erfinder des Esperanto,<sup>235</sup> hatte durchaus über den rein sprachlichen Aspekt hinausgehende Absichten, doch im Rahmen der Herausbildung einer institutionalisierten Esperanto-Bewegung Anfang des 20. Jahrhunderts löste sich diese z.T. von seinen Vorgaben und fand viele Fürsprecher, die sich von jeder quasi-religiösen Besetzung des Esperanto entschieden distanzieren.

Das Esperanto wurde auch von sozialistischer und anarchistischer Seite aufgegriffen, weshalb *Xin shiji* im Gefolge damit in Berührung kam.<sup>236</sup> Doch mußte diese internationale Sprache gerade chinesischen Auslandsstudenten in Europa, wo sie mit einer großen Sprachvielfalt konfrontiert wurden, besonders interessant erscheinen. Ohnehin waren sie, da sie sich an ihrem jeweiligen Studienort in einem fremdsprachigen Umfeld bewegten, für das Sprachproblem und seine Konsequenzen sensibilisiert. Hinzu kam, daß sie als Chinesen nicht selten die Erfahrung machten, daß ihre Sprache im Westen als exotisch, wenn nicht gar merkwürdig galt, was besonders auf die eigentümliche chinesische Schrift bezogen wurde. Die Frage des Esperanto war ja auch in *Tianyi* und *Hengbao* aufgegriffen worden. Liu Shipeis zeitweiliges Interesse dafür war offenbar besonders unter Ōsugis Einfluß zustande gekommen, der seinerseits aus der sprachlichen Isolation Ostasiens ausbrechen wollte. Liu hatte es – wie Ōsugi – überwiegend aus praktischen Gründen geschätzt. *Xin shiji* ging dagegen noch weiter, weil es gerade die Verbindung zur chinesischen Tradition zu kappen galt. Und hier eignete sich das Esperanto natürlich bestens dafür, gegen die chinesische Sprache als Garant der Tradition zu polemisieren.

Der erste Beitrag zum Esperanto erschien in Nr. 6. Darin zeigte sich der Autor beeindruckt von der Bekanntschaft mit einem Esperantisten. Er selbst litt unter der sprachlichen Isolation im Zusammenleben mit anderen Europäern verschiedener Nationen, die ebenfalls jeweils nur ihre Muttersprache beherrschten. Allein der Esperantist war vielsprachig, wies aber auf die Vorteile hin, die aus einer gemeinsamen Kommunikation mittels des Esperanto für den Weltfrieden entstünden. Enthusiastisch berichtete er vom letzten Esperantisten-Weltkongreß in Genf, an dem etwa 2000 Vertreter verschiedenster Nationen zusammengekommen seien, darunter angeblich auch 20 Chinesen,<sup>237</sup> woraus sich die Hoffnung ergab, daß sich das Esperanto bald überall durchsetzen werde.

Der Kommentar fügt an, daß gegen das Esperanto der Vorwurf erhoben werde, unnatürlich und daher inpraktikabel zu sein, wenn schon in Europa, wo jedermann Latein und Griechisch büffeln müsse, sich niemand mit diesen alten aber natürlichen Sprachen ver-

---

wandel bei einer Plansprache am Beispiel des Esperanto, Konstanz 1991. Siehe auch Detlev Blanke: *Internationale Plansprachen. Eine Einführung*, Berlin [Ost] 1985).

<sup>235</sup> Er war 1887 damit unter dem Pseudonym „Dr. Esperanto“ (der Hoffende) an die Öffentlichkeit getreten, weswegen sich dieser Name als Bezeichnung für die Sprache einbürgerte.

<sup>236</sup> Es gab eine esperantistische revolutionäre Zeitschrift in Paris (*Internacia Socia Revuo*). Auch verfaßten esperantistische Anarchisten eine Broschüre für den Internationalen Anarchistenkongreß 1907 in Amsterdam: E. Chapelier und G. Marin: *Les Anarchistes et la Langue Internationale „Esperanto“*, Paris 1907. (Ich danke Herrn Dr. Lins für die Überlassung einer Kopie).

<sup>237</sup> Ich konnte dafür keine Bestätigung andernorts finden.

ständigen könne. In *Xin shiji* wurde diese Argumentation zwar mit dem etwas fragwürdigen Argument zurückgewiesen, daß das Haupthindernis für die Verständigung mittels der klassischen Sprachen in den unterschiedlichen Aussprachen in den diversen Ländern begründet liege, wohingegen dies beim Esperanto genau vorgegeben sei.<sup>238</sup> Aber es wurde deutlich, daß für *Xin shiji* die „Künstlichkeit“ des Esperanto keinen negativen Beigeschmack besaß.<sup>239</sup>

Wenig später erschien ein Bericht über den dritten Esperanto-Weltkongreß in Cambridge, den auch Professoren renommierter Universitäten frequentiert hätten, und die kulturellen Aktivitäten der Esperantisten. Insbesondere Zamenhofs Rede zum Esperanto als Brücke in die Welt eines friedlichen Zusammenlebens der Völker, die mit Hilfe des Esperanto ihre Konflikte nicht mehr kriegerisch zu lösen brauchten, und der konkrete Vorschlag, Esperanto als Pflichtfach in den Grundschulen einzuführen, wurden herausgehoben. Auch wollten die Esperantisten eine Art Feriendorf errichten, wo die Völkerverständigung im Kleinen während des Sommers erlebt werden könne.<sup>240</sup>

Doch schon bald setzte *Xin shiji* das Esperanto auch in Bezug und Vergleich zum Chinesischen. Li Shizeng hatte im Rahmen seiner Erörterung des Verhältnisses von Evolution und Revolution auch die chinesische Schrift mit einbezogen und einige grundsätzliche Positionen festgeschrieben: So wie alles der Evolution unterworfen sei, sei es natürlich auch die Schrift. Ursprünglich war der Mensch ohne Schrift, dann malte er mit Hand oder Stock auf die Erde. Später entwickelte er Schreibmaterialien (Schnüre, Bambus, Seide, Papier, Druckplatten und schließlich Druckmaschinen), die indirekt eine Fortentwicklung darstellten. Die direkte dagegen war die Art der Schrift selbst. Hier könne man grob in drei Typen einteilen, die die Entwicklung der Schrift belegen: am Anfang stand die Hieroglyphe der Ägypter, denen die „nächstälteste“ chinesische Schrift in gewissem Umfang entspreche, nämlich in den piktographischen Zeichen. Auf der nächsten Stufe wurden nicht mehr Gegenstände nachgezeichnet, sondern man habe den Sinn abstrakter ausgedrückt, was für den Großteil der chinesischen Schriftzeichen gelte. In diese Kategorie faßte Li schlicht alles, was zwischen Piktograph und Alphabet stand. Die dritte Stufe sei das

<sup>238</sup> Hier wird deutlich, daß die *Xin shiji*-Autoren nicht nur über die tatsächliche Aussprachevarianz in Europa uninformiert waren, sondern daß sie in ihrem Urteil offensichtlich von chinesischen Erfahrungen ausgingen: enorme Ausspracheunterschiede bei prinzipiell gleicher Schrift. Daß dies allerdings einen ganz anderen Fall darstellte als bei Verwendung einer Alphabetschrift, entging ihnen.

<sup>239</sup> „Wanguo xinyu“ 萬國新語 (Esperanto) in Nr. 6, S. 3. (Anmerkungen von „Xing“ 醒). (Die Wiedergabe von „Esperanto“ mit *wanguo xinyu* wurde erst später durch das vom Japanischen übernommene *shijieyu* 世界語 verdrängt). Hinter „Xing“, der in *Xin shiji* öfters zum Esperanto, aber nicht nur dazu (s. z.B. o.), schrieb, könnte Hua Nangui 華南圭 stecken, der in *Xin shiji* Nr. 80 für die Gründung einer chinesischen naturwissenschaftlichen Esperanto-Zeitschrift warb, die 1909–1910 erschien (*Hina-Esperanta Scienca Literatura Revuo* bzw. *Kexue wenxue zhongguoyu shijieyu zazhi* 科學文學中國語世界語雜誌. Die Zeitschrift lag mir in einigen Nummern vor). Diese Identifizierung mit Hua Nangui legen auch die Erinnerungen des späteren wichtigen Esperantisten und Anarchisten Huang Zunsheng 黃尊生 nahe. (Siehe sein *Huiyi Shifu* 回憶師復 [Erinnerungen an Shifu], unveröff. Manuskript S. 51. Ich danke Dr. Krebs für eine Kopie).

Zur Frage der „Künstlichkeit“ bzw. der These, daß „natürliche“ Sprachen sich wie Organismen ohne alles Zutun entwickelten, siehe Blanke: *Internationale Plansprachen*, bes. S. 19–22.

<sup>240</sup> „Xing“ 醒 (=Hua Nangui?): „Ji wanguo xinyu hui“ 記萬國新語會 (Über den Esperantistenkongreß) in Nr. 10, S. 2.

Alphabet, das sich nur am Laut orientiere und im Westen als jüngster kultureller Einheit gebraucht werde.

Daraus könne gefolgert werden, daß das Alphabet auch für das Chinesische anzustreben sei, schließlich besage das Gesetz der Evolution, daß das Überlegene sich durchsetzt. Schrift sei lediglich zu praktischen Zwecken da, daher gehe es allein um Funktionalität. Diese werde anerkanntermaßen von einem Alphabet besser gewährleistet, weswegen eine „Schrift-Revolution“ des Chinesischen unumgänglich sei. Allerdings bleibe die Evolution natürlich nicht mit dem Alphabet stehen, denn auch in westlichen Sprachen gebe es viele Mängel in der schriftlichen Umsetzung, die in Zukunft durch eine einheitliche Weltchrift beseitigt werden müßten.

In China werde ja bereits die Entwicklung eigener Lautsymbole erprobt. Auch gebe es bereits eine Romanisierungswelle.<sup>241</sup> Noch weiter gehe die Forderung nach völliger Abschaffung des Chinesischen und dem Gebrauch westlicher Sprachen oder einer internationalen Sprache, womit neben der Schrift auch die Sprache revolutioniert würde.<sup>242</sup>

Im praktischen Bereich spreche ebensoviel gegen die chinesische Schrift. Die primitivste Druckmethode sei das Schnitzen der Druckstöcke von Hand, was sich sowohl für chinesische Schriftzeichen wie auch für westliche Schrift eigne, doch sei dieses Verfahren längst überholt. Die nächste Stufe sei der Druck mit beweglichen Lettern, für den die westliche Schrift besser geeignet sei. Bei maschineller Drucktechnik sei die chinesische Schrift endgültig aus dem Rennen, doch dies war ja das modernste Verfahren, und deshalb seien die Schriftzeichen auch aus praktischen Gründen abzuschaffen. Wer hingegen behaupte, hiermit werde die „nationale Essenz“ berührt, übersehe, daß etwas Essentielles nur sein könne, was gut ist. Was aber gut ist, brauche keine besondere Unterstützung, da es sich ja ohnehin im Evolutionsprozeß als überlegen durchsetzen würde.<sup>243</sup>

Lis prinzipielle Überlegungen wurden von Chu Minyi aufgegriffen, der ja im Rahmen seiner Kritik an der chinesischen Vernarrtheit in traditionelle Überlieferungen auch die Zeichenschrift angeprangert hatte. Seine Argumentation berücksichtigte neben praktischen auch sozio-ökonomische Faktoren. Seiner Ansicht nach war die Zeichenschrift ein Hindernis für das, was sie als Schrift eigentlich bewirken sollte, nämlich Verständigung. Da ihr Erlernen aufgrund ihrer Komplexität kostbare Zeit beanspruche, war sie ohnehin nur Medium der Elite, denn das einfache Volk konnte sich diesen Luxus aus Geld- und Zeitgründen nicht leisten. Die Folge war eine hohe Analphabetenrate, die die Verbreitung von Wissen blockiere. Ein weiteres Defizit sei, daß den Zeichen ihre Aussprache nicht anzusehen ist. Der Vorschlag, eine Lautschrift einzuführen, bringe aber das Problem mit sich,

<sup>241</sup> Siehe hierzu Ni Haishu 倪海曙: *Qingmo hanyu pinyin yundong* 清末漢語拼音運動 (Die Romanisierungsbewegung für das Chinesische Ende der Qing[-Zeit]), Shanghai 1959, sowie *Qingmo wenzi gaige wenji* 清末文字改革文集 (Textsammlung zur Schriftreform der späten Qing[-Zeit]), Peking 1958. Vgl. auch das noch die Republikzeit mitumfassende Buch von Tuo Mu 拓牧: *Zhongguo wenzi ladinghua quancheng* 中國文字拉丁化全程 (Der gesamte Prozeß der Latinisierung der chinesischen Schrift), Shanghai 1939.

<sup>242</sup> Diese ganze Diskussion hatte eine Parallele (und z.T. ein Vorbild) in Japan. (Siehe dazu Anna Maria Thränhardt: *Schriftreform-Diskussion in Japan zwischen 1867 und 1890. Eine Untersuchung ihrer linguistischen und politisch-soziologischen Aspekte*, Hamburg 1978).

<sup>243</sup> „Zhen“: „Jinhua yu geming biao zheng zhi yi“ 進化與革命表証之一 (Erste Verifizierung [des Verhältnisses von] Evolution und Revolution) in Nr. 20, S. 1.

daß erst die dialektalen Unterschiede beseitigt werden müßten, um eine verbindliche Hochsprache zu schaffen. Daher sollte man sich überlegen, ob es nicht sinnvoller sei, das geschriebene Chinesische überhaupt durch eine internationale Sprache zu ersetzen.<sup>244</sup>

Die bekannteste internationale Sprache aber war das Esperanto, auf dessen Verbreitung *Xin shiji* setzte. Zwar habe es stets den Einwand konservativer Kreise gegeben, daß eine Sprache etwas Natürliches und daher nicht konstruierbar sei, doch habe die Welt eingesehen, daß das Esperanto praktisch und leicht zu lernen sei. Damit entspreche es der wissenschaftlichen Entwicklung und dem Fortschritt menschlichen Wissens, das den internationalen Austausch benötige. Das babylonische Sprachgewirr war da nur hinderlich.<sup>245</sup>

Daher breite sich das Esperanto auch immer weiter aus. Seine Vorteile gegenüber anderen Sprachen wurden in fünf Punkten zusammengefaßt: 1. In vielen Sprachen weiche das Schriftbild von der tatsächlichen Aussprache ab, nicht so im ganz regelmäßigen Esperanto. 2. Der Akzent ist eindeutig festgelegt auf die zweitletzte Silbe. 3. Im Esperanto ist jedes Wort sofort einer Wortart zurechenbar. 4. Mehrfachbedeutungen sind ausgeschlossen und damit kein Interpretationsbedarf gegeben. 5. Per Wörterbuch kann jedes Wort gefunden werden, wobei die simple Gesamtkonstruktion des Satzes keine zusätzliche Verständnishürde bringt. Im Vergleich dazu stelle z.B. das Deutsche dem unkundigen Leser selbst nach Konsultation des Wörterbuches oft ein Buch mit sieben Siegeln dar.<sup>246</sup>

*Xin shiji* faßte daher die Grundregeln des Esperanto zusammen und propagierte sogar den generellen Gebrauch des Esperanto in China. Dies habe nichts mit Mangel an Vaterlandsliebe zu tun, im Gegenteil: China sei kulturell retardiert, deswegen müsse man dies zu beheben suchen. Das Alphabet sei gerade auch in den Naturwissenschaften bzw. der Mathematik nützlich, was zeige, daß es im Gegensatz zu den chinesischen Schriftzeichen den Erfordernissen der Moderne entspreche. Die Schriftzeichen dagegen behinderten die Chinesen in der akkuraten Aufnahme neuen Wissens. Müsse nicht jeder fremde Name oder Begriff aufgrund des Fehlens einer Alphabetschrift in die dafür ungeeignete chinesische Zeichenschrift umgegossen werden, wobei wiederum die Homophonie vieler Zeichen für Verwirrung Sorge oder die dialektalen Aussprachevarianten das Original bis zur Unkenntlichkeit entstellten? Es genüge, einen Blick in ein chinesisches Wörterbuch zu werfen, um zu begreifen, daß diese Schrift untauglich sei. Selbst die Japaner, die immerhin eigene Silbenalphabete entwickelt hatten, hätten es nicht geschafft, vernünftige Nachschlagsysteme zu kreieren. Wie einfach dagegen sei das Nachschlagen in einem alphabetischen Wörterbuch! Wenn China also nicht zum Englischen oder anderen natürlichen Sprachen

<sup>244</sup> „Min“: „Xu haogu zhi chengjian“ in Nr. 30, S. 2. Die Festlegung einer verbindlichen Aussprache wurde erst in der Republikzeit getroffen. (Zur gesamten Sprachproblematik siehe das sehr ausführliche Werk von Li Jinxi 黎錦熙: *Guoyu yundong shigang* 國語運動史綱 [Historischer Abriss der Bewegung für eine Nationalsprache], Shanghai, Vorwort datiert 1934).

<sup>245</sup> „Xing“ 醒 (=Hua Nanguì?): „Wanguo xinyu zhi jinbu“ 萬國新語之進步 (Das Fortschreiten des Esperanto) in Nr. 34, S. 3.

<sup>246</sup> „Xing“ (=Hua Nanguì?): „Xu wanguo xinyu zhi jinbu“ 續萬國新語之進步 (Fortsetzung von „Das Fortschreiten des Esperanto“) in Nr. 35, S. 4.

wechsellernen wolle, solle es eben das Esperanto wählen, das ohnehin den natürlichen Sprachen überlegen sei. Die „barbarische“ chinesische Schrift dagegen gehöre radikal beseitigt.<sup>247</sup>

Diese Maximalforderung blieb jedoch nicht unwidersprochen. Ein Leser (Cai Yuanpei?) wandte ein, daß zwar die chinesische Schrift sehr zu wünschen übrig lasse und das Esperanto eine hervorragende Sache sei, seine Einführung in China aber nicht von heute auf morgen realisierbar sein würde. Vielmehr sollte als Vorstufe das Chinesische reformiert werden. Dafür könne man zum einen durch Partikel die Wortarten kennzeichnen, die Schriftzeichen vereinfachen, wozu der redaktionelle Kommentar Wu Zhihuis noch ergänzte, daß in diesem Rahmen am besten die Zahl der Zeichen begrenzt würde, wie es die Japaner schon getan hatten,<sup>248</sup> und die Vereinfachungen sich an den handschriftlichen Kurzformen orientieren sollten.

Eine dritte Neuerung läge in einer systematischen 1:1-Übersetzung eines Esperanto-Wortes mit einem chinesischen Wort, eine weitere im horizontalen Schreiben von links nach rechts statt des traditionellen vertikalen von rechts nach links. Als fünftes schließlich solle der chinesische Satzbau dem Westlichen angeglichen werden, da die Europäer klar zu denken vermögen, während die Chinesen dazu nicht in der Lage seien, was z.T. auch am chinesischen Satzbau liege!

Wenn mit diesen Kriterien ein reformiertes Chinesisch geschaffen worden sei, werde dann auch das Erlernen des Esperanto innerhalb von drei Monaten möglich, und damit würde seine Verbreitung in China einfacher. Um dies zu unterstützen, regte der Leser eine gesonderte Zeitschrift und das Erstellen eines Wörterbuches an.<sup>249</sup>

Dieser Artikel provozierte offenbar eine größere Flut von Zuschriften, weshalb sich Wu Zhihui genötigt sah, sie summarisch zu behandeln. Tenor der Beiträge war, daß das Esperanto die eigentliche Lösung des Schriftproblems sei. Hätten es sich erst einmal alle Chinesen angeeignet (wobei Wu in seinem Kommentar die veranschlagten drei Monate vorsichtshalber relativierte), würde niemand mehr daran vorbeikommen. Ein Leser kritisierte auch direkt den Vorschlag, als Vorstufe das Chinesische reformieren zu wollen, als überflüssig und riet, das Esperanto einfach selbst zu erlernen und dann anderen beizubringen.<sup>250</sup> Wu schlug seinerseits vor, eine Esperanto-Gesellschaft zu gründen und in Europa Esperanto-Kurse zu frequentieren. In China solle Esperanto schon in der Grundschule eingeführt werden, allerdings sei dabei mit Widerstand der Patrioten zu rechnen. Es mute doch absurd an, daß man in chinesischen Grundschulen Fremdsprachenunterricht verbiete, wo doch die Untauglichkeit des Chinesischen für das Erlernen neuen Wissens offensichtlich sei. In der Tat benutze man hauptsächlich japanische Neologismen, um das Defizit auszugleichen. Warum also setzte man statt des Japanischen nicht gleich die Originalsprache ein? Die Japaner selbst favorisierten ja auch als Fremdsprache das Englische und drängten das traditionell gepflegte Chinesische zurück. Am besten sei, gleich zum Esperanto als vollkommenster Sprache überzugehen. Über Regierungsverbote oder die

<sup>247</sup> „Xing“ (=Hua Nanguì?): „Xu wanguo xinyu zhi jinbu“ in Nr. 36, S. 1–2 (Falls „Xing“ Hua Nanguì war, so ist bemerkenswert, daß diese Forderung aus der Feder eines Naturwissenschaftlers stammte).

<sup>248</sup> Siehe dazu Thränhardt: *Schriftreform-Diskussion ...* Kap. 5.

<sup>249</sup> „Qianxing“ 前行: „Bianzao zhongguo xinyu fanli“ 編造中國新語凡例 (Allgemeine Regeln für die Konstruktion eines neuen Chinesisch) in Nr. 40, S. 3–4.

<sup>250</sup> „Ran“: „Xinyu wenti zhi zada“ 新語問題之雜答 (Vermischte Antworten zum Problem der neuen Sprache) in Nr. 44, S. 2–3.

Meinung der selbsternannten Patrioten könne man getrost hinwegsehen. Diese Generation „über 30“ sei ohnehin verkommen. Hoffnung aber bestehe für die Jugendlichen, die zu neuen Persönlichkeiten reifen könnten und auf die man daher auch mit der Verbreitung des Esperanto zielen sollte.<sup>251</sup>

Diese vehemente Fürsprache für das Esperanto in *Xin shiji* provozierte Zhang Binglin in Tokyo, der sich noch nicht einmal mit Plänen abfinden wollte, den Gebrauch der Schriftzeichen in den verschiedenen Ländern Ostasiens zu vereinheitlichen.<sup>252</sup> Liu Shiwei hatte sich zwar auch für das Esperanto engagiert, doch nie davon gesprochen, die chinesische Schrift deswegen zu beseitigen, so daß Zhang nicht weiter darauf reagiert hatte. Zhang empfand die *Xin shiji*-Position jedoch als Angriff auf die nationale Identität und polemisierte entsprechend in *Minbao* und *Guocui xuebao* dagegen. Seiner Meinung nach war das Esperanto gar nicht wirklich international, da es auf westlichen Sprachen beruhte. In der Tat bildete vor allem das Latein, aber auch das Englische, Deutsche, Französische und Russische die Basis für den Wortschatz.<sup>253</sup> Es sei daher eine Sprache „der Weißen“ und somit nichts für Chinesen. Ohne die chinesische Sprache und Schrift verlöre China seine kulturelle Identität und damit auch seine Zukunft. Vielmehr würde es dann, nach politischer Demütigung, auch noch dem Sprachimperialismus unterworfen. Da solle sich *Xin shiji* doch schämen, auch noch Helfershelfer zu spielen.

Die Klagen über das Chinesische seien ebenso haltlos. Die Beherrschung der Schriftzeichen sei eine bloße Frage der Erziehung. Gebe es nicht in Rußland mehr Analphabeten als in China, und kämen nicht andererseits die Japaner gut mit den Zeichen zurecht? Die Behauptung, daß ein Alphabet an sich schon kulturelle Überlegenheit demonstriere, sei lächerlich, schließlich hätten ja auch Völker wie die Mongolen eine Lautschrift. Der große Vorteil der Schriftzeichen sei ja eben, daß sie nicht direkt an die Aussprache gekoppelt seien, weswegen sie über Dialektgrenzen wie historische Ausspracheverschiebungen hinaus gelten. Daher seien gerade die Chinesen in der beneidenswerten Lage, problemlos Zugang zu alten Texten zu haben, was bei einer Lautschrift nicht der Fall wäre.

Auch die oft angeführte Vielfalt der Dialekte des Chinesischen sei wenig problematisch, wenn man bedenke, daß sie ja auf den gleichen genetischen Wurzeln beruhten. Auf dieser Basis könne man eine standardisierte Aussprache schaffen.

Sprache war für Zhang vornehmlich ein natürlich gewachsenes Gebilde, an dem man nicht beliebig herumdoktern durfte. An sie seien Emotionen geknüpft, daher war für ihn eine rein pragmatisch-funktionale Erörterung der Sprache verwerflich. Zeigte nicht gerade die Übersetzung von Dichtung aus anderen Sprachen, daß dabei die ganze Atmosphäre

<sup>251</sup> „Ran“: „Xu xinyu wenti zhi zada“ 續新語問題之雜答 (Fortsetzung von „Vermischte Antworten zum Problem der neuen Sprache“) in Nr. 45, S. 2–3.

<sup>252</sup> Siehe Zhangs Artikel anlässlich einer diesbezüglichen Konferenz in Japan in *Minbao* Nr. 17, Okt. 1907: „Hanzi tongyihui zhi huanglou“ 漢字統一會之荒陋 (Die öde Vulgarität der Schriftzeichen-Vereinlichungskonferenz), im Nachdruck S. 2789–2794. Den Japanern als Importeuren der chinesischen Schrift sprach er ohnehin das Recht ab, über chinesische Schriftzeichen zu entscheiden. Zhang fürchtete, durch Manipulationen an der Schrift würde der Zugang zur Tradition gekappt. Bezüglich der gesprochenen Sprache plädierte er für den Erhalt der Dialekte, zumal diese für eine Rekonstruktion älterer Sprachstufen des Chinesischen wichtig sein könnten.

<sup>253</sup> Die Anteile der jeweiligen Nationalsprachen verschoben sich im Laufe der Zeit, und es kamen auch Einflüsse aus anderen Sprachen hinzu, da das Esperanto prinzipiell ein offenes System darstellt. (Siehe dazu die erwähnten Studien von Philippe und Blanke).

verlorenging? Und wie wolle man einen Begriff wie *dao* 道 übersetzen? Sprache sei doch auch ein ästhetisches Gebilde. Im übrigen war Zhang überzeugt, daß eine Sprachmanipulation, wie sie *Xin shiji* vorschlug, vom Volk ohnehin abgelehnt werde.

Zhang sah in der Forderung nach Abschaffung der Schriftzeichen und Einführung des Esperanto-Alphabets<sup>254</sup> in China zwei grundsätzliche Fehler: Zum einen kopiere man etwas, was in Europa sinnvoll sein könne, da die Sprachen dort eng zusammenhängen, und übertrage es auf die völlig andere Situation des Chinesischen. Zum anderen würde das Esperanto-Alphabet mit seiner simplen Lautstruktur eine Differenzierung erschweren.

Dennoch bemühte sich Zhang, selbst einen Beitrag zur Festlegung von Lauten im Chinesischen zu leisten und entwickelte (auf Basis archaischer Zeichen) ein eigenes System von Lautzeichen, die er nach der Tang-Aussprache definieren wollte.<sup>255</sup> Dieses System wurde übrigens das Vorbild für das später eingeführte und heute noch in Taiwan gebräuchliche phonetische Alphabet („Bopomofo“), als dessen „Vater“ ausgerechnet Wu Zhihui gilt – eine kleine Ironie der Geschichte.

Zhang hatte somit das Problem anerkannt, eine standardisierte Aussprache des Chinesischen zu schaffen, lehnte aber sonstige Änderungen wie etwa die in *Xin shiji* vorgeschlagenen grammatikalischen Angleichungen des Chinesischen an europäische Sprachen, z.B. durch Kenntlichmachung des Plurals, als überflüssig ab, da doch schon Grundschüler Han-zeitliche Texte verstünden. Wozu sich also der Tradition entfremden?

Überhaupt war Zhang der Meinung, daß die stete Behauptung in *Xin shiji*, Europa sei China evolutionär überlegen, falsch war. Mit Spott bezeichnete er diese Bewunderer des Westens als der Faszination des „Barbarischen“ Erlegene, die die Höhen der eigenen Zivilisation noch nicht einmal kannten.<sup>256</sup>

Wu ließ diese Attacke seines Intimfeindes natürlich nicht auf sich sitzen. Hier gehe es um keine Mystifizierung von Sprache, sondern um den Nutzen. Sprache sei nichts mehr und nichts weniger als ein Kommunikationsmittel. Die Sprachen- und Schriftvielfalt sei für die Menschheit hinderlich, also setze man auf das Esperanto. Dennoch hatte sich Wu offensichtlich von den moderaten Vorschlägen des Lesers (Cai Yuanpei?) überzeugen lassen, der erst ein „neues Chinesisch“ gefordert hatte. Er schlug daher jetzt ein Drei-Stufen-Modell vor: In einem ersten Schritt wolle man eine Standardaussprache des Chinesischen schaffen, so wie es die Japaner mit dem Tokyo-Dialekt getan hätten. Auch den zweiten Schritt könne man sich von den Japanern anschauen: obligatorischer Unterricht in einer westlichen Fremdsprache für die Aufnahme an eine Oberschule, die Beherrschung von zwei Fremdsprachen für die Universität. In einem dritten Schritt sollten dann nach der

<sup>254</sup> Dieses weicht etwas vom lateinischen Alphabet ab.

<sup>255</sup> Das System umfaßte 36 Initiale und 22 Finale. Eine kurze Erörterung dazu findet sich in Dorothea Wippermann: *Das phonetische Alphabet Zhuyin Zimu: Entstehung und Verbreitung im Zuge der Nationalsprachlichen Bewegung in der Republik China 1912–1949*, Bochum 1985, S. 14 und Tabelle X, S. 102–103.

<sup>256</sup> „Bo zhongguo yong wanguo xinyu shuo“ 駁中國用萬國新語說 (Refutation [der Meinung], daß China zum Esperanto übergehen solle) in *Minbao* Nr. 21 (10. 6. 1908), im Nachdruck S. 3341–3364 (gezeichnet mit „Taiyan“ 太炎, Zhangs hao 號 bzw. Beiname), sowie als zwei Folgen in *Guocui xuebao* Nr. 41 und 42 (20. 5. und 18. 6. 1908), im 20-bändigen Taiwan-Nachdruck 1974 S. 5403–5411 und S. 5543–5560 (gezeichnet mit Zhang Jiang 章絳, seinem eigentlichen Namen [ming]).

Ausbildung von Esperanto-Lehrkräften die westlichen Fremdsprachen durch das Esperanto ersetzt werden.

Zhang dagegen wolle vorsintflutliche museale Sprachstufen kultivieren und übersehe, daß dies zum einen den Chinesen den Zugang zu neuem Wissen verbaue und damit de facto die Überlegenheit des Westens zementiere (womit Wu den Helfershelfer-Spieß herumgedreht hatte). Zum anderen sei es eine egoistische Einstellung, dem Westen den chinesischen Beitrag zur Weltkultur vorenthalten zu wollen bzw. zu hoffen, daß vielmehr der Westen sich das Chinesische aneignen werde. Wissen sei – so oder so – ein Gemeingut aller. Im übrigen könne man doch gerade daran, daß chinesische traditionelle Begriffe wie z.B. *dao* 道 sehr unscharf und daher schwer zu übersetzen seien, sehen, daß das Chinesische als Sprache nicht den Erfordernissen der Zeit entspreche. Jeder, der einmal Original mit Übersetzung verglich, wisse natürlich, daß durch das Übersetzen viel verloren gehe. Deshalb sei es eben besser, eine internationale Sprache einzuführen, die dies überflüssig machen würde.<sup>257</sup>

Bei aller Rhetorik schien sich aber in *Xin shiji* die Esperanto-Euphorie allmählich zu legen. Zwar druckte man weiter Berichte z.B. über den jährlichen Esperanto-Weltkongreß<sup>258</sup> oder den Aufruf zu einer naturwissenschaftlichen Zeitschrift für China auf Esperanto,<sup>259</sup> doch hatte sich offensichtlich die Einstellung durchgesetzt, daß das Esperanto erst ein Fernziel sein könne – ähnlich dem Anarchismus. So wurde dem Brief eines Lesers aus Schottland, der weiter die Abschaffung des Chinesischen innerhalb von 20 Jahren verfocht und *Xin shiji* um mehr Engagement dafür bat, beschieden, daß man im Prinzip zwar zustimme und ohnehin gegen jeden Anflug von *guocui*-Gedanken gefeit sei, aber daß das Chinesische erst mittelfristig abgeschafft werden könne. Der Redaktionskommentar führte das Beispiel der Missionierung an, die nicht möglich sei, ohne vorher die Sprache der zu Missionierenden zu beherrschen. Wenn man also in China etwas erreichen wolle, müsse dies zunächst über das Chinesische laufen. Ohnehin solle man sich nicht weiter sorgen, da der Evolutionsprozeß auf natürliche Weise dafür sorgen werde, daß das Beste sich durchsetzt. Gegenwärtig jedoch sei schon die Reformierung des Chinesischen ein erster Schritt nach vorn.<sup>260</sup>

Damit hatte man sich also ganz auf die Linie des Lesers (Cai Yuanpei?) begeben, der die Reform des Chinesischen als Vorstufe propagiert hatte. Das Esperanto war somit weniger dringlich geworden. Äußerlich spiegelte sich dies in der Tatsache, daß *Xin shiji* ab der

<sup>257</sup> „Ranliao“ 燃料: „Shu Bo zhongguo yong wanguo xinyu shuo hou“ 書駁中國用萬國新語說後 (Reaktion auf „Refutation [der Meinung], daß China zum Esperanto übergehen solle“) in *Xin shiji* Nr. 57, S. 11–15.

<sup>258</sup> Ungezeichneter Artikel, vermutlich von „Xing“ (Hua Nanguì?), der schon im Vorjahr darüber geschrieben hatte: „Wanguo xinyu disici dahui“ 萬國新語第四次大會 (Der vierte Esperanto-Großkongreß) in Nr. 62, S. 7–8.

<sup>259</sup> Nr. 80, S. 1. Der Verantwortliche war Hua Nanguì. Die Unterzeichner waren erste chinesische Esperantisten in Paris. Sie publizierten die Zeitschrift *Hina-Esperanta Scienca Literatura Revuo* schließlich als überhaupt erste chinesische Esperanto-Zeitschrift. (Nach der Darstellung des später einflußreichen Esperantisten Sun Guozhang 孫國璋 in *Beijing daxue rikan* 北京大學日刊 [Tageszeitung der Peking-Universität], 27. 4. 1918, S. 5–6, erschienen davon insgesamt 5 Nummern, die mir – außer Nr. 2 – vorlagen).

<sup>260</sup> „Sugelan-jun“ 蘇格蘭君 (Ein Herr aus Schottland): „Feichu hanwen yi“ 廢除漢文議 (Zur Abschaffung des Chinesischen) in Nr. 69, S. 10–12 und Nr. 71, S. 11–15.

Nr. 81 den Esperanto-Untertitel „La Novaj Tempoj“ kommentarlos gegen den französischen „Le Siècle Nouveau“ austauschte.<sup>261</sup>

Ironischerweise war es gerade derjenige Leser (Cai Yuanpei?), der zuvor *Xin shijis* Esperanto-Enthusiasmus gedämpft hatte, der nun in eben dieser Nr. 81 selbst eine Lanze für die Einführung des Esperanto und die Abschaffung des Chinesischen brach, so daß sich gewissermaßen die Positionen vertauscht hatten. Im Gespräch mit einem Schotten habe dieser sich erstaunt gezeigt, daß er die Ersetzung des Chinesischen durch das Esperanto gefordert habe, doch habe nicht gerade der Fall Schottlands gezeigt, daß die freiwillige Übernahme des Englischen als Muttersprache die Schotten in keiner Weise das Gefühl ihrer Eigenständigkeit gekostet habe, obwohl der Rest der Welt sie nun für einen Teil Englands hält? Wieso sollte es da den Chinesen mit dem Esperanto anders ergehen, zumal dieses noch nicht einmal an eine konkrete Nation gebunden sei?<sup>262</sup> Wu Zhihuis Kommentar dazu war ungewohnt skeptisch. Auf absehbare Zeit sah er keine Chance, die Abschaffung des Chinesischen durchzusetzen. Nicht nur seien viele Konservative dagegen, sondern auch viele Revolutionäre könne man dafür nicht begeistern. So bliebe dies wohl der Nachwelt überlassen.

Dennoch beschäftigte Wu die Problematik weiter, wobei sich jedoch der Akzent der Überlegungen auf die im Vergleich zur radikalen Abschaffung des Chinesischen realisierbaren Schritte verlagerte. Zu regelrecht Sprachreform-feindlichen Positionen ging er jedoch dezidiert auf Distanz. In Reaktion auf einen aus dem Japanischen übersetzten Artikel in der Shanghaier Tageszeitung *Shenzhou ribao* 神州日報, der die Meinung eines japanischen Sinologen wiedergab, daß immer mehr Leute im Westen Chinesisch lernten und daher die japanische Rōmaji-Bewegung zur Latinisierung des Japanischen gegen den Zeittrend sei (was dem chinesischen Übersetzer des Artikels Wasser auf die Mühlen leitete), betonte Wu, daß hier wohl ein Mißverständnis vorliege. Zwar gebe es im Westen durchaus an Traditionen interessierte Gemüter, aber dies sei nicht mit der chinesischen Vernarrtheit ins Altertum zu vergleichen, die nur zum Kopieren derselben führe. Das westliche Interesse am Chinesischen sei nur Mittel zum Zweck, mehr über die östlichen Kulturen zu erfahren, doch nicht, um sich die Schrift anzueignen. Der japanische Sinologe hege mit dieser Ansicht, daß der Westen nun Gefolgsmann des Ostens werde, letztlich nur die Hoffnung, daß sich die historischen Gegebenheiten auf den Kopf stellen möchten, so daß nicht der Osten sich verwestliche, sondern der Westen sich veröstliche. Ohnehin überbewerte man die Rolle der Schrift, wo sie doch nur Mittel zum Zweck sei. Sowenig der Buddhismus durch das Umgießen von indischen Alphabeten in das chinesische Schriftsystem an Substanz verloren habe, sowenig werde dies bei einer Umgießung des Chinesischen in eine andere Schrift passieren. Schließlich sei Schrift nur Symbol zum Ausdruck jeweiliger Inhalte. – Der japanische Autor des in der *Shenzhou ribao* übersetzten Artikels war ein bekannter Buddhist, daher die Anspielung.

<sup>261</sup> Gleichzeitig wechselte auch die Druckerei und der französische Garant. Über die Gründe ist mir leider nichts bekannt. Die Anschrift der Zeitschrift selbst, nämlich die Adresse der französischen Zeitschrift *Les temps nouveaux*, blieb dagegen unverändert.

<sup>262</sup> „Qianxings“ 前行 Beitrag in der Rubrik „Linlin zhaozhao“ 鱗鱗爪爪 (Kleinigkeiten) in Nr. 81, S. 13. Da auch hier das Beispiel „Schottland“ auftauchte, könnte der zuvor erwähnte Brief eines „Herrn aus Schottland“ theoretisch auch von ihm stammen. Dies würde dann bedeuten, daß Cai seine Ansichten gewandelt hatte.

Wu verglich die Rolle des alten chinesischen Wörterbuches *Shuowen* 說文 mit der des Latein in Europa und empfahl, es entsprechend nur in der höheren Ausbildung zu lehren. Für den Normalbürger sei dies hingegen unnötig. Wer in China dagegen für die traditionelle Schrift kämpfte, vergesse, daß sie ihm selbst, bevor er sie erlernte, durchaus überflüssig war.<sup>263</sup> Bei den in China diskutierten Vorschlägen, ein Alphabet einzuführen, müsse man bedenken, daß bei jeder Art von Lautschrift die landesweite Standardisierung der Aussprache die Vorbedingung sei, um Verständlichkeit zu erreichen. Ansonsten bringe eine Romanisierung nichts.<sup>264</sup> Den Verfechtern der Zeichenschrift hielt Wu wiederum entgegen, daß ihr Bezug aufs Altertum durchaus zweischneidig sei. Weise das *Shuowen* denn nicht nur gut 9000 Zeichen nach, wohingegen ein neueres Wörterbuch über 40.000 aufführe? Dies zeige doch, daß erst spätere Generationen den Zeichenschatz erweiterten, weil die überlieferte Schrift sich als ungenügend herausstellte. War da nicht die Konsequenz, daß die heutige Welt ihr eigenes Medium schaffen müsse? Die moderne Welt der Wissenschaft und die alte vorwissenschaftliche seien zwei Welten. Daher brauche man eine adäquate Sprache zum Ausdruck der neuen Inhalte. Am besten eigne sich dazu international ein Medium wie das Esperanto, und im eigenen Land eine weitverbreitete Sprachform. In jedem Falle brauche man sich nicht wegen Sprachentfremdung und eventuell politischer Folgen zu sorgen, schließlich seien die Englisch sprechenden Amerikaner sowenig Sklaven Englands wie die Französisch sprechenden Belgier Sklaven Frankreichs oder die Mandschus Sklaven der Chinesen, nur weil sie Chinesisch benutzten. Im Gegenteil: diejenigen, die so für das chinesische Erbe stritten, waren doch auf den Gehaltslisten der Mandschus. Der wahre Patriot war somit der, der für die Abschaffung der Zeichenschrift kämpfte!<sup>265</sup>

Die Sprachdebatte flammte gegen Ende der *Xin shiji* nochmals auf, da Zhang Binglin in der *Minbao* eine Attacke gegen die Grundeinstellung der *Xin shiji* insgesamt ritt, wie auch gegen die Propagierung einer sprachlichen Revolution, wobei er die Refutation seiner früheren Argumente durch *Xin shiji* aufgriff. Er warf der Pariser Gruppe vor, zum einen Sklave der Weißen zu sein, zum anderen die eigene Inkompetenz bezüglich der chinesischen Tradition kaschieren zu wollen. Wenn es um eine Verkehrssprache zwischen verschiedenen Nationen gehe, könnten schließlich die Asiaten für ihre Zwecke ebenfalls eine schaffen, was z.B. für das Postwesen nützlich sein würde. Argumentiere man mit der Perfektheit des Esperanto, so müsse doch gesagt werden, daß z.B. auf dem Feld der Verwandtschaftsterminologie schon die Unterlegenheit im Vergleich zum differenzierteren Chinesischen evident sei. Wie alle europäischen Sprachen werde auch im Esperanto der gleiche Terminus mehreren Personen zuerkannt. Außerdem bedinge die Künstlichkeit des Esperanto, daß die Sprache nicht beliebig verändert und damit auch nicht für chinesische Bedürfnisse angepaßt werden könne. Wie *Xin shiji* selbst eingestanden habe, werde das Esperanto sich erst in der Zukunft in einer anarchistischen Weltgesellschaft durchsetzen. Dann werde auch u.a. das Familiensystem aufgehoben sein (weswegen Verwandtschaftsbezeich-

<sup>263</sup> „Ran“ 燃: „Shu *Shenzhou ribao* Dongxue xijian pian hou“ 書神洲日報東學西漸篇後 (Reaktion auf den *Shenzhou ribao*-Artikel „Östliche Lehren dringen nach Westen vor“) in Nr. 101, S. 5–11.

<sup>264</sup> „Ran“: „Xu Shu *Shenzhou ribao* Dongxue xijian pian hou“ 續書神洲日報東學西漸篇後 (Fortsetzung von „Reaktion auf den *Shenzhou ribao*-Artikel ‘Östliche Lehren dringen nach Westen vor’“) in Nr. 103, S. 6–10.

<sup>265</sup> Ibid.

nungen auch nicht mehr interessierten). In dieser zukünftigen Welt könne das Esperanto sich vielleicht wirklich zu einer Weltsprache entwickeln.

Vorerst aber gelte es, das Chinesische zu pflegen. Die Zeichenschrift habe – über die rein praktische Funktion hinaus – auch eine ästhetische Dimension. Außerdem sei sie eben überkommen und daher „natürlich“. Jede Sprache entwickle sich anhand von Erfahrungen einer Gesellschaft, was bedeute, daß jede Sprache sich kulturspezifisch ausprägen würde. Würde man da eine andere Sprache einführen, wäre dies Sprachimperialismus, wie es etwa die Russen in Polen praktizierten.<sup>266</sup> Doch habe die Zeitschrift *Xin shiji* ohnehin hinlänglich bewiesen, daß ihr das Ergehen des Vaterlandes egal sei. Mit ihrem Anarchismus billige sie offensichtlich nur den kultivierten Weißen den Erhalt ihrer „nationalen Essenz“ zu. China und der Westen hätten nun einmal verschiedene Wurzeln, und das solle man respektieren. Die Argumentation, daß das Esperanto eben praktisch sei, sei ohnehin ein Verstoß gegen das, was *Xin shiji* für sich beanspruche: wissenschaftlich zu sein. Denn Wissenschaft sucht nach Wahrheit, nicht danach, was praktisch ist.<sup>267</sup>

Diese Attacke Zhangs war in der Nr. 24 der *Minbao* erschienen, also der Nummer, mit der *Minbao* in Japan verboten wurde. Aufgrund des Publikationsverbotes hatte *Xin shiji* nicht gleich Zugang dazu.<sup>268</sup> Verspätet ging die verbotene Nummer aber doch noch ein,<sup>269</sup> und Zhang, der inzwischen nach Shanghai zurückgekehrt war, hatte noch einen zusätzlichen Brief verfaßt, der mit Kommentar in *Xin shiji* gedruckt wurde.<sup>270</sup> Darin beklagt er, daß in Shanghai das Esperanto zu florieren begonnen habe.<sup>271</sup> Er wiederholte seine Anklage, daß das Esperanto als „Weltsprache“ im Grunde die „Welt“ auf Europa reduziere. Außerdem fügte er hier hinzu, daß das Esperanto aufgrund seiner 1:1-Festlegung von Ding zu Wort nicht so kreativ sei wie das Chinesische, das aus 3000 häufig verwendeten Zeichen einen immensen Wortschatz konstruieren könne. Esperanto sei wie eine Übersetzung, die sich an die fremde Vorlage klammere, Chinesisch dagegen wie die selbstbestimmte Aussage der Person.

Was die Behauptung mangelnder Präzision des Chinesischen angehe, so könne man ja bei Unklarheiten einer Übersetzung das Originalwort lautlich wiedergeben bzw. Erklä-

<sup>266</sup> Dies war auch eine Anspielung auf den Esperanto-Erfinder Zamenhof, der im russisch besetzten Polen aufgewachsen war und diese persönliche Erfahrung als Hintergrund seiner Erfindung betrachtete.

<sup>267</sup> „Taiyan“ 太炎: „Gui *Xin shiji*“ 規新世紀 (Zurechtweisung der *Xin shiji*) in *Minbao* Nr. 24, S. 41–65 (bzw. im Nachdruck S. 3787–3811). Der zweite Teil des Artikels ist der Sprachproblematik gewidmet (ab S. 49 bzw. S. 3795).

<sup>268</sup> Siehe *Xin shiji* Nr. 117, S. 10 (Schlußbemerkung in „Ran“: „*Xin shiji dangren*“).

<sup>269</sup> Siehe *Xin shiji* Nr. 118, S. 1.

<sup>270</sup> Der Autor des Briefes wird nicht genannt. Aus dem Inhalt geht hervor, daß es sich um Zhang handelte.

<sup>271</sup> In Shanghai hatten die ersten Chinesen das Esperanto von Ausländern erlernt. Ab 1908 existierte dort eine Esperantoschule. (Die gelegentlich aufgestellte Behauptung, daß Liu Shipei nach seiner Rückkehr nach China eine solche errichtet habe, konnte ich nicht verifizieren. Es scheint mir aber wenig wahrscheinlich). (Nach Hou Zhiping: *Shijieyu yundong* ... S. 20, soll es bereits 1906 eine Esperantoschule in Shanghai gegeben haben, doch ist Hous Überblick zumindest für die frühe Zeit nicht immer verlässlich. Möglicherweise liegt hier eine Verwechslung mit 1908 vor. Jedenfalls ist aus einer späteren revidierten Fassung der Regeln der Shanghaier Schule für Esperanto-Fernunterricht aufgrund der Aussagen und u.a. durch Stempel ersichtlich, daß diese 1908 gegründet wurde wie auch die Shanghaier Esperanto-Gesellschaft. Siehe *1908-nian chuangshi Shanghai shijieyu xuehui fushu shijieyu hanshou xuexiao guicheng* 1908年創始上海世界語學會附設世界語函授學校規程 [Regeln der 1908 gegründeten, der Shanghaier Esperanto-Gesellschaft angegliederten Schule für Esperanto-Fernunterricht], Nachwort datiert 1933).

rungen einfügen, wie man es in buddhistischen Texten gemacht habe. Bezüglich der nicht ersichtlichen Aussprache solle man eben für Kinder das Lernen durch Beifügung von Aussprachehilfen, die sich an den Reimregeln der Tang-Zeit zu orientieren hätten, erleichtern.<sup>272</sup> Eine reine Lautschrift sei da überflüssig.

Zhang ärgerte sich besonders über die seiner Meinung nach arrogante Attitüde, mit der die Auslandsstudenten in Europa auf die in Japan herablickten und meinten, nur der Westen habe etwas zu bieten. In Wahrheit seien doch die einzigen eigenständigen Kulturen der Welt China, Indien und Griechenland. Alles andere sei purer Abklatsch.

*Xin shiji* faßte nun die Gelegenheit beim Schopf und wies Zhangs Kritiken insgesamt zurück. Zhang sei dermaßen fixiert auf China und das Chinesische, daß er offenbar keinen Millimeter über diesen Horizont hinauszublicken fähig war. Aber das Gesetz der Evolution schere sich nicht darum. Was sinnvoll und praktisch ist, setzt sich durch, ob es einem gefalle oder nicht. Die heutigen Anforderungen an die Ausbildung seien so gewachsen, daß niemand es sich mehr leisten könne, kostbare Jahre mit dem Erlernen einer so komplizierten Schrift zu vergeuden. Sei nicht gerade die Popularität des Esperanto in Shanghai, die Zhang beklage, ein Zeichen, wohin der Trend gehe?

Wenn Zhang dem Esperanto vorwerfe, nur auf europäischen Sprachen zu basieren, dann beweise er nur, daß sein Horizont auf die eigene Rasse beschränkt sei. Wen interessiere schon in der Einen Welt, was „gelb“ oder „weiß“ sei? Die Wahl europäischer Sprachen als Vorlage habe auch den Grund, daß diese alphabetisch geschrieben würden, während die „östlichen Sprachen“ graphisch geprägt seien. Außerdem habe das Chinesische noch Töne, was ohnehin unpraktisch sei.<sup>273</sup>

Die Unterlegenheit des Esperanto etwa an der Verwandtschaftsterminologie festmachen zu wollen, sei doch lächerlich, schließlich sei diese in China nur Ausdruck der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Familiensystems, das bis in die Bezeichnungen hinein seine Ungerechtigkeiten offenbare. Die Differenzierung (z.B. nach väterlicher / mütterlicher Seite der Verwandtschaftsbeziehung) sei doch nichts anderes als die Abwertung des weiblichen Familienanteils.<sup>274</sup> Die westlichen Gleichbezeichnungen dagegen demonstrieren die gleichberechtigte Stellung der männlichen und weiblichen Seite. Die Sprache folge immer der Realität, daher sei das Problem keines der Sprache, sondern eines der Gesellschaft. Könne man nicht genauso gut argumentieren, daß das Chinesische mangelhaft sei, weil es keine Fälle differenziere und sogar „Frau“ und „Tochter“ dasselbe Wort (*nü* 女) seien? Ohnehin wurden Zweifel an Zhangs Kompetenz bezüglich der diskutierten Fremdsprachen laut, was auch nicht aus der Luft gegriffen war. Jeder, der einmal westliche Sprachen erlernt habe, wisse, daß man für das Erlernen des Englischen mindestens fünf, für das des Französischen sieben Jahre veranschlagen müsse. Das Esperanto, das in einem Jahr erlernbar sei, würde somit vier bzw. sechs Jahre einsparen, die man sinnvoll nutzen könne. Wer also das zeitintensive Chinesisch favorisiere, mindere den chinesischen Bildungsstand; wer das Esperanto favorisiere, mehre ihn. Außerdem sei die chinesische Schrift

<sup>272</sup> Zhang wollte hier das alte *fanqie* 反切-System einsetzen: ein Zeichen gibt den Anlaut, ein zweites den Ablaut an. Die verbindliche Aussprache wollte er historisch durch Bezug auf die Reimbücher festlegen und hatte – wie erwähnt – ein eigenes Darstellungssystem geschaffen.

<sup>273</sup> „Pi miu“ 關謬 (Klärung eines Irrtums) in *Xin shiji* Nr. 118, S. 10–14. Der Autor des Kommentars wird als „Shanghai Mu-jun“ 上海沐君 bezeichnet.

<sup>274</sup> Hier war natürlich primär die patrilineare Deszendenzrechnung gemeint.

ohnehin nur ein Medium der Elite, die sich eine solche zeit- und kostenintensive Ausbildung leisten könne, aber kein Gemeingut des chinesischen Volkes. Deshalb werde sie untergehen.<sup>275</sup>

Damit brach die Debatte zwischen *Xin shiji* und Zhang Binglin ab. Zhang hatte sein Publikationsforum *Minbao* nicht mehr zur Verfügung, und auch *Xin shiji* stellte kurz danach ihr Erscheinen ein.

Immerhin widmete sich auch die letzte Nummer der *Xin shiji* noch dem Esperanto. So wurde Tolstoj herangezogen, um das Engagement für das Esperanto zu stützen. Dieser hatte sich selbst einmal mit Esperanto beschäftigt und hoffte, daß durch die weltweite Verbreitung eines solchen internationalen Mediums die Menschheit dem Paradies näherkommen werde. Der Kommentar zog daraus mehrere Schlüsse: 1. daß es also der ganzen Menschheit förderlich sei, wenn man die chinesische Schrift abschaffe; 2. daß man sich persönlich für das Esperanto engagieren müsse, statt nur auf andere Länder zu warten; 3. daß China sich mit der Einführung des Esperanto statt der chinesischen Schrift Ansehen erwürbe; 4. daß jedermann sich engagieren könne; 5. auch Ausländer helfen werden, in China das Esperanto zu verbreiten; 6. daß die Abschaffung der chinesischen Schrift auch die anderen ostasiatischen Länder mitziehen werde und somit der Tag des *datong* näher rücke.<sup>276</sup> Insofern war *Xin shiji* den eigenen Idealen bis zum Schluß treu geblieben, auch wenn sie allmählich etwas in die Ferne gerückt waren.

Betrachtet man die gesamte Esperanto- und Sprachdebatte,<sup>277</sup> so fällt auf, daß *Xin shiji* bzw. der Hauptwortführer in diesem Bereich, Wu Zhihui, vor allem mit praktischen Gründen argumentierte. In der evolutionistischen Perspektive war das künstliche Esperanto die Krönung menschlicher Konstruktionsfähigkeit, die die Defekte aller natürlichen Sprachen abgelegt hatte. Zhang Binglin dagegen bekämpfte diese funktionalistische Sicht, da für ihn Sprache historisch geworden und somit Identifikationsmoment war. Aus der Genese folgte für ihn der kulturspezifische Charakter, weshalb er hinter jeder Manipulation der Sprache außerlinguistische Intentionen vermutete. Sein Bild von Sprache war ein organisches, das Wu Zhihui ein mechanistisches, auch wenn beide Autoren häufig ungenau argumentierten. Hauptproblem bei diesen Debatten besonders bezüglich des Chinesischen war die mangelnde Trennung zwischen Schrift und Sprache,<sup>278</sup> geschriebenem und gesprochenem Wort.<sup>279</sup> So ist häufig nur schwer zu entscheiden, was genau gemeint war. Vornehmlich ging es um die Zeichenschrift, aber auch die sprachliche Struktur des Chinesischen inklusive der Tonalität sowie die Dialektproblematik wurden themati-

<sup>275</sup> „Xu Pi miu“ 續關謬 (Fortsetzung von „Klärung eines Irrtums“) in Nr. 119, S. 14–15.

<sup>276</sup> „Mu-jun“ 木君 (möglicherweise identisch mit „Shanghai Mu-jun“, wenn auch mit etwas anderem Schriftzeichen): „Taosidao-jun zhi jingjiaoshi shu“ 陶斯道君致景教士書 (Tolstoj's Brief an einen Pastoren) in Nr. 121, S. 12–14. Der Tolstoj-Brief soll ursprünglich in der Shanghaier christlichen Esperanto-Zeitschrift *Hina* (sic!) *Esperantisto* abgedruckt gewesen sein, doch hier wurde er erklärtermaßen aus dem Englischen übersetzt. (Da der Tolstoj-Brief auch das Volapük, eine alternative Kunst-sprache, erörterte, wurde hier das Esperanto der Klarheit wegen lautlich wiedergegeben als *aishiboluandao* 愛世撥亂道, wörtlich: Weg, der aus Liebe zur Welt die Unordnung beseitigt!) (Diese christliche Esperanto-Zeitschrift taucht in der Chronologie Hou Zhipings in diesen letzten Jahren der Qing-Zeit nicht auf).

<sup>277</sup> Zur Problematik der chinesischen Sprache hatten sich gerade auch in der Kolumne „Linlin zhaozhao“ 鱗鱗爪爪 (Kleinigkeiten) immer wieder Leser zu Wort gemeldet.

<sup>278</sup> So wurden die Begriffe „wen“ 文 und „yu“ 語 nicht präzise auseinandergelassen.

<sup>279</sup> Siehe dazu John DeFrancis: *The Chinese Language*, Honolulu 1984, besonders Kap. 1.

siert. Auch die Frage von Schrift- versus Umgangssprache stand im Hintergrund. Darüber hinaus wurde nicht deutlich, ob das Esperanto nur für den internationalen Verkehr (anstelle des Englischen), oder als landesinterne Schrift- und Bildungssprache (wie etwa das Englische in Indien) gedacht war. Die Idee, daß jedermann in China sich auch mündlich in seinen vier Wänden nur noch auf Esperanto unterhalten sollte, hegte wohl kaum jemand, doch war die Schwammigkeit der Argumentation ein limitierender Faktor für eine praktische Auswirkung der Diskussion.

Die Diskussion zeigte aber auch, daß das Sprachproblem in Wahrheit nur von nachrangiger Bedeutung war. Das Hauptaugenmerk lag auf den ideologischen Positionen. Zhang etwa offenbarte im Rahmen seiner Ausführungen ganz offensichtliche Unkenntnis des Esperanto, wie im übrigen auch westlicher Sprachen.<sup>280</sup> Damit bot er der *Xin shiji*-Gruppe in Frankreich natürlich offene Flanken.

Andererseits ist auch fraglich, inwieweit diese selbst das Esperanto beherrschten. Allein für Cai Yuanpei ist sicher, daß er sich in Deutschland damit eingehend beschäftigte, so daß er hinter einigen Esperanto-Beiträgen zu vermuten ist.<sup>281</sup> Auch die Beiträge Wu Zhihuis zeigen, daß er eine gewisse Ahnung vom Esperanto hatte. Dennoch erweckt die ganze Diskussion den Eindruck, daß man damit weitgehend wie mit einer festen aber unbekanntenen Größe operierte. Es war daher wohl mehr die Idee einer internationalen Sprache als das konkrete linguistische Gebilde „Esperanto“, das sie interessierte.

Zwar engagierten sich Wu Zhihui, Li Shizeng und Cai Yuanpei auch später weiter für Sprachthemen, doch geschah dies besonders in Bezug auf das Chinesische. Aktive Esperantisten wurden sie nicht.<sup>282</sup>

Wie der Brief Zhangs bezüglich der Situation in Shanghai jedoch zeigte, gab es bereits auch innerhalb Chinas esperantistische Aktivitäten, so daß *Xin shiji* bzw. in Tokyo die *Tianyi* und *Hengbao* mit ihrer Esperanto-Diskussion nicht alleine standen. Der erste Kontakt von Chinesen innerhalb Chinas mit dem Esperanto dürfte über russische Kaufleute zustande gekommen sein.<sup>283</sup> Die wichtigste Stadt war zunächst Shanghai, bis sich dann Kanton und Peking hinzugesellten.

<sup>280</sup> Seine wohl einzige Fremdsprache war das Japanische, das er aber als „Mischmasch“ betrachtete. Er hatte sich auch etwas mit Sanskrit beschäftigt. Die Behauptung, daß er Esperanto „gelernt“ habe (so z.B. Hou Zhiping S. 21), scheint mir aufgrund seiner Artikel kaum zutreffen zu können.

<sup>281</sup> Wie gesagt, vermute ich ihn hinter dem Pseudonym „Qianxing“ 前行. Daß er sich mit Esperanto in Deutschland beschäftigt hatte, geht u.a. aus Cais eigenen Aussagen hervor. (Siehe z.B. seine Rede vor dem chinesischen Esperantoverband, die u.a. in der *Dongfang zazhi* 1912 abgedruckt wurde). (Dort Bd. 9, Nr. 5, S. 18–20, bzw. im Nachdruck S. 22338–22340).

<sup>282</sup> Cai und besonders Wu engagierten sich in den Versuchen zu Anfang der Republikzeit, ein standardisiertes Hochchinesisch zu kreieren. Li Shizeng, der ja eifrig übersetzte, beschäftigte sich unter diesem Aspekt mit dem Chinesischen und schlug eine Art Mischung zwischen Schriftzeichen und Alphabet für die Wiedergabe fremder Begriffe und Namen vor, um das Original klar ersichtlich zu machen. Die äußere Struktur von Schriftzeichen blieb, aber die Funktion war quasi alphabetisch. (Siehe dazu seine Ausführungen in „Shiseng biji“ in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, bes. S. 80–83). Diese Vorstellungen entwickelte Li allerdings erst im Alter, doch hatte er bereits in den ersten Jahren der Republik daran mit Cai gearbeitet. (Siehe *Lüou jiaoyu yundong* S. 38–41).

<sup>283</sup> Im Adressenverzeichnis der ersten 1000 Esperantisten von Zamenhof aus dem Jahre 1889 wird zwar ein Brite im konsularischen Dienst mit Posten in China angeführt, doch ist nicht bekannt, daß er das Esperanto einem Chinesen beigebracht hätte. (Siehe L. Zamenhof: *Adresaro de la personoj kiuj ellernis la lingvon „Esperanto“*, *Serio 1, No No 1 ĝis 1000*. Warschau 1889, S. 6. Ich danke Herrn Dr. Lins für die

Aber auch in Paris gab es chinesische Esperantisten, wie die erwähnte, in *Xin shiji* angekündigte naturwissenschaftliche Esperanto-Zeitschrift zeigte. Als im Zuge der Xinhai-Revolution 1911 viele Chinesen nach Hause strömten, gab dies der Esperanto-Bewegung in China natürlich weiteren Auftrieb, und eine Reihe später prominenter chinesischer Anarchisten war darin involviert. Die frühen Advokaten der *Xin shiji* bzw. *Tianyi* und *Hengbao* gehörten allerdings nicht direkt dazu.

### *Aktivitäten vor der Revolution von 1911*

Während des Erscheinens der Zeitschrift *Xin shiji* betrieb Li Shizeng seine eigene Doufu-Fabrik, für die schubweise chinesische Arbeiter aus China anreisten. Hierin kann man den Anfang der später vielfältigen Programme zur Verbindung von Arbeit und Studium sehen. Wu Zhihui hatte Li ja 1902 bei ihrem ersten Treffen bereits ans Herz gelegt, möglichst vielen Chinesen ein Studium im Westen zu ermöglichen. Nachdem Li in seinen agrarbiologischen Forschungen an der Sojabohne verschiedene neue Einsatzmöglichkeiten derselben getestet hatte, versuchte er, 1908 auf einem ersten Heimaturlaub finanzielle Unterstützung dafür zu bekommen, wobei er sich als erklärter Anarchist allerdings auch nicht scheute, hohe Beamte darum anzugehen.<sup>284</sup> Li hatte schließlich aufgrund seines Vaters vielerlei Beziehungen zur Funktionärsschicht und nutzte diese Zeit seines Lebens, ohne dies als merkwürdig zu empfinden. Dies zeigt im übrigen, daß das Verhältnis einiger Anarchisten in China nicht nur mit ideologischen Motiven erklärt werden kann. Vielmehr zählten auch hier persönliche Verbindungen (*guanxi* 關係) viel.

Li kehrte schließlich mit einer ersten Gruppe von fünf jungen Chinesen, die dann in der neuen Doufu-Fabrik arbeiteten, und Qi Zhushan 齊竺山 über Land nach Frankreich zurück. Qi Zhushan war einer von drei Söhnen des von Li verehrten einstigen Lehrers und Familienfreundes Qi Lingzhen. Die Söhne unterhielten alle mehr oder weniger Kontakt zu Li und der *Xin shiji*. Qi Zhushan wurde der Manager der Fabrik,<sup>285</sup> während sein Bruder Qi Rushan 齊如山, später ein berühmter Dramatiker und Stückeschreiber für den Peking-Opernstar Mei Lanfang 梅蘭芳, immer wieder neue Arbeiter aus China nach Frankreich begleitete.<sup>286</sup> So waren es schließlich über 30 Arbeiter, die alle aus Lis und Qis ursprüng-

Überlassung einer Kopie). Hou Zhiping (S. 20) führt Lu Shikai 陸式楷 als ersten chinesischen Esperantisten an, der es von einem Russen in Shanghai erlernt habe und dann die erste chinesische Esperanto-Gesellschaft gründete.

<sup>284</sup> Li erwähnt das pikante Detail, daß er beim Besuch eines hohen Beamten, der selbst einmal Schüler von Lis Vater gewesen war, im Büro des Sekretärs (einem Verwandten Lis) den von ihm handgeschriebenen Broschürenband *Xin shiji congshu* liegen sah. Li fragte sich, ob seinem Gesprächspartner wohl klar war, daß dies von ihm stammte, hatte aber offenbar keinerlei Angst, daß ihm etwas geschehen könnte. Jedenfalls bekam er die gewünschte Unterstützung. („Shiseng biji“ in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 99).

<sup>285</sup> Er war offenbar ein fähiger Manager. Allerdings beklagte Li später, daß er „zu ökonomisch profit-orientiert“ denke. Li dagegen verstand seine Fabrik als „soziale Einrichtung“. (Siehe seinen Brief vom 5. 6. 1915 an Wu Zhihui, abgedruckt in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 305–311, bes. S. 308–309). In einem weiteren Brief an Wu (vom 3. 7. 1919) bot er an, die Fabrik zu verkaufen bzw. umzuwidmen, falls nötig, schließlich habe er sie nur zur Unterstützung der Publikationen gegründet! (Ibid. S. 343).

<sup>286</sup> Der dritte Bruder, Qi Shoushan 齊壽山, studierte mit Cai Yuanpei in Deutschland.

licher Heimatgegend (Hebei) kamen. Nach der Arbeit wurde ihnen in Abendkursen Unterricht in Chinesisch, Französisch und Allgemeinbildung gegeben. Andererseits war ihnen aber – im Sinne der *Xin shiji*-Programmatis – zur Beseitigung unguter chinesischer Gewohnheiten Rauchen, Trinken und Spielen verboten. Diese Aspekte fanden sich später in anderen Studien- und Werkstudienprogrammen wieder.<sup>287</sup>

Li verknüpfte mit seinen Studien zur Sojabohne aber auch ein weitergehendes Ideal: den Vegetarismus. Dieser spielte in der Zeitschrift *Xin shiji* bemerkenswerterweise kaum eine Rolle, doch Li sah den Ersatz von Fleisch durch Sojabohnenprodukte als prinzipielle Frage. Während seines Heimaturlaubs 1908 hatte er bereits mitgeholfen, in China einen Vegetarierclub zu gründen. Natürlich wurde ihm dabei schnell unterstellt, buddhistische Anwendungen zu haben, doch Li wollte seinen Vegetarismus anders verstanden wissen: er sei aus moralischen, hygienischen und wissenschaftlichen Gründen geboten. Dies habe nichts mit Verzicht im Sinne von Fasten (wie etwa bei den Katholiken) oder mit dem Wiedergeburtsgedanken (wie bei den Buddhisten) zu tun.<sup>288</sup> Vegetarische Kost verhindere, daß man durch das Töten von Tieren die eigene Art schädige, denn der Mensch sei schließlich auch nur ein Tier. Zudem sei dies nichts anderes als die Umsetzung des Prinzips, wonach der Stärkere siegt, und somit wie ein zur Gewohnheit gewordener Despotismus. Aus diesen Gründen sei der Vegetarismus moralisch geboten. Außerdem sei vegetarische Kost leicht und rein und daher aus hygienischen Gründen zu empfehlen. Schließlich biete sie wichtige Stoffe, die bei einer Ernährung mit Fleisch nur unzureichend zugeführt würden, weshalb sie auch unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten richtig sei. Gerade die Sojabohne bilde durch ihren hohen Einweißgehalt eine ideale Ernährung. Zudem habe vegetarische Kost den wirtschaftlichen Vorteil, im Vergleich zu Fleisch wesentlich billiger zu sein.<sup>289</sup>

Diese Bemerkungen Lis entstammen seinen späteren Schriften. In *Xin shiji* hatte er sich nicht weiter zum Vegetarismus geäußert, doch hatte er für den chinesischen Vegetarierclub eine Abhandlung verfaßt (1908?), die allerdings erst 1930 publiziert wurde. Interessanterweise fehlen hier die moralischen Bezüge auf die anarchistische Zurückweisung des „Rechts des Stärkeren“ u.ä. Er beschränkte sich dagegen auf die Darstellung der Formen des Vegetarismus, seine Geschichte, die beweise, daß viele berühmte Gestalten der Vergangenheit Vegetarier gewesen seien, den ernährungswissenschaftlichen Vergleich, die

<sup>287</sup> Li äußerte sich zur Doufu-Fabrik und der Arbeiterbildung später ausführlicher in dem bereits erwähnten Brief an Wu Zihui vom 5. 6. 1915 (*Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 305–311, siehe bes. S. 306–307).

Ein interessanter Lagebericht 1919 gibt Einblicke in die spätere Entwicklung der Fabrik. Nach dem Ersten Weltkrieg hatte sie Gelegenheit zu expandieren und stellt auch französische Arbeiter ein. (Siehe „Bali huaren doufu gongsi canguanji“ 巴黎華人豆腐公司參觀記 [Bericht über den Besuch der chinesischen Doufu-Fabrik in Paris] in *Chenbao* 晨報 [Morgenzeitung], 21. 7. 1919, S. 3, auch abgedruckt in *Fufa qingong jianxue yundong shiliao* 赴法勤工儉學運動史料 [Historische Materialien zur Bewegung für eifriges Arbeiten und sparsames Studium in Frankreich], 3 Bde., Peking 1979–1981, Bd. 1, S. 221–222). Wenig später – im Rahmen der allgemeinen ökonomischen Krise in Frankreich – schien auch die Fabrik in Schwierigkeiten geraten zu sein. (Vergleiche die pessimistischen Bemerkungen 1921 über die Zukunft der Fabrik, abgedruckt in *Fufa* ... S. 154).

<sup>288</sup> Vgl. seine Bemerkungen in „Shiseng biji“ in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 220.

<sup>289</sup> *Ibid.* S. 173–175, sowie in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 1, S. 357.

Nachteile des Fleisches und die Vorteile des Vegetarismus. Unter den „Nachteilen“ gilt ihm allein die „sexuelle Stimulierung durch Fleischgenuß“ als moralisch relevant.<sup>290</sup>

Li war es mit der Propagierung des Vegetarismus stets sehr ernst, wohingegen er die Frage von Alkohol und Zigaretten etwas weniger streng sah, da diese immerhin kein moralisches Problem darstellten, sondern nur eines der Hygiene und Sparsamkeit.<sup>291</sup> Lis Freunde hatten jedoch einige Schwierigkeiten, diesen neuen Lebensstil zu praktizieren. Zhang Jingjiang immerhin wurde weitgehend zum Vegetarier,<sup>292</sup> und Cai Yuanpei blieb es ebenfalls längere Zeit. Unter dem Eindruck von Lis Argumenten, von denen Cai zuerst über den dritten der Qi-Brüder, Qi Shoushan 齊壽山, erfuhr, und der Lektüre von einer grausamen Jagdszene bei Tolstoj, entschloß er sich, vegetarisch zu leben. Hauptmotiv war für ihn das Töten von Tieren, das er aus moralischen Gründen für nicht vertretbar hielt. Im Gegensatz zu Li betonte er jedoch, daß der Vegetarismus keine verstandesmäßige Entscheidung sei, sondern eine des Gefühls.<sup>293</sup>

Wu Zhihui wiederum mochte sich mit diesen Gepflogenheiten nicht so recht anfreunden,<sup>294</sup> blieb aber in anderer Hinsicht abstinert: im Vergleich zu Cai oder Zhang Ji hielt er sich zunächst prinzipiell von öffentlichen Posten fern und war damit unter anarchistischem Gesichtspunkt konsequenter.

Zhang Ji wiederum war der einzige, der konkret einen neuen Lebensstil in Form einer Kommune erprobte.<sup>295</sup> 1908 hielt er sich – wie erwähnt – einige Monate in einer solchen in Nordwest-Frankreich auf. Als 1911 die *Xin shiji*-Gruppe, wie viele Chinesen, erwartungsvoll nach China zurückkehrte,<sup>296</sup> war auch Zhang Ji dabei. Zusammen mit Jiang Kanghus „Sozialistischer Partei Chinas“ (s.u.) plante er, eine Kommune in China zu gründen, was aber nicht gelang. Damit war er der einzige der Gruppe, der sich in dieser Hinsicht engagierte. Die anderen legten den Akzent mehr auf Erziehungs- und Bildungsprogramme.

<sup>290</sup> Siehe *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 1: „Rou shi lun“ 肉食論 (Über Fleischgenuß), S. 263–278. Möglicherweise veranlaßte ihn das chinesische Ambiente, seine Argumentation – im Gegensatz zu Paris – ganz wissenschaftlich-neutral zu halten.

<sup>291</sup> *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 170–173.

<sup>292</sup> Li berichtete, daß Zhang offenbar seine Schwierigkeiten damit hatte. Erst im Rahmen des japanischen Angriffskrieges in China habe er sich endgültig darauf verpflichtet mit der Begründung, daß Fleischessen Aggression bedeute und daher niemandem gut anstehe, der gegen die Aggression anderer kämpfen wolle! (Siehe *ibid.* S. 121). (Man kann hier anfügen, daß Zhang Jingjiang auf seine alten Tage dem Buddhismus näher rückte. In jedem Fall ist diese Betonung moralischer Integrität ein herausragendes Merkmal.)

<sup>293</sup> Zitiert in Tao Yinghui 陶英惠: *Cai Yuanpei nianpu* 蔡元培年譜 (Chronologische Biographie Cai Yuanpeis), Taipei 1976, Bd. 1, S. 193. Cai gab den Vegetarismus 1921 aus Gesundheitsgründen wieder auf. Es muß aber hier ergänzt werden, daß Cai ursprünglich durchaus auch verstandesmäßige Begründungen anführte. (Siehe sein „Shijieguan yu renshengguan“ 世界觀與人生觀 [Weltanschauung und Lebensanschauung], verfaßt für die geplante Zeitschrift *Minde zazhi* 民德雜誌 [Volkstugend], abgedruckt in *Lüou jiaoyu yundong* S. 14–18, dort S. 16).

<sup>294</sup> Immerhin versuchte er es offensichtlich, wie aus den Erinnerungen Su Xuelins für die Jahre 1921/22 hervorgeht. (Siehe ihr „Wo jiyizhong de Wu Zhihui xiansheng“ 我記憶中的吳稚暉先生 [meine Erinnerungen an Wu Zhihui], abgedruckt in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 459).

<sup>295</sup> Solche Kommuneversuche waren seit Ende des 19. Jahrhunderts besonders im französischen Anarchismus populär. (Vgl. Maitron S. 359 ff.).

<sup>296</sup> Li Shizeng war bereits Mitte des Jahres nach China zurückgekehrt, die übrigen folgten auf die Nachricht der Wuchang-Revolution hin.

*Rückkehr nach China und die Gründung von Moralgesellschaften*

Der Einschnitt durch die Rückkehr nach China 1911/12 war im Grunde nur ein relativer, wie überhaupt solchen geschichtlichen Zäsuren oft etwas Künstliches anhaftet. Gewiß fielen durch die Errichtung der Republik einige Probleme für dissidente Chinesen wie die potentielle staatliche Verfolgung zunächst weg. Dennoch änderte sich de facto in China nicht so viel, wie gewöhnlich suggeriert wird. Die Jahre 1912 und 1913 sahen die mit der Revolution verknüpften kühnen Erwartungen rasch schwinden, so daß aufgrund der gescheiterten sogenannten „Zweiten Revolution“ gegen den Aufstieg Yuan Shikais sich viele Dissidenten einmal mehr im Ausland wiederfanden.

Li Shizeng war 1911 noch vor Ausbruch der Wuchang-Revolution nach China gefahren. In den letzten Tagen vor dem endgültigen Sieg der Republikaner beteiligte er sich an der Organisation von Attentaten u.a. auf Yuan Shikai, der als Gegner der Republik galt, und zeigte damit, daß er durchaus auch zu konkreten revolutionären Aktivitäten beizutragen gewillt war.<sup>297</sup> Seiner Ansicht nach wurde durch die gezielte Beseitigung einiger Schlüsselfiguren unnötiges größeres Blutvergießen vermieden.<sup>298</sup> Damit aber endete in seinen Augen auch die Zeit der gewalttätigen Methoden.<sup>299</sup>

Mit Errichtung der Republik gab es nun eine Menge neuer Posten an Mitstreiter Sun Yatsens zu verteilen, und die Mitglieder der *Xin shiji*-Gruppe wurden ebenfalls berücksichtigt. Damit kamen sie in den Zwiespalt zwischen erklärtem Anarchismus einerseits, der Bitte um konkrete Mithilfe am Aufbau eines neuen China andererseits. Cai Yuanpei, der ohnehin am losesten mit dem Anarchismus verbunden war, wurde Erziehungsminister. Zhang Ji wurde Abgeordneter und schließlich Präsident des provisorischen Parlamentes. Er übernahm auch GMD-interne Posten. Zhang Jingjiang lehnte zunächst den Posten als Finanzminister ab, engagierte sich aber bald doch innerhalb der GMD. Auch Chu Minyi war in Parteiorganisationen tätig. Wu beschränkte seine Mitarbeit auf die von Cai initiierte Kommission zur Schaffung einer chinesischen Standard-Hochsprache und Li lehnte den von Sun angebotenen Posten als Botschafter in Paris ab.

Hintergrund dieses unterschiedlichen Verhaltens<sup>300</sup> war die jeweilige Selbstverpflichtung, die die einzelnen eingegangen waren. 1912 hatten Wu Zihui, Zhang Ji, Wang Jingwei und Li Shizeng die „Vereinigung zur Förderung der Moral“ („Jindehui“ 進德會) gegründet, die oft auch als „Acht-Nein-Gesellschaft“ („Babuhui“ 八不會) bezeichnet

<sup>297</sup> Die Ausführenden der Attentate starben bzw. wurden hingerichtet. (Siehe Li Shuhua 李書華: „Xinhai geming qianhou de Li Shizeng xiansheng“ 辛亥革命前後的李石曾先 [Herr Li Shizeng in der Zeit der Xinhai-Revolution] in *Li Shizeng xiansheng jinianji*, S. 194). Eine Beschreibung aus Sicht einer Beteiligten gibt Zheng Yuxiu 鄭毓秀 (=Madame Wei Daoming) in ihrer Autobiographie *My Revolutionary Years. The Autobiography of Madame Wei Tao-ming*, New York 1943, S. 54–71.

<sup>298</sup> [Zheng Yuxiu]: *My Revolutionary Years* S. 54. Sie erwähnt, daß Li an sich friedfertig gewesen sei. Das Selbstopfer der Ausführenden habe ihn „zu Tränen gerührt“. (Ibid. S. 69).

<sup>299</sup> Ibid. S. 73.

<sup>300</sup> Genauer dazu Saga Takashi: „Minkoku shonen ni okeru anakizumu: daiichi sedai o chūshin ni“ 民國初年におけるアナキズム：第一世代を中心に (Anarchismus in den ersten Jahren der Republik unter besonderer Berücksichtigung der ersten Generation) in *Ajia kenkyū* アジア研究 (Asiatische Studien) Bd. 37, Nr. 1, Dez. 1990, S. 35–71.

wurde.<sup>301</sup> In der Begründung hieß es, daß die Verkommenheit der nun abgesetzten Qing ihre Wurzeln in der Verkommenheit der Gesellschaft gehabt habe – ein Thema, das besonders Wu Zhihui ja schon in *Xin shiji* aufgegriffen hatte. Daher sei eine moralische Verbesserung dringend vonnöten. In anarchistischer Manier sollte die Gesellschaft keinen Vorsitzenden oder andere Posten haben, ebenso keine Satzung, Mitgliedsbeiträge oder Sanktionen. Der Beitritt beschränke sich auf die Empfehlung eines Mitgliedes und die Aufnahme des Namens in die Mitgliederliste. Wenn sich ein Mitglied Verfehlungen zuschulden kommen lasse, sollten die anderen nur durch gemeinsames Abnehmen der Hüte schweigend ihre Mißbilligung ausdrücken, da es schließlich allein um moralische Fragen gehe.

Ein Vollmitglied solle sich darauf verpflichten, keine Bordelle zu besuchen, nicht um Glück zu spielen und keine (neue) Konkubine zu nehmen. Wer letzteres nicht einhalten wolle, könne als Förder-Mitglied geführt werden. Aufbauend auf diese drei Grundverpflichtungen sollte es noch mehrere Grade besonderer Mitgliedschaft geben: Grad A verpflichtete zusätzlich zur Abstinenz von Beamtenposten. – Dieser Punkt ist insofern interessant, als er – trotz des anarchistischen ersten Anscheins – gar nicht anarchistisch begründet wurde: Beamte seien an sich als Diener am Gemeinwohl von der Gesellschaft zu schätzen. Doch sei die Moral durch die bisherige Praxis so korrumpiert, daß man sich davon nur schwer würde absetzen können! Außerdem bedürfe es auch der Überwachung der Beamten, weswegen man dafür Leute brauche, die selbst keine solchen seien.

Grad B verpflichtete obendrein dazu, nicht Abgeordneter zu werden und auch nicht zu rauchen. Die Argumentation für die parlamentarische Abstinenz glich der für die Beamtenposition. (Zur etwas unvermittelt erscheinenden Kombination mit dem Nichtrauchen gab es keine Erklärung. Man sollte allerdings nicht vergessen, daß es beim Rauchen auch um das Opium-Problem ging, nicht nur um Zigaretten).

Grad C schließlich verpflichtete noch zum Verzicht auf Alkohol und Fleisch. Damit wolle man einen besonderen Beitrag zur Verbesserung der Gesellschaft leisten.<sup>302</sup>

Die Gesellschaft konnte eine Reihe von Mitgliedern gewinnen. Vom einstigen *Xin shiji*-Zirkel und seinen engsten Freunden wurde Cai Yuanpei, der ja bereit war, Posten zu übernehmen, normales Mitglied. Zhang Ji und Zhang Jingjiang wählten Grad A, Wang Jingwei und Chu Minyi Grad B. Nur Wu Zhihui und Li Shizeng verpflichteten sich auf Grad C.<sup>303</sup>

Obwohl die Initiatoren dieser Vereinigung jede Verbindung zum Religiösen entschieden ablehnten, erinnerte dieses Vorgehen natürlich stark an den buddhistischen Brauch, als Laie einzelne Gelübde zu übernehmen.

Eine nur wenig später konzipierte ähnliche Vereinigung war die zur „Verbesserung der Gesellschaft“ („Shehui gailianghui“ 社會改良會). Sie begründete ihre Existenz mit der Tatsache, daß die chinesische Gesellschaft und ihre Gewohnheiten durch mehrtausendjährige Despotie und religiösen Aberglauben so verdorben sei, daß man eine neue Gesell-

<sup>301</sup> Li erklärte explizit, daß diese beiden Gesellschaften identisch waren, was auch einsichtig ist, da es maximal acht Regeln einzuhalten gab. (Siehe „Shiseng biji“ in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 86). Das Programm habe Wu Zhihui entworfen. (Ibid. S. 87). Obwohl heute häufig Cai Yuanpei als Initiator genannt wird, taucht er in der Veröffentlichung der Statuten nicht auf. Er wurde aber dann Mitglied.

<sup>302</sup> Diese Statuten wurden ursprünglich in der Zeitung *Minlibao* 民立報 (Das Volk steht auf) Anfang 1912 veröffentlicht. Sie sind auch abgedruckt in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 1, S. 175–178 bzw. in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 336–338. (Vgl. auch Scalapino/Yu: S. 37).

<sup>303</sup> Siehe Scalapino/Yu S. 71, Anm. 102.

schaft formen müsse. Dazu sollten vor allem die Propagierung von Humanismus (gegen die Despotie) und Wissenschaft (gegen die Religion bzw. den Aberglauben) dienen, damit China sich weiterentwickle und diese üblen Traditionen überwinde.

Diese Vereinigung wollte Zweigstellen errichten, Mitgliedsbeiträge erheben und ein Publikationsorgan herausbringen. Bei Vergehen von Mitgliedern gegen die Satzung sollte ein Verweis darin abgedruckt werden. Damit erwies sich diese Vereinigung im Verhältnis zur „Jindehui“ als straffer organisiert. Obgleich sie z.T. von den gleichen Personen unterstützt wurde, haftete ihr nichts explizit Anarchistisches an.<sup>304</sup> Ihr Programm war vermutlich im Wesentlichen von Cai Yuanpei entworfen worden und entsprach dem Wunsch, eine zwar der „Jindehui“ ähnliche, aber nicht deren Absage an Beamten- und Abgeordnetentätigkeit beinhaltende Gesellschaft zu gründen,<sup>305</sup> zumal Cai nun als Erziehungsminister fungieren sollte. Als Regeln wurden insgesamt 36 aufgestellt, die eine interessante Zusammenstellung dessen geben, was als „moralisch verkommen“ angesehen wurde. Dazu zählten neben Prostitution und Spielsucht auch viele mit dem Familiensystem zusammenhängende Gepflogenheiten, die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern und zwischen den sozialen Status, Verschwendungssucht und Mangel an täglicher Hygiene.<sup>306</sup> In vielem fanden sich hier bereits Vorschläge, die später in China von den Kommunisten umgesetzt wurden und daher nicht einfach nur als „kommunistische Moral“ betrachtet werden können.

Zu den Unterzeichnern dieser „Gesellschaft für die Verbesserung der Gesellschaft“ gehörten neben Cai Yuanpei u.a. Li Shizeng, Wang Jingwei und der GMD-Führer Song Jiaoren 宋教仁.<sup>307</sup> Cai kam später in seiner Zeit als Rektor der Peking-Universität auf dieses Programm zurück.

<sup>304</sup> Wie Saga („Minkoku shonen ...“ S. 49 ff.) hervorhebt, machten allerdings auch die Initiatoren der „Jindehui“ keine Anstalten, den anarchischen Hintergrund ihrer Gründung hervorzuheben, weswegen sie von verschiedensten Seiten begrüßt wurde.

<sup>305</sup> Siehe Li in „Shiseng biji“ in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 86–87. Entsprechend sprach man zwischenzeitlich auch von einer „Sechs-Nein-Gesellschaft“, also der „Acht Nein“ minus der beiden zur politischen Betätigung.

<sup>306</sup> Die Regeln lauteten in geraffter Form: 1. Keine Prostituierten frequentieren; 2. Keine Konkubinen nehmen; 3. Jedem Erwachsenen das Recht auf finanzielle Unabhängigkeit gewähren; 4. Autonomie des Individuums anstreben; 5. Gleichheit zwischen den Geschlechtern praktizieren; 6. Mindestheiratsalter von 19 Jahren für Männer, von 17 Jahren für Frauen; 7. Freie Wahl des Ehepartners; 8. Recht auf Scheidung; 9. Recht auf Wiederverheiratung; 10. Keine Diskriminierung zwischen leiblichen Kindern; 11. Weniger Kinder zeugen; 12. Keine Körperstrafen für Kinder; 13. Keine schlechte Behandlung von Dienstboten; 14. Keine wechselseitigen Patenschaften (zwecks späterer Verheiratung); 15. Keine Adoptionen (zur Fortführung der Linie); 16. Keine (zeremoniellen) Niederwerfungen und Verneigungen; 17. Keine Ehrbezeichnungen, sondern alle mit „Herr“ anreden; 18. Keine gebundenen Füße, kein Durchstechen der Ohren, keine Schminke; 19. Kein Glücksspiel; 20. Als Beamter sich nicht bestechen lassen; 21. Gesellschaftliche Verpflichtungen ohne Luxus ausführen; 22. Keine Geschenke zu den „üblichen besonderen Anlässen“; 23. Mit Privatvermögen oder Erbe der Allgemeinheit helfen; 24. Hochzeiten und Begräbnisse einfach und ohne abergläubische Praktiken ausführen; 25. Innere Trauer statt äußerer Trauervorschriften; 26. Keine religiös-abergläubischen Praktiken; 27. Keine Opfer an Statuen oder Ahnentafeln; 28. Keine Geomantik; 29. Keine schädlichen und verschwenderischen Gewohnheiten wie Opiumrauchen u.ä.; 30. Einfache Kleidung; 31. Reinlichkeit; 32. Täglich Sport und keine unhygienischen Gewohnheiten wie Spucken u.ä.; 33. Kein grobes Benehmen; 34. Friedhöfe zusammen für alle; 35. Verbesserung von Theater und sonstigen Vorführungen (zur populären Unterhaltung); 36. Keine Werbung für Anstößiges und keine obszönen Druckerzeugnisse.

<sup>307</sup> Die Regeln dieser Gesellschaft sind abgedruckt in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 1, S. 178–182.

Mit diesen beiden Gesellschaften wurde vieles von dem aufgegriffen, was in *Xin shiji* schon theoretisch erörtert worden war. Neben Cai und Li engagierte sich besonders auch Wang Jingwei, der schon zu Zeiten der *Xin shiji* engeren Kontakt zur Gruppe gehabt hatte, aber aufgrund seiner zahlreichen Ortswechsel kein konstanter Mitarbeiter gewesen war. Auch er, der später als Leiter des „linken GMD-Flügels“ und schließlich als von den Japanern eingesetzter Premier im okkupierten Teil Chinas in die Geschichtsbücher einging, hatte also damals anarchistische Neigungen. Wang beteiligte sich vor allem an den Publikationen, die die Intentionen der Gruppe formulierten. So verfaßte er das Editorial für eine eigens für die „Hebung der Volksmoral“ konzipierte Zeitschrift, die zwar scheiterte, aber einen wichtigen Einblick in die Motivation gewährt, die hinter all diesen Aktivitäten stand. Darin legte er dar, daß die Xinhai-Revolution zwar der Form nach eine gelungene sei, aber nicht dem Inhalt nach. Die kleine Gruppe revolutionärer Aktivisten habe zwar das alte Regime hinweggefegt, aber das Volk als ganzes habe sich nicht verändert. Um zu verhindern, daß diese wenigen nun eine neue Form von Despotie ausübten, müsse das Volk insgesamt einbezogen werden, zumal außer der politischen Revolution auf keiner weiteren Ebene, etwa der ökonomischen, Neues erreicht worden sei. Primär bedürfe es daher der Hebung der Volksmoral, wozu der Humanismus mit seinen Idealen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit allein geeignet sei. Da die Hebung der Moral aber nur gelinge, wenn auch mehr Kenntnisse vermittelt würden, sei die wissenschaftliche Bildung unverzichtbare Ergänzung.<sup>308</sup>

Li Shizeng fügte dem noch eine interessante Erläuterung des Moralbegriffes bei. Moral sei nicht von der Wissenschaft zu trennen, vielmehr sei sie – wie alle Phänomene – wissenschaftlich qualifizierbar und quantifizierbar. Moral sei ebenso dinglich wie Wissenschaft, nur behandle sie die Beziehung von Mensch zu Mensch, während die Wissenschaft sich mit der Beziehung vom Menschen zu den Dingen beschäftige. Wenn heute viele Naturwissenschaftler Moral als unwissenschaftlich ablehnten, so lägen dem zwei Fehlmeinungen zugrunde: zum einen die Auffassung, daß Wissenschaft objektiv, Moral subjektiv und daher nicht einheitlich sei. Li dagegen behauptete, daß Moral auch nur in einer objektiven Form existiere: in der Tendenz zum Guten und zum Glück. Die zweite Meinung besage, daß nur die Wissenschaft quantifizierbar sei, nicht aber die Moral. Li aber hielt die Moral für ebenso quantifizierbar. Schließlich sei die allgemeine Moral nur die Summe der Moral der Einzelnen. Insofern seien die persönliche Moral und die moralische Verfassung der Gesamtgesellschaft unausweichlich miteinander verbunden, weswegen die Hebung der Moral jedes Einzelnen die Summe steigere. Dazu zählten, wie es die „Jindehui“ schon klargelegt hatte, „materielle“ Tugenden (wie keine Verschwendung von Zeit, Kraft oder Geld etwa durch Glücksspiel, Huren, Trinken, Rauchen, Fleischgenuß oder Beamtenposten) und „geistige“ Tugend Aspekte (niemand demütigen durch Huren und Konkubinat, niemand einschränken durch Beamten- oder Abgeordnetenfunktion, nichts verletzen durch Fleischgenuß). Diese beiden Teilaspekte, der materielle und der geistige, bildeten zusammen die Moralverfassung und müßten daher gleichermaßen berücksichtigt werden. Wenn China

<sup>308</sup> Das Editorial ist wiedergegeben in *Lüou jiaoyu yundong* S. 7–13.

heute nach materiellem Glück strebe, dann müsse eben auch das geistige Glück durch Brüderlichkeit, Gleichheit und gegenseitige Hilfe gefördert werden.<sup>309</sup>

Hier zeigt sich sehr deutlich, daß Li Shizeng zwar von naturwissenschaftlicher Basis aus argumentierte, aber auf die den chinesischen Intellektuellen stets teure moralische Seite abzielte, wofür ihm gerade Kropotkin mit seinem ebenso ethischen Impetus die ideale Vorlage lieferte.

---

<sup>309</sup> „Zhenmin“ 眞民: „Shi de“ 釋德 (Erläuterung der Tugend), abgedruckt in *Lüou jiaoyu yundong* S. 19–24.

## 5. SOZIALISMUS UND ANARCHISMUS IN CHINA 1911–1913

### *Jiang Kanghu*

In China selbst hatte es, wie dargestellt, bereits kurz nach der Wende zum 20. Jahrhundert erste Pamphlete gegeben, die den Anarchismus propagierten, doch hatten sich die ersten chinesischen anarchistischen Zirkel außerhalb Chinas gebildet: in Tokyo und in Paris. Auf chinesischem Boden entstand eine eigentliche anarchistische Bewegung jedoch erst nach dem Zusammenbruch des Kaiserreiches. Im Zuge der ersten Euphorie über die Republik kam es zu einer Unmenge an politischen Initiativen, die allerdings bald durch Yuan Shikai wieder erstickt wurden. Eine dieser Initiativen war die „Sozialistische Partei Chinas“ („Zhongguo shehuidang“ 中國社會黨), die eine Art Sammelbecken verschiedenster, sich als „sozialistisch“ empfindender Aktivisten wurde. Federführend war dabei Jiang Kanghu 江亢虎, der zuweilen mit dem japanischen Sozialisten Katayama Sen verglichen worden ist, obwohl er – aufs Ganze gesehen – wohl wesentlich weniger einflußreich war als sein japanisches Pendant.

Jiang Kanghu (1883–1954) entstammte einer nicht unvermögenden Gelehrten-Familie, behauptete aber von sich, im Wesentlichen ein Self-made-man zu sein.<sup>1</sup> 1900–1902 hielt er sich überwiegend in Tokyo zum Studium auf, wo er angeblich durch Zhang Ji Kōtoku kennenlernte und so mit dem Sozialismus in Berührung kam.<sup>2</sup> In China lehrte Jiang in Peking u.a. Japanisch und engagierte sich für die Gründung von Mädchenschulen.<sup>3</sup> 1909 unternahm er eine über einjährige Europareise, auf der er zahlreiche Kontakte zu sozialistischen Kreisen knüpfte und auch zwei Beiträge in *Xin shiji* über seine Lieblingsthemen veröffentlichte: den Kampf gegen die Familienstrukturen und die Neuorganisation der

---

<sup>1</sup> Siehe sein „Yu sanshinianlai zhi jingguo“ 余三十年來之經過 (Meine letzten 30 Jahre), Vortrag von 1923, in *Jiang Kanghu boshi yanjianglu* 江亢虎博士演講錄 (Vorträge von Dr. Jiang Kanghu), 4 Teile, Shanghai 1923–24, Teil 4, S. 36–38, dort S. 36/37.

<sup>2</sup> So Jiang in seinem Vortrag 1923: „Shehuizhuyi yundong zhi jinxi“ 社會主義運動之今昔 (Gestern und Heute der sozialistischen Bewegung) in *ibid.* Teil 4, S. 28–30, dort S. 28. Demnach hätte Zhang Ji Kōtoku schon damals gekannt. Laut Boorman/Howard (Bd. 1, S. 339) soll Jiang 1907 nochmals in Japan gewesen sein. Eine Verwechslung der beiden Japan-Aufenthalte ist daher nicht auszuschließen. Genaue Angaben zu Jangs Biographie sind nicht leicht zu ermitteln. Im Wesentlichen basieren sie auf seinen eigenen sporadischen Aussagen, die allerdings nicht immer „objektiv“ korrekt zu sein scheinen.

<sup>3</sup> Jiang präsentierte sich gern als Avantgardist, doch war er – entgegen seinem stets präsenten Selbstlob als Pionier – beileibe nicht der einzige, der sich für Mädchenschulen engagierte. Sein späterer Rivale (Liu) Shifu (s.u.) z.B. unternahm Ähnliches in Guangdong. Mädchenschulen gab es bereits seit Mitte des 19. Jahrhunderts, jedoch unter Leitung von Missionaren. Von chinesischer Seite wurden einzelne Mädchenschulen seit 1879 und vermehrt ab 1904 in privater Initiative gegründet. Mehr und mehr begannen nun chinesische Intellektuelle, sich des Themas anzunehmen und Schulen zu gründen, wobei sowohl die Missionsschulen als auch das japanische Schulwesen die Vorbilder abgaben. Von staatlicher Seite wurde allerdings erst 1907 ein landesweites Netz von Mädchenschulen initiiert. (Einen allgemeinen Überblick zur Thematik gibt Freudenberg: *Die Frauenbewegung ...*, Kap. VI).

Wirtschaft, die er – anders als *Xin shiji* – auf freien Wettbewerb gründen wollte, in dem jeder seines Glückes Schmied sein sollte.<sup>4</sup> Die Gesellschaft müsse nur für Chancengleichheit sorgen, was durch allgemeine Bildungsmöglichkeiten und Einziehung allen Vermögens beim Tod gewährleistet werden könne, da so keine Vorteile durch Vermögensvererbung entstünden. Die *Xin shiji*-Redaktion hatte Jiangs Ansichten mit kritischen Bemerkungen abgedruckt.<sup>5</sup> Wu Zihui schrieb zu Jiangs Wirtschafts-Beitrag sogar eine eigene Refutation (in *Xin shiji* Nr. 98), da Jiang besonders das Prinzip „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“, womit typischerweise Kropotkins Theorien zusammengefaßt wurden, in Frage gestellt hatte. Jiang nahm – im Gegensatz zu Kropotkin – an, daß die Güter nur begrenzt zur Verfügung stünden und Konkurrenz daher unausweichlich sei. Entsprechend müsse nach Leistung, nicht nach bloßem Bedürfnis, entlohnt werden. Jiangs Ideal war somit der Self-made-man, als den er sich ja auch stets selbst präsentierte.

Zurück in China wagte sich Jiang, der selbsterklärte „erste Sozialist Chinas“,<sup>6</sup> noch unter den Qing allmählich weiter mit sozialistischer Propaganda hervor, operierte aber schließlich sicherheitshalber von den internationalen Niederlassungen in Shanghai aus, wo er nach dem Wuchang-Aufstand 1911 dann umgehend die „Sozialistische Partei Chinas“ ins Leben rief.

Jiang verstand sich als Verfechter eines weitgefaßten Sozialismus und wollte diesen daher in ganzer Bandbreite in China propagieren, ohne sich auf eine konkrete Strömung festzulegen.<sup>7</sup> Die erste Zeitschrift, die noch vor dem Ausbruch der Xinhai-Revolution in Shanghai herauskam, war *Shehuixing* 社會星 (Stern der Gesellschaft). In deren Editorial wurden die Ziele noch vorsichtig definiert: Man wolle den Sozialismus in gesamter Bandbreite diskutieren und über den Sozialismus weltweit berichten (wobei gesondert betont wurde, daß gewaltsame Akte nicht zu Lasten der „Sozialisten“ gingen, sondern aus der Unterdrückung durch die Gegner resultierten). Des weiteren wolle man nach sozialistischen Ansätzen in der chinesischen Tradition suchen, da der Sozialismus ein ubiquitäres Phänomen sei, wenn auch unterschiedlich präzise ausgeformt. – Mit dem letzten Zusatz wollte Jiang den Eindruck vermeiden, als gehöre er zu denen, die alles Westliche als „ursprünglich chinesisch“ identifizieren wollten. Letztlich sollte die Zeitschrift schlicht ein Forum für am Sozialismus interessierte Chinesen darstellen.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> In manchen Studien wird behauptet, Jiang habe sich *gegen* freie Unternehmungen ausgesprochen, was jedoch nicht zutrifft.

<sup>5</sup> Jiang erklärte später (in „Shehuizhuyi yundong zhi jinxi“ S. 28), er habe in *Xin shiji* mit dem Pseudonym „Xuxu“ 徐徐 firmiert. Der Anti-Familismus-Artikel erschien jedoch als „hinterlassene Schrift von Xu Ancheng 徐安誠“, der andere Beitrag war mit „Ancheng“ 安誠 gezeichnet (vgl. *Xin shiji* Nr. 93 und Nr. 97).

<sup>6</sup> Siehe sein Vorwort von 1913 zu seiner Schriftensammlung *Hongshuiji* 洪水集 (Sammlung „Überflutung“), o.O., S. 21.

<sup>7</sup> Seine damaligen Vorstellungen lassen sich am besten an seinem 1913 anlässlich des Verbots seiner Partei zusammengestellten Schriftenband *Hongshuiji* ablesen. Die Beiträge sind chronologisch angeordnet und umfassen die Jahre 1909–1913.

<sup>8</sup> Siehe *Hongshuiji* S. 22–25.

Auf dieser Linie lagen auch die weiteren Initiativen. Typisch für Jiang war das Bemühen, den Sozialismus als „ungefährlich“ darzustellen, da er sich um Legalität bemühte. Gewalt sei dem „Wesen des Sozialismus“ fremd.<sup>9</sup>

Er selbst faßte seine eigene Auffassung von Sozialismus in drei Punkten zusammen: 1. Bildung für jedermann; 2. selbständiger freier Erwerb des Lebensunterhaltes; 3. Abschaffung des Erbrechts und ausschließlich lebenslanges Besitzrecht an Selbsterworbenem.<sup>10</sup>

Eine der sozialistischen Lehren, die es Jiang angetan hatten, war Henry Georges „single tax“ – eine Idee, die ja auch Sun Yatsen beeinflusste. Jiang wollte gar eine Kommune einrichten, wo damit experimentiert werden sollte.<sup>11</sup> Doch auch anarchistisches Gedankengut fand sich bei Jiang. So polemisierte er – auf der Linie von *Xin shiji* – gegen Religion, Staat und Familie.<sup>12</sup> Seine „Sozialistische Partei Chinas“ verpflichtete sich aber als ersten Punkt der Statuten explizit dazu, die Republik als momentan angebrachte Regierungsform zu stützen!<sup>13</sup>

Der kontroverseste Punkt war die Forderung nach Abschaffung des Erbrechts, der schließlich der Partei auch zum Verhängnis wurde und den Vorwand lieferte, sie zu verbieten. Jiang wollte die Partei an die Sozialistische Internationale, d.h. Zweite Internationale, angliedern und suchte Rückendeckung bei Sun Yatsen, der schließlich in vielem programmatisch ähnlich dachte. Allerdings gestand ihm Jiang das Etikett „Sozialist“ nicht zu, sondern bezeichnete ihn als Vertreter von bloßer „Sozialpolitik“.<sup>14</sup> In einem Vergleich seiner Position mit der Suns benannte Jiang – neben vielen Gemeinsamkeiten – besonders das Erb- und Familiensystem als Hauptdifferenz.<sup>15</sup> Entsprechend stehe nur er selbst mit seiner Partei in China für den „Sozialismus“. Immerhin konnte Jiang nach nur drei Monaten über 5000 Mitglieder und über 30 Zweigstellen der Partei in China vorweisen,<sup>16</sup> wozu nicht zuletzt die vage inhaltliche Definition und die Unkompliziertheit der Mitgliedschaft beitrug.<sup>17</sup> In ihren besten Zeiten hatte die Partei angeblich 400 Zweigstellen, 500.000 Mitglieder und zahlreiche sozio-kulturelle Initiativen.<sup>18</sup>

<sup>9</sup> Siehe z.B. „Shehuizhuyi yanjiuhui xuanyan“ 社會主義研究會宣言 (Manifest der Studiengesellschaft zum Sozialismus), Juni 1911 (in *Hongshuiji* S. 25–27). Diese Studiengesellschaft war ein direkter Vorläufer der „Sozialistischen Partei Chinas“. Siehe auch seine etwas späteren Beteuerungen in Briefen an Yuan Shikai (z.B. in *Hongshuiji* S. 67–69) oder sein „Shehuidang you yi guojia shuo“ 社會黨有益國家說 (Die Sozialistische Partei nützt dem Staat) in *Hongshuiji* S. 75–77.

<sup>10</sup> Siehe seinen Vortrag „Shehuizhuyi yanjiuhui yanshuoci“ 社會主義研究會演說詞 (Ansprache an die Studiengesellschaft zum Sozialismus) in *Hongshuiji* S. 27–29.

<sup>11</sup> „Jieshao dishui gui gong zhi xueshuo“ 介紹地稅歸公之學說 (Vorstellung der Lehre von der an die Allgemeinheit zu entrichtenden Bodensteuer) in *Hongshuiji* S. 31–32.

<sup>12</sup> Siehe z.B. sein „Sanwuzhuyi xuanlun“ 三無主義懸論 (Gedanken über die Ideologie der drei Nein) in *Hongshuiji* S. 32–37. – Jiang pflegte übrigens besonders mit Wu Zhihui und Zhang Ji von der *Xin shiji*-Gruppe Kontakt.

<sup>13</sup> Siehe „Zhongguo shehuidang xuangao“ 中國社會黨宣告 (Bekanntmachung der Sozialistischen Partei Chinas) in *Hongshuiji* S. 53–55.

<sup>14</sup> Jiang bezeichnete Suns Ansatz in der Antwort auf einen Brief in dieser Weise. (In *Hongshuiji* S. 61).

<sup>15</sup> Siehe sein „Sun Zhongshan shehuizhuyi jiangyanji bianyan“ 孫中山社會主義講演集弁言 (Vorwort zur Sammlung von Sun Yatsens Vorträgen zum Sozialismus) in *Hongshuiji* S. 82–83.

<sup>16</sup> Siehe *Hongshuiji* S. 56.

<sup>17</sup> Siehe dazu *Hongshuiji* S. 59.

<sup>18</sup> Siehe dazu Zhang Yufa 張玉法: „Minguo chunian de zhongguo shehuidang“ 民國初年的中國社會黨 1911–1913 (Die Sozialistische Partei Chinas zu Anfang der Republik-Zeit, 1911–1913) in *Zhongyang*

Jiang wollte allerdings die Partei nicht als strikt organisierte politische Partei verstanden wissen – worin ihn Wu Zhihui bestärkte –,<sup>19</sup> und vermied es, sich als „Parteiführer“ zu definieren. Schließlich war der Begriff „dang“ 黨 (Partei / Gruppierung) noch nicht so präzise definiert wie im heutigen Gebrauch. Vielmehr sei die „Sozialistische Partei Chinas“ eine „gesellschaftliche Partei“, keine „politische“, was wiederum von einem gewissen anarchistischen Einfluß zeugt.<sup>20</sup> Die ehemaligen *Xin shiji*-Mitglieder, allen voran Wu Zhihui und Zhang Ji, waren Jiang daher auch durchaus gewogen.

Jiang selbst benannte die zunehmend auseinanderstrebenden Flügel seiner „Partei“ gern mit „gemäßigt“ und „radikal“, wobei mit letzterem die anarchistisch Orientierten gemeint waren, betonte aber den staatlichen Stellen gegenüber, daß auch letztere nicht „gegen die Republik“ seien, sondern auf eine Selbstauflösung der Regierung setzten!<sup>21</sup> Der Sozialismus sei sogar – so versicherte er – dem Staat in vielerlei Hinsicht nützlich. Die Argumente dafür waren jedoch z.T. sehr gewollt. So erklärte Jiang beispielsweise, daß der Antimilitarismus im Grunde nur bei der Armee Qualität über Quantität stelle (!) und der Sozialismus letztlich der Polizei helfe, da niemand mehr zum Diebstahl verführt werde!<sup>22</sup>

Seinen anarchistischen Kritikern in der Partei hielt Jiang entgegen, daß Anarchismus schließlich nur gegen „Autoritäten“ gerichtet sei, nicht aber gegen „Organisationen“ und Organe derselben, weshalb seine Partei mit ihrem Versprechen, an politischen Organisationen (z.B. dem neuen Parlament) teilzunehmen, nicht gegen die Idee des Anarchismus verstoße! Es gelte, hier zwischen verschiedenen Formen politischer Aktivität zu differenzieren.<sup>23</sup> – Letztendlich kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Jiang versuchte, es allen recht zu machen, aber vor allem, nicht durch zu viel Radikalität in Schwierigkeiten zu geraten.

### *Die Anarchisten in der „Sozialistischen Partei“*

Den anarchistisch orientierten Mitgliedern seiner Partei erschien jedoch dieser Kompromißkurs Jiangs zunehmend fragwürdig. Hauptanführer dieser Fraktion waren Sha Gan 沙淦 und der buddhistische Mönch Taixu 太虛. Ihr Sprachrohr war zunächst die Zeitschrift *Shehui shijie* 社會世界 (Welt der Gesellschaft), die von April bis November 1912 erschien. Bereits die erste Nummer setzte sich kritisch mit Jiangs „Sozialismus im weiten

yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan 中央研究院近代史研究所集刊 (Bulletin des Forschungsinstituts zur modernen Geschichte der Academia Sinica), Nr. 20, Juni 1991, S. 211–235. Zhang konnte 189 Zweigstellen identifizieren.

<sup>19</sup> Siehe „Wu Zhihui zhi shehuizhuyi tan“ 吳稚暉社會主義談 (Wu Zhihuis Erörterung des Sozialismus) von 1912, abgedruckt in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 338–342, dort S. 338.

<sup>20</sup> Jiangs Antwort auf einen Brief (in *Hongshuiji* S. 61) und sein „Zhongguo shehuidang zhongda wenti“ 中國社會黨重大問題 (Die großen Probleme der Sozialistischen Partei Chinas) in *Hongshuiji* S. 64–67. Siehe auch sein „Diaohé dangzheng xuanyan“ 調和黨爭宣言 (Erklärung zur Beilegung des innerparteilichen Kampfes) in *Hongshuiji* S. 70–71.

<sup>21</sup> Siehe z.B. Jiangs Brief an Yuan Shikai vom Mai 1912 (in *Hongshuiji* S. 67–69).

<sup>22</sup> Vgl. seinen bereits erwähnten Artikel „Shehuidang you yi guojia shuo“.

<sup>23</sup> Siehe z.B. Jiangs „Fu mou-jun shu lun shehuidang yu hao can zhengshi“ 復某君書論社會黨與好參政事 (Erwiderung auf den Brief eines gewissen Herrn über die Sozialistische Partei und die Bejahung der Teilnahme an politischen Aktivitäten) in *Hongshuiji* S. 78–80.

Sinne“ auseinander. So bezeichnete Sha Gan diesen als „falschen Sozialismus“ und stellte ihm den „Sozialismus im engen Sinne“ als „wahren Sozialismus“ gegenüber. Dieser wolle die Zerstörung der gegenwärtigen sozialen Strukturen, also die soziale Revolution, und zwar weltweit.<sup>24</sup>

Bald zog die Fraktion auch äußere Konsequenzen und spaltete sich von der „Sozialistischen Partei Chinas“ ab, nachdem Jiangs Vermittlungsversuche zwischen ihnen und dem „staatssozialistischen“, d.h. sozialdemokratischen Flügel, gescheitert waren. Die Anarchisten gründeten eine eigene „Partei“, die „Sozialistische Partei“ („Shehuidang“ 社會黨). Obwohl Jiang beteuerte, daß der Zusatz „Chinas“ im Namen seiner Partei nur eine Ortsbezeichnung sei und keinen programmatischen Wert habe,<sup>25</sup> hielt die anarchistische Fraktion dies für eine unzulässige Eingrenzung der universalen Idee des Sozialismus und für ein Zeichen von Identifizierung mit dem chinesischen Staat. Statt dessen solle man sich am „reinen Sozialismus“ orientieren, der wohl gleichbedeutend mit Sha Gans „Sozialismus im engen Sinne“ war. Als Ziele wurden definiert: die Abschaffung der Klassen, also Kommunismus (gegen arm / reich); die prinzipielle Achtung des Individuums (gegen die Differenzierung nach sozialen Status); gleiche Bildungschancen (gegen Wissensmonopole); sowie die Überwindung von jeder Art Abgrenzung, seien es Staatsgebilde, Familienverbände oder religiöse Überzeugungen (d.h. „Aberglaube“) (da diese Abgrenzungen stets die Unterscheidung zwischen „zugehörig“ und „nicht-zugehörig“ implizierten). Als Mittel zur Erreichung dieser Ziele sollten Propaganda, Destruktion (aktiver Widerstand und revolutionäre Aktivitäten) und Konstruktion (soziale Einrichtungen u.ä.) eingesetzt werden. Die Mitglieder der neuen „Partei“ wurden verpflichtet, sich aller politischen Tätigkeit zu enthalten, keiner Religion anzugehören, den Familiennamen abzulegen und nicht zu heiraten bzw. bestehende Ehen aufzulösen.<sup>26</sup> Die Regeln waren offensichtlich von (Liu) Shifus gerade gegründeter „Herzgesellschaft“ (s.u.) beeinflusst, deren Maximen in der Zeitschrift *Shehui shijie* auch veröffentlicht wurden.

Der buddhistische Mönch Taixu griff in seiner Erläuterung zu diesen Positionen die von den sozialdemokratischen Gegnern gezielt gewählte buddhistische Metapher vom Erlösungsziel und dem dahin befördernden Hilfsmittel auf, mit der sie für den „Staatssozialismus“ als einstweiligem Hilfsmittel plädierten, um schließlich das Ziel des „Anarchismus“ zu erlangen – und somit einen Kompromiß mit den Anarchisten zu suchen. Taixu erklärte es zum Widersinn, das „andere Ufer“ des Anarchismus auf dem inhaltlich doch entgegengesetzten „staatssozialistischen“ Weg erreichen zu wollen. Vielmehr versuchte er, diese

<sup>24</sup> Unter Pseudonym „Fenxia“ 憤俠: „Xiayi shehuizhuyi yu guangyi shehuizhuyi“ 狹義社會主義與廣義社會主義 (Sozialismus im weiten Sinne und Sozialismus im engen Sinne), ursprünglich in *Shehui shijie* Nr. 1, abgedruckt in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 223–224.

<sup>25</sup> Siehe sein „Zhongguo shehuidang dierci lianhehuihou xuanyan“ 中國社會黨第二次聯合會後宣言 (Bekanntmachung nach der zweiten Vollversammlung der Sozialistischen Partei Chinas) in *Hongshuiji* S. 83–86.

<sup>26</sup> Die Statuten sind in den Akten zum Verbot der Partei enthalten. Siehe *Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehuidang* S. 186–187. Weitere Ausführungen dazu erschienen in der Zeitschrift *Liangxin* 良心 (Gewissen), die die Gruppe im Sommer 1913 herausbrachte. (Siehe Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 251–253).

Nachdem Taixu zumindest ja Mönch war, mag die Ablehnung von „Religion“ erstaunen, doch war Taixu der Ansicht, daß der Buddhismus keine „Religion“ sei, da er nicht im Gegensatz zur Wissenschaft stehe, bzw. zumindest das, was landläufig unter „Religion“ verstanden wurde, transzendiere. (Zu Taixus – späteren – Äußerungen zu diesem Thema vgl. mein *Buddhismus und Moderne*, bes. Kap. 2.2.5).

Jetzt-Nachher-Logik ad absurdum zu führen, indem er – die logische Kette rückwärts schreitend – zum Erreichen des „anderen Ufers“ des „Staatssozialismus“ einen gefestigten Staat als Mittel setzte, der wiederum eine starke Regierung voraussetze, die wiederum durch eine aufgeklärte Despotie erreicht werde usw., so daß am Ende die Lösung in der absolutistischen Herrschaft aufgeklärter Kaiser liege! Schließlich, so Taixu sarkastisch, blühe die Sozialdemokratie gerade im autokratisch-militaristisch geprägten Deutschland und beweise somit, daß sie keinen Beitrag zur Zurückdrängung von Herrschaft leisten könne. Und sei denn nicht die Entwicklung der Sozialdemokratie erst nach der des Anarchismus erfolgt, weswegen die Spaltung im sozialistischen Lager also die Schuld der Sozialdemokratie sei? – Damit wollte Taixu wohl dem Argument entgegenwirken, selbst schuld an der Spaltung der „Sozialistischen Partei Chinas“ zu sein!

Zu argumentieren, daß vorübergehend der „staatssozialistische“ Weg als „notwendiges Übel“ gegangen werden müsse, um schließlich den anarchistischen Idealzustand zu erreichen, und dies gar noch altruistisch mit dem buddhistischen Satz „wenn ich nicht in die Hölle gehe, wer dann?“ zu verbrämen, war für Taixu ein Affront. Weshalb denn, fragte er spitz, erbot sich der Bodhisattva, in die Hölle zu gehen? Um sie zu zerstören oder um sie zu zementieren? Er habe ja wohl kaum im Sinn gehabt, die Unmoral derer, die in die Hölle geraten waren, zu imitieren, sondern diesen zur Befreiung zu verhelfen. Ebenso sei den Anarchisten bewußt, daß die gegenwärtige Welt unmoralisch sei, doch flüchteten sie sich nicht aus ihr, sondern wollten der Menschheit brüderlich das Evangelium des „Radikalsozialismus“ (so die bevorzugte Charakterisierung des Anarchismus) verkünden, selbst wenn sie dafür unbarmherzige Verfolgung von seiten der Regierung ertragen müßten.<sup>27</sup>

Dies konnten sie in der Tat bald in der Realität erleben. Die „Sozialistische Partei“ wurde umgehend verboten,<sup>28</sup> und die Zeitschrift *Shehui shijie* mußte eingestellt werden.

Auch die „Sozialistische Partei Chinas“ wurde davon mitbetroffen. Jiang Kanghu taktierte, um ein Verbot auch seiner Restpartei zu verhindern, und schwor auf friedliche Mittel.<sup>29</sup> Intern versuchte er, die Partei weiter den anarchistischen Dissidenten gegenüber offenzuhalten, indem er den „Sozialismus“ als umfassenden Ansatz definierte, der zahlreiche Richtungen in sich fasse: „philosophische“, „wissenschaftliche“, „politologische“, „proletarische“, „staatssozialistische“, „anarcho-kommunistische“, „individualistische“, „single tax“ und „esperantistische“ (womit Esperanto und Sozialismus gekoppelt wurden)!<sup>30</sup> Obwohl alle Pläne, in Nordost-China Zweigstellen der moderaten „Sozialistischen Partei Chinas“ zu errichten, wiederholt von amtlicher Seite blockiert wurden,<sup>31</sup> war Jiang Kanghu weiterhin optimistisch, sogar ein Modellgebiet zur Erprobung des Sozialismus, ja

<sup>27</sup> Auszüge dieses wichtigen Beitrags von Taixu aus der Zeitschrift *Shehui shijie* sind in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 225–231 enthalten. Der Beitrag lautet: „Shehuidang yu zhongguo shehuidang zhi bamianguan“ 社會黨與中國社會黨之八面觀 („Sozialistische Partei“ und „Sozialistische Partei Chinas“, von acht Seiten her betrachtet).

<sup>28</sup> Siehe *Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehuidang* S. 185–187.

<sup>29</sup> Siehe z.B. sein Schreiben an die Regierung wegen des Verbotes der „Sozialistischen Partei“ in *Hongshuiji* S. 92–93.

<sup>30</sup> Siehe sein „Shehuizhuyi xuean caoli“ 社會主義學案草例 (Entwurf zu den Richtungen im Sozialismus) in *Hongshuiji* S. 93–97.

<sup>31</sup> Siehe *Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehuidang* S. 187–202.

selbst ein Experimentiergelände für den Anarchismus zugewiesen zu bekommen.<sup>32</sup> Dalmals war die Frage nach Autonomie für die Mandschurei, die Mongolei, Nordwest-China und Tibet aktuell. Jiang Kanghu hoffte auf ein Experimentierfeld in den genannten Gebieten. Die Diskussion darüber hielt unvermindert bis in den Sommer 1913 an.<sup>33</sup>

Daß die Regierung unter Yuan Shikai dem jedoch alles andere als geneigt war, machte nicht zuletzt die gezielte Beseitigung politisch Oppositioneller deutlich, deren eklatantester Fall die Ermordung des GMD-Führers Song Jiaoren durch Schärgen Yuans im März 1913 war. Der Vorfall stieß eine regelrechte Anti-Yuan-Bewegung an, die bis zu ihrer Zerschlagung im Spätsommer 1913 Revolutionäre diverser Couleur vereinte. Eine Reihe der bei Jiang Kanghus Partei Verbliebenen wandte sich nun von dessen Linie ab, Yuan zu Gefallen zu sein, und schloß sich z.T. mit dem ehemals anarchischen Flügel zusammen. So wandte sich der Herausgeber der sozialistischen Zeitung *Rendao zhoubao* 人道週報 (Wochenzeitung „Humanismus“), Xu Anzhen 徐安鎮, demselben zu und sollte bald auch mit (Liu) Shifu zusammenarbeiten. Seine Zeitung setzte im übrigen die von Jiang Kanghu angesprochene enge Verbindung von Esperanto und Sozialismus um,<sup>34</sup> und war eine der frühesten Periodika mit Esperanto-Kolumne innerhalb Chinas. Bezeichnenderweise hieß die Zeitung, deren chinesischer Titel ja nicht sofort an Sozialismus denken ließ, mit Esperantotitel unmißverständlich „Hina Socialisto“.<sup>35</sup> Sie erschien in Shanghai, der Esperanto-Hochburg in China (s.u.). Ab der Nr. 12 propagierte Xu Anzhen regelrecht den Anarchismus, da Yuans Machenschaften jeden Anbiederungsversuch verwerflich erscheinen ließen und nur grundsätzliche Opposition dem Desaster der jungen Republik abzuwenden versprach.<sup>36</sup>

Die anarchistische Fraktion startete daneben eine neue, eigene Zeitschrift: *Liangxin* 良心 (Gewissen), deren Titel – ähnlich wie *Rendao* – bereits die stark moralische Motivation augenfällig machte.<sup>37</sup> Wie bereits das Programm der verbotenen „Sozialistischen Partei“ klargestellt hatte, war die Grundidee die Überwindung aller Abgrenzungen, da „die

<sup>32</sup> Siehe sein „Shehuidang choubian ce“ 社會黨籌邊策 (Plan der Sozialistischen Partei für die Grenzgebiete) in *Hongshuji* S. 97–103 vom Januar 1913 (besonders S. 100).

<sup>33</sup> Siehe *Rendao zhoubao* 人道週報 (Wochenzeitung „Humanismus“) Nr. 21, S. 1: „Xincun wenti“ 新村問題 (Das Problem eines neuen Dorfes). Daraus geht hervor, daß man (inzwischen) eher an Örtlichkeiten im chinesischen Kerngebiet dachte und die Umsetzung des „jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“, dem Schlagwort des Anarcho-Kommunismus, anstrebte. (Wie erinnerlich, stand Jiang selbst seit den Zeiten der *Xin shiji* diesem Motto skeptisch gegenüber. Später äußerte er sich auch distanziert zu dem geplanten „Neudorf“ in *Jiang Kanghu boshi yanjianglu* Teil 1, Shanghai 1923, S. 80–81). – Dies ist übrigens die erste mir bekannte Verwendung des Begriffes „xincun“ (Neudorf), der somit nicht erst mit dem Bekanntwerden des „Atarashiki mura“ (s.u.) auftauchte.

<sup>34</sup> Die „Sozialistische Partei Chinas“ wollte in Peking an einer eigenen Schule auch Esperanto-Unterricht einführen. Die Konzeption übernahm u.a. Wu Zhihui, der – wie Zhang Ji – Verbindung zur Partei hatte. (Siehe die Archivmaterialien in *Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehidang* S. 191–196). An dieser Schule soll u.a. die spätere Frau Zhou Enlais 周恩來 Esperanto gelernt haben. (Siehe Hou Zhiping S. 24).

<sup>35</sup> Hou Zhiping, dem offensichtlich diese Zeitung nicht vorlag, hielt diese in seiner Geschichte der Esperanto-Bewegung in China (S. 23–24) fälschlicherweise für zwei verschiedene Periodika.

<sup>36</sup> Auszüge aus Nr. 12 und Nr. 14–15 der *Rendao zhoubao* sind in Ge/Jiang/Li Bd. 1 abgedruckt. (Mir lagen ansonsten die „vor-anarchistischen“ Nummern 2,5,6,8,10 sowie Nr. 21 vor).

<sup>37</sup> Sie konnte nur in zwei Nummern erscheinen, war aber die erste Zeitschrift, die in China speziell den Anarchismus propagierte. (Vgl. Lu Zhe S. 128). (Liu) Shifus Zeitschrift erschien erst einen Monat später.

Wahrheit keine Grenzen kennt“.<sup>38</sup> Obwohl Religion bzw. „Aberglaube“ eines der erklärtenmaßen zu überwindenden Übel darstellte, offenbarte die Argumentation häufig Affinitäten besonders zum Buddhismus (den man als nicht mit der Kategorie „Religion“ faßbar ansah), was natürlich auch mit dem starken Einfluß Taixus zu tun hatte. Die Überschreitung aller Grenzziehungen, der *pingdeng*- 平等 Gedanke, war bereits in *Tianyi* eine grundlegende Idee gewesen. Hua Lin 華林 etwa, der ursprünglich bei der Tongmenghui und dann bei Jiangs „Sozialistischer Partei Chinas“ Mitglied war, sich dann dem anarchistischen Flügel zuwandte, bald mit der Gruppe um Li Shizeng und Wu Zhihui erst als Teilnehmer, dann als Organisator, bei den Frankreich-Programmen mitwirkte und später noch im chinesischen Anarchismus eine wichtige Rolle spielte,<sup>39</sup> führte den Anarchismus

<sup>38</sup> Siehe „Shehui dang gangmu shuomingshu“ 社會黨綱目說明書 (Erklärungen zu den Grundsätzen der Sozialistischen Partei) in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 251–253, dort S. 253. (Ursprünglich abgedruckt in *Liangxin* Nr. 1, Juli 1913).

<sup>39</sup> Zu Hua Lin besteht einige Verwirrung, da es später einen weiteren Hua Lin gab, der ebenfalls nach Frankreich kam, aber offensichtlich etwas jünger war. (Vgl. die Zusammenstellung widersprüchlicher Informationen im Begleitbändchen zu Sakai/Saga: *Genten ...* S. 135–136). Zu einer ersten Klärung sei angemerkt:

Der hier angesprochene Hua Lin war ursprünglich Mitglied der Tongmenghui (zu schließen aus einer Bemerkung Wu Zhihuis von 1924 in seinem berühmten Disput mit Hua Lin [s.u.]). Außerdem hatte er Kontakte zu dem „Vater der buddhistischen Renaissance“, dem Laien Yang Wenhui 楊文會, woher er vermutlich auch Taixu kannte. Er war journalistisch tätig, Mitglied von Jiang Kanghus Partei und mit dem Aktivist dieser Partei in Nordchina, Chen Yilong 陳翼龍, den Yuan Shikai umbringen ließ (s.u.), befreundet. Hua Lin, der Wu Zhihui und Zhang Ji kannte, ging daraufhin 1913 mit dem ersten Studienprogramm nach Frankreich, um seinerseits einer Verhaftung durch Yuan Shikai zu entgehen. Während des Ersten Weltkrieges besuchte er Kropotkin in England, verließ Europa 1917 und engagierte sich – gewissermaßen als Zwischenstopp auf der Heimreise – für chinesische Arbeiter in Manila. Er kehrte noch 1917 nach China zurück, beteiligte sich an anarchistischen Publikationen und half, die Vorbereitungsschulen für angehende Frankreich-Werkstudenten zu organisieren (s.u.). Bald fuhr er wiederum nach Frankreich, wo er beim „Institut Franco-Chinois“ mitarbeitete. Ca. 1923/24 war er wieder zeitweise auf den Philippinen und dann zurück in China. (Siehe den Bericht Jiang Kanghus über seine Reise nach Südost-Asien: *Nanyang huixiangji* 南洋回想記 [Erinnerungen an Südost-Asien], Shanghai 5. Aufl. 1928 [Erstaufflage 1924], S. 78–81, bzw. die Angaben zu Hua Lin in der anarchistischen Zeitschrift *Chunlei* 春雷 [Frühlingsdonner] [s.u.] Nr. 3, Mai 1924, S. 114). 1924 hatte er seinen berühmten Disput mit Wu Zhihui (s.u.), bei dem er sich gegen eine Kooperation mit der GMD stark machte. Ansonsten hielt sich Hua Lin aber – nach eigenen Angaben – in den 20er Jahren überwiegend in Europa auf und befaßte sich mit Literatur und Kunst. Trotz allem blieb er auch in den späten 20er Jahren noch Li Shizengs diversen Aktivitäten verbunden. 1932 kehrte er – wieder laut eigenen Angaben – nach China zurück und näherte sich offensichtlich schließlich der GMD an. Im chinesischen Anarchismus behielt er stets eine gewisse Sonderrolle. Er galt als „individualistischer Anarchist“ und pflegte die Verbindung von Anarchismus und Kunst. Sowohl buddhistische als auch westliche Einflüsse (besonders über seine Wertschätzung der Kunst der Renaissance) waren bei ihm stets präsent. Außerdem wurde er wegen seines öffentlichen Liebeswerbens um eine inzwischen anderweitig verheiratete Frau weithin bekannt. (Die obigen Angaben sind aus verschiedenen, primär in diversen zeitgenössischen Quellen verstreuten Angaben zusammengestellt. Hua Lin selbst äußerte sich kurz zu seiner Biographie in seiner Aufsatzsammlung *Bashan xianhua* 巴山閑話 [Geplauder, an den Berg gelehnt], Shanghai 1945, S. 31–33). (Ansonsten liegen mir seine Aufsatzsammlungen *Kuyeji* 枯葉集 [Sammlung verwelkter Blätter], Shanghai 1924 [enthalten in Sakai/Saga: *Genten ...*] und *Qiusuo* 求索 [Suche], o.O. 1931, vor). (Letztere stellte Herr Wan Shuping freundlicherweise zur Verfügung).

Der andere, jüngere Hua Lin hielt sich 1921–1924 in der SU auf und schrieb später darüber. Laut der Studentenliste des „Institut Franco-Chinois“ studiert dort 1928–1930 ein Hua Lin, der – so die Angabe

aus dem nur menschlichen Bereich heraus und forderte – nicht unähnlich Zhang Binglins „Wuwulun“ 五無論 (Über die fünf Nichtungen) einst in *Minbao* – die Beseitigung aller Grenzen zwischen den Lebewesen. Anarchismus bedeutete ihm letztlich Aufhebung der Welt, womit er bereits anklingen ließ, was einige Anarchisten-Nihilisten im Gefolge des Vierten Mai propagieren sollten, wenn auch dann mit eher daoistischem Hintergrund.<sup>40</sup> Freiheit sei eine Frage des Bewußtseins. Wenn dieses beginne zu differenzieren, sei der Keim allen Übels gelegt. So führe z.B. die Differenzierung zwischen Mensch und Tier dazu, daß der Mensch die Tiere knechte, töte und verspeise – womit Hua Lin das Thema „Vegetarismus“ anklingen ließ, das in China oft mit dem Anarchismus verbunden wurde. Nicht von ungefähr ergaben sich daher Verbindungen von Anarchismus und Vegetarismus auch über die buddhistische Linie. Li Shizeng z.B. hatte den Vegetarismus ja stärker von allgemein moralischem und hygienischem Gesichtspunkt her gefordert. (Liu) Shifu (s.u.) hingegen orientierte sich wohl eher an buddhistischen Vorbildern. Auch in den frühen „sozialistischen“ Zeitschriften wie *Rendao zhoubao* spielte der Vegetarismus gelegentlich eine Rolle.<sup>41</sup>

Auch ein universales Kommunikationsmittel müsse geschaffen werden, so fügte Hua Lin an, das sich nicht nur – wie das Esperanto – an den menschlichen natürlichen Sprachen orientieren sollte, sondern auch noch die Tiere mitberücksichtige. Dann erst könne man von Aufhebung aller Grenzen sprechen. – Hua Lin war bewußt, daß er damit buddhistische Positionen vertrat, wie sie besonders Taixu propagierte.<sup>42</sup>

Dieser machte seinerseits deutlich, warum er Anarchismus und Buddhismus so eng verknüpft sah: beide ruhten auf moralischem Fundament. Wie der Zeitschriftentitel *Liangxin* andeutete, war das Gewissen jedem Menschen eigen, doch werde es von der derzeitigen Welt systematisch behindert. Nur der Anarchismus könne die Voraussetzung dafür schaffen, daß der Mensch sein eigentliches moralisches Wesen wiederentdecke, weil er die falschen Gewohnheiten, die sich im derzeitigen System niederschlugen, beseitige. Dies werde auf natürliche Weise geschehen, da die Menschheit einen neuen Wissensstand erreicht und somit die falsche Moral der Vergangenheit überwunden habe. Erkenntnis also ist es, die die Welt – nach Taixus Meinung – letztendlich befreit: ein urbuddhistischer Ansatz, kombiniert mit westlichem Evolutionsdenken.<sup>43</sup>

---

zum Geburtsjahr nicht falsch ist – 1897 geboren wurde. Dies würde auf den jüngeren Hua Lin passen, der ebenfalls anarchistisch orientiert war und (nach seinen auszugsweisen Erinnerungen, die in japanischer Übersetzung in Saga/Sakai/Tamagawa S. 248–251 enthalten sind) in der Vierten-Mai-Zeit in China Universitätsstudent war. Der ältere Hua Lin dagegen wurde vermutlich 1889 geboren. Jedenfalls arbeitete er bereits 1912 erklärtermaßen als Journalist.

<sup>40</sup> Hier ist besonders Zhu Qianzhi 朱謙之 zu nennen (s.u.).

<sup>41</sup> Siehe z.B. in *Rendao zhoubao* Nr. 5 die Fortsetzung eines Artikels zum Thema – die früheren Folgen lagen mir nicht vor – mit Kommentaren von Ding Fubao 丁福保, einem revolutionären Arzt und aktiven Buddhisten. (Er brachte später ein bekanntes buddhistisches Lexikon heraus).

<sup>42</sup> Hua Lin 華林: „Wu shijie zhuyi“ 無世界主義 (Die Idee der Weltenlosigkeit) in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 265–266, ursprünglich erschienen in *Liangxin* Nr. 2, August 1913. (Im Buddhismus geht man von der Existenz mehrerer Welten bzw. Bereiche aus, insofern spricht der Titel die Absage an jederlei Abgenzung aus und legt die Übersetzung im Plural nahe).

<sup>43</sup> Ein Auszug aus Taixus „Shijie zhi san da zuie“ 世界之三大罪惡 (Die drei großen Übel der Welt) gibt *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 266–268. (Ursprünglich in *Liangxin* Nr. 2, August 1913). Nach buddhistischer

Taixu, der die im chinesischen Anarchismus latent vorhandene Affinität zum Buddhismus in der explizitesten Form manifestierte, und seine Mitstreiter des anarchistischen Flügels mußten allerdings bald kapitulieren. Im Rahmen der radikalen Unterdrückung dissidenter Strömungen durch Yuan Shikai im Spätsommer 1913 (im Gefolge der versuchten „Zweiten Revolution“ Sun Yatsens) wurde Sha Gan, der mit Taixu die „Sozialistische Partei“ initiiert hatte, ermordet.<sup>44</sup> Taixu zog sich daraufhin auf sein eigentliches Feld, den Buddhismus, zurück und schied aus der anarchistischen Bewegung aus.<sup>45</sup>

Auch Jiang Kanghus „Sozialistische Partei Chinas“ wurde nun verboten, der Aktivist Chen Yilong 陳翼龍 sogar hingerichtet.<sup>46</sup> Jiang selbst setzte sich in den Westen ab, hielt sich aber stets für den eigentlichen Vertreter des chinesischen Sozialismus.<sup>47</sup> Im Gefolge des Vierten Mai versuchte er dann, seine Partei wiederzubeleben – mit wenig Erfolg. Wegen des Scheiterns der „Zweiten Revolution“ waren auch viele andere Dissidenten gezwungen, 1913 wieder einmal das Weite zu suchen<sup>48</sup> oder unterzutauchen. Damit blieb in China als einzige aktive Gruppe nur die um (Liu) Shifu übrig, der „Personifikation“ des chinesischen Anarchismus.

Auffassung ist die Verblendung Grund allen Übels. Wird sie durch Erkenntnis beseitigt, erfährt der Mensch die Welt, wie sie an sich schon immer war und „erwacht“ aus dem Traum zur wahren Realität.

<sup>44</sup> Er hatte kurz zuvor noch mit Wu Zihui die parallel zum Frankreich-Studienprogramm (s.u.) gedachte Gesellschaft für Japanstudenten geplant. (Siehe Lu Zhe S. 127, der Sha Gan als Mitorganisator nennt). Dies zeigt im übrigen wieder, daß die Mitglieder der ehemaligen *Xin shiji* einen gewissen Kontakt mit den beiden „sozialistischen Parteien“ hatten.

<sup>45</sup> Siehe Yinshun 印順: *Taixu dashi nianpu* 太虛大師年譜 (Chronologische Biographie des Großmeisters Taixu), Taipei Neuauflage 1973, S. 66. Taixus anarchistische Beiträge finden sich übrigens nicht im immerhin 64-bändigen Gesamtwerk *Taixu fashi quanshu* 太虛法師全書 (Sämtliche Werke des Dharma-Meisters Taixu), Taipei 1959. Taixu selbst erwähnte später seine „anarchistische Phase“ kaum. (Siehe z.B. seine Autobiographie *Taixu zizhuan* 太虛自傳 [Autobiographie Taixus], Singapur 1971, verfaßt 1939 mit Korrekturen von 1945).

Zu Taixus Rolle im chinesischen Buddhismus siehe auch mein *Buddhismus und Moderne*.

<sup>46</sup> Siehe dazu *Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehuidang* S. 203–205. Chen hatte sich um die Registrierung der „Sozialistischen Partei Chinas“ in Nordost-China bemüht, machte aber schließlich den Anbieterkurs Jiang Kanghus an Yuan Shikai nicht mehr mit, wofür er mit dem Leben bezahlte. Jiang distanzierte sich zunächst von Chen (siehe seine Eingabe an Yuan, um seine Partei zu retten, in *Hongshuiji* S. 115–118, bes. S. 116), später lobte er ihn (siehe Kiang Kang Hu: *China and the Social Revolution*, San Francisco, Vorwort datiert 1914, S. 27) und erklärte ihn schließlich zum Märtyrer (siehe Jiangs *Jiang Kanghu boshi yanjianglu* Teil 4, Shanghai 1924, S. 29)!

<sup>47</sup> Für westliche Leser gab er eine Zusammenfassung seiner Ideen und des Sozialismus in China in *China and the Social Revolution*. Dabei bemühte er sich, seine Initiative als weitgehend übereinstimmend mit der Sozialistischen Internationalen zu präsentieren und den Anarchisten das Scheitern der sozialistischen Bewegung in China anzukreiden.

<sup>48</sup> Wie immerlich, flohen ja auch die Mitglieder der ehemaligen *Xin shiji*.

## 6. (LIU) SHIFU, DIE „PERSONIFIKATION“ DES CHINESISCHEN ANARCHISMUS

### *Der vor-anarchistische Revolutionär*

Liu Sifu 劉思復 / Shifu 師復 (1884–1915) war nicht auf direktem Wege zum Anarchismus gekommen.<sup>1</sup> Liu Shaobin 劉紹彬, so sein ursprünglicher Name, entstammte einer relativ wohlhabenden Gelehrtenfamilie in der Provinz Guangdong. Sein Vater galt als progressiv und engagierte sich in der Region u.a. im Sinne der 1898er Reform für Schulen sowie gegen das Fußbinden. Seine eigene vielköpfige Familie führte er in einer verhältnismäßig liberalen Weise, so daß (Liu) Shifus Attacken gegen das Familiensystem eher in der Tradition seiner Familie gründeten, als in einer Abwehrreaktion auf eigene Negativ-Erfahrungen.<sup>2</sup>

Zunächst ging Liu den traditionellen Prüfungsweg, wandte sich aber – offensichtlich traumatisiert von den Examina – früh davon ab.<sup>3</sup> Statt dessen versuchte er sich in verschiedenen Reformaktivitäten, u.a. einer Mädchenschule. Ähnlich seinem späteren Rivalen Jiang Kanghu erschien Liu die „Frauenfrage“ besonders dringlich.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Zu Liu Sifu bzw. Shifu siehe die unveröffentlichten Dissertationen von Edward S. Krebs: *Liu Ssu-fu and Chinese Anarchism, 1905–1915*, Univ. of Washington 1977, sowie von Pik-chong Agnes Wong Chan: *Liu Shifu (1884–1915): A Chinese Anarchist and the Radicalization of Chinese Thought*, Univ. of California, Berkeley, 1979. Krebs hat seine Dissertation in gründlich revidierter Form inzwischen als Edward S. Krebs: *Shifu, Soul of Chinese Anarchism*, publiziert. Diese Studie ist die bislang ausführlichste und beste. Von chinesischer und japanischer Seite wurde Liu nur in kürzerer Form behandelt. Am eingehendsten geschah dies wieder durch den japanischen Anarchismus-Forscher Saga Takashi, dessen Artikel – da bei Krebs nicht erwähnt – kurz aufgeführt seien: „Shinmatsu kakumei undō to Ryū Shifuku: Minzokushugisha kara anakisuto e“ 清末革命運動と劉師復：民族主義者からアナキストへ (Die revolutionäre Bewegung am Ende der Qing-[Zeit] und Liu Shifu: Vom Nationalisten zum Anarchisten) in Nishimura Fumio 西村文夫 und Watanabe Keiko 渡邊慶子 (Hrsg.): *Gendai no nashonarizumu 現代のナショナリズム* (Moderner Nationalismus), Tokyo 1992, S. 81–116; sowie „Ryū Shifuku to anakizumu: Shingai kakumei kara goshi e no kakyō“ 劉師復とアナキズム：辛亥革命から五四への架橋 (Liu Shifu und der Anarchismus: die Brücke von der Xinhai-Revolution zum Vierten Mai) in *Hōgaku kenkyū* 法學研究 (Rechtswissenschaftliche Studien), Bd. 66, Nr. 5, Mai 1993, S. 64–105.

Einen Überblick zu den Quellen zu Liu Sifu gibt Krebs in *Shifu ...* in der Anmerkung zu Kapitel 1, – Liu Sifu nannte sich als Anarchist Shifu und lehnte eine weitere Verwendung des Familiennamens ab. Dem trug Krebs in seiner Buchfassung Rechnung. Da Shifu allerdings überwiegend als „Liu Shifu“ bekannt ist (vgl. z.B. die Titel der oben aufgelisteten Sekundärliteratur zu ihm), habe ich mich für einen Mittelweg entschieden. In allgemeiner Form setzte ich „Liu“ in Klammern. Ansonsten nenne ich ihn in der Skizze seines Lebensweges vor dem Anarchismus mit Familiennamen, danach „Shifu“.

<sup>2</sup> Vgl. Krebs: *Shifu ...* S. 2.

<sup>3</sup> Siehe die Erinnerungen seines jüngeren Bruders Liu Shixin 劉石心: „Guanyu wuzhengfuzhuyi huodong de diandi huiyi“ 關於無政府主義活動的點滴回憶 (Einige Erinnerungen an anarchristische Aktivitäten) in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 926–939, dort S. 927.

<sup>4</sup> Dabei mag man anmerken, daß das abstrakte Problem der „Frauenbildung“ nicht zwangsläufig zu einer besonderen Wertschätzung konkreter Frauen im persönlichen Leben führte, doch galt dies schließlich

Liu bekam zunehmend Kontakt zu revolutionären Kreisen. 1904 oder 1905 ging er nach Japan, wo er u.a. die Herstellung von Bomben erlernte, da er seinen persönlichen Beitrag zur Revolution in der Ausführung von Attentaten sah. Liu, der sich inzwischen den programmatischen Namen Sifu 思復 (an die Restauration [der Han] denkend) beigelegt hatte, wurde Mitglied der Tongmenghui und freundete sich besonders mit Wang Jingwei an, der später ebenfalls den Weg des Attentats beschritt. Inwieweit er damals schon mit anarchistischem Gedankengut in Berührung kam, ist ungewiß.

Daß er sich für die Attentatstaktik entschied, lag zum einen an seinem Umfeld, zum anderen aber auch in seiner persönlichen Neigung begründet. Wie erinnerlich, wurde insbesondere unter den chinesischen Reformern und Revolutionären in Japan das russische Beispiel der „Nihilisten“ eifrig diskutiert.<sup>5</sup> Landesweiten Eindruck machte dann in China der Attentatsversuch von Wu Yue 吳樾 1905.

Liu wiederum war offensichtlich angetan von der moralischen Unbedingtheit, die der Attentäter durch den Einsatz seines eigenen Lebens für „die Sache“ unter Beweis stellte. Dies verband sich nicht nur mit den russischen Terroristen, sondern auch mit „Helden“ aus der chinesischen und jüngeren japanischen Tradition.<sup>6</sup>

1906 nach China zurückgekehrt, engagierte sich Liu zunächst als Lehrer und Herausgeber von revolutionären Zeitschriften, bis schließlich die Gelegenheit kam, seine Attentatsbereitschaft unter Beweis zu stellen.

Nach einem kleineren Unfall während der Vorbereitungen<sup>7</sup> unternahm Liu 1907 seinen ersten Attentatsversuch, als dessen Opfer der Marinekommandeur in Kanton, Li Zhun 李準, ausersehen war. Durch die vorzeitige Explosion der Bombe verfehlte Liu allerdings nicht nur sein Ziel, sondern wurde selbst schwer verletzt. Obwohl er umgehend ins Krankenhaus gebracht wurde, war das Ergebnis die Amputation des linken Unterarms. Anschließend kam er für über zwei Jahre ins Gefängnis.<sup>8</sup>

nicht nur für Jiang oder Liu. Die „Frauenfrage“ war für sie – wie für viele – eher ein soziopolitischer Problemfall.

<sup>5</sup> Allerdings begann die Reihe der Anti-Mandschu-Attentate bereits 1900, offensichtlich ohne jeden ausländischen Einfluß. (Siehe Krebs: *Liu Ssu-fu ...* S. 41, bzw. Krebs: „Assassination in the Republican Revolutionary Movement“ in *Ch'ing-shih wen-t'i* Bd. 4, Nr. 6, Dez. 1981, S. 45–80, dort S. 49–51).

Eine Zusammenfassung der Attentatsdiskussion, nach der Rezeption durch verschiedene politische Richtungen gegliedert, gibt Saga Takashi: „Chūgoku anakizumu zenshi: ansatsu to hakai no jidai“. (Der sehr allgemeine Beitrag von Daniel Tretiak: „Political Assassination in China, 1600–1968“ in Kirkham et al., S. 503–529, geht hingegen nicht weiter auf die Hintergründe ein).

<sup>6</sup> Siehe hierzu die Ausführungen bei Chan: *Liu Shifu ...*, bes. S. 36–41. Chan hebt hier – neben den Attentätern des alten China, die Sima Qian bekanntlich gewürdigt hatte – auch die tragischen „Helden“ der Meiji-Restauration, Saigō Takamori 西郷隆盛 und den buddhistischen Mönch Gesshō 月照 hervor. Wie James R. Soukup herausstellt, war und blieb das Attentätertum in Japan jedoch weitgehend dem Ideal der „Loyalität“ verbunden, die sich ab der Meiji-Restauration dann als „Kaisertreue“ äußerte. Das Attentat als politisches Mittel wurde daher bevorzugt von der politischen „Rechten“ eingesetzt! (Soukup: „Assassination in Japan“ in Kirkham et al. S. 531–536).

<sup>7</sup> Siehe Feng Ziyou: „Xinshe chuangaoren Liu Sifu“ 心社創造人劉思復 (Der Gründer der Herzgesellschaft Liu Sifu) in *Geming yishi* Bd. 2, S. 203–207, dort S. 204.

<sup>8</sup> Die Details der Episode schildern Feng Ziyou (*Geming yishi* Bd. 2, S. 204–206) und Mo Jipeng 莫紀彭: *Huiyi Shifu* 回憶師復 (Erinnerungen an Shifu), unveröff. Manuskript, ca. 1970, S. 11a–12b. – Ich danke Edward Krebs für die Überlassung des Manuskriptes und seiner unveröffentlichten englischen Übersetzung desselben. Vgl. auch Krebs: *Shifu ...* S. 44–45.

Von Liu sind zu diesem Zeitpunkt keine Äußerungen anarchistischer Ideen überliefert, vielmehr verstand er sich als Mitglied der Tongmenghui. Sein Attentat war ursprünglich als Unterstützung eines Aufstandes geplant, den diese organisierte, auch wenn Liu seine Tat als heroische Einzeltat verstanden wissen wollte.<sup>9</sup>

Während seiner Inhaftierung kam Liu erwiesenermaßen in Kontakt mit der Zeitschrift *Xin shiji*, womit sich in anderer Weise bestätigte, was der japanische Anarchist Ōsugi Sakae gern mit „das Gefängnis ist die Schule der Gesellschaft“ bezeichnete. Liu Shixin 劉石心, ein elf Jahre jüngerer Bruder (Liu) Shifus, schmuggelte regelmäßig die Zeitschrift hinein, die er via Hongkong bezog.<sup>10</sup>

Für (Liu) Shifu war somit der Weg zum Anarchismus geebnet, doch entschied er sich erst 1912 endgültig dafür. Wie seine erhaltenen Gefängnisschriften zeigen,<sup>11</sup> bewegte ihn damals das *guocui*-Denken ebenso wie der Buddhismus, wobei im Hintergrund besonders der Einfluß Zhang Binglins spürbar wird.<sup>12</sup>

Ähnlich den Advokaten des *guocui* plädierte Liu für eine Neubewertung der chinesischen Tradition und ihrer Elemente. Er sah sich zum einen in der Tradition der Qingzeitlichen „Han-Gelehrten“ und demonstrierte Vertrautheit mit philologischen Methoden, wie sie in der *kaozheng*-Tradition eingesetzt wurden. So versuchte er z.B. philologisch nachzuweisen, daß weder die Abwertung der Frau noch die anderer Völker sich aus den Termini ergebe, sondern vielmehr eine spätere Pervertierung gewesen seien.<sup>13</sup> Hauptschuldige an dieser Pervertierung der Tradition waren die Konfuzianer, die das gemein-chinesische Erbe ihrer Interpretation unterwarfen und es somit monopolisierten, was sich z.B. in der Vereinnahmung alter Schriften als „Klassiker“ niederschlug.<sup>14</sup> Entsprechend neigte Liu dazu, ganz im Sinne der *guocui*-Denker die „ursprünglichen“ chinesischen Sit-

<sup>9</sup> Krebs (*Shifu ...* S. 38) hebt hervor, daß in den Jahren 1903–1907 in China die Attentattätigkeit weitgehend von Einzelnen ausgeübt wurde (Ausnahme: das Attentatskorps unter Leitung Yang Dushengs 楊篤生, zu dem ja auch Cai Yuanpei gehörte).

<sup>10</sup> Siehe Liu Shixins Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 929.

<sup>11</sup> Seine ebenfalls im Gefängnis verfaßte Studie über das Kantonesische und eine weitere über die Reform des Gefängniswesens sind nicht mehr auffindbar.

<sup>12</sup> Die Gefängnisschriften erschienen unter Pseudonym in einer Lokalzeitschrift des Liu-Freundes Zheng Bi'an 鄭彼岸. Später besorgte Zheng einen Nachdruck („Shifu yuzhong zhaji sizhong“ 師復獄中札記四種 [Vier Gefängnisschriften Shifus]) in *Zhongshan wenxian* 中山文獻 (Zhongshan-Dokumente) Nr. 1, 1947, S. 20–28, und Nr. 2, 1948, S. 29–32. 1984/85 veröffentlichte Zhang Lei 張磊 einen neuen Nachdruck („Shifu ji waiwen“ 師復集外文 [Weitere Schriften Shifus]) in *Zhongguo zhexue* 中國哲學 (Chinesische Philosophie) Bd. 12, 1984, S. 506–519, und Bd. 13, 1985, S. 339–353. Der Vergleich beider Nachdrucke ergibt, daß im neueren zwar erklärtermaßen ein Artikel um sprachbezogene Passagen gekürzt wurde, dafür aber noch mehr Artikel als im 1947/48er Nachdruck enthalten sind. Ich beziehe mich daher hier primär auf die neuere Ausgabe.

<sup>13</sup> Siehe sein „Zaozi shidai zhi nannü pingdengguan“ 造字時代之男女平等觀 (Die Auffassung von der Gleichheit der Geschlechter zur Zeit der Schaffung der Schriftzeichen) in „Shifu ji waiwen“, *Zhongguo zhexue* Bd. 12, S. 507, zur Frage der Frau. Das Problem des Verhältnisses zu anderen Völkern taucht mehrfach auf, so in „Minzu yu guotu“ 民族與國土 (Volk und Staatsgebiet) in *ibid.* S. 515–519; „Minzu pingdeng guannian zhi fada“ 民族平等觀念之發達 (Die Entwicklung der Auffassung von der Gleichwertigkeit der Völker) in *ibid.* Bd. 13, S. 341–343; sowie in dem im neuen Nachdruck ausgelassenen Teil des Artikels „Hanbaizhai shengyan“ 寒栢齋臆言 (Überflüssige Worte aus dem Studio der Winterzypresse) in „Shifu yuzhong zhaji sizhong“, *Zhongshan wenxian* Nr. 1, S. 25–28.

<sup>14</sup> Siehe sein „Gai jing hao“ 改經號 (Die Bezeichnung der Klassiker verändern) in „Shifu ji waiwen“, *Zhongguo zhexue* Bd. 12, S. 511–513.

ten und Gebräuche zu verteidigen. So habe es in China beispielsweise ursprünglich keine Sklaven gegeben, vielmehr sei die Versklavung eine Form gesetzlicher Strafe gewesen.<sup>15</sup>

Auch in anderen Bereichen zeigte sich Liu als kulturell konservativ. Besonders deutlich wird dies in seinen Kommentaren zu Literatur und Stil. Hauptangriffsziel war Liang Qichao, der sich um eine literarische Popularisierung durch einen journalistischen Stil und die Verbreitung „neuer Romane“ bemühte. Liu sah darin das Ende des Chinesischen und pure Oberflächlichkeit.<sup>16</sup> Überhaupt war ihm die sogenannte „moderne Gelehrsamkeit“ suspekt.<sup>17</sup> Diese vordergründig anti-modernistische Einstellung<sup>18</sup> war in vielerlei Hinsicht konträr zu seiner späteren anarchistischen Überzeugung. So kontrastierte sein literarischer Konservatismus mit seiner späteren Begeisterung für das Esperanto (im Gegensatz zu Zhang Binglins erklärter Ablehnung desselben), auch wenn sich bei näherem Hinsehen ergibt, daß Liu selbst dann noch im Chinesischen einen literarischen Stil bevorzugte und jeder Anwendung einer umgangssprachlichen Bewegung fernstand. Ferner war die Form des Anarchismus, wie er sie im Wesentlichen durch *Xin shiji* kennenlernte, explizit gegen *guocui* und die Suche nach einem „reinen“ chinesischen Erbe gerichtet.

Am eklatantesten ist – im Hinblick auf seinen späteren Werdegang – Lius Verteidigung der Ausbreitung der Han im chinesischen Siedlungsraum. Die damals, besonders unter in Japan publizierenden Chinesen schwelende Debatte, ob die Han selbst „Imperialisten“ gewesen seien, indem sie die vorher auf dem nun chinesischen Territorium siedelnden Völker vertrieben bzw. unterjocht hätten (und damit zusammenhängend die Frage nach der Herkunft „der Chinesen“),<sup>19</sup> hielt Liu für falsch. Nicht das Vorher oder Nachher sei die Frage, sondern wer ein Staatswesen aufgebaut habe. Selbst wenn bereits andere auf dem Territorium gesiedelt haben sollten, hätten die Chinesen ein Recht darauf, da sie darauf ein Staatswesen gegründet hatten (!)<sup>20</sup> – so der spätere Anarchist.

So sehr er sich in einzelnen Positionen – wenn auch nicht in seinem Stil – in den folgenden Jahren ändern sollte, in einem blieb Liu sich gleich: in der kompromißlosen Forderung nach moralischen Grundsätzen. Auch hier bezog er sich auf Vorbilder aus der chinesischen Tradition, die er allerdings recht eigenwillig auswählte und interpretierte. Neben Gu Yan-

<sup>15</sup> Siehe sein „Minzu pingdeng guannian zhi fada“ S. 342.

<sup>16</sup> Siehe besonders sein „Quan wenxing“ 詮文性 (Anmerkungen zum Wesen des Literarischen) in „Shifu ji waiwen“, *Zhongguo zhexue* Bd. 12, S. 513–514; sowie „Jiongan lanyu“ 網庵譚語 (Böse Worte aus der Schutzhütte) in *ibid.* Bd. 13, S. 343–353. Er griff dabei auch die „Mode“ japanischer Termini an.

<sup>17</sup> Dies ist auch Thema in „Hanbaizhai shengyan“ (in der gekürzten Fassung in „Shifu ji waiwen“, *Zhongguo zhexue* Bd. 13, S. 339–341).

<sup>18</sup> Liu, der sich ja an verschiedenen Reformvorhaben beteiligt hatte, war es darum zu tun, einer oberflächlichen Verwestlichung entgegenzuwirken. (Vgl. seine Attacke gegen u.a. die „neue Jugend“, die z.B. westliche Kleidung oder westlichen Haarschnitt schon für die Lösung hielten, in „Hanbaizhai shengyan“, gekürzte Fassung S. 340).

<sup>19</sup> S.o. die kurz angesprochene Debatte mit Beteiligung von u.a. Liang Qichao, Zhang Binglin und Liu Shipei. Dazu gehörte nicht nur die Frage nach den „Besitzansprüchen“ der Miao in Süchina, sondern auch die, ob die Mandschu als eigenständiges Volk anzusehen seien oder eben als Untertanen des chinesischen Kaisers.

<sup>20</sup> Siehe Lius „Minzu yu guotu“, bes. S. 519. Saga Takashi geht daher wohl nicht zu weit, bei Liu – trotz aller *pingdeng*-Formulierungen – ein kulturelles Überlegenheitsgefühl zu konstatieren. („Shinmatsukakumei ...“ S. 93).

wu 顧炎武, Wang Fuzhi 王夫之 und Huang Zongxi 黃宗羲 aus der frühen Qing-Zeit<sup>21</sup> wurde er auch im Buddhismus fündig, zumal er nach Parallelen zu Gesshō 月照, dem berühmten japanischen buddhistischen Mönch und „tragischen Helden“ der Meiji-Restauration suchte: So führte er den Shaolin-Mönch Yuekong 月空 aus der Ming-Zeit<sup>22</sup> und Zhenbao 眞寶 vom Wutaishan aus der Song-Zeit an, die mit Waffengewalt gegen die Feinde Chinas ins Feld zogen, wobei sie heroisch ihr Leben ließen.<sup>23</sup> Damit bewiesen sie, daß auch der Buddhismus ein moralisches Fundament für die „Rettung der Nation“ abgeben konnte.

Entsprechend war es auch der Buddhismus, der Liu – wie andere *guocui*-Verfechter – faszinierte, auch wenn er ihn dabei in eigener Weise auslegte. Wie an den genannten Beispielen schon deutlich wird, betonte Liu die Möglichkeit, von buddhistischen Grundsätzen zum *Handeln* zu kommen. Zwar widmete er sich auch der theoretischen Seite, aber sein Ziel war auf das Handeln gerichtet.

Grundsätzlich war Liu, der sich in seinen Pseudonymen, unter denen seine Gefängnisschriften erschienen, gern buddhistisch gab, der Meinung, daß der Buddhismus durchaus ein für Revolutionäre dienliches Weltbild liefern konnte.<sup>24</sup> Eines der zentralen Elemente war dabei – ähnlich wie bei Tianyi – der *pingdeng*-Gedanke. Diese „Gleichheit“ transzendiere Differenzierungen wie Mann und Frau<sup>25</sup> ebenso wie die zwischen Tod und Leben. Daher verwarf er auch die in China gegen den Buddhismus vorgebrachte Kritik, für die „Rettung der Nation“ untauglich zu sein. Der „wahre“ Buddhismus sei vielmehr in der chinesischen Geschichte in vierfacher Weise verdreht worden: 1. Die Neokonfuzianer der Song-Zeit hätten Kritik am Buddhismus verbreitet, doch ohne wirkliche Kenntnis der buddhistischen Schriften; 2. die Anhänger des „verrückten Chan 禪“ (Zen) wiederum brachten Ende der Ming-Zeit den Buddhismus durch Undiszipliniertheit (und Subjektivismus) in Verruf; 3. Gong Zizhen 龔自珍 und seine Anhänger bedienten sich in der Qing-Zeit nur eklektisch aus buddhistischen Schriften, um ihren eigenen Werken ein buddhistisches Kolorit zu verleihen, und verzerrten den Buddhismus dadurch; 4. die Schule der Neutextler um Kang Youwei und Tan Sitong suchte schließlich den Buddhismus an westliche Lehren anzupassen. Damit hatten besonders die letzten drei Gruppen den Fehler

<sup>21</sup> Siehe sein „Diao san lao“ 弔三老 (Trauer um die drei Ehrwürdigen) in „Shifu ji waiwen“, *Zhongguo zhaxue* Bd. 12, S. 514.

<sup>22</sup> Ironischerweise soll dieser seinen „Patriotismus“ gerade gegen angreifende Japaner bewiesen haben.

<sup>23</sup> „Jiongan lanyu“ S. 348–349. In letzterem Fall waren die Feinde die Jin 金.

<sup>24</sup> Damit stand er nicht allein. Schon Tan Sitong, der „Märtyrer“ der 1898er Reform, hatte starke Anleihen beim Buddhismus gemacht, und seither hatte es – insbesondere durch Yang Wenhuis 楊文會 Aktivitäten als „Vater der buddhistischen Renaissance“ in China – eine enge Verbindung zwischen Revolutionären und Buddhisten gegeben. Liu ähnelte Zhang Binglin insofern, als auch er sich besonders im Gefängnis dem Buddhismus zuwandte.

<sup>25</sup> Damit billigte Liu dem Buddhismus die Fähigkeit zu, der Diskriminierung von Frauen abzuhelpen. Die in buddhistischen Schriften auftauchende Lehre von den „fünf Hindernissen“ speziell für Frauen erklärte er mit dem häufig gebrauchten Argument, daß dies keine Frauenfeindlichkeit darstelle, sondern unter der Perspektive der Sorge um die Einhaltung der Gebote (Zölibat) durch die Mönche zu sehen sei. (Siehe Lius „Fojiao zhi nannü pingdengguan“ 佛教之男女平等觀 [Die Auffassung der Gleichheit zwischen den Geschlechtern im Buddhismus] in „Shifu-ji waiwen“, *Zhongguo zhaxue* Bd. 12, S. 508). (Zu der Lehre der „fünf Hindernisse“ siehe z.B. Kajiyama, Yuichi: „Women in Buddhism“ in *The Eastern Buddhist* 4/2, 1982, S. 53–70).

begangen, eigene Meinungen als Buddhas Lehre auszugeben. Das aber habe nicht nur zur Verzerrung des Buddhismus geführt, sondern ihm auch sein eigentliches Anliegen genommen: praktiziert zu werden.<sup>26</sup>

Die Praxis erforderte eine klare moralische Leitlinie. Ausgehend von Zhang Binglins Traktat „Geming zhi daode“ 革命之道德 (Die Moral der Revolution),<sup>27</sup> der Gu Yanwus Tugenden von „Schamgefühl“ (*zhi chi* 知恥), „Ernsthaftigkeit“ (*hou zhong* 厚重) und „Geradlinigkeit“ (*geng jie* 耿介) mit „Glaubwürdigkeit“ (*xin xin* 心信) ergänzt hatte, fügte Liu noch zwei weitere Tugenden an: „Unbestechlichkeit“ (*gui lian* 貴廉) und „Opferbereitschaft“ (*ku xing* 苦行).<sup>28</sup> Damit unterstrich er, daß er nicht nur einen an sich „reinen“ Charakter anvisierte, sondern vor allem den Verzicht auf Macht und Geld (Unbestechlichkeit) und kompromißlose Befolgung des als richtig erkannten Weges auch unter Entbehrungen (Opferbereitschaft) erwartete. Diesen Mut, dafür bis zum Äußersten zu gehen, bzw. den „Mut zum Sterben“ (*gan si* 敢死), ermöglichte die buddhistische Weltsicht, der Leben und Tod gleichviel bedeuteten und die deswegen zur Rettung der Nation, aller Lebewesen, der Welt und des Kosmos geeignet war.<sup>29</sup> Lius Ideal war somit der in der Welt engagierte Bodhisattva, wobei die moralische Pflicht zum Dienst am Gemeinwohl noch konfuzianische Obertöne mitschwingen ließ.<sup>30</sup>

Gerade seine Ergänzungen zur „revolutionären Moral“ Zhang Binglins wiesen in die Richtung, in der Lius späterer Lebensweg verlief: die Absage an jede Form von Autorität (Macht) und die Bekämpfung des bestehenden Wirtschaftssystems (Geld) durch eine moralisch disziplinierte Persönlichkeit mit asketischer Lebenshaltung (Opferbereitschaft).

1909 konnte Liu, der immerhin nie rechtskräftig verurteilt worden war, weil Beweise fehlten, das Gefängnis verlassen.<sup>31</sup> Obgleich er gerade erst die Freiheit wiedererlangt hatte, engagierte sich Liu bald wieder für die Organisation von Attentaten. Wang Jingwei, mit dem er sich in Japan angefreundet hatte, baute im Herbst 1909 in Hongkong ein Attentatskorps auf. Sein Anschlag auf den Mandschu-Regenten Zaifeng 載灃 Anfang 1910 scheiterte zwar, doch wurde Wang mit seiner Verhaftung zu einem Volkshelden, zumal er sich

<sup>26</sup> Siehe „Fojiao zhi si e“ 佛教之四厄 (Vier Hindernisse für den Buddhismus) in „Shifu ji waiwen“, *Zhongguo zhaxue* Bd. 12, S. 508–509.

<sup>27</sup> Liu identifiziert den Autor nicht und gibt den Titel nur mit „Daodelun“ wieder. Es handelte sich aber eindeutig um Zhangs Artikel in *Minbao* Nr. 8. (Siehe Krebs: *Shifu ...* S. 55 bzw. Anm. 33 auf S. 217).

<sup>28</sup> In der Übersetzung dieser Begriffe folge ich Krebs (*Shifu ...* S. 55) nicht. Liu gibt kurze Erläuterungen zu jedem Begriff, denen ich mit meiner Übersetzung Rechnung zu tragen versuche. Er las allerdings Gu Yanwu in seinem eigenen Sinne (vgl. Chan: *Liu Shifu ...* S. 55–56) und bezog selbständige Positionen. Somit tat er aber auch genau das, was er Gong Zizhen, dem Vorbild der Neutextler um Kang Youwei, vorgeworfen hatte: eigene Meinungen in andere hineinzulegen.

<sup>29</sup> Siehe „Hanbaizhai shengyan“ S. 340–341.

<sup>30</sup> Vgl. Krebs: *Shifu ...* S. 59 und Chan: *Liu Shifu ...* S. 74 ff.

<sup>31</sup> Seine Freilassung kam offensichtlich unter mehreren Faktoren zustande: zum einen hatte Lius Vater ein Vermögen ausgegeben (Lius Bruder behauptete, dies habe die Familie ruiniert und den Vater gezwungen, in einer Firma in Jilin zu arbeiten), zum anderen gab es eine Amnestie zum Regierungsantritt des letzten Kaisers Puyi. Auch wird behauptet, daß Liu durch seine Schrift über eine Reform des Gefängniswesens bei den damit befaßten Beamten Eindruck gemacht habe. (Siehe Liu Shixins Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 929; sowie die Erinnerungen von Lius späterem engstem Mitarbeiter und Bruder Zheng Bi'ans, Zheng Peigang 鄭佩剛: „Wuzhengfuzhuyi zai zhongguo de ruogan shishi“ 無政府主義在中國的若干史實 [Einige historische Fakten zum Anarchismus in China] in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 939–971, dort S. 941).

freimütig zu seiner Tat bekannte. Liu fühlte sich verpflichtet, Wangs Werk fortzuführen, und gründete daraufhin ein eigenes Attentatskorps, an dem u.a. auch der spätere „anarchistische Warlord“ Kantons, Chen Jiongming 陳炯明, Lius alter Freund Zheng Bi'an und Lius Verlobte Ding Xiangtian 丁湘田 teilnahmen.<sup>32</sup> 1911 wiederum stellte der Tongmenghui-Führer Huang Xing 黃興 ein weiteres Attentatskorps auf,<sup>33</sup> nachdem ein Aufstand gescheitert war, der die von der GMD noch heute verehrten „72 Märtyrer“ hervor gebracht hatte.

Diese Popularität der Attentatskorps stand in Kontrast zu der zuvor vorherrschenden Form der Einzeltäter. Bis auf Yang Dusheng, der 1904/05 mehrere Attentatskorps aufgestellt hatte, zu denen u.a. auch Chen Duxiu und Cai Yuanpei gehörten, war die Gruppen taktik in den Jahren 1903–1907 eher unüblich.<sup>34</sup> Dies hing u.a. mit dem Bild vom Attentäter als Heroen zusammen, der China wachrütteln wollte. Das Ziel war daher nicht primär die Beseitigung eines konkreten Gegners, sondern der moralische Appell, und grenzte somit an den Protestselbstmord.<sup>35</sup>

In den letzten Jahren der Qing hingegen (1910–1912) ging es um die gezielte Beseitigung von Personen, weshalb die Attentäter auch mehr Wert auf Taktik legten. Lius Korps unternahm einen weiteren Anschlag auf Li Zhun, auf den es Liu ja schon 1907 abgesehen hatte, der jedoch wiederum fehlschlug. Liu selbst war dabei allerdings kaum involviert, da er sich für einen Anschlag in Peking als Vollender der Tat Wang Jingweis vorbereitete. Der nächste Anschlag, den Lius Korps zusammen mit Huang Xings Korps ausführte, war allerdings erfolgreich: der Oberkommandierende der Truppen in Guangdong, Fengshan 鳳山, wurde getötet, und die Attentäter entkamen allesamt. Da inzwischen die Wuchang-Revolution ausgebrochen war, schlossen sich die Korps den Aufständischen an und machten Druck in Guangdong, um die Provinz für die Revolution zu erobern. Dies war Lius einzige Teilnahme an einer militärischen Aktion für die Errichtung der Republik.<sup>36</sup>

Der Norden Chinas war allerdings vorübergehend noch in den Händen der Qing. Wang Jingwei, der Ende 1911 freigelassen wurde, organisierte wiederum ein Attentatskorps gegen die konservativen Stützen des Regimes. Dabei spielte auch der gerade aus Frankreich zurückgekehrte Li Shizeng (s.o.) eine Rolle. Das Anfang 1912 verübte Attentat auf Liangbi 良弼, den Anführer der Konservativen, brach schließlich den Rest des Wider-

<sup>32</sup> Liu hatte Ding kurz nach seiner Rückkehr aus Japan kennengelernt und sich aus eigenen Stücken mit ihr verlobt. Offiziell heirateten sie nie, zumal Liu bald explizit das Heiratssystem ablehnen würde. – Die Teilnahme von Frauen an Attentatsaktivitäten galt auch als gewisser Schutzfaktor, da sie „weniger Verdacht erregten“. (Man erinnere sich an Cai Yuanpeis Aussage über die „besondere Eignung“ von Frauen für Attentate [s.o.]). Zheng Bi'an beschrieb später He Bo 何博 die Aktivitäten genauer. Siehe den mit beider Namen gezeichneten Beitrag „Anshatuan zai Guangdong guangfu qianxi de huodong“ 暗殺團在廣東光復前夕的活動 (Die Aktivitäten des Attentatskorps am Vorabend der Rückeroberung Guangdong) in *Guangdong xinhai geming shiliao* 廣東辛亥革命史料 (Historische Materialien zur Xinhai-Revolution in Guangdong), Kanton 1981, S. 81–84.

<sup>33</sup> Zu Huang Xing siehe Chün-tu Hsüeh (Schwiegersohn Huangs): *Huang Hsing and the Chinese Revolution*, Stanford 1961.

<sup>34</sup> Zu Yang Dusheng und der Korpstaktik in diesen Jahren siehe Krebs: *Shifu ...* S. 37–43, bzw. Krebs: „Assassination ...“ S. 52–54.

<sup>35</sup> Diese Tradition läßt sich auf Qu Yuan 屈原 zurückverfolgen, wenn nicht gar auf die Shang-Loyalisten Bo Yi und Shu Ji, die lieber verhungerten, als das Brot der Zhou zu essen (s.o.).

<sup>36</sup> Siehe Krebs: *Shifu ...* S. 71–72.

standes der Qing, und sie dankten ab. Damit ließ auch Liu seine weiteren Attentatspläne fallen.<sup>37</sup> Mit der Etablierung der Republik war der Zweck des Attentatskorps, die Mandchus zu beseitigen, erfüllt, weswegen es sich auflöste.

Diese letzte Phase Lius vor seiner erklärten Hinwendung zum Anarchismus stand in mancherlei Hinsicht im Gegensatz zu demselben. Zwar äußerte Liu später, daß er bereits das Attentatskorps als primär „gegen Autoritäten gerichtet“ angesehen habe, und datierte seine Hinwendung zum Anarchismus letztlich auf seine Gefängniszeit zurück, seit der er *Xin shiji* regelmäßig gelesen hatte. Dennoch scheint weder in seinen erhaltenen Gefängnisschriften noch in der Organisation des Attentatskorps explizit Anarchistisches auf. Das Korps war effektiv organisiert,<sup>38</sup> wenn auch nicht hierarchisch.<sup>39</sup> Auch seine Beteiligung an den Revolutionstruppen in Guangdong stand in gewissem Kontrast zu späteren Positionen, doch teilte Liu offensichtlich – ähnlich den Vertretern der *Xin shiji* – die Annahme, daß die Beseitigung der Mandchus in jedem Fall ein erster Schritt in die richtige Richtung war. Nachdem das Ziel erreicht war, stellte sich natürlich die Frage, was nun zu tun sei. Um sich darüber klar zu werden, zog sich Liu mit seiner Verlobten Ding Xiangtian, seinem alten Freund Zheng Bi'an, der schon seine Gefängnisschriften veröffentlicht hatte, und dem in der Revolution in Guangdong neu gewonnenen Freund Mo Jipeng 莫紀彭 in ein Kloster am Westsee zurück.

Zuvor war die Gruppe einige Wochen herumgereist und dabei auch Zeuge der Rivalitäten unter den neuen republikanischen Machthabern geworden. Nach den Erinnerungen von Lius Bruder Shixin war diese Desillusionierung bezüglich des neuen Systems ein wichtiger Grund für Liu, sich ganz dem Anarchismus zu widmen.<sup>40</sup> Dies bezog er nicht nur auf die Erfahrungen während des Herumreisens im unteren Yangzi-Gebiet, sondern auch auf die in Kanton unmittelbar nach dem Sieg der Revolutionäre zu beobachtenden Machenschaften, die sogar die Liu-Familie selbst berührten. Liu sei – so sein Bruder – immer zu Extremen geneigt gewesen, weshalb er sich radikal von der Politik abgewendet habe.<sup>41</sup>

### Die „Herzgesellschaft“

Greifbares Ergebnis der Besinnungspause am Westsee war die sogenannte „Herzgesellschaft“ („Xinshe“ 心社), die Liu mit seinen Freunden nach ihrer Rückkehr nach Kanton im Sommer 1912 propagierte, und die in vielerlei Hinsicht Parallelen zu den Moralforderungen der von der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe initiierten Gesellschaften „Jindehui“ und

<sup>37</sup> Krebs (*Shifu* ... S. 74) hebt hervor, daß daher die generelle abschätzige Bewertung der Attentatstaktik und ihres Beitrages zur Xinhai-Revolution nicht ihrer tatsächlichen Bedeutung entspricht.

<sup>38</sup> Siehe Krebs: *Shifu* ... S. 64–65.

<sup>39</sup> Mir scheint, daß man die Art der Organisation allerdings nicht zu sehr als dem Anarchismus entgegengesetzt sehen sollte (so etwa Saga: „Shinmatsu kakumei ...“ S. 104); immerhin war Bakunin mit seinen „Geheimgesellschaften“ nicht viel anders verfahren.

<sup>40</sup> Ähnlich sieht es auch Huang Zunsheng 黃尊生 in seinen Erinnerungen: *Huiyi Shifu* 回憶師復, unveröff. Manskript, S. 24. Huang stellte heraus, daß es zwei Reaktionen auf diese Situation gab: sich enttäuscht zurückziehen oder eine Alternative zu entwickeln. Shifu tat letzteres.

<sup>41</sup> Liu Shixins Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 930–931.

„Shehui gailianghui“ (s.o.) aufwies, die wenige Monate zuvor entstanden waren. Die Maximen der „Herzgesellschaft“ lauteten: 1. Kein Fleisch essen; 2. keinen Alkohol trinken; 3. nicht rauchen; 4. keine Dienstmoten beschäftigen; 5. keine Rikschas benutzen; 6. nicht heiraten; 7. keinen Familiennamen benutzen; 8. nicht als Beamter dienen; 9. nicht Abgeordneter werden; 10. keiner politischen Partei beitreten; 11. nicht in Heer oder Marine dienen; 12. keiner Religion anhängen.

Wie die beigegebenen Erklärungen in der definitiven Form zeigen,<sup>42</sup> sollten die ersten drei als fundamentalste und größte Genüsse von einer Persönlichkeit mit moralischem Anspruch gemieden werden, wobei auffällt, daß Prostitution und Konkubinage nicht erwähnt werden. Auch die Spieleidenschaft wurde nicht in den Katalog aufgenommen. Vermutlich galt dies den Initiatoren der „Herzgesellschaft“ als ohnehin selbstverständlich, wie die Erklärung zu Punkt 5 (s.u.) illustriert. Weiter ist zu vermerken, daß für diese ersten drei Verpflichtungen explizit Ausnahmen im Krankheitsfall zugestanden wurden.<sup>43</sup> Der Vegetarismus beschränkte sich auf „sich bewegen könnende Lebewesen mit Bewußtsein“, d.h. Milch und Eier waren davon nicht erfaßt.<sup>44</sup>

Die vierte Verpflichtung gründete prinzipiell im Gedanken der Gleichheit aller Menschen, weshalb die Ungleichbehandlung einen Verstoß gegen die Menschlichkeit des Dienenden wie des Befehlenden darstelle.<sup>45</sup>

Die fünfte, für die wiederum Ausnahmen für Kranke, Alte und Kinder eingeräumt wurden, begründete man allerdings etwas anders. Rikschas und Sänften seien ein klares Zeichen kultureller Rückständigkeit Chinas. Im Westen gebe es solche Beförderung durch menschliche Muskelkraft schon lange nicht mehr. Das Argument, daß die Träger bzw. Rikschafahrer damit ihre Arbeit verlören, wurde zurückgewiesen, denn dann könne man auch für die offensichtlich unmoralische Tätigkeit von Spielhöllenbetreibern und Prostituierten eintreten. Wenn niemand diese Dienste in Anspruch nehme, könnten sich die Betroffenen endlich einem menschenwürdigen Beruf zuwenden.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Ich beziehe mich auf „Shequ yishu“ 社趣意書 (Was unsere Gesellschaft will), ursprünglich abgedruckt in *Shehui shijie*, der Zeitschrift, die vom anarchistischen Flügel von Jiang Kanghus „Sozialistischer Partei Chinas“ dominiert wurde, November 1912, wiedergegeben in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 235–239.

<sup>43</sup> Insofern war (Liu) Shifus spätere Weigerung, auf Anraten des Arztes Fleisch zu essen, um bessere Heilungschancen zu haben, eine Übererfüllung der ersten Verpflichtung. Man kann daraus aber auch schließen, daß die Ausnahmen von anderen Mitgliedern der „Herzgesellschaft“ durchgesetzt wurden. Konzessionen an die Umstände zu machen, lag Shifus Charakter wohl eher fern. Dies bestätigt auch Shifus eigene Erklärung der Verpflichtungen vom Mai 1912, die in *Shifu wencun* 師復文存 (Schriften Shifus), Kanton 1927, enthalten ist (dort S. 93–100). Hier ist von keinen Ausnahmen die Rede, und Shifu argumentiert ganz im Sinne Li Shizengs.

<sup>44</sup> Dies erörterte Shifu später auf Anfrage in seiner Zeitschrift *Minsheng* 民聲 (Stimme des Volkes) Nr. 10, S. 10–11, erklärte aber, daß er persönlich der Meinung sei, daß man auch diese nicht verzehren sollte.

<sup>45</sup> In Shifus eigener Erklärung der Verpflichtungen vom Mai 1912 (in *Shifu wencun* S. 101–105) drückt er Punkt 4 und 5 expliziter als Problem der Klassengesellschaft aus und bezieht sich namentlich auf Bakunin.

<sup>46</sup> Auch bezüglich dieses Punktes wurde von Shifus Anhängern dessen Kompromißlosigkeit gerühmt, der bei Wind und Wetter die weitesten Strecken konsequent zu Fuß zurückgelegt habe, während sie selbst oft Rikschas benutzten, aber kurz vor der Ankunft bei Shifu ausstiegen, um den Schein zu wahren. (Siehe Huang Zunsheng: *Huiyi Shifu* S. 46).

In Shifus eigener Erklärung vom Mai 1912 (in *Shifu wencun* S. 101–105) hält er noch fest, daß er keineswegs die Notwendigkeit von Arbeitsteilung leugnen wolle, aber alle Arbeit müsse menschenwürdig sein.

Die Verpflichtung, nicht zu heiraten bzw. bestehende Ehen im Einvernehmen zu lösen, sollte jedem seine volle Persönlichkeit zurückgeben. De facto sei die Ehe eine die Frau degradierende hierarchische Angelegenheit, die durch die Zeugung von Kindern noch zusätzliche Generationshierarchien schaffe. Die Ehe als Basis der Familienstruktur, die wiederum die materielle Ungleichheit durch das Erbsystem produziere, gehöre daher abgeschafft. Außerdem vergewaltige die auf Dauer angelegte Ehe die Unbeständigkeit menschlicher Gefühle, weswegen das Prinzip der „freien Liebe“ befolgt werden solle. Für die gezeugten Kinder könne man eine öffentliche Betreuungsanstalt einrichten – eine Idee, die Kang Youwei in seinem *Datongshu* ebenso vertrat wie die ersten chinesischen Anarchisten oder Jiang Kanghu. „Freie Liebe“ bedeutete aber auch für die „Herzgesellschaft“ mitnichten Libertinage.<sup>47</sup> Shifu selbst sollte bei der Probe aufs Exempel in seiner Beziehung zu Ding Xiangtian und der daraus hervorgehenden Tochter mit der Problematik dieser Einstellung in der Realität konfrontiert werden.<sup>48</sup>

Eng verknüpft mit der Ablehnung der Ehe war das Ablegen des Familiennamens. Die Begründung führte aus, daß die Menschheit ursprünglich keine solche Unterteilungen gekannt habe. Führe nicht allein schon die Annahme der Chinesen, allesamt vom Gelben Kaiser abzustammen, zum Schluß, daß es dann keine verschiedenen chinesischen Familiennamen geben dürfe? Seit Darwin wisse man nun, daß der Mensch vom Affen abstammt. Wozu also dann solch egoistisch motivierte Grenzziehungen zwischen familienintern und familienextern? Hierin liege der Grund für alle Trennungen: im Kleinen zwischen Familien, im Großen zwischen Staaten und Rassen. Um das aufzufangen, was die Familie an Positivem leistete, schlug die „Herzgesellschaft“ die öffentliche Betreuung von Alten und Kindern vor sowie spezielle Mädchenschulen, die den Frauen handwerkliche Fähigkeiten beibringen sollten, womit sie ihren Lebensunterhalt würden bestreiten können. Damit sollten die noch traditionell erzogenen Frauen in die ökonomische Selbständigkeit geführt werden. – Daß hier die Frauen in wiederum geschlechtsspezifische Tätigkeiten gedrängt wurden, realisierte man offenbar nicht,<sup>49</sup> entsprach es doch dem Muster dessen, was allgemein in China unter „fortschrittlicher Frauenbildung“ verstanden wurde, auch wenn

<sup>47</sup> Diesen Punkt führte Shifu in seinen eigenen Erklärungen vom Mai 1912 (in *Shifu wencun* S. 107–114) aus. Er wies dort auch explizit die Monogamie als Alternative zurück. Sein prinzipielles Argument war dort – auf *Xin shiji*-Linie –, daß Sexualität ein Grundbedürfnis wie Essen und Trinken sei, und – auf *Tianyi*- bzw. *guocui*-Linie –, daß sie im alten China ohnehin viel freier gewesen sei.

<sup>48</sup> Ob Ding Shifus Ansichten diesbezüglich teilte, ist nicht sicher. Immerhin firmierte sie als einzige der Vierer-Gruppe vom Westsee nicht als Initiatorin der Herzgesellschaft. Ding war damals schwanger. Als die Tochter Ende 1912 geboren wurde, kümmerte sich Shifu offensichtlich kaum um Mutter und Kind.

<sup>49</sup> Auch unter Shifus Mitarbeitern gab es offensichtlich eine klare geschlechtsspezifische Arbeitsteilung (siehe Krebs: *Shifu ...* S. 114). Die Betonung der ökonomischen Selbständigkeit könnte auf einen gewissen Einfluß durch Jiang Kanghu hindeuten. Er war zwar nicht der einzige, der diese von den Frauen forderte, aber tat dies mehrfach mit Nachdruck. Die üblichen „handwerklichen Fähigkeiten“ für Frauen bestanden i. d. R. in Sticken, Nähen und Weben.

Zu diesem Punkt 7 äußerte sich Shifu übrigens im Mai 1912 (*Shifu wencun* S. 115–125) etwas anders. Hier war es nicht der Familienname, sondern das Familiensystem, das beseitigt werden sollte. Die Argumente bezog er wieder aus *Xin shiji*. Die Umänderung in die Ablehnung des Familiennamens war somit eine eigenständige Neuerung der „Herzgesellschaft“. – Im übrigen war offensichtlich das Ablegen des Familiennamens der in der Öffentlichkeit am meisten umstrittene Punkt. (Siehe [Huang] Lingshuang [黄]凌霜: „Shifu zhuyi“ 師復主義 [Shifuismus] in *Jinhua* Nr. 3, März 1919, S. 3).

man an He Zhen erinnern mag, die immerhin eine identische Ausbildung beider Geschlechter verlangt hatte.

Die Verpflichtungen 8–10 waren nun spezifisch anarchistisch. Regieren bedeute Macht- ausübung, und politische Betätigung sei Partizipation an derselben. Jede Berührung mit der Politik sei daher verunreinigend: „Einmal auf dem politischen Weg, wird man mit Sicherheit alles an Gewissen, das man hatte, verlieren. Erst dann kann man in der politischen Gesellschaft existieren. Selbst ein Weiser kann dem nicht entgehen.“ Damit war die Absage an die Politik kategorisch formuliert. Shifu sollte in diesem Bestreben nach „Reinheit“ jeden hart kritisieren, der hier Kompromisse einging.

Auch die 11. Verpflichtung stand in anarchistischer Tradition. Offensichtlich mit Bezug auf *Xin shiji* wurde der französische Antimilitarist Gustave Hervé (selbst ja kein Anarchist) (s.o.) als Kronzeuge berufen. Soldaten töten, kosten Steuern und nutzen nur den Siegern, der Regierung und den Reichen.

Die letzte Verpflichtung stellte klar, daß Religion – trotz aller quasi-religiösen Anklänge in manchen der vorhergehenden Verpflichtungen – keinen Platz in der „Herzgesellschaft“ haben dürfe. In Manier Bakunins wurden die „Götter“ als übernatürliche Autoritäten entschieden abgelehnt, da freiheitsberaubend, ergänzt mit dem evolutionistischen Argument der Religion als „überholt“. Auch hier schien *Xin shiji* durch, zumal explizit Buddha wie Ahnen als Teil der Kategorie „Götter“ verstanden wurden. „Religion“ bedeute nicht nur die als solche identifizierbaren organisierten Gebilde, sondern auch die chinesischen Überlieferungen, die gemeinhin nur als „Morallehren“ verstanden wurden.

All diese Verpflichtungen sollten freiwillig übernommen werden. Die Mitgliedschaft bei der „Herzgesellschaft“ sei für jeden offen, egal welcher Nationalität oder welchen Geschlechtes. Wer sie anstrebe, brauche lediglich Namen, Alter, Geschlecht, ursprünglichen Familienstand, eventuelle Kinder, ursprüngliche Partei- oder Religionszugehörigkeit und die Adresse anzugeben. Denen, die nicht alle Verpflichtungen übernehmen wollten oder könnten, stünde auch die Möglichkeit offen, nur Fördermitglied zu werden.

Die Gesellschaft hatte – in anarchistischer Manier – keine Funktionsträger, Statuten oder Strafen bei Nichtbefolgung. Vielmehr setzte man auf das persönliche Gewissen. Unterzeichnet wurde die Absichtserklärung von (Liu) Shifu, (Zheng) Bi'an und (Mo) Jipeng, natürlich stets ohne Familiennamen. Liu Sifu nannte sich hier nun explizit „Shifu“ 師復, womit er seine beherrschende Intention (*shi* 師) zu erkennen gab.<sup>50</sup>

Vergleicht man die Verpflichtungen der „Herzgesellschaft“ mit denen der „Jindehui“ bzw. denen der noch zurückhaltenderen „Shehui gailianghui“, so fällt zwar einerseits eine teilweise Übereinstimmung auf, doch ging die „Herzgesellschaft“ nicht nur in der Zahl der Verpflichtungen über diese hinaus.<sup>51</sup> Sie formulierte vielmehr eine grundsätzliche Absage an die bestehende Gesellschaft, obwohl sie dabei viele Punkte aufgriff, die bereits *Xin shiji* vorgegeben hatte, auch wenn die *Xin shiji*-Vertreter selbst sie nicht in dieser Form in die „Jindehui“ eingebracht hatten. In manchen Punkten war allerdings auch buddhistischer

<sup>50</sup> Die Maximen der „Herzgesellschaft“ erschienen in mehreren Zeitschriften und Zeitungen. Ich habe, wie erwähnt, die Version mit beigegebenen Erklärungen aus *Shehui shijie* zugrunde gelegt (Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 235–239). – Krebs (*Shifu ...* S. 8) deutet den Namen „Shifu“ auch als „Erneuerung der Massen“, was mich allerdings nicht überzeugt.

<sup>51</sup> Wie Erinnerung, hatte die „Jindehui“ maximal acht Verpflichtungen, die „Shehui gailianghui“ grundlegend sechs (dann 36 Einzelforderungen).

Einfluß spürbar – trotz aller Absagen an „Religionen“. Im Vergleich zur „Jindehui“, deren moralischer Erziehungsansatz überwiegend pragmatischer Art war, zeigte sich die „Herzgesellschaft“ grundsätzlicher und damit quasi-religiös.<sup>52</sup> Fast alle der Verpflichtungen hätte man auch buddhistisch begründen können, von der Ablehnung der Genußgifte und des Fleischgenusses angefangen über das Loslösen vom Familienverband (*chu jia* 出家: in die Hauslosigkeit gehen) zur Abstinenz von weltlichen Aktivitäten und natürlich dem Militär. Diese buddhistischen Assoziationen beschworen aber auch teilweise die Namen der Mitglieder herauf: (Zheng) Bi'an 彼岸 (jenseitiges Ufer)<sup>53</sup> und natürlich Shifu, der Name, den Liu sich während der Einkehr am Westsee im „Tempel zur weißen Wolke“ zulegte. Er war wohl nicht zufällig homophon mit „Shifu“ 師父, der üblichen Respektbezeichnung für buddhistische Mönche.<sup>54</sup> Es ist daher wohl zutreffend, von „säkularisiertem Buddhismus“ bei Shifu zu sprechen.<sup>55</sup>

In jedem Falle war die „Herzgesellschaft“ im Vergleich zum europäischen Anarchismus eine sehr chinesische Erfindung<sup>56</sup> und exemplifizierte die in Chinas Anarchismus typische Betonung des moralischen Aspektes. Damit verband sich Kropotkins Anarcho-Kommunismus mit seiner biologistischen Begründung durch die „gegenseitige Hilfe“ bestens, doch hatte Kropotkin nie so weitreichende und detaillierte Moralforderungen gestellt wie Shifu in China. Insofern war dies ein „sinisierter“ Anarchismus.<sup>57</sup>

Die Propagierung der „Herzgesellschaft“ fand ein erstaunlich großes Echo wohl gerade wegen ihrer weitreichenden Forderungen. Eine Lokalzeitung richtete eine Extrakolumne ein, in der Shifu zu Fragen Stellung nahm. Wie populär und attraktiv die „Herzgesellschafts“-Intentionen waren, zeigt nicht nur die Tatsache, daß die von Sha Gan und dem anarchistischen Flügel von Jiang Kanghus Partei dominierte Zeitschrift *Shehui shijie* sie im

<sup>52</sup> Mo Jipeng, einer der Initiatoren, zog selbst den Vergleich zum Buddhismus. (Siehe sein *Huiyi Shifu* S. 37a–37b).

<sup>53</sup> Sein ursprünglicher Name war Zheng Anfu 鄭岸父 (laut Chen Yutang 陳玉堂 [Hrsg.]: *Zhongguo jinxindai renwu minghao da cidian* 中國近現代人物名號大辭典 [Großes Lexikon der Namen und Beinamen von Persönlichkeiten der neueren und modernen Zeit Chinas], Hangzhou 1993, S. 618). Mir ist nicht bekannt, ab wann er „Bi'an“ benutzte, aber er blieb in jedem Falle auch später bei diesem ganz buddhistischen Namen.

<sup>54</sup> Auch die Radikalität, mit der Shifu sich gegen einen weiteren Gebrauch seines Familiennamens wehrte (vgl. seine Beschwerde an Wu Zhihui, der einen Brief an ihn als „Liu Shifu“ adressiert hatte [*Huiminglu* 晦鳴錄 Nr. 2, S. 9]), erweckt den Eindruck einer fast religiös verstandenen Konversion.

Shifu gab dann auch seinen Geschwistern, die mit ihm in Kanton eine anarchistische Zelle bildeten, buddhistische oder daoistisch gefärbte Namen, etwa Wudeng 無等 (unvergleichlich), Wuwei 無爲 (Nicht-Handeln), Baozhen 抱眞 (die Wahrheit umarmen), Shixin 石心 (Steinherz). (So Chan: *Liu Shifu* ... S. 25, die – ohne Beleg – angibt, daß Shifu diese „anarchistischen und buddhistischen Namen“ den Geschwistern verliehen habe. Allerdings sind diese Namen mehrheitlich mit daoistischen Assoziationen behaftet. Dies ist insofern interessant, als nirgends sonst bei Shifu eine Affinität zum Daoismus greifbar ist). Wudeng und Wuwei waren Schwestern, Baozhen und Shixin Brüder. Ob Shifu auch andere Namen seiner Geschwister angeregt hat, ist mir nicht bekannt.

<sup>55</sup> Vgl. Krebs: *Shifu* ... S. 8.

<sup>56</sup> Allenfalls Tolstoj bot eine Parallele, den Shifu offensichtlich ob seines moralischen Rigorismus sehr schätzte. (So äußerten sich z.B. Shifus Anhänger im Nachruf auf Shifu in *Minsheng* Nr. 23, S. 3, wo Tolstoj mit der „Herzgesellschaft“ zusammengebracht wird). Ansonsten wird nur den spanischen Anarchisten ein Hang zum Puritanismus nachgesagt.

<sup>57</sup> Auch die japanischen Anarchisten zeigten sich immer wieder überrascht von dieser asketisch-rigiden Seite im chinesischen Anarchismus.

November 1912 veröffentlichte; die Popularität zeigte sich auch darin, daß Teile der Regeln von der neuen „Sozialistischen Partei“ übernommen wurden (s.o.), wie sie insbesondere der buddhistische Mönch Taixu formuliert hatte, was wiederum die Verbindung zum Buddhismus unterstreicht.

### Weitere Aktivitäten der Gruppe um Shifu

Neben der „Herzgesellschaft“ gründete Shifu mit Freunden und Geschwistern das „Hahenschrei-Studienzentrum“ („Huiming xueshe“ 晦鳴學舍) in Kanton, das schließlich auch die einflußreiche anarchistische Zeitschrift *Minsheng* 民聲 (Stimme des Volkes) hervorbringen sollte. Shifu, der insgesamt zwölf Geschwister hatte, zog vier jüngere Schwestern (Wudeng 無等, Baoshu 抱蜀, Wuwei 無爲 und Tianfang 天放) und später noch drei jüngere Brüder (Shixin 石心, Shiyuan 世元 und Baozhen 抱眞)<sup>58</sup> in seinen Kreis, sowie Zheng Bi'an und dessen Bruder Zheng Peigang 鄭佩剛, Mo Jipeng und andere Freunde. Einerseits versuchten sie, als Gruppe den neuen anvisierten Lebensstil umzusetzen, andererseits begannen sie mit Propagandatätigkeit.

Diese knüpfte an *Xin shiji*, woraus Shifu im Wesentlichen sein Verständnis des Anarchismus schöpfte, an.<sup>59</sup> Die ersten greifbaren Ergebnisse waren Wiederauflagen von Auszügen aus *Xin shiji*,<sup>60</sup> die sowohl Texte von Li Shizeng und Wu Zhihui als auch Übersetzungen von westlichen anarchistischen Werken aus *Xin shiji* berücksichtigten und somit innerhalb Chinas weiteren Kreisen zugänglich machten.<sup>61</sup> Allerdings scheint es, daß weder Li noch Wu dabei involviert waren. Hinzu kam eine Postkartenkollektion mit Kropotkin, Bakunin, Tolstoj und ihren wichtigsten Maximen sowie die Fotos von der Kommune in Aiglemont und dem Pariser „anarchistischen Garten“ (St.-Germain), die ja ebenfalls in *Xin shiji* erschienen waren.<sup>62</sup> Dies unterstreicht einmal mehr, daß Shifu neben der Theorie auch stets nach „Praxisbezügen“ suchte.

Eine weitere Unternehmung der Gruppe um Shifu war das Engagement für das Esperanto. Auch dieses Thema hatte man aus *Xin shiji* aufgegriffen, doch typischerweise setzte man dies nun um. Zuerst lernten Shifu und seine Freunde es selbst in einem Sommerkurs in Kanton 1912, den Xu Lunbo 許論博, ein Frankreich-Rückkehrer, hielt.<sup>63</sup> Dann orga-

<sup>58</sup> Shifu war, nach Aussagen seines Bruders Shixin, der Viertgeborene. Die Schwestern folgten in der angegebenen Reihenfolge. Shixin selbst als Neunter und dann die beiden anderen Brüder.

<sup>59</sup> Ob Shifu *Tianyi* und *Hengbao* gelesen hatte, ist nicht sicher. Kōtokus Rede, die Krebs (*Shifu* ... S. 110) in diesem Zusammenhang anführt, war ja in *Xin shiji* erschienen.

<sup>60</sup> Vgl. Krebs (*Shifu* ... S. 109–110). Die genauen Inhalte sind nicht ganz klar. Hinweise geben Krebs (*ibid.* S. 109–110) und Huang Zunsheng (*Huiyi Shifu* S. 30–32), sowie Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1072.

<sup>61</sup> So Mo Jipeng: *Huiyi Shifu* S. 35b–36b. Mir lag lediglich eine Anthologie vor: *Wuzhengfuzhuyi mingzhu congkan* 無政府主義名著叢刊 (Sammlung berühmter Schriften zum Anarchismus), Kanton 1913. Darin finden sich lauter Übersetzungen aus *Xin shiji* bzw. *Xin shiji congshu*. Wie die Herausgeber in ihrer Vorbemerkung festhalten, waren dies die „wichtigsten Beiträge“ aus zwei vorangegangenen Anthologien.

<sup>62</sup> Angaben zu dieser Postkartenkollektion machen Mo Jipeng (*Huiyi Shifu* S. 36b), Huang Zunsheng (*Huiyi Shifu* S. 33) und *Minsheng* Nr. 30, englischer Teil, S. 4.

<sup>63</sup> Xu hatte möglicherweise in Frankreich Kontakt mit Esperantisten gehabt. Nach Hou Zhiping (*Shijieyu yundong zai zhongguo* S. 21) war Xu 1908 nach China zurückgekehrt, wo er das Esperanto von einem Westler erlernte. Huang Zunsheng (*Huiyi Shifu* S. 52) legt nahe, daß Xu es schon in Frankreich gelernt

nisierten sie weitere Kurse mit. Damit begann die nachhaltige Verbindung zwischen Anarchismus und Esperanto in China.<sup>64</sup>

Durch die Esperanto-Kurse stießen einige später im chinesischen Anarchismus einflußreiche Personen dazu, u.a. Huang Zunsheng 黃尊生, Ou Shengbai 區聲白 sowie Liang Bingxian 梁冰弦, der die Schule, an der die Kurse abgehalten wurden, leitete.<sup>65</sup> Shifu und Xu Lunbo waren federführend bei der Gründung einer Esperanto-Gesellschaft in Kanton, womit Kanton neben Shanghai zum zweiten Esperanto-Zentrum in China wurde, und assoziierten sich dem Esperanto-Weltverband.<sup>66</sup> Während die Shanghai-er Esperantisten engen Kontakt zu Jiang Kanghus „Sozialistischer Partei Chinas“ hielten,<sup>67</sup> hatte sich also in Kanton eine ähnliche Verbindung zwischen Esperanto und Anarchismus herausgebildet.

Anfang 1913 spielte Shifus Gruppe mit dem Gedanken, selbst eine Kommune zu gründen. Zhang Ji, der ja als einziger chinesischer Anarchist selbst Kommune-Erfahrung besaß, hatte bereits kurz nach der Xinhai-Revolution das Thema aufgegriffen<sup>68</sup> und schließlich in Kooperation mit Jiang Kanghus „Sozialistischer Partei Chinas“ eine Realisierung angestrebt. Hinzu kam, daß in die *Xin shiji*-Anthologien auch die Beschreibungen zur Kommune in Aiglemont, in der Zhang Ji drei Monate verbracht hatte, sowie ein Foto davon aufgenommen wurden, was – so Huang Zunsheng in seinen Erinnerungen – Shifu und

hatte. Nach Huang's Abriss der Biographie Xu Lunbos aus dem Jahre 1932 war Xu 1905 nach Frankreich gegangen und hatte in Lyon Kontakt zu französischen Esperantisten. 1910 habe er in China angefangen, Esperanto zu unterrichten. (Huang Zunsheng: „Xu Lunbo xiansheng“ 許論博先生 [Herr Xu Lunbo] in *1932 shijieyu niankan* — 一九三二世界語年刊 [Esperanto-Jahresheft 1932], Kanton 1932, S. 26). (Ein Jahr zuvor hatte das Organ des Esperanto-Instituts Kanton in einem historischen Überblick zur chinesischen Esperanto-Bewegung den ersten Kurs von Xu Lunbo bereits mit 1908 angegeben, aber offensichtlich einige Daten vor der Xinhai-Revolution um zwei Jahre zu früh angesetzt [wegen der Umrechnung auf den westlichen Kalender?], z.B. den meist auf 1908 datierten behaupteten Esperanto-Kurs von Liu Shipai – der sich nirgends verifizieren läßt und mir unwahrscheinlich erscheint – oder das Erscheinen der Zeitschrift *La Mondo* [Die Welt]. Siehe „Kroniko de Esperanta movado en Ĥinuĵo“ in *Kantona Esperantisto* [Kanton-Esperantist] Nr. 3–4, März–April 1931, S. 13–16, dort S. 13, bzw. als chinesische ausführlichere Version in derselben Zeitschrift, Nr. 1, Januar 1931: „Xianjue“ 先覺: „Guonei shijieyu yundong gaishuo“ 國內世界語運動概說 [Abriss der Esperanto-Bewegung in unserem Land], S. 4–6, dort S. 4. Daher ist wohl die Datierung des ersten Kurses auf 1910 korrekt).

Die gelegentlich aufgestellte Behauptung, Shifu habe bereits in seiner Zeit in Japan von Ōsugi Esperanto gelernt, ist aufgrund seiner frühen Rückkehr nach China kaum möglich. Zudem war er damals ja noch – wie die Gefängnischriften zeigten – stark von Zhang Binglin beeinflusst.

Später soll Shifu sein Esperanto noch durch Teilnahme an Fernkursen, die Sheng Guocheng 盛國城 in Shanghai veranstaltete, verbessert haben. (Huang Zunsheng: *Huiyi Shifu* S. 64). Sheng wurde dann Shifus Mitarbeiter (s.u.).

<sup>64</sup> Vgl. Huang: *Huiyi Shifu* S. 47.

<sup>65</sup> Siehe Krebs: *Shifu* ... S. 111 und Hou Zhiping: *Shijieyu* ... S. 23.

<sup>66</sup> Siehe Huang: *Huiyi Shifu* S. 59.

<sup>67</sup> Die federführenden Esperantisten in Shanghai, Lu Shikai 陸式楷 und Sheng Guocheng 盛國城, waren Mitglieder der Partei. (Siehe Huang: *Huiyi Shifu* S. 68).

<sup>68</sup> Nach Saga erschien Zhangs Plan spätestens im Januar 1912 in der einflußreichen Zeitung *Minlibao* 民立報. (Vgl. Saga Takashi: „Minkoku shonen ni okeru anakizumu: Daiichi sedai o chūshin ni“ S. 39 bzw. Anm. 17). – Es ist immerhin interessant, daß Zhang Ji, der ja die Kommune in Aiglemont mit etwas gemischten Gefühlen verlassen hatte, doch weiter an der Idee festhielt. Möglicherweise war ihm zuvor der Sturz der Mandschus lediglich dringlicher erschienen.

seine Freunde fasziniert habe.<sup>69</sup> Zwar lebte die Gruppe in Kanton schon gewissermaßen kommunitär, doch plante man – ähnlich Zhang Jis Projekt – aufs Land zu ziehen und ein „Datong“-Dorf zu errichten.<sup>70</sup> Wie der Name zeigt, sah Shifu damals offensichtlich keine Probleme darin, westlichen Anarchismus und traditionelle *datong*-Ideen zu verbinden. Hinter dem Kommuneprojekt stand wohl die Sehnsucht nach einem „reinen“ Leben, doch sollte gerade die Tatsache, daß Zhang Jis wie Shifus Projekt durch die politische Atmosphäre unter Yuan Shikai unmöglich wurden, zeigen, daß eine Abgrenzung von der Gesellschaft, wie sie die „Herzgesellschaft“ als Ideal durchscheinen ließ,<sup>71</sup> weder möglich noch gewinnbringend sein würde. Dies war gewissermaßen ein Vorspiel der Erfahrungen mit Kommunegründungen und „alternativen Lebensstilen“ der Vierten-Mai-Zeit. Das Scheitern der Kommunegründung Shifus war somit ein wichtiger Faktor auf dem Weg hin zur ausschließlichen Propagandatätigkeit und letztlich zur Zuwendung zu urbanen Arbeiterfragen.<sup>72</sup>

### Die Zeitschrift *Minsheng*

**Die Zeit vor dem Umzug nach Shanghai:** Eine Folge des Ansinnens, einen anarchistischen Lebensstil konkret umzusetzen, war, daß die bisherige Publikationstätigkeit, bei der sich die Gruppe noch anderer Drucker und somit der Arbeit Fremder bedient hatte, nun in eigene Regie genommen wurde.<sup>73</sup> Nachdem man eine Druckpresse erworben hatte, lancierte die Gruppe eine neue Zeitschrift, die komplett aus eigener Produktion stammte: die „Hahnenschrei-Aufzeichnungen“ („Huiminglu“ 晦鳴錄), mit Untertitel *Pingmin zhi sheng* 平民之聲 (Stimme des gemeinen Volkes) und dem Esperanto-Titel *La Voĉo de l'Popolo*, ab Nr. 3 abgeändert in *La Voĉo de la Popolo*. Später wurde die Zeitschrift im Chinesischen umbenannt in *Minsheng* 民聲 (Stimme des Volkes), worunter sie i.d.R. bekannt ist.<sup>74</sup> Mit dieser Zeitschrift wollte man – so Mo Jipeng in seinen Erinnerungen – die physische Arbeit mit der des Herzens verbinden.<sup>75</sup>

Die erste Nummer erschien Mitte August 1913, also zu einer Zeit, da die „Zweite Revolution“ schon in die Defensive geraten war. Als Ziele wurden definiert: die soziale Revo-

<sup>69</sup> Huang: *Huiyi Shifu* Teil 2, S. 2.

<sup>70</sup> Zhang Ji hatte Chongmingdao 崇明島 bei Shanghai anvisiert, Shifus Gruppe ein Areal am Ostufer des Perflußdeltas.

<sup>71</sup> Mo Jipeng betont in seinen Erinnerungen allerdings, daß es nicht um einen Rückzug gegangen sei, sondern der Wunsch ausschlaggebend gewesen war, einen sicheren Ort als Operationsbasis zu finden. (Mo: *Huiyi Shifu* S. 50a–51a).

<sup>72</sup> Vgl. Krebs: *Shifu ...* S. 117. Die Kommune in Aiglemont hatte zwar auch Propagandaarbeit gemacht, aber ebenso Landwirtschaft betrieben.

<sup>73</sup> Siehe Mo: *Huiyi Shifu* S. 39a–39b.

<sup>74</sup> Die Zeitschrift wurde später mehrfach nachgedruckt: 1921 die bis dahin erschienenen Nummern 1–29; 1967 die Nummern 1–33; 1992 dann komplett Nr. 1–34, besorgt von Hazama Naoki 狹間直樹, Kyoto 1992. Ich beziehe mich auf den letztgenannten Nachdruck. – Möglicherweise lehnte sich der Name der Zeitschrift an das Organ der französischen Anarcho-Syndikalisten an: *La voix du peuple*, doch war letztere auch an der volkstümlichen Ausdrucksweise orientiert (vgl. Sonn S. 114), im Gegensatz zu Shifus schriftsprachlicher Zeitschrift!

<sup>75</sup> Mo: *Huiyi Shifu* S. 39b.

lution durch den Anarchismus zu fördern und das Esperanto zu propagieren. Ganz im Sinne der Shifuschen Einheit von Denken und Tun enthielt die Zeitschrift von Anfang an einen Esperantoteil, der die Gesinnungsgenossen in anderen Teilen der Welt informieren sollte. Insofern war Shifu – noch stärker als die Zeitschriften He Zhens und Liu Shipeis bzw. wesentlich mehr als *Xin shiji* – an einem wirklichen Austausch interessiert.<sup>76</sup>

Als Grundpositionen wurden acht Maximen festgeschrieben: Kommunismus, Antimilitarismus, Syndikalismus, Ablehnung von Religion, Ablehnung des Familiensystems, Vegetarismus, Sprachkonvergenz und weltweites *datong*. Zwar waren einige dieser Maximen der „Herzgesellschaft“ vergleichbar, doch ist bemerkenswert, daß bereits hier – neben dem (Anarcho-)Kommunismus – der Syndikalismus auftaucht. Dies zeigt zum einen, daß Shifus Wahrnehmung der Arbeiterfrage nicht erst in Shanghai, wohin die Gruppe später flüchtete, einsetzte,<sup>77</sup> zum anderen, daß Shifu Anarcho-Kommunismus und Syndikalismus nicht als konkurrierende Strömungen begriff.<sup>78</sup>

Durch die Zweisprachigkeit der Zeitschrift hoffte er, daß das chinesische einfache Volk (*pingmin* 平民) sich mit dem der ganzen Welt verbünden könne, um gemeinsam das „heilige Werk“ der sozialen Revolution in Gang zu setzen.<sup>79</sup>

Anschließend legte Shifu in einem später vielfach nachgedruckten Artikel, „Wuzhengfu qianshu“ 無政府淺說 (Simple Erklärung der Anarchie), sein grundlegendes Bekenntnis zum Anarchismus ab, das ganz an Kropotkins Positionen ausgerichtet war.<sup>80</sup> In noch indirekter Weise kritisierte er dabei auch Meinungen, die von anderen chinesischen Sozialisten oder Anarchisten vertreten wurden. So stellte er klar, daß der Privatbesitz ein Grundübel sei, das beseitigt gehöre (gegen Sun Yatsen und Jiang Kanghu), und daß der Anarchismus nicht erst durch Erziehungsprogramme vorbereitet werden müsse (gegen besonders Wu Zhihui). Obwohl Shifu mit der „Herzgesellschaft“ einen moralischen Weg für China vorge schlagen hatte, führte ihn Kropotkins Lehre der „gegenseitigen Hilfe“ zu dem Schluß, daß

<sup>76</sup> Wie erinnerlich, hatte Liu Shipei gegen Ende der *Tianyi* das Esperanto aufgegriffen und in *Hengbao* immerhin eine fremdsprachige Kolumne eingerichtet, wie es auch japanische Publikationen oft taten. *Xin shiji* erörterte zwar das Esperanto, bot aber in der Zeitschrift nichts für nicht-chinesische Leser, was eben zeigt, daß die *Xin shiji*-Gruppe ein weitgehendes „Einbahnstraßen“-Verhältnis zu fremden „Genossen“ pflegte.

<sup>77</sup> Krebs: *Shifu ...* erweckt diesen Eindruck, obwohl er die acht Maximen aufführt. Bei Deng Zhongxia 鄧中夏: *Zhongguo zhigong yundong jianshi 1919–1926* 中國職工運動簡史 (1919–1926) (Kurze Geschichte der Arbeiterbewegung 1919–1926), Peking 1953, S. 5, wird sogar erwähnt, daß Shifu in Kanton unmittelbar nach der Xinhai-Revolution aktiv die Gründung von Gewerkschaften für Barbieri und Teehausbesitzer betrieben habe. Vgl. dazu auch Chan, Ming Kou: *Labor and Empire: The Chinese Labor Movement in the Canton Delta 1895–1927*, Diss. Stanford 1975, S. 39 und S. 42, der allerdings die de-facto-Gründungen auf 1918 und 1919 datiert, wozu dann noch die anarchistisch dominierte Mechaniker-Gewerkschaft kam.

<sup>78</sup> Bei aller Verehrung für Kropotkin (s.u.) sah er keine Diskrepanz von dessen Lehren und dem Syndikalismus. In der Tat war ja auch Kropotkin am Syndikalismus nicht uninteressiert – ein Punkt, der oft aufgrund etwas schematischer Darstellungen im Sinne von Anarcho-Syndikalismus als „post-Kropotkinscher“ Strömung übersehen wird. – Auch Ōsugi band ja in Japan Kropotkin und Syndikalismus zusammen.

<sup>79</sup> *Huiminglu* Nr. 1, 20. 8. 1913, S. 1–2: „Bianji xuyan“ 編輯緒言 (Einleitende Worte der Redaktion). Eine etwas veränderte Fassung erschien auch im Esperantoteil der Nr. 1, S. 1–2. (Die Esperantoteile waren gesondert paginiert).

<sup>80</sup> Shifu war über Kropotkin aus *Xin shiji* informiert. Inwieweit er selbst weitere Kropotkinwerke gelesen hatte, ist nicht festzustellen.

es primär das herrschende Gesellschaftssystem sei, daß die Moral im Menschen verschüttet habe, weshalb der wichtigste Schritt die Beseitigung des Systems sei.<sup>81</sup> Sei dies getan, dann könne das Prinzip „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“, womit der Anarcho-Kommunismus gekennzeichnet wurde,<sup>82</sup> sofort umgesetzt werden.<sup>83</sup>

Shifu ging mit diesem längeren Artikel nicht über Kropotkins Lehren hinaus, aber er hatte die Theorie seines Meisters für seine Leser gekonnt und stimmig zusammengefaßt, weshalb dieser Artikel wohl auch ein „Klassiker“ der chinesischen anarchistischen Bewegung wurde.<sup>84</sup>

Shifus zweiter Beitrag in der Erstlingsnummer griff nun die konkrete politische Situation des drohenden Scheiterns der „Zweiten Revolution“ auf. Shifus Gruppe hatte sich nicht daran beteiligt, und der Beitrag erklärte warum. Zwar sei Yuan Shikais Absetzung wünschenswert, aber die GMD, welche sich inzwischen aus der alten Tongmenghui gebildet hatte, biete keine Alternative, da sie nur selbst an die Macht strebe. Daher wolle man sich auf die eigentliche Aufgabe der sozialen Revolution konzentrieren.<sup>85</sup>

Anschließend demonstrierte Shifu den Lesern, die er als Abonnenten gewinnen wollte, daß der Austausch mit ausländischen Genossen und damit Informationen über die Situation in anderen Ländern ein wichtiger Teil der *Huiminglu* sein würden, indem er einen Brief aus Havanna übersetzte, der die politisch-sozialen Verhältnisse in Lateinamerika charakterisierte.<sup>86</sup> Abschließend stellte Shifu internationale Esperanto-Vereinigungen<sup>87</sup> und die Esperanto-Zeitschrift *Universala Unuiĝo* (Universelle Vereinigung), was er mit *datong* übersetzte (!), vor.

<sup>81</sup> Chan: *Liu Shifu* ... S. 154–155 und S. 159 weist auf diese Ambivalenz hin und streicht heraus, daß Shifu offensichtlich die moralische Selbstverpflichtung als Legitimation des eigenen Führungsanspruches sah. Der „Weise“ kann sich also offenbar von den verderblichen Einflüssen der Gesellschaft befreien. (Vgl. dagegen die Verneinung dieser Möglichkeit in den Erläuterungen zur politischen Abstinenz in der Absichtserklärung der „Herzgesellschaft“ [s.o. ]!).

<sup>82</sup> Im Chinesischen wird daher Kropotkins Lehre häufig kurz mit den Anfangsworten der Halbsätze als „die zwei jeder“ (*er ge* 二個) charakterisiert. Shifu klärte später die Leser darüber auf, daß die Formulierung „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ aber nicht auf Kropotkin zurückging, sondern bereits von Louis Blanc geprägt worden war. Im Kontrast dazu charakterisierte man Marx' Position mit „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Leistungen“.

<sup>83</sup> Auch hier war die Kritik indirekt gegen Jiang Kanghu gerichtet, der befürchtet hatte, daß nicht jeder „alles in seinen Fähigkeiten Stehende“ tun würde. Shifu setzte Kropotkins Theorie vom natürlichen Trieb des Menschen zu arbeiten, wenn die Umstände nur entsprechend seien, dagegen.

<sup>84</sup> „Wuzhengfu qianshuo“ 無政府淺說 (Simple Erklärung der Anarchie) in *Huiminglu* Nr. 1, S. 2–8.

<sup>85</sup> „Zhengzhi zhi zhandou“ 政治之戰鬪 (Der politische Kampf) in *Huiminglu* Nr. 1, S. 8–10. Dieses Thema wurde auch in den Esperantoteil aufgenommen, um die ausländischen Genossen über chinesische Entwicklungen zu informieren. – Shifu griff die Frage der Distanz zur „Zweiten Revolution“ nochmals in *Minsheng* Nr. 8 auf (S. 11–12): „Da Yingbo“ 答英白 (Antwort auf [den Brief Xie 謝] Yingbos), wo er bekräftigt, daß es wenig Unterschied mache, ob Yuan oder Sun am Ruder sei.

<sup>86</sup> Wie die Leser auch den folgenden Esperanto-bezogenen Artikeln entnehmen konnten, hatte Shifu Kontakte in alle Welt, was die Attraktivität der Zeitschrift sicherlich steigerte.

<sup>87</sup> Dieser Artikel war der einzige, der den Lesern eine Fortsetzung in der Folge Nummer versprach. Sie kam dann allerdings nicht.

Wie aus den Hinweisen zum Vertrieb der *Huiminglu* hervorgeht, suchte man diesen nicht nur lokal zu streuen,<sup>88</sup> sondern hatte offensichtlich auch Verbindungen besonders zu Leuten, die dem anarchistischen Flügel von Jiang Kanghus Partei zugehörten.<sup>89</sup>

Der gesondert paginierte kürzere Esperantoteil der *Huiminglu*<sup>90</sup> wählte die chinesischen Beiträge aus, die von Interesse für ausländische Genossen zu sein versprochen bzw. enthielt eigens für diese verfaßte kleine Beiträge. Interessant war bei dieser ersten Nummer, daß sogar Konfuzius gewissermaßen zum Kronzeugen des Anarchismus berufen wurde mit seinem Ausspruch: „Eine unmenschliche Regierung ist grausamer als ein Tiger“!<sup>91</sup> Die Esperantoteile der späteren Nummern waren allerdings nicht mehr so ausschließlich für ausländische Genossen bestimmt, sondern auch für Esperanto lernende Chinesen, indem verschiedene westliche Autoren in Esperanto übersetzt bzw. eingesandte Esperanto-Beiträge abgedruckt wurden.<sup>92</sup>

Die zweite Nummer der *Huiminglu* erschien bereits eine Woche nach der ersten und sollte die letzte sein, die in Kanton erscheinen konnte. Obwohl der Druck durch Yuan Shikai auch auf Shifus Gruppe größer wurde, stellte Shifu dennoch demonstrativ eine distanzierte Haltung zum politischen Geschehen zur Schau, die nicht wenige brüskiert haben dürfte. Angesichts des gerade erfolgten Verbots von Jiang Kanghus Partei und der Ermordung Chen Yilongs hieb Shifu noch weiter in die Kerbe. Zwar machte Shifu sich auch lächerlich über Yuans Argumentation, der der „Sozialistischen Partei Chinas“ ausgerechnet Anarchismus vorgeworfen hatte, doch betonte er, daß es eigentlich nicht schade um die Partei gewesen sei, da sie ohnehin nicht wirklich sozialistisch war! Er warf Jiang Kanghu vor, im Grunde nichts von Sozialismus zu verstehen, und wies auf vielerlei Widersprüche hin. So habe Jiang erklärt, die Partei solle keine „politische“ sein, fordere aber konkrete Maßnahmen wie Gesetzesänderungen, „single tax“ und Abrüstung. Womit sollten diese denn bewerkstelligt werden, wenn nicht auf politischem Wege? Ohnehin bedeute „Sozialismus“ vor allem die Abschaffung des Privatbesitzes, was gar nicht Teil des Partei-

<sup>88</sup> Hongkong, Shanghai, Xiangshan (Heimat Shifus), Tokyo, Jakarta, „Belambes“ (Frankreich) (sicher Colombes, vgl. Nr. 2 der *Huiminglu* – dort stand Li Shizengs Doufu-Fabrik).

<sup>89</sup> In Shanghai wird die *Rendao zhoubao* als Vertriebsstelle angeführt, in Frankreich Hua Lin, der gerade mit dem ersten Studienprogramm der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe nach Frankreich gegangen war und zuvor zur Gruppe um Taixu gehört hatte.

<sup>90</sup> Die Paginierung der Esperantoseiten wurde durch die Nummern weitergeführt, während der chinesische Teil eine Einzel- und eine Gesamtpaginierung aufwies. Ich gebe hier jeweils die Einzelpaginierung an.

<sup>91</sup> *Huiminglu* Nr. 1, Esperantoteil S. 4: W.H.: „Malhumana regado pli kruela ol tigro“.

<sup>92</sup> Die chinesischen Esperanto-Studenten konnten auch die China-bezogenen Artikel im Vergleich zur chinesischen Version als Lernstoff benutzen.

Die Esperanto-Beiträge der ersten drei Nummern der *Huiminglu* bzw. *Minsheng* wurden meist nur mit Initialen unterzeichnet. Die in diesen drei Nummern erscheinenden Initialen (H.S., W.H. und I.K.) erscheinen später nicht mehr, da in der Shanghaier Zeit Sheng Guocheng den Esperantoteil dominierte. Wer sich hinter diesen Initialen verbirgt, ist nicht klar. Wie aus der Nr. 2 hervorgeht, übersetzten außer Shifu auch die das Esperanto am sichersten beherrschenden Huang Zunsheng (=Juansheng 涓聲) und (Xu) Lunbo aus demselben. Ab Nr. 4 taucht dann Sheng Guocheng auf, was ein zusätzliches Indiz dafür ist, daß Nr. 4 bereits in Shanghai publiziert wurde (s.u.). (Dies hatte übrigens schon Bernal in seinem Vorwort [S. 2] zum 1967er Nachdruck der *Minsheng* vermutet).

programms gewesen sei. Selbst die abgespaltene „Sozialistische Partei“ betrachtete Shifu mit Skepsis, auch wenn er sie der „Sozialistischen Partei Chinas“ vorzog.<sup>93</sup>

Shifu sah es als seine Aufgabe an, den „reinen“ Charakter westlicher Ideologien zu bewahren, weswegen er auch zahlreiche Übersetzungen in seine Zeitschrift aufnahm. In seinem fast pedantischen Vorgehen wahrte er allerdings auch viel von seiner ehemaligen Vorliebe für Philologie und Klassikerauslegung, wie er sie schon in den Gefängnisschriften demonstriert hatte.

Die zweite Attacke in dieser zweiten Nummer von *Huiminglu* galt den ursprünglichen geistigen Mentoren Shifus in Sachen Anarchismus: In einem öffentlichen Brief an Wu Zhihui warf er ihm und besonders Zhang Ji vor, den Anarchismus durch ihr jüngstes Verhalten zu diskreditieren.<sup>94</sup> Auslöser war Zhang Jis Eintritt in die Politik als Abgeordneter. Hatte Zhang nicht früher lauthals verkündet, daß der Parlamentarismus ein Irrweg sei? Und war er nicht Mitbegründer der „Jindehui“ mit der Selbstverpflichtung zu politischer Abstinenz?<sup>95</sup>

Wu Zhihui hatte auf Shifus Kritik an Zhang nur ausweichend geantwortet, weswegen Shifu das Ganze publik machte,<sup>96</sup> ging es ihm doch um den Ruf des Anarchismus in China. Nicht nur Zhang Ji habe wider seine erklärten Grundsätze gehandelt, auch Wu Zhihui zeige in seinem Verhalten und seinen Versuchen, Zhang vor Kritik zu schützen, Anzeichen zunehmender Distanz zum Anarchismus. Rede man von „zwingenden Umständen“, die zu einem gewissermaßen pragmatischen Handeln nötigten, gebe man alle Prinzipien auf. Besonders entsetzt war Shifu über Zhang Jis Erklärung, daß der Anarchismus nicht für das gegenwärtige China geeignet sei. Einerseits werde damit die Relevanz des Anarchismus plötzlich auf den St. Nimmerleinstag verschoben, zum anderen stünden diese Beurteilungen nach „nationalen Gegebenheiten“ im Widerspruch zum Anarchismus, der einen weltweiten Anspruch habe und daher keine Staatsgrenzen kenne. Wer so argumentiere, habe offensichtlich nichts vom Anarchismus begriffen. Die neue Generation aber erwarte kein Taktieren, sondern Prinzipien, womit klar wird, daß Shifu nun für sich diese Führungsrolle als „Verkünder der Wahrheit“ beanspruchte.<sup>97</sup>

<sup>93</sup> „Zhengfu yu shehuidang“ 政府與社會黨 (Die Regierung und die Sozialistische Partei) in *Huiminglu* Nr. 2, S. 1–4. Krebs (*Shifu* ...S. 121) interpretiert den Artikel als „überwiegend mit Sympathie“ geschrieben. Dem kann ich nicht ganz folgen, obwohl die Tatsache, daß der Artikel am Anfang der 2. Nummer steht, nahelegt, daß Shifu die Ereignisse nicht kalt ließen. Bei allem Bemühen um Profilierung der eigenen Position war die Terminierung der Attacken kein „Sympathiebeweis“. In der Tat bekam Shifu deswegen auch Leserbriefe. (Vgl. Shifus Antwort auf den Brief von „Daoyi“ 道一 in *Minsheng* Nr. 3, S. 11, worin er sich verteidigt, daß es ihm nur ums Prinzip gegangen sei).

<sup>94</sup> Der Briefwechsel hatte privat begonnen, doch da Shifu keine bzw. ihn unbefriedigende Antworten erhielt, machte er ihn publik.

<sup>95</sup> Shifu hatte auch Zhang Ji deswegen einen Brief geschrieben, der als Anhang dem Briefwechsel mit Wu Zhihui angefügt ist.

<sup>96</sup> Shifu fügte an Wus Antwort auf seinen ersten Brief eine öffentliche Erwiderung als Anhang bei.

<sup>97</sup> Shifu: „Zai dao Wu Zhihui shu“ 再到吳稚暉書 (Ein weiterer Brief an Wu Zhihui) in *Huiminglu* Nr. 2, S. 7–10.

Obwohl Shifu hier beteuert, daß die Verletzung von Prinzipien durch ihre Verfechter die Wahrheit derselben nicht schmälerten,<sup>98</sup> war er doch zweifelsohne von der Inkonsistenz zwischen Reden und Handeln seiner ursprünglichen Vorbilder enttäuscht.<sup>99</sup>

Trotz Shifus Distanzierung vom tagespolitischen Geschehen erreichten ihn dessen Auswirkungen schnell. Im Zuge der Niederschlagung der „Zweiten Revolution“ wurde auch *Huiminglu* verboten. Shifu floh vorübergehend mit seiner Gruppe nach Macao, wo er die Zeitschrift unter dem abgeänderten Titel *Minsheng* fortführte.<sup>100</sup> Dort verlegte er sich vorwiegend auf Übersetzungen, die zum einen Informationen über die weltweite anarchistische Bewegung lieferten, zum anderen seine Position innerhalb des Anarchismus, nämlich die anarcho-kommunistische, stützen sollten. Außerdem demonstrierte Shifu seinen Lesern, daß er weitreichende Kontakte aufgebaut hatte, indem er immer wieder Briefe ausländischer „Genossen“ übersetzte und sämtliche Zeitschriften und Korrespondenzen auflistete, die bei ihm eingegangen waren. Das wichtigste Medium für den Kontakt mit dem Ausland war natürlich das Esperanto, und über dieses konnte er z.B. den an den Maximen der „Herzgesellschaft“ Interessierten einen Zugang zu einer „Liga esperantistischer Abstinenzler“ eröffnen.<sup>101</sup>

Yuan Shikais Druck reichte jedoch auch bis nach Macao, so daß Shifus Gruppe sich wieder nach einem neuen Ort umsehen mußte.<sup>102</sup> So zog man schließlich nach Shanghai. Shanghai hatte zum einen den Vorteil der internationalen Niederlassungen, zum anderen gab es ohnehin Kontakte nach Shanghai, da hier das Esperantozentrum Chinas war. Auch war hier die Hochburg von Jiang Kanghus Aktivitäten gewesen, so daß es viele am Sozialismus und Anarchismus Interessierte gab. Von Shifus Umzug nach Shanghai im Februar 1914 bis zu seinem Tod im März 1915 dauerte es nur gut ein Jahr, und aufgrund seiner Krankheit erschien die letzte von ihm betreute Ausgabe der *Minsheng* im August 1914, doch dieses halbe Jahr war der Höhepunkt seiner anarchistischen Propagandatätigkeit. Im Wesentlichen war die Gruppe in Shanghai wie in Kanton zusammengesetzt. Lediglich Zheng Bi'an war ausgeschieden und nach Kanada gegangen, Huang Zunsheng hielt sich zwischenzeitlich kurz in Japan auf, Xu Anzhen von der ehemaligen „Sozialistischen Partei Chinas“ und einst Herausgeber der *Rendao zhoubao* war in Macao hinzugekommen,<sup>103</sup> und Sheng Guocheng, führender Esperantist und ebenfalls vorher Mitglied in Jiang Kanghus Partei, übernahm nun den Esperantoteil. Während des aktiven Halbjahres Frühling bis

<sup>98</sup> Interessanterweise greift er diesen Punkt in derselben Nummer nochmals bezüglich der eigenen „Herzgesellschaft“ auf und ergänzt (fast prophetisch), daß selbst die „Apostase“ eines Kropotkin den Anarchismus nicht widerlegen würde. („Shifu qishi“ 師復啓事 [Shifus Erklärungen in eigener Sache] *Huiminglu* Nr. 2, S. 11–12, dort S. 12). Ein gutes Jahr später sollte er genau mit diesem Problem konfrontiert werden.

<sup>99</sup> Dies hob Shifu explizit in seiner Antwort auf einen Leserbrief in *Minsheng* Nr. 3, S. 11–12, hervor. Daraus wird auch deutlich, daß Shifu dem von ihm besonders verehrten Wu Zihui noch immer zubilligte, im Innersten Anarchist zu sein, doch habe dieser frühe Exponent des chinesischen Anarchismus seit seiner Rückkehr nach China nichts zur Verbreitung desselben beigetragen.

<sup>100</sup> Die Angabe des Publikationsortes mit Tokyo war eine Schutzmaßnahme.

<sup>101</sup> Siehe *Minsheng* Nr. 3, S. 5–6.

<sup>102</sup> Dies kündigte die Redaktion bereits im Esperantoteil der Nr. 3 (S. 9) an.

<sup>103</sup> Siehe Huang: *Huiyi Shifu* Teil 2, S. 6.

Herbst 1914 stieß zeitweilig auch Yamaga Taiji 山鹿泰治, japanischer Esperantist und Vertrauter Ōsugis, als Aushilfe hinzu (s.u.).<sup>104</sup>

Shifu baute nun in *Minsheng* die Themen aus, die er bereits in den ersten Nummern angerissen hatte, ergänzte aber die vorher vor allem in der Kritik an anderen herausgearbeiteten Überzeugungen durch vertiefte positive Darstellungen der eigenen Position. Außerdem setzte er sich gegen Ende seines Wirkens auch verstärkt mit der Arbeiterfrage auseinander.

**Klärung der Begriffe:** In seinem Bemühen um Klärung ideologischer Unterschiede kam Shifu – durchaus in der Linie seiner vor-anarchistischen Schriften – auch auf Sprache und Begrifflichkeit zu sprechen. In einem eigenen Artikel, „Wuzhengfu gongchanzhuyi shiming“ 無政府共產主義釋名 (Begriffsklärung zum Anarcho-Kommunismus),<sup>105</sup> definierte er zunächst „Anarchismus“ als „absolute Freiheit, die durch keine Fremdbestimmung eingeschränkt wird, in Ablehnung aller Führer oder sonstiger Autoritätsorgane“.<sup>106</sup> Kropotkin habe den Begriff „Anarchie“ noch einfacher definiert als „Abwesenheit von Autoritäten“, da es vielerlei Autoritäten gebe, die die Freiheit bedrohen. Weil jedoch die Regierung die Stütze aller Autoritäten sei, könne die Übersetzung *wuzhengfu* als korrekt angesehen werden und beinhalte somit auch „Autoritätslosigkeit“ (*wuqiangquan* 無強權). – Obwohl Shifu inhaltlich mit Kropotkin übereinstimmte, ist es im Grunde erstaunlich, daß er trotzdem für die (eingebürgerte) Übersetzung *wuzhengfu* plädierte, schließlich hatte Kropotkin ja betont, daß es eben nicht nur um die Beseitigung der Regierung gehe, wie der Terminus *wuzhengfu* nahelegt. Der Begriff *qiangquan* wiederum, hier mit „Autorität“ wiedergegeben, war im Grunde ein schillernder Begriff, meist mit „Macht“ oder „Gewalt“ (im institutionalisierten Sinne) übersetzt. Gemeint war Machtausübung (*quan*) in uneingeschränkter und aggressiver Form (*qiang*), die aber im anarchistischen Sinne z.B. auch die geistige „Entmündigung“ durch Religion oder kulturelle Gebräuche mit einschloß. Shifu gab übrigens an anderer Stelle die Esperantoversion *autoritato* selbst als mit *qiangquan* übersetztes Wort an.<sup>107</sup> Ferner erklärte er in seiner Auseinandersetzung mit Jiang Kanghu (der das chinesische Wort im Sinne von Gewalttätigkeit auffaßte), daß dieser Begriff als Übersetzung für „Autorität“ seit *Xin shiji* eingebürgert sei. Außerdem habe auch Kōtoku in seiner Übersetzung von Kropotkins *La conquête du pain* diese Zeichenkombination gewählt.<sup>108</sup> Hier zeigt sich deutlich, daß die chinesische Übersetzungsterminologie

<sup>104</sup> Mo Jipeng (*Huiyi Shifu* S. 48a) behauptet, daß Aleksandr Berkman die Gruppe besucht habe, doch scheint mir dies höchst unwahrscheinlich, da Berkman damals in den USA aktiv war und von einer Auslandsreise nirgends etwas erwähnt wird. (Vgl. die Berkman-Skizze bei Avrich: *Anarchist Portraits* S. 200–207, bzw. Jörg Auberg im Eintrag „Berkman“ in Degen: *Lexikon der Anarchie*).

<sup>105</sup> *Minsheng* Nr. 5, S. 1–5.

<sup>106</sup> Diese Definition hatte er – wie er andernorts erklärte – aus französischen und Esperanto-Lexika übernommen. (Siehe sein „Xu da Duanren“ 續答崑任 [Fortsetzung der Antwort auf „Duanrens“ {Brief}] in *Minsheng* Nr. 9, S. 11).

<sup>107</sup> „Da Lewu“ 答樂無 (Antwort auf Lewu [=Taixu] [Brief]) in *Minsheng* Nr. 7, S. 10.

<sup>108</sup> Siehe „Jiang Kanghu zhi wuzhengfuzhuyi“ 江亢虎之無政府主義 (Der Anarchismus Jiang Kanghus) in *Minsheng* Nr. 17, S. 6 und Nr. 18, S. 6.

bei chinesischen Lesern leicht Mißverständnisse erzeugte, woraus auch Shifus Herumreiten auf Begriffen und Definitionen erklärlich wird.<sup>109</sup>

Die für die Gesellschaft schlimmste Form der Autoritätsausübung war – nach Shifu – die wirtschaftliche in Form des kapitalistischen Systems, und deswegen sei der Anarchismus als Feind desselben zwingenderweise „sozialistisch“. Im Sozialismus gebe es nun drei Richtungen: 1. die kommunistische, die die Produktionsmittel und die Produkte in Gemeinbesitz überführen wolle nach dem Prinzip: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“; 2. die kollektivistische, die nur die Produktionsmittel in Gemeinbesitz halten bzw. verstaatlichen wolle; und 3. die individualistische, die sich um die Gesellschaft gar nicht weiter kümmere. (Erstaunlicherweise sieht Shifu, der den Individualismus hier nicht näher ausführt, sondern auf die frühere Berichterstattung in *Minsheng* über die Diskussionen im französischen *Anarchismus* verweist,<sup>110</sup> den Individualismus nun als Strömung im *Sozialismus*. Der Individualismus gehe – so in der früheren Berichterstattung – auf Proudhon zurück! Gemeint waren die „individualistischen Anarchisten“ à la Stirner, die dann auch als „nicht eigentlich anarchistisch“ bezeichnet wurden). Der Anarchismus nun bediene sich ausschließlich des Kommunismus, während die Sozialdemokraten dem Kollektivismus folgten. Der Anarchismus sei daher prinzipiell ein Anarcho-Kommunismus, die Bezeichnung *wuzhengfu* somit eine Abkürzung von *wuzhengfu gongchan* 無政府共產 (Anarcho-Kommunismus).

Nun würden aber – so Shifu – in China Anarchismus und Sozialismus ständig verwechselt, wobei Shifu offensichtlich die Partei Jiang Kanghus und die abgespaltene „Sozialistische Partei“ im Blick hatte. „Sozialismus“ sei als Begriff auf das Wirtschaftliche bezogen, „Anarchismus“ auf das Politische. Da, wie dargestellt, der Anarchismus nach Shifus Meinung automatisch sozialistisch (in kommunistischer Form) war, könne er auch den Sozialismus repräsentieren, nicht aber umgekehrt, da die meisten „Sozialisten“ nicht gleichzeitig Anarchisten seien, sondern vor allem dem Kollektivismus anhängen. Da der Anarchismus diesen ablehne, entstünde der Eindruck, daß Anarchisten und Sozialisten Gegner seien. Dadurch, daß Jiang Kanghus Position ebenso wie die Sun Yatsens mit dem Etikett „Sozialismus“ versehen worden sei, mußte die begriffliche Konfusion entstehen.

Auch die Definition des anarchistischen Flügels in Jangs Partei als „radikalsozialistisch“ gefiel Shifu nicht. Außer den dargestellten Untergruppen im Sozialismus gebe es im Westen keine solche Einteilung. Ebenso wenig sei „reiner Sozialismus“ eine klar umrissene ideologische Position.<sup>111</sup>

Was nun die chinesische Übersetzung des Begriffes „Anarchismus“ anging, plädierte Shifu für *wuzhengfuzhuyi*. Der Alternativbegriff *wuzhizhuyi* 無治主義, der in späteren Jahren im chinesischen Anarchismus zeitweise beliebt wurde, klang Shifu zu sehr nach Laozi. Er räumte zwar ein, daß diese Übersetzung vom Wortsinn her nicht unpassend sei, doch erwecke sie die falsche Assoziation des Apolitischen und der Gesellschaftsferne. Außerdem sei der Begriff *wuzhengfuzhuyi* schon eingebürgert. (Diese „pragmatische“ Ar-

<sup>109</sup> „Autorität“ wird im Chinesischen sonst mit *quanwei* 權威 wiedergegeben, das aber eine positive Konnotation hat. Auch dieser Begriff wurde übrigens aus dem Japanischen übernommen, wo es – aus chinesischen klassischen Quellen schöpfend – als Übersetzungsterminus geprägt wurde. (Vgl. Lydia Lius Wortlisten im Anhang ihres Buches, S. 305).

<sup>110</sup> Besonders in *Minsheng* Nr. 3, S. 2–3.

<sup>111</sup> „Wuzhengfu gongchanzhuyi shiming“ S. 2–4.

gmentation hätte man von Shifu eigentlich nicht erwartet). Der eigentliche Grund seiner Ablehnung dieser Übersetzungsalternative *wuzhizhuyi* war aber wohl, daß Shifu denen, die dafür warben, vorwarf, sich vor der Regierung zu fürchten und daher den Terminus *wuzhengfu* abzuändern, der unübersahbar eine Kriegserklärung an die Herrschenden darstellte. Die Anarchisten seien Feinde der Regierung. Sie kämpften offen propagandistisch oder im Verborgenen, versteckten sich aber in jedem Fall nicht hinter Namensvariationen. Hier schwang auch noch der organisatorische Aspekt mit. Während die Advokaten von *wuzhizhuyi* eher an autonome Individuen dachten, wollte Shifu einen organisierten Widerstand. Dem Wort *wuzhi* wurde ja angekreidet, daß es „Organisationslosigkeit“ suggeriere. Außerdem verfolgten die *wuzhi*-Verfechter einen passiven Kurs, Shifu einen aktiven, wie seine Wortwahl (Kampf, Aktivitäten usw.) unterstreicht. (Mit denen, die hier gewissermaßen Etikettenschwindel betreiben wollten, zielte Shifu auf die Gruppe um Taixu).

Gänzlich zum Spott verkomme dagegen, so Shifu, Jiang Kanghus Rede von den „drei Nein und zwei Jeder“, mit der dieser seine eigene Version von Anarchismus kennzeichnen wollte. Mit den „drei Nein“ war Jangs alte Idee der Abschaffung von Regierung, Familienstrukturen und der Religion gemeint, mit den „zwei Jeder“ der Grundsatz: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“. Wie erinnerlich, hatte Jiang selbst ja ursprünglich Zweifel insbesondere am letzten Teil des Satzes gehabt, die er nie ganz aufgab, doch war er sich wohl bewußt, daß die Aussicht des freien Zugangs aller zu den Gütern populärer war. Der Anarchismus umfaßte jedoch, laut Shifu, die Ablehnung *aller* Autoritäten, zu denen viel mehr gehörten als nur die drei von Jiang genannten. Die „zwei Jeder“ bildeten lediglich das Motto des Kommunismus, womit als Ergebnis festgehalten werden könne, daß „Anarcho-Kommunismus“ die korrekte Bezeichnung sei, abkürzbar mit *wuzhengfuzhuyi*. Deshalb, so Shifus Schlußfolgerung, stehe ein für allemal fest, daß alle obigen Alternativbegriffe obsolet seien.<sup>112</sup>

Diese Angriffe auf die bisherigen erklärten „Anarchisten“ und ihre Auslegungen ließen die Angesprochenen natürlich nicht auf sich sitzen. Taixu schrieb Shifu, was dieser wiederum zum Anlaß nahm, seine Position noch zu präzisieren. Nach Taixus Auffassung war die Charakterisierung des Anarchismus besser durch „Ablehnung von Autorität und Privatbesitz“ oder „freien Kommunismus“ gewährleistet. Shifu hielt nun dagegen, daß „Anarchismus“ bereits ein weltweiter *terminus technicus* sei, an dem man nicht einfach herumbasteln könne. Zwar habe Kropotkin „Autoritätslosigkeit“ als inhaltliche Definition gegeben, doch sei dies nicht die ursprüngliche *Wortbedeutung*, weswegen „Anarchismus“ auch im Westen der eigentliche Terminus geblieben sei. Was den Privatbesitz angehe, so werde dieser natürlich vom Anarchismus abgelehnt, aber dies gelte schließlich auch für sämtliche Sozialisten und wäre somit kein spezifisches Merkmal. Der „freie Kommunismus“ Taixus wiederum suggeriere, daß Freiheit und Kommunismus nicht automatisch zusammengehörten.

Kurzum: „Anarchismus“ und „Anarcho-Kommunismus“ waren klar definierte und eingebürgerte Begriffe. Wozu also noch ständig Alternativen entwickeln? Und was die chinesische Wiedergabe mit *wuzhengfuzhuyi* angehe, sei auch diese eingebürgert und außerdem ebenso in den Ländern, die das chinesische Schriftsystem benutzten wie Japan, gängig. Wozu also alles verkomplizieren?

---

<sup>112</sup> „Wuzhengfu gongchanzhuyi shiming“ S. 4–5.

Taixu und die „Sozialistische Partei“ hätten entscheidend zu dieser Verwirrung durch ihr unscharfes Verständnis der Begriffe beigetragen, indem sie noch nicht einmal klar zwischen „Gesellschaft“, „Politik“ und „Wirtschaft“ und den entsprechenden ideologischen Positionen zur Veränderung der jeweiligen Bereiche.<sup>113</sup>

Ein anderer Leser („Duanren“ 崑任) monierte Shifus Ansicht, daß man „Anarcho-Kommunismus“ mit „Anarchismus“ abkürzen könne. Shifu rechtfertigte sich zum einen mit der Länge des Wortes „Anarcho-Kommunismus“, zum anderen damit, daß es den „Anarchismus“ ja schon vor dem Kropotkinschen „Anarcho-Kommunismus“ gegeben habe, betonte aber, daß dies nicht bedeute, daß er „Anarchismus“ und „Anarcho-Kommunismus“ in eins setze, da letzterer ja ein engerer Begriff sei.<sup>114</sup> Dies zeigte zwar, daß Shifu Kropotkins Version des Anarchismus als die „wahre“ ansah, doch richtete dieser Gebrauch der „Abkürzung“ zweifelsohne eine ebensolche Verwirrung an, wie er sie anderen vorwarf.<sup>115</sup>

Der Leser zweifelte auch Shifus Zurückweisung des Begriffes *wuzhizhuyi* an, der ihm durchaus passend schien. Shifu hielt dagegen, daß *zhi* 治 prinzipiell „ordnen“ (*li* 理) bedeute, was einen invasiven Aspekt habe, sich aber nur auf den politischen Bereich beschränke. Ökonomische Ausbeutung etwa werde von „ordnen“ nicht erfaßt, weswegen er nicht für den Begriff „Anarcho-Kommunismus“, der politische *und* wirtschaftliche Aspekte beinhalte, gesetzt werden könne. Konnte er aber dann für „Anarchismus“ stehen, der ja auch nur den politischen Aspekt bezeichnet? Nein, meinte Shifu, weil zum einen – wie schon gesagt – *wuzhengfuzhuyi* als *terminus technicus* etabliert sei, zum anderen aber, weil *wuzhi* nicht ganz deckungsgleich sei mit der westlichen „Anarchie“, könne es doch auch Negierung des Politischen überhaupt bedeuten. Shifu vermutete hinter der Position des Lesers wieder eine Position à la Laozi, zumal der Leser den „Anarcho-Kommunismus“ als Kombination von Negativem (*wuzhengfuzhuyi* bzw. *Anarchismus*) und Positivem (Kommunismus) auffaßte. Trotz des Wortes sei *Anarchismus* nichts bloß Negatives, denn Kropotkin habe schon gesagt, daß Anarchismus im Grunde „ein Sozialismus, der die Regierung beseitigt“ sei.<sup>116</sup> Shifu fragte sich schließlich nach den Gründen der plötzlichen Popularität des Begriffes *wuzhizhuyi* und machte als Verantwortlichen Song Jiaoren 宋教

<sup>113</sup> „Da Lewu“ in *Minsheng* Nr. 7, S. 9–11. Das Problem des Begriffes „Gesellschaft“ wurde dann Hauptgegenstand einer weiteren Antwort auf einen Brief Taixus („Da Lewu“ in *Minsheng* Nr. 13, Nr. 15 und Nr. 16, besonders Nr. 13, S. 7–11).

<sup>114</sup> „Da Duanren“ in *Minsheng* Nr. 8, S. 9–11.

<sup>115</sup> Folglich blieb der Leser auch bei seinem Einwand. Shifus lange zweite Antwort war in sich schon Zeichen des Klärungsbedarfs. Er wies darauf hin, daß doch auch die Anarcho-Kommunisten anderer Länder nicht immer und überall den „Kommunismus“ erwähnten. Selbst Kropotkin habe oft in seinen Büchern nur von „Anarchismus“ gesprochen, wenn es nicht gerade um „anarcho-kommunistische Besonderheiten“ ging. Der Leser hatte hierzu spitz angemerkt, daß ein Anarchist sich doch nicht dem Diktat westlicher „üblicher Praxis“ oder einer Autorität eines Kropotkin unterwerfen müsse! (Siehe „Zaida Duanren“ 再答崑任 [Nochmalige Antwort auf „Duanrens“ {Brief}] in *Minsheng* Nr. 12, S. 6–10, besonders S. 6–7). Der Leser insistierte weiter, so daß Shifu in Nr. 17 nochmals seine Position wiederholte.

<sup>116</sup> „Xu da Duanren“ 續答崑任 (Fortsetzung der Antwort an „Duanren“) in *Minsheng* Nr. 9, S. 9–12. Diese Definition von Kropotkin hatte Shifu schon zuvor in seiner Antwort auf Duanren (in *Minsheng* Nr. 8) vorgestellt. – Interessanterweise bevorzugten später manche von Shifus eigenen Anhängern den Begriff *wuzhizhuyi*.

仁 aus, der in einem einflußreichen Artikel „Shehuizhuyi shangque“ 社會主義商榷 (Diskussion des Sozialismus) den Begriff als Synonym für *wuzhengfuzhuyi* benutzt hatte.

Shifus letzte explizite Erörterung und Definition des Anarchismus brachte nun auch die lautliche Wiedergabe ins Spiel: *annaqi* 安那其. Anhand der Definitionen von „Anarchie“ bzw. „Anarchismus“ in französischen, englischen und Esperanto-Wörterbüchern sowie der Erklärung Kropotkins wollte er den Begriff inhaltlich klären, um zu beweisen, daß die Übersetzung *wuzhengfu* durchaus korrekt sei. Dabei folgte er aber vorwiegend Kropotkins Interpretation, der den Charakter der Regierungslosigkeit besonders hervorhob – wenn auch de facto als noch nicht ausreichend betrachtete.<sup>117</sup>

Bezüglich des Begriffes hatte Shifu sich also für *wuzhengfu* entschieden, ohne im übrigen auf die japanische Herkunft desselben einzugehen. Nicht alle seiner Anhänger würden ihm später darin folgen, vielmehr wurde zeitweise der Begriff *wuzhizhuyi* populär. Auch sollten manche das Lehnwort *annaqi* der chinesischen Übersetzung vorziehen, die ihnen nicht geeignet schien.

Von den Begriffen und ihrer inhaltlichen Definition, die im Stil der *zhengming* 正名 (Richtigstellung der Begriffe)-Methode Shifus argumentativen Ausgangspunkt bildeten, kam er dann auch zu seiner eigenen ideologischen Position, die er zunächst in Form von Kritiken an verbreiteten „Irrtümern“ herausarbeitete nach dem Motto, erst einmal das „Feld zu säubern“. Insofern waren Shifus Attacken gegen Sun Yatsen, Jiang Kanghu und auch Taixu nicht nur in Rivalitätsgefühlen oder Rechthaberei begründet, sondern hatten auch einen methodischen Aspekt.

**Abgrenzung und Kritik bezüglich anderer „Sozialisten“:** Sun Yatsen und Jiang Kanghu waren die in China bekanntesten Vertreter des „Sozialismus“, jedenfalls im allgemeinen Verständnis, so Shifu, weswegen es von Bedeutung sei zu untersuchen, was für einen „Sozialismus“ sie eigentlich verfochten. Nach Shifu gab es grundsätzlich Sozialismus und Sozialpolitik. Der eine negiere das Privateigentum und strebe nach Gemeinbesitz an Produktionsmitteln (und Produkten). Die andere akzeptiere die bestehende Gesellschaftsordnung und wolle lediglich mit Hilfe der Regierung einzelne Maßnahmen durchsetzen, um soziale Ungerechtigkeiten zu beheben. Innerhalb des Sozialismus gebe es nun zwei Richtungen: den Kommunismus, der allen freien Zugang zu sämtlichen Gütern erlaube, und den Kollektivismus, bei dem jedem prinzipiell nach seiner Leistung aus dem gemeinsamen Topf zugeteilt werde. Hiervon ausgehend kam Shifu zu dem Schluß, daß Sun und Jiang lediglich Sozialpolitik wollten, nicht aber Sozialismus, was er dann im einzelnen begründete.

Sun Yatsen, Gallionsfigur der politischen Revolution – nicht einer sozialen –, bezog sich gern auf Henry Georges „single tax“ und Marx. Shifu war der Ansicht, daß die Idee der „single tax“, also der Einheitssteuer auf Grund und Boden, kein Sozialismus sei, da die Grundbedingung für „Sozialismus“, eben der Gemeinbesitz an Produktionsmitteln, nicht gegeben sei, schließlich setze die Bodenbesteuerung ja den Grundbesitz voraus. Dies stehe im Widerspruch zu Marx' Position, der ja immerhin Sozialist war. Wie könne Sun da beide

<sup>117</sup> Die anderen genannten lexikalischen Belege stellten z.T. mehr auf das Freiheitsmoment ab. Kropotkin dagegen war es mehr um die regierungslose Gesellschaft zu tun. („Annaqi“ 安那其 [Anarchie] in *Minsheng* Nr. 17, S. 7–8).

verbinden wollen? Außerdem habe er Marx' Definition von Kapital wohl nicht verstanden, wenn er die Nationalisierung von Betrieben, Eisenbahnen und Zinserträgen davon ableite. Kapital existiere doch nach Marx nur bei Ausbeutung der Arbeiter, denen die Produktionsmittel nicht gehören. Was würde sich daran ändern, wenn der Ausbeuter nun der Staat wäre? Hatten nicht auch die Qing für eine Verstaatlichung der Eisenbahnen plädiert und somit dann ein Anrecht, „Sozialisten“ genannt zu werden? Suns sogenannter Sozialismus bestehe de facto nur aus zwei sozialpolitischen Maßnahmen: der Einführung von Staatsbetrieben und Bodenbesteuerung. Mit Sozialismus im eigentlichen Sinne habe dies nichts zu tun.<sup>118</sup>

Hauptangriffsziel war für Shifu aber Jiang Kanghu, zumal dieser sich ja als Chinas „erster Sozialist“ präsentierte und die „Sozialistische Partei Chinas“ gegründet hatte. Jiang sei ein einziges Bündel von Widersprüchen. Einerseits lobe er den Kommunismus, andererseits fürchte er ihn.<sup>119</sup> Seine spezielle Vorliebe für freie Unternehmungen und die Abschaffung des Erbrechts setze doch den kapitalistischen Geist fort. Beuteten etwa die Unternehmer die Arbeiterschaft nur im Gedanken an ihre Kinder und Enkel aus? Solange es Wettbewerb gebe, würden Klassenunterschiede bestehen. Die „Sozialistische Partei Chinas“ verlange in ihren Statuten keinen Gemeinbesitz an den Produktionsmitteln und favorisiere die „single tax“. War das nicht prinzipiell das Gleiche wie bei Sun? Wenn Jiang nun sage, seine Partei sei keine „politische“, womit wolle er seine Vorstellungen denn dann umsetzen? Da sei Sun doch ehrlicher, wenn er sich zur Politik bekenne. Und was sei von Jangs Lippenbekenntnis zum Kommunismus zu halten, wenn er gleichzeitig anzweifle, daß die Menschen auch ohne Wettbewerb ihr Bestes geben würden? Das bedeute doch, daß er die Einführung des Kommunismus in Wahrheit für unmöglich halte.<sup>120</sup>

Shifu hielt Jiang zweifelsohne für oberflächlich, wobei die Widersprüche Jangs oft auch dessen Bemühen spiegelten, es allen Seiten recht zu machen. Einerseits hatte dies ein verbindendes Element (im Sinne seines „Sozialismus im weiteren Sinne“), andererseits aber war es wohl auch vom Wunsch getragen, allseits anerkannte Größe zu sein. Hinzu kam sein stetes Taktieren wegen des Bemühens, einen legalen Status zu erhalten. Jiang, der nach dem Verbot seiner Partei in die USA gegangen war, aber von dort aus weiter mit seinen Leuten Kontakt hielt, wehrte sich natürlich, und so wurden die Auseinandersetzungen der beiden Kontrahenten zunehmend schärfer. Shifu fand offensichtlich Jangs Einfluß bedrohlich,<sup>121</sup> zumal dieser die Anarchisten (besonders gemünzt auf die abgespaltene „Sozialistische Partei“) indirekt für das Scheitern seiner Partei verantwortlich machte, indem er ihnen Unruhestiftung vorwarf. Damit verdrehte er in Shifus Augen das Bild des Anarchismus.

Jiang hatte dem Anarchismus vorgeworfen, Organe, Organisationen und Verträge grundsätzlich abzulehnen. In einer solchen Welt aber wäre alles unsicher und würde stag-

<sup>118</sup> „Sun Yixian Jiang Kanghu zhi shehuizhuyi“ 孫逸仙江亢虎之社會主義 (Der Sozialismus von Sun Yatsen und Jiang Kanghu) in *Minsheng* Nr. 6, S. 1–7. Zu Sun speziell S. 2–4. Vgl. auch Krebs: *Shifu ...* S. 133–134. Shifu, einst Tongmenghui-Mitglied, hatte sich also mit der Xinhai-Revolution endgültig von Sun abgewendet.

<sup>119</sup> Jiang hatte ja Bedenken angemeldet gegen den freien Konsum.

<sup>120</sup> „Sun Yixian Jiang Kanghu zhi shehuizhuyi“ besonders S. 4–7.

<sup>121</sup> Siehe Shifus Erklärung in „Da Jiang Kanghu“ 答江亢虎 (Antwort an Jiang Kanghu) in *Minsheng* Nr. 8, S. 8–9.

nieren. Shifu hielt dagegen, daß Kropotkin schon gezeigt habe, daß eine Gesellschaft sich durchaus alleine regieren könne. Während Jiang am sozialdarwinistischen Dogma festhalte, nach dem nur der freie Konkurrenzkampf Fortschritt bringe, habe Kropotkin bewiesen, daß die „gegenseitige Hilfe“ der Motor desselben sei.<sup>122</sup>

Was nun die Ablehnung von Verträgen angehe, so verträten zwar einige Anarchisten wie Godwin, Tolstoj und Stirner diese Position, andere aber, wie Kropotkin, akzeptierten sie, solange sie frei geschlossen würden. Organe und Organisationen aber seien für Anarchisten nur verwerflich insofern sie Machtstrukturen bedeuteten.<sup>123</sup>

Shifu nahm neben seiner eigenen Kritik auch noch einen Jiang-kritischen Beitrag eines Mitglieds der ehemaligen „Sozialistischen Partei Chinas“ auf, um zu zeigen, daß nicht nur er mit Jiang unzufrieden war.<sup>124</sup>

Jiang schien inzwischen um seinen Einfluß in China zu fürchten und zog die Debatte ins Persönliche. Er bezog sich dabei auf Shifus einstige Mitgliedschaft in der Tongmenghui, seine Attentatstätigkeit (wobei er auf Shifus Mißerfolg und Verlust seiner Hand anspielte) und suggerierte, daß Shifu nach Macao geflohen sei, weil er wieder ein Attentat geplant hatte. Damit wollte Jiang offenbar das gängige Klischee vom bombenwerfenden Anarchisten evozieren. Diese persönliche Attacke schien Shifu – trotz gegenteiliger Beteuerungen – ziemlich getroffen zu haben.<sup>125</sup>

Daher ging er zum ersten Mal öffentlich auf seine Vergangenheit ein. Ja, er sei Tongmenghui-Mitglied gewesen und habe sich an der nationalen Revolution beteiligt, doch jetzt sei er eben Anarchist. Seine Bombe war damals zu früh losgegangen und dazu habe er noch über zwei Jahre im Gefängnis gesessen! (Damit wollte Shifu wohl auch den Lesern zeigen, daß er nicht wie Jiang immer nur den „Königsweg“ gegangen war). Dort habe er sich durch intensive Lektüre ideologisch neu orientiert. Mit dem Attentatskoprs nach seiner Entlassung habe er bereits den „Kampf gegen Autoritäten“ verbunden<sup>126</sup> und sich von der „bloß nationalistischen Revolution“ distanziert. Als diese vollzogen war, habe er – nach den vorigen nur destruktiven Methoden – die Gelegenheit zur positiven Propaganda für den Anarchismus und die soziale Revolution gesehen. Seine Flucht nach Macao schließlich hatte nichts mit weiteren Attentaten zu tun, sondern war Konsequenz des Verbots seiner Zeitschrift in Kanton.

Auch Jangs Vorwurf, Shifu werfe angesichts des Verbotes der „Sozialistischen Partei Chinas“ mit seiner Kritik noch nachträglich Steine und weide sich an ihrem Desaster, wies dieser weit von sich.<sup>127</sup> Jangs Einfluß sei eben noch weit verbreitet, und deswegen müsse es erlaubt sein, sich mit diesem auseinanderzusetzen. Jangs Klage über das Verbot seiner Partei offenbare nur, daß er immer noch auf die Obrigkeit und deren Gnade setze. Er habe sich doch inzwischen nach Amerika abgesetzt – so Shifu bissig –, und beweine sich nun

<sup>122</sup> So Shifu in einem Brief: „Da Li Jinxiong“ 答李進雄 (Antwort an Li Jinxiong) in *Minsheng* Nr. 11, S. 6–10, bes. S. 8–9.

<sup>123</sup> „Xu da Li Jinxiong“ 續答李進雄 (Fortsetzung der Antwort an Li Jinxiong) in *Minsheng* Nr. 12, S. 3–6.

<sup>124</sup> In *Minsheng* Nr. 12, S. 10–12.

<sup>125</sup> In den Erinnerungen seiner Mitstreiter erscheint Shifu als besonders empfindlich bezüglich seiner Behinderung.

<sup>126</sup> Damit verlegte Shifu seine eigene „Bekehrung“ zum Anarchismus schon in die Gefängniszeit, allerdings offenbarte – wie wir sahen – bis zur Xinhai-Revolution nichts Konkretes eine anarchistische Position.

<sup>127</sup> In der Tat war dieser Eindruck ja nicht abwegig.

von dort aus noch als „Exilant“. Wenn man ihn auf theoretischer Ebene angreife, reagiere er darauf wie auf einen Tabubruch. Theoretische Diskussion gehöre zur Redefreiheit. Halte er, Jiang, sich denn für sakrosankt?<sup>128</sup>

Jiang, der ja – im Gegensatz zu Shifu – im Westen gewesen war und zahlreiche persönliche Kontakte in sozialistischen Kreisen hatte, machte wiederum Shifu seine behauptete ideologische Kompetenz streitig. Wie könne er den Anarcho-Kommunismus als „einzig wahren Sozialismus“ ausgeben, wenn doch Marx der „Papst“ der Sozialisten sei? Die Anarchisten hätten sich im Zuge des Streites zwischen Marx und Bakunin vom Sozialismus abgespalten, womit Jiang offensichtlich im Hinterkopf die Spaltung seiner eigenen Partei hatte, die er ebenso dem anarchistischen Flügel ankreidete. Implizit zog er hier eine Parallele zwischen sich und Marx.

Shifu wollte diese Version der Geschichte des Sozialismus natürlich nicht stehen lassen. Marx sei doch nicht dessen Kulminationspunkt, vielmehr sei der Sozialismus schon bei den alten Griechen vertreten worden und in der Neuzeit seit dem 18. Jahrhundert von Babeuf, Cabet, Fourier und Saint-Simon. Marx repräsentiere nur eine von mehreren Richtungen im Sozialismus. Die Spaltung der Anarchisten und Sozialisten sei auch nicht so zu deuten, als habe sich der Anarchismus erst aus dem Sozialismus als Spaltprodukt entwickelt, vielmehr sei der Anarchismus bereits von Proudhon vertreten worden und die Spaltung lediglich das Ende einer Zusammenarbeit gewesen. Daß er, Shifu, Marx nicht als Vertreter des „wahren Sozialismus“ gelten lassen wolle, liege darin begründet, daß dieser die zugewiesenen Produkte als Privatbesitz belasse, weswegen er nicht strikt am Prinzip der Abschaffung des Privateigentums festgehalten habe.<sup>129</sup> Marx sei daher kein Kommunist, sondern lediglich Kollektivist, obwohl er sich selbst als Kommunist bezeichnet habe und sein Gegner Bakunin mit dem Kollektivismus verbunden werde! Damals, so Shifu, sei die Bedeutung dieser Begriffe noch nicht klar definiert gewesen. Inzwischen aber sei dies geschehen, woraus folge, daß der wahre Sachverhalt genau umgekehrt bezeichnet werden müsse. Jiang, der Marx offenbar so verehere, fordere aber noch nicht einmal dessen Kernpunkte, nämlich den Gemeinbesitz an Boden und Kapital, weshalb Jiang erst recht nicht als Sozialist gelten könne.<sup>130</sup>

Und noch ein weiteres Mal griff Shifu Jiang Kanghu an, diesmal bezogen auf sein Anarchismusbild. Offenbar aufgrund seiner persönlichen Erfahrungen mit den Flügeln der eigenen Partei hatte Jiang erklärt, daß er am Anarchismus seine gewaltsamen Methoden und seine Verweigerung organisatorischer Strukturen ablehne. Dabei benutzte Jiang den Begriff *qiangquan* im Sinne von „gewaltsamen Methoden“, was Shifu natürlich zuerst aufgriff. Wie dargestellt, stand dieser Begriff bei Shifu als Übersetzungsterminus für „Autorität“, doch zeigt dieses Mißverständnis, daß zum einen dieser spezielle chinesische

<sup>128</sup> „Bo Jiang Kanghu“ 駁江亢虎 (Widerlegung Jiang Kanghus) in *Minsheng* Nr. 14, S. 3–11, dort S. 4–6. Am Ende der Fortsetzung dieses Artikels wehrt sich Shifu nochmals gegen Jiangs Vorwurf, er selbst sei hundertmal intoleranter und despotischer als Qin Shihuangdi. Siehe „Bo Jiang Kanghu (xu)“ 駁江亢虎 (續) in *Minsheng* Nr. 15, S. 9.

<sup>129</sup> „Bo Jiang Kanghu“ in *Minsheng* Nr. 14, S. 7–11.

<sup>130</sup> „Bo Jiang Kanghu (xu)“ in *Minsheng* Nr. 15, S. 39, bes. S. 3–5 und S. 8.

Begriff sehr schillernd war (was Shifu auch bewußt war),<sup>131</sup> zum anderen die Übersetzungsterminologie generell noch der Festigung bedurfte. Shifu rechtfertigte die Übersetzung mit dem Verweis auf den gleichen Gebrauch schon in *Xin shiji* wie auch bei Kōtoku.<sup>132</sup> Während die Juristen „Autorität“ als legitim betrachteten (*quanli* 權力), lehnten die Anarchisten sie als *qiangquan* ab: „Die sogenannten gesetzmäßig verankerten Rechte (*quanli*) sind notwendigerweise Rechte, die andere ihrer Freiheit berauben. Deshalb spricht man von *qiangquan*“.<sup>133</sup> – Dies zeigt, daß dieser Begriff im Chinesischen (und Japanischen) durchweg eine negative Konnotation hatte, was eben an der Wertung von „Stärke“ (*qiang* 強) als moralisch zweifelhaft hing. – Wenn Jiang nun unter dem Begriff *qiangquan* verstehe, daß Anarchisten auch zu den Waffen griffen, um die Regierung zu bekämpfen, habe er nicht nur den Begriff nicht korrekt verstanden, sondern auch den Anarchismus. Es werde wohl niemand bestreiten, daß Verteidigung gegen einen Aggressor zum Schutz bzw. zur Rückeroberung des Eigenen legitim sei. Verteidigung aber könne man nicht mit dem Aggression implizierenden Begriff *qiangquan* belegen.

Damit brachte Shifu das klassische Rechtfertigungsargument der Gewalt als Gegengewalt. Dennoch wies er darauf hin, daß es im Anarchismus durchaus unterschiedliche Auffassungen zur Methodenfrage gebe, und teilte grob in zwei Richtungen: die reformistische (Godwin und Proudhon), die nicht auf Gewalt setze, sondern auf allmähliche Transformation, und die revolutionäre, die man nochmals unterteilen könne in widerständlerische und aufrührerische. Die Advokaten des Widerstandes, z.B. Tucker und Tolstoj, setzten auf Wehrdienst- und Steuerverweigerung, die Aufrührer wie Bakunin und Kropotkin befürworteten Attentate und Revolution.<sup>134</sup> Wenn Jiang nun gegen gewaltsame Methoden sei, sei dies also noch lange kein Argument gegen den Anarchismus insgesamt.<sup>135</sup>

Was nun den Vorwurf der Organisationsfeindlichkeit angehe, so sei der Anarchismus ja nur gegen autoritäre Organisationen, nicht aber gegen freie. Jiang bekenne sich nur zur Ablehnung von Militär und Steuern, lasse aber alle anderen autoritären Strukturen unangetastet. Daher könne man schließen, daß Jiang zum einen mit seiner Identifizierung von Anarchismus und Gewalt nur ins selbe Horn stoße wie die Kapitalisten und die Gentry, zum anderen, daß er mit seinem Vorwurf der Organisationslosigkeit offenbare, Anhänger der Regierungsidee zu sein – und somit eben kein Anarchist.<sup>136</sup>

Shifu hatte in all diesen Auseinandersetzungen mit Jiang diesem jedes Recht auf den Titel „Sozialist“ oder „Anarchist“ aberkannt, ja ihn nicht einmal als „Kenner des westlichen Sozialismus“ bestehen lassen. Hinzu kam, daß Shifu durch sein Verbleiben in

<sup>131</sup> Er gab zu, daß ihn die „normalen Leute“ im Sinne von „Gewalt“ auffaßten. Siehe „Jiang Kanghu zhi wuzhengfuzhuyi (xu)“ 江亢虎之無政府主義 (續) (Der Anarchismus Jiang Kanghus: Fortsetzung) in *Minsheng* Nr. 18, S. 5–7, dort S. 6.

<sup>132</sup> Ob zwischen diesen beiden Prägungen ein Zusammenhang besteht, ist mir nicht bekannt. In *Xin shiji* taucht der Begriff früh auf. Im japanischen und chinesischen Schrifttum zum Anarchismus vor 1907 ist mir der Begriff allerdings nicht als etablierter Terminus begegnet.

<sup>133</sup> „Jiang Kanghu zhi wuzhengfuzhuyi“ in *Minsheng* Nr. 17, S. 6.

<sup>134</sup> Hier ist interessant festzuhalten, daß Shifu Kropotkin explizit als *Befürworter* von Attentaten charakterisiert.

<sup>135</sup> „Jiang Kanghu zhi wuzhengfuzhuyi“ in *Minsheng* Nr. 17, S. 6–7.

<sup>136</sup> „Jiang Kanghu zhi wuzhengfuzhuyi (xu)“ in *Minsheng* Nr. 18, S. 5–7.

China und seine Arbeit im Shanghaier Untergrund auch moralisch gegenüber dem in den USA weilenden Jiang bei vielen am Sozialismus Interessierten Punkte gesammelt hatte. Jiang verlor daher zusehends an Einfluß und konnte sich – nach Shifus frühem Tod – nur durch gelegentliche bissige Bemerkungen im Nachhinein Genugtuung verschaffen. Dennoch machte der Verlauf der Debatte klar, daß es Shifu war, der durch seine fast fanatische Kompromißlosigkeit einen wichtigen potentiellen Verbündeten bewußt zurückstoßen und in Grund und Boden argumentieren wollte.

Obwohl Shifu sich den inzwischen geflohenen Jiang Kanghu zum Hauptgegner erkoren hatte, sparte er aber auch den buddhistischen Mönch Taixu, der ihm persönlich bekannt war, nicht aus.<sup>137</sup> Nach Shifus Aussagen hatten Taixu und Sha Gan ihn noch 1912 gefragt, ob er nicht ihrer Partei beitreten wolle.<sup>138</sup> Obwohl diese zweifelsohne anarchistische Positionen vertrat, verschonte Shifu auch sie nicht vor Kritik. Wie erwähnt, hatte Shifu in Briefen an Taixu deren Begrifflichkeiten und Vermeidung des Wortes „Anarchismus“ als Etikettenschwindel attackiert.

In einem eigenen Artikel faßte er dann seine Differenzpunkte zur „Sozialistischen Partei“ zusammen: 1. Der Name der Partei hätte – wie gesagt – „anarcho-kommunistisch“ lauten sollen; 2. Anarchisten sollten keine Machtstrukturen einer politischen Partei haben; 3. Anarchisten sollten keine Statuten haben; 4. Die erklärten Ziele (s.o.) seien nicht in sich stimmig. So sei die Definition von Klassen als arm/reich, hoher/niedriger Sozialstatus und gebildet/einfältig unsinnig. In Fragen des Reichtums und des Sozialstatus gebe es klare Unterschiede, doch der Bildungsgrad sei eine relative Angelegenheit und könne nicht mit den anderen Gegensatzpaaren zusammengebracht werden. Es gebe ja auch ungebildete Reiche, die andere dominierten. Entsprechend gefiel Shifu auch die Zusammenfassung der zu ergreifenden Mittel gegen die Klassenunterschiede, die die Gleichheit der Erziehung enthielt, nicht. Wenn die ökonomischen Unterschiede beseitigt seien, werde automatisch die Erziehung für alle gleich sein. Außerdem klinge dies zu sehr nach „Sozialpolitik“ à la Jiang Kanghu. Das zweite Ziel der „Sozialistischen Partei“, die Abschaffung von Abgrenzungen, könne man außer auf Staat und Familie nicht auch auf „Religion“ bzw. Aberglaube beziehen. Religion könne man schon deshalb nicht gleichwertig neben Staat und Familie setzen, weil der Staat das Eigentliche und Religion nur eines der ihm untergeordneten Probleme sei. Wenn nun weiter von „Achtung des Einzelnen“ geredet werde, so klinge dies nach Individualismus, der im Gegensatz zum ebenfalls angestrebten Kommunismus stehe. Ferner sollten Anarchisten keine konkreten Alternativstrukturen wie Sozialeinrichtungen anvisieren, denn diese würden im Zeitalter der Anarchie spontan durch das Volk selbst geschaffen, nicht von „Vordenkern“ autoritär gesetzt. Sollten sie für das Jetzt gedacht sein, so fand Shifu, daß dies eine Verschwendung an Energien sei, die man lieber auf die Beseitigung der Regierung bündeln sollte. Vielmehr roch ihm dies offensichtlich wieder nach „Sozialpolitik“. Wenn Anarchisten sich konstruktiv engagierten wie in der Arbeiterorganisation oder in Schulen, so sei dies als Teil der Propaganda sinnvoll, aber nicht „sozialpolitisch“ gemeint. Außerdem sollten Anarchisten keine Gebote aufstellen. Die Forde-

<sup>137</sup> Es scheint allerdings, daß die Initiative zum Kontakt von Taixu ausging. Wie Shifus Biographen nahelegen, sah Shifu sich als „Lehrer der Wahrheit“, der Fragesteller zu sich ließ, aber nicht selbst an anderer Leute Tür klopfte.

<sup>138</sup> „Lun shehui dang“ 論社會黨 (Über die „Sozialistische Partei“) in *Minsheng* Nr. 9, S. 1–6, dort S. 1.

rungen der „Sozialistischen Partei“ waren ja denen von Shifus „Herzgesellschaft“ ähnlich, doch strich Shifu heraus, daß diese und die anarchistische Propaganda nicht in eins fielen. Die „Herzgesellschaft“ sei eine rein moralische Angelegenheit, weshalb die Maximen nicht gegen die Freiheit verstießen. Der Anarchismus allerdings sei eine breitere und gesellschaftsbezogene Bewegung, die sich durch solcherlei ethische Einschränkungen selbst beschneide. So würde etwa durch die Ablehnung des Militärs eine ganze Berufssparte aus dem Anarchismus ausgegrenzt. Riskiere man da nicht, sich diesen wichtigen Bevölkerungsteil zum Feind zu machen?<sup>139</sup>

Dieser letzte Punkt war insofern interessant, als Shifu selbst noch in Kanton eine antimilitaristische Schrift verbreitet hatte, die sogar seinen alten Freund aus der Zeit des Attentatskorps, den bald als „anarchistischer Warlord“ titulierten Chen Jiongming, veranlaßte, um Einstellung dieser Propaganda zu bitten, weil sie die Armee durcheinander brachte.<sup>140</sup> Auch dürfte Shifu in seiner mehrfach wiederholten Abgrenzung zwischen „Herzgesellschaft“ und seinen anarchistischen Aktivitäten nicht allzu viel Verständnis gefunden haben.

Shifus Diskussion mit Taixu zog sich fast durch die ganze *Minsheng*, solange sie unter seiner Ägide stand, wobei ihr Hauptstreitpunkt der Begriff des „Sozialismus“ bzw. der „Gesellschaft“ war. Grundsätzlich war Taixus Vorstellung stark von traditionell chinesischen Elementen bestimmt. Er sah die „Gesellschaft“ als Bindeglied zwischen Familie und Staat und offenbarte so ein gestuftes Weltbild, wie es ja auch der Konfuzianismus kannte, ohne natürlich den Begriff der „Gesellschaft“ zu benutzen. Shifu hingegen bezog sein Verständnis von „Gesellschaft“ wiederum von Kropotkins biologischem Ansatz. „Gesellschaft“ existiere immer, die Frage sei nur, ob sie autoritär oder libertär sei. Taixus Ansinnen dabei war stets, seine Wahl von „Sozialismus“ als Bezeichnung für die eigene Ideologie zu rechtfertigen. Da er – im Gegensatz zu Shifu – in Fremdsprachen überhaupt nicht bewandert war, bildete er – ganz chinesisch – die Verbindung von *shehui* 社會 (Gesellschaft) zu *shehuizhuyi* 社會主義 (Sozialismus). Da *shehui* alles Zwischenmenschliche umfasse, mußte auch *shehuizhuyi* ein allgemeiner Nenner sein und unter anderem den Anarchismus mit umfassen. Shifu hingegen ging von westlichen Begriffen und Definitionen aus und kam entsprechend zu anderen Ergebnissen.<sup>141</sup>

Somit war Shifus Auseinandersetzung mit Taixu gewissermaßen die mit einem spezifisch chinesischen „hybriden“ Verständnis des Anarchismus.

**Vorbilder für die eigene Position:** Mit dieser Kritik an anderen chinesischen Vertretern des Sozialismus und Anarchismus machte Shifu den Weg frei für seine eigene Propaganda. Diese versuchte sich vornehmlich an westlichen Autoritäten, allen voran natürlich Kropotkin, zu orientieren. Entsprechend erschienen in *Minsheng* auch zahlreiche Übersetzungen. Dazu gehörten zum einen Informationen über anarchistische Aktivitäten in anderen Ländern, aber auch historische Abrisse, die dem Leser Hintergrundinformationen bieten sollten. An der Auswahl der übersetzten Beiträge war klar die anarcho-kommunistische

<sup>139</sup> Ibid. S. 1–6.

<sup>140</sup> Krebs: *Shifu* ... S. 110.

<sup>141</sup> Diese Debatte in Briefform findet sich vor allem in *Minsheng* Nr. 13, S. 7–12, und Nr. 15, S. 10–12. Shifu „belehrte“ Taixu ansonsten über westlichen Sozialismus und Anarchismus in *Minsheng* Nr. 16 und Nr. 20, wiederum in Briefform.

Linie Shifus erkennbar. Übersetzt wurde u.a. aus der Zeitschrift *Freedom*, an der Kropotkin ja maßgeblich mitwirkte, und aus *Les temps nouveaux*, die von Kropotkins altem Freund Grave (in der Nachfolge von dessen *Le Révolté*) herausgegeben wurde. Häufig übersetzte man aber auch aus Esperanto-Vorlagen. Die erste Übersetzung eines Kropotkintextes begann in *Minsheng* Nr. 5: *La conquête du pain*, übersetzt von Liang Bingxian und später überarbeitet von Shifu.<sup>142</sup> In Nr. 7 übersetzte Shifu einen Abschnitt über Sibirien aus Kropotkins Memoiren,<sup>143</sup> in Nr. 8 wurde ein Artikel über Kropotkin und seine Lehre offensichtlich aus dem Englischen von Huang Zunsheng übersetzt. Nr. 10 stellte die „Größen“ des modernen Anarchismus vor, nämlich Kropotkin und Grave. Proudhon und Bakunin wurden dabei lediglich zu frühen Exponenten vor dem „eigentlichen Höhepunkt“ Kropotkin. Grave, dessen herausgehobene Rolle als „zweiter Lehrer“ neben Kropotkin erstaunt, habe im Grunde dieselbe Auffassung wie Kropotkin.<sup>144</sup> Offensichtlich kam Grave zu diesen Ehren, weil er schon Verbindung mit der *Xin shiji*-Gruppe gehabt hatte, Frankreichs Anarchisten als weltweit führende repräsentierte und auch persönlich brieflichen Kontakt zu Shifu pflegte, der unübersehbar stolz auf dessen freundschaftlichen Umgangston war.<sup>145</sup>

In *Minsheng* Nr. 13 wurden dann die „Gründerväter“ des Anarchismus, Proudhon und Bakunin, gewürdigt.<sup>146</sup> Ab Nr. 14 lief eine weitere Kropotkin-Übersetzung an: „La commune de Paris“, übersetzt von Huang Zunsheng, und ab Nr. 15 noch *Anarchist Communism: its Basis and Principles* vom gleichen Übersetzer.<sup>147</sup> In Nr. 17 faßte Shifu kurz die seiner Meinung nach zentralen Lehren Kropotkins in drei Punkten zusammen: 1. Ökonomische Freiheit, nämlich, daß alle freien Zugang zu den Produkten der gemeinsamen Arbeit haben; 2. Politische Freiheit, nämlich freie Vereinigungen auf allen Ebenen; 3.

<sup>142</sup> Da Liang den Titel wie Kōtoku übersetzte und Shifu auf jeden Fall diese Übersetzung besaß (er zitierte sie u.a. als Beleg für seine Wiedergabe von „Autorität“ mit *qiangquan*), dürfte Liang Kōtokus Übersetzung beigezogen haben. Ab *Minsheng* Nr. 19 korrigierte Shifu Liangs Übersetzung, die ihm nicht genau genug war. (Siehe seine Anmerkungen in *Minsheng* Nr. 19, S. 5). Shifu merkte bereits in Nr. 18 an, daß Liang offenbar noch eine andere westliche Ausgabe besaß, da seine Übersetzung auf Nachprüfung Shifus von der ihm vorliegenden französischen Version und Kōtokus Übersetzung manchmal abwich. (*Minsheng* Nr. 18, S. 2). Shifu kritisierte allerdings auch Kōtokus Wiedergabe des Buchtitels als mißverständlich. (Ibid. S. 4).

<sup>143</sup> Dieser deckt sich übrigens nicht mit dem einst von Zhou Zuoren in *Minbao* Nr. 23 übersetzten Sibirien-Bericht.

<sup>144</sup> Siehe *Minsheng* Nr. 10, S. 1–2: „Jinshi wuzhengfudang zhi shibiao“ 近世無政府黨之師表 (Tabelle der Meister des modernen Anarchismus).

<sup>145</sup> Vgl. das Ende dieses kurzen Artikels über die „Größen“ des Anarchismus.

<sup>146</sup> Nr. 13, S. 1–3: „Wuzhengfuzhuyi zhi yuanzu“ 無政府主義之元祖 (Die Gründerväter des Anarchismus).

<sup>147</sup> Von *Anarchist Communism: its Basis and Principles* existierte auf jeden Fall bereits eine japanische Übersetzung von Morichika Unpei (s.u.). „La commune de Paris“ war in die *Paroles d'un révolté* eingegangen, die damals noch nicht ins Japanische übersetzt waren (s.u.), doch hatte Ōsugi zumindest die französische Ausgabe intensiv im Gefängnis gelesen und möglicherweise Shifu, mit dem er ja Kontakt hatte, Zugang dazu verschafft. Jedoch war in *Minsheng* die Übersetzung aus dem Englischen, was sich auf die Version als Rede Kropotkins, „The Commune of Paris“, abgedruckt in *Freedom*, beziehen könnte.

Moralische Freiheit, nämlich ohne auferlegte Pflichten alle gesellschaftlichen Beziehungen auf „gegenseitige Hilfe“ zu gründen.<sup>148</sup>

Die Nr. 21 schließlich hob Emma Goldman hervor, die ebenfalls Kontakt mit Shifu pflegte. Außerdem brachte Shifu eine Übersetzung zu den „Charakteristika der Lehre Kropotkins“, dessen Autor Shifu nicht angibt. Der Artikel entpuppt sich als der Kutsumis über „die Besonderheiten Kropotkins“ aus *Shakaishugi kenkyū* Nr. 2, 1906 (s.o.). Dies legt im übrigen nahe, daß auch hier in *Minsheng* oft japanische Erstübersetzungen herangezogen wurden, die man durch japanische Genossen, zu denen Shifu engen Kontakt hatte, erhielt.

Die letzte Nummer, die Shifu redigierte, war Nr. 22. Auch hier spielte Kropotkin eine große Rolle, doch ging es hier um dessen Position zum Ersten Weltkrieg, die für Shifu ein Schock war (s.u.).

Neben den vor allem auf Kropotkin bezogenen Übersetzungen<sup>149</sup> ist nur noch ein Werk zu erwähnen, das einen gewissen Nachhall erzeugte: Paul Berthelots *L'évangile de l'heure* (ursprünglich in der Schriftenreihe von *Les temps nouveaux* verlegt,<sup>150</sup> dann in der Esperanto-Zeitschrift *Internacia Socia Revuo* in Esperanto als *La Evangelio de Horo* erschienen, wonach es Shifu übersetzte). Der Text sollte ein „anarchistisches Evangelium“ darstellen, wurde von Shifu aber bezeichnenderweise mit dem „revolutionärerem“ Titel *Pingmin zhi zhong* 平民之鐘 (Glocke des Volkes) vorgestellt.<sup>151</sup>

**Charakterisierung des eigenen Standpunktes:** Nachdem Shifu zunächst überwiegend indirekt, nämlich durch Refutation anderer Positionen oder positiv durch ausgewählte Übersetzungen und sachliche Beiträge sein eigenes Credo herausgearbeitet hatte, folgte schließlich auch eine öffentliche zusammenfassende Erklärung zu seiner Position. Wie in *Minsheng* Nr. 5 mitgeteilt wurde,<sup>152</sup> hatte sich in Shanghai eine „Gesellschaft anarcho-kommunistischer Genossen“ konstituiert, deren Absichten dann in Nr. 17 bekanntgemacht wurden. Sie wollten das kapitalistische System radikal beseitigen und den Kommunismus einführen, ohne jegliche Regierungsgewalt, um ökonomische und politische Freiheit zu erreichen. Der angestrebte Zustand ohne Grundbesitzer, Kapitalisten, Führer, Beamte, Repräsentanten, Familienvorstände, Militär, Gefängnisse, Polizei, Gerichte, Gesetze, Religion und Ehesystem werde genau den Gegensatz zur derzeitigen „Hölle“ bilden. Ohnehin sei der Anarchismus das Ziel der gesellschaftlichen Evolution und daher alles andere als zu fürchten. Schließlich sei die Verkommenheit der Menschen durch das gegenwärtige System bedingt.

Um all das durchzusetzen, müsse man die Revolution anstreben, womit nicht primär Revolutionstruppen gemeint seien, sondern eine revolutionäre Einstellung! Die unmittel-

<sup>148</sup> Nr. 17, S. 8: „Kelupaotejin wuzhengfu gongchanzhuyi zhi yaoling“ 克魯泡特金無政府共產主義之要領 (Der Kern von Kropotkins Anarcho-Kommunismus).

<sup>149</sup> Auf Anfrage eines Lesers gab Shifu außerdem in Nr. 17, S. 11, eine Liste von 16 Werken Kropotkins, die es auf Englisch zu lesen gebe.

<sup>150</sup> Vgl. Maitron S. 638.

<sup>151</sup> So Yamaga Taiji in der Einleitung zu seiner eigenen Übersetzung des Textes ins Japanische von 1929, wobei er den Übersetzungstitel von Shifu übernahm: *Heimin no kane* 平民の鐘 (Glocke des Volkes), und als Untertitel *Museifu no fukuin* 無政府の福音 (Evangelium der Anarchie) beifügte.

<sup>152</sup> Dort S. 9.

baren Widerstände sollten durch „direkte Aktion“ beseitigt werden. Konkret wolle man mit freiwilligen Verbänden im Geheimen oder offen Propaganda betreiben. Die Shanghaier Gruppe solle nur der Ausgangspunkt sein für einen China-weiten Zusammenschluß und darüber hinaus den Zusammenschluß mit ausländischen Genossen.<sup>153</sup>

Ein Leser wandte ein, daß in China für die Verwirklichung des Anarchismus doch noch nicht die Bedingungen gegeben seien, zumal die Gefahr bestehe, daß die Imperialisten sich der Situation bedienen würden. Shifu antwortete darauf mit der Überzeugung, daß die anarchistische Revolution natürlich in irgendeinem Land zuerst anfangen werde, aber alle anderen dann sofort mit eigenen Revolutionen darauf reagieren würden. Europa sei der wahrscheinlichste Ort, wo es losgehen werde, da dort die Propaganda schon weit gediehen sei. In China gebe es noch viele Widerstände, die direkt bzw. durch Aufklärung beseitigt werden müßten. Wenn erst einmal alle falschen Ideen beseitigt seien, werde das Volk erkennen, daß der Anarchismus das einzig Richtige sei. (Deswegen hatte Shifu ja zunächst in der Propaganda den Schwerpunkt auf die Attacken gegen andere Überzeugungen gelegt). Schließlich habe es keinen Sinn, den Anarchismus autoritär z.B. durch Militärationen implementieren zu wollen. Dies wäre eine Revolution weniger „Helden“, doch nicht die der „Massen“, wozu natürlich auch das Militär gehöre. Um die Massen aufzuklären, diene zunächst die schriftliche Propaganda, aber auch Erziehung und Gewaltakte könnten dazu kommen.

Was nun die internationale Situation angehe, so könne man sich auf die Solidarität der ausländischen Genossen verlassen, die ja gegen den Imperialismus in ihrer eigenen Ländern kämpften, doch fügte Shifu hinzu, daß der offensichtlich um Chinas nationale Integrität besorgte Leser nicht meinen solle, daß der chinesische Patriotismus an sich besser sei als der Imperialismus. Vielmehr würde er, wenn China selbst in der Position eines starken Landes wäre, zu genau denselben Konsequenzen führen: andere verschlingen zu wollen.<sup>154</sup>

Um das Profil dieser neuen anarcho-kommunistischen Gruppe zu schärfen, erschien in *Minsheng* Nr. 19 ein detaillierter Artikel über Ziele und Methoden derselben: „Wuzhengfu gongchandang zhi mudi yu shouduan“ 無政府共產黨之目的與手段 (Ziele und Methoden der Anarcho-Kommunisten) – die ausführlichste programmatische Darlegung der eigenen Position. Als Ziele wurden 14 aufgelistet: 1. Alle wichtigen Produktionsmittel in Gemeinbesitz, kein Privateigentum und kein Geld; 2. Jeder hat freien Zugang zu den Produktionsmitteln; 3. Keine Klassenunterschiede zwischen Kapitalisten und Arbeitern; 4. Alle Produkte gehören allen; 5. Keine Regierung; 6. Keine Armee, Polizei, Gefängnisse; 7. Keine Gesetze und Regeln; 8. Freie Vereinigungen als einzige Organisationsform; 9. Kein Ehesystem; 10. Alle Kinder / jungen Leute zwischen sechs und zwanzig oder fünfundzwanzig Jahren erhalten Erziehung; 11. Vom Schulabschluß bis 45 oder 50 Jahre wird gearbeitet. Danach wird der Einzelne in öffentlichen Altenheimen betreut. Sozialfürsorge auch für Behinderte und Kranke; 12. Keine Religion. „Gegenseitige Hilfe“ ist die natürliche Moral; 13. Jeder arbeitet täglich zwei bis vier Stunden. Die übrige Zeit hilft er der

<sup>153</sup> „Wuzhengfu gongchanzhuyi tongzhishe xuanyanshu“ 無政府共產主義同志社宣言書 (Ankündigungsschreiben der Gesellschaft anarcho-kommunistischer Genossen) in *Minsheng* Nr. 17, S. 1–3. Die zusammenfassende Esperantoversion erschien in Nr. 18, S. 69–70.

<sup>154</sup> „Da Cai Xiongfei“ 答蔡雄飛 (Antwort an Cai Xiongfei) in *Minsheng* Nr. 18, S. 11, und Nr. 19, S. 10–12.

Weiterentwicklung der Gesamtgesellschaft durch freies Studium und der persönlichen Reifung durch Kunst und Technik; 14. In der Erziehung wird eine internationale Sprache verwendet, die die Sprachvielfalt weltweit ersetzen wird.<sup>155</sup>

Um diese Ziele zu erreichen, wurden vier Methoden vorgeschlagen: 1. Schriftliche und mündliche Propaganda zur Aufklärung der Massen; 2. Je nach Situation Widerstand in Form von Steuer- oder Wehrdienstverweigerung sowie Streiks, oder aber aufrührerische Aktivitäten wie Attentate und Erhebungen, die eine effektive Propaganda seien; 3. Revolution der Massen, wenn die Propaganda die Situation reif dafür gemacht habe; 4. Eine internationale Revolution, die von Europa ausgehen wird und für die China durch Propaganda dann reif gemacht sein muß.

Gegen den Einwand, daß China moralisch dafür noch nicht vorbereitet sei, hielt Shifu – der zweifelsohne den Text verfaßte –, daß die anarchistische Moral nur aus „arbeiten“ und „gegenseitiger Hilfe“ bestehe, und beides sei den Menschen als Drang natürlicherweise eigen. Daher werde auch die Propaganda nicht schwierig sein, weil sie ja nur dem Menschen die Augen für das öffne, was in ihm schon angelegt sei. Entsprechend werde auch – so Shifus Überzeugung – niemand sich der Plausibilität des Anarchismus entziehen können. Daher sollte die Umsetzung des Anarchismus auch nicht mehr lange auf sich warten lassen. Die Kriegswolken über Europa seien die Götterdämmerung für Regierungen und Kapitalisten. Sobald sie sich verzogen hätten, werde der Anarchismus Einzug halten, weswegen die Aufgabe der ostasiatischen Genossen sei, ihr Volk nun schnell aufzurütteln und für diesen „jüngsten Tag“ bereit zu machen.<sup>156</sup>

Daß eine solche anarchistische Organisation wie die „Gesellschaft der anarcho-kommunistischen Genossen“ durchaus auf Unterstützung rechnen konnte, zeigte sich u.a. durch die Erklärung einer gleichnamigen Gruppe in Kanton, die möglicherweise von Shifus früheren Weggenossen gebildet wurde.<sup>157</sup> Auch in Nanjing und Changshu 常熟 (Jiangsu) sollte es ähnliche Gruppen geben.<sup>158</sup>

Insbesondere die Frage des konkreten Vorgehens beschäftigte die Sympathisanten jedoch. So waren vor allem gewalttätige Vorgehensweisen sehr umstritten. Shifu suchte zu erklären, daß an sich solche Aktionen tausendmal effektiver seien als das Verteilen von Propaganda-Material – ein Spruch, der immerhin von Kropotkin stammte. Aber, so schränkte er gleich ein, dies sei kein Ersatz für Propaganda-Arbeit. Außerdem wies er darauf hin, daß der Begriff *baodong* 暴動, den er im Zusammenhang mit Streiks und Attentaten gebraucht hatte, im Westen „Erhebung“ genannt werde und somit „keine unschöne Bedeutung“ habe. Vielmehr weise der Begriff auf die Spontaneität der Aktionen

<sup>155</sup> Siehe „Wuzhengfu gongchandang zhi mudi yu shouduan“ 無政府共產黨之目的與手段 (Ziele und Methoden der Anarcho-Kommunisten) in *Minsheng* Nr. 19, S. 6–7. (Vgl. die Übersetzung bei Krebs: *Shifu ...* S. 129–130). – Es ist immerhin erstaunlich, daß hier der Begriff *dang* 黨 auftaucht. Er meinte ursprünglich nur „Anhänger von ...“, doch inzwischen war die Bedeutung eingeeengt auf „Partei“. Shifu hatte ja der anarchistisch orientierten „Sozialistischen Partei“ u.a. vorgeworfen, eine „Partei“ zu sein. Andererseits zeigt seine Verwendung von *dang* z.B. in der Übersetzung für „internationalen Anarchistenkongreß“ (s.u.), daß er wiederum die ältere Bedeutung unterlegte. Damit war *wuzhengfudang* gleichbedeutend mit „Anarchisten“, nicht „anarchistischer Partei“.

<sup>156</sup> *Ibid.* S. 7–9.

<sup>157</sup> Die Erklärung erschien in *Minsheng* Nr. 19, S. 9–10.

<sup>158</sup> Siehe *ibid.* S. 10. Die Nanjing-Gruppe war bereits in *Minsheng* Nr. 8, S. 8, vorgestellt worden, und in Nr. 11, S. 12, hatte man auf die Changshu-Gruppe hingewiesen.

hin. Nach Shifu (und Kropotkin) war allgemeine Propaganda-Arbeit eine Daueraufgabe, während solche Erhebungen nur bei entsprechenden Situationen angezeigt seien. Doch, so schrieb Shifu explizit, sehe er solche momentan in China nicht gegeben, weswegen er sich derzeit rein auf die Propagierung des Anarchismus in schriftlicher und mündlicher Form konzentriere.

Damit hatte Shifu auch für sein eigenes Handeln klargestellt, daß er Gewalt und Attentate durchaus weiterhin für prinzipiell probate Mittel hielt, aber nicht im Jetzt.<sup>159</sup>

Ein weiterer Diskussionspunkt war die Frage nach der individuellen Moral, die für eine erfolgreiche Implementierung des Anarchismus möglicherweise Voraussetzung sein könnte. Shifu wies dies zurück mit dem Verweis auf die Natürlichkeit der anarchistischen Moral zum einen, zum anderen mit dem Verweis auf die Abhängigkeit der Moral vom Gesellschaftssystem nach der Devise: die gegenwärtige Gesellschaft korrumpiert. Erst durch die Einführung des Anarcho-Kommunismus könne die individuelle Moral gehoben werden.<sup>160</sup>

Des weiteren wurde Shifu vorgehalten, sich zu elitär auszudrücken. Wenn er die Massen aufklären wolle, warum benutze er dann nicht die Umgangssprache? Shifu räumte ein, daß seine Propaganda so nicht die Massen erreichen werde, doch habe er sich zunächst auf die Heranbildung von Propagandisten als Multiplikatoren verlegt, d.h. er spreche bewußt erst Intellektuelle an, denen er mit *Minsheng* eine Grundlage ihres Studiums des Anarchismus habe geben wollen. Daneben sei er aber dafür, daß jeder entweder selbst in den Westen gehe oder aber zumindest Fremdsprachen lerne, um direkten Zugang zu den Quellen des westlichen Anarchismus zu bekommen. Er selbst könne da nur einen Bruchteil mit den Übersetzungen und Dokumentationen in seiner Zeitschrift leisten.<sup>161</sup> Auch war Shifu klar, daß die Masse der Leute nicht gerne theoretische Abhandlungen las, sondern eher durch illustrierte Popularisationen oder romanhafte Darstellungen für Propaganda zugänglich sein würde.<sup>162</sup> Dennoch ist bemerkenswert, daß Shifu somit beim elitären Gebrauch der Schriftsprache blieb.

Ein anderer Leser schlug vor, doch konkret etwas für die Arbeiterbildung und besonders gegen den Analphabetismus zu tun. Im Westen könne durch die Schulpflicht immerhin jeder Zeitung lesen und sei daher auch für Propaganda erreichbar. Shifu begrüßte diese Idee und ergänzte, daß in der Erziehung nicht nur der Analphabetismus unter Arbeitern und Bauern angegangen werden müsse, sondern auch wahrhaft „wissenschaftliche“ Erkenntnisse vermittelt werden sollten. Hiermit meinte er praktische Kenntnisse und allgemeine Prinzipien der Naturwissenschaft, die sich schließlich – nach Kropotkin – mit dem Anarchismus bestens vertrugen. Andere sogenannte „Wissenschaften“ wie Politik- oder Rechtswissenschaft fielen natürlich nicht unter die „wahre Wissenschaft“.<sup>163</sup> Auch solle man die rhetorischen und darstellenden Künste nach westlichem Vorbild in die Volksbildung integrieren, da z.B. durch entsprechende Theaterstücke große Propagandawirkung erzielt werden könne.<sup>164</sup>

<sup>159</sup> „Da Hencang“ 答恨蒼 (Antwort an „Hencang“) in *Minsheng* Nr. 20, S. 4–7, dort S. 4.

<sup>160</sup> *Ibid.* S. 5–6.

<sup>161</sup> *Ibid.* S. 6–7.

<sup>162</sup> „Da Wuchen“ 答悟塵 (Antwort auf „Wuchen“) in *Minsheng* Nr. 20, S. 7–10, dort S. 9.

<sup>163</sup> Man denke hier an die entsprechenden Diskussionen in *Xin shiji* (s.o.).

<sup>164</sup> „Da Wuchen“ S. 7.

Shifu unterstützte prinzipiell Li Shizengs Engagement für ein „sparsames Studium in Frankreich“, da dadurch der Kenntnisstand der chinesischen Gesellschaft gehoben werde.<sup>165</sup> Li Shizeng hatte Shifu bereits im Frühjahr 1914 in einem Antwortbrief auf dessen Frage nach der besten Propaganda-Methode zum Engagement in der Volkserziehung aufgerufen. Lis Brief wurde von Shifu gekürzt in *Minsheng* Nr. 6 abgedruckt. In seiner kurzen Vorbemerkung, in der er Li als „ersten chinesischen Anarchisten“ würdigte, erklärte Shifu dessen momentanes Anliegen als „Verbreitung naturwissenschaftlicher Erziehung“ und erwähnte dessen Arbeit an der Übersetzung von Kropotkins *Mutual Aid*.<sup>166</sup> Li stellte in seinem Brief vier Vorgehensweisen vor, die im Westen praktiziert würden: 1. Erziehung; 2. Propaganda; 3. Arbeiterorganisationen; 4. Erhebungen. Die letzten beiden hätten nur in fortgeschrittenen Gesellschaften Wirkung, die ersten beiden in rückständigen. Schließlich sei in China der Bildungsstand der Arbeiter nicht so, daß man effektive Arbeiterorganisationen wie in Frankreich aufstellen könne, was Shifu offensichtlich in seinem Fragebrief vorgeschlagen hatte. Daher sei es besser, erst am Bildungsstand zu arbeiten.<sup>167</sup>

Zwar war Shifus Meinung nicht deckungsgleich mit der Li Shizengs,<sup>168</sup> doch zeigt die Tatsache, daß er dessen Brief ohne seinen eigenen und ohne kritisch-korrigierende Anmerkungen abdruckte, daß er Li Shizeng offenbar weiterhin sehr schätzte. Dies ist bemerkenswert in Anbetracht der Tatsache, daß er Zhang Ji heftig kritisiert und auch mit Wu Zihui öffentlich gehadert hatte. Li Shizeng hielt sich zumindest in den ersten Jahren der Republik noch von der Politik fern und genoß ohnehin als bester Kenner der westlichen anarchistischen Szene und eifriger Übersetzer den Respekt Shifus.

Ein weiterer Vorschlag zur Vorgehensweise in der Propagierung des Anarchismus, der von Leserseite einging, war die Bildung einer Kommune als konkreter Umsetzung, die der Welt vor Augen führen sollte, daß der Anarchismus keine bloße Utopie sei.

Shifu, der ja selbst mit seiner Gruppe eine solche hatte starten wollen, meinte dazu nur aus eigener Erfahrung, daß die Idee zwar gut, aber unter den gegenwärtigen politischen Bedingungen schlicht ein Ding der Unmöglichkeit sei.<sup>169</sup> Shifu thematisierte hier allerdings nicht die Spannung zwischen einer solchen Idee der „Welt von morgen“ auf einer Parzelle und seiner ansonsten beschworenen These von der Notwendigkeit, erst das Gesell-

<sup>165</sup> Ibid. Dies ist insofern interessant, als Mo Jipeng (*Huiyi Shifu* S. 27a–27b) berichtet, daß Shifu ihn 1912 kurz vor der Einkehr am Westsee von der Idee abgebracht habe, ein Auslandsstudium anzutreten, mit der Begründung, daß Kropotkin gesagt habe: „Die Wahrheit existiert bereits in den Menschen“. Daher gebe es keine Notwendigkeit, ins Ausland zu gehen, sondern es sei besser, in Kanton mit Propaganda für die soziale Revolution zu beginnen.

Shifus jüngerer Bruder wiederum berichtet, daß Wu Zihui Shifu selbst zu einem Studium in Frankreich überreden wollte. Shifu habe abgelehnt, weil er „in China der einzige sei, der die anarchistische Theorie gut begriffen habe“. Deshalb sei seine Propagandatätigkeit in China unersetzlich! (Liu Shixins Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 933).

<sup>166</sup> Li hatte, wie erinnerlich, mit der Übersetzung in *Xin shiji* begonnen und sie dann Anfang der Republikzeit weitergeführt (aber nie vollendet).

<sup>167</sup> „Fulu Zhenmin xiansheng yu Shifu shu“ 附錄眞民先生與師復書 (Anhang: Der Brief Herrn Zhenmins [=Li Shizengs] an Shifu) in *Minsheng* Nr. 6, S. 11–12. – Dies war auch eine nachträgliche Erklärung, warum der Anarcho-Syndikalismus von der *Xin shiji* nicht besonders herausgehoben worden war.

<sup>168</sup> Shifu hatte sich stets gegen eine Überbewertung der Erziehung gewehrt, da sie nur Teil der notwendigen Aktivitäten sei.

<sup>169</sup> „Da Wuchen“ S. 9.

schaftssystem zu verändern, bevor der Anarchismus verwirklicht werden könne. Auch dies zeigt, daß Shifu bei aller Eloquenz im Grunde den Spagat zwischen einer theoretisch befürworteten Massenrevolution und einer praktisch gelebten Avantgarde-Funktion „gläubiger“ Anarchisten versuchte.

Shifu fühlte sich mit seiner „Gesellschaft anarcho-kommunistischer Genossen“ als legitimer Vertreter einer chinesischen anarchistischen „Bewegung“, und als solcher präsentierte er sich auch international. Im Spätsommer 1914 war ein internationaler Anarchistenkongreß in London vorgesehen. Zwar konnte niemand aus China an eine Teilnahme denken, doch wandte sich Shifu brieflich im Namen der Gruppe an den Kongreß,<sup>170</sup> der dann allerdings wegen des Ausbruchs des Ersten Weltkrieges abgesagt werden mußte.<sup>171</sup> Darin schilderte er zunächst die kurze Geschichte des chinesischen Anarchismus, wobei er die Tokyo- und vor allem die Paris-Gruppe erwähnt und besonders Li Shizengs Übersetzungsaktivität bezüglich der Werke Kropotkins heraus hob.<sup>172</sup> Jiang Kanghu wurde hier vor internationalem Publikum wiederum als Wirrkopf und Pseudosozialist attackiert, während Shifus Gruppe als erste Vertreterin des Anarchismus auf chinesischem Boden und legitime Erbin der *Xin shiji* herausgestrichen wurde. Auch die Spaltung der Partei Jiangs wurde erwähnt und der „Sozialistischen Partei“ ein gewisses anarchistisches Potential zuerkannt. Nach den Verboten durch Yuan Shikai sei aber nun Shifus Zeitschrift *Minsheng* das einzig verbliebene Propaganda-Instrument in China.<sup>173</sup> An Organisationen wurden entsprechend nur die „Gesellschaft anarcho-kommunistischer Genossen“ in Shanghai und die anarchistischen Gruppen in Nanjing und Changshu erwähnt.

Shifu bewertete die Situation des Anarchismus in China als im Vergleich zum Westen einerseits schwieriger, andererseits leichter. Erleichternd wirke, daß aufgrund der noch kleinen Zahl der Anarchisten und deren einheitlicher Formung (durch *Minsheng*) ideologische Differenzen kaum eine Rolle spielten. So sei niemand ernsthaft am Individualismus interessiert, sondern alle für den Kommunismus. Auch gebe es keine Verfechter des Kollektivismus, zumal Jiang Kanghus Partei aufgelöst sei und dieser kaum mehr Anhänger habe. Erschwerend wiederum wirke der niedrige Bildungsstand der Arbeiter, denen daher jedes gesellschaftliche oder politische Bewußtsein abgehe, sowie die generelle repressive Situation in China, die Propaganda systematisch zu verhindern suche.

<sup>170</sup> In der Ankündigung des Kongresses (*Minsheng* Nr. 10, S. 2–3) hatte Shifu auch aufgerufen, ihm Briefe zu schicken, wenn man etwas beim Kongreß vorbringen wolle. Es ist nicht nachzuprüfen, was an Shifus Brief dann nur seine eigene Meinung wiedergab, und was eventuelle Zuschriften spiegelte.

<sup>171</sup> Über den geplanten Ablauf informierte *Minsheng* Nr. 17, S. 4–5, die chinesischen Leser.

<sup>172</sup> In Bezug auf die Tokyo-Gruppe hebt Shifu deren Verbindung zu Kōtoku hervor. Die Zeitschrift *Tianyi* erwähnt er nicht, lediglich *Hengbao*, was wiederum ein Indiz dafür sein könnte, daß er *Tianyi* nie gelesen hatte, obwohl ihre Existenz ihm zumindest via *Xin shiji* bekannt sein mußte. Allerdings erklärt Zheng Peigang, der *Minsheng* druckte und Shifus „rechte Hand“ war, daß dieser ihm bereits vor der Xinhai-Revolution verschiedene anarchistische Publikationen gegeben habe, u.a. auch *Tianyi*. (Siehe Zheng Peigans Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 943, die allerdings oft fehlerhaft sind). Wenn dem so war, dann könnte Shifus Auslassung der *Tianyi* auf Kritik an derselben hindeuten. *Hengbao* war in ihren Inhalten ja stärker auf Arbeitsfragen ausgerichtet. Die in *Tianyi* vor allem anfangs prominente Frauenfrage dagegen spielte in *Hengbao* keine große Rolle mehr.

<sup>173</sup> Shifu erwähnt zusätzlich noch die in Südost-Asien erscheinende *Zhengsheng* 正聲 (Aufrechte Stimme), die Liang Bingxian herausbrachte. Liang arbeitete meist von Südost-Asien aus mit der *Minsheng* zusammen.

Da Shifu nicht selbst zum Anarchistenkongreß fahren konnte, wollte er doch wenigstens brieflich auch eigene Vorschläge unterbreiten, nachdem er sich durch die vorgeschaltete Information über den Anarchismus in China als rechtmäßiger Vertreter präsentiert hatte: Sein erster Vorschlag bestand in der Bildung einer internationalen Organisation der Anarchisten, die besonders kleine Gruppen wie die chinesische würde stützen können. Zum zweiten bat er um mehr Engagement der ausländischen Genossen für die Propaganda in Ostasien. Zwar müsse diese durch Ostasiaten betrieben werden, doch fehle es an Erfahrung. Außerdem könne man doch den bevölkerungsreichsten Teil der Erde, nämlich Asien, nicht unberücksichtigt lassen! Der dritte Vorschlag bestand in gemeinsamen Aktionen mit den Gewerkschaften. Der Anarchismus sei das Ziel, der Syndikalismus sein Mittel. Zwischen beiden bestünde noch zuviel Distanz. Viertens plädierte Shifu für internationale Streiks zur Steigerung der Effektivität solcher Aktionen, und letztens forderte er den Gebrauch des Esperanto, um die Sprachbarrieren zu überwinden. Sein ganzer Brief wurde daher neben der chinesischen auch in einer Esperantoverision veröffentlicht.<sup>174</sup>

Der Brief zeigt zum einen, daß Shifu sich als Teil einer weltweiten Bewegung begriff und offensichtlich wirklich international dachte. Sein Bemühen um Mitteilung der chinesischen Situation und Austausch mit den westlichen Genossen stand in Kontrast sogar mit *Xin shiji*, die ja im Westen herausgekommen war. Obwohl besonders Li Shizeng viele persönliche Kontakte in Frankreich hatte, mußte man den Eindruck gewinnen, daß der inhaltliche Austausch selbst bei ihm weitgehend einseitig in chinesischer Richtung verlief – zu Zeiten der *Xin shiji* wie auch später. Trotz der Tatsache, daß inzwischen fast alle Mitglieder der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe wieder in Frankreich waren (s.o.), hatte keiner offenbar die Absicht, am Kongreß teilzunehmen, sowenig sie es 1907 getan hatten. Shifu konnte aus objektiven Gründen nicht teilnehmen, zeigte sich aber im Vergleich zu ihnen, obwohl er nie im Westen gewesen war, im eigentlicheren Sinne als Internationalist.

Andererseits zeigt Shifus Brief aber auch, daß er, obwohl er eine international gesehen so unbedeutende anarchistische Bewegung vertrat, ein ausgeprägtes Selbstbewußtsein besaß und als Teil der „internationalen Familie“ auch sein Recht auf Partizipation wahrzunehmen gedachte.

Wie in Shifus Brief anklang, war ihm die Frage der Arbeiterorganisation wichtig geworden.<sup>175</sup> Lange Zeit hatte er darüber in allgemeiner Form geredet, sogar noch vor seinem Umzug ins urbane Shanghai, doch war er offensichtlich unsicher, wie man diese Idee konkret umsetzen konnte.<sup>176</sup> Anläßlich des 1. Mai bedauerte er die Apathie der chinesischen Arbeiter.<sup>177</sup> Er begann schließlich auch von Streiks zu berichten. Dabei machte er

<sup>174</sup> „Dao wuzhengdang wanguo dahuishu“ 到無政府黨萬國大會書 (Brief an den internationalen Anarchistenkongreß) in *Minsheng* Nr. 16, S. 4–8. Esperantoverision in *Minsheng* Nr. 17, S. 65–67, und Nr. 18, S. 71–72.

<sup>175</sup> Dies wird ihm neuerdings auch in der VR China zugute gehalten, nachdem Shifu als Anarchist lange nur der ideologischen Negativdarstellung, verbunden mit dem Klischee vom Bombenwerfer, gedient hatte. (Siehe Yang Kuisong 楊奎松 und Dong Shiwei 董士偉: *Haishi shenlou yu damo lüzhou: Zhongguo jindai shehuizhuyi sichao yanjiu* 海市蜃樓與大漠綠洲：中國近代社會主義思潮研究 [Fata Morgana und Oase in der Wüste: eine Studie des sozialistischen Denkens im modernen China], Shanghai 1991, S. 110–111. – Ich danke dem Mitautor Dong Shiwei für die Überlassung des Buches).

<sup>176</sup> Wie oben erwähnt, hatte er sich möglicherweise schon in Kanton an der Gründung von Gewerkschaften (laut Deng Zhongxia) beteiligt.

<sup>177</sup> *Minsheng* Nr. 8, S. 1: „Wuyue yiri“ 五月一日 (Erster Mai).

allerdings auch deutlich, daß seiner Meinung nach die häufigen Mißerfolge an der fehlerhaften Konzeption der Streiks lagen.<sup>178</sup> So fehlte es an Kooperation unter den Arbeitern, die sich noch gegenseitig Konkurrenz machten und häufig ihre Solidarität nach Herkunftsprovinzen verteilten. So hatten sich z.B. die Arbeiter einer Frachtschiff-Gesellschaft nach Provinzzugehörigkeit organisiert mit dem Ergebnis, daß die Geschäftsleitung die aufsässigen Arbeiter aus Ningbo durch kompromißbereite Kantonesen ersetzte.<sup>179</sup>

Shifu ging auf einen Streik intensiver ein, der sich in Shanghai abgespielt hatte und seiner Meinung nach das ganze Desaster illustrierte: Die Anstreicher hatten für höhere Löhne gestreikt. Nach einem Zugeständnis der Arbeitgeber feierten sie ausgelassen ihren Sieg, wurden dann aber durch einen Rückzieher der Arbeitgeber zu einer neuerlichen Demonstration gezwungen. Da sie in die amerikanische Niederlassung eindringen, griff die amerikanische Polizei ein und inhaftierte zwei Arbeiter. Daraufhin solidarisierten sich die Maurer und Zimmerleute, deren Streik aber ebenso gebrochen wurde.

Shifu analysierte nun diesen scheinbaren Fortschritt in der Arbeiterbewegung durch diese erste Solidarisierung verschiedener Branchen, befand aber, daß in Wirklichkeit nichts Neues erreicht worden sei. Die Arbeiter setzten weiterhin auf Zugeständnisse der Arbeitgeber und feierten ein solches wie die Ankunft einer Gottheit mit Räucherstäbchen in Händen. Damit machten sie sich nur lächerlich und bewirkten, daß niemand sie mehr ernst nahm. Das Problem lag offensichtlich im mangelnden Bildungsstand der Arbeiter, wie ja schon Li Shizeng gesagt hatte. Um diesen zu heben, brauche es erst einmal eine vernünftige Arbeiterorganisation. Deshalb gab Shifu die Parole aus: Vereinigungen bilden und Bildung erwerben. Die Vereinigungen sollten nicht mehr so wie die traditionellen Branchenverbände verfaßt sein, in denen Arbeiter und Arbeitgeber – die doch prinzipiell Gegner waren – sich zusammenschlossen. Die Arbeiter sollten sich allein organisieren und Schulen für ihre Kinder einrichten. Eine branchenübergreifende Dachorganisation der Arbeiter könnte einen allgemeinen Rahmen abgeben.

Dabei, so Shifu, sollten die Arbeiter drei Dinge beherzigen: 1. Das Ziel der Arbeiterorganisation müsse die Zerschlagung des kapitalistischen Systems sein, wohingegen die Errichtung von Schulen oder vorläufige Verbesserungen wie Lohnerhöhungen oder Arbeitszeitbegrenzungen nur erste Schritte seien. – Es ist jedoch zu unterstreichen, daß Shifu hier solche „reformistischen“ Forderungen prinzipiell akzeptierte! 2. Die Arbeiterorganisationen müssen von den Arbeitern der jeweiligen Branchen selbst aufgestellt werden. Die Anarchisten oder Sozialisten sollten nur eine Rolle als Berater und ideologische Gewährsmänner spielen. Der Aufbau müsse somit von unten her geschehen und vom Einfachen zum Komplexen sich fortentwickeln. 3. Die Arbeiterorganisationen müßten sich von Politik fernhalten und nicht dem Beispiel von westlichen Arbeiterparteien folgen, in denen die Politiker sich nur der Arbeiter bedienen. Statt auf Politik zu setzen, sollten die Arbeiter vielmehr zu revolutionären Mitteln greifen, um das kapitalistische System zu zerschlagen.<sup>180</sup>

<sup>178</sup> Vgl. Shifus Kommentar zu Streiks in *Minsheng* Nr. 21, S. 8–9.

<sup>179</sup> Siehe *ibid.* S. 8.

<sup>180</sup> Die Schilderung des Streiks der Anstreicher erschien in *Minsheng* Nr. 21, S. 9, und Nr. 23, S. 8–9. Shifus Anmerkungen dazu folgten (in Nr. 23, S. 9–11).

Dieser Kommentar Shifus zum Streik der Anstreicher erschien postum und zeigt, daß Shifu beginnen wollte, sich konkret in der Arbeiterfrage zu engagieren. Seine Freunde und Schüler sollten dies aufgreifen und eine organisatorische Verbindung zwischen Anarchismus und Syndikalismus unter Chinesen herstellen. Auch in dieser Syndikalismus-Frage folgte Shifu den Entwicklungen im westlichen (und japanischen) Anarchismus.

Dennoch trug sein Anarchismus durchaus Züge, die nicht automatisch mit dem westlichen Anarchismus assoziiert werden. Sie waren im Wesentlichen verbunden mit den bereits dargestellten Idealen seiner „Herzgesellschaft“, etwa sein Enthusiasmus für den Vegetarismus oder die Abschaffung des Familiennamens. Damit griff er zwar meist Themen auf, die bereits in *Xin shiji* angerissen worden waren, doch führte er sie viel konsequenter durch. Zum Vegetarismus verfaßte er gar einen Leitartikel (in Nr. 7), in dem er ihn nicht nur aus medizinischen Gründen, sondern auch aus moralischen Gründen für geboten hielt. Er ging sogar so weit, prinzipiell auch das Essen von Pflanzen, die ja auch leben, als „unmoralisch“ zu klassifizieren, doch habe die Wissenschaft noch keine Alternative entwickelt. Tiere aber stehen dem Menschen noch näher, weshalb zumindest diese nicht gegessen werden sollten. Der Vegetarismus sei ein revolutionäres Gebot und somit nicht einfach „karitativ“ im buddhistischen Sinne, denn ein Anarchist sei gegen alle unterdrückenden Mächte. Er strebe das *datong* an, weswegen er sich nicht selbst Tiere in einem Akt der Aggression einverleiben könne.

Im Westen, wo der Fleischgenuß weithin üblich sei, sei der Vegetarismus nicht leicht durchzusetzen, doch in China und Japan, wo ohnehin Gemüse bevorzugt gegessen werde, sei dies einfacher.<sup>181</sup> Obwohl Shifu bei seiner Propagierung des Vegetarismus auch auf westliche Vorbilder (z.B. Tolstoj) verwies, war er hier offensichtlich von der „besonderen Eignung“ seiner Landsleute überzeugt. Daß er mit der Gegenüberstellung der westlichen aggressiven Imperialisten und Fleischverschlinger mit den friedfertigen gemüseliebenden Chinesen ein Klischee bediente, daß Chinas Patrioten geschmeichelt haben dürfte, entging Shifu offenbar.

Besondere Beachtung in Shifus Anarchismus verdient jedoch sein enthusiastischer Einsatz für das Esperanto, das er ja auch dem Anarchistenkongreß ans Herz legte. Zwar gab es auch im Westen anarchistische Advokaten des Esperanto, die die Sprache als ihrer ideologischen Position kongenial ansahen, doch hatte es im westlichen Anarchismus keine flächendeckende Unterstützung gefunden. Der Anarchistenkongreß selbst sollte – so konnte der chinesische Leser *Minsheng* entnehmen – in Französisch, Englisch und Deutsch abgehalten werden.<sup>182</sup>

Daß nun in Ostasien der Sprachfrage besondere Aufmerksamkeit zuteil wurde, war an sich naheliegend. Hinzu kam Shifus persönliche philologische Neigung. Von Anfang an hatte *Minsheng* einen Esperantoteil. Auch die ausländische Korrespondenz lief größtenteils in Esperanto ab.<sup>183</sup> Im Anschluß an eine Übersetzung aus *Freedom* zu „Esperanto und

<sup>181</sup> In China konnte sich ja der Großteil der Bevölkerung bestenfalls gelegentlich Fleisch leisten. Shifu machte hier gewissermaßen aus der Not eine Tugend!

<sup>182</sup> Siehe *Minsheng* Nr. 17, S. 5. Wie erwähnt, hatten ja schon 1907 französische esperantistische Anarchisten versucht, das Esperanto beim Internationalen Anarchistenkongreß durchzusetzen.

<sup>183</sup> Zheng Peigang (in seinen Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 945) erwähnt, daß es auch Post auf Englisch und Französisch gab. Besonders geehrt gefühlt habe man sich durch Briefe von Kropotkin, Goldman, Ōsugi und Zamenhof.

Anarchismus“ wies Shifu Einwände gegen das Esperanto bzw. seine Verwendung durch Anarchisten zurück und erklärte, warum ihm an demselben gelegen war. Für ihn war das Esperanto nicht identisch mit einer anarchistischen Position, aber es war ein ideales Medium. Als Sprache war es natürlich neutral, dennoch konnte sich Shifu auch mit den ideellen Zielen des Esperantismus identifizieren. Der Weltfriede, den der Esperanto-Erfinder Zamenhof auf seine Fahnen geschrieben habe, sei doch auch Ziel des Anarchismus. Daß der Anarchismus um dieses Ziel willen gelegentlich auch zu gewalttätigen Aktionen greifen müsse, ändere nichts am Endziel des Friedens. Esperanto daher als friedliebend und Anarchismus als destruktiv gegeneinander zu stellen, sei also falsch.<sup>184</sup>

*Minsheng* verfolgte daher die Ereignisse der internationalen Esperantobewegung. Der Esperantoteil selbst wurde in Shanghai vor allem von Sheng Guocheng besorgt, einem der führenden Köpfe der Shanghaier Esperantobewegung. Sheng hatte übrigens zuvor in der sozialistischen *Rendao zhoubao* ebenso die Esperantokolumne betreut. Neben Esperantoverionen von Artikeln aus dem chinesischen Teil brachte er auch eigene Zusätze sowie Esperantozuschriften. Über die esperantistische Linie ergab sich auch ein engerer Kontakt zu den japanischen Anarchisten, da Ōsugi, der nach Kōtokus Hinrichtung ja der wichtigste Vertreter des japanischen Anarchismus war, ebenfalls Esperantist war. Ōsugi hatte brieflichen Kontakt zu Shifu und veranlaßte, daß sein Vertrauter, Yamaga Taiji, Anarchist und Esperantist, zeitweise Shifu bei der *Minsheng* half, und zwar in der produktivsten Zeit der *Minsheng* von Frühjahr bis Herbst 1914.<sup>185</sup> Yamaga Taiji war öfters in China und sprach daher auch etwas Chinesisch.<sup>186</sup> In Dalian war er eine zeitlang als Setzer für Lateinschrift tätig gewesen, so daß er sich bei Shifus Zeitschrift *Minsheng* bzw. deren Esperantoteil

<sup>184</sup> *Minsheng* Nr. 6, S. 8–9.

<sup>185</sup> Yamaga verfaßte später auf Bitten Mukai Kōs 向井孝 ein Autobiographie-Manuskript: *Tasogare nikki* たそがれ日記 (Tagebuch der Dämmerung), die Mukai zum Ausgangspunkt seiner Yamaga-Biographie machte: *Yamaga Taiji: hito to sono shōgai* 山鹿泰治：人とその生涯 (Yamaga Taiji: der Mensch und sein Leben), Tokyo 1974. (Die gleichnamige Artikelserie in *Gendai no me* 現代の眼 [Auge der Gegenwart] 1972/2 bis 1972/4 unter dem Pseudonym Henmi Kichizō 逸見吉三 war eine Kurzfassung von Mukais späterem Buch). Siehe auch Mukais „Esperanto to anakisuto-tachi: Yamaga Taiji o megutte“ エスペラントとアナキストたち：山鹿泰治をめぐって (Esperanto und die Anarchisten unter besonderer Berücksichtigung Yamaga Taijis) in *Gendai no me* 現代の眼 (Auge der Gegenwart) 1973/7, S. 226–235. Für genaue Daten ist die handgeschriebene chronologische Biographie, die Mukai 1977 erstellte, nützlich: *Yamaga Taiji nenpu* 山鹿泰治年譜 (Chronologische Biographie Yamaga Taijis), o.O. Danach (S. 6) war Yamaga 1914 von März bis September bei Shifu.

Eine kurze Zusammenfassung zu Yamaga geben auch Ōshima/Miyamoto: *Hantaisei esuperanto undōshi* S. 30–44.

Zu Yamagas Kontakten mit Chinas Anarchisten generell siehe den Artikel von Sakai Hirobumi: „Yamaga Taiji to chūgoku: ‘Tasogare nikki’ ni miru nitchū anakisuto no kōryū“ 山鹿泰治と中國：“たそがれ日記”に見る日中アナキストの交流 (Yamaga Taiji und China: die dem „Tagebuch der Dämmerung“ zu entnehmenden Kontakte zwischen japanischen und chinesischen Anarchisten) in *Mōōin* 貓頭鷹 (Eule) 1983, Nr. 2, S. 30–49.

<sup>186</sup> Wie weit seine Kenntnisse gingen, ist schwer zu sagen. Immerhin berichten Mitarbeiter von Shifus Zeitschrift *Minsheng*, daß er mit ihnen auf Esperanto und notfalls mit Schriftzeichen kommunizierte. Man kann allerdings einwenden, daß diese Kantonesen waren. (Krebs interviewte Mo Jipeng, der dies berichtete, und erwähnt, daß dieser nur Kantonesisch sprach. Siehe Krebs: *Shifu*, Danksagung.)

nützlich machen konnte. Mit Yamagas Mitarbeit kam eine erste konkrete internationale Zusammenarbeit zwischen chinesischen und ausländischen Anarchisten zustande.<sup>187</sup>

Nach Yamagas Erinnerungen war die im Untergrund arbeitende *Minsheng*-Gruppe sehr vorsichtig, so daß er sich erst mehrfach ausweisen mußte, bis man ihn zum Sitz Shifus führte.<sup>188</sup> Als Esperantist und technisch versierter junger Mann war Yamaga bei der Produktion der Zeitschrift eine große Hilfe. Er verließ die Gruppe im Herbst 1914, da sie in großen finanziellen Nöten war. Yamaga schilderte entsprechend das ärmliche vegetarische Essen der Gruppe um Shifu. Ōsugi brauchte Yamaga außerdem nun selbst, um seine neue Zeitschrift mit dem traditionsreichen Namen *Heimin shinbun* zu lancieren.<sup>189</sup> (Ōsugi, der nach dem „Hochverratsprozeß“ seine stark literarisch orientierte Zeitschrift *Kindai shisō* 近代思想 [Modernes Denken] begonnen hatte, in der er vorsichtig die Möglichkeiten, sozialistische und anarchistische Ideen in der „Winterzeit“ zu verbreiten, ausloten wollte,<sup>190</sup> versuchte nun, diese expliziter anarchistische Zeitschrift *Heimin shinbun* herauszubringen). Yamaga sollte aber auch später immer wieder Verbindungsmann zwischen japanischen und chinesischen Anarchisten sein (s.u.).

Nicht zuletzt über ihn bzw. Ōsugi tauschten die chinesischen und japanischen Anarchisten Informationen aus, so daß die Leser von *Minsheng* einiges über die Probleme der japanischen Anarchisten in der „Winterzeit“ nach der „Hochverratsaffäre“ erfuhren.<sup>191</sup>

<sup>187</sup> Laut Mo Jipeng (*Huiyi Shifu* S. 48a) sei auch einmal Ōsugi selbst zu Besuch nach Shanghai gekommen, jedoch scheint dies unwahrscheinlich, da nirgends belegt ist, daß dieser vor seinem Chinaaufenthalt 1920, als er sich in Shanghai aufhielt, bereits einmal dort gewesen war. Mo nennt ohnehin kaum Daten. Ansonsten waren die Kontakte nach außen rein brieflicher Natur.

<sup>188</sup> Yamaga tat dies u.a. mit Kōtokus Übersetzung von Kropotkins *La conquête du pain*, die ja ebenfalls zu einer Untergrund-Publikation geworden war. Yamaga selbst war übrigens durch die Hinrichtung Kōtokus zum Anarchisten geworden, nachdem seine Verbindung zu den Anarchisten sich zuvor auf das Esperanto beschränkt hatte.

<sup>189</sup> Mukai: *Yamaga Taiji* ... S. 39.

<sup>190</sup> Solange er den Schwerpunkt auf dem Literarischen ließ, konnte er publizieren. Versuche, radikalere Inhalte zu verbreiten, scheiterten an der Zensur. (Siehe dazu Stanley, Kap. 6). Vgl. auch Schamoni: *Buch und Literatur*. Kap. 5, bes. Katalognr. 173 ff.

<sup>191</sup> Yamaga hatte bereits in *Minsheng* Nr. 4 (S. 8–9) brieflich (auf Esperanto) über die japanische Situation berichtet und wurde in derselben Nummer auch als „ausländischer Genosse“ aufgeführt (S. 11). *Minsheng* erhielt Ōsugis Zeitschrift *Kindai shisō* 近代思想 (Modernes Denken) und japanische Esperanto-Zeitschriften. In Nr. 17 (S. 10–11) wurde Ōsugis Absicht bekannt gegeben, eine neue Zeitschrift herauszubringen (zunächst als *Rōdōsha* bezeichnet, dann in Nr. 18, S. 8, korrigiert zu *Heimin shinbun*). (Im Esperantoteil der Nr. 19, S. 76, wurde *Heimin shinbun* mit „Popola Gazeto“ [Volkszeitung] übersetzt, was in Nr. 22, S. 88, zu „La Proletario“ [Der Proletarier] korrigiert wurde. Dies zeigt übrigens die in Japan schon weiter fortgeschrittene Präzisierung der Terminologie, während in China bzw. von Shifus Gruppe *pingmin* noch traditioneller als „einfaches Volk“ aufgefaßt wurde – wie zu Zeiten der alten japanischen *Heimin shinbun*!). Obwohl die erste Nummer der neuen *Heimin shinbun* sofort verboten wurde, erhielt sie Shifu natürlich. (Siehe *Minsheng* Nr. 22, Esperantoteil S. 88). Auch über einen erfolgreichen Streik in Nagoya wurde berichtet (Nr. 21, S. 6–7 bzw. Esperantoteil der Nr. 22, S. 86). Allerdings kamen über Japan auch Gerüchte auf, Shifu sei ermordet worden, was in *Minsheng* Nr. 17 dementiert wurde. In diesem Falle war es die japanische Esperantozeitschrift *Oriente Azio* (Ostasien), die dies von einem Informanten aus China erfahren haben wollte und bereits eine Welle von Nachrufen in Gang gesetzt hatte. (Daraus ist auch ersichtlich, daß die Kommunikation, soweit sie nur brieflich war, aufgrund der Untergrundposition Shifus nicht frei von Behinderungen war).

**Das Kriegsproblem, Shifus Ende und Erbe:** Diese sich entfaltenden anarchistischen Aktivitäten und Beziehungen wurden allerdings zunehmend belastet durch Shifus Gesundheitsprobleme zum einen, zum anderen durch die Schockwelle, die der Erste Weltkrieg und die Reaktionen von einzelnen Anarchisten darauf in der internationalen Anarchistengemeinschaft auslösten. *Minsheng* Nr. 22, die letzte Nummer unter Shifu, spiegelte diesen Schock wider. Sie war fast ausschließlich der Kriegsfrage gewidmet. Kropotkins Parteinahme für die Alliierten in seinem Brief an Steffen, der in anarchistischen Kreisen für großen Wirbel sorgte, wurde ausführlich wiedergegeben und zu erklären versucht. In der redaktionellen Anmerkung wurde darauf verwiesen, daß es zur Kriegsfrage sehr geteilte Meinungen im anarchistischen Lager gebe.<sup>192</sup> Die holländischen Anarchisten, die sich insbesondere durch den Einfluß von F. Domela Nieuwenhuis, dessen Konterfei auf der ersten Seite der *Minsheng* Nr. 22 erschien, strikt an den Antimilitarismus hielten, wurden jedoch als „authentischer“ angesehen. Der Redaktionskommentar zu deren Stellungnahme zur Kriegsfrage versuchte jedoch zu vermitteln, indem Kropotkins Motivation vom Vorwurf eines ganz un-anarchistischen Nationalismus freigesprochen wurde. Wie alle Anarchisten sei auch Kropotkin bei der Grundüberzeugung geblieben, daß der Krieg durch Kapitalismus und Etatismus erzeugt worden sei, nur in der Frage der Bewertung dieses konkreten Kriegsproblems gingen die Meinungen auseinander. Domela Nieuwenhuis argumentiere prinzipiell, Kropotkin dagegen taktisch.<sup>193</sup>

Dennoch war unübersehbar, daß Shifu von seinem großen Vorbild enttäuscht war. Im Anschluß an die Wiedergabe eines holländischen Artikels über das Verhalten der Sozialdemokraten der diversen Länder im Krieg warf der Redaktionskommentar diesen vor, alle plötzlich umgefallen zu sein und ihren Internationalismus bzw. die grenzübergreifende Solidarität der Arbeiterklasse nationalen Bedürfnissen untergeordnet zu haben.<sup>194</sup> *Minsheng* Nr. 23 brachte dann auch eine Übersetzung von Malatestas Stellungnahme, in der er den im Krieg Partei ergreifenden Anarchisten vorwarf, ihre eigenen Prinzipien über Bord zu werfen (s.o.).<sup>195</sup>

Shifu traf diese tiefgreifende Erschütterung im internationalen Anarchismus zu einem ohnehin kritischen Zeitpunkt. Sein Gesundheitszustand hatte sich rapide verschlechtert, zum einen durch seine rastlose Propagandatätigkeit, zum anderen durch die ärmliche Kost, da die Gruppe in finanziellen Schwierigkeiten steckte.<sup>196</sup> Eine Behandlung war teuer, und Shifu lehnte es ab, seinetwegen die Druckpresse zu veräußern,<sup>197</sup> war sie doch der Garant

<sup>192</sup> Siehe *Minsheng* Nr. 22, besonders S. 7–8.

<sup>193</sup> *Ibid.* S. 9.

<sup>194</sup> *Ibid.* S. 10.

<sup>195</sup> Nr. 23, S. 4–7. *Minsheng* Nr. 23 war die erste Nummer, die nach Shifus Tod erschien, doch hatte er zumindest teilweise noch daran mitgearbeitet.

Malatesta erwähnte Kropotkin namentlich. Im Gegensatz zu Domela Nieuwenhuis, der die Parole „keine Selbstverteidigung“ ausgegeben hatte, gestand Malatesta zwar das Recht auf Selbstverteidigung zu, nicht aber, sich mit der Politik irgendeines Landes zu solidarisieren. Denn damit würde man nur den Alliierten alle Macht in die Hände spielen. Die Lösung des Problems bleibe einzig die Revolution. (Malatestas Kritik erschien – wie oben schon erwähnt – u.a. in *Freedom* und Goldmans *Mother Earth*).

<sup>196</sup> Mo (*Huiyi Shifu* S. 64b–65a) schildert die Situation als so dramatisch, daß die Gruppe sich oft noch nicht einmal mehr Reis leisten konnte. Vgl. auch Zheng Peigans Erinnerungen (in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 948).

<sup>197</sup> Dies berichten seine Anhänger im Nachruf in *Minsheng* Nr. 23, S. 2–3. Die Esperantoverision des Nachrufes wurde im übrigen dann für die Verbreitung seines Rufes über China hinaus wichtig. (Siehe z.B.

dafür, daß überhaupt Propaganda gemacht werden konnte.<sup>198</sup> Selbst den ärztlichen Rat, wenigstens jetzt Fleisch zur Stärkung zu sich zu nehmen, schlug er aus Prinzipientreue aus.<sup>199</sup>

Kurz vor seinem Tod schien Shifus Elan allerdings zu erlahmen. So schrieb er an seinen alten Freund Zheng Bi'an, der inzwischen in Nordamerika weilte, einen sehr pessimistischen Brief, in dem er befürchtete, daß mit ihm auch der Anarchismus in China zu Grabe getragen würde.<sup>200</sup>

Dies erfüllte sich zwar nicht, doch zeigt diese Aussage, wie sehr Shifu letztendlich seine Rolle als eine Art „Messias“ verstand. Trotz seiner Weigerung, die Druckpresse für seine medizinische Behandlung zu opfern, sah er sich doch als unabkömmlich an. In der Tat hatte er im eigentlichen Sinne keine „anarchistische Bewegung“ in China geschaffen, sondern er hinterließ eine Gruppe von „Jüngern“. Diese pflegten das Andenken des im März 1915 verstorbenen 31jährigen Shifu,<sup>201</sup> so daß er in der Folge fast zu einer Kultfigur wurde und man regelrecht von einem „Shifuismus“ sprach.<sup>202</sup>

*Minsheng* war bis zu Shifus Tod inhaltlich fast ausschließlich von Shifu gestaltet worden. Zheng Peigang war als Drucker Shifus rechte Hand, und Sheng Guocheng übernahm den Esperantoteil. Außer bei einigen Übersetzungen trat aber sonst kein Gruppenmitglied schreibend hervor, vielmehr waren Shifus Geschwister im Wesentlichen mit den manuellen Aufgaben der Zeitschriften-Herstellung betraut.<sup>203</sup>

Nach Shifus Tod ging die Redaktion der *Minsheng* zunächst auf Lin Junfu 林君復 über, der mit Shifu schon seit Kindertagen befreundet war,<sup>204</sup> dann auf Liang Bingxian, der

die englische Übersetzung der Esperantoverision in Goldmans *Mother Earth*. Okt. 1915, Bd. X, Nr. 8, S. 284–285. Interessanterweise wurde hier die letzte Passage über Shifus Verehrung Tolstoj's, die „Herzgesellschaft“ und die Praxis des Vegetarismus [also die „unorthodoxeren“ Elemente] weggelassen!).

<sup>198</sup> Wie zutreffend diese Einschätzung war, zeigte etwa das Beispiel eines Anarchisten in Nanjing, der auf der Suche nach einer Druckerei für ein eigenes Blatt überall abgelehnt und schließlich den Behörden angezeigt worden war. (Siehe *Minsheng* Nr. 23, S. 11).

<sup>199</sup> Wie erwähnt, hatte die „Herzgesellschaft“ ja im Krankheitsfall Ausnahmen vom Vegetarismus zugelassen. Shifu erfüllte somit die selbstauferlegten Gebote zu 150%. Nach Zheng Peigangs Erinnerungen weigerte er sich nicht nur, Fleisch zu sich zu nehmen, sondern auch Milch oder Eier. (In Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 948).

Shifu wurde übrigens zuerst von dem chinesischen Arzt Ding Fubao betreut, dann von einem deutschen. Ding war, wie oben angemerkt, Buddhist und Sozialist und hatte sich u.a. zum Vegetarismus geäußert. (Die Behandlung durch Ding wird in Shifus Biographie von „Wending“ 文定, die die 1927 erschienene Schriftensammlung *Shifu wencun* [s.u.] einleitet, mit Bezug auf einen Brief Shifus an Zheng Bi'an erwähnt). (Siehe auch die Erinnerungen Zheng Peigangs in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 948).

<sup>200</sup> Zitiert in der Biographie Shifus von „Wending“ in *Shifu wencun* S. 8. Dabei sorgte sich Shifu besonders um das Ergehen seiner *Minsheng*.

<sup>201</sup> Er wurde schließlich am Westsee beigesetzt, wo seine anarchistischen Aktivitäten letztlich ihren Anfang genommen hatten.

<sup>202</sup> Vgl. dazu Krebs: *Shifu ...* Kap. 9, bes. S. 151–157. Der Begriff „Shifuismus“ wurde von Huang Lingshuang in der Gedenknummer zu Shifu in *Jinhua* Nr. 3, März 1919, eingeführt (s.u.). – Durch seine Beziehungen zum Esperanto wurde Shifu (Esperanto: „Sifo“) auch auf diesem Wege international bekannt und fand Eingang in entsprechende biographische Lexika.

<sup>203</sup> Siehe Mo: *Huiyi Shifu* S. 39b–40b.

<sup>204</sup> Wie Shifus jüngerer Bruder in seinen Erinnerungen angibt, wurde Lin später buddhistischer Mönch, nachdem sich seine Cousine wegen ihrer an den Einwänden der Familie gescheiterten Liebesbeziehung erhängt hatte. (Siehe Liu Shixins Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 933). Damit hatte das Familien-

diese Aufgabe meist von Singapur her wahrnahm. Die Unsicherheit der Gruppe nach dem Wegfall der ideologischen Leitfigur zeigte sich außer in dem unregelmäßigen Erscheinen der Zeitschrift auch darin, daß fast keine Originalbeiträge mehr erschienen, sondern die folgenden Nummern ganz überwiegend aus Übersetzungen bestanden. Dabei wurden besonders die Diskussionen um den Krieg berücksichtigt, wobei im Hintergrund der Neutralitätsfrage auch die 1915 von Japan gestellten berüchtigten „21 Forderungen“ an China standen, die Japans imperialistische Ansprüche in China dokumentierten. Tolstoj wurde vorgestellt sowie Kōtoku (interessanterweise nicht als Übersetzung eines japanischen Artikels, sondern eines englischen Beitrages [aus *Mother Earth*?]). Die angefangenen Übersetzungen von Kropotkins *La conquête du pain* und Berthelots *L'évangile de l'heure* wurden weitergeführt. „Zhuanfu“ 顛父 (=Lin Junfu?) begann eine Übersetzung von Kropotkins „Anarchistischer Philosophie“ (Zuordnung nicht ganz klar) (in *Minsheng* Nr. 27) und „Juansheng“ (=Huang Zunsheng) eine Übersetzung von Kropotkins Artikel „L'anarchie dans l'évolution socialiste“ (in *Minsheng* Nr. 29).

Nr. 28 war die einzige Nummer, in der ein substantieller Teil aus Originalbeiträgen bestand. Es war die erste Nummer nach Yuan Shikais Tod. (Hier taucht auch im chinesischen Teil die später beliebte Praxis auf, Artikel mit Initialen zu unterzeichnen).

Mit *Minsheng* Nr. 29, die im November 1916 erschien, stellte die Zeitschrift ihr Erscheinen ein und wurde erst 1921 wiederbelebt. Zheng Peigang vor allem sorgte für die Verbreitung Shifuscher Ideen durch Nachdrucke von dessen wichtigsten Artikeln in Broschürenform.<sup>205</sup> Außerdem brachte er Anfang 1916 mit Sheng Guocheng eine eigene Esperanto-Zeitschrift heraus: *La Ĥina Briteleto* / *Huaxing* 華星 (China-Stern). Später arbeitete auch der kantonesische Anarchist und Esperantist Ou Shengbai mit, der über Shifu zum Anarchismus gefunden hatte. Sheng hatte bereits im November 1911 eine erste Esperanto-Zeitschrift in China lanciert, *La Mondo* / *Shijie* 世界 (Die Welt),<sup>206</sup> die allerdings rein sprachbezogene Inhalte hatte und offensichtlich nach einer Nummer eingestellt worden war.<sup>207</sup> *La Ĥina Briteleto* war nun – nach den Esperantokolumnen in sozialistischen und anarchistischen Zeitschriften – die erste etwas dauerhaftere Esperanto-Zeitschrift.<sup>208</sup> Darin wurde – außer rein sprachbezogenen Artikeln – auch die Kriegsproblematik und ihr

system zum einen seine Macht auch Shifus „Jüngern“ gegenüber bewiesen, zum anderen ist hier wieder die Affinität zum Buddhismus augenfällig.

<sup>205</sup> Zu den Nachdrucken siehe Zheng Peigangs Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 949–950.

<sup>206</sup> Das in Zheng Peigangs Erinnerungen (in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 949) angegebene Erscheinungsjahr derselben mit 1910 muß aufgrund des Originals korrigiert werden. Auch stimmt seine Angabe des Umfangs von „nur zwei Seiten“ nicht mit dem Original (8 Seiten) überein. Offensichtlich hatte Zheng diese Zeitschrift nie gesehen.

<sup>207</sup> Sheng hatte darin für das Esperanto geworben (u.a. in Auseinandersetzung mit der Propagierung alternativer Erfindungen wie des Volapük), sowie für die Errichtung einer China-weiten Esperanto-Organisation als Glied des Weltverbandes plädiert.

<sup>208</sup> Mir lagen aus dem Jahr 1916 drei Nummern vor: Nr. 2, 6, 9. Hou Zhiping (*Shijieyu yundong* ...) gibt 1915 bereits das Erscheinen von *La Verda Standardo* an, doch kam diese erst 1918 heraus. (Hou hatte offensichtlich keinen Zugang zu den meisten frühen chinesischen Esperanto-Zeitschriften, weshalb seine Darstellungen zur frühen Zeit häufig zu korrigieren sind).

Verhältnis zum Esperanto aufgegriffen.<sup>209</sup> Parallel dazu brachte Ou Shengbai (Esperanto: „Sinpak“) in Kanton die Esperanto-Zeitschrift *Internacia Popolo / Shijie yuebao* 世界月報 (Internationales Volk bzw. Die Welt) heraus,<sup>210</sup> in der er ebenfalls mittels Esperanto auch anarchistisches Gedankengut verbreitete und sich als Unterstützer der in den letzten Zügen liegenden *Minsheng* präsentierte.<sup>211</sup>

Vor allem, um den Lebensunterhalt zu decken, waren die Mitglieder der *Minsheng*-Gruppe gezwungen, sich verschiedenen Tätigkeiten zuzuwenden, doch dadurch kamen sie – im Gegensatz zu der Zeit mit Shifu – in konkreten Kontakt mit der arbeitenden Bevölkerung. Shifus Schwestern arbeiteten in einer Tabakfabrik, Zheng Peigang vorübergehend in einer Frachtschiff-Gesellschaft. Shifus Bruder Shixin war 1915 bereits Liang Bingxian nach Südost-Asien gefolgt.<sup>212</sup>

Obwohl Shifu seine Gruppe stark dominiert hatte und immer wieder in „Gedenknummern“ späterer anarchistischer Zeitschriften gefeiert wurde,<sup>213</sup> hatte er doch in seinen Anhängern einen Samen gelegt, der schließlich in der Vierten-Mai-Zeit voll aufgehen sollte. Viele der später führenden Anarchisten hatten ursprünglich mit Shifu Kontakt gehabt. Insofern war Shifu, der zu seinen Lebzeiten im Grunde niemanden neben sich duldete, langfristig gesehen, doch der Anstoß zu einer „anarchistischen Bewegung“ in China gelungen.

<sup>209</sup> Der Krieg war ja – wie erwähnt – auch für den Internationalismus der Esperantisten eine große Herausforderung. Ähnlich den Sozialisten gerieten auch viele Esperantisten dadurch in nationalistisches Fahrwasser, was in *La Ĥina Brileto* kritisiert wurde (siehe z.B. 1. Jahrgang, Nr. 2, S. 17–20).

<sup>210</sup> Die Zeitschrift erschien ab Juli 1916.

<sup>211</sup> *La Ĥina Brileto* und *Internacia Popolo* verwiesen auf *Minsheng*. Von *Internacia Popolo* lagen mir Nr. 1, 2, 4, 5–6 vor (alle 1916).

<sup>212</sup> Siehe die Erinnerungen von Liu Shixin und Zheng Peigang (in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 934 und S. 949–950).

<sup>213</sup> Z.B. in *Jinhua* März 1919 oder *Minzhong* 民鐘 (Volkslocke), März 1927.

## 7. DIE SUCHE NACH NEUEN BILDUNGSIDEALEN UND LEBENSFORMEN ALS HINTERGRUND DER POPULARITÄT DES ANARCHISMUS IN DER ZEIT DES VIERTEN MAI

### *Die Frankreich-Studienprogramme der ehemaligen Xin shiji-Gruppe*

„**Sparsames Studium**“: Während Shifu den Samen für die Entwicklung der anarchistischen Bewegung innerhalb Chinas gelegt und dabei besonders die Verbindung des Anarchismus mit dem Esperanto wie der Frage der Arbeit herausgestellt hatte, verfolgte die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe, namentlich Li Shizeng, den Bildungsansatz weiter. Wie Li in seinem Brief an Shifu deutlich gemacht hatte, sah er die aktuelle Aufgabe in der Hebung des allgemeinen Bildungsstandes wie der der moralischen Verfaßtheit der Gesellschaft. Entsprechend engagierte sich die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe für Erziehungsprojekte, wobei wiederum – nach Wu Zihuis Devise der „Heilsamkeit“ von Auslandserfahrung – ein Frankreich-Aufenthalt als besonders vielversprechend anvisiert wurde.

Die einzelnen Mitarbeiter an der einstigen *Xin shiji* übten nach der Xinhai-Revolution unterschiedliche Funktionen aus – was ihre je verschiedene Übernahme von Verpflichtungen in den erwähnten Moralgesellschaften bedingte –, doch nutzte man die Vorteile, die aus der politischen „Kompromißlinie“ einiger Mitglieder erwachsen, durchaus. So profitierten z.B. die damals in ihrer anarchistischen Haltung politischer Abstinenz Striktesten, Li und Wu, sehr wohl von Cais vorübergehender Position als Erziehungsminister. Sie organisierten mit seiner Hilfe 1912 in Peking eine Vorbereitungsschule für ein Studium in Frankreich im Rahmen ihrer neuen „Gesellschaft für ein sparsames Studium“ („Jianxuehui“ 儉學會), die wiederum in anarchistischer Manier keinen Vorsitzenden, keine Mitgliedsbeiträge o.ä. kannte. Die Idee war, durch effektive Bündelung der Ressourcen auch weniger reichen jungen Leuten ein Frankreich-Studium zu ermöglichen und so die Zahl potentieller Auslandsstudenten zu erhöhen. Außerdem wurde ein analoges Programm speziell für Frauen und eines für Leute mit Familie angeregt.<sup>1</sup> Wu engagierte sich übrigens parallel für ein entsprechendes Projekt in Japan<sup>2</sup> sowie in England. Letzteres trug der Tatsache Rechnung, daß in China Englisch als Fremdsprache verbreiteter war. Zwar wurde zumindest das England-Programm auch realiter umgesetzt und aktiv von Wu Zihui betreut, doch nahmen nur gut 20 Studenten daran teil, so daß das Hauptaugenmerk auf Frankreich blieb. Die Pekinger Vorbereitungsschule wurde wiederum von Qi Rushan, dem Bruder des Managers der Doufu-Fabrik Qi Zhushan, geleitet. Ein Ableger der Schule entstand kurz darauf in Sichuan, wo sich besonders Wu Yuzhang 吳玉章 engagierte, selbst ein frühes

---

<sup>1</sup> Siehe „Beijing liufa jianxuehui jianzhang“ 北京留法儉學會簡章 (Generelle Regeln der Pekinger Vereinigung für ein sparsames Studium in Frankreich) in *Xin qingnian* 新青年 (Neue Jugend) Bd. 3, Nr. 2, April 1917, 1. Seite.

<sup>2</sup> Yang Kailiang: ... *Wu Zihui ... nianpu* S. 45.

Tongmenghui-Mitglied und bald einer der führenden Köpfe der chinesischen Esperanto-Bewegung, der von nun an mit der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe kooperierte.<sup>3</sup>

Die Vorbereitungsschule in Peking war in mehrerer Hinsicht ungewöhnlich. Zum einen war sie die erste von Chinesen geführte koedukative Einrichtung. (Nur die von Missionaren geleitete Lingnan 嶺南-Universität in Kanton praktizierte bereits Koedukation). Dies war ein bemerkenswerter Schritt, vergleicht man die damaligen Verhältnisse an „progressiven“ Mädchenschulen, wo männliche Lehrer sogar während des Unterrichts von den Schülerinnen durch einen Vorhang getrennt wurden!<sup>4</sup> Somit ging die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe in der Praxis unkonventionellere Wege als etwa Shifu oder Jiang Kanghu je anvisierten. (Letzterer hatte sich zwar wiederholt für Frauenbildung stark gemacht, blieb aber sogar gegenüber dem Einsatz männlicher Lehrer an Mädchenschulen skeptisch). De facto absolvierten aber an der Pekinger Vorbereitungsschule nur zwei Frauen einen gesamten Kurs, und nur eine, nämlich „Chinas erste Juristin“ Zheng Yuxiu 鄭毓秀, die Li Shizeng von der Organisation von Attentaten in den letzten Tagen der Qing her kannte, studierte dann auch in Frankreich.

Zum anderen wichen die Lehrinhalte der Vorbereitungsschule vom in China üblichen Schema ab. Entsprechend der Zielsetzung der Schule, in sechs Monaten den angehenden Frankreich-Studenten Sprachkenntnisse und etwas Allgemeinbildung (im westlichen Sinne) zu vermitteln, wurde natürlich das in China sonst zweitrangige Französisch besonders gepflegt, doch sollten die Studenten auch moralisch „belehrt“ werden. Moralunterricht war zwar auch in anderen chinesischen Schulen üblich, doch an der Vorbereitungsschule orientierte man sich am Ideal einer im anarchistischen Sinne tugendhaften Persönlichkeit. Im Laufe der Jahre 1912 und 1913 wurden insgesamt vier Klassen in der Schule betreut, die dann 1913 alle in Frankreich ankamen und so insgesamt eine Gruppe von über 100 Studenten bildeten.

Wie die Regeln der „Jianxuehui“ besagten, konnten die Studenten nach einer Einstiegsphase beliebige Fächer in Frankreich studieren, nicht aber der Intention der Gesellschaft zuwiderlaufende Sparten wie Administration oder Militärwesen. Dagegen waren Naturwissenschaften und „praktische Studiengänge“, etwa Agrarwissenschaft, Medizin oder Technik, gern gesehen. Die Gesellschaft bot die Organisation von Unterkunft und Verpflegung zu garantierten günstigen Preisen an, erwartete aber von den Studenten die Einhaltung der moralischen Grundregeln, die in Anlehnung an das „Jindehui“-Programm auf „nicht Huren, kein Glücksspiel, nicht Rauchen, kein Alkohol, keine Verletzung von Leben, keine Verschwendung“ festgeschrieben wurden.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Wu Yuzhang hatte sich in den letzten Jahren der Qing u.a. an Attentatsvorbereitungen beteiligt, zumal er in Japan den Umgang mit Sprengstoffen erlernt hatte. (Siehe Wu Yuzhang 吳玉章: *Xinhai geming* 辛亥革命 [Die Xinhai-Revolution], Peking 1963, bes. S. 97–104). Nach einer „anarchistischen Phase“ wandte er sich dann der KPCh zu und wurde später in der VR China einflussreich. Er war einer der führenden Esperantisten und Sprachwissenschaftler und als solcher aktiv im Komitee zur Vereinfachung der Schriftzeichen.

<sup>4</sup> Dies ergibt sich beispielsweise aus der Biographie der später bekannten Kommunistin Xiang Jingyu, die Anfang der Republikzeit in der als „progressiv“ geltenden Zhounan- 周南-Mädchenschule in Changsha studierte. (Dai Xugong 戴緒恭: *Xiang Jingyu zhuan* 向警予傳 [Biographie Xiang Jingyu], Peking 1981, S. 12).

<sup>5</sup> Siehe *Luou jiaoyu yundong* S. 50–54.

Cai Yuanpei sah in dem Programm, wie er im Editorial der Zeitschrift *Xuefeng* 學風 (Weise des Lernens) – einem Publikationsprojekt, daß dann dem Ersten Weltkrieg zum Opfer fiel – darlegte, die Einordnung Chinas in die Weltkultur. Um den eigenen Stellenwert zu begreifen, sei gerade das Auslandsstudium in Europa für Chinesen von Vorteil. Er beklagte, daß im Vergleich zu Japan nur sehr wenige Chinesen in Europa studierten, was er – neben dem Kostenfaktor – vor allem auch dem verbreiteten Vorurteil zuschrieb, daß Europa nur auf technischem Gebiet etwas zu bieten habe. In Moral und Literatur halte man China für überlegen. Cai, der ja selbst in Deutschland ein sehr vielseitiges Studium der Geisteswissenschaften betrieben hatte,<sup>6</sup> hielt diese Ignoranz und Überheblichkeit für geradezu gefährlich.<sup>7</sup>

Wang Jingwei wiederum unterstrich, daß die Ermöglichung eines Studiums in Europa durch die geschaffenen Institutionen jedoch nicht so verstanden werden solle, als wolle man hier nur neue Kader ausbilden. Die Bezeichnung „sparsames Studium“ solle aussagen, daß es um keine nur zweckbestimmte Sparsamkeit gehe mit Blick auf eine künftige Karriere. Vielmehr sei Sparsamkeit eine Tugend, die die Hintanstellung persönlicher Interessen für das Allgemeinwohl aus Freiwilligkeit pflege.<sup>8</sup> – Damit stellt Wang sehr deutlich die idealistische Komponente dieser Studienprogramme heraus.

Frankreich blieb das „gelobte Land“, was auch den Hintergrund hatte, daß die frühere *Xin shiji*-Gruppe hier – im Gegensatz zu anderen westlichen Nationen – die idealen Erziehungsmöglichkeiten sah. „Ideal“ bedeutete vor allem, daß aufgrund der strikten Trennung zwischen Kirche und Staat in Frankreich das Christentum keinen direkten Einfluß mehr auf das Erziehungswesen hatte.<sup>9</sup> Wie Li Shizeng 1915 Wang Jingwei zitierte, sei der Einfluß des angelsächsischen Bildungssystems ohnehin zu stark, so daß es einer Balance bedürfe. Dabei charakterisierte er das angelsächsische System als u.a. „pro Religion, König und Gentry“, das französische als „frei von Religion und Autorität“.<sup>10</sup>

Da 1913 nach dem von Yuan Shikai veranlaßten Attentat auf den GMD-Führer Song Jiaoren die Revolutionäre ein zweites Mal zu den Waffen griffen, aber scheiterten, flohen die führenden Köpfe wieder aus China. Cai Yuanpei, Wang Jingwei, Zhang Jingjiang und auch Li Shizeng fanden sich schließlich in Frankreich wieder. Wu Zhihui kam öfters von England her dazu. Zhang Ji dagegen, der als einziger aktiv die „Zweite Revolution“ unterstützt hatte, blieb zunächst in Japan und reiste dann durch den Westen, um Unterstützung gegen Yuan Shikai zu organisieren. Sein Verhältnis zum Anarchismus wurde zunehmend loser.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Seine Schwerpunkte waren Philosophie, Psychologie, Kulturgeschichte, Kunstgeschichte und Literaturgeschichte. (Eine Zusammenstellung der von ihm belegten Lehrveranstaltungen an der Univ. Leipzig von 1908–1911 findet sich in Cai Jianguo S. 106–110).

<sup>7</sup> Das Editorial ist abgedruckt in *Liou jiaoyu yundong* S. 25–31.

<sup>8</sup> „Jingwei“ 精衛: „Shuo jianxue“ 說儉學 (Erläuterung von „sparsamem Studieren“), abgedruckt in *Liou jiaoyu yundong* S. 32–35.

<sup>9</sup> Siehe *Liou jiaoyu yundong* S. 63. Hinzu kam das Argument, Frankreich sei verhältnismäßig billig und biete in fast allen Fachbereichen exzellente Bildungsmöglichkeiten.

<sup>10</sup> Siehe Lis Brief an Wu Zhihui von 1915, abgedruckt in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 315–319, dort S. 318.

<sup>11</sup> Besonders greifbar wurde dies dann nach seiner Rückkehr nach China. So hielt er etwa nach dem Ende des Ersten Weltkrieges Vorträge, in denen er ganz unanarchistische Ideen vertrat. Siehe z.B. die Vortragsmitschrift von Luo Dunwei 羅敦偉, dem Herausgeber der kurzlebigen Zeitschrift *Piping* 批評 [Kritik]

Die chinesischen Frankreich-Studenten waren fast alle in Montargis eingetroffen, was Li Shizeng dank seiner guten Kontakte vermittelt hatte. Durch den Ausbruch des Ersten Weltkrieges waren ohnehin Mittel- und Südwest-Frankreich die sichereren Orte, wo die chinesischen Studenten dann auch blieben.

Die Reaktionen auf den Ersten Weltkrieg waren geteilt. Offenbar hatten einige Studenten vor, das Handtuch zu werfen. Die Initiatoren der Erziehungsprogramme dagegen hielten dies für unnötig. Wie Cai Yuanpei formulierte, versinke Europa zwar momentan im Kugelhagel, doch sei dies auf die gesellschaftliche Organisation und die Psychologie der Völker zurückzuführen. Das aber solle die Chinesen nicht hindern, ihre Ausbildung in den vom Krieg nicht erfaßten Gebieten weiterzuführen. Sie hätten zuviel zu verlieren. Zudem sei auch die Heimreise gefährlich, so man überhaupt die Mittel dafür auftreiben könne. Er bat daher, die Heimkehrwilligen möchten nochmals ihre Position überdenken.<sup>12</sup>

Dieser Appell Cais zeigt, daß die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe – im Gegensatz zu der in China wegen des Ersten Weltkrieges aufkommenden und durch den Versailler Friedensvertrag endgültig sich breit machenden tiefen Enttäuschung über den vermeintlich so fortschrittlichen Westen – im Krieg keine Infragestellung der westlichen Bildung sah. Cai war vielmehr der Ansicht, daß dies die Chinesen anspornen müsse, tiefer nach den Ursachen zu fragen. Er und seine Mitstreiter kannten Europa offensichtlich gut genug, um zwischen verschiedenen Faktoren zu differenzieren, wohingegen in China das eindimensionale Bild vom „fortschrittlichen Westen“ durch den Ersten Weltkrieg früher oder später zusammenbrechen mußte.<sup>13</sup>

Allerdings sei hier angemerkt, daß Cai gegen Ende des Krieges eine sehr gewagte Darstellung desselben vorstellte. In einem Artikel in der einflußreichen Zeitschrift *Xin qingnian* 新青年 (Neue Jugend) charakterisierte er den gesamten Krieg als einen Widerstreit verschiedener Philosophien. So verkörpere Deutschland diejenige von Nietzsche, Lenins SU mit ihrer Verweigerung einer Beteiligung an der Allianz die Umsetzung der Gedanken Tolstojs (!), während die Alliierten in Anwendung des Prinzips der „gegenseitigen Hilfe“ Kropotkin folgten (!). Nietzsche, Tolstoj und Kropotkin seien ja alle Anarchisten, was bedeutete, daß somit der gesamte Krieg in anarchistischen Kategorien zu erklären war!<sup>14</sup> Da sich zur Abfassungszeit des Artikels der Sieg der Alliierten abzeichnete, sah Cai dies als Beweis, daß die „gegenseitige Hilfe“ das Mittel der Zukunft sei.<sup>15</sup>

---

(1920/21): „Xin sichao di piping“ 新思潮底批評 [Kritik der neuen Gedankenströmungen] in *Piping* Nr. 6, 11. 1. 1921, S. 3–4. Zhang beschwor hier u.a. die Vaterlandsliebe und plädierte für eine Aufrüstung Chinas!

<sup>12</sup> Der Appell von Cai ist abgedruckt in *Lüou jiaoyu yundong* S. 69–70.

<sup>13</sup> Exemplarisch für diese Enttäuschung steht Liang Qichaos Bericht über seine Europareise nach Kriegsende „Ouyou xinyinglu jielu“ 歐遊心影錄節錄 (Gegliederte Aufzeichnungen über die Eindrücke auf einer Europareise) in *Yinbingshi heji* 飲冰室合集 (Sammlung aus der Eistrinker-Klausen), Bd. 5, Shanghai 1941. (Der Text ist von 1919).

<sup>14</sup> Cai Yuanpei: „Ouzhan yu zhexue“ 歐戰與哲學 (Der Erste Weltkrieg und die Philosophie) (die Chinesen bezeichneten den Ersten Weltkrieg gern mit „Europäischem Krieg“, was er ja eigentlich auch war) in *Xin qingnian* Bd. 5, Nr. 5, 15. 10. 1918, S. 459–464. Nietzsche galt Cai als Erbe Stirners, Lenins Kommunismus stimme in etwa mit Tolstojs Lehren überein (!) und Kropotkin habe mit dem „aufgeklärten Teil der Anarchisten“ ja selbst für den Kampf gegen Deutschland plädiert.

<sup>15</sup> *Ibid.* Er wies darauf hin, daß ja auch China mit seinen Arbeitskräften in Frankreich mithilfe (s.u.). Der Versailler Vertrag dürfte diese Euphorie empfindlich gedämpft haben!

„Arbeit und Studium“: Durch den Krieg kamen die chinesischen Studenten mit ihren ursprünglichen Vorhaben jedoch in Schwierigkeiten. Die Preise stiegen, und durch den Rückzug in den Südwesten Frankreichs mußten sich manche neue Studienplätze suchen. Die finanzielle Situation zwang sie häufig, nebenher ihr Brot zu verdienen. Da sich der Arbeitskräftemangel durch die Mobilisierung in den französischen Fabriken stark verschärfte, war dies eine Gelegenheit für chinesische Studenten und Arbeiter, als Ersatz einzuspringen.<sup>16</sup>

Li Shizeng gründete daraufhin zusammen mit Cai Yuanpei, Wu Zhihui und Zhang Jingjiang 1915 die „Gesellschaft für eifriges Arbeiten und sparsames Studieren“ („Qingong jianxuehui“ 勤工儉學會), um für die bereits in Frankreich lebenden Chinesen Studium und Arbeit enger aneinander zu binden. Auch brachten sie eigene Publikationen in Chinesisch und Französisch heraus. Eigentliche Bedeutung erlangte diese neue Initiative mit der Ankunft chinesischer Arbeiter, die Frankreich (und später auch England) in China rekrutiert hatte.

Ziel der „Qingong jianxuehui“ war – in Abwandlung der früheren Aktivitäten, die hauptsächlich auf Studenten ausgerichtet waren –, nun auch den Fabrikarbeitern eine zusätzliche Ausbildung zukommen zu lassen. Cai Yuanpei unterstrich, daß Arbeit in irgendeiner Form für jeden Menschen verpflichtend sei. Das Studium helfe der Ausübung des Berufes, andererseits gebe die Praxis auch Anregungen für neue Erfindungen. Arbeit und Studium seien daher miteinander verbunden. Doch sei das Studium auch ein Wert in sich, selbst wenn es sich nicht direkt praktisch auszahle. Daher wollte Cai die Arbeiter motivieren, sich außer der Arbeit mit noch anderem zu befassen und nicht nur einfach den Lohn zu verprassen. Umgekehrt tröstete er die Studenten, die nebenher arbeiten mußten, daß es viele berühmte Leute gegeben habe, die sich nur in ihrer Freizeit dem widmen konnten, was sie wirklich interessierte. Zwar sei die primäre Zielsetzung von Arbeitern und jobbenden Studenten verschieden, doch ihre Tätigkeiten seien die gleichen, weswegen man sie auch gemeinsam organisieren könne.<sup>17</sup>

Daß der Akzent aber weiterhin auf der Notwendigkeit der Bildung lag, machte Li Shizeng klar: zwar sei es falsch, zwischen Hand- und Kopfarbeit zu differenzieren, doch könne der daraus resultierende Klassenunterschied nur durch Bildung überwunden werden.<sup>18</sup> M.a.W.: die Arbeiter sollten sich den Intellektuellen annähern, nicht umgekehrt!

Wu Zhihui reicherte die Diskussion mit Bezügen auf die chinesische Tradition an. Ähnlich der einstigen Argumentation Liu Shipeis zog er eine Linie von der Arbeitsteilung über die Differenzierung zwischen Hand- und Kopfarbeit hin zur Klasse der Beherrschten und der Herrschenden bzw. der Armen und der Reichen, wobei Wu jedoch die Arbeitsteilung

<sup>16</sup> Nach Chen Sanjings Studie zu den chinesischen Arbeitern in Europa während des Ersten Weltkrieges bestand der Arbeitskräftemangel schon in geringerem Maße vor dem Krieg. (Siehe Chen Sanjing: *Huogong yu ouzhan*, S. 6).

<sup>17</sup> Cai Yuanpei 蔡元培: „Qingong jianxuezhuan xu“ 勤工儉學傳序 (Vorwort zur „Darstellung des eifrigen Arbeitens und sparsamen Studierens“), abgedruckt in *Louou jiaoyu yundong* S. 72–75. Die Tatsache, daß die „Qingong jianxuehui“ hier unter der Rubrik „Erziehung chinesischer Arbeiter“ aufgeführt wird, zeigt, daß die Hauptadressaten chinesische Arbeiter waren. (Später sollte sich das auf Studenten verlagern. Auch waren dies noch nicht die von Frankreich gezielt angeworbenen chinesischen Arbeiter). – Die explizite Rechtfertigung Cais für die gemeinsame Organisation läßt darauf schließen, daß sich Studenten und Arbeiter an sich als nicht zusammengehörig empfanden.

<sup>18</sup> Li Yuying 李煜瀛: „Qingong jianxuezhuan yinyan“ 勤工儉學傳引言 (Einleitung zur „Darstellung des eifrigen Arbeitens und sparsamen Studierens“) in *Louou jiaoyu yundong* S. 75.

an sich nicht ablehnte, sondern nur die „falschen“ Konsequenzen.<sup>19</sup> Vor den sogenannten „Heiligen des Altertums“ habe es diese Differenzierungen nicht gegeben. Jede Arbeit erfordere, so Wu, den Einsatz von Kraft und Intelligenz, weshalb beides zusammengehöre. Setze man dagegen Bildung dafür ein, sich eine Machtposition zu verschaffen, so sei dies eine Zweckentfremdung derselben.

Wu kritisierte außerdem die im traditionellen China weit verbreitete Auffassung, daß unter den „arbeitenden Berufen“ allein der „produktiven“ Landarbeit Hochschätzung zuteil werden dürfe. Arbeit gebe es in vielen Formen, weshalb kein qualitativer Unterschied etwa zwischen Landwirtschaft, Handwerk und Handel gemacht werden sollte. Obwohl er sich als Argumentationshilfe auf „nichtkonformistische“ Ansätze im alten China bezog, blieb Wu doch einem modernen Begriff von Arbeit bzw. Werkätigkeit verbunden.<sup>20</sup> – Die Bezugnahme auf traditionelle, wenn auch „unorthodoxe“ Vorbilder mag zunächst erstaunen, da Wu ja in *Xin shiji* dagegen polemisiert hatte, doch erklärt sich dies wohl aus den intendierten Adressaten: den chinesischen Arbeitern, die als tendentiell kulturell „konservativ“ galten.

Nachdem nun Frankreich verstärkt chinesische Arbeitskräfte in China selbst rekrutieren wollte, sah die frühere *Xin shiji*-Gruppe darin die Gelegenheit, organisatorisch einzugreifen und damit auch ihre eigenen Vorstellungen und Erfahrungen einzubringen. Zuvor lief die Rekrutierung über eine chinesische Firma in Tianjin. Diese verfolgte rein kommerzielle Interessen und stand unter der Ägide von Liang Shiyi 梁士詒, einem Günstling Yuan Shikais, der mehrere Posten in der Regierung und Administration bekleidete, vornehmlich im Finanzsektor. China, das bis 1917 neutral blieb, konnte – so hoffte der Politiker Liang Shiyi außerdem – durch diesen Beitrag nach Kriegsende auf Gegenleistungen hoffen. (Obwohl China 1917 sich sogar explizit auf die Seite der Alliierten stellte, erfüllten sich diese Hoffnungen nicht, wie der Versailler Friedensvertrag zur Genüge demonstrierte). Dennoch ließ sich die Firma pro angeheuertem Arbeiter bezahlen und war zuständig für alle finanziellen Transaktionen. Wie Beschwerden zeigen,<sup>21</sup> zweigte sie dabei öfters einiges in die eigenen Taschen ab.<sup>22</sup> Chinesische Kritiker schrieben den Firmennamen „Huimin gongsi“ 惠民公司 (Firma, die dem Volk nützt) entsprechend um in das homophone „Guimin gongsi“ (Firma, die das Volk ruiniert).<sup>23</sup>

Li Shizeng wollte daher mit den französischen Behörden eine Alternative entwickeln.<sup>24</sup> Sein Ziel war, den chinesischen Arbeitern eine Gleichbehandlung mit französischen Kollegen sowie Bildungsmöglichkeiten vertraglich garantieren zu lassen.

<sup>19</sup> Im Hintergrund stand natürlich Mengzis berühmter Disput mit Xu Xing.

<sup>20</sup> Wu Jingheng 吳敬恆: „Qingong jianxuezhuan shuhou“ 勤工儉學傳書後 (Nachbemerkungen zur „Darstellung des eifrigen Arbeitens und sparsamen Studierens“), abgedruckt in *Liuou jiaoyu yundong* S. 76–80.

<sup>21</sup> Vgl. *Fufa qingong jianxue ...* Bd. 1, bes. S. 235–237, und die kritischen Kommentare bei Michael Summerskill: *China on the Western Front*, London 1982, S. 50.

<sup>22</sup> Chen Sanjing charakterisiert ausführlich und positiv Liangs Aktivitäten und die Rekrutierung der Firma (*Huagong yu ouzhan* S. 6–31), erwähnt aber diese weniger rühmlichen Seiten nicht explizit.

<sup>23</sup> Siehe z.B. in *Fufa qingong jianxue ...* Bd. 1, S. 267.

<sup>24</sup> John Leung erwähnt, daß die französische Regierung anfangs wegen des anarchistischen Hintergrundes von Li Shizeng und seinen Freunden skeptisch war, sie aber dann als „harmlose Utopisten“ einstufte und zustimmte. (Siehe Leung, John Kong-cheong: *The Chinese Work Study Movement*, unveröff. Diss., Brown Univ. 1982, S. 106).

Mit den französischen Behörden wurde vereinbart, daß die chinesischen Arbeiter in allen Bereichen (Lohn, Urlaub, Sozialversicherung, gewerkschaftliche Organisation) ihren französischen Kollegen gleichgestellt würden. Essen und Wohnstatt sowie eine Grundausstattung mit westlicher Kleidung<sup>25</sup> sollten in den zugewiesenen Fabriken bereitgestellt werden, ebenso Abendkurse mit Schwerpunkt auf Französisch.<sup>26</sup> Der Vertrag hatte eine Laufzeit von vier Jahren. Der Arbeiter seinerseits mußte sich vor der Ausreise aus China einer medizinischen Untersuchung unterziehen und hatte kein Recht, sich die Fabrik auszusuchen bzw. zu wechseln.<sup>27</sup>

Mit dieser Vereinbarung wollte Li Shizeng<sup>28</sup> die Nachteile verhindern, die häufig in anderen Ländern bei chinesischen Vertragsarbeitern zu beobachten waren und die z.B. auch die Verträge der Tianjiner Firma kennzeichneten,<sup>29</sup> z.B. geringere Entlohnung. Über diese Firma waren im August 1916 bereits 1700 Chinesen angereist. Insgesamt sollte ihre Zahl auf 40.000 steigen. Ab 1917 begannen im übrigen auch die Briten mit Anwerbungen und erreichten fast 100.000 Mann, die ebenfalls in Frankreich hinter der Front eingesetzt wurden.<sup>30</sup> Li vereinbarte, daß vorerst beide Rekrutierungsweisen gleichrangig für je 5000 Arbeiter durchgeführt werden sollten.<sup>31</sup> Da Li sich ja in Frankreich aufhielt, versuchte er die Rekrutierung in China über seine Vertrauten zu organisieren<sup>32</sup> und schickte im Namen der frisch gegründeten „Chinesisch-Französischen Erziehungsgesellschaft“ (s.u.) Briefe an regionale Verwaltungen und Schulen. Darin warb er für die Arbeit in Frankreich als unter drei Gesichtspunkten für Chinesen attraktiv: Zum einen gab es in China viele Arbeitssuchende, so daß ihnen und auch dem chinesischen Staat (!) durch ihre Vermittlung nach Frankreich geholfen werde. Zum zweiten erlange man berufliche Kenntnisse, die dann in China nutzbringend eingesetzt werden könnten. Zum dritten verbessere man die Gesellschaft, weil die Franzosen ein Beispiel für freies Denken ohne Autoritätshörigkeit oder Aberglauben abgaben. Schlichtheit und Ästhetik liebten und dabei fleißig und sparsam

<sup>25</sup> Diese bestand in zweifacher Unterwäsche, einem Paar Schuhe, einem Anzug und – typisch für die Zeit – einem Hut!

<sup>26</sup> Zuvor und parallel zu Li Shizeng heuerten übrigens auch Qi Rushan und Qi Zhushan mit ähnlicher Zielsetzung einige Arbeiter für eine Kunstseidefabrik an. (Siehe Lis Brief an Wu Zhihui vom 4. 1. 1916 in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 334).

<sup>27</sup> Die Vertragsbestimmungen sind abgedruckt in *Liou jiaoyu yundong* S. 94–97.

<sup>28</sup> Er war der Hauptverhandlungsführer, auch wenn Cai Yuanpei und Wang Jingwei kooperierten.

<sup>29</sup> Einige Beschreibungen und Kritiken dazu sind in *Fufa qingong jianxue ...* Bd. 1, S. 227 ff. zu finden. Chen Sanjing hat im Anhang von *Huagong yu ouzhan* mehrere Vertragstexte für die Rekrutierung chinesischer Arbeiter in Europa zusammengestellt.

<sup>30</sup> Zu den britischen Rekrutierungen anhand westlicher Materialien siehe das interessante Buch von Summerkill: *China on the Western Front*. Durch den Einsatz der chinesischen Arbeiter in Frankreich konnten englische Arbeiter von dort zurückgeholt werden. Außerdem standen einem Einsatz chinesischer Arbeiter in England selbst die Interessen der englischen Gewerkschaften im Wege. Im Gegensatz zu den Franzosen unterwarfen die Briten die chinesischen Arbeiter dem Kriegsrecht (!) und schifften sie nach Kriegsende umgehend zurück. Im übrigen hatte auch Rußland vor den Revolutionen 1917 chinesische Arbeiter angeheuert. Die USA wiederum „mieteten“ einige von Frankreich. Chen Sanjing vergleicht die verschiedenen Zahlen und schätzt, daß alles in allem ca. 175.000 bis 200.000 chinesische Arbeiter während des Ersten Weltkriegs in Europa eingesetzt wurden. (Siehe sein *Huagong yu ouzhan* S. 34–35).

<sup>31</sup> *Liou jiaoyu yundong* S. 93–94.

<sup>32</sup> Die Hoffnung war dabei, „verlässliche“ Kräfte anzuheuern. Wie Ergebnisse späterer Unternehmungen zeigen sollten, war diese Sorge Lis um „sorgsame Auswahl“ nicht unbegründet.

seien. Auch stellte er die Franzosen als prinzipiell Fremden gegenüber aufgeschlossen dar. Um jedoch zu verhindern, daß sich, wie in vielen Ländern etwa Südost-Asiens und in Nordamerika geschehen, eine Geringschätzung bis hin zu direkter Diskriminierung der chinesischen Arbeiter herausbilde, müsse bei der Auswahl der Arbeiter von vorneherein auf fachliche wie menschliche Qualität geachtet werden. Daher sollten als Auswahlkriterien gelten: körperliche Leistungsfähigkeit, ordentliches Verhalten und Grundbildung. Wer rauche oder spiele, unreinlich oder gewalttätig sei, müsse als absolut ungeeignet gelten, denn der Eindruck, den die ersten ankommenden Arbeiter machen würden, werde das Ergehen der nachfolgenden bestimmen.<sup>33</sup>

Li und Cai organisierten für die Arbeiter in Frankreich eine eigene Schule, in der besonders Französisch, Chinesisch, Rechnen und andere allgemeinbildende Fächer angeboten wurden. Französische Lehrer engagierten sich im Sprachunterricht, Cai übernahm die Verantwortung für den ethischen Unterricht, Li für den in Hygiene u.ä. Mit der Schule sollte den Arbeitern geholfen werden, sich mit der neuen Sprache und den fremden Gewohnheiten anzufreunden und den neuen beruflichen Anforderungen gewachsen zu sein, bevor sie in die Fabriken gingen. Außerdem sollten sie sich in einer eigenen Gewerkschaft organisieren, um ihre spezifischen Interessen zu vertreten.

Ganz offensichtlich wollten Li und Cai damit auch die chinesischen Arbeiter auffangen, die über die Tianjiner Firma geschickt wurden, und ihnen eine gewisse Absicherung zukommen lassen. Auch die übrigen Chinesen, die in Frankreich lebten, versuchten sie im Krieg durch eine Kooperative der Überseechinesen zu organisieren, die u.a. Sammelbestellungen übernahm oder chinesische Zeitungen und Bücher zentral bereitstellte.<sup>34</sup> Wie Li unterstrich, sahen sie ihre Aktivitäten als „Pflicht“ ihren Landsleuten gegenüber an.<sup>35</sup>

Eine wichtige Hilfe für diese gesamten Aktivitäten war die Gründung einer „Chinesisch-Französischen Erziehungsgesellschaft“ („Huafa jiaoyuhui“ 華法教育會) 1916, für die eine Reihe z.T. namhafter Franzosen als Mitarbeiter gewonnen werden konnte. Auf französischer Seite waren der Universitätsprofessor Aulard und Marius Moutet (Abgeordneter!) Vorsitzender bzw. Vize-Vorsitzender, auf der chinesischen Cai Yuanpei und Wang Jingwei. Li Shizeng fungierte als Sekretär.<sup>36</sup>

Damit war allerdings auch klar, daß die früheren Advokaten des Anarchismus in *Xin shiji* nun keinerlei Scheu mehr hatten, auch mit französischen Politikern zusammenzuarbeiten. Moutet war sogar einer der Initiatoren der neuen Gesellschaft gewesen.

Betrachtet man die von Cai Yuanpei formulierten Erwartungen der chinesischen Seite an diese Erziehungsgesellschaft, so fällt einem eine zunehmende Identifizierung mit der konfuzianischen Tradition ins Auge, die sich von der früher in *Xin shiji* bezogenen Position abhebt. Nach Cai war Frankreich zwar im Politischen durch seine revolutionäre Tradition sowie im Erziehungsbereich durch seine konsequente Trennung von Staat und Kirche vorbildlich, doch sei dies in ähnlicher Weise auch für China zu konstatieren. Seit Konfuzius gebe es die Tendenz, dem Volk gegenüber dem Herrscher Priorität einzuräumen,<sup>37</sup> und im Erziehungsbereich habe der „ethische Konfuzianismus“ dominiert, der zwar Riten kenne,

<sup>33</sup> *Lüou jiaoyu yundong* S. 81–84.

<sup>34</sup> *Ibid.* S. 85–92.

<sup>35</sup> *Ibid.* S. 93.

<sup>36</sup> *Ibid.* S. 110.

<sup>37</sup> Dies war de facto wohl eher die Interpretation Mengzis.

aber nicht eigentlich religiös sei. Cai räumte zwar ein, daß in modernen Schulen auch der Konfuzianismus nicht mehr adäquat sei, doch würdigte er ihn als dem französischen Humanismus vergleichbar. Konfuzius und Comte seien einander doch ähnlich! Cai meinte sogar, daß die französischen Stärken, d.h. „naturwissenschaftliche Philosophie“ (gemeint war wohl der Positivismus) sowie bildende und darstellende Kunst, ebenso in der traditionellen chinesischen Erziehung angelegt gewesen seien, nur sei etwa die Naturwissenschaft in alter Zeit noch nicht systematisiert worden.<sup>38</sup>

Diese Ehrung konfuzianischer Tradition mutet in Anbetracht der früheren Positionen in *Xin shiji* erstaunlich an, auch wenn man annehmen darf, daß der Rahmen dieser „Chinesisch-Französischen Erziehungsgesellschaft“ und der Wunsch, als gleichberechtigter Partner dazustehen, diese kulturelle Identifikation vor westlichen Zuhörern erleichtert haben dürfte. Auch war Cai ohnehin der am stärksten von der *Xin shiji*-Gruppe in der Tradition Versierte, dennoch wirft die neue Wertschätzung der traditionellen Kultur den Schatten voraus auf spätere Entwicklungen.

Die französische Seite jedenfalls war von dieser verkündeten Koinzidenz alter chinesischer und neuer französischer Moral angetan.<sup>39</sup> Sie erhoffte sich wohl auch gewisse Vorteile etwa im bilateralen Handel,<sup>40</sup> dennoch zeigte schon die offizielle Zielsetzung, daß die Gesellschaft de facto fast nur der chinesischen Seite diene.<sup>41</sup>

All diese verschiedenen Aktivitäten der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe zeigen, daß ihr Hauptanliegen darin bestand, durch intensive Kontakte mit Frankreich den Chinesen Zugang zu neuem Wissen zu vermitteln und sie dabei auch moralisch zu formen. Dies bedeutete im Grunde nur die Umsetzung der oben geschilderten Programme der 1912 in China gegründeten Moral- und Bildungs-Vereinigungen.

1916 gelang mit der *Lüou zazhi* 旅歐雜誌 (Zeitschrift für in Europa weilende [Chinesen]) wieder die Schaffung eines Organs für die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe. Technischer Hintergrund war die möglich gewordene Zusammenarbeit mit einer großen Druckerei in Tours, wohin nun die chinesische Druckpresse verfrachtet worden war.<sup>42</sup> Die *Lüou zazhi* sollte sich an sämtliche Chinesen wenden, die in Europa (de facto in England oder Frankreich) lebten, sei es als Kaufleute, Arbeiter oder Studenten.<sup>43</sup> 1917 gesellte sich speziell für die chinesischen Vertragsarbeiter die Zeitschrift *Huagong zazhi* 華工雜誌 (Zeitschrift für chinesische Arbeiter) hinzu. Beide Zeitschriften erhielten später „Ableger“ (*Lüou zhoukan* 旅歐週刊 [Wochenzeitschrift für in Europa weilende {Chinesen}] bzw. *Huagong xunkan* 華工旬刊 [Zehntägliche Zeitung für chinesische Arbeiter]) oder Neuauflagen.<sup>44</sup> Inhaltlich überschritten sie sich, doch wurde bei der *Huagong zazhi* auf den bescheidenen Bildungshintergrund der Leser Rücksicht genommen. So wurde etwa die im Rahmen der Sprachreform des Chinesischen entwickelte Lautschrift, die vor allem auf Grundlage von Zhang Binglins Vorschlägen erstellt und 1913 offiziell abgesehen worden war, benutzt, um Lese-

<sup>38</sup> Cais Rede zur Eröffnung der Erziehungsgesellschaft ist wiedergegeben in *ibid.* S. 106–108.

<sup>39</sup> Vgl. die Rede von Prof. Aulard, wiedergegeben in *ibid.* S. 111–113.

<sup>40</sup> So spendete die Industrie- und Handelsgesellschaft für die unter der „Chinesisch-Französischen Erziehungsgesellschaft“ laufende Schule für chinesische Arbeiter.

<sup>41</sup> *Lüou jiaoyu yundong* S. 115–119.

<sup>42</sup> Siehe *Lüou jiaoyu yundong* S. 44. Fotos aus der Druckerei sind beigelegt.

<sup>43</sup> Die Ankündigung der Zeitschrift mit ihrer Zielsetzung in *ibid.* S. 45–47.

<sup>44</sup> Die *Lüou zazhi* wurde 1928 dann wiederbelebt.

anfängern den Einstieg in die Schriftzeichentexte zu erleichtern. Die Lautschrift wurde allerdings nicht – wie heute für Kinder üblich – neben die Zeichen gesetzt, sondern eine Art Übungstext wurde erst komplett in Schriftzeichen, dann in Lautschrift gegeben. Wie die erste Nummer der Zeitschrift darlegte, wollte man durch parallelen Gebrauch von Lautschrift, Schriftzeichentexten in Umgangssprache und in Schriftsprache sowie westlichen Einsprengseln der Weiterbildung dienen.<sup>45</sup> Für die, die bereits mit Schriftzeichen umgehen konnten, wurden Texte in chinesischer Schriftsprache anschließend in Umgangssprache übertragen, wobei interessant ist zu vermerken, daß sich französische Zensoren (es war ja Krieg) offenbar nur für letztere interessierten.<sup>46</sup>

So druckte die zweite Nummer eine Rede Cai Yuanpeis an der „Schule für chinesische Arbeiter“ über das Opfern des Ich für die Allgemeinheit ab. Darin betonte Cai, daß dies aus zwei Gründen eine Pflicht des Einzelnen sei: zum einen sei der Einzelne Teil des Ganzen, weswegen es auch ihm nur gut gehen könne, wenn er für das Wohlergehen des Ganzen Sorge. Zum anderen sei der Einzelne nur einer von vielen, weswegen es richtig sei, lieber einen zu opfern als die vielen. Als konkrete Beispiele nannte er 1. den Wehrdienst, der Pflicht sei, wenn man einen Verteidigungskrieg führe (!), 2. die Revolution, die immer blutig sei, aber ohne die eine schlechte Regierung nicht beseitigt werden könne, 3. Attentate, die ein einfaches revolutionäres Mittel seien, und 4. die Selbstopferung für die Wahrheit (etwa Sokrates oder Bakunin, die für ihre Überzeugungen ins Gefängnis kamen).

In der umgangssprachlichen Fassung wurden u.a. aus dem Beispiel 2 (Revolution) von der französischen Zensur Teile gestrichen, Beispiel 3 (Attentate) fehlte komplett.<sup>47</sup>

Obwohl die französische Zensur sich also genötigt sah einzugreifen, muß auf der anderen Seite aber festgestellt werden, daß Cai sich ganz offensichtlich inzwischen schon recht weit von anarchistischen Positionen entfernt hatte, auch wenn seine obige Argumentation, daß ein Verteidigungskrieg rechtens sei, ja auch von Kropotkin und einigen seiner Freunde in Anbetracht des Ersten Weltkrieges geteilt wurde. Cai bejahte auch längst den Staat, obwohl er ihn „nicht liebe“. So erklärte er vor einer Gesellschaft französischer Freidenker, deren Vorsitzender der besagte Professor Aulard war, daß er aus einem schwachen Land komme und daher zunächst der Aufbau eines Staatswesens wichtig sei. Wenn dieses geschafft sei, könne man nach Höherem streben.<sup>48</sup>

Ein wichtiges Thema in der *Liou zazi* wie auch in der *Huangong zazi* war das „richtige Verhalten“, das man von den Chinesen erwarte, und somit waren diese Zeitschriften auch Ausdruck der steten Versuche der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe, die Chinesen als Persönlichkeiten zu formen. Cai etwa hob hervor, daß man das Ideal der „gegenseitigen Hilfe“

<sup>45</sup> „Huangong zazi“ shuoming“ 華工雜誌“ 說明 (Erläuterungen zur Zeitschrift „Chinesischer Arbeiter“), abgedruckt in Zhang Yunhou 張允侯 et al. (Hrsg.): *Liufa qingong jianxue yundong* 留法勤工儉學運動 (Die Bewegung für eifriges Arbeiten und sparsames Studieren in Frankreich), 2 Bde., Shanghai 1980 und 1986, Bd. 1, S. 104.

<sup>46</sup> Leider ist mit nichts darüber bekannt, auf welchem Wege dies geschah, wer in der französischen Armee dafür eingesetzt wurde – schließlich benötigte man ja Chinesisch-Kenntnisse – und was die Hintergründe der französischen Eingriffe waren.

<sup>47</sup> Siehe „Jiemin“ 子民: „Sheji wei qun“ 舍己爲群 (Das Ich für die Gesellschaft opfern) *Huangong zazi* Nr. 2, 25. 1. 1917, S. 3–4 bzw. in Umgangssprache S. 5–8. (Letztere war keine genaue Übertragung der schriftsprachlichen Version, sondern eine Vortragsmitschrift).

<sup>48</sup> Die Rede Cais ist abgedruckt in *Liou zazi* Nr. 15 und 16 (15. 4. und 1. 5. 1917). Siehe bes. Nr. 16.

nicht falsch verstehen dürfe im Sinne von mangelnder Selbständigkeit und Verantwortung. Vielmehr sei es eine chinesische Unsitte, sich immer auf andere zu verlassen bzw. Beziehungen spielen zu lassen. „Gegenseitige Hilfe“ dagegen erfordere pflichtbewußtes Handeln, denn nur wer seine Pflicht tue, habe auch ein Recht auf Hilfe.<sup>49</sup>

Andere bemängelten „typisch chinesische Laster“, die es auszumerzen gelte, wolle man nicht von der französischen Umgebung marginalisiert werden. Dies zeigt im übrigen, daß Li Shizengs Bemühungen, ein harmonisches Zusammenleben von Franzosen und Chinesen zu fördern, nur mäßiger Erfolg beschieden war. Man stellte besonders für die Arbeiter Benimmregeln auf<sup>50</sup> und diskutierte die konkreten interkulturellen Probleme, die zu einer Verschlechterung des Verhältnisses zwischen Franzosen und Chinesen geführt hatten. So strich etwa ein Arbeiter heraus, daß die chinesischen Arbeiter im Vergleich zu anderen Arbeitern zwar selten dem Alkohol ergeben seien, dafür aber dem Glücksspiel frönten und sich deswegen oft Schlägereien lieferten. Außerdem seien sie unreinlich, was die Franzosen schockiere. Stünde nicht in den Wohnheimen der Nachtopf neben der Reisschale? Es werde nicht geputzt und gewaschen, die Kleidung sei schlampig, so daß die Leute auf der Straße sich naserümpfend abwendeten. Außerdem schriegen die Chinesen auf der Straße herum und machten anstößige Bemerkungen, wenn sie einen Mann und eine Frau irgendwo zusammen sahen. Was wunder, daß sie da niemand leiden mochte?<sup>51</sup>

Offensichtlich fiel es im Laufe der Zeit den chinesischen Arbeitern immer schwerer, in Frankreich weiter beschäftigt zu werden. Die Anwerbung wurde 1918 noch während des Krieges beendet, so daß mit Kriegsende viele ihre Zukunft gefährdet sahen.<sup>52</sup>

Die ursprünglichen Organisatoren der chinesisch-französischen Projekte waren seit Ende 1916, dem Jahr also, in dem Yuan Shikais Diktatur durch seinen Tod jäh endete, allmählich wieder nach China zurückgekehrt. Der erste war Wu Zhihui, der London verließ und in China neue Zeitschriften herausbrachte. Dann ging Cai Yuanpei, dem der Posten als Rektor der Peking-Universität angeboten worden war. Nach Yuan Shikais Tod konnten sich die Dissidenten nun wieder freier in China bewegen. Die Herrschaft war inzwischen endgültig in den Händen der Warlords, die durchaus nicht immer „liberal“ mit ihrer Ansicht nach Unbotmäßigen umgingen, dennoch war für das intellektuelle Leben der Tod Yuan Shikais in vieler Hinsicht ein Startschuß, zumal er die konkrete Möglichkeit einer Neuaufgabe des Kaiserreichs beseitigte.

Cai versuchte, nach und nach seine Mitstreiter nach Peking zu holen. Li Shizeng wurde Professor für Biologie und Soziologie, hielt aber de facto sein Engagement an der Universität auf Sparflamme. Wu, der ja bereits in China war, lehnte den ihm angetragenen Posten als Professor für Sprachwissenschaft ab, übernahm aber die Herausgabe eines neuen Wörterbuches, in dem die Aussprache der Schriftzeichen definiert wurde anhand der Beschlüsse der Sprachkommission von 1913. Zhang Jingjiang kehrte aus Gesundheitsgründen 1917 nach China zurück. Wang Jingwei seinerseits schloß sich Sun Yatsens Aktivitäten in Kanton an. Nur Chu Minyi blieb in Europa, um selbst Medizin zu studieren.

<sup>49</sup> „Jiemin“ 子民: „Huzhu yu yilai“ 互助與倚賴 (Gegenseitige Hilfe und Unselbständigkeit) in *Luou zazhi* Nr. 10 (1. 1. 1917), S. 1–2.

<sup>50</sup> Vgl. etwa *Huagong zazhi* Nr. 6 (25. 4. 1917) S. 7–8, wo die Unsitte der Streiterei kritisiert und darum gebeten wird, sich doch in zivilisierter Form zu entschuldigen.

<sup>51</sup> *Huagong zazhi* Nr. 26, 25. 9. 1918, S. 3–4.

<sup>52</sup> Vgl. *ibid.*

Von China aus betrieb die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe aber die chinesisch-französischen Erziehungsprojekte weiter. In Wiederbelebung der „Jianxuehui“ von 1912 und der „Qingong jianxuehui“ von 1915 wurden in China ab 1917 Vorbereitungsschulen eingerichtet, die dann Werkstudenten nach einer bis zu einjährigen Ausbildung nach Frankreich entsandten.<sup>53</sup> Diese sollten sich dort durch Arbeit ihr Studium selbst finanzieren. Die Organisatoren und besonders die „Chinesisch-Französische Erziehungsgesellschaft“ wollten nur die Arbeits- und Studienplätze vermitteln. Im übrigen setzte man auf die Praktizierung der „gegenseitigen Hilfe“ unter den Teilnehmern. Von der Verbindung von Arbeit und Studium erhofften sich die Initiatoren auch einen Schub für die berufliche und technische Ausbildung in China.<sup>54</sup> Da die Vorbereitungsschulen z.T. Werkräume oder gar angeschlossene

<sup>53</sup> Zu diesem Werkstudenten-Programm, aus dem eine Reihe der führenden Kommunisten Chinas hervorging, gibt es inzwischen eine zunehmende Zahl von Materialsammlungen und Studien.

Grundlegende Materialsammlungen aus der VR China sind: *Fufa qingong jianxue yundong shiliao* 赴法勤工儉學運動史料 (Historische Materialien zur Bewegung für eifriges Arbeiten und sparsames Studieren in Frankreich), 3 Bde., Peking 1979–1981 (herausgegeben von der Forschungsgruppe zur Geschichte der KPCh der Qinghua-Universität) (diese Sammlung ist zeitlich relativ weit gefaßt, d.h. reicht bis in die Mitte der 20er Jahre); sowie Zhang Yunhou 張允侯 et al. (Hrsg.): *Liufa qingong jianxue yundong* 留法勤工儉學運動 (Die Bewegung für eifriges Arbeiten und sparsames Studieren in Frankreich), 2 Bde., Shanghai 1980 und 1986 (zeitlich enger gefaßt, d.h. bis 1921). Diese Materialsammlungen stellen bes. Zhou Enlais 周恩來 Rolle in den Vordergrund (Hintergrund der Publikationen sei – so das Vorwort von *Liufa qingong jianxue yundong* Bd. 1, S. 1 – vor allem dessen Tod 1976 gewesen) und zielen natürlich auf die späteren KP-Führer ab.

In Taiwan erschien Chen Sanjing 陳三井 (komp.): *Qingong jianxue yundong* 勤工儉學運動 (Die Bewegung für eifriges Arbeiten und sparsames Studieren), Taipei 1981, wo mehr Gewicht auf die später GMD-nahen Initiatoren des Programms und KP-kritische Stimmen gelegt wird.

Diese Materialsammlungen werden ergänzt durch Erinnerungen von Teilnehmern. Besonders einflußreich und für spätere Darstellungen der Bewegung prägend wurde He Changgong 何長工: *Qingong jianxue shenghuo huiyi* 勤工儉學生活回憶 (Erinnerungen an das Leben als Werkstudent), Peking 1958.

Überblicks-Darstellungen erschienen in China ab Ende der 70er Jahre. Genannt seien die Monographien von Zhang Hongxiang 張洪祥 und Wang Yongxiang 王永祥: *Liufa qingong jianxue yundong jianshi* 留法勤工儉學運動簡史 (Kurze Geschichte der Bewegung für eifriges Arbeiten und sparsames Studieren in Frankreich), Harbin 1982; sowie Huang Liqun 黃利群 (Hrsg.): *Liufa qingong jianxue jianshi* 留法勤工儉學簡史 (Kurze Geschichte des eifrigen Arbeitens und sparsamen Studierens in Frankreich), Peking 1982. Letztere Arbeit zog bereits die VR-Materialsammlungen (soweit damals erschienen) heran. Huang bietet im Anhang eine nützliche Chronologie sowie Hinweise auf frühere chinesische Sekundärliteratur.

In westlichen Sprachen liegen neben der unveröffentlichten Dissertation von John Kong-cheong Leung: *The Chinese Work Study Movement*, Diss. Brown Univ. 1982, der allerdings die Materialsammlungen noch nicht vorliegen hatte, an neueren Arbeiten die von Marilyn Levine und Paul Bailey vor. Marilyn Levine: „The Diligent-Work, Frugal-Study Movement and the New Culture Movement“ in *Republican China* Bd. XII, Nr. 1, Nov. 1986, S. 67–88; dies.: „ECCO Studies: Overview of an Emerging Field“ in *Republican China* Bd. XIII (April 1988), S. 4–23. (Dort wird die bis dato erschienene Literatur ausführlich dargestellt); und schließlich die Monographie von Levine: *The Found Generation*, Seattle und London 1993. Von Paul Bailey: „The Chinese Work-Study Movement in France“ in *The China Quarterly* Nr. 115, Sept. 1988, S. 441–461; ders.: „The Sino-French Connection. The Chinese Worker-Student Movement in France 1902–1928“ in David Goodman (Hrsg.): *China and the West: Ideas and Activities*, Manchester und New York 1990, S. 72–102.

<sup>54</sup> Dies wird besonders aus der Zielsetzung einiger Vorbereitungsschulen deutlich. Vgl. z.B. die Satzung der Schule in Baoding in Zhang Yunhou Bd. 1, S. 63 ff.

Produktionsstätten boten, in denen die praktische Ausbildung abgehalten wurde, hatten in der Tat allein diese Kurse für Chinas Ausbildungssystem einen Innovationswert.<sup>55</sup>

Die Werkstudenten erreichten Frankreich ab Ende 1919 in größeren Scharen, doch zeigte sich bald, daß Li Shizeng und seine Mitstreiter<sup>56</sup> die ökonomische Lage in Frankreich falsch eingeschätzt hatten.<sup>57</sup> Bis 1921 war die Zahl der Werkstudenten auf 1600 angeschwollen, so daß die versprochenen Jobs nicht in genügendem Umfang zur Verfügung standen, vielmehr durchlebte das Nachkriegs-Frankreich eine schwere wirtschaftliche Krise mit Inflation und Arbeitslosigkeit. Von den chinesischen Vertragsarbeitern in Frankreich aus dem Ersten Weltkrieg wollten zudem viele weiter bleiben. Dabei gingen einige chinesische Arbeiter auch Ehen mit Französischen ein, was für die französische wie chinesische Regierung Probleme aufwarf.<sup>58</sup> Außerdem war die Rückkehr in das China der Warlords, wo die Arbeiter eventuell als Soldaten rekrutiert worden wären, nicht sehr attraktiv.<sup>59</sup> Die Konkurrenz um die Arbeitsplätze für die neuangekommenen Chinesen wurde dadurch noch weiter verschärft.<sup>60</sup> Hinzu kam, daß Frankreich seine Kriegsheimkehrer integrieren mußte. Die Werkstudenten fühlten sich oft weder im Stande, mit ihren mageren Französischkenntnissen die versprochenen Bildungsmöglichkeiten zu realisieren, noch die meist ungewohnte körperliche Arbeit in Fabriken zu leisten.<sup>61</sup> Außerdem waren die Teilnehmer wie auch ihre Motivationen sehr unterschiedlich.<sup>62</sup> Während viele die Arbeit nur als Mittel

<sup>55</sup> Dies hebt Huang Liqun (S. 35) zu Recht hervor. Aufgrund des Abbruchs der Rekrutierung von Werkstudenten für Frankreich 1921 gab es viele Studenten, die die Ausbildungskurse durchliefen, aber dann keine Gelegenheit mehr bekamen, nach Frankreich auszureisen.

<sup>56</sup> Meist ist nur von Cai und Wu die Rede, doch sollte festgehalten werden, daß auch Zhang Ji, Zhang Jingjiang, Wang Jingwei, Wu Yuzhang und Chu Minyi weiterhin beteiligt waren.

<sup>57</sup> Die in Shu Xinchengs bekannter Geschichte der Auslandsstudenten gegebene Zusammenfassung anhand eines extrem einseitigen Berichtes zugunsten der Organisatoren ist aufgrund des inzwischen reichlich vorhandenen Materials zu revidieren.

<sup>58</sup> Siehe *Fufa* ... Bd. 1, S. 243.

<sup>59</sup> Vgl. den Bericht in *Fufa* ... Bd. 1, S. 258–260, bes. S. 260.

<sup>60</sup> Einen Überblick über die gesamte „chinesische Szene“ in Frankreich und ihre Organisationen gibt der Anhang in *Fufa* ... Bd. 1, Teil 1, S. 146–163. Die chinesischen Arbeiter hatten sich eigenständig gewerkschaftlich organisiert. (Siehe *ibid.* S. 266–271).

<sup>61</sup> Über die Hälfte der in Fabriken arbeitenden Werkstudenten war in der Stahlbranche tätig. (Siehe die Statistiken in *Fufa* ... Bd. 1, S. 88–91).

<sup>62</sup> Wie ein Teilnehmer es zusammenfaßte, waren darunter sowohl Arbeiter, die sich etwas Bildung erwerben wollten, als auch Studenten, die sich ein Studium finanzieren wollten, und solche, die die Arbeit als Praktikum nach dem theoretischen Studium betrachteten. (*Fufa* ... Bd. 1, S. 83). Wie ein geschichtlicher Abriß von 1921 zeigt, waren aber – im Gegensatz zu den Arbeitern als Hauptadressaten der „Qingong jianxue“-Aktivitäten von 1915 – ab 1919 die Hauptgruppe Studenten. (*Fufa* ... Bd. 1, S. 95–113, bes. S. 95).

Die Materialsammlung *Fufa* ... enthält einige interessante Statistiken zu den Teilnehmern (bes. Bd. 1, S. 85–87 und S. 111–112). Marilyn Levine hat sie z.T. übernommen (siehe ihr *The Found Generation* S. 33–35). Danach war der „typische Werkstudent“ männlich (es gab nur sehr wenige Frauen), Anfang 20, aus Hunan oder Sichuan, hatte relativ geringe Bildung und kaum Berufserfahrung. (Allerdings muß zu Levines zusammenfassender Charakterisierung angemerkt werden, daß der Bildungsstand nach den Statistiken durchschnittlich nicht so niedrig war). (Zur Situation der wenigen weiblichen Teilnehmer vgl. *Fufa* ... Bd. 1, S. 143–145 bzw. den Artikel von Geneviève Barman und Nicole Dulioust: „Un groupe oublié: les étudiantes-ouvrières chinoises en France“ in *Études chinoises* Bd. 7, Nr. 2, 1987, S. 9–46. Siehe auch mein „Chinesische Frauen zwischen Bildung und Geld: Ideal und Realität der Werkstuden-

zum Zweck des Studiums ansahen, empfanden andere im Sinne der Vierten-Mai-Debatten um neue Lebensformen und die „Heiligkeit der körperlichen Arbeit“ die Verbindung von Arbeit und Studium als moralische Pflicht. Insofern fühlten sich manche auch den in USA Studierenden moralisch überlegen. Diese strebten nur nach höherer Bildung und seien letztlich durch US-Kapitalisten und christliche Einflüsse (YMCA) „verdorben“. Die Frankreich-Studenten dagegen suchten nach praktischer Bildung, Vereinigung mit den Arbeitern und seien klar atheistisch.<sup>63</sup> Wie Wang Guangqi 王光祈, der in China gerade die „Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium“ („Gongdu huzhutuan“ 工讀互助團) (s.u.) initiiert hatte, gar meinte, werde die chinesische soziale Revolution durch den Kampf zwischen „kapitalistischen“ USA-Studenten und den in Frankreich studierenden Advokaten der „Arbeitsideologie“ geschaffen, so wie die politische Revolution (d.h. Xinhai-Revolution) durch die Kooperation der politisch orientierten Japan-Studenten und der anti-politischen (=anarchistischen?) Weststudenten geschaffen worden sei.<sup>64</sup> Entsprechend radikalisierte sich eine Reihe der vom Werkstudenten-Programm dann Enttäuschten und fand schließlich nicht ganz zufällig den Weg zum Marxismus, weshalb das von der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe initiierte Programm ironischerweise zum Meilenstein in der Entwicklung des chinesischen Kommunismus wurde.<sup>65</sup>

Manche, die im Werkstudenten-Programm die Verwirklichung eines neuen Lebensstils sahen, zogen explizit die Parallele zur *Gongdu huzhu*-Bewegung in China, die (nach Vorschlägen Wang Guangqis) in städtischen Kommunen Arbeit und Studium aneinanderkoppeln wollte (s.u.).<sup>66</sup> Wer nicht die Möglichkeit zur Teilnahme am Frankreich-Programm hatte, konnte sich in China wenigstens damit dem Ideal eines neuen Lebensstils

---

tinnen in den frühen Jahren der Republik“ [Vortrag auf dem Symposium „Zwischen Tradition und Revolution: Lebensentwürfe und Lebensvollzüge chinesischer Frauen an der Schwelle zur Moderne“ 1999, wird gedruckt im Tagungsband]). Die Häufung der Teilnehmer aus Hunan und Sichuan hatte u.a. politische Hintergründe. Insbesondere Hunan war an der Schnittstelle der großen Warlord-Einflußbereiche. Das darniederliegende Erziehungssystem bzw. die Arbeitslosigkeit motivierten besonders zum Weggang.

<sup>63</sup> Siehe *Fufa* ... Bd. 1, S. 101. (Man kann hier allerdings anmerken, daß sich während des Ersten Weltkrieges auch in Frankreich der englische, amerikanische und chinesische YMCA um die chinesischen Arbeiter bemüht hatte. Vgl. den Bericht eines chinesischen YMCA-Mitarbeiters in *Fufa* ... Bd. 1, S. 272–274. Vgl. auch Summerskill S. 171–172 und den Aufsatz von Chen Sanjing 陳三井: „Jidujiao qingnianhui yu ouzhan huagong“ 基督教青年會與歐戰華工 [Der YMCA und die chinesischen Arbeiter im Ersten Weltkrieg] in *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan* 中央研究院近代史研究所集刊 [Bulletin des Forschungsinstituts zur modernen Geschichte der Academia Sinica], Nr. 17, Bd. 1, Juni 1988, S. 53–70).

<sup>64</sup> Siehe Zhang Yunhou Bd. 2, S. 664.

<sup>65</sup> Siehe hierzu besonders Levines detaillierte Studie *The Found Generation*. Viele Mitglieder der späteren Führungsriege der KPCh waren durch das Programm gegangen. Auch die in der VR China zusammengestellten Materialsammlungen schneiden ihre Konzeption ganz auf diese Entwicklung zu.

<sup>66</sup> Die VR-Materialsammlungen zur Werkstudenten-Bewegung beinhalten daher auch entsprechende Abschnitte. Zu den Verfechtern dieser Auffassung gehörten auch viele derer, die sich dann zum Marxismus hinwendeten. Guo Sheng hebt in seinem Buch zur *Gongdu*-Idee die Verbindung von chinesischen und französischen Aktivitäten hervor. (Guo Sheng 郭笙: „Wusi“ shiqi de gongdu yundong he gongdu sichao “五四”时期的工讀運動和工讀思潮 [Die Bewegung für Arbeit und Studium und die ideelle Strömung für Arbeit und Studium in der Vierten-Mai-Zeit], Peking 1986).

annähern, der Arbeit und Bildung zusammenband und die Grundlage für eine gerechte Gesellschaft legen würde.<sup>67</sup>

Wang Guangqi, der selbst am Werkstudenten-Programm teilnahm, verglich beides miteinander. In der Zielsetzung sah er keine Unterschiede, lediglich in der Methode. Während die „Gongdu huzhutuan“ eine Kommune bildete, arbeitete beim Frankreich-Programm jeder (nur) für sich. (Damit implizierte Wang natürlich die Überlegenheit des eigenen Projektes). Der „Gongdu huzhutuan“ gehe es vor allem darum, die Einstellung zur körperlichen Arbeit zu verändern im Sinne einer selbstverständlichen Pflicht für jedermann, sowie darum, die konkrete Umsetzung des Prinzips der „gegenseitigen Hilfe“ zu fördern. Selbst wenn das „Gongdu huzhutuan“-Projekt scheitern sollte (es war Mitte 1920 bei Abfassung des hier zugrundeliegenden Artikels von Wang in der Krise), würden die Frankreich-Rückkehrer das Werk aber fortsetzen können.<sup>68</sup> Von daher lagen für ihn beide Projekte grundsätzlich auf derselben Linie.

Wang deutete an, daß die Idee des Werkstudenten-Programms, das u.a. Li Shizeng initiiert hatte, großen Einfluß auf die Jugend der Vierten-Mai-Zeit gehabt habe im Sinne der Entwicklung eines neuen Lebensstils.<sup>69</sup> Dennoch scheint in Anbetracht dessen, was die Initiatoren *selbst* sagten und taten, die Annahme fragwürdig, daß es aus ihrer Perspektive wirklich darum ging, Arbeit als moralisch verpflichtenden Teil des Lebens zu sehen, wie es offensichtlich einige der Teilnehmer an ihrem Programm taten.<sup>70</sup> Insofern war hier das „Atarashiki mura“-新しき村 (Neudorf)-Ideal (s.u.) das eigentliche Vorbild für neue Lebensstile. Zwar finden sich gelegentlich bei Cai Yuanpei, Li Shizeng und Wu Zhihui Anklänge an das Motiv der „Heiligkeit der Arbeit“, aber nur in allgemeiner Form bzw. wenn es sich bei den Adressaten um Arbeiter handelte. Li, Cai und Wu sahen kein moralisches Problem darin, bei finanzieller Möglichkeit alle Zeit dem Studium zu widmen. Ihr Ziel war – abgesehen von den Moralforderungen – nicht so sehr ein neuer Lebensstil bzw. die „runde“ Persönlichkeit, sondern die Verbreitung von Bildung.<sup>71</sup> Sie boten daher von

<sup>67</sup> Typisch für diese Haltung ist z.B. (Zhou) Taixuan's (周)太玄 Artikel: „Guonei zhi gongdu huzhutuan“ 國內之工讀互助團 (Die Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium daheim in China) in *Lüou zhoukan* Nr. 19, 20. 3. 1920, S. 1–2. Zhou war ein Mitarbeiter und Freund Wang Guangqis und Herausgeber der *Lüou zhoukan*.

<sup>68</sup> Wang Guangqi 王光祈: „Gongdu huzhutuan yu qingong jianxuehui“ 工讀互助團與勤工儉學會 (Die Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium und die Gesellschaft für eifriges Arbeiten und sparsames Studieren) in *Lüou zhoukan* Nr. 30, 5. 6. 1920, S. 1–2.

<sup>69</sup> Vgl. auch seine noch in China gehaltene Rede, veröffentlicht in der Zeitschrift *Gongdu* 工讀 (Arbeit und Studium) Nr. 2, abgedruckt in Zhang Yunhou Bd. 1, S. 381–384.

<sup>70</sup> Neben Wang Guangqi und anderen mit der „Gongdu huzhutuan“ Verbundenen zählten auch die Herausgeber und Autoren der Zeitschrift *Gongdu* (Dez. 1919 – März 1920) dazu, die in China die Erfahrungen aus Frankreich diskutierten. (Auszüge aus *Gongdu* finden sich in Zhang Yunhou Bd. 1, S. 364–412). Diese Zeitschrift wurde nach sechs Nummern von den Behörden als „radikal“ verboten. (Ibid. S. 412–413). Der Herausgeber der letzten Nummer, Zhao Shiyan 趙世炎 (wie Wang Guangqi Mitglied der „Shaonian zhongguo“-少年中國 [Junges China]-Gruppe), ging als Werkstudent nach Frankreich und wurde dann eine zentrale Figur in der sich dort entwickelnden chinesischen kommunistischen Szene.

<sup>71</sup> Insofern fielen sie damit hinter anarchistische Ideale z.B. eines Kropotkin zurück. Andere Gruppen wie die um die anarchistisch orientierte Zeitschrift *Gongxue* 工學 (s.u.) waren da engagierter. (Vgl. auch Guo Sheng, Kap. 7). – Ich betone die auch im Hinblick auf das von Dirlik (*Origins of Chinese Communism* S. 87) gezeichnete Bild, wonach die *Initiatoren* damit die Arbeit aufwerten wollten, während die *Teilnehmer* diese nur aus pragmatischen Gründen betrieben.

sich aus auch keine Stipendienprogramme, sondern wollten lediglich das Monopol der Regierungsstipendiaten brechen und es auch Selbstzahlern ermöglichen, durch effektive Organisation die geringen Ressourcen optimal zu nutzen. Dabei gestalteten sie die Organisation so zurückhaltend wie möglich – in Übereinstimmung mit ihren alten anarchischen Idealen. Die Folge war allerdings, daß einige Teilnehmer sich über den „schwachen Führungsstil“ beklagten.<sup>72</sup> Daß die Organisatoren die Werkstudenten 1921 weitgehend sich selbst überließen und neue akademische Projekte initiierten, unterstreicht diese Einstellung nur. Auch wenn den Anarchisten in China die frühzeitige Realisierung der Frage der Arbeit zugebilligt werden kann, so war es doch nicht die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe, die die Frage eines neuen Lebensstils in der Weise aufgeworfen hätte wie das „Atarashiki mura“. Die „neue Persönlichkeit“ nach ihrem Muster beschränkte sich auf den Tugendkatalog, den sie 1912 bereits vorgestellt hatte. Die Frage der Arbeit interessierte sie zwar schon, aber unter dem Gesichtspunkt einer Annäherung – wie erwähnt – der Arbeiter an die Intellektuellen. *nicht* umgekehrt.<sup>73</sup>

Dabei lagen die Interessen von Cai, Li und Wu als den Hauptakteuren ohnehin nicht ganz auf einer Linie.<sup>74</sup>

Cai hatte in China für die Gruppen, die 1919/20 eine bewußte Koppelung von Arbeit und Studium propagierten („Gongdu huzhutuan“ u.ä.), Sympathien geäußert (s.u.) und sprach gelegentlich von der „Heiligkeit der Arbeit“, dennoch machte er als Rektor der Peking-Universität keine Anstalten, die Studentenschaft insgesamt auf diesen Weg zu führen. In einem Neujahrsgruß 1920 an die Werkstudenten in Frankreich und die von Wang Guangqi angestoßene „Gongdu huzhutuan“ erklärte Cai explizit geistige und körperliche Arbeit als gleichwertig. Wer nicht ins Ausland könne, solle sich im Sinne von Wangs Programm engagieren, sofern er ein *armer* Student oder Arbeiter mit Bildungswunsch sei.<sup>75</sup> Auch sollte er bei seiner Abgrenzung von *xue* 學 (Bildung) und *du* 讀 (Lernen) betonen, daß *xue* immer über einen Praxisbezug hinausgehe (s.u.). Cai war, wie Li und Wu, gegen eine abschätzige Betrachtung körperlicher Arbeit, wie sie traditionell unter den Gebildeten vorherrschte. Insofern waren sie „Arbeiter-freundlich“. Aber Cais Ziel war,

<sup>72</sup> Vgl. den Brief aus Frankreich, ursprünglich in *Gongdu*, abgedruckt in Zhang Yunhou Bd. 1, S. 405–408, dort S. 406.

<sup>73</sup> Dies ist ein häufig übersehener Punkt. Hier liegt m.E. auch das Problem bei der Bewertung des „anarchistischen Einflusses“ auf das Werkstudenten-Programm z.B. bei Levine. Sie sieht die Initiatoren des Programms als „die Anarchisten“. Zum einen verkörperten diese aber nicht mehr die Hauptströmung des chinesischen Anarchismus, der inzwischen in der Linie (Liu) Shifus lag und ein eher loses Verhältnis zu Wu Zhihui und z.T. auch Li Shizeng besaß. Zum anderen war die Intention von Li, Cai und Wu vor allem pragmatischer Natur: möglichst vielen Chinesen zu westlicher Bildung zu verhelfen, denn sie gingen davon aus, daß damit die evolutive Verbesserung der chinesischen Gesellschaft gefördert würde. Levines Interesse gilt eben der Perspektive eines *Teils der Teilnehmer* des Programms, nicht der der Initiatoren.

<sup>74</sup> Diesen Punkt greift nur Chen Sanjing im Vorwort zu seiner Materialsammlung kurz auf (*Qingong jianxue yundong* S. 3–4), charakterisiert aber m.E. die Positionen zu oberflächlich. Ähnlich auch Huang Liqun (S. 25–26), der sie allerdings – im Gegensatz zum Taiwanesen Chen Sanjing – durchweg negativ bewertet.

<sup>75</sup> Abgedruckt in Zhang Yunhou Bd. 2, S. 626–628. Ähnlich hatte sich Cai schon früher in allgemeiner Form geäußert. (Vgl. seinen Artikel „Laogong shensheng“ 勞工神聖 [Heiligkeit der Arbeit] in *Xin qingnian* Bd. 5, Nr. 5, 15. 10. 1918, S. 438–439, bzw. seine gleichnamige Rede zum Sieg der Alliierten vom 16. 11. 1918, die häufig als „Beweis“ für seine Unterstützung der „Arbeitsideologie“ herangezogen wird. – So z.B. bei Zhang Hongxiang / Wang Yongxiang S. 26.

möglichst vielseitiges Humankapital zu fördern, wozu eben auch Facharbeiterausbildung und technisch-naturwissenschaftliche Qualifizierungen gehörten. Eine „Proletarisierung“ lag ihm fern. Man könnte sein Engagement am ehesten als Versuch einer Diversifizierung der Bildungslandschaft kennzeichnen.<sup>76</sup>

Li wiederum sah die Frage der Arbeit zum einen in der Perspektive seiner eigenen naturwissenschaftlichen Ausbildung, die mit Experimenten gekoppelt gewesen war, zum anderen in der seiner Arbeiter in der Doufu-Fabrik, an denen er zuerst seine Vorstellung einer „verbesserten Gesellschaft“ ausprobiert hatte. Am besten wird seine Einstellung aus einigen Briefen deutlich. So erklärte er 1915, daß in den diversen Programmen Studenten wie Arbeitern zu Bildung verholfen werden solle, damit sie dann jeweils ihre Gesellschaftsschicht verändern könnten.<sup>77</sup> In anderem Zusammenhang hielt er – ebenfalls 1915 – fest, daß gerade das Beispiel von Liu Shipei und anderen Intellektuellen, die Yuan Shikai unterstützt hatten, zeige, daß rein akademische Bildung allein noch keine guten Resultate garantiere. Seiner Meinung nach war solch ein Verhalten zweifelsohne hochgebildeter Personen nur durch ihre Entfremdung von den Realitäten aufgrund einer „parasitären“ Oberschichtexistenz zu erklären. Insofern müsse die praktische Erfahrung unbedingter Teil der Bildungsanstrengungen sein.<sup>78</sup>

Wu engagierte sich am stärksten im Sinne der Arbeiterschaft. Zwar war auch er offensichtlich nie gezwungen gewesen, seinen Lebensunterhalt durch körperliche Arbeit zu bestreiten,<sup>79</sup> doch beschäftigte er sich im Rahmen seiner zunehmenden Hinwendung zur Frage der materiellen Kultur auch mit dem Problem der körperlichen Arbeit.

Bereits 1916 hatte er in *Xin qingnian* begonnen, sich für eine stärkere Wahrnehmung der Technik durch die Jugend einzusetzen, schließlich basiere auch die geistige Zivilisation auf der materiellen. Um diese aber zu schaffen, bedürfe es der Erzeugung dieser materiellen Basis, wozu es körperliche Arbeit brauche, die aber durch Maschinen ersetzt werden könne. Im Vergleich zu westlichen Jugendlichen konstatierte Wu den völligen Mangel an technischer Erziehung in China.<sup>80</sup> Vielmehr seien die chinesischen Jugendlichen der Oberschicht nur mit Gedichtrezitationen u.ä. beschäftigt.<sup>81</sup>

1918 nahm Wu an der Gründung einer eigenen Zeitschrift zum Thema „Arbeit“ teil (s.u.). Diese Zeitschrift *Laodong* 勞働 (sic) (Arbeit) war anarcho-syndikalistisch orientiert. Wu steuerte sein Wissen über die Organisation der Arbeiterschaft im Westen bei und plädierte für eine Interessenvertretung der chinesischen Arbeiterschaft, die den Kapitalisten

<sup>76</sup> Leider gehen die Studien zu Cai als „Chinas Erzieher“ kaum auf diesen Aspekt und die außerchinesischen Aktivitäten Cais in diesen Jahren ein.

<sup>77</sup> Brief an Wu Zihui vom 5. 6. 1915, abgedruckt in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 305–311, bes. S. 309.

<sup>78</sup> Brief an Wu Zihui von 1915 in *ibid.* Bd. 2, S. 323–324, dort S. 324.

<sup>79</sup> Chen Sanjings Bemerkung, daß Wus Motivation aus eigener Erfahrung stammte (Vorwort zu *Qingong jianxue yundong* S. 3) konnte ich nicht verifizieren. Er verdiente sich zwar durch Schreiben Geld und scheint, wie viele Berichte bezeugen, persönlich ein bescheidenes Leben geführt zu haben. Von materiellen Nöten im eigentlichen Sinne oder gar körperlicher Arbeit zur Bestreitung des Lebensunterhaltes ist mir jedoch nichts bekannt.

<sup>80</sup> Er bezog sich damit u.a. auf technisches Spielzeug und Heimwerkerei, wie er sie im Westen gesehen hatte.

<sup>81</sup> Wu Zihui: „Qingnian yu gongju“ 青年與工具 (Jugend und Werkzeuge) in *Xin qingnian* Bd. 2, Nr. 2 (1. 10. 1916), 6 Seiten, und ders.: „Zai lun gongju“ 再論工具 (Nochmals über Werkzeuge) in *Xin qingnian* Bd. 2, Nr. 3, (1. 11. 1916), 3 Seiten.

Paroli bieten könne. Seiner Meinung nach waren aber die chinesischen Arbeiter noch nicht entsprechend gebildet, um sich selbstbewußt zu organisieren, weswegen eben ihre Bildung vordringlichste Aufgabe sei.<sup>82</sup> Schließlich war Wus Ziel, letztendlich nicht die körperliche Arbeit auszuweiten, sondern vielmehr die Arbeiter zunehmend vom Joch der Knochenarbeit zu befreien. Wie er in der Zeitschrift schrieb, gebe es zwei Meinungen, wie das *datong* aussehen solle. Die eine – à la Laozi und Tolstoj<sup>83</sup> – erfreue sich an der Natur und träume von einem selbstgenügsamen werktätigen Leben. Er aber halte es mit der anderen Position: so wie die Zivilisation fortschreite, veränderten sich auch die materiellen Möglichkeiten. Nun sei es an der Zeit, so viel Energie wie möglich in die Verfeinerung von Maschinen und Technik zu investieren, damit der Mensch frei werde für Bildung und andere „schöne“ Seiten des Lebens. Ideal war somit eine Minimierung der körperlichen Arbeit durch Optimierung der Technik.

Der Feind der Arbeiter war daher nicht die Technik, sondern es waren die Reichen, die die Maschinen monopolisierten. Daher sei es an der Zeit, daß die Arbeiter sich organisierten, um ihre Rechte durchzusetzen.<sup>84</sup> – Dies zeigt, daß Wu im Grunde nicht die körperliche Arbeit als solche hochschätzte, sondern sie eher als (noch) notwendiges Übel sah. Daher war sein „Arbeiterengagement“ auch nur Teil seines umfassenden Zieles, die chinesische Gesellschaft insgesamt voranzubringen, was nicht zuletzt auch daraus deutlich wird, daß er beständig die Idee hegte, eine chinesische Universität im Ausland zu gründen, in der er zukünftige Professoren und Lehrkräfte für China ausbilden wollte (s.u.). Der Gedanke, der dahinterstand, war, daß man das Bildungswesen von oben her aufbauen müsse. Denn wenn man die Grundschulen verbessern wolle, brauche man bessere Lehrer. Wolle man bessere Lehrer, brauche man bessere Lehrerausbildung usw.<sup>85</sup>

Außerdem machte er immer wieder deutlich, daß letztendlich die Bildung selbst das Wichtigste sei. Symptomatisch war seine Rede in Hunan, bei der er für das Werkstudentenprogramm warb. Er begann sie mit der Feststellung, daß Arbeit an sich ein menschliches Bedürfnis und der aristokratische Müßiggang daher unnatürlich sei, endete aber mit dem Hinweis, daß es natürlich das Beste sei, seine ganze Zeit dem Studium zu widmen, wenn man die Mittel dazu habe.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> Siehe Wus Artikel „Lun gongdang bu xing youyu gongxue bu sheng“ 論工黨不興由于工學不盛 (Die Gewerkschaften blühen nicht auf, weil es an Arbeiterbildung fehlt) in *Laodong* Bd. 1, Nr. 1, 20. 3. 1918. (Die Zeitschrift liegt in einem neugesetzten Nachdruck aus der VR China vor [o.O., o.J.]). Der Zeitschriftstitel wurde in der japanischen Schreibweise 労働 wiedergegeben, ergänzt mit dem Esperanto-Nebentitel „La Laboristo“. Der erwähnte Artikel findet sich im Nachdruck in Nr. 1, S. 2–4. Auch enthalten in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 364–365. (Ausführlicheres zur Zeitschrift s.u.).

<sup>83</sup> Und eben auch à la Mushakōji (s.u.).

<sup>84</sup> Siehe sein „Jiqi cujin datong shuo“ 機器促進大同說 (Maschinen befördern uns zur Großen Gemeinschaft) in *Xin qingnian* Bd. 5, Nr. 2 (15. 8. 1918), S. 158–160 (übernommen aus *Laodong* Bd. 1, Nr. 5, Juli 1918, dort im Nachdruck Nr. 5, S. 22–25).

<sup>85</sup> Siehe Wus 1918 erschienenen langen Artikel „Haiwai zhongguo daxue moyi“ 海外中國大學末議 (Details des Vorschlags für eine chinesische Universität in Übersee), abgedruckt in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 323–343.

<sup>86</sup> Die Rede ist abgedruckt in Zhang Yunhou Bd. 2, S. 655–659. Dabei wies er auch ein Verständnis von Arbeit als Zwang (unbedingt eine gewisse Stundenzahl usw.) zurück. Es gehe nur um die Versöhnung der beiden „Klassen“ von geistig und körperlich Arbeitenden.

Neben dem Werkstudenten-Programm gründeten Li, Cai und Wu zusammen mit der französischen Seite der „Chinesisch-Französischen Erziehungsgesellschaft“ 1920 in Peking eine „Chinesisch-Französische Universität“<sup>87</sup> und 1921 in Lyon das „Institut Franco-Chinois“ für chinesische Studenten mit hohem Ausbildungsstand, die dann Chinas künftige Professoren werden sollten. Die Werkstudenten, die meist keine entsprechende Vorbildung hatten, aber in dieser Lyoner Gründung eine Lösung für ihren Bildungswunsch sahen, hatten somit kaum eine Chance, zugelassen zu werden. Dies führte zu massiven Protesten derselben und zum sogenannten Lyon-Zwischenfall. Einige Werkstudenten besetzten die Universität bei Ankunft der mit Wu Zhihui aus China angereisten ersten Studenten, die de facto auch aufgrund der Finanzierung durch einzelne Provinzen ausgewählt worden waren. Schließlich schritt die französische Polizei ein und schob einige der Besetzer, darunter später führende Kommunisten, nach China ab. Der Zwischenfall gilt als wichtige Etappe der politischen Radikalisierung eines Teils der Werkstudenten. Neben der Gründung des „Institut Franco-Chinois“ betrieb vor allem Cai Yuanpei die Eröffnung einer sogenannten Arbeiteruniversität in Belgien. Dies gelang zwar nicht, doch erklärte sich die von belgischen Sozialisten eingerichtete Arbeiteruniversität in Charleroi bereit, chinesische Werkstudenten aufzunehmen und gesondert zu betreuen.<sup>88</sup>

Das Werkstudenten-Programm dagegen wurde 1921 gestoppt, nachdem die Initiatoren selbst den Schwierigkeiten der Organisation nicht gewachsen waren.<sup>89</sup> Die Folge war eine zunehmende Politisierung eines Teils der Teilnehmer, die dann verschiedene Richtungen einschlugen,<sup>90</sup> obwohl es fraglich ist, ob allein das Scheitern bzw. die Probleme besonders im Jahr 1921 dafür verantwortlich zu machen sind.<sup>91</sup> Auch sollte nicht unerwähnt bleiben, daß das Programm, trotz des offiziellen Abbruchs, schließlich China zu einer Reihe von Naturwissenschaftlern und Technikern verhalf.<sup>92</sup>

<sup>87</sup> Diese hatte vorbereitende Schulen angegliedert, die offenbar zuerst eröffnet wurden, während auf Universitätsebene wohl erst 1925 der Betrieb aufgenommen wurde. Siehe dazu *Zhongfa daxue gaiyao* 中法大學概要 (Abriß der Chinesisch-Französischen Universität), o.O., o.J. (1927). Siehe auch die Ausführungen von Ruth E. S. Hayhoe: „A Comparative Approach to the Cultural Dynamics of Sino-Western Educational Cooperation“ in *The China Quarterly*, Nr. 104, Dez. 1985, S. 676–699, bes. S. 689–695.

<sup>88</sup> Siehe Zhang/Wang S. 65. Auch He Changgong besuchte sie kurze Zeit. Siehe seine Erinnerungen S. 77–78. Vgl. auch die Erinnerungen von Jiang Zemin 江澤民 in *Fufa ...* Bd. 3, S. 452 ff.

<sup>89</sup> In den Materialsammlungen wird ausführlich auf diesen Punkt eingegangen, allerdings muß hinzugefügt werden, daß 1922 die Probleme durch Hilfe von verschiedenen Seiten wie auch durch die Entspannung auf dem französischen Arbeitsmarkt aufgrund der wirtschaftlichen Erholung weitgehend gelöst waren.

<sup>90</sup> Außer den kommunistischen Zellen gingen auch erklärt anti-kommunistische Gruppen daraus hervor, wie z.B. die sogenannte „Jugendpartei“. Einer ihrer Köpfe, Li Huang 李璜, warf daher später Li und Wu vor, letztendlich schuld an der späteren Entwicklung hin zum Kommunismus gewesen zu sein. (Siehe in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 122–146, bes. S. 123).

<sup>91</sup> Wie Li Huang selbst nahelegt, kamen noch andere Faktoren dazu, z.B. die Komintern-Aktivitäten bzw. die Beeinflussung durch die französischen Entwicklungen, allerdings warnt John Leung in seiner Diss. vor einer Überbewertung derselben.

<sup>92</sup> Sheng Cheng 盛成: „Haiwai gongdu shinian jishi“ 海外工讀十年紀實 (Augenzeugenbericht über 10 Jahre Arbeit und Studium im Ausland) in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 294–313, dort S. 311. Er führte dies allerdings auf die Entschlossenheit der betreffenden Teilnehmer zurück.

Ohne über die Probleme hinwegzugehen, sollte man m.E. nicht nur, wie auch in außerchinesischen Studien häufig der Fall, zu einseitig auf die „kommunistischen Folgen“ abstellen.

Das „Institut Franco-Chinois“: Durchaus erfolgreich war hingegen das „Institut Franco-Chinois“, das der Universität in Lyon angegliedert war, immerhin bis 1947<sup>93</sup> bestand und einige später in China bekannt gewordene Professoren hervorbrachte.

Ein wichtiger Anstoß für die Gründung kam, wie erwähnt, von Wu Zhihui, der auch ihr erster Rektor wurde.<sup>94</sup> Er hatte 1918 in einem langen Artikel über die Vorteile einer chinesischen Universität im Ausland sinniert. Seiner Meinung nach hätten Chinesen, die an einer solchen Universität studierten, ein besseres Umfeld und würden den „schlechten Einflüssen“, die ihnen in China allerorten begegneten, entgehen.<sup>95</sup> Hinzu kämen die besseren materiellen Bedingungen wie wissenschaftliche Einrichtungen, Museen und Laboratorien, die in China alle fehlten. Auch seien die Lehrkräfte besser ausgebildet und der Kontakt zu weltweiten Entwicklungen leichter. Der Vorteil im Vergleich zu einem normalen Auslandsstudium sei, daß nicht jeder auf sich gestellt sei und man die Kosten minimieren könne. Später solle dann diese Universität, die Wu am liebsten in Paris angesiedelt hätte, nach China zurückversetzt werden und den Keim eines neuen Universitätswesens bilden.<sup>96</sup> Zur Finanzierung hoffte Wu auf einen Verzicht Frankreichs auf die chinesischen Boxer-Reparationszahlungen nach Vorbild der USA.

Dieser Plan konnte in abgewandelter Form schließlich aufgrund der guten persönlichen Kontakte Li Shizengs in Lyon umgesetzt werden,<sup>97</sup> allerdings mit anderer Finanzierung und enger Bindung an die Universität Lyon.<sup>98</sup> Li Shizeng begründete den Schritt, diese „Chinesische Auslandsuniversität“ gerade in Frankreich anzusiedeln, aber auch mit inhaltlichen Faktoren. In Anknüpfung an frühere Argumentationen im Rahmen der Auslands-Studienprogramme bezeichnete Li das französische Bildungssystem als vorbildlich für China. Zu den Vorzügen der (religionsfreien) moralischen und fachlichen Höhe der französischen Bildung gesellte sich noch – so Li – der perfekte Aufbau des französischen Erziehungssystems, dessen Nachahmung er für China empfahl. Außerdem hoffte er, damit den übermäßigen bzw. „zu einseitigen“ Einfluß des angelsächsischen Modells auszu-

<sup>93</sup> So Li Shuhua 李書華: „Wu Zhihui xiansheng yu Li'ang zhongfa daxue“ 吳稚暉先生與里昂中法大學 (Herr Wu Zhihui und das Institut Franco-Chinois) in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 402–404. (Chen Sanjing bringt in seiner Materialsammlung – im Gegensatz zu den VR-Sammlungen – auch Materialien zum „Institut Franco-Chinois“).

<sup>94</sup> Allerdings hatte auch Li schon 1915 von einer höheren Bildungsanstalt für Chinesen gesprochen, die Lehrkräfte ausbilden solle. (Siehe Lis Brief an Wu von 1915 in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 315–319, bes. S. 318–319). Li selbst erkannte jedoch später Wu die Initiative zu. (Siehe seinen früher bereits erwähnten Vortrag in Lyon von 1928 in *Geming zhoubao* Nr. 75, 1928, S. 137–145. Dort S. 137).

<sup>95</sup> Damit meinte Wu u.a. die Laster, die bereits die „Jindehui“ von 1912 bekämpfen wollte.

<sup>96</sup> „Haiwai zhongguo daxue moyi“ in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 323–343.

<sup>97</sup> Der Bürgermeister Lyons war ein Bekannter Lis. Auch hatte der Rektor der Universität Lyon zuvor China bereist.

<sup>98</sup> Eine eingehende Beschreibung des Hintergrundes der „Chinesischen Universität in Lyon“ (=Institut Franco-Chinois) gibt *Li'ang zhongguo daxue haiwai bu de jingguo, xingzhi, zhuangkuang* 里昂中國大學海外部的經過, 性質, 狀況 (Verlauf, Charakter und Situation der Übersee-Niederlassung der chinesischen Universität in Lyon), o.O., o.J. (auch enthalten in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 344–390). Dies war offensichtlich eine von Wu verfaßte Vorstellung des Projektes für die chinesischen Interessenten. (Das legt der Bericht eines der ersten Studenten nahe, der bei Chen Sanjing abgedruckt ist. Dort S. 405).

gleichen.<sup>99</sup> Die neue „chinesische Universität“, das „Institut Franco-Chinois“, bot selbst nur Französisch-Unterricht und allgemeinbildende Fächer zur Vorbereitung auf das Studium an der Universität Lyon sowie die Bereitstellung von Wohnraum und Essen.<sup>100</sup> Da das Geld dafür vor allem aus Guangdong sowie einigen anderen südlichen Provinzen kam (später auch aus Peking), sandten die zahlenden Provinzen entsprechend ihre Studenten nach Lyon.<sup>101</sup>

Ansonsten gab es die Möglichkeit, über Prüfungen in China aufgenommen zu werden. Zielgruppe waren dabei vor allem Absolventen höherer chinesischer Bildungsanstalten mit guten Englisch- und etwas Französisch-Kenntnissen. Aufgrund der durch einzelne Provinzregierungen bereitgestellten Mittel mit daran geknüpften Konditionen wurden die Studenten in Lyon nicht gleichbehandelt, was schnell zu Spannungen führte.<sup>102</sup> Wu verließ darauf das Institut. Auch Chu Minyi, der zunächst maßgeblich am Aufbau beteiligt gewesen war, verließ es bald. Obwohl das Institut weiter existierte,<sup>103</sup> gingen auch an ihm, der „Kaderschmiede“ für ein modernes chinesisches Bildungssystem, die politischen Spannungen nicht vorbei. Wie aus dem Bericht eines kantonesischen GMD-Anhängers hervorgeht, lieferten sich GMD-Befürworter und Kommunisten dort 1926/27 öfters Gefechte,<sup>104</sup> zumal sich mit der Sun-Yatsen-Universität (=die frühere staatliche Universität Kanton) seit 1926 ein enger Kontakt gebildet hatte.<sup>105</sup> Zu diesem Zeitpunkt waren ja auch die Initiatoren erklärte GMD-Getreue. Das Institut wurde allerdings auch von einigen chinesischen Anarchisten besucht. Nach den Studentenlisten besuchten von den in (Liu) Shifus Tradition Stehenden Ou Shengbai 區聲白 (Au Sinpak), Shifus Bruder Liu Shixin 劉石心 (Liou Shaksum), Huang Juansheng 黃涓生 (=Huang Zunsheng / Won Kenn), Yuan Zhenying 袁振英 (Yuan Johnson) und eine Schwester (Liu) Shifus mit Mann bzw. Lebensgefährtin

<sup>99</sup> Dieser einflussreiche Artikel „Faguojiaoyu yu woguo jiaoyu qiantu zhi guanxi“ 法國教育與我國教育前途之關係 (Die französische Erziehung und ihre Beziehung zur Zukunft unserer Erziehung) erschien 1921. (Abgedruckt in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 231–236).

<sup>100</sup> Die französische Regierung vermietete dafür zu einem symbolischen Preis ein altes Fort an das Institut.

<sup>101</sup> Die Werkstudenten, die 1921 dagegen protestierten, wußten offenbar von den finanziellen Hintergründen nichts. Im übrigen geht aus der Vorstellung des Projektes hervor, daß dort alle Zeit dem Studium gewidmet sein sollte. Werkstudenten waren daher explizit nicht vorgesehen. (Siehe *Li'ang zhongguo daxue* ... S. 38 – bzw. in Chen Sanjing S. 366).

<sup>102</sup> Unter den Teilnehmern an den Protesten war die bekannte Schriftstellerin Su Xuelin 蘇雪林, die sich später selbstkritisch dazu äußerte. (Siehe ihre bei Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* aufgenommenen Beiträge S. 457–470).

<sup>103</sup> Einen kurzen historischen Abriss des Instituts gibt Ye Guorong 葉國榮: „Li'ang zhongfa daxue jianshi“ 里昂中法大學簡史 (Kurze Geschichte des Institut Franco-Chinois) in *Ouhua xuebao* 歐華學報 („Journal of ACSE“), Mai 1983, S. 119–124. Vgl. auch den Artikel über den Orientalisten Maurice Courant, der von französischer Seite eine wichtige Rolle bei der Organisation des Instituts gespielt hatte: Daniel Bouchez: „Un défricheur méconnu des études extrême-orientales: Maurice Courant (1865–1935)“ in *Journal Asiatique* Nr. 271: 1–2, 1983, S. 43–150. Dort bes. S. 100–136.

<sup>104</sup> Zheng Yanfen 鄭彥棻: „Huiyi jiudu zhongfa daxue, yonghuai Wu xiaozhang Zhilao“ 回憶就讀中法大學, 永懷吳校長稚老 (Erinnerungen an das Institut Franco-Chinois, Gedächtnis an den ehrenwerten Rektor Wu Zhi[hui]) in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 415–422, dort S. 419.

<sup>105</sup> Siehe Cui Zaiyang 崔載陽: „Li'ang lingyi“ 里昂零憶 (Unbedeutende Erinnerungen an Lyon) in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 447–450, dort S. 449).

(man denke an die Ablehnung der Ehe bei der *Minsheng*-Gruppe) das Institut.<sup>106</sup> Bei dieser Schwester, die in der Studentenliste als Liu Wu 劉梧 auftaucht, handelte es sich wohl um Liu Tianfang 劉天放, deren ebenfalls anarchistischer Lebensgefährte Zhang Tong 章桐 bzw. Zhang Jingqiu 章警秋 offensichtlich bereits zu Shifus Zeiten zur *Minsheng*-Gruppe gehört hatte und nun eine führende Rolle unter den chinesischen Anarchisten in Lyon einnahm.<sup>107</sup> Hua Lin 華林 wiederum übernahm zeitweise Organisationsfunktionen. Auch

<sup>106</sup> Dies geht aus der detaillierten Liste der Studenten hervor, wie sie anhand der Studentenlisten und -akten des „Institut Franco-Chinois“ zusammengestellt wurde von Li Chensheng 李慶生: „1921–1946-nian Li'ang zhongfa daxue haiwabu tongxuelu“ 1921–1946 年里昂中法大學海外部同學錄 (Studentenliste der Übersee-Niederlassung der chinesischen Universität in Lyon) in *Ouhua xuebao* 歐華學報 („Journal of ACSE“), Mai 1983, S. 127–150.

<sup>107</sup> Liu Hou 劉厚 – der zeitweilige Administrator des Instituts – führte als Studentinnen die (Liu) Shifu-Schwestern Liu Wuwei 劉無爲, Liu Baoshu 劉抱蜀, Liu Tianfang 劉天放 und Liu Cuiwei 劉翠微 (die nach Barman/Dulioüst S. 41–42 eine „Schwester“ der anderen war – dieser Name taucht in Mo Jipengs Kurzvorstellung der Geschwister Liu Shifus in seinen Erinnerungen *Huiyi Shifu* allerdings so nicht auf –) an. (Liu Hous Angabe erscheint in Chen Sanjing: *Qingong jianxue yundong* S. 399). Falls dem so war, scheinen sie nicht zur ersten Gruppe gehört zu haben, deren Zimmeraufteilung bekannt ist (siehe in ibid. S. 492–496), wobei die Frauen jedoch möglicherweise nicht vollständig aufgelistet waren.

Allerdings scheint, wenn man den Bericht über Ōsugis Aufenthalt 1923 in Lyon, den sein japanischer Reisegefährte Hayashi Shizue 林倭衛 hinterließ, im Zusammenhang mit der Studentenliste sieht, eine (Liu) Shifu-Schwester mit Liu Wu 劉梧 identisch gewesen zu sein, welche zur ersten Gruppe von Studenten, die 1921 aus China eintraf, gehörte. (Dieser Name taucht dann auch in u.a. der anarchistischen Zeitschrift *Gongyu* 工餘 in Paris wieder auf [s.u.]). Hayashi erklärt für 1923, daß „eine Schwester Liu Shifus“ mit ihrem „Mann“, d.h. dem Anarchisten, der Ōsugi besonders unterstützte, außerhalb des Instituts wohnte. Dieser Chinese, der vorsichtshalber nur mit „J“ benannt wird, muß Zhang Tong 章桐 gewesen sein, ebenfalls Mitglied der ersten Gruppe und in der Studentenliste mit dem gleichen Rückkehrdatum wie Liu Wu versehen. Zhang Tong bzw. „J“ wird von Hayashi als „Anführer“ der anarchistischen Gruppe am Institut bezeichnet. (Hayashis Reisebericht wird zitiert bei Kamata Satoshi: *Ōsugi Sakae jiyū e no shissō* S. 317–318).

Daß „J“ Zhang Tong war, bestätigt das Dossier A 19 im Archive nationale in Paris, wo Zhang (alias John Ton / Tchang Thong) als Student der Biochemie am „Institut Franco-Chinois“ geführt wird. Ōsugi habe sich als dessen Bruder namens „Teng Tchhwen-thang“ ausgegeben. (Das Dossier war mit 27. Juli 1923 gezeichnet). Außerdem läßt sich den Erinnerungen Bi Xiushaos 畢修勺, dem später einflussreichen Anarchisten, entnehmen, daß Zhang Tong Ōsugi nach Paris brachte (abgedruckt in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1027).

Mo Jipeng, der Freund (Liu) Shifus, erklärt wiederum in seinen Erinnerungen (Mo: *Huiyi Shifu* S. 59 a), daß Liu Baoshu unverheiratet blieb, die damit als mit Liu Wu identische Person auszuschließen wäre.

Allerdings sind die Geburtsdaten, die in den Studentenlisten auftauchen, ein zusätzlicher Verwirrungsfaktor. So sei Liu Wu 1901 geboren, womit sie jünger wäre als Liu Shixin, der jüngere Bruder Shifus, der mit Sicherheit am Institut war, doch waren die „anarchistischen Schwestern“ Shifus nach mehreren Quellen älter als Shixin. Dessen Geburtsjahr ist jedoch eindeutig in der Liste falsch angegeben (1885 statt 1895). Somit ist die Verlässlichkeit dieser Angaben zum Geburtsjahr der Studenten zweifelhaft. Zudem gibt es Diskrepanzen zwischen der Liste der Zimmeraufteilung und der Studentenliste.

Nach Barman/Dulioüst (S. 41–42) waren Liu Baoshu, Liu Cuiwei und Liu Wuwei „Werkstudentinnen“, die mit der 13. Gruppe am 6. 8. 1920 in Frankreich angekommen seien. Liu Baoshu und Liu Wuwei hätten schließlich an der Kunsthochschule Lyon studiert, Liu Cuiwei an der Universität Dijon. Für die beiden ersten habe es 1928 eine Studiensumme aus China gegeben. (Ibid. S. 14 bzw. Anm. 13, wo der eine Name jedoch falsch angegeben ist). Nach dem für Liu Cuiwei angegebenen Geburtsdatum, 1901, könnte sie mit Liu Wu identisch sein, doch wurden erklärtermaßen zu Anfang am Institut, wo Liu Wu ja bei den ersten Studenten war, keine „Werkstudenten“ – wie Liu Cuiwei es offensichtlich war – aufge-

an den vorigen Programmen hatten einige Anarchisten teilgenommen. Neben Hua Lin, der ja schon 1913 am ersten Frankreich-Studentenprogramm teilgenommen hatte und dann in der Organisation mitbeschäftigt war, sind als weitere Anarchisten Li Zhuo 李卓, der sich besonders in der Gewerkschaftsbewegung engagierte, die beiden „anarchistischen“ Schwestern (Liu) Shifus: Liu Baoshu 劉抱蜀 und Liu Wuwei 劉無爲 sowie möglicherweise eine noch jüngere Schwester Shifus (Liu Cuiwei 劉翠微),<sup>108</sup> über deren anarchistisches Engagement jedoch nichts bekannt ist, zu nennen. Möglicherweise war auch Shifus anarchistischer jüngerer Bruder Liu Baozhen 劉抱眞 beteiligt.<sup>109</sup> Ferner galten Li Helin 李合林 sowie die beiden Söhne Chen Duxius: Chen Yannian 陳延年 und Chen Qiaonian 陳喬年 zunächst als Anarchisten. Letztere liefen dann zu den Kommunisten über. Auch wenn von nicht-anarchistischer Seite gelegentlich der Vorwurf laut wurde, daß Wu Zhihui und Li Shizeng mit ihren Frankreich-Programmen bewußt die anarchistische Bewegung fördern wollten,<sup>110</sup> so scheinen dies die Fakten kaum zu bestätigen. Zwar machten sie aus ihrem Herzen keine Mördergrube, doch leisteten sie offensichtlich keine besonders aktive „Bekehrungsarbeit“. Am eindeutigsten war wohl noch Hua Lin, u.a. in seinen gelegentlichen Buchempfehlungen, die besonders auf Kropotkin und Reclus abstellten.<sup>111</sup> Auch der von der „Chinesisch-Französischen Erziehungsgesellschaft“ eingerichtete Lesesaal war offensichtlich in dieser Richtung bestückt. Wu Zhihuis und Li Shizengs Kontakt zur *innerchinesischen* anarchistischen Szene, also zu denjenigen, die in der Nachfolge Shifus standen, war damals eher lose, und so war es wohl primär die persönliche Initiative der chine-

---

nommen. So bleibt noch die Möglichkeit, daß Liu Wu die bei Liu Hou erwähnte „anarchistische Schwester“ Shifus Liu Tianfang war, die eventuell mit der ersten Gruppe der Lyon-Studenten 1921 aus China gekommen sein könnte, nachdem ihre Schwestern Baoshu und Wuwei (und Cuiwei?) schon in Frankreich waren. (Der Bruder Shixin schrieb sich zwei Tage nach Liu Wu am „Institut Franco-Chinois“ ein). Zwar gibt Mo Jipeng in seinen Erinnerungen (Mo: *Huiyi Shifu* S. 58 b) den Namen von Liu Tianfangs Mann mit „Jingqiu“ 敬秋 an, doch läßt sich den Erinnerungen Zheng Peigangs (Version in Gao Jun et al., S. 523), der selbst die älteste Shifu-Schwester Liu Wudeng „geheiratet“ hatte, entnehmen, daß „Jingqiu“ mit vollem Namen „Zhang Jingqiu“ hieß und somit wohl mit Zhang Tong zu identifizieren ist. Wie aus Mo Jipengs Erinnerungen deutlich wird, war Zhang bereits zu Shifus Zeiten Mitglied der *Minsheng*-Gruppe.

<sup>108</sup> Wie oben angemerkt, geben Barman/Duloiust sie als „Schwester Shifus“ an. Auch bei Liu Hou tauchte der Name auf. Ein Indiz, daß auch eine *jüngere* Schwester Liu Shixins nach Frankreich mitfuhr, könnte dessen Aussage sein, wonach er im April 1920 seine (wörtlich) „älteren und jüngeren Schwestern“ zum Schiff brachte. (Siehe seine Erinnerungen in der Version in „*Yida*“ *qianhou* „一大“ 前後 [Um die Zeit des Ersten {Partei}kongresses {der KPCh}], 3 Bde., Peking 1980–1984, Bd. 3, S. 124–135, dort S. 126). Bei Mo Jipengs Kurzvorstellung von Shifus Geschwistern tauchen als jüngere Schwestern Shixins „Yawei“ 亞微 und „Liyü“ 勵予 auf (Mo: *Huiyi Shifu* S. 59a). Liyu hatte offenbar zeitweise eine engere Beziehung zu Mo Jipeng, was nahelegt, daß auch sie anarchistisch orientiert gewesen sein könnte. Dennoch bezeichnet Mo nur die vier älteren Schwestern Shixins sowie ihre (bis auf die unverheiratete Baoshu) jeweiligen Ehemänner/Lebensgefährten als „anarchistisch“ (ibid. S. 59b).

<sup>109</sup> Nach den Aussagen von Mo Jipeng (Mo: *Huiyi Shifu* S. 57 a) studierte auch er in Frankreich. Ob er in die Projekte der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe verwickelt war, ist mir unbekannt, aber durchaus wahrscheinlich.

<sup>110</sup> Vgl. z.B. Cai Changs 蔡暢 Erinnerungen, die Helen F. Sow bei einem Interview in den 30er Jahren erzählt bekam. (Helen Foster Snow: *Women in Modern China*, The Hague 1967, bes. S. 237–239). (Cai Chang war die Schwester des einflußreichen späteren Kommunisten Cai Hesen 蔡和森. Sie selbst war Werkstudentin gewesen und später eine der wichtigsten Frauen in der KPCh).

<sup>111</sup> Siehe z.B. sein „Gao zhu tongxue“ 告諸同學 (An alle Kommilitonen) in *Lüou zhoukan*, zitiert in Zhang Yunhou Bd. 2, S. 660–661.

sischen anarchistischen Teilnehmer, sich an den Programmen zu beteiligen.<sup>112</sup> Es ist auch nicht bekannt, daß Wu und Li sich aktiv in die sich in China wie Frankreich entwickelnden Auseinandersetzungen zwischen Kommunisten und Anarchisten Anfang der 20er Jahre eingeschaltet hätten,<sup>113</sup> dafür aber durchaus in die zwischen GMD und Kommunisten Ende der 20er Jahre. Dies macht sinnfällig, daß die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe inzwischen nicht mehr zur Hauptströmung des chinesischen Anarchismus zählte. Diese lag vielmehr in der Linie Shifus.

### *Die Idee eines „Neuen Dorfes“*

**Mushakōji Saneatsu und das „Atarashiki mura“:** Außer den neuen Bildungsidealen, wie sie die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe besonders mit ihren Frankreich-Programmen verfolgte, entfaltete aber auch der Gedanke der Realisierung eines neuen Lebensstils auf begrenztem Raum, also die Kommune-Idee, eine größere Attraktivität in China. Konkretes Vorbild gab dafür wieder einmal eine japanische Entwicklung ab: das „Atarashiki mura“ 新しき村 (Neudorf). Der Begriff „Neudorf“ (*xincun* 新村) erlangte in den Jahren 1919–1920 eine große Popularität in China. Die Idee und erste Ansätze der Verwirklichung eines alternativen gesellschaftlichen Zusammenlebens hatte es in China schon vorher gegeben und war nicht beschränkt auf nur anarchistische Kreise. Unter den frühen chinesischen Anarchisten hatte etwa Liu Shiwei in *Tianyi* eine solche Utopie entworfen, allerdings noch ohne praktische Konsequenzen. Zhang Ji machte bekanntlich in einer französischen Kommune erste Erfahrungen und plante ebenso wie Shifu eine Kommunegründung in China, was jedoch scheiterte. Ab 1917 kam es zu Gründungen von diversen Gesellschaften in China, die neue Lebensstile umzusetzen suchten (s.u.). Die Idee eines Lebens, das Studium und Arbeit verbindet, hatte die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe ja ebenfalls verbreitet. Dennoch war zweifelsohne das japanische Modell „Atarashiki mura“ einer der wichtigsten Faktoren für die zeitweise große Begeisterung unter chinesischen Intellektuellen, eine neue Lebensform zu kreieren. Daß das Modell „Atarashiki mura“ in China weithin diskutiert wurde, lag wiederum hauptsächlich an der propagandistischen Tätigkeit von Zhou Zuoren 周作人, dem Bruder Lu Xuns 魯迅.

Die Anarchisten in China hatten ein gespaltenes Verhältnis dazu, ähnlich übrigens wie ihre japanischen Genossen. Dennoch wurden sie davon nicht unwesentlich beeinflusst.<sup>114</sup>

<sup>112</sup> Die Provinz Guangdong, die die meisten Stipendiaten schickte, wurde damals von dem „anarchistischen Warlord“ und alten Shifu-Freund Chen Jiongming 陳炯明 beherrscht, der die um Stipendien nachsuchenden kantonesischen Anarchisten aus dem Kreis seines einstigen Freundes natürlich gern in die Stipendientruppe aufnahm. (Vgl. die Bemerkungen des kantonesischen Anarchisten – kein Teilnehmer der Frankreich-Programme – Liang Bingxian: „Haiyu guke“ 海隅孤客 [Einsamer Gast am Meeressaum]: *Jiefang bielu* 解放別錄 [Eigene Aufzeichnungen zur Befreiung], o.O., o.J. [ca. 1949 verfaßt], S. 32).

<sup>113</sup> In Frankreich lieferte sich die anarchistische Zeitschrift *Gongyu* 工餘 mit der kommunistischen *Shaonian* 少年 Duelle (s.u.).

<sup>114</sup> In *Wusi shiqi de shetuan* 五四時期的社團 (Vereinigungen der Vierten-Mai-Zeit), 4 Bde., Peking 1979, wird durch die gesonderte Zusammenfassung „anarchistischer Gruppierungen“ (in Band 4) der Eindruck erweckt, als seien diese durchweg einen von der Neudorf-Bewegung abweichenden Weg gegangen, da die für die Neudorf-Bewegung einschlägigen Gruppierungen nicht dabei erfaßt sind, sondern an anderer Stelle auftauchen. Bei näherem Hinschauen ergibt sich jedoch, daß einige Gruppierungen, die nicht unter den „an-

Die Idee des „Atarashiki mura“ stammte von Mushakōji Saneatsu 武者小路實篤 (1885–1976) – eigentlich Mushanokōji Saneatsu –, einem Adligen, dessen Familie sich aus einem Zweig der berühmten Fujiwara 藤原 ableitete.<sup>115</sup> Er besuchte die speziell für Adlige eingerichtete Gakushūin 學習院-Schule, wo er u.a. Deutsch lernte, nachdem sein früh verstorbener Vater einst in Deutschland gewesen und eine kleine deutsche Bibliothek mitgebracht hatte. Mushakōji begeisterte sich für Tolstoj, der um die Wende zum 20. Jahrhundert noch in nur geringem Maße ins Japanische übersetzt war,<sup>116</sup> weshalb er ihn vorwiegend auf Deutsch las.<sup>117</sup> Obwohl er Tolstoj's christlichen Ansatz und vor allem seine Triebfeindlichkeit nicht teilte, fühlte sich Mushakōji doch Zeit seines Lebens stark von ihm beeinflusst.<sup>118</sup> Dieser Einfluß erstreckte sich vor allem auf das Ideal eines naturverbundenen Daseins und das Bestreben, ein moralisches, wahrhaft „menschliches“ Leben zu führen, wie dies dann im „Atarashiki mura“ verwirklicht werden sollte.<sup>119</sup>

1910 gründete Mushakōji mit einigen Freunden, die ebenfalls die noble Gakushūin-Schule besucht und daher einen ähnlichen sozialen Hintergrund hatten wie er, die literarisch-künstlerische Zeitschrift *Shirakaba* 白樺 (Birke). Am bekanntesten unter den Beiträgern wurden (neben Mushakōji) Arishima Takeo 有島武郎, Shiga Naoya 志賀直哉 und Yanagi Muneyoshi 柳宗悦, der spätere Gründer der Volkskunstbewegung. Die *Shirakaba*-Gruppe verband Literatur und Malerei.<sup>120</sup> Ihr Credo, so man einen gemein-

---

archistischen“ subsumiert wurden, durchaus auch anarchistisch orientiert waren (so man die Definition nicht zu eng faßt) und unter den als „anarchistisch“ eingestuften Gruppierungen die Neudorf-Idee nicht nur ablehnend erörtert wurde. Von daher ist die weithin verbreitete Assoziation von *xincun* und Anarchismus nicht aus der Luft gegriffen, auch wenn beides nicht deckungsgleich ist.

<sup>115</sup> Zu ihm siehe u.a. das von dem Neudorf-Mitglied Watanabe Kanji 渡邊貫二 verfaßte Buch: *Mushakōji Saneatsu* 武者小路實篤, Tokyo 1984. Darin sind eine chronologische Biographie, ein Werkverzeichnis und wichtige japanische Sekundärliteratur enthalten. Siehe auch Fukuda Kiyoto 福田清人 und Matsumoto Takeo 松本武夫: *Mushakōji Saneatsu* 武者小路實篤, Tokyo 1969. Im ersten Teil wird die Person, im zweiten Teil das Werk vorgestellt.

Mushakōjis Werk wurde mehrfach zusammengestellt. Es existieren drei Versionen von „Sämtlichen Werken“, die dennoch längst nicht alles enthalten: *Mushakōji Saneatsu zenshū* 武者小路實篤全集 in 12 Bänden, 1923–1928; in 25 Bänden, 1954–1957; in 18 Bänden, 1987–1991.

<sup>116</sup> Siehe zu den japanischen Tolstoj-Übersetzungen Claus M. Fischer: *Lev N. Tolstoj in Japan: Meiji- und Taishō-Zeit*. Wiesbaden 1969. Dort Teil 1 zu den japanischen Tolstoj-Übersetzungen, Teil 3, Kap. 3, zu Mushakōji und Tolstoj. Tolstoj wurde erst seit dem Russisch-Japanischen Krieg (1904/05) (gegen den Tolstoj sich ausgesprochen hatte) in Japan stärker rezipiert. Die Übersetzungen im großen Stil blieben der Taishō-Zeit vorbehalten.

<sup>117</sup> Siehe Watanabe: *Mushakōji Saneatsu* S. 6–7 und Usui Yoshio 臼井吉見: *Shirakaba-ha no bungaku* 白樺派の文學 (Die Literatur der „Birke“-Gruppe), in der Reihe *Iwanami kōza, Nihon bungakushi* Nr. 12, *kindai* 岩波講座。日本文學史。近代 (Iwanami-Kurs: Japanische Literaturgeschichte Nr. 12, Moderne), 2. Auflage Tokyo 1960. (1. Aufl. 1958). Dort S. 4.

<sup>118</sup> Zur Lösung der einseitigen Bindung an Tolstoj verhalf ihm der belgische Schriftsteller Maeterlinck. Siehe Watanabe: *Mushakōji Saneatsu* S. 10. Dennoch blieb Tolstoj's Einfluß auch später noch groß – ein Punkt, der gern übersehen wird.

<sup>119</sup> Ibid.

<sup>120</sup> Siehe dazu z.B. Wolfgang Schamoni: „Die Shirakaba-Gruppe und die Entdeckung der nachimpressionistischen Malerei in Japan“ in *NOAG* 127/8, 1980, S. 57–85; sowie Uwe Riediger: „Die Zeitschrift ‘Shirakaba’ und ihre Rezeption Worpstedes, einer Künstlerkolonie der Jahrhundertwende“ in *Nenrin – Jahresringe. Festgabe für Hans A. Dettmer*, hrsg. von Klaus Müller und Wolfram Naumann, Wiesbaden

samen Nenner finden will, bestand in einem individualistischen Humanismus, der sich von der damals in Japan vorherrschenden „naturalistischen“ Strömung entschieden absetzte.<sup>121</sup> Mensch und Natur sollten in Harmonie zusammenfinden. In einem solchen Zustand werde dann die volle Entfaltung der Persönlichkeit gelingen. Restriktionen in Art eines puritanischen Rigorismus à la Tolstoj lagen ihnen allerdings fern, vielmehr war die Selbstverwirklichung das Ziel. Westliche Kunst wurde dabei in größerem Umfang vorgestellt, wobei besonders Rodin hervorgehoben wurde, der schließlich auch eigene Werke schickte.<sup>122</sup>

Die *Shirakaba*-Gruppe wurde häufig bezichtigt, eine aristokratische Distanz zum Weltgeschehen eingenommen zu haben.<sup>123</sup> Politisch aktiv war sie jedenfalls nicht.<sup>124</sup> Andererseits war ihr neuer Stil Ausdruck einer neuen Epoche, der Taishō-Zeit, die nicht zuletzt aus der Erfahrung der Problematik politischen Engagements, wofür exemplarisch der „Hochverratsprozeß“ stand, Konsequenzen zog. Mit diesem Prozeß waren die Grenzen staatlicher Toleranz unmißverständlich gesteckt worden. (Es ist allerdings hinzuzufügen, daß die *Shirakaba*-Vertreter aufgrund ihrer adligen Abkunft und vielfältigen persönlichen Beziehungen zum „Establishment“ wohl kaum eine persönlich negative Erfahrung „des Staates“ gemacht haben würden). Der Selbstmord General Nogis 乃木 und seiner Frau, die dem verstorbenen Meiji-Tennō in den Tod folgend ihre Loyalität bekunden und damit bewußt ein Signal setzen wollten, markierte das andere ideologische Extrem.<sup>125</sup>

Außerdem zeigte der Erste Weltkrieg die Gefahren auf, in die der Einzelne durch Politik geraten konnte. Pazifismus, ein Tolstoj-Erbe, war somit ein weiteres Charakteristikum der *Shirakaba*.

Mushakōji hatte schon früh von der Umsetzung seiner Lebensauffassung in einer konkreten Dorfgemeinschaft geträumt.<sup>126</sup> In solch einem Dorf sollten alle halb bäuerlich, halb künstlerisch ihr Leben in Harmonie untereinander und mit der Natur führen. Jeder sollte als Bruder oder Schwester gleichberechtigt behandelt werden. Eine wichtige Anregung war für

1992, S. 184–217. – Die Zeitschrift *Shirakaba* erschien 1910–1923. Sie wurde später in 7 Bänden nachgedruckt, Tokyo 1969–1970, und dann nochmals in Kyoto 1972.

<sup>121</sup> Der Begriff „Naturalismus“ in der japanischen Literatur unterscheidet sich von der Verwendung des Begriffes in der westlichen Literatur und bezeichnet im Wesentlichen den Gegensatz zu „künstlich“. (Ausführlicher dazu Shuichi Kato: *A History of Japanese Literature*, 3 Bde., Tokyo 1990 [Erstauflage 1979], Bd. 3, S. 163–164). Die Vertreter des japanischen „Naturalismus“ rekrutierten sich im übrigen aus dem Kleinbürgertum (Schamoni: „Die Shirakaba-Gruppe ...“ S. 61) und unterschieden sich auch hierin von der *Shirakaba*-Gruppe.

<sup>122</sup> Watanabe: *Mushakōji Saneatsu* S. 15.

<sup>123</sup> Typisch ist dafür etwa die harsche Kritik Arima Tatsuos in Kap. 5 seines Buches *The Failure of Freedom*, Cambridge/Mass. 1969, von „liberaler“ Seite. Ebenso urteilte die linke japanische Literaturkritik.

<sup>124</sup> Allerdings bedeutet das nicht, daß die Mitglieder im Elfenbeinturm lebten. Mushakōji selbst hatte zu Zeiten der *Heimin shinbun* (1903–1905) dieses sozialistische Blatt regelmäßig gelesen und lehnte den Russisch-Japanischen Krieg – wie sein damaliges Vorbild Tolstoj – ab. Auch hatte er später indirekte Kontakte zur Frauenzeitschrift *Seitō*, die 1911 gegründet worden war. – Arishima Takeo war ebenso erwiesenermaßen an sozialen Fragen interessiert.

<sup>125</sup> Zur „Hochverratsaffäre“ s.o. Die Selbstentlebung Nogis löste eine heftige Diskussion aus. Shiga Naoya notierte in seinem Tagebuch, Nogi sei eben ein „dummer Sklave“ gewesen. (Siehe Usui: *Shirakaba-ha no bungaku* S. 14).

<sup>126</sup> Erste Spuren finden sich 1905 und 1906. (Siehe Watanabe: *Mushakōji Saneatsu* S. 7 und S. 9). Weitere vorbereitende Artikel erschienen in *Shirakaba*.

Mushakōji dabei Tolstoj mit seinem Experiment auf dem Gut Jasnaja poljana und der Forderung, daß keiner sich als Schmarotzer vom Brot, das andere erzeugt hatten, ernähren solle. Ein zweiter, im Hintergrund wirkender Faktor war die Revolution in Rußland 1917, die einerseits ganz neue Perspektiven für ein menschliches Zusammenleben zu eröffnen schien, andererseits Mushakōji durch ihre revolutionäre Gewalt erschreckte, lehnte er doch Zwang und Gewalt ab.

Mushakōji verfaßte mehrere Aufsätze zum Ideal eines neuen Dorfes und gründete schließlich 1918 eine eigene Zeitschrift *Atarashiki mura* (Neudorf), in der das Projekt präzisiert wurde. Danach sollte es zwei Arten von Mitgliedern geben: solche, die ein Dorf gründen und darin leben würden, und solche, die als Förderer die Dörfler unterstützten. Bis Ende des Jahres hatte man ein Areal in Kyūshū erworben (das Geld brachte im Wesentlichen Mushakōji auf), und das Experiment konnte mit einigen Enthusiasten beginnen.<sup>127</sup>

Die Dorf-Gründungsmitglieder waren bis auf Kimura Sōta 木村莊太 keine Literaten, sondern einfache junge Leute.<sup>128</sup> Die erste Aufgabe bestand natürlich in der landwirtschaftlichen Erschließung des Geländes, was den überwiegend landwirtschaftlich unerfahrenen „Dörflern“ ziemliche Schwierigkeiten bereitete. Nach Mushakōjis Bericht in der Zeitschrift *Atarashiki mura* (Januar 1919) arbeiteten die Dörfler von 7 Uhr bis 17 Uhr auf den Feldern, aßen gemeinsam und verbrachten die restliche Zeit frei mit Lektüre o.ä. An Feiertagen legte man den 5. eines Monats sowie die Geburtstage von Buddha, Jesus, Rodin, Tolstoj und Neujahr fest.<sup>129</sup>

Mit Regeln war man zurückhaltend, weil dies als der Freiheit abträglich galt. Dennoch kamen die Dörfler nicht ganz ohne Übereinkünfte aus. So legte man fest, daß alle gleichermaßen an der Arbeit teilnehmen sollten, alle gleichberechtigt seien und keiner Befehls-

<sup>127</sup> Zur „offiziellen“ Geschichte des „Atarashiki mura“ im Detail siehe Nagami Shichirō 永見七郎 (Hrsg.): *Atarashiki mura gojūnen* 新しき村五十年 (50 Jahre Atarashiki mura), Tokyo 1968. Eine geraffte Überarbeitung und Weiterführung verfaßte Watanabe Kanji 渡邊貫二: *Nenpyō keishiki ni yoru atarashiki mura no nanajūnen 1918–1988* 年表形式による新しき村の七十年 (70 Jahre Atarashiki mura, in Form einer Chronologie), im Dorf (heute in der Nähe von Tokyo) verlegt, 1990. Es sind auch einige kritische Berichte „abgesprungener“ Mitglieder vorhanden. Diese wurden eingearbeitet u.a. in Sakata Hiroo 阪田寛夫: *Mushakōji Fusako no baai* 武者小路房子の場合 (Mushakōji Fusakos Fall), Tokyo 1991, ein sich als „Doku-Roman“ verstehendes Buch, das sich auf Mushakōjis erste Frau konzentriert, die mit ihm ins Dorf ging, nach der Scheidung ein anderes Dorfmitglied heiratete, für wenige Jahre das Dorf verließ und schließlich mit ihrem zweiten Ehemann wieder bis zum Lebensende im Dorf lebte.

<sup>128</sup> Siehe Ōsuyama Kunio 大津山國夫: „‘Atarashiki mura’ no hankyō: Arishima Takeo no hihan o megutte“ 新しき村の反響: 有島武郎の批判をめぐって (Reaktionen auf das Atarashiki mura: ausgehend von Arishima Takeos Kritik) in *Bungaku* 文學 (Literatur) 1974, Nr. 10 (Bd. 42), S. 48–63. Dort S. 50. – Kimura kannte, nebenbei bemerkt, seit 1913 Itō Noe, dann Ōsugis zweite Frau, um die er erfolglos warb.

<sup>129</sup> Der Bericht („Tegami mitsu“ 手紙三つ [Drei Briefe]) ist auch in dem von Watanabe kompilierten Band wichtiger Mushakōji-Texte zum Dorf enthalten: Watanabe Kanji 渡邊貫二: *Mushakōji Saneatsu: Atarashiki mura no tanjō to seichō* 新しき村の誕生と生長 (Mushakōji Saneatsu: Entstehung und Entwicklung des Atarashiki mura), verlegt im Dorf<sup>2</sup>1993, S. 123–124.

„Atarashiki mura“ besteht bis heute, hat aber einen anderen Festkalender, u.a. mit Mushakōjis Geburtstag, einem Arbeits- und Erntefest und einer Art Totenfest für die verstorbenen Mitglieder. Außerdem werden die Gründungen des alten Dorfes in Süd-japan und die des neuen bei Tokyo gefeiert. (Siehe die Dorfbroschüre *Atarashiki mura ni tsuite* 新しき村について [Über Atarashiki mura], Stand 1990, S. 7).

gewalt habe, und daß für Kranke gesorgt werde. Da die Feldarbeit das Einkommen nicht gewährleistete, war man auf die Beiträge der Förderer angewiesen, die man als „Bußgeld“ deklarierte dafür, daß sie nicht das „richtige“ Leben lebten.<sup>130</sup>

Bald schon gab es Zwist im Dorf, weil sich offenbar doch nicht alle gleichbehandelt fühlten,<sup>131</sup> so daß einige der Pioniere das Dorf schon nach wenigen Monaten wieder verließen.<sup>132</sup> Mushakōji selbst nahm sich viele Freiheiten, war er ja doch der wichtigste Geldgeber, und verließ das Dorf schließlich Ende 1925, nachdem er und seine erste Frau sich im Dorf jeweils einen neuen Partner genommen hatten, endgültig. Er blieb aber weiterhin sein Leben lang schreibend und Vorträge haltend der geistige Führer und wichtiger finanzieller Förderer.

Seine Texte waren (und sind) die wichtigste Inspiration für die Dörfler.<sup>133</sup> Daher wurden sie immer wieder in diversen Zusammenstellungen gedruckt, u.a. in der Reihe *Atarashiki mura sōsho* 新しき村叢書 (Sammlung Atarashiki mura), die die „gute Botschaft“ unters Volk bringen sollte.

Mushakōji stellte darin die einzelne Person in den Naturzusammenhang und erkannte in ihr göttliche Qualitäten.<sup>134</sup> Die Triebhaftigkeit des Menschen müsse deswegen nicht eliminiert, sondern nur harmonisch eingepaßt werden, um den ihr innewohnenden Egoismus zu überwinden.<sup>135</sup> Dann entdecke der Mensch sein wahres Herz.<sup>136</sup>

Konkret bedeute das, sich in Gemeinsamkeit zu üben, gewissenhaft seine Pflichten zu erfüllen und alles zu teilen, weswegen Geld möglichst keine Rolle spielen sollte.<sup>137</sup>

Mushakōji empfand sich ganz offensichtlich – nicht unähnlich seinem einstigen Vorbild Tolstoj – als eine Art Messias, der die Welt aus dem Dunkel führen wollte, und benutzte häufig Begriffe wie „Glaube“, „Göttlichkeit“ und „Wahrheit“. Obwohl Kommunebildungen gerne mit „Kommunismus“ assoziiert werden und im „Atarashiki mura“ auch Gemeinbesitz angestrebt wurde, distanzierte sich Mushakōji jedoch ausdrücklich vom „Sozialismus“, zumindest soweit dieser im Sinne einer festumrissenen Ideologie verstanden

<sup>130</sup> Siehe dazu die Bemerkungen Watanabes im Nachwort zu *Mushakōji Saneatsu: Atarashiki mura no tanjō* ... S. 265–266. Die Regeln wurden wiederholt modifiziert.

<sup>131</sup> So etwa Kimura Sōta 木村艸太: *Ma no en* 魔の宴 (Bankett des Teufels). Dies ist enthalten in Bd. 18 der Reihe *Nihonjin no jiden* 日本人の自傳 (Autobiographien von Japanern), Tokyo 1981. Die Autobiographie wurde im Mai 1950 veröffentlicht, einen Monat nach Kimuras Freitod.

Kimura beschwerte sich über Mushakōjis erste Frau als überheblich, kritisierte Mushakōji, der lieber schrieb als Feldarbeit verrichtete, und sprach von innerdörflicher Klassengesellschaft. Er beschrieb die Auseinandersetzungen um die Frage, ob man erst die Landwirtschaft in Schwung bringen müsse, um sich selbst ernähren zu können, oder die künstlerische Seite des Lebens trotz finanzieller Abhängigkeit gepflegt werden solle. (Ibid. bes. S. 240–248).

<sup>132</sup> Eine hohe Fluktuation war typisch für das Dorf, wie auch aus den „offiziellen“ Geschichtsüberblicken ersichtlich ist.

<sup>133</sup> Außer seinen Texten gab es auch „offizielle“ Literaturempfehlungen. (Das geht hervor aus Watanabes *Nenpyō keishiki* ..., z.B. S. 16: „Diesjähriges Dorfbuch“ u.a. Gedichte von Tao Yuanming) und gemeinsam eingeübte Theaterstücke (u.a. von Mushakōji und Strindberg).

<sup>134</sup> *Atarashiki mura sōsho* 新しき村叢書 (Sammlung Atarashiki mura) Bd. 1: *Jibun no jinseikan* 自己的人生觀 (Meine Sicht des menschlichen Lebens) (erschienen 1920), S. 7–8.

<sup>135</sup> Ibid. S. 9 ff.

<sup>136</sup> Dies ist die Thematik des zweiten Bandes der Reihe: *Atarashiki mura no shinkō* 新しき村の信仰 (Der Glaube des Atarashiki mura). (Ebenfalls 1920).

<sup>137</sup> De facto erhielten die Dorfmitglieder ein Taschengeld.

werde. Privatbesitz wurde in gewissem Rahmen akzeptiert. Auch die Familie wurde als Institution nicht in Frage gestellt. Dennoch tauchte immer wieder das Problem der Abgrenzung zu anderen Ideologien auf. Hier ist vor allem die Oktoberrevolution als Hintergrund zu sehen, die Mushakōji skeptisch beurteilte.<sup>138</sup> Begriffe wie Klassenkampf lehnte er ab, da ein Klassendenken nur Ausdruck von Egoismus sei.<sup>139</sup> Er bezeichnete die Sozialisten als verantwortungslos, sentimental und destruktiv.<sup>140</sup> Man lebe schließlich nicht in der idealen Welt oder Zeit, sondern müsse im Hier und Jetzt etwas Neues durch Kooperation aufbauen, und dieses Neue entstehe nicht durch Revolution, sondern durch geduldige Heranbildung neuer Menschen.<sup>141</sup>

In einem eigenen Artikel zum „Atarashiki mura und anderen Ideologien“ betonte er, daß seine Vorstellungen weit über alle möglichen „Ismen“ hinausgingen, zumal viele Ideologien sich auf das Wirtschaftliche fixierten. Seine diesbezüglichen Anschauungen charakterisierte er als „bestenfalls genossenschaftlich“. Im Gegensatz zu denen, die erst den Staat verändern wollten, setzte er prinzipiell auf die Reform des Einzelnen und so auf eine allmähliche Ausbreitung einer neuen Moral.<sup>142</sup>

So begriff sich das Neudorf nicht als Opposition zum Staat. Den bürgerlichen Pflichten konnte man sich schwer entziehen und versuchte es auch nicht. Abgesehen von der innerdörflichen Struktur, die eine Egalität der Mitglieder anstrebte, wurden die Machtstrukturen der Gesamtgesellschaft nicht in Frage gestellt. Daher erlebte die Kommune auch keine ernsthaften staatlichen Repressionen und kooperierte recht gut mit der Außenwelt.<sup>143</sup> Dies dürfte mit ein Grund sein, warum das Experiment immerhin bis heute existiert, trotz Militarismus, Krieg und Niederlage Japans, und damit ein für Kommunen stattliches Alter erreicht hat.<sup>144</sup>

<sup>138</sup> Siehe Bd. 1 der Reihe: *Jibun no jinseikan* S. 75.

<sup>139</sup> *Ibid.* S. 59.

<sup>140</sup> Siehe Bd. 4 der Reihe: *Risōteki shakai* 理想的社會 (Die ideale Gesellschaft) (erschienen 1923), S. 5.

<sup>141</sup> *Ibid.* S. 6–11.

<sup>142</sup> „Atarashiki mura to hoka no shugi“ 新しき村と他の主義 (Atarashiki mura und andere Ideologien), abgedruckt u.a. in Bd. 2 der Reihe: *Atarashiki mura no shinkō* S. 26–41.

<sup>143</sup> Christoph Brumann hebt hervor, daß dieses relativ konfliktfreie Zusammenleben typisch für japanische Kommunen zu sein scheint. (Siehe Christoph Brumann: „Kommunitäre Gruppen in Japan: Alternative Mikrogemeinschaften als kultureller Spiegel“ in *Zeitschrift für Ethnologie* Nr. 117, 1992, S. 119–139. Dort bes. S. 134).

Zu den japanischen Kommunen unter ethnologischer Perspektive (u.a. „Atarashiki mura“) siehe auch David W. Plath: „The Fate of Utopia: Adaptive Tactics in Four Japanese Groups“ in *American Anthropologist* Bd. 68, 1966, S. 1152–1162.

In der Anfangszeit hatte es wohl eine gewisse Überwachung der Neudörfler gegeben, allerdings wurden sie nicht als „gefährlich“ eingestuft. Außerdem war Mushakōjis edle Abkunft ein gewisser Schutz, zumal ein Verwandter in der benachbarten Präfektur Gouverneur war. (Siehe Ōtsuyama: „Atarashiki mura no hankyō“ S. 58 und Anm. 6).

<sup>144</sup> 1990 lebten etwa 40 Personen im Dorf, ca. 700 gehörten zu den Förder-Mitgliedern. Im Dorf werden u.a. Obst und Gemüse sowie Eier produziert und Milchkühe gehalten. (So die Dorfbroschüre *Atarashiki mura ni tsuite*, Stand 1990). Ein Museum zeigt vorwiegend Werke Mushakōjis, der neben Literatur auch besonders Malerei liebte. (Siehe den Katalog des Museums: *Mushakōji Saneatsu kinen: Atarashiki mura bi-jutsukan* 武者小路實篤紀念：新しき村美術館 [Zum Gedächtnis an Mushakōji Saneatsu: Das Kunstmuseum des Atarashiki mura], im Dorf verlegt 1988).

Die größte Gefährdung bestand in der Zeit des Pazifischen Krieges (den Mushakōji im übrigen befürwortete!),<sup>145</sup> als nur jeweils zwei Familien im alten Dorf in SüdJapan und im neuen Dorf (gegründet 1939) bei Tokyo verblieben. Danach jedoch verzeichnete das Dorf eine Boomphase und zog besonders junge Männer an.<sup>146</sup>

Durch die größere Popularität Mushakōjis wurde auch die Kommune bekannter und überdauerte in der Folge auch relativ problemlos<sup>147</sup> das Ableben des Gründers 1976, auch wenn er weiter die Rolle des geistigen „Übervaters“ spielt. Finanziell war man ohnehin inzwischen weitgehend unabhängig geworden.

**Japanische Reaktionen auf das „Atarashiki mura“:** Als Mushakōji mit der Realisierung seines Neudorf-Projektes 1918 begann, löste er in Japan ein widersprüchliches Echo aus.<sup>148</sup> Schon innerhalb des Freundeskreises der *Shirakaba*-Gruppe gab es geteilte Meinungen, während das allgemeine Publikum zunächst einen „Aristokraten spleen“ dahinter vermutete, der sich bald von selbst geben werde.

Aktiv beteiligte sich nur Kimura Sōta aus dem Umfeld der *Shirakaba*-Gruppe am Dorf,<sup>149</sup> der übrigens Kontakte zu explizit anarchistischen Kreisen sowie zur Frauenzeitschrift *Seitō* 青鞮 (Blaustrumpf) hatte. Verbale Unterstützung kam von Yanagi Mune-yoshi und Shiga Naoya sowie Nagaya Yoshio 長与善郎.<sup>150</sup> Dennoch war das Projekt eindeutig eine Angelegenheit Mushakōjis, nicht der *Shirakaba*-Gruppe.<sup>151</sup> Ausgesprochen kritisch war Mushakōjis *Shirakaba*-Kollege Arishima Takeo, der ihm sogar das Scheitern

<sup>145</sup> Als ursprünglich erklärter Pazifist war dies einerseits inkonsequent, andererseits ließ ihn sein missionarischer Charakter der Idee einer „großasiatischen“ Einheit einiges abgewinnen und enthielt eine antiwestliche Note. In jedem Fall distanzierte er sich später von seiner Einstellung zum Pazifischen Krieg, schließlich war ihm nach Kriegsende eine zeitlang die Übernahme öffentlicher Ämter untersagt. (Siehe Watanabe: *Mushakōji Saneatsu* S. 55–56). Zusammen mit seinem literarischen Comeback mit dem Bestseller *Shinri sensei* 眞理先生 (Meister Wahrheit) markierte die Auszeichnung mit dem Kulturorden 1951 seine endgültige Rehabilitierung. (Siehe *ibid.* S. 62). (Die Angabe der Verleihung des Kulturordens mit dem Jahr 1955 in bekannten Nachschlagewerken wie Sen'ichi Hisamatsu: *Biographical Dictionary of Japanese Literature*, Tokyo 1976, S. 304, dürfte anhand der detaillierten Arbeit Watanabes zu korrigieren sein).

<sup>146</sup> Siehe Watanabe: *Nenpyō keishiki* ... S. 32 ff.

<sup>147</sup> Bei meinem Besuch der Kommune 1994 räumte Watanabe allerdings ein, daß das gestiegene Durchschnittsalter der Dorfmitglieder und das gesunkene Interesse bei jungen Leuten an alternativen Lebensformen in Art des „Atarashiki mura“ die Zukunftsperspektiven trübten. (Ich danke Christoph Brumann für die Vermittlung des Kontaktes zu Watanabe).

<sup>148</sup> Siehe Ōtsuyama Kunio S. 51–52, wo die positiven und negativen Reaktionen aufgelistet werden. Vgl. auch Zhou Zuoren kurze Hinweise für chinesische Leser auf kritische japanische Stimmen in *Piping* Nr. 4, 8. 12. 1920, am Ende seiner Vorstellung wichtiger „Atarashiki mura“-Materialien (s.u.).

<sup>149</sup> Kimura hatte in *Shirakaba* mehrere Maeterlinck-Übersetzungen veröffentlicht. (Eine Übersicht siehe in „Shirakaba sōmokuji“ 白樺總目次 [Gesamt-Inhaltsverzeichnis zur *Shirakaba*], besorgt von Fukagaya Kazuo 深萱和男 als Beiheft zum *Shirakaba*-Nachdruck, Kyoto 1972, S. 116). Er verließ das Dorf bald enttäuscht (s.o.), blieb aber dem Ideal eines halb bäuerlichen Lebens verhaftet.

<sup>150</sup> Siehe ihre prinzipiell befürwortenden Beiträge in der neuen Zeitschrift *Atarashiki mura* 1918 (in den Nummern Juli und August).

<sup>151</sup> Dies war fälschlich durch die Zeitung *Jiji shinpō* 時事新報 verbreitet worden. (Siehe Ōtsuyama S. 50).

prophezeite.<sup>152</sup> Sein Hauptargument war, daß die Zeit für ein solches Unternehmen nicht reif sei und das Dorf unmöglich der kapitalistischen Welt entfliehen könne. Außerdem seien Leute wie er und Mushakōji aufgrund ihrer Herkunft aus reichem Hause ohnehin unfähig, eine grundlegende Veränderung zu schaffen, die doch nur das Proletariat erzwingen könne.<sup>153</sup>

In eine ähnliche Richtung hatte schon die erste Negativ-Kritik von Sakai Toshihiko gezielt, dem einstigen Weggefährten Kōtokus, der sich inzwischen dem Marxismus angenähert hatte. Bezüglich Mushakōjis erklärter Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit verwies er darauf, daß man in der jüngeren japanischen Geschichte doch gesehen habe, daß nur der „heftige Nordwind“ etwas bewegt habe, nicht „die Wärme der Sonnenstrahlen“. Eine solche Kommune werde wie alle ähnlichen Projekte „utopischer Sozialisten“ des 19. Jahrhunderts scheitern. Zudem sei Mushakōjis Plan auf einer ökonomischen Stufe angesiedelt, die die Realität bereits überholt habe, weswegen er schlicht ein Anachronismus sei.<sup>154</sup> Sakais in der einflußreichen Zeitschrift *Chūō kōron* 中央公論 (Zentrales Forum) veröffentlichte Kritik entfachte im Grunde die Diskussion um das „Atarashiki mura“ im intellektuellen Milieu und fand viel Zustimmung.<sup>155</sup>

Unkenntnis der aktuellen Situation, in der sich Japan befinde und entsprechende Unfähigkeit zu Veränderungen war ein durchgängiger Tenor der Kritik, die vor allem von solchen Leuten kam, die meinten, einen besseren Weg zu begehen. Katō Kazuo 加藤一夫 etwa hielt Mushakōjis Dorf, trotz aller Moralpredigten, für letztlich ebenso kapitalistisch wie die Gesamtgesellschaft und schlug vor, statt dieser „AG-Bildung“ das gekaufte Areal zum freien Gebrauch unter die Leute zu verteilen.<sup>156</sup> Kawakami Hajime 河上肇, der berühmte Wirtschaftswissenschaftler,<sup>157</sup> wiederum legte zwar seinen erklärtermaßen abweichenden Weg nicht im Detail dar, setzte aber die Kritik vor allem an Mushakōjis optimistischer Menschensicht an, die er aufgrund des Studiums der Erfahrungen einiger Kommunen des 19. Jahrhunderts (speziell in Amerika) nicht teilen könne. Daher verneinte er

<sup>152</sup> Siehe Arishima: „Mushakōji-kei e“ 武者小路兄へ (An Bruder Mushakōji) in *Arishima Takeo zenshū* 有島武郎全集 (Sämtliche Werke Arishima Takeos), 10 Bde., Tokyo 1979–1981, Bd. 7, S. 206–210. (Ursprünglich in *Chūō kōron* 中央公論 [Zentrales Forum], Juli 1918).

<sup>153</sup> *Ibid.* Arishima stand unter dem Eindruck der Oktoberrevolution, andererseits fühlte er sich – wie Tolstoj – schuldig, reich zu sein. Er ging daher einen anderen Weg und verteilte schließlich seinen Landbesitz unter die Pächter. Kurz darauf beging er mit seiner Geliebten Selbstmord.

Die Kritik Arishimas sorgte für ein zeitweiliges Zerwürfnis mit Mushakōji, doch schickte Arishima 1922 Geld für die Elektrifizierung des Dorfes. (Siehe seine Begleitworte zur Spende in *Arishima Takeo zenshū* Bd. 9, S. 172).

<sup>154</sup> Sakai Toshihiko 堺利彦: „‘Atarashiki mura’ no hihyō“ 新しき村の批評 (Kritik des Atarashiki mura) in *Chūō kōron* 中央公論 (Zentrales Forum), Juni 1918, S. 43–48.

<sup>155</sup> Siehe z.B. die Reaktionen einflußreicher Kommentatoren und Schriftsteller in der Juli-Ausgabe der Zeitschrift (darunter auch Arishimas erwähnte Kritik).

<sup>156</sup> Siehe den durch Zensur völlig verstümmelten Beitrag von Katō Kazuo 加藤一夫: „Mushakōji Saneatsu no hito oyobi jigyō“ 武者小路實篤の人及び事業 (Der Mensch Mushakōji Saneatsu und seine Unternehmung) in *Shin shōsetsu* 新小説 (Neue Erzählliteratur) 1921, Nr. 3, S. 41–52 (bes. S. 49–52).

<sup>157</sup> Zu ihm siehe Reiner Schrader: *Kawakami Hajime 1879–1946: Der Weg eines japanischen Wirtschaftswissenschaftlers zum Marxismus*, Hamburg 1976; sowie Gai Lee Bernstein: *Japanese Marxist: A Portrait of Kawakami Hajime 1879–1946*, Cambridge/Mass. und London 1976. Kawakami wurde als führender Theoretiker in China wohl bekannt und die Hauptquelle zur Vermittlung marxistischer Ideen in den 20er Jahren.

die prinzipielle Möglichkeit, ein solches Modell auf Landes- oder Weltebene auszudehnen (wie Mushakōji es anstrebte), weil es nur mit entsprechend selektierten Individuen funktionieren könne. Das hieß aber in der Konsequenz, daß es dann die gesellschaftliche Relevanz verloren hätte.<sup>158</sup>

Recht spät erst, nämlich 1922, schaltete sich von anarchistischer Seite Ōsugi Sakae in die Diskussion ein. Er hielt Mushakōji vor, mit seinem Projekt letztlich die bestehenden Gesellschaftsstrukturen zu akzeptieren nach dem Motto: gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist. Daher sei er für die nötigen Veränderungen ein Hindernis. Früher habe er sich viel von Mushakōji erwartet, schließlich seien ja auch Tolstoj und Kropotkin Adlige gewesen, doch nach ihrer persönlichen Begegnung sei ihm klar geworden, daß diese Hoffnung getrogen habe. Vielmehr bilde sich Mushakōji offenbar ein, den Menschheitswillen zu repräsentieren. Von Sozialismus und Anarchismus verstehe er erklärtermaßen nichts, attackiere sie aber dennoch als destruktiv, gewalttätig und materialistisch. Allein Mushakōjis Betonung des instinktiv angelegten Kooperationswillens im Sinne von Kropotkins „gegenseitiger Hilfe“ könne man begrüßen. Kurzum: Mushakōji war und blieb für Ōsugi bürgerlicher Idealist und sein ganzes Unterfangen im Grunde unwert, sich weiter damit zu befassen.<sup>159</sup>

Die kritische Auseinandersetzung in Japan um das „Atarashiki mura“ flaute bald ab.<sup>160</sup> Die Zeitschrift *Shirakaba* stellte ihr Erscheinen ein und die literarische Szene entwickelte den neuen Trend der proletarischen Literatur. (Die diesen Trend einläutende Zeitschrift *Tanemaku hito* 種蒔く人 [Der Sämann] wurde übrigens von Leuten herausgebracht, die vorher zu Mushakōjis Umfeld gehört hatten).<sup>161</sup> Auf gesellschaftlich-politischer Ebene befehdeten sich Anarchismus und Bolschewismus. Nachdem Mushakōji schließlich selbst aus dem Dorf ausgetreten war, hatte er den letzten Anreiz zur Auseinandersetzung genommen.

<sup>158</sup> Siehe Kawakami Hajime 河上肇: „Atarashiki mura‘ no keikaku ni tsuite“ 新しき村の計畫に就て (Über das Projekt „Atarashiki mura“) in *Kawakami Hajime zenshū* 河上肇全集 (Sämtliche Werke Kawakami Hajimes) (insgesamt 28 Bände sowie Zusätze), Tokyo 1982–84, Bd. 10, S. 183–204. (Ursprünglich am 1. 1. 1919 veröffentlicht in *Seijigaku keizaigaku ronsō* 政治學經濟學論叢 [Sammlung von Abhandlungen zur Politologie und Ökonomie], Bd. 1, Nr. 1).

<sup>159</sup> Ōsugi Sakae: „Mushakōji Saneatsu-shi to atarashiki mura no jigyo“ 武者小路實篤氏と新しき村の事業 (Herr Mushakōji Saneatsu und seine Unternehmung eines Atarashiki mura) in *Shinchō* 新潮 (Neue Welle), 1. 5. 1922, S. 33–43. Als Anmerkung dieses recht unstrukturierten Beitrages erklärt Ōsugi gerade heraus, daß er um den Artikel gebeten worden sei, ihm bei der Lektüre Mushakōjis und der Zeitschrift *Atarashiki mura* das Ganze aber so uninteressant erschienen sei, daß er sich kaum dazu überwinden konnte. (Dennoch erschienen in Ōsugis Zeitschrift *Rōdō undō* gelegentlich Werbungen für Mushakōjis Bücher).

<sup>160</sup> Hier wurden nur einige Beiträge angesprochen. Eine Auflistung weiterer Kritiken findet sich, wie erwähnt, bei Ōtsuyama. Die letzten hier aufgeführten erschienen Ende 1923.

Eine Auseinandersetzung mit einigen Kritiken, insbesondere nachdem sie in die Literaturgeschichte Eingang gefunden hatten, brachte *Kono michi* この道 (Dieser Weg) [=zwischenzeitliche Umbenennung der Zeitschrift *Atarashiki mura*], Januar 1961, S. 37–45. Hier wird auch auf die Unterschiede zwischen Mushakōji und Ōsugi eingegangen.

<sup>161</sup> Zu dieser Zeitschrift siehe Jean-Jacques Tschudin: *Tanemakuhito. La première revue de littérature prolétarienne japonaise*, Paris 1979; sowie Wolfgang Schamoni (Hrsg.): *Linke Literatur in Japan 1912–1923*, München 1973. *Tanemaku hito* schwankte anfangs noch zwischen Anarchismus und Kommunismus. (Siehe Schamoni: *Linke Literatur...* S. 154). (Siehe auch Schamoni: *Buch und Literatur* Kap. 5, Kat.-Nr. 195 ff).

**Zhou Zuoren und das „Atarashiki mura“ in China:** Obwohl Mushakōji und die Dörfler offensichtlich nie versuchten, ihr Projekt außerhalb der Landesgrenzen zu propagieren,<sup>162</sup> trotz ihres angestrebten Zieles, letzten Endes die Veränderung der ganzen Welt zu erreichen, erlangten sie im benachbarten China rasch einen hohen Bekanntheitsgrad. Dies war vornehmlich den Aktivitäten Zhou Zuorens zuzuschreiben,<sup>163</sup> der, zusammen mit seinem

<sup>162</sup> Bei der Durchsicht der „offiziellen“ Geschichte des Dorfes wird nie etwas Ähnliches erwähnt, hingegen gab es gelegentlich Besuche aus anderen Ländern. Der erste fremde Besucher war Zhou Zuoren 1919 (s.u.). Im gleichen Jahr wird auch der Chinese Ye Shaojun 葉紹鈞 als neues Fördermitglied erwähnt (Watanabe: *Nenpyō keishiki* ... S. 7). Auch 1920 wird der Besuch von zwei Chinesen verzeichnet: Tong Yixin 童一心, der einen Bericht darüber in *Chenbao* 晨報 (Morgenzeitung) (2. 6. 1920, S. 6) verfaßte (s.u.), und „Ji Shuzhang“ 季輸章 (Druckfehler für Li Shuzhang?) (Watanabe: *Nenpyō keishiki* ... S. 9). 1930 kam nochmals ein Chinese, Yuan Suyi 袁素一, der angab, selbst ein Neudorf in China gründen zu wollen, das Dorf in Südjapan aber aus klimatischen Gründen vorzeitig verließ und nichts mehr von sich hören ließ. (Ibid. S. 19–20). – 1934 kam Zhou Zuoren nochmals nach Japan, traf aber nur die Fördermitglieder der Tokyo-Zweigstelle. (Ibid. S. 24).

1936 kam zum ersten Mal ein Mitglied einer ausländischen Kommune (aus England) zu Besuch (ibid. S. 25). Nach dem Krieg besuchte der Dalai Lama einmal das neue Dorf bei Tokyo (ibid. S. 52) und im folgenden Jahr kamen mehrere israelische Kibbuzim (ibid. S. 54). In jüngerer Zeit gab es auch temporär ausländische Dorfmitglieder. – Heute ist das „Atarashiki mura“ Mitglied im Verband japanischer Kommunen.

<sup>163</sup> Zhou Zuoren war lange Zeit in China persona non grata wegen seiner umstrittenen Kollaboration mit den japanischen Besatzern 1937–1945. In jüngerer Zeit erschienen in der VR China aber auch positivere Neubewertungen, so z.B. 1989 der Artikel von Ni Moyan 倪墨炎 (de facto eine Kurzfassung von Positionen Shi Mingsuos 施明縮): „Zhou Zuoren shizu qianhou“ 周作人失足前後 (Die Zeit des Falls von Zhou Zuoren) in der offiziellen *Renmin ribao* 人民日報 (Volkszeitung), Auslandsausgabe, 9. 1. 1989, S. 7. Ni versucht darin, auch verdienstvolle Taten Zhous in der Besatzungszeit herauszuheben. Ni Moyan brachte kurz darauf seine Zhou-Biographie heraus: *Zhongguo de pantu yu yingshi: Zhou Zuoren* 中國的叛徒與隱士: 周作人 (Chinas Verräter und zurückgezogener Gelehrter: Zhou Zuoren), Shanghai 1990, geht aber auf dessen „Atarashiki mura“-Engagement nur cursorisch (S. 102–110) ein. Etwas ausführlicher ist diesbezüglich Qian Liqun 錢理群 in seiner Zhou-Biographie: *Zhou Zuoren zhuan* 周作人傳 (Biographie Zhou Zuorens), Peking 1989, S. 223–234.

In westlichen Sprachen liegen zu Zhou überwiegend Studien seines literarischen Schaffens vor, da Zhou besonders in den 20er und 30er Jahren eine wichtige Rolle in der literarischen Szene spielte und vor allem den Essay in die chinesischen Literatur einführte. Siehe Ernst Wolff: *Chou Tso-jen*, New York 1971; David E. Pollard: *A Chinese Look at Literature: The Literary Values of Chou Tso-jen in Relation to the Tradition*, London 1973.

Speziell mit seinem Verhältnis zu Japan beschäftigt sich Zheng Qingmao 鄭清茂: „Zhou Zuoren de riben jingyan“ 周作人的日本經驗 (Die Japan-Erfahrungen Zhou Zuorens) in *Zhongyang yanjiuyuan dierjie guoji hanxue huiyi lunwenji, wenxuezu* 中央研究院第二屆國際漢學會議論文集, 文學組 (Tagungsband der zweiten internationalen Sinologie-Konferenz der Academia Sinica, Abteilung Literatur), Band 1, Taipei 1989, S. 869–900.

Die Japaner ihrerseits folgten lange der chinesischen Praxis, Zhou totzuschweigen. Vgl. die bemerkenswerte Kritik an dieser japanischen Haltung (die Zhou von japanischer Seite „zum zweiten Mal demütigte“) und erste Rehabilitierung Zhous durch Takeuchi Yoshimi aus dem Jahre 1965: Takeuchi Yoshimi 竹内好: „Shū Sakujin kara kaku jikken made“ 周作人から核實驗まで (Von Zhou Zuoren bis zu Atomtests) in *Sekai* 世界 (Welt) Nr. 229, Januar 1965, S. 72–79.

Zhou selbst verfaßte einen langen Memoirenband: *Zhitang huixianglu* 知堂回想錄 (Zhitangs [= sein Studioname] Erinnerungen). Ich habe die Auflage Hongkong 1980 benutzt.

Zu Zhou und der Neudorf-Bewegung speziell siehe William C. L. Chow: „Chou Tso-jen and the New Village Movement“ in *Hanxue yanjiu* 漢學研究 (Sinologische Studien) Bd. 10, Nr. 1, Juni 1992, S. 105–134; sowie Ni Moyan 倪墨炎: „Zhou Zuoren xuanchuan xincun yundong jiqi yingxiang“ 周作人

Bruder Lu Xun, seit den Studententagen in Japan<sup>164</sup> die dortige literarische Entwicklung verfolgte und Mushakōji zunächst als Schriftsteller schätzte.<sup>165</sup>

Entsprechend begann Zhou 1918 damit, den ihm gleichaltrigen Mushakōji in China als Schriftsteller vorzustellen,<sup>166</sup> doch da dieser gerade zur selben Zeit mit der Realisierung seines Neudorfes anfang, machte Zhou Mushakōji den chinesischen Lesern in erster Linie in diesem Zusammenhang zum Begriff, während die eigentliche Rezeption des Schriftstellers Mushakōji und seine chinesischen Übersetzungen, u.a. auch von Lu Xun, erst daran anknüpften und ihren Höhepunkt in den frühen 20er Jahren erreichten.<sup>167</sup>

In seinem ersten Artikel zu Mushakōji bezog sich Zhou auf dessen Drama „Traum eines Jugendlichen“, das in der Zeitschrift *Shirakaba* 1916 in Fortsetzung und 1917 als Büchlein erschienen war. Zhou war beeindruckt von der pazifistischen Grundhaltung, die das Kriegsgeschrei des tobenen Ersten Weltkrieges hinter sich ließ und eine neue Zeit des Humanismus propagierte, in der jeder als Teil der Menschheit gelten sollte, nicht als Vertreter eines Staates.<sup>168</sup> Angeregt von diesem Artikel seines Bruders machte sich Lu Xun daran, das Drama zu übersetzen.

宣傳新村運動及其影響 (Zhou Zuorens Propagierung der Neudorf-Bewegung und ihr Einfluß) in *Shanghai shifan daxue xuebao* 上海師範大學學報 (Bulletin der Normal University of Shanghai) 1989, Nr. 1, S. 99–105; und schließlich die Beiträge in der „Zhou-Nummer“ von *Atarashiki mura*: Zhang Juxiang 張菊香 in einem japanischen Artikel: „Shū Sakujin to nihon no atarashiki mura“ 周作人と日本の新しき村 (Zhou Zuoren und das japanische Atarashiki mura) in *Atarashiki mura* August 1992, S. 26–28; und Sekiguchi Yajūkichi 關口彌重吉: „Shū Sakujin to atarashiki mura“ 周作人と新しき村 (Zhou Zuoren und das Atarashiki mura), in derselben Nummer, S. 6–17).

Zhou hatte nur losen Kontakt zum Anarchismus, da er ohnehin kein besonders politischer Mensch war. In seiner Japan-Zeit hatte er gelegentlich u.a. in *Tianyi* veröffentlicht.

<sup>164</sup> Lu Xun ging bereits 1902 nach Japan und verließ es 1909 endgültig. Zhou Zuoren blieb von 1906 bis 1911. Einige Erinnerungen an die für ihn recht glückliche Zeit, in der er schließlich auch eine Japanerin heiratete, sind enthalten in Kap. 2 seiner Memoiren *Zhitang huixianglu*.

<sup>165</sup> Der erste Kontakt zwischen Mushakōji und Zhou kam kurz nach Zhous Rückkehr 1911 nach China aufgrund Zhous Interesse an *Shirakaba* und besonders deren Rodin-Sondernummer zustande und führte zu einem längeren Briefwechsel sowie letztendlich einer lebenslangen Freundschaft. (Vgl. Chow: „Chou Tso-jen and the New Village Movement“ S. 108–109). Mushakōji erwähnt den Anfang ihrer Freundschaft in seinem Nachruf auf Zhou: „Shū Sakujin-kei“ 周作人兄 (Bruder Zhou Zuoren) in *Kono michi* この道 (Dieser Weg)(= zwischenzeitliche Umbenennung der Zeitschrift *Atarashiki mura*), Juli 1967, S. 1–2. Dort S. 1.

<sup>166</sup> Zhou Zuoren: „Du Wuzhexiaolu jun suo zuo yige qingnian de meng“ 讀武者小路君所作一個青年的夢 (Anmerkungen zum von Herrn Mushakōji verfaßten „Traum eines Jugendlichen“) in *Xin qingnian* 新青年 (Neue Jugend) Bd. 4, Nr. 5, 15. 5. 1918, S. 425–429. Siehe auch Zhous Überblick über die neuere japanische Literatur: „Ribei jin sanshinian xiaoshuo zhi fada“ 日本近三十年小説之發達 (Das Aufblühen der Erzählliteratur im Japan der letzten 30 Jahre) in *Xin qingnian* Bd. 5, Nr. 1, 15. 7. 1918, S. 27–42.

<sup>167</sup> Zhou schrieb über das Neudorf ab März 1919. Lu Xuns einflußreiche Übersetzung des von Zhou Zuoren bereits vorgestellten Dramas (siehe vorige Anmerkung) von Mushakōji erschien 1919–1920. („Yige qingnian de meng“ in *Xin qingnian* Bd. 7, Nr. 2, 1. 1. 1920, bis Bd. 7, Nr. 5, 1. 4. 1920). (Der erste Teil war bereits August 1919 in der *Guomin gongbao* 國民公報 [Allgemeine Volkszeitung] erschienen, die aber dann verboten wurde. Siehe Chow: „Chou Tso-jen ...“ S. 131, Anm. 99). Zu chinesischen Übersetzungen von Mushakōjis Werken siehe *Modern Japanese Literature in Translation. A Bibliography*, Tokyo et al., 1979, S. 167–170. Daraus ergibt sich, daß Mushakōji besonders in den 1920er Jahren ins Chinesische übersetzt wurde.

<sup>168</sup> Zhou: „Du Wuzhexiaolu ...“ in *Xin qingnian* Bd. 4, Nr. 5, 15. 5. 1918, bes. S. 425–427.

Wie die chinesischen Leser aus Zhous ebenfalls in der einflußreichen Zeitschrift *Xin qingnian* 新青年 (Neue Jugend) erschienenem Abriß der neueren Entwicklungen in der japanischen Literatur erfuhren, zählte Mushakōji mit seinem *Shirakaba*-Kreis zur Hauptströmung der damaligen japanischen Literatur, die – im Gegensatz zu den pessimistischen „Naturalisten“ – wieder Hoffnungen und Ideale zu hegen wagte.<sup>169</sup> (Allerdings war für Zhou, der sich ein Leben lang um die Vermittlung japanischer Literatur in China bemühte, die verbreitete Geringschätzung japanischer Kultur seitens seiner chinesischen Landsleute ein stetes Hindernis und damit auch Ansporn. Ein Fallbeispiel gibt *Xin qingnian*, Bd. 6, Nr. 3, 15. 3. 1919, also die Nummer, in der auch Zhous erste Vorstellung des „Atarashiki mura“ erschien. Dort wurde die Antwort eines chinesischen Studenten in Japan auf ein Schreiben Hu Shis 胡適 gedruckt, der dem Studenten geraten hatte, sich stärker mit der modernen japanischen Literatur auseinanderzusetzen. Die Antwort des Studenten war schroff: Er selbst könne noch kaum Japanisch und sei daher noch nicht imstande, Japanisch zu lesen, aber kein Chinese in Japan interessiere sich für japanische Literatur, schließlich sei sie nur ein Abklatsch der chinesischen [!]. Die moderne Literatur ecke in Japan selbst schon oft an, und überhaupt seien nur wenige Japaner an Kunst interessiert; wie dann erst die chinesischen Auslandsstudenten?).<sup>170</sup>

Als Mushakōji nun begann, seine Ideale Wirklichkeit werden zu lassen, stellte Zhou – wiederum in *Xin qingnian* – dieses Projekt anhand einiger Publikationen vor. Zhou stützte sich auf *Atarashiki mura no seikatsu* 新しき村の生活 (Das Leben des Atarashiki mura), einen Band, der 1918 erschienen war und alle bis dahin von Mushakōji zur Propagierung seines Projektes veröffentlichten Beiträge versammelte, sowie auf die Broschüre *Atarashiki mura no setsume* 新しき村の説明 (Erklärungen zum Atarashiki mura)<sup>171</sup> und die Zeitschrift *Atarashiki mura*, die er regelmäßig bezog.<sup>172</sup>

Das Besondere daran war für Zhou, daß das „Atarashiki mura“ zum einen nicht nur eine Utopie war, die – wie viele andere – nur auf dem Papier blieb, zum anderen, daß es über Tolstojs einseitige Betonung der körperlichen Arbeit und des Altruismus hinausging und sich als Beitrag für die ganze Menschheit wie auch für den Einzelnen verstand. Gemeinschaft und Individuum, Kopf und Hand waren versöhnt in einem „humanen Leben“.<sup>173</sup> Zur Erläuterung fügte Zhou in Übersetzung eine Reihe von Zitaten aus den japanischen „Atarashiki mura“-Publikationen an. Daraus konnte der chinesische Leser entnehmen, daß das „Atarashiki mura“ sich als friedlicher Weg der gesellschaftlichen Umgestaltung verstand,

<sup>169</sup> Zhou: „Ribei jin sanshinian ...“ in *Xin qingnian* Bd. 5, Nr. 1, 15. 7. 1918, bes. S. 39–40.

<sup>170</sup> „Ribei liuxuesheng yu ribei wenxue“ 日本留學生與日本文學 (Auslandsstudenten in Japan und die japanische Literatur) in: *Xin qingnian* Bd. 6, Nr. 3, S. 335–337.

<sup>171</sup> Enthalten in Watanabe (Hrsg.): *Mushakōji Saneatsu: Atarashiki mura no tanjō* ... S. 142–148. Diese Broschüre wurde dann im November 1919 von Huang Rikui 黃日葵, einem führenden Studentenvertreter des Vierten Mai, in *Guomin* 國民 (Volk) Bd. 2, Nr. 1, übersetzt. (Siehe den Textauszug in *Shehui-zhuyi sixiang zai zhongguo de chuanbo*, Bd. 3 des 2. Dreierkonvoluts, S. 270–272).

<sup>172</sup> In der Februar-Nummer 1919 derselben wird ein Brief von Zhou, der „die Zeitschrift regelmäßig bezieht“, erwähnt, worin er das Neudorf als Menschheitssache würdigt. (Siehe die Zusammenstellung aus alten *Atarashiki mura*-Nummern zu Zhou Zuoren in *Atarashiki mura*, August 1992, S. 18–25. Dort S. 18). Später (Ende 1920) gab Zhou dann einen ausführlichen Überblick über die Materialien zum „Atarashiki mura“ in der Zeitschrift *Piping* (s.u.).

<sup>173</sup> Zhou: „Ribei de xincun“ 日本的新村 (Das japanische Neudorf) in *Xin qingnian* Bd. 6, Nr. 3, 15. 3. 1919, S. 266–277 (bes. S. 266).

Gewalt ablehnte und einer Revolution zuvorkommen wollte, ausgehend von der Prämisse, daß alle Menschen gleich sind und daher das Gleiche ersehen. Doch stellte Zhou auch Details des neuen Projektes vor: die Produktionsmittel sollten allen gehören, die Arbeit geschlechtsspezifisch geteilt sein,<sup>174</sup> körperlich Schwachen wurde Arbeitsfreiheit zugestanden, Kranke sollten versorgt werden. Obwohl prinzipiell jeder an der Arbeit teilhaben müsse, sollten auch Ausnahmen für besonders Befähigte möglich sein.<sup>175</sup> Der Staat werde nicht geschädigt, Steuern gezahlt und dem Wehrdienst gefolgt, womit klargestellt war, daß das „Atarashiki mura“ keine Konfrontation mit dem Staat oder der Gesellschaft suchte.

Für das Leben in der Gemeinschaft gelte die Monogamie. Nebenfrauen seien daher verpönt. Der Vegetarismus sei zwar nicht verordnet, doch werde er für gut befunden.<sup>176</sup> – Solcherlei Regeln entsprachen den Wertvorstellungen vieler „progressiver“ chinesischer Intellektueller.

Diese neue Lebensordnung sollte erst im Kleinen verwirklicht werden, bis eines Tages die ganze Menschheit erfaßt sein würde, und dann jeder überall Freizügigkeit genießen könne, wofür als Kommunikationshilfe neben der jeweiligen Landessprache noch eine Weltsprache verbreitet werden müßte.<sup>177</sup>

Inzwischen hatte nun Mushakōji mit der Umsetzung dieses Ideals begonnen, und der Leser erfuhr daher auch von Zhou, wie der Tagesablauf geregelt wurde: von 7 bis 17 Uhr Feldarbeit, danach einige Stunden Zeit zu freier Verfügung, um 22 Uhr Licht aus, an Regentagen ab 11 Uhr häusliche Arbeiten. Auch die besondere Feiertagsordnung wurde vorgestellt.<sup>178</sup>

<sup>174</sup> Es ist interessant festzustellen, daß dies auch bei sich explizit als „anarchistisch“ verstehenden Kommunen im Westen die Regel war.

<sup>175</sup> Vgl. Kimuras oben erwähnten Vorwurf, daß Mushakōji lieber schrieb, als auf dem Feld arbeitete. (Kimura S. 242).

<sup>176</sup> Kimura erwähnt, daß auch das Rauchen nicht gern gesehen wurde – worunter er persönlich offenbar sehr litt. (Kimura S. 246). Dieser „puritanische“ Ansatz, der den japanischen Anarchisten fremd war, wurde von chinesischer Seite ohne Probleme akzeptiert.

<sup>177</sup> Ob Mushakōji mit *sekaigo* 世界語 den allgemeinen Begriff von „Weltsprache“ oder speziell das Esperanto meinte, läßt sich schwer einschätzen. Das Esperanto war in Japan damals natürlich bekannt und üblicherweise mit dem allgemeinen Begriff belegt worden. Bereits der berühmte Schriftsteller Futabatei Shimei 二葉亭四迷 hatte sich 1906 sehr für das Esperanto stark gemacht. Außerdem war, wie wir sahen, Ōsugi Esperantist und mit ihm viele Anarchisten. 1914 kam Vasilij Erošenko (s.u.) zum ersten Mal nach Japan und pflegte – außer mit den Kreisen um Ōsugi – auch Kontakt zu dem Dramatiker Akita Ujaku 秋田雨雀, der später eine zentrale Figur der japanischen Esperantobewegung wurde und bei der Zeitschrift *Tanemaku hito* mitarbeitete, deren Initiatoren ja zum Kreis um Mushakōji gehört hatten. (Zu Erošenko in Japan siehe Fujii Shōzō 藤井省三: *Eroshenko no toshi monogatari* エロシエンコの都市物語 [Erošenko, nach Städten erzählt], Tokyo 1989, bes. Kap. 1). Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß Mushakōji über das Esperanto Bescheid wußte. Ein explizites Engagement dafür ist mir von seiner Seite zwar nicht bekannt, allerdings wurde in der Zeitschrift *Atarashiki mura* bereits 1919 Zamenhofs Esperanto vorgestellt. (Siehe April-Nummer 1919. Der Beitrag war von Kimura Sōta, der aber im Mai das Dorf verließ und auch die Esperanto-Vorstellung abbrach). – Zuvor war in der März-Nummer eine Übersetzung von Zamenhofs Ausführungen zu seiner Weltanschauung, dem „Homaranismo“, erschienen. (März-Nummer 1919 S. 2–7). Außerdem erwähnte Zhou Zuoren Ende 1920, daß es Pläne gegeben habe, „Atarashiki mura“-Materialien auf Esperanto zu veröffentlichen. (Siehe seinen Artikel zu den wichtigsten „Atarashiki mura“-Materialien in *Piping* Nr. 4, S. 5).

<sup>178</sup> Zhou: „Ribēn de xincun“ S. 276.

Zhou Zuoren ließ es aber nicht mit einer Darstellung anhand der „Atarashiki mura“-Materialien bewenden, vielmehr verband er kurz darauf den Besuch bei seinen japanischen Schwiegereltern mit einem Aufenthalt im „Atarashiki mura“, um sich selbst ein Bild zu machen. Während er noch unterwegs war, gab es bereits erste Reaktionen auf seinen Artikel.

In der *Minguo ribao* 民國日報 (Tageszeitung „Republik“) erschien vom 29. 7. bis 2. 8. 1919 eine zurückhaltende Unterstützung von dem Politikwissenschaftler der Peking-Universität, Gao Yihan 高一涵 (unter Pseudonym),<sup>179</sup> allerdings mit gewissen Seitengedanken. Dieser Artikel wurde dann in die einflußreiche *Meizhou pinglun* 每週評論 („The Weekly Review“) Nr. 36, 24. 8. 1919, übernommen und von dort weiter in die Zeitung *Shishi xinbao* 時事新報 (Neueste Ereignisse), Beilage *Xuedeng* 學燈 (Leuchte des Lernens), vom 29. 8. 1919. Wie der Autor in seiner gesonderten Einleitung in *Meizhou pinglun* ironisch hinzufügte, sei das Thema gerade besonders aktuell, weil die Zeitschrift in Schwierigkeiten steckte, da sie wegen zu radikaler Äußerungen der Obrigkeit aufgefallen war und somit kurz vor dem Verbot stand. (*Meizhou pinglun* mußte mit der Folgenummer tatsächlich aufhören).<sup>180</sup> Daher sei es wohl besonders angebracht, sich wie in alten Zeiten „aufs Land zurückzuziehen“ und statt über Ideologien über Dörfer zu reden. In Japan mache derzeit das „Atarashiki mura“ von sich reden, und so stellte der Autor kurz Mushakōjis Ideen anhand u.a. der von Zhou übersetzten Passagen vor. Die Relevanz für China sah er darin, daß das Leben des Durchschnittschinesen unmenschlich sei, wogegen hier eine neue Lebensform geschaffen werde, die ein wahrhaft menschliches Leben ermöglichen könne. – Dennoch erweckt der Artikel den Eindruck, als ginge es weniger um eine Propagierung des „Atarashiki mura“, als um eine Kritik an den Zuständen in China.

Anders der Literaturkritiker Guo Shaoyu 郭紹虞. Er unterstützte Zhous Propagierung des „Atarashiki mura“ in einem Artikel in der Zeitschrift *Xinchao* 新潮 (Neue Welle),<sup>181</sup> wobei er sich ebenfalls auf die gleichen Materialien wie Zhou bezog. Guos Beitrag war euphorischer gehalten. In seinen Augen war das „Atarashiki mura“ der verwirklichte Sozialismus<sup>182</sup> und die Lösung sozialer Konflikte auf friedliche Weise. Nachdem ein erster ähnlicher Ansatz in China unterdrückt worden sei,<sup>183</sup> sei dies nun die Verkündung der frohen Botschaft. Niemand brauche sich davor zu ängstigen. Endlich werde die Vision eines Darwinschen Überlebenskampfes abgelöst von der Kropotkinschen Vision eines Lebens in „gegenseitiger Hilfe“. Der vermeintlich den Menschen eigene Egoismus sei nur

<sup>179</sup> „Hanlu“ 涵廬: „Wuzhexiaolu lixiang de xincun“ 武者小路理想的新村 (Mushakōjis ideales Neudorf). (Siehe *Shehuizhuyi sixiang zai zhongguo de chuanbo*, Bd. 3 des 2. Dreierkonvoluts, S. 259. Dort wird ein Abschnitt gegeben auf S. 256–259). Ich lege hier jedoch den kompletten Artikel aus *Meizhou pinglun* zugrunde.

<sup>180</sup> Die Zeitschrift wurde nachgedruckt: Peking 1954. Auf die Zeitschrift wird später noch eingegangen. Näheres zur Zeitschrift insgesamt siehe in *Wusi shiqi qikan jieshao* 五四時期期刊介紹 (Vorstellung der Zeitschriften der Zeit des Vierten Mai), 3 Bde., Peking 1979, Bd. 1, S. 41–62.

<sup>181</sup> Guos „Xincun yanjiu“ 新村研究 (Studie über das Neudorf) in *Xinchao* Bd. 2, Nr. 1, S. 59–67, erschien in der gleichen Nummer wie Zhous Bericht von seinem Aufenthalt im „Atarashiki mura“, nämlich in Bd. 2, Nr. 1 (Okt. 1919), konnte aber naturgemäß noch keine Reaktion auf denselben sein.

<sup>182</sup> Mushakōji hatte sich ja nicht mit dem Sozialismus identifiziert (s.o.).

<sup>183</sup> Guo bezog sich auf Sha Gan 沙淦 (s.o.), der 1912/13 mit anderen Mitgliedern von Jiang Kanghus „Sozialistischer Partei Chinas“ eine Kommune hatte gründen wollen, aber dann von Yuan Shikai liquidiert worden war. (Siehe Guos „Xincun yanjiu“ S. 60).

von den gesellschaftlichen Umständen unnatürlicherweise hervorgebracht. Im Grunde kehre der Mensch so zurück zu einem vernünftigen Leben, in dem alle einander freiwillig dienen.<sup>184</sup>

Guo fügte als neue Information für die chinesischen Leser eine Übersetzung der Dorfregeln an.<sup>185</sup> Zwar hob er das Freiheitsmoment der Neudorf-Idee hervor, betonte aber in viel stärkerem Maße als Zhou den Altruismus. Außerdem ordnete er explizit das Neudorf der Kropotkinschen Auffassung von der „gegenseitigen Hilfe“ als Grundprinzip zu – dieses Erbe hatte Mushakōji nicht ausdrücklich anerkannt<sup>186</sup> – und grenzte es damit von der in der Gesellschaft allgemein vorherrschenden sozialdarwinistischen Auffassung ab. Auch seine Definition des „Atarashiki mura“ als „sozialistisch“ ging über Mushakōjis Aussagen hinaus, der sich ohnehin nicht gern als Anhänger irgendeines „Ismus“ präsentieren wollte (s.o.).

Direkt im Anschluß an Guos Artikel erschien nun Zhous Reisebericht, der die Theorie mit konkreten Erfahrungen ergänzen konnte. Im Plauderton ließ er den Leser im Detail seine Reise verfolgen, die den Charakter einer spirituellen Suche trug. Auf der Hinfahrt<sup>187</sup> sinnierte er über das Glück eines bäuerlichen Lebens, das er – bei aller harten körperlichen Arbeit – in geistigem Gleichgewicht sah. Die Intellektuellen, die Zhou stets mit „wir“ im Gegensatz zu „denen“ bezeichnete, litten dagegen unter ihrem unproduktiven Leben. Mit solchen Gedanken und Erwartungen kam er schließlich in die abgelegene Gegend, in der Mushakōji sein „Atarashiki mura“ begonnen hatte.<sup>188</sup> Dieser beherbergte ihn in seinem Haus, das in der Nähe des „Dorfes“ stand.<sup>189</sup> Das „Dorf“ zählte damals 19 Bewohner, eine Kuh, eine Stute, drei Ziegen, zwei Schweine,<sup>190</sup> zwei Hunde sowie einige Hühner, die allerdings nicht einmal genügend Eier für die Bewohner lieferten. Daher waren sie gezwungen, in der Nachbarschaft einzukaufen, was die umliegenden Bauern dazu nutzten, die Preise kräftig zu erhöhen. Die Neudörfler hofften zwar, in einigen Jahren und mit mehr Erfahrung in der Landwirtschaft<sup>191</sup> sich selbst versorgen zu können, hingen aber noch am

<sup>184</sup> Ibid. S. 61 und S. 64.

<sup>185</sup> Ibid. S. 65–66.

<sup>186</sup> Mushakōji wußte natürlich von Kropotkins Gedankengängen. Arishima Takeo, der mit ihm zur *Shirakaba*-Gruppe gehörte, hatte Kropotkin sogar besucht. Seine „Atarashiki mura“-Idee wollte Mushakōji aber wohl im Wesentlichen als originär darstellen und zögerte, sich vorgegebenen Gedankensystemen anzuschließen.

<sup>187</sup> Zhou war bereits im April 1919 nach Japan gefahren, unterbrach aber wegen der 4.-Mai-Ereignisse seinen Aufenthalt und besuchte das „Atarashiki mura“ erst bei der Fortsetzung seines Aufenthaltes im Juli. Siehe sein „Fang riben xincun ji“ 訪日本新村記 (Bericht meines Besuchs im Neudorf) in *Xinchao* Bd. 2, Nr. 1, Okt. 1919, S. 69–80. Dort S. 69.

Zu seinem Japan-Aufenthalt allgemein siehe auch sein „You riben zagan“ 游日本雜感 (Eindrücke auf meiner Japan-Reise) in *Xin qingnian* Bd. 6, Nr. 6, 1. 11. 1919.

<sup>188</sup> Zhou schildert ausführlich die beschwerliche Reise aufgrund der mangelnden Verkehrsverbindungen, z. T. zu Fuß über Berghänge bei Dunkelheit.

<sup>189</sup> Das „Dorf“ bestand damals nur aus einem Wohnhaus, in dem ein Schlafsaal, eine Küche und ein Lesesaal untergebracht waren. Die Frauen schliefen bis zu Fertigstellung des neuen Gebäudes über dem Pferdestall. In Mushakōjis Haus wohnten außer ihm, seiner Frau und der Adoptivtochter noch drei Personen. (Zhou: „Fang riben xincun ji“ S. 72–73).

<sup>190</sup> Zwar sei Vegetarismus nicht verordnet, so Zhou, aber die Atmosphäre mache es schwer, an ein Schlachten zu denken. – Im übrigen hatte die Ernährungsweise wohl auch mit Sparsamkeit zu tun.

<sup>191</sup> Sie waren ja, wie Kimura schon moniert hatte, durchweg unerfahren darin.

finanziellen Tropf der Fördermitglieder und Mushakōjis. Außerdem waren sie ganz offensichtlich mit einer latenten Feindseligkeit der umliegenden Bauern konfrontiert.<sup>192</sup> – Dieser Punkt spielte in den späteren Erörterungen des Neudorfes häufig eine Rolle, da die Kritiker fragten, wie man denn auf die Vorbildfunktion des Neudorfes setzen könne, wenn schon die engsten Nachbarn abweisend reagierten. Zhou klagte die unfairen Praktiken der benachbarten Bauern zwar an, doch erklärte er sie als Mißverständnis, da sie die Neudörfler für reiche Leute hielten, die zum Hobby etwas gärtnern wollten. Im übrigen habe jede gute Sache noch Widerstände erlebt.<sup>193</sup>

Für Zhou war das Neudorf *die* Sache der Zukunft und für China von großem Nutzen, da es ein friedlicher Weg war. In Japan gebe es außer dem Dorf selbst noch mehrere Zweigstellen, in denen sich die Fördermitglieder versammelten und von denen er einige schließlich auf der Rückfahrt nach Tokyo noch besuchte. Im Dorf selbst verbrachte er vier Tage, jedoch – u.a. wegen des schlechten Wetters – nur einen halben Tag mit körperlicher Arbeit. Ihn beeindruckte die Tatsache, daß jeder klaglos zupackte, obwohl es keinerlei Zwang gab. Vielmehr sei die Strenge des persönlichen Gewissens am effektivsten, so daß niemand sich drückte. Nach kurzer Zeit auf den Feldern tat Zhou zwar jeder Knochen weh, doch sei er nie so glücklich gewesen. Außerdem habe er sich nicht mehr als Gast gefühlt, sondern als Teil dieser neuen Menschheit. Dieses Erlebnis bewies ihm, daß Brüderlichkeit entgegen allen Zweifeln wirklich möglich war.<sup>194</sup>

Als Erinnerung an seinen Besuch hinterließ Zhou ein Gedicht.<sup>195</sup> Wie er am Ende seines Reiseberichtes bekannte, hatte dieser Besuch ihm neue Hoffnung und Zuversicht gegeben, wofür er zutiefst dankbar sei.<sup>196</sup>

Zhou selbst war ganz offensichtlich in dieser Zeit in einer Krise, aus der er einen Ausweg suchte, und das „Atarashiki mura“ schien ihm ein Weg dazu, weshalb er sich auch so stark dafür engagierte. Wie schon seine Gedanken bei der Hinfahrt andeuteten, fühlte er sich als Intellektueller der Ausbeutung anderer schuldig. Selbst sein täglich Brot zu erarbeiten, würde den Einzelnen von diesem Schuldgefühl befreien. Hierin war Zhou übrigens etwas anders motiviert als Mushakōji. Zwar hatte dieser – wie sein *Shirakaba*-Kollege Arishima – ebenfalls ein gewisses Schuldgefühl,<sup>197</sup> doch stand es nicht so sehr im Vorder-

<sup>192</sup> Zhou berichtet, daß das Dorf ursprünglich noch mehr Gelände erwerben wollte, der Gebietsvorsteher aber astronomische Summen verlangte.

<sup>193</sup> Ibid. S. 74–75.

<sup>194</sup> Ibid. S. 76–77.

<sup>195</sup> Das Gedicht war kurz zuvor in *Xin qingnian* erschienen, und zwar in der Nummer, die seinen ersten „Atarashiki mura“-Artikel gebracht hatte. (Das Gedicht wurde in der japanischen Zeitschrift *Atarashiki mura* in der August-Nummer [S. 2] veröffentlicht). Ursprünglich wollte er ein Gedicht Tao Yuanmings hinterlassen. Möglicherweise war seine Vorliebe für Tao mit ein Grund, daß Mushakōji den Dörflern dessen Gedichte als Lektüre empfahl. (Taos Gedichte zählten 1927 zum empfohlenen Lesestoff. Siehe Watanabe: *Nenpyō keishiki* ... S. 16). Auch sei nochmals daran erinnert, daß Tao, Autor der berühmten Utopie „Pfirnsichblütenquelle“, natürlich für eine Kommune wie „Atarashiki mura“ eine passende Lektüre abgab.

Zhou erwähnt im übrigen, daß Mushakōji sich damals intensiv mit Konfuzius und Jesus befaßte und zwei *Lunyu*-Abschnitte für die Dörfler ausgewählt hatte, die an die persönliche Moralität appellierten. (Zhou: „Fang riben...“ S. 78).

<sup>196</sup> Ibid. S. 80. Von japanischer Seite wurde über seinen Besuch in der Zeitschrift *Atarashiki mura*, August-Nummer 1919, berichtet.

<sup>197</sup> Vgl. Ōtsuyama S. 53–54.

grund. Mushakōji hatte eine stärker missionarische Ausrichtung und war sich seiner selbst gewiß. Zhou hingegen suchte nach geistiger Führung. Arishima wiederum verzweifelte, wie sein berühmtes „Manifest“ erkennen läßt,<sup>198</sup> obwohl er seinen Landbesitz 1922 an die Pächter verschenkte. Bald darauf brachte er sich um.<sup>199</sup>

Zhou war besonders von der Wertschätzung des Individuums bei Mushakōjis Neudorf-Projekt angetan, und er verbreitete durch Artikel, Briefe und Vorträge dieses Ideal, wobei er sich auch bemühte, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu anderen Entwürfen für eine „neue Lebensform“ herauszustellen. Solche Entwürfe mehrten sich im China des Vierten-Mai und bildeten geradezu eine neue Strömung (s.u.).

Im November 1919 hielt Zhou einen Vortrag über den „Geist des Atarashiki mura“, der wiederum in *Xin qingnian* veröffentlicht wurde.<sup>200</sup> Darin benannte er als die zwei zentralen Gedanken des „Atarashiki mura“ die Pflicht eines jeden zur Arbeit (wofür er wiederum ein Anrecht auf alles Lebensnotwendige habe), sowie die volle Entfaltung der Persönlichkeit bei Erfüllung der Pflicht gegenüber der Menschheit. Diese Ideen seien nicht irgendeiner ökonomischen Theorie entsprungen und daher nicht einer sozialistischen Richtung zuzuordnen, sondern gründeten allein auf der Einsicht des Gewissens. Daher sei das Wesentliche daran die geistig-moralische Seite.<sup>201</sup> – Damit reagierte Zhou auch indirekt auf die „sozialistische Vereinnahmung“ des „Atarashiki mura“, wie sie Guo Shaoyu betrieben hatte.

Die heutige Gesellschaft gewähre einigen Privilegien, die sie nur durch die Ausbeutung anderer erhalten könnten. Primär müsse man daher fordern, daß jeder sich seinen Lebensunterhalt verdiene. Wenn jedoch jeder seine Arbeitspflicht erfülle, solle ihm auch frei zustehen, was er benötige. Schließlich habe jeder das Recht auf Leben, auch wenn er z.B. krank oder behindert ist und daher nichts oder weniger leisten kann. Ein Lohnsystem dagegen würde das Recht auf Leben fälschlich an die Arbeitsleistung koppeln.<sup>202</sup>

Was den Weg des „Atarashiki mura“ von vielen anderen gesellschaftlichen Bewegungen unterscheide, sei die Wertschätzung des Individuums als solchem und damit der Ansatz, die Gesellschaft durch die Veränderung des Einzelnen zu reformieren. Ansonsten werde das Individuum nur wieder instrumentalisiert, wie es ja schon im Militarismus des Weltkrieges geschehen war.<sup>203</sup>

Anhand dreier Beispiele, die in China als Alternativen bestanden bzw. geplant waren, hob Zhou den besonderen Charakter des „Atarashiki mura“ hervor: In Nanjing wollte man nach amerikanischem Vorbild eine Agrarkommune als GmbH mit den Mitgliedern als Aktionären einrichten. Damit aber setze man Mitglieder voraus, die kapitalkräftig sind. Außerdem fördere das Lohnsystem eine am Materiellen orientierte Einstellung. In Peking wiederum plante man eine Gesellschaft, die sich für die Verbesserung der Lebensbe-

<sup>198</sup> Siehe dazu Wolfgang Schamoni: „Arishima Takeos ‘Ein Manifest‘“ in *NOAG* 151, 1992, S. 63–80.

<sup>199</sup> Den Entschluß, seinen Landbesitz zu verschenken, hatte er schon länger gefaßt, setzte ihn aber erst 1922 um. 1923 ging er, wie erwähnt, mit seiner verheirateten Geliebten in den Freitod.

<sup>200</sup> „Xincun de jingshen“ 新村的精神 (Der Geist des Atarashiki mura) in *Xin qingnian* Bd. 7, Nr. 2, 1. 1. 1920, S. 129–134.

<sup>201</sup> *Ibid.* S. 129.

<sup>202</sup> *Ibid.* S. 130.

<sup>203</sup> *Ibid.* S. 131. Zhou dachte hier aber wohl auch an die chinesischen Erfahrungen mit den Warlord-Regimen, die ihrerseits zahllose Menschenleben verschlissen.

dingungen der Arbeiter einsetzen wollte und sich an den Narodniki orientierte. Damit bilde man aber eine Funktionärschicht. Das „Atarashiki mura“ dagegen beginne selbst ein neues Leben und belehre niemanden. Schließlich habe ein Projekt in Shanghai Schlagzeilen gemacht,<sup>204</sup> das sich selbst als „Neudorf“ bezeichnete (und in Japan als Nachahmung des „Atarashiki mura“ aufgefaßt wurde), aber de facto ganz anders ausgerichtet sei: statt die Einzelnen zu verändern, setzte man dort darauf, die Menschen zu besseren Bürgern zu machen, und behalte daher die Institutionen der Gesamtgesellschaft wie Verwaltung, Justiz und Polizei bei. So etwas aber sei im „Atarashiki mura“ längst überwunden.<sup>205</sup>

Im Februar 1920 erklärte Zhou sein Haus zur Peking Zweigstelle des „Atarashiki mura“, empfahl Interessierte weiter<sup>206</sup> und betrieb Propaganda-Arbeit durch Vorträge und schriftliche Beiträge, in denen er auch Einwände und Unterschiede zu verwandten Unternehmungen diskutierte.<sup>207</sup> Dabei knüpfte er auch an Vorstellungen an, die in China sofort mit dem „Atarashiki mura“ assoziiert wurden. So zog er in seinem Vortrag „Ideal und Praxis des Neudorfes“ mehrfach Parallelen zu Kropotkins Gedanken der „gegenseitigen Hilfe“, obwohl Mushakōji selbst diesen nur selten erwähnte und mehr die Eigenständigkeit seines Projektes betont hatte. In China dagegen war dieser Gedanke als Korrektiv einer sozialdarwinistischen Konkurrenzgesellschaft gerade sehr populär und ein wichtiger Hintergrund für die Rezeption des „Atarashiki mura“. Auch sonst stand Kropotkin bei Zhou

<sup>204</sup> Zhou gibt als Örtlichkeit nur „Longhua“ 龍華 an, doch da er in seinem Brief nach Japan, in dem er dieses Projekt als dem „Atarashiki mura“ unähnlich charakterisiert, die Lage mit „bei Shanghai“ angibt, handelte es sich wohl um den gleichnamigen Stadtteil in Shanghai.

<sup>205</sup> Ibid. S. 133. Offenbar hatte man auch in Japan gedacht, dieses „Neudorf“ sei am „Atarashiki mura“ orientiert, denn Zhou wies in seinem ersten Brief nach der Rückkehr nach China explizit darauf hin, daß dem nicht so sei. (Siehe die Zusammenstellung der Zhou-Materialien aus alten *Atarashiki mura*-Nummern in *Atarashiki mura* August 1992, S. 21). – Eine inhaltliche Skizze, die vermutlich dieses Projekt betraf, läßt sich einem Artikel in der *Shishi xinbao* vom 28. 8. 1919, Beilage *Xuedeng*, Seite 3, entnehmen: „Jiegeng“ 子耕: „Wo duiyu xincun de yijian“ 我對於新村的意見 (Meine Ansicht zum Neudorf). (Die *Shishi xinbao* hatte in der zweiten Jahreshälfte 1919 stets eine Kolumne zur Frage des „neuen Lebensstils“). – Daß man in Japan dachte, dieses Projekt orientiere sich am „Atarashiki mura“, geht aus einem Gedicht Mushakōjis in *Atarashiki mura*, Juli-Nummer 1919, hervor, welches einem „chinesischen Bruder“ gewidmet ist, der in der „Gegend von Suzhou“ die „Atarashiki mura“-Bewegung unter seinen Landsleuten verbreiten wolle. Zhou korrigierte somit in seinem Brief auch die vermutete Örtlichkeit von Suzhou auf Shanghai. (Im übrigen distanzierte sich Mushakōji hier im Zusammenhang mit dem Gedicht [noch] von der japanischen Chinapolitik). (Siehe *Atarashiki mura* Juli 1919, S. 8–10).

<sup>206</sup> Es stießen aber auch Chinesen ohne seine persönliche Vermittlung zur „Atarashiki mura“-Bewegung. So kamen einige chinesische Auslandsstudenten, die sich in Japan aufhielten, dazu. Laut der historischen Übersicht Watanabes (*Nenpyō keishiki* ...) kamen, wie erwähnt, 1920 zwei Chinesen zu Besuch ins Dorf. (Einer, nämlich Tong Yixin, verfaßte einen Bericht, der in der *Chenbao* 晨報 [Morgenzeitung] am 2. 6. 1920 erschien. – Ein Auszug findet sich auch in *Shehuizhuyi sixiang zai zhongguo de chuanbo*, Bd. 3 des 2. Dreierkonvoluts, S. 288–289. – Darin berichtete er von vielen Fortschritten, die seit Zhous Besuch gemacht worden seien, und unterstrich besonders die künstlerischen und quasi-religiösen Aspekte). Auch der 1930 zeitweilig im Dorf lebende Chinese (s.o.) kam offenbar nicht über Zhou Vermittlung.

<sup>207</sup> Siehe z.B. den Briefwechsel im März 1920 in der Zeitschrift *Gongxue* 工學 (Arbeit und Studium), Bd. 1, Nr. 5. Außerdem hielt er am 19. 6. 1920 einen Vortrag „Xincun de lixiang yu shiji“ 新村的理想與實際 (Ideal und Praxis des Neudorfes), abgedruckt in *Shishi xinbao*, Beilage *Xuedeng*, vom 28. 6. 1920, S. 1, bzw. in *Dongfang zazhi* Bd. 17, Nr. 14 (25. 7. 1920). (Auch aufgenommen in Zhou *Yishu yu shenghuo* 藝術與生活 [Kunst und Leben], Peking 1926, S. 425–439), und im Dezember 1920 wies er in der Zeitschrift *Piping* 批評 (Kritik) Einwände gegen das „Atarashiki mura“ zurück (s.u.).

Argumentation oft unausgesprochen Pate. Dennoch blieb für Zhou die stärkste Anziehungskraft am „Atarashiki mura“ die Suche nach Gerechtigkeit auf friedlichem Wege, ohne dabei die Individualität und natürlich gegebene Unterschiede (sei es der Befähigung, sei es geschlechtsspezifische Gegebenheiten) einplanieren zu wollen. M.a.W.: es verkörperte für ihn die geglückte Verbindung von Freiheit und Gerechtigkeit. Durch diese „sanfte“ Revolution erübrigte sich dann auch die Notwendigkeit, alte Strukturen gewaltsam zu zerschlagen.<sup>208</sup>

An eine eigene „Atarashiki mura“-Gründung dachte Zhou allerdings nicht, nicht zuletzt, weil es an Finanzmitteln fehlte.<sup>209</sup> Daß es aber offenbar schon umgehend Anfragen an Zhou gegeben hatte, ob man dem „Atarashiki mura“ beitreten könne, zeigt Zhous Antwort auf einen Brief, der in *Xin qingnian* im November 1919 veröffentlicht wurde.<sup>210</sup> Darin vertröstete er den Interessenten, daß selbst für japanische Beitrittswillige noch nicht genug Gelegenheiten vorhanden seien. Eine chinesische Gründung sei natürlich wünschenswert, aber nicht in Sicht. Zwar war Zhou nicht der einzige, der Mushakōji und sein „Atarashiki mura“ bekannt machte,<sup>211</sup> doch hätte er wohl noch am ehesten zu einer Gründung beitragen können.

Dafür stellte Zhou aber Mushakōji weiter seinen Landsleuten vor, wobei er auch deutlich machte, daß dieser sich durchaus für China interessierte und – obwohl Japaner – die aggressive japanische Chinapolitik nicht befürwortete. So übersetzte Zhou in *Xin qingnian* im Februar 1920 Mushakōjis „Brief an einen unbekanntem chinesischen Freund“,<sup>212</sup> den dieser anlässlich Lu Xuns Übersetzung seines Dramas „Traum eines Jugendlichen“ verfaßt hatte.<sup>213</sup> In diesem Brief äußerte Mushakōji Sorge über China.<sup>214</sup> Zhou fügte noch Auszüge aus dem Gedicht Mushakōjis für „einen chinesischen Bruder“, das in *Atarashiki mura* Juli 1919 erschienen war und sich an den vermeintlichen Nachahmer des „Atarashiki mura“ in China richtete, an, in dem Mushakōji sich von der japanischen Politik distanziert hatte. Dies brachte Zhou die Zustimmung Cai Yuanpeis und Chen Duxius 陳獨秀 (dem damaligen Herausgeber von *Xin qingnian*) ein.<sup>215</sup>

<sup>208</sup> Siehe z.B. in Zhous „Xincun de lixiang yu shiji“ (*Shishi xinbao*, Beilage *Xuedeng*, 28. 6. 1920, S. 1, bzw. in seinem *Yishu yu shenghuo* S. 435–436), seine Erläuterung, daß durch freie Eheschließungen die Familie nicht mehr die Unterdrückungsfunktion haben werde, die man ja besonders in der Vierten-Mai-Zeit bekämpfte, und sie daher weiter bestehen könne!

<sup>209</sup> Siehe Zhous Antwort auf die Einwände von Huang Shaogu 黃紹谷 in *Piping* Nr. 5, 26. 12. 1920, S. 4, (auch abgedruckt in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 3, Peking 1979, S. 197). (Der Herausgeber hatte Zhous Antwort der Kritik Huangs angefügt und das Ganze unter dem Titel „Xincun de taolun“ 新村的討論 [Erörterung des Neudorfes] veröffentlicht. Siehe *Piping* Nr. 5, S. 3–4, bzw. *Wusi shiqi de shetuan* S. 195–199). Chow („Chou Tso-jen...“ S. 119) vermutet, daß Zhou ohnehin keine Gründung beabsichtigte.

<sup>210</sup> „Da Yuan Junchang jun“ 答袁濬昌君 (Antwort an Herrn Yuan Junchang), verfaßt am 16. 9. 1919, abgedruckt in *Xin qingnian* Bd. 6, Nr. 6 (Nov. 1919), S. 657.

<sup>211</sup> Siehe z.B. einige Belege in *Shehuizhuyi sixiang zai zhongguo de chuanbo*, Bd. 3 des 2. Dreierkonvoluts, Kap. 14. So übersetzte nicht nur Huang Rikui, wie erwähnt, Mushakōjis *Atarashiki mura no setsumei* in *Guomin*, Bd. 2, Nr. 1, November 1919, sondern im Dezember erschien noch Xie Yingbos 謝嬰白 (wohl = 謝英白) Vorstellung Mushakōjis in der anarchistisch geprägten *Minxing* 閩星 (Fujian-Stern) Nr. 7 (22. 12. 1919) (s.u.). (Xie Yingbo war ein alter Freund Shifus).

<sup>212</sup> *Xin qingnian* Bd. 7, Nr. 3, 1. 2. 1920.

<sup>213</sup> Die Übersetzung Lu Xuns erschien ja, wie angemerkt, seit Januar in *Xin qingnian*.

<sup>214</sup> *Xin qingnian* Bd. 7, Nr. 3, 1. 2. 1920, S. 47–48.

<sup>215</sup> *Ibid.* S. 50–52.

Immerhin regte Zhous Propagierung des „Atarashiki mura“ aber die Entstehung von Gruppen an, die zumindest planten, ein „Neudorf“ aufzubauen.<sup>216</sup> Außerdem kooperierte Zhou, obwohl er sich stark mit der „Atarashiki mura“-Idee identifizierte, auch mit verwandten Projekten, die nun in China wie Pilze aus dem Boden schossen.

**Chinesische Entwürfe neuer Lebensformen:** Unter diesen Projekten machte besonders die „Gongdu huzhutuan“ 工讀互助團 (Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium) (s.u.) in Peking von sich reden und wurde anfänglich von vielen Professoren der Peking-Universität, u.a. Zhou Zuoren, unterstützt.<sup>217</sup> Allerdings hatte es zuvor schon einige Versuche einer alternativen Lebensform in China gegeben, die ebenso Pate standen für die Welle der Kommunebildungen in China wie das „Atarashiki mura“. Hier sind zum einen natürlich die Bemühungen der chinesischen Anarchisten in Frankreich zu nennen (s.o.), zum anderen die in China kurz nach Gründung der Republik geplanten Kommune Gründungen (Liu Shifus und Zhang Jis zusammen mit der „Sozialistischen Partei Chinas“. Im letzteren Fall war auch bereits der Begriff „xincun“ gefallen.<sup>218</sup> Stützpfiler solcher Ansätze war Kropotkins Konzept der „gegenseitigen Hilfe“, das insbesondere in Anbetracht der Selbstzerfleischung Europas im Ersten Weltkrieg als Manifestation des „Kampfes ums Dasein“ zusätzlich an Attraktivität als Alternative gewann. Manche sahen darin sogar die „Rettung der Nation“, womit die „gegenseitige Hilfe“ völlig unanarchistischen Zielen untergeordnet wurde!<sup>219</sup>

Der Begriff *huzhu* 互助 (gegenseitige Hilfe) wurde weithin bekannt, und eine Reihe von Initiativen beriefen sich darauf. 1917 gründete Yun Daiying 惲代英, später bekannter Kommunist, aber damals noch am Anarchismus interessiert,<sup>220</sup> in Wuchang die „Gesellschaft für gegenseitige Hilfe“ („Huzhushe“ 互助社), deren Ziel es war, die Persönlichkeit der Mitglieder im Sinne einer solchen Lebenseinstellung zu formen. Die Aktivitäten

<sup>216</sup> So etwa die im April 1920 entstandene „Xinrenshe“ 新人社 (Gesellschaft neuer Menschen) (s.u.).

<sup>217</sup> Zu den Förderern zählten auch u.a. Li Dazhao, Chen Duxiu, Cai Yuanpei und Hu Shi. (Siehe „Gongdu huzhutuan mukuan qishi“ 工讀互助團募款啓事 [Spendenaufwurf der Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium] in *Xin qingnian* Bd. 7, Nr. 2, 1. 1. 1920, S. 185–188, dort S. 185). (Siehe auch *Xinchao* Bd. 2, Nr. 2, S. 395–398 mit identischem Text).

Zur Beziehung zwischen der „Gongdu huzhutuan“ und Zhous Neudorf siehe auch Ni Moyan: „Zhou Zuoren xuanchuan xincun yundong ...“.

<sup>218</sup> Siehe „Xincun wenti“ 新村問題 (Das Neudorf-Problem) in *Rendao zhoubao* 人道週報 („Hina Socialist“) Nr. 21a, Jui 1913. – Bei Gao Fang 高放 und Huang Daqiang 黃達強 (Hrsg.): *Shehuizhuyi sixiangshi* 社會主義思想史 (Geschichte des sozialistischen Denkens), Bd. 2, Peking 1987 (S. 923), wird zwar Jiang Kanghu (der Initiator der „Sozialistischen Partei Chinas“) als erster Propagierer der *xincun*-Idee in China identifiziert, aber dies fälschlicherweise mit Mushakōjis „Atarashiki mura“ in Zusammenhang gebracht. Letzteres entstand ja 1918!

<sup>219</sup> Siehe z.B. (Shen) Xuanlu (深) 玄廬, einer der maßgeblichen Initiatoren der Vierten-Mai-Zeitschrift *Xingqi pinglun* 星期評論 (Wochenkritik), in Nr. 6 derselben: „Jingzheng yu huzhu“ 競爭與互助 (Konkurrenz und gegenseitige Hilfe) (S. 3). Er verstand die „gegenseitige Hilfe“ im übrigen nicht als spezifisches Konzept Kropotkins, sondern eher im Sinne des Vierten-Mai-Ideals einer „demokratischen“ und modernen Nation. – Allerdings bemühte sich die Zeitschrift auch, Kropotkins Anarchismus bekannt zu machen. So wurde sein *L'état. son rôle historique* in Fortsetzung übersetzt (von Xu Suzhong 徐蘇中 in Nr. 36, 8. 2. 1920, bis Nr. 42, 21. 3. 1920) (s.u.).

<sup>220</sup> Nach seinem Tagebuch vom 9. 9. 1919 hing er bereits sieben Jahre dem Anarchismus an. (Yun Daiying 惲代英: *Yun Daiying riji* 惲代英日記 [Tagebuch Yun Daiyings], Peking 1981, S. 624).

beschränkten sich allerdings auf ein tägliches Zusammentreffen, bei dem jeder nach einigen Minuten Sitzmeditation<sup>221</sup> und der Verlesung des Protokolls der vorigen Sitzung über seinen Tag Bericht erstattete. Nach der Rezitation einer „gegenseitigen Ermutigungs“-Formel (*huliwen* 互勵文) war die Versammlung beendet.<sup>222</sup>

Diese an buddhistische Meditations- und Beichtpraxis erinnernden Sitzungen<sup>223</sup> sollten dem Einzelnen ermöglichen, sich selbst zu prüfen, inwieweit er der Aufgabe, sich selbst und anderen weiterzuhelfen, nachgekommen war. Konkret verstand man darunter, daß der Einzelne sich selbst an bestimmte Gelübde hielt,<sup>224</sup> daß man gemeinsame Entscheidungen traf und sich um die anderen kümmerte.<sup>225</sup>

Wie aus dem jeweils als Sitzungsende rezitierten Text hervorgeht, war die Motivation zu einem solchen Vorgehen darin begründet, daß China in einer tiefen Krise steckte und es deswegen patriotische Pflicht sei, alles zu tun, was man könne, um dem Vaterland und Volk zu helfen.<sup>226</sup>

Ganz offensichtlich schien den Mitgliedern der Weg der moralischen Erneuerung der einzig gangbare, und insofern waren sie – abgesehen vom traditionell konfuzianischen Element – auch den Ideen des „Atarashiki mura“ verwandt. Die Vereinigung regte manche Nachahmer an und ging selbst durch äußerliche Transformationen. Neben dem Begriff *huzhu* wurden auch dem Konfuzianismus entstammende Bezeichnungen verwandt, um die Gruppen zu benennen, etwa *ren* 仁 oder *furen* 輔仁 (die Mitmenschlichkeit unterstützen) beziehungsweise *rixin* 日新 (tägliche Erneuerung) und schließlich *liqun* 利群 (der Menge bzw. dem Volk nützen).<sup>227</sup> Die Mitglieder waren häufig dieselben Personen. Diese eher diffuse Bewegung faßte erst nach Zhous Propagierung des „Atarashiki mura“ den Entschluß, auch konkret eine neue Lebensform anzugehen.<sup>228</sup> Ursprünglich hatte man aufs Land ziehen wollen, aber unter dem Einfluß der Pekinger „Gongdu huzhutuan“ entschloß sich Yun Daiying 1920, eine „Buchgesellschaft zum Nutzen des Volkes“ („Liquan shushe“ 利群書社) in der Stadt einzurichten.<sup>229</sup> Dort verkaufte man „progressive“ Literatur, um ein gemeinschaftliches Leben zu finanzieren. Allerdings wollte Yun Daiying auch auf dem

<sup>221</sup> Der hier offensichtliche buddhistische Einfluß ist sehr bemerkenswert und zeigt wiederum, daß Buddhismus und Anarchismus in China zeitweise enger zusammenhängen als gemeinhin angenommen.

<sup>222</sup> Siehe *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 1, S. 118. Veröffentlicht wurde dies allerdings erst in der 1920 gegründeten Zeitschrift *Huzhu* 互助 (Gegenseitige Hilfe).

<sup>223</sup> Natürlich war solch buddhistisches Erbgut auch in den Neokonfuzianismus eingegangen und somit über rein buddhistische Kreise hinausgewachsen. Insofern ließe sich auch von neokonfuzianischem Einfluß sprechen, zumal viele Mitglieder dieser Gruppe zugleich auch in der „Gesellschaft zur täglichen Erneuerung“ (ein typisch konfuzianischer Begriff) aktiv waren. Allerdings geht aus Yun Daiyings Tagebuch explizit hervor, daß er damals buddhistische Schriften las. (*Yun Daiying riji* S. 73 und S. 83). – Lu Zhe (S. 222) hingegen führt in diesem Zusammenhang protestantische Einflüsse an, die mir allerdings sekundär erscheinen.

<sup>224</sup> Genannt werden: 1. Nicht über Fehler anderer zu lästern. 2. Nicht zu resignieren. 3. Andere nicht schlecht zu behandeln. 4. Nichts Unvorteilhaftes zu tun. 5. Nichts zu verschwenden. 6. Nicht liederlich zu sein. 7. Nicht Unsitten zu frönen. 8. Nicht hochmütig zu sein.

<sup>225</sup> *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 1, S. 118–119.

<sup>226</sup> *Ibid.* S. 123.

<sup>227</sup> *Ibid.* S. 123 und S. 138 ff.

<sup>228</sup> *Ibid.* S. 125.

<sup>229</sup> *Ibid.* S. 126.

Land aktiv werden,<sup>230</sup> und zwar eine Schule einrichten, Landwirtschaft betreiben und eine gemeinsame Wohnstatt bauen. Er distanzierte sich von einer rein ländlichen Kommune als „Einsiedelei“, aber er sah darin eine Art Verankerung für weitere städtische Aktivitäten.<sup>231</sup> Seine konkreten Vorstellungen hatten allerdings viel Ähnlichkeit mit dem Modell „Atarashiki mura“, obwohl er dies als „individualistisch“ kritisierte und sich selbst dagegen als Vorkämpfer für die Gesamtgesellschaft präsentierte.<sup>232</sup>

Wie Yun Daiying hatte auch Mao Zedong schon vor der Propagierung des „Atarashiki mura“ durch Zhou die Idee, eine Kommune zu errichten, die Studium und Arbeit verbinden sollte, aber es fehlten ihm die Mittel, Land zu erwerben. Auch waren seine Vorstellungen noch vage. Erst nach Zhous Propagierung des japanischen Experimentes entwickelte Mao seine Pläne eines kommunistischen Dorfes weiter, das die Klassengegensätze überwinden sollte durch ein halb werktätiges, halb dem Studium gewidmetes Leben.<sup>233</sup> Er suchte Zhou sogar auf, um mit ihm darüber zu sprechen.<sup>234</sup>

Die einflußreichste praktische Umsetzung solcher Ideen in China war dann die schon mehrfach erwähnte „Gongdu huzhutuan“ in Peking, die ihre Inspiration – wie der Name schon anzeigt – einmal aus dem praktischen Ideal der Verbindung von Arbeit und Studium, wie es in China schon seit einiger Zeit propagiert wurde, bezog, zum anderen ideologisch von Kropotkins geradezu zu einem Schlagwort gewordenen Begriff der „gegenseitigen Hilfe“, und zum dritten aus dem konkreten Vorbild von Mushakōjis „Atarashiki mura“.<sup>235</sup>

Einen zumindest indirekten Einfluß dürfte auch Tolstoj's Forderung nach körperlicher Arbeit für jedermann gehabt haben, da das Wort von der „Heiligkeit der Arbeit“ oft beschworen wurde.<sup>236</sup>

Der Hauptinitiator Wang Guangqi 王光祈, zentrale Persönlichkeit der „Shaonian zhongguo“ 少年中國 (Junges China)-Gruppe mit gleichnamiger Zeitschrift und damals vom Anarchismus beeinflusst, trug sich seit Mitte 1919 mit dem Gedanken einer Kom-

<sup>230</sup> Siehe seinen einflußreichen Text: „Weilai de meng“ 未來的夢 (Zukunftstraum) in *ibid.* S. 182–197. Dort S. 184 ff.).

<sup>231</sup> Siehe *ibid.* S. 190. Er hoffte insbesondere auf Einkünfte, die dann den städtischen Unternehmungen zugeführt werden könnten.

<sup>232</sup> *Ibid.* S. 196. Siehe auch Yun Daiyings „Lun shehuizhuyi“ 論社會主義 (Über Sozialismus) in *Shaonian zhongguo* 少年中國 (Junges China) Bd. 2, Nr. 5 (Nov. 1920), S. 1–6, bes. S. 2 und S. 6.

<sup>233</sup> Siehe Chow: „Chou Tso-jen ...“ S. 120–122. Maos Plan war in *Hunan jiaoyu* 湖南教育 (Erziehung in Hunan) im Dezember 1919 erschienen. (Siehe die englische Übersetzung in Stuart R. Schram [Hrsg.]: *Mao's Road to Power. Revolutionary Writings 1912–1949*, Bd. 1: *The Pre-Marxist Period, 1912–1920*, Armonk et al. 1992, S. 450–456).

<sup>234</sup> Chow: „Chou Tso-jen ...“ S. 122.

<sup>235</sup> Dies arbeitet Deng Ye 鄧野 gut heraus in seinem Artikel „Wusi shiqi de gongdu huzhu zhuyi jiqi shijian“ 五四時期的工讀互助主義及其實踐 (Die Idee der gegenseitigen Hilfe bei Arbeit und Studium und ihre Realisierungen in der Vierten-Mai-Zeit) in *Wen shi zhe* 文史哲 (Literatur, Geschichte, Philosophie) 1982, Nr. 6, S. 21–27. Siehe auch die Buchpublikation zum Thema „Arbeit und Studium“: Guo Sheng 郭笙: „Wusi“ shiqi de gongdu yundong he gongdu sichao “五四”時期的工讀運動和工讀思潮 (Die Bewegung für Arbeit und Studium und die ideelle Strömung für Arbeit und Studium in der Vierten-Mai-Zeit), Peking 1986.

<sup>236</sup> Zur Vorstellung Tolstoj'scher diesbezüglicher Ideen in China siehe *Shehuizhuyi sixiang zai zhongguo de chuanbo*, Bd. 2 des 2. Dreierkonvoluts, Kapitel 10 (bes. Abschnitt 6).

mune,<sup>237</sup> organisierte aber erst im Winter 1919/20 die „Gongdu huzhutuan“. Im Dezember 1919 veröffentlichte er seinen Artikel „Neues Leben in der Stadt“,<sup>238</sup> womit er sich von dem ländlichen Modell Mushakōjis absetzte, da kein Stück Land vorhanden sei und ohnehin die potentielle Klientel aus dem städtischen Milieu stammte.<sup>239</sup> Die „Gongdu huzhutuan“, die Wang Guangqi im Januar 1920 vorstellte,<sup>240</sup> sah vor, daß jeder mindestens vier Stunden täglich Arbeit verrichten sollte, andererseits dafür das Lebensnotwendige sowie die Schulgebühren gestellt bekomme. Als Arbeiten waren außer der Kantine und Wäsche- waschen vor allem Tätigkeiten vorgesehen, die den studentischen Hintergrund verrieten, etwa Buchbinden oder Herstellung von Tusche. In Versammlungen sollten per Wahl im Turnus verschiedene Sonderfunktionen zugewiesen werden. Um sicher zu stellen, nicht die falschen Mitarbeiter zu bekommen, konnte man nur auf Empfehlung Mitglied werden und bei Nachlässigkeit ausgeschlossen werden.

Zunächst wurden drei Untergruppen aufgestellt, die je für sich wirtschafteten, eine davon für Frauen. Eine detaillierte Aufstellung sollte klären, was jede Gruppe zu tun hatte und wie eine ausgeglichene Bilanz erreicht werden würde.

Wang bemühte sich, seiner Gruppe ein eigenes Profil in impliziter Abgrenzung von ähnlichen Unternehmungen bzw. Vorstellungen zu geben. Im Gegensatz zu karitativen Tätigkeiten im Sinne einer Finanzierung des Studiums für arme Studenten gehe es hier darum, eine „unblutige wirtschaftliche Revolution“ zu vollziehen, also eine neue Gesellschaft zu schaffen. Auch sei dies keiner Berufsschule vergleichbar, denn die Mitglieder würden nicht nach technischen Fähigkeiten ausgewählt, sondern nach geistig-moralischen Kriterien. Drittens sei die Gruppe nicht mit Kooperativen gleichzusetzen, da diese zum einen eine Kapitalgemeinschaft seien, die sich die Zinsen aufteilte, wohingegen die „Gongdu huzhutuan“ sich nicht auf Kapitalgemeinschaft gründe; zum anderen falle hier der Überschuß an die Gruppe, nicht die Einzelnen. Weiter sei es keine eigene Schule, die Arbeit und Studium verbinde (wie die Vorbereitungsschulen für die Frankreich-Programme der Gruppe um Li Shizeng), sondern die Mitglieder frequentierten verschiedene Schulen; noch könne von einer Gruppe von Ästheten die Rede sein, da jeder hart arbeite. Andererseits sei Arbeit eben auch nicht alles, daher sei die Gruppe nicht bloß ein Arbeitskollektiv.<sup>241</sup>

Die Gruppe erhielt Unterstützung von einer Reihe prominenter Intellektueller, die in verschiedenen Beiträgen die Thematik von idealen Lebensgemeinschaften allgemein und der geplanten „Gongdu huzhutuan“ im besonderen diskutierten. Weithin gelesen wurde etwa Li Dazhaos 李大釗 in der *Xingqi pinglun* veröffentlichter Artikel „Meilijian zhi zongjiao xincun yundong“ 美利堅之宗教新村運動 (Die amerikanische religiöse Neudorfbewegung),<sup>242</sup> worin er die amerikanischen religiösen „Neudörfler“, i.e. Kommunen, vor-

<sup>237</sup> Siehe Chow: „Chou Tso-jen ...“ S. 125 bzw. Guo Sheng S. 49. Daß Wang den Anarcho-Kommunismus und besonders die Idee der „gegenseitigen Hilfe“ schätzte, zeigt z.B. sein Artikel über Anarcho-Kommunismus und Staatssozialismus in *Meizhou pinglun* Nr. 18, S. 3 (s.u.).

<sup>238</sup> Ursprünglich in *Chenbao* 晨報 (Morgen-Zeitung), 4. 12. 1919, nochmals enthalten in seinem größeren Artikel „Gongdu huzhutuan“ in *Shaonian zhongguo* 少年中國 (Junges China) Bd. 1, Nr. 7, Januar 1920. (Siehe *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 2, S. 369–380).

<sup>239</sup> *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 2, S. 372.

<sup>240</sup> *Ibid.* S. 373–377.

<sup>241</sup> *Ibid.* S. 379.

<sup>242</sup> Erschienen in *Xingqi pinglun* Nr. 31, Neujahrsausgabe 1920, Teil 1, S. 1–4.

stellte. In seinen Augen teilte sich der amerikanische Sozialismus in einen „utopischen“ und einen „historischen“. Der utopische habe zu Kommunebildungen geführt, von denen es religiöse, die von Owen<sup>243</sup> und die von Fourier inspirierten sowie die Icarier gebe. Der historische Sozialismus, auf Marx basierend, äußere sich dagegen in politischen Bewegungen. Damit hatte er die „Neudörfer“ – der Begriff war somit synonym für „Kommune“ geworden – zur Kehrseite soziopolitischer Aktivität erklärt. Li Dazhao, der ja bald als führender Kommunist für letztere stand, wollte mit seinem Beitrag – für den Kawakami Hajimes „Atarashiki-mura“-Kritik Pate gestanden haben dürfte<sup>244</sup> – zu diesem Zeitpunkt aber nicht etwa die Kommunen als „utopisch“ abqualifizieren, sondern explizit den Kommunebegeisterten konkrete Exempel an die Hand geben,<sup>245</sup> möglicherweise als Ergänzung zu Zhou Vorstellung des japanischen „Atarashiki mura“. Er wies dabei darauf hin, daß die erfolgreichsten amerikanischen Kommunen die religiösen gewesen seien, da sie z.T. noch existierten, obwohl im 18. oder 19. Jahrhundert gegründet.<sup>246</sup> Li versuchte somit, die Diskussion mit historischen Vergleichen anzureichern.

Shen Xuanlu 深玄盧 von der *Xingqi pinglun* wiederum unterstütze speziell die „Gongdu huzhutuan“-Idee bereits im Vorfeld,<sup>247</sup> und Hu Shi machte durch seine Kritik am japanischen „Atarashiki mura“ (s.u.) indirekt klar, was er von der „Gongdu huzhutuan“ erwartete: die praktische Lösung gesellschaftlicher Probleme.

Cai Yuanpei wiederum schlug vor, statt *gongdu* 工讀 (Arbeit und Studium) den Begriff *gongxue* 工學 (Arbeit und Bildung) zu wählen, da er hoffte, so eine zu eng verstandene Bindung des Studiums an Arbeitszwecke zu verhindern, schließlich sei das Konzept von „Bildung“ weiter gefaßt als reine Anwendungsorientierung. Eine solche würde nämlich nicht unmittelbar „Nützlich“ wie z.B. Kunst und Literatur überflüssig machen. Er forder-

<sup>243</sup> Zu Owen und seinen Kommuneprojekten veröffentlichte Li Ende 1920 nochmals einen gesonderten Artikel: „Ouwen Robert Owen di lüezhuan he ta di xincun yundong“ 歐文 Robert Owen 底略傳和他底新村運動 (Kurzbiographie Robert Owens und seine Neudorf-Bewegung) in *Piping* Nr. 4, 8. 12. 1920, S. 6–7.

<sup>244</sup> Kawakami hatte in seinem „Atarashiki mura no keikaku ni tsuite“ ausführlich insbes. die amerikanischen Kommunen des 19. Jahrhunderts untersucht und befunden, daß nur die religiösen eine längere Zeit zu existieren vermochten, während z.B. die von Owen schnell scheiterte. Entscheidend sei daher eine gründliche Selektion der Mitglieder. Durch die religiöse Bindung ergebe sich eine offensichtlich stärkere Kohäsion, weshalb er Mushakōji geraten hatte, dies zu berücksichtigen. Kawakami hatte sich nicht direkt gegen das „Atarashiki mura“ an sich ausgesprochen, bezweifelte allerdings seine Relevanz in der derzeitigen Gesellschaft.

Li Dazhao bezieht sich zwar nicht explizit auf Kawakami, doch sind die Ähnlichkeiten unübersehbar. Allerdings ist Kawakami in seinem ein Jahr vor Lis Artikel erschienenen Beitrag wesentlich ausführlicher. (Daß Li ohnehin Kawakami stark rezipierte, ist schließlich bekannt. Außerdem hatte sich Li im Zusammenhang mit der „Probleme vs. Ismus“-Debatte [s.u.] bereits auf Kawakamis Beurteilung des „Atarashiki mura“ bezogen. Siehe Lis Artikel „Zai lun wenti yu zhuyi“ 再論問題與主義 [Nochmals zu Problemen und Ismen] in *Meizhou pinglun* Nr. 35, 17. 8. 1919, S. 1–2, dort S. 1).

<sup>245</sup> Ibid. S. 2.

<sup>246</sup> Ibid. Im Gegensatz zu Kawakami Hajime diskutiert er allerdings nicht, warum dies so war.

<sup>247</sup> Siehe sein „Jieshao 'gongdu huzhutuan'“ 介紹 “工讀互助團” (Vorstellung der Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium) in *Xingqi pinglun* Nr. 29, 21. 12. 1919, S. 1–2, und „Wo duiyu zuzhi 'gongdu huzhutuan' de yijian“ 我對於組織 “工讀互助團” 的意見 (Meine Ansichten zur Organisation der Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium) in *Xingqi pinglun* Nr. 30, 28. 12. 1919, S. 1. – Damit erschienen Shens propagierende Artikel kurz vor Li Dazhaos Beitrag.

te die Beibehaltung von Arbeitsteilung, aber eingebunden in ein System „gegenseitiger Hilfe“, das letztlich der ganzen Menschheit dazu verhelfen würde, die Arbeitszeit zu reduzieren und so bislang noch ungenutzte Talente durch Bildung zu fördern. Auf diese Weise wäre auch das Ziel, Bildungsprivilegien abzubauen, zu erreichen. Da die „Gongdu huzhutuan“ im Kleinen eine praktische Umsetzung unternahm, setzte Cai seine Hoffnungen auf sie als Keim einer neuen Menschheit.<sup>248</sup>

In einer besonderen Ankündigung, die zeitgleich in mehreren Zeitschriften erschien und die u.a. von Li Dazhao, Cai Yuanpei, Chen Duxiu, Hu Shi und Zhou Zuoren namentlich unterstützt wurde, führte man als Ausgangspunkt für die „Gongdu huzhutuan“ die Tatsache an, daß die Welt der Studenten und die der Arbeiter völlig getrennt seien und die Frauen sogar aus beiden ausgeschlossen seien. Damit würden geistige und materielle Ressourcen verschwendet. Die bestehenden ökonomischen Abhängigkeiten führten dazu, daß die Älteren die Jüngeren versorgen mußten, während die Jüngeren deswegen am Gängelband blieben. Konflikte zwischen der neuen Jugend und den traditionell eingestellten Familien würden daher unvermeidlich. Mit der Gruppe wolle man dem zuvorkommen, indem durch ein halb werktätiges, halb dem Studium gewidmetes Leben die ökonomische Abhängigkeit beseitigt und die Welten von Erziehung und Arbeit zusammengeführt würden.<sup>249</sup> – Das Startkapital hatte man von den Förderern, u.a. Zhou Zuoren, eingesammelt.

Die Gruppe erlebte schnell Zulauf<sup>250</sup> und konnte schließlich vier Untergruppen aufstellen.<sup>251</sup> Außerdem beeinflusste sie ähnliche Unternehmungen in ganz China.<sup>252</sup> Mao Zedong etwa war von dem Besuch der Frauengruppe sehr beeindruckt<sup>253</sup> und förderte eine der „Gongdu huzhutuan“ verwandte Gruppe in Shanghai. Yun Daiyings „Buchgesellschaft

<sup>248</sup> Cai Yuanpei 蔡元培: „Gongxue huzhutuan de da xiwang“ 工學互助團的大希望 (Die große Hoffnung der Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Bildung) in *Shaonian zhongguo* Bd. 1, Nr. 7 (Januar 1920), S. 1–2.

<sup>249</sup> Siehe z.B. *Xin qingnian* Bd. 7, Nr. 2 (1. 1. 1920), S. 185–188.

<sup>250</sup> Wang Guangqi hatte schon auf seinen Artikel im Dezember 1919 hin zahlreiche Aufnahmewünsche erhalten. Die Pekingische Gruppe ließ verlautbaren, mit der Briefflut nicht mehr fertig zu werden. (Siehe *Xingqi pinglun* Nr. 37, 15. 2. 1920, S. 4).

<sup>251</sup> Die 4. Gruppe bestand aus Studenten, die eigentlich als Werkstudenten nach Frankreich gehen wollten. (Siehe Guo Sheng S. 51).

<sup>252</sup> Im Gegensatz zu der rein studentischen Pekingischen Gruppe waren andernorts z.T. auch Arbeiter Mitglieder. (Siehe Xing Leqin 邢樂勤: „Gongdu huzhu zhuyi dui zaoqi gongchanzhuyi de yingxiang“ 工讀主義對早期共產主義的影響 [Die Idee der gegenseitigen Hilfe bei Arbeit und Studium und ihr Einfluß auf den frühen Kommunismus] in *Lilun jiaoxue yu yanjiu* (Zhe) 理論教學與研究 (浙) [Theoretische Wissensvermittlung und Forschung (Zhejiang)] 1991, Nr. 2, S. 27–30).

<sup>253</sup> Er besuchte sie im Februar 1920. (Siehe Maos Brief an seine damalige Geliebte, Tao Yi 陶毅, vom 19. Februar 1920, in Schram: *Mao's Road to Power* Bd. 1, S. 491–495, dort S. 494, bzw. Chow: „Chou Tsoujen ...“ S. 127). In den chinesischen Beiträgen wird stets der Einfluß auf die ersten chinesischen Kommunisten hervorgehoben. (Siehe z.B. die bereits erwähnten Artikel von Deng Ye und Xing Leqin sowie Tang Zhiyong 唐志勇: „Gongdu huzhutuan de shijian yu makesizhuyi zai zhongguo de chuanbo“ 工讀互助團的實踐與馬克思主義在中國的傳播 [Die Umsetzung der Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium und die Propagierung des Marxismus in China] in *Shandong shida xuebao* 山東師大學報 [Bulletin der Shandong Normal University] 1983, Nr. 3, S. 13–20).

Die Frauengruppe sah sich als emanzipatorische Unternehmung (vgl. *Fufa qingong jianxue ...* Bd. 1, S. 308–311) und war – wie Maos Bemerkungen offenbaren – auch ethnisch gemischt! (Sechs Frauen aus Hunan, eine Koreanerin, eine Russin!).

zum Nutzen des Volkes“ (s.o.) war ebenso eine Reaktion. Auch entstanden in anderen Städten Ableger.<sup>254</sup>

Doch schon nach wenigen Monaten begann die Auflösung und damit die Frage, woran dies lag. Einige der Förderer diskutierten sie – wiederum in *Xin qingnian* –,<sup>255</sup> wobei auch klar wurde, daß sie das Projekt unter unterschiedlichen Gesichtspunkten befürwortet hatten.

Hu Shi, der die Gruppe besuchte, monierte vor allem zwei Dinge: zum einen wurde zuviel gearbeitet und daher das Studium vernachlässigt, zum anderen waren die Arbeiten zu primitiv und mechanisch, so daß daraus nur Mühe, aber keine Freude erwachsen konnte. Dies sei nicht im Einklang mit der ursprünglichen Idee. Für Hu wurde zuviel von neuem Lebensstil geredet, wohingegen er den Sinn darin sah, daß die Arbeit die Finanzierung des Studiums ermöglichen sollte. Es sei auch zuviel Gewicht auf selbständiges, von der Umwelt unabhängiges Arbeiten gelegt worden, was schlicht unökonomisch sei.<sup>256</sup> Hu Shi war eben kein Idealist, sondern Pragmatiker.

Dai Jitao 戴季陶 dagegen sah sich in seiner Skepsis bestätigt, daß in der gegenwärtigen kapitalistischen Welt ein solches Projekt durchführbar sei, wenn es sich außerhalb der Gesetze des wirtschaftlichen Lebens stellen wolle.<sup>257</sup> Wenn man produziere, habe man zwangsläufig Konkurrenz und müsse den Markt bedienen. Die „Gongdu huzhutuan“ dagegen betreibe einfache Manufakturarbeit mit beschränkter Stundenzahl und ohne Maschinen. Die einzige Lösung sei, in den Fabriken der Kapitalisten zu arbeiten. Außerdem könne man sich dort mit den Arbeitern zusammenschließen und deren Realität verstehen lernen.<sup>258</sup>

Li Dazhao schloß sich weitgehend Hu Shis Ansicht an, daß zuviel über neue Lebensstile ideologisiert wurde.<sup>259</sup> Nur eine reine Beschränkung auf Arbeit und Studium könne Erfolg haben. Diejenigen, die besonders auf ein neues Leben setzten, sollten lieber ein Stück Land erwerben und es mit Landarbeit versuchen.<sup>260</sup> So hatte es ja das „Atarashiki mura“ vorge-macht.

Wang Guangqi dagegen wies all diese Vorwürfe zurück. Er sah die Probleme nicht im Wirtschaftlichen, sondern in den Mitgliedern selbst begründet. Hier müsse man in Zukunft mehr darauf achten, daß sowohl Bereitschaft zu arbeiten da sei, als auch ein Verständnis

<sup>254</sup> Siehe *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 2, S. 449 ff.

<sup>255</sup> *Xin qingnian* Bd. 7, Nr. 5, 1. 4. 1920.

<sup>256</sup> *Ibid.* S. 1–5.

<sup>257</sup> *Ibid.* S. 5–12. (Siehe auch Dais Artikel „Wo duiyu gongdu huzhutuan de yi kaocha“ 我對於工讀互助團的一考查 [Meine Untersuchung zur Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium] in *Xingqi pinglun*, 21. 3. 1920, S. 1–2). Dai Jitao war ein Marxismus-Spezialist der GMD, daher diese Argumentation. Er wurde später jedoch einflußreicher Theoretiker der GMD-Rechten.

<sup>258</sup> *Ibid.*

<sup>259</sup> Dies ist insofern bemerkenswert, als sich die beiden kurz zuvor in der berühmten Debatte „Probleme versus Ismen“ auf entgegengesetzten Seiten befunden hatten. (Diese Debatte war im Wesentlichen im Sommer 1919 in *Meizhou pinglun* geführt worden. Siehe die kurze Zusammenfassung in Chow Tse-tung: *The May Fourth Movement. Intellectual Revolution In Modern China*, Cambridge/Mass. und London 1960, S. 218–222).

<sup>260</sup> *Ibid.* S. 12–13. Damit schlägt interessanterweise gerade Li Dazhao das vor, was Mushakōji vorgemacht und Kawakami als unzeitgemäß kritisiert hatte.

des Prinzips „Arbeit und Studium“. Die Durchführung der Idee (schließlich ja die seine) war nur in diesem Falle mangelhaft und bedeute kein grundsätzliches Scheitern.<sup>261</sup>

Chen Duxiu als engagiertester Förderer und Herausgeber der *Xin qingnian* schloß sich in seinem Kommentar weitgehend Wangs Interpretation an. Es habe an Entschlossenheit, Gewohnheit zu arbeiten und Produktionsfertigkeit gemangelt, also sei menschliches Versagen, nicht organisatorische Probleme, die Erklärung der Schwierigkeiten.<sup>262</sup>

Auf diese Diskussion hin meldete sich (Shi) Cuntong (施) 存統, ein Mitglied der gescheiterten Untergruppe 1, zu Wort, um aus der Perspektive des Aktivisten die gemachten Erfahrungen darzulegen und daraus Lehren für die Zukunft zu ziehen. Er empfand die Diskussion der Förderer als oberflächlich, denn sie reflektiere nur ihre unterschiedlichen Erwartungen an die Gruppe. Auch schwingte die Einstellung mit, daß die Aktivisten nur die Ausführenden dessen sein sollten, was die Förderer erhofften, wogegen sich Shi Cuntong verwahrte. Ausgangspunkt der Mitglieder sei gewesen, daß man mit der Gruppe ein neues Leben unabhängig von allen anderen, besonders den Familien, führen könne. Insofern war die Mitgliedschaft nicht nur auf die Zeit des Studiums ausgerichtet, sondern für immer. In einem zweiten Schritt wollte man dieses neue Leben propagieren und schließlich die gesamte Gesellschaft in diesem Sinne verändern.

Im Laufe der etwa drei Monate, die die erste Untergruppe bestand, war es allerdings nicht gelungen, wirtschaftlich auf die Beine zu kommen. Beispielsweise blieben die Anwohner, denen man Dienste wie Wäschewaschen anbieten wollte, aus Gewohnheit bei ihren angestammten Wäschereien, so daß Arbeit fehlte. Die Bilanz der Gruppe erlaubte es daher nicht, auf Dauer ohne Fremdkapital auszukommen, doch forderte dies ja das Prinzip der Autonomie. Aber auch innerhalb der Gruppe gab es Probleme. Anhand konkreter Fragen, wie das Gruppenleben sich gestalten sollte, wurden Entscheidungen getroffen, die nicht von allen getragen wurden und daher zum Austritt einer Reihe von Mitgliedern führten. Größter Streitpunkt war die Abschaffung des Privateigentums, zumal dies voraussetzte, daß alle ihre Mitgliedschaft als auf Dauer angelegt verstanden. Ein zweites war der Entschluß, sich von den Familien zu lösen im Sinne vor allem wirtschaftlicher Autonomie. Weder sollte Geld an die Familien abgeführt werden, was ja auf Kosten der Gemeinschaft gegangen wäre, noch Unterhalt akzeptiert werden. Außerdem wurde das Familiensystem als Inbegriff hierarchischer Strukturen abgelehnt. Statt dessen wollte man Teil einer neuen Gesellschaft sein. Aus diesem Grund legten im übrigen die Mitglieder ihre Familiennamen ab und verwendeten nur die Vornamen.<sup>263</sup>

Die Gruppe ging noch einen Schritt weiter und verlangte auch die Aufhebung der Ehe. Wer schon verheiratet oder zumindest verlobt war, sollte sich vom Partner trennen. Allerdings wollte man nicht nur eine männliche Gruppe sein, sondern propagierte, daß Frauen und Männer gleichermaßen Menschen seien und daher am neuen Lebensstil teilhaben sollten. De facto waren allerdings Frauen und Männer getrennt organisiert.<sup>264</sup> (Es ist übrigens

<sup>261</sup> Ibid. S. 13–15.

<sup>262</sup> Ibid. S. 16–17.

<sup>263</sup> So ist z.B. auch dieser Bericht nur mit dem Vornamen „Cuntong“ gezeichnet.

<sup>264</sup> Dies wird von Wen-hsin Yeh bei der kurzen Charakterisierung Shi Cuntongs und der „Gongdu huzhutan“ übersehen. Yeh erweckt den Eindruck, als sei die Kommune primär an der Geschlechterfrage zerbrochen. (Siehe Wen-hsin Yeh: *Provincial Passages. Culture, Space and the Origins of Chinese Communism*, Berkeley et al. 1996, S. 195–196 und S. 199–200).

interessant zu vermerken, daß damit ein traditionelles Moment beibehalten wurde: die Geschlechtertrennung. Auch in anderen chinesischen Kommuneprojekten scheint diese praktiziert worden zu sein, soweit Frauen überhaupt teil hatten. Bestenfalls wurden bestehende Ehen bzw. Familien akzeptiert. Im japanischen „Atarashiki mura“ dagegen lebten auch [noch] unverheiratete Frauen. In China wurde die Frage gemischter Kommunen nicht eingehender erörtert. Allein Qu Qiubai 瞿秋白, später zeitweise KPCh-Führer, forderte explizit – unter Anregung von Tolstoj's Ansicht zur Rolle der Frauen –, daß die Neudörfer beide Geschlechter umfassen sollten).<sup>265</sup>

Auch in Bezug auf die tägliche Lebensführung, so (Shi) Cuntong weiter, radikalisierte sich die Gruppe. Obwohl man ursprünglich Arbeit und Studium zu gleichen Teilen verknüpfen wollte, kritisierte man das Bildungssystem als kapitalistisch und entschied, sich nicht weiter als normaler Student führen zu lassen oder verließ die Universität ganz. Als Angehörige der Intellektuellenschicht, die traditionell auf die arbeitende Bevölkerung herabsah, wollte man zur Korrektur vorübergehend besonders die Arbeit in den Vordergrund rücken, wobei dies natürlich auch der Notwendigkeit folgte, sich selbst zu finanzieren.

Aus diesen Entscheidungen wird deutlich, daß sich die Gruppe bzw. die danach noch verbliebenen Mitglieder Schritt für Schritt radikalisiert und damit weit entfernt hatten von dem, was anfangs als Idee der „Gongdu huzhutuan“ entworfen worden war. (Shi) Cuntong bezeichnete das anvisierte Ergebnis als Befreiung von Regierung, Machtausübung, Gesetzen, Religion, Familie und Ehe – im Grunde eine anarcho-kommunistische Lebensform, ohne das (Shi) Cuntong es direkt so benannte. Als System schien es perfekt, doch angesichts des ausgebliebenen Erfolges brachen Zwistigkeiten aus, die schließlich zur Auflösung führten.

Für (Shi) Cuntong war klar, daß das Scheitern sowohl an äußeren wie inneren Faktoren gelegen hatte. Gegen das umgebende kapitalistische Wirtschaftssystem hatte die Gruppe keine Chance. Schließlich war sie mit ihren Aktivitäten auf Kundschaft angewiesen. Hinzu kam die Unerfahrenheit der Mitglieder. Das bedeutete aber auch, daß dies kein nur zufälliges Scheitern war, sondern daß vor einer grundsätzlichen Umgestaltung der Gesamtgesellschaft so ein Projekt unmöglich war. Daher zog er aus dem Experiment zwei Lehren für die Zukunft:

1. Um die Gesellschaft zu ändern, muß man sie als ganzes ändern, nicht in Teilen.
2. Vor solch einer grundsätzlichen Umgestaltung kann kein Experiment eines neuen Lebensstils gelingen.<sup>266</sup>

<sup>265</sup> Ob nur in Form von Ehen/Familien, blieb offen. (Siehe seine Anmerkungen zu seiner Übersetzung von Tolstoj's „An die Frauen“ in *Jiefang yu gaizao* 解放與改造 [Befreiung und Reform] Bd. 2, Nr. 5, 1. 3. 1920, S. 44–45). – Qu war jedoch prinzipiell skeptisch, daß die Neudorf-Idee zur Veränderung der Gesamtgesellschaft ein taugliches Instrument darstelle. (Siehe sein „Du ‘Meilijian zhi zongjiao xincun yundong’“ 讀“美利堅之宗教新村運動“ [Meine Lektüre von „Amerikas religiöse Neudorf-Bewegung“], bezogen auf Li Dazhao's erwähnten Artikel, in *Xin shehui* 新社會 [Neue Gesellschaft] Nr. 9, 21. 1. 1920, S. 58. – Diese Zeitschrift liegt im VR-Nachdruck 1981 vor).

<sup>266</sup> Cuntong 存統: „‘Gongdu huzhutuan’ di shiyan he jiaoxun“ 工讀互助團底實驗和教訓 (Das Experiment der Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium und seine Lehren), erschien in der dem „Tag der Arbeit“ gewidmeten Nummer von *Xingqi pinglun* Nr. 48, 1. 5. 1920, Teil 7, S. 1–4. (Auch abgedruckt in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 2, S. 423–440). – Einige andere Mitglieder schrieben später ebenfalls über ihre Erfahrungen bei der Gruppe. Siehe z.B. Fu Binran 傅彬然: „Wusi qianhou“ 五四前後 (Um die Zeit des Vierten Mai) in *Wusi yundong huiyilu* 五四運動回憶錄 (Reminiszenzen an die

Er persönlich zog die Konsequenz und ging nach Shanghai mit der Absicht, wie Dai Jitao es angeregt hatte, in Fabriken die gesellschaftliche Realität der Arbeiter kennenzulernen und dort Erfahrungen zu sammeln, die für eine gesellschaftliche Revolution nützlich sein würden.<sup>267</sup> (Er ging dann allerdings aus Gesundheitsgründen doch nicht in Fabriken, sondern bald mit der Hilfe Dai Jitaos nach Japan).<sup>268</sup>

Das Projekt „Gongdu huzhutuan“ brach schließlich auch andernorts zusammen. Vergleicht man es mit dem „Atarashiki mura“, so fällt auf, daß die Gruppe sich sehr viel radikaler von der Allgemeingesellschaft abzusetzen versuchte, obwohl sie im städtischen Milieu blieb. „Atarashiki mura“ ging nicht auf Konfrontationskurs und war quasi-religiös, während die chinesische Gruppe stark revolutionäre Obertöne hatte. Mushakōji war die charismatische Integrationsfigur des „Atarashiki mura“, wirkte allein schon durch seine Berühmtheit als Schriftsteller (und gesellschaftliche Stellung als Adliger) und half entscheidend bei der Finanzierung, u.a. indem er den Boden für die Kommune erwarb. Kapital von außen war durchweg nötig, um das „Atarashiki mura“ am Leben zu erhalten. Die „Gongdu huzhutuan“ dagegen hatte sofort versucht, wirtschaftlich auf eigenen Füßen zu stehen, was scheitern mußte, und bewußt angestrebt, außerkommunitäre Verbindungen weitgehend abubrechen. Auch gab es keine führende Persönlichkeit, die Integrationsfunktionen hätte leisten können.<sup>269</sup>

Trotz des Scheiterns des „Gongdu huzhutuan“-Experimentes war in China die Neudorf-Idee noch nicht tot.<sup>270</sup> So entstand die der Neudorf-Idee verpflichtete „Xinren“ 新人 (Neue Menschen)-Gruppe im April 1920 in Shanghai, also zu einem Zeitpunkt, als gerade über die Probleme der „Gongdu huzhutuan“ debattiert wurde. Sie hielt sich für einen „wissenschaftlichen Weg“ der Lösung gesellschaftlicher Mißstände und verwahrte sich gegen den Vorwurf eines individualistischen Eskapismus.<sup>271</sup> In Mushakōji-Manier sah sie aber den Weg in der Veränderung des Einzelnen, nicht in der Errichtung eines „Modelldorfes“,<sup>272</sup> und war unter den chinesischen Entwürfen der am engsten mit dem „Atarashiki

Vierte-Mai-Bewegung), Ausgabe Tokyo 1973, S. 159–172, bes. ab S. 167. Demnach wurde in der Gruppe u.a. Esperanto gelernt! Fu entschied, sich seinen Lebensunterhalt auch außerhalb der Kommune durch Nachhilfunterricht in Englisch bei Kindern reicher Leute aufzubessern.

<sup>267</sup> Siehe seinen Briefwechsel, abgedruckt in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 2, S. 418–422, bes. S. 422.

<sup>268</sup> Vgl. Yeh: *Provincial Passages* S. 219.

<sup>269</sup> Ausführlicher zum Vergleich von „Atarashiki mura“ und „Gongdu huzhutuan“ siehe mein „Atarashiki mura versus xincun: Zur chinesischen Rezeption eines japanischen Modells alternativer Lebensführung“, Vortrag auf dem Deutschen Orientalistentag 1998. (Wird gedruckt im Tagungsband).

<sup>270</sup> So gab es z.B. im April 1920, als sich das Scheitern der „Gongdu huzhutuan“ abzeichnete, konkrete Vorschläge für Örtlichkeiten, wo ein Neudorf errichtet werden könnte. (Vgl. Cai Yuanpeis Nachricht über „eine Gelegenheit, ein Neudorf einzurichten“ an Interessenten seiner Universität in *Beijing daxue rikan* 北京大學日刊 [Tageszeitung der Peking-Universität], 20. 4. 1920, S. 3. – Die Zeitung liegt im VR-Nachdruck 1981 in 16 Bänden vor).

<sup>271</sup> Tai Guandian 邵光典: „Wenhua yundongzhong de xincun“ 文化運動中的新村譚 (Erörterung des Neudorfes in der Kulturbewegung) in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 3, S. 233–242, dort S. 234. Hintergrund war Hu Shis Kritik am „Atarashiki mura“ als „Individualismus“ gewesen (s.u.). Diese wies Tai im Juni 1920 in einem weiteren Artikel nochmals gesondert zurück. – Tai schloß sich dann Anfang 1921 der anarchistischen „Huzhushe“ 互助社 (Gruppe für gegenseitige Hilfe) in Peking an. (Siehe seine Erwähnung in den Akten zur „Huzhushe“ in *Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehuidang* S. 84 und S. 86).

<sup>272</sup> Ibid. S. 235.

mura“-Vorbild verbundene. Es kam jedoch nie zu einer praktischen Umsetzung, obwohl sie geplant war.

Einen etwas anderen Ansatz verfolgte dagegen die „Gongxue“- 工學 (Arbeit und Bildung)-Gruppe, die stark anarchistische Neigungen hatte. Einer der führenden Köpfe war Kuang Husheng 匡互生, ein Anarchist aus Hunan, der später anarchistische Erziehungsprojekte initiieren sollte und eine Hauptrolle bei der Vierten-Mai-Demonstration gespielt hatte.<sup>273</sup> Am Vortag der Demonstration, dem 3. Mai 1919, wurde die „Gongxue“-Gruppe offiziell gegründet, die mit überwiegend handwerklichen Beschäftigungen neben dem Studium experimentieren wollte.<sup>274</sup> Die Zeitschrift gleichen Namens erschien ab Ende 1919 und betonte – in Absetzung von den Verfechtern der *gongdu*-Idee –, daß Arbeit und Bildung gleichermaßen wichtig seien, nicht nur die Arbeit zur Finanzierung diene. Daher habe man sich auch auf den Begriff *xue* statt *du* geeinigt.<sup>275</sup> Andererseits kritisierte die „Gongxue“-Gruppe auch das „Atarashiki mura“,<sup>276</sup> indem sie ihm vorwarf, zuviel Gewicht auf die körperliche Arbeit zu legen. Auch wurde die Berechtigung von Ausnahmen für „besonders Befähigte“ in Frage gestellt.<sup>277</sup> In der Kritik schwingen auch nationalistische Untertöne mit, da man von Mushakōji keine „Belehrungen“ erwarte,<sup>278</sup> zumal die aggressive Chinapolitik seines Landes es gebiete, daß er sich zuerst um die Belehrung seiner Landsleute kümmern sollte.<sup>279</sup> De facto waren sich die Ideale aber recht ähnlich.<sup>280</sup> Die

<sup>273</sup> Er war es, der als erster in das Haus des als projapanisch geltenden Verkehrsministers Cao Rulin 曹汝霖 einbrach. – Später gründete er das primär anarchistisch inspirierte College „Lida xueyuan“ 立達學園 (Kolleg zur Persönlichkeitsbildung) und hatte Verbindungen zur Arbeiteruniversität (s.u.). Ein kurzer biographischer Abriß (in japanischer Übersetzung) findet sich in Saga/Sakai/Tamagawa S. 180–185.

<sup>274</sup> Nach Guo Shengs Präsentation wäre die „Gongxue“-Gruppe innerhalb Chinas die Avantgarde der Projekte zur Verbindung von Arbeit und Studium gewesen. Abgesehen von den oben beschriebenen kommunitären Ideen vor dem Vierten-Mai und dem Einfluß der Vorbereitungsschulen für ein Werkstudium in Frankreich (seit 1917), vernachlässigt dies auch das „Atarashiki mura“-Vorbild, das seit März 1919 durch Zhou Zuoren bekanntgemacht worden war.

<sup>275</sup> „Shi ‘gongxue’“ 釋 “ 工學 “ (Erklärung zu „Arbeit und Bildung“) in *Gongxue* 工學 (Arbeit und Bildung) Bd. 1, Nr. 1 (1919), S. 19–23. Das *gongdu*-Konzept dagegen habe die Arbeit nur als Mittel zur Finanzierung des Studiums betrachtet. – Damit gab die „Gongxue“-Gruppe nur die von einigen Förderern der „Gongdu huzhutuan“ erhobenen Einwände und besonders Cai Yuanpeis Standpunkt wieder.

<sup>276</sup> Siehe (Sun) Langgong (孫 俚工: „Gongxue zhuyi yu xincun“ 工學主義與新村 (Die Idee von Arbeit und Bildung und das Atarashiki mura) in *Gongxue* Bd. 1, Nr. 4 (1920), S. 5–13, sowie in der folgenden *Gongxue*-Nummer 5 den Briefwechsel zwischen Zhou Zuoren und (Sun) Langgong: „‘Gongxue zhuyi yu xincun’ de taolun“ “ 工學主義與新村的討論 (Diskussion über „Die Idee von Arbeit und Bildung und das Atarashiki mura“), S. 5–15.

<sup>277</sup> Sun Langgong vertrat hier die Ansicht, daß die Bildung „natürliche Unterschiede“ beseitigen werde – eine Annahme, die Kropotkin ja gehegt hatte. (Siehe „‘Gongxue zhuyi yu xincun’ de taolun“ S. 10).

<sup>278</sup> (Sun) Langgong: „Gongxue zhuyi yu xincun“ in *Gongxue* Nr. 4, S. 12. Dies bezog sich auf Mushakōjis „Brief an einen unbekanntes chinesischen Freund“ (s.o.), in dem er behauptete, daß China noch nicht erwacht sei, sondern anderen Staaten (inkl. Japan) hinterherhinke.

<sup>279</sup> Zhou wies dies im Briefwechsel natürlich mit dem Hinweis zurück, daß Mushakōji ja gerade die Sicht des Einzelnen als Glied der Menschheit propagiere und nicht als Repräsentant eines Staates, waren doch „Staat“ oder „Volk“ nur Bezeichnungen für die Summe aus konkreten Individuen (*Gongxue* Nr. 5, S. 7).

<sup>280</sup> Dies betonten Zhou Zuoren und Sun Langgong am Ende ihres Briefwechsels (*Gongxue* Nr. 5, S. 14–15) anläßlich des Beitrags „Gongxue zhuyi yu xincun“, der dies im übrigen auch schon zugegeben hatte (*Gongxue* Nr. 4, S. 5–9). Sun Langgong vertrat die Position des Maximalisten, Zhou dagegen versuchte, die Einwände gegen das „Atarashiki mura“ mit praktischen Argumenten zu relativieren.

„Gongxue“-Gruppe erwägte eine Exkursion zum „Atarashiki mura“ und konnte auch auf Zhou's Empfehlung rechnen. Ein eigenes Experiment wurde zwar versucht, gelang jedoch nicht.<sup>281</sup>

Ähnliches galt für die „Juewu“ 覺悟 (Erwachen)-Gruppe in Tianjin, zu der u.a. der später als Kommunist bekannt gewordene Zhou Enlai 周恩來 gehörte. Diese machte sich – insgesamt gesehen – die detailliertesten Gedanken über eine Verbindung von Arbeit und Studium. Ein langer Artikel „Gongduzhuyi“ 工讀主義 (Die Idee von Arbeit und Studium) setzte sich intensiv mit der Verbindung von Arbeit und Studium in verschiedenen Lebensphasen sowie mit den wünschenswerten Arten von Arbeit, die ausgeübt werden sollten, auseinander.<sup>282</sup> Zhou Zuoren wurde eingeladen, um das „Atarashiki mura“-Modell vorzustellen.<sup>283</sup> Obwohl auch die „Juewu“-Gruppe eine Umsetzungspläne, gelang sie nicht. Dafür nahmen einige Mitglieder jedoch wiederum am Frankreich-Werkstudenten-Programm teil.

Das „Atarashiki mura“, das also in seiner eigentlichen Form in China nie zur Realisierung kam, erhielt aber bald nach Zhou's verstärkter Propaganda-Aktivität auch grundsätzliche Kritik. Hu Shi, der anfänglich die „Gongdu huzhutuan“ unterstützt hatte, war der „Atarashiki-mura“-Idee gegenüber von vorneherein ablehnend, und seine Kritik wurde sehr einflußreich. Bereits im Januar 1920, also zu einer Zeit, als er noch auf das „Gongdu huzhutuan“-Projekt setzte, verfaßte er einen Artikel, in dem er das Neudorf als individualistisch kritisierte.<sup>284</sup> Er sah darin eine Form des Eskapismus. Statt die Probleme der Gesellschaft anzupacken, kultiviere man sein Ego. Außerdem sei das „Atarashiki mura“ fortschrittsfeindlich, unökonomisch und passe nicht in die Moderne. Die im Grunde alte Idee, die Gesellschaft durch die moralische Verbesserung des Einzelnen erreichen zu wollen, ignoriere die Tatsache, daß der Einzelne weitgehend von der Gesellschaft geprägt sei.<sup>285</sup> Hus Gegenvorschlag bestand darin, die in der Gesellschaft wirksamen Kräfte zu verändern, etwa Sitten, Erziehung, Denkweisen. Dafür bedürfe es des Experimentierens und des kämpferischen Einsatzes. Als positives Beispiel führte er die englisch-amerikanische Idee der „social settlements“ an. Dort zogen Studenten in Armenviertel und versuchten, durch ihr soziales Engagement allmählich ihr Umfeld positiv zu beeinflussen. So wandle sich das „alte Dorf“ zum „neuen“, statt ein neues jenseits des alten aufzubauen. Niemand habe das Recht, sich heute aus einer Gesellschaft zu stehlen, in der es so viele Probleme zu lösen gebe, um sich ein „neues Leben“ zu gönnen.<sup>286</sup>

<sup>281</sup> Die obige Darstellung versucht, das Bild der „Gongxue“-Gruppe, wie es Guo Sheng (S. 45–49 und S. 73–78) zeichnet, noch etwas zu differenzieren. – Immerhin unternahmen Mitglieder der Gruppe offensichtlich zwei konkrete Anläufe. Siehe den biographischen Abriß zu Kuang Husheng in Saga/Sakai/Tamagawa S. 183–184.

<sup>282</sup> Siehe das Organ der Gruppe, *Juewu* 覺悟 (Erwachen), Nachdruck Peking 1980, wovon allerdings nur ein Heft (Januar 1920) erschien.

<sup>283</sup> Siehe den Bericht über die Aktivitäten der Gruppe seit ihres Bestehens in *Juewu*.

<sup>284</sup> Hu Shi: „Feigerenzhuyi de xin shenghuo“ 非個人主義的新生活 (Ein nicht-individualistischer neuer Lebens[stil]), zunächst am 15. 1. 1920 in *Shishi xinbao*, Beilage *Xuedeng*, S. 1, als Vortragsmitschrift erschienen. In *Xinchao* Bd. 2, Nr. 3 (Februar 1920), S. 467–477, erschien dann die von Hu selbst verfaßte Version. Da sie genauer und ausführlicher ist und eben von Hu selbst stammt, beziehe ich mich auf diese Version.

<sup>285</sup> *Xinchao* Bd. 2, Nr. 3, S. 467–473.

<sup>286</sup> *Ibid.* S. 473–477.

Zhou Zuoren hatte diese Kritik Hus<sup>287</sup> umgehend beantwortet und dagegegenthalten, daß die Veränderung der Gesamtgesellschaft immer auf der Änderung der Individuen beruhen müsse, schließlich setzte sich ja die Gesellschaft aus Individuen zusammen. Im Gegensatz zu den Eremiten des chinesischen Altertums sei das Neudorf ein positives Ideal, verwirkliche es auf friedliche Weise und kämpfe daher in diesem Sinne durchaus, aber eben gewaltlos. Dem Vorwurf der Ineffizienz aufgrund der Infragestellung der Arbeitsteilung hielt Zhou entgegen, daß die Arbeitsteilung nicht völlig aufgehoben sei, aber man vermeiden wolle, daß sie die Ausbeutung anderer rechtfertige. Explizit distanzierte sich Zhou dabei aber auch von Gesellschaftsveränderern wie Kōtoku oder Ōsugi, da diese die Oberschicht nicht mehr als Menschen ansähen und gewissermaßen den umgekehrten Fehler machten. Ziel sei es, jedem ein sinnerfülltes Leben zu garantieren. Gewiß könne man nicht sicher sein, daß das „Atarashiki mura“ – im Gegensatz zu gescheiterten ähnlichen Projekten – überleben werde, aber die Intention, alle auf Arbeit zu verpflichten, werde auch dann nicht untergehen.<sup>288</sup>

Gegen Hus Kritik bekam Zhou auch Schützenhilfe von verschiedenen Seiten, zum einen von dem Anarchisten Zheng Xianzong 鄭賢宗 / Taipu 太朴 (s.u.) (selbst kein Neudorf-Befürworter), zum anderen von (Tai) Guangdian von der „Xinren“-Gruppe.<sup>289</sup> Auch Tong Yixin 童一心, der das „Atarashiki mura“ selbst besucht hatte, wies Hus Kritik zurück und argumentierte mit dem Vorteil, das Dorf aus eigener Anschauung zu kennen. Außerdem kritisierte er, daß Hu von der japanischen Situation eben keine Ahnung habe, sonst würde er das revolutionäre Moment eines „Atarashiki mura“ in einem sich sonst so aggressiv und repressiv präsentierenden Land nicht dermaßen verkennen. Außerdem behaupteten nicht einmal die japanischen Kritiker des „Atarashiki mura“, daß Mushakōji Individualist sei, sondern warfen ihm bestensfalls vor, im Vergleich zum Bolschewismus die Gesellschaft zu langsam verändern zu wollen.<sup>290</sup>

Trotz dieser Erwiderungen blieb Hu Shis Kritik jedoch einflußreich. So ließ sie Guo Shaoyu, der zunächst so euphorisch für das Neudorf eingetreten war, seine Position überdenken. In der kurzlebigen Zeitschrift *Piping* 批評 (Kritik), die drei Nummern (Ende 1920 / Anfang 1921) der Neudorf-Frage widmete,<sup>291</sup> betonte er zwar, daß Mushakōji ihm weiter sehr imponiere, aber daß das „Atarashiki mura“ in der Tat zu passiv sei. Auf Nachahmung zu setzen, sei zu wenig, vielmehr müsse man sich um das einfache Volk kümmern. In recht paternalistischem Ton forderte er, daß die Intellektuellen die Moral der Leute heben müßten, damit sie überhaupt fähig würden zur Nachahmung. Das Beispiel der Bauern, die in

<sup>287</sup> Zhou's Refutation erschien im Januar 1920, d.h. er bezog sich auf die Vortragsmitschrift in *Shishi xinbao*, die knapper, aber inhaltlich weitgehend deckungsgleich ist.

<sup>288</sup> Siehe Zhou's „Xincun yundong de jieshuo“ 新村運動的解說 (Erklärung zur Neudorf-Bewegung) in *Chenbao* 晨報, 24. 1. 1920, S. 7–8.

<sup>289</sup> Die Beiträge erschienen in *Shishi xinbao*, Beilage *Xuedeng*, am 15. und 16. 6. 1920.

<sup>290</sup> Siehe Tong Yixin 童一心: „Ping Hu Shizhi xiansheng 'Feigerenzhuyi de xin shenghuo'“ 評胡適之先生「非個人主義的新生活」 (Kritik zu Hu Shizhis „Ein nicht-individualistischer Lebensstil“) in *Shishi xinbao*, Beilage *Xuedeng*, 28. 6. 1920, S. 1–2. (An Tong's Kritik schlossen sich noch weitere Stellungnahmen zum Thema an).

<sup>291</sup> Es handelte sich um die Nummern 5 (8. 12. 1920), 5 (26. 12. 1920) und 6 (11. 1. 1921). Auszüge wurden auch in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 3, S. 175–204, aufgenommen. Ursprünglich sollten die Beiträge in der Peking-Zeitschrift *Rendao* 人道 (Der Weg des Menschen) als Spezialnummer erscheinen, doch da diese verboten wurde, erschienen sie kurzerhand auf diese Weise.

Japan in der Nähe des „Atarashiki mura“ lebten und offensichtlich wenig wohlgesonnen waren, zeige, daß ein unwissendes Volk sonst konstanter Störfaktor werde. Allerdings sei bei einem Vorgehen, wie es Mushakōji empfahl, darauf zu sehen, daß „wir“ (die Intellektuellen) zwar auf „jene“ (das Volk) positiv wirken, aber nicht von jenen kontaminiert werden! Ein gewisser Abstand sei daher das Beste.<sup>292</sup> – Guo empfand offensichtlich Hus Gegenvorschlag mit den „social settlements“ als eher unheimlich.

Auch Shen Xuanlu 深玄廬, der erst ein Neudorf-Anhänger und Propagierer der „Gongdu huzhutuan“-Idee gewesen war (s.o.), begann sein Engagement zu überdenken. Ihn habe daran fasziniert, daß das „Atarashiki mura“ eine Alternative zum bisherigen Leben bot: weg von der Stadt und dem Leben in ökonomischer Abhängigkeit, Verbindung geistiger und körperlicher Arbeit und ein Modell der Veränderung im Kleinen. Jetzt aber sehe er, daß ein „Atarashiki mura“ nur von einem Grundbesitzer und Reichen organisiert werden könne. Auch brauche man Bauern, die etwas von Landwirtschaft verstünden, sowie eine entsprechende körperliche Konstitution.<sup>293</sup> – Der letzte Punkt ist insofern interessant, als er von den anderen Diskussionsteilnehmern nie angesprochen wurde, während bei den Teilnehmern der Frankreich-Programme oft auf die körperliche Überforderung der Werkstudenten bei der Fabrikarbeit abgehoben wurde (s.o.). Der Unterschied erklärt sich natürlich daraus, daß es innerhalb Chinas kaum zur praktischen Umsetzung kam.

In eine ähnliche Richtung wie Shen Xuanlus Einwände ging Huang Shaogus 黃紹谷 Kritik: Wo sollte das Kapital und der Boden für ein Neudorf herkommen, fragte er. Doch war er außerdem – ähnlich wie Shi Cuntong bzgl. der „Gongdu huzhutuan“ – zur Überzeugung gelangt, daß ein Neudorf in der heutigen Gesellschaft prinzipiell unmöglich sei. Erst nach der Umgestaltung der Gesamtgesellschaft könne ein solches Projekt Erfolg haben.<sup>294</sup>

Zhou Zuoren, der in *Piping* zuvor ausführlich das einschlägige Material zum „Atarashiki mura“ und zu Mushakōji vorgestellt hatte,<sup>295</sup> griff auf Bitten des Herausgebers der *Piping*, Luo Dunwei 羅敦偉, in die Diskussion ein und antwortete auf Huangs Einwände. Er gab zu, daß Geld und Boden große Probleme seien und er deswegen auch keine Schritte unternommen habe, ein Neudorf zu gründen. Aber er sah im „Atarashiki mura“ ein Zukunftsmodell. In eher defensiver Manier wies Zhou darauf hin, daß es durchaus auch andere Wege gebe, aber der gesellschaftliche Wandel sei nicht abrupt zu erreichen, und deswegen sei es sinnvoll, auf friedliche Weise darauf hinzuwirken, wie es „Atarashiki mura“ tue. Im übrigen war ihm besonders wichtig, daß dabei die Freiheit des Einzelnen gewahrt bleibe.<sup>296</sup>

<sup>292</sup> Guo Shaoyu 郭紹虞: „Xincun yundong di wojian“ 新村運動底我見 (Meine Ansicht zur Neudorf-Bewegung) in *Piping* Nr. 4, S. 1–2. Vgl. auch *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 3, S. 184–189.

<sup>293</sup> (Shen) Xuanlu: „Xincun di wojian“ 新村底我見 (Meine Ansicht zum Atarashiki mura) in *Piping* Nr. 5, S. 1, bzw. in *Wusi shiqi de shetuan*, Bd. 3, S. 190–192.

<sup>294</sup> „Xincun de taolun“ in *Piping* Nr. 5, S. 3–4, bzw. in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 3, S. 195–199. Huangs Beitrag steht voran.

<sup>295</sup> Zhou Zuoren: „Du Wuzhexiaolu jun guanyu xincun de zhuzuo“ 讀武者小路君關於新村的著作 ([Meine] Lektüre von Herrn Mushakōjis Schriften zum Atarashiki mura) in *Piping* Nr. 4, S. 4–6. Am Ende wies er noch kurz auf japanische Kritiken an Mushakōji hin. Außerdem übersetzte Zhou einige Gedichte Mushakōjis zum Thema „Arbeit“ in *Piping* Nr. 5, S. 2–3.

<sup>296</sup> „Xincun de taolun“ in *Piping* Nr. 5, S. 4.

In der ganzen Diskussion in *Piping* äußerte sich vor allem der Herausgeber Luo Dunwei vorbehaltlos für das „Atarashiki mura“. Ihm war dabei die Rettung der Kunst vor der materialistischen Zivilisation ein Anliegen, womit er einen sonst weitgehend unbeachteten Punkt aufgriff.<sup>297</sup> Er sah im „Atarashiki mura“ die Einheit von Kunst und Leben verwirklicht, wodurch ein wahrhaft menschliches Leben ermöglicht werde.<sup>298</sup>

Luo wollte allerdings den Kritikern Raum geben nach der Devise der Zeitschrift, alles gründlich und kontrovers diskutieren zu lassen.<sup>299</sup> So erschien in der letzten Sondernummer zum Neudorf die Kritik von Miao Jinyuan 繆金源. Er wies das „Atarashiki mura“ rundum zurück. In Anlehnung an Hu Shi sah er darin eine moderne Form der Ideen Xu Xings (s.o.), nämlich die Ablehnung der Arbeitsteilung und die Verpflichtung eines jeden, sein eigenes Brot zu erwirtschaften. Es sei Unsinn, den verschiedenen Fähigkeiten und Neigungen der Personen nicht Rechnung zu tragen. Außerdem sei es unökonomisch, gewissermaßen jedesmal das Rad neu erfinden zu wollen. Die Annahme, daß das Dorf durch sein Vorbild wirken solle, sei völlig illusorisch, wie schon die Erfahrung mit den Nachbarn des japanischen „Atarashiki mura“ lehre. Zum dritten säßen diejenigen, die vollmundig vom Neudorf schwärmten, gemütlich in ihrem Kämmerlein. Die „Gongdu huzhutan“ habe immerhin konkret ein Experiment versucht, aber nur mit dem Ergebnis, daß die Mitglieder nicht mehr zum Studium kamen.

Miaos Ansicht nach mußte man nicht eine neue Umgebung schaffen wie ein Neudorf, worin doch nur die alten Menschen leben würden, sondern die Menschen ändern in der alten Umgebung, und zwar nicht nur sich selbst, sondern auch die anderen.<sup>300</sup>

Einen noch etwas anderen Akzent setzte Guo Mengliang 郭夢良, ein Student in Peking und Mitglied der anarchistisch-nihilistischen Zeitschrift *Fendou* 奮鬥 (Kampf) (s.u.), in der Zeitschrift *Pinglun zhi pinglun* 評論之評論 (Kritik der Kritik). Obwohl er die Idee des Neudorfes an sich begrüßte, gab er zu bedenken, daß China primär mit politischen Problemen zu kämpfen habe und daher eines revolutionären Ansatzes zur Gesellschaftsveränderung bedürfe. Außerdem sei im bäuerlichen China die „Atarashiki mura“-Methode, die auf die Vernunft der Menschen setze, inpraktikabel, denn Bauern seien nun einmal nicht leicht umzustimmen (wofür er einmal mehr auf die Reaktion der japanischen Bauern verwies). Chinas Situation sei vielmehr der Rußlands ähnlich, weshalb „russische Me-

<sup>297</sup> In ähnlicher Richtung, aber allgemeiner formuliert, war Wang Tongzhao 王統照 in seinem Beitrag gegangen: „Meihua de xincun tan“ 美化的新村談 (Zum Neudorf [unter dem Aspekt der] Ästhetisierung) in *Piping* Nr. 4, S. 2–4. Siehe auch den Beitrag der später bekannten Schriftstellerin Lu Yin 盧隱: „Xincun di lixiang yu rensheng di jiazhi“ 新村底理想與人生底價值 (Das Neudorf-Ideal und der Wert des menschlichen Lebens) in *Piping* Nr. 4, S. 6.

<sup>298</sup> Siehe Luo Dunwei 羅敦偉: „Yishu fuhuo yu xincun“ 藝術復活與新村 (Die Auferstehung der Kunst und das Atarashiki mura) in *Piping* Nr. 5, S. 1–2, bzw. in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 3, S. 193–194. Siehe auch seine Zurückweisung von Einwänden gegen das „Atarashiki mura“ in *Piping* Nr. 5, S. 4, bzw. in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 3, S. 200–201.

<sup>299</sup> Vgl. das Editorial der Zeitschrift in *Piping* Nr. 1, S. 1, bzw. in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 3, S. 178–179. (Für Chow Tse-tsungs Einstufung der Zeitschrift als „anarchistisch“ [siehe sein *Research Guide to the May Fourth Movement. Intellectual Revolution in Modern China, 1915–1924*, Cambridge/Mass. 1963, S. 72] kann ich allerdings nach Lektüre der Zeitschrift keine Belege finden).

<sup>300</sup> Miao Jinyuan: „Xincun yu xin ren“ 新村與新人 (Neue Dörfer und neue Menschen) in *Wusi shiqi de shetuan*, Bd. 3, S. 202–204.

thoden“ da besser geeignet seien. Guos Fazit war daher, daß das „Atarashiki mura“ zwar an sich gut sei, aber für China schlicht nicht passe.<sup>301</sup>

Wie die gesamte Auseinandersetzung um das Neudorf zeigt, entwickelten sich die Kritiken in zwei Richtungen: die einen, repräsentiert von Hu Shi, wollten die schrittweise friedliche Veränderung der Gesamtgesellschaft über die Lösung konkreter Fragen und erneuerte gesellschaftliche Institutionen erreichen, die anderen – im Sinne Dai Jitaos bzw. Shi Cuntings – wollten die Intellektuellen der Arbeiterklasse annähern, um eine grundsätzliche gesellschaftliche Revolution zu erreichen.

Die Begeisterung für die Suche nach einer neuen Lebensform, deren wichtigster Exponent die Neudorf-Bewegung war, ebte 1921 ab. Nur gelegentlich erschienen noch Berichte über das „Atarashiki mura“ oder über ähnliche Projekte, z.B. ein sogenanntes „Neudorf“ in Guangdong unter Leitung von Xu Maojun 徐茂均.<sup>302</sup> Die *Dongfang zazhi* brachte noch 1922 Fotos vom „Atarashiki mura“,<sup>303</sup> und Anfang 1923 wurde gar eine *Xincun* genannte Zeitschrift in Jiangsu herausgebracht.<sup>304</sup> Die kantonesische anarchistische Zeitschrift *Chunlei* 春雷 (Frühjahrsdonner) (Herbst 1923 bis Mai 1924) (s.u.) erwähnte immerhin mehrfach Versuche von „Genossen“ (!), Neudörfer zu gründen, u.a. in Baoding,<sup>305</sup> doch blieben dies Einzelfälle.

Zhou Zuoren selbst blieb dem Neudorf-Ideal und Mushakōji zwar verbunden,<sup>306</sup> doch stellte er seine Propagandatätigkeit ein.<sup>307</sup> Außer einer schweren Krankheit war es wohl auch die Erkenntnis, daß er nichts mehr damit erreichen würde,<sup>308</sup> die ihn dazu bewog. In einem Brief 1923, der in der von „Atarashiki mura“-Anhängern zwischenzeitlich herausgegebenen Kunstzeitschrift *Seichōsuru hoshi no mura* 生長する星の群 (Gruppe sich entwickelnder Sterne) erschien, äußerte er sich sehr pessimistisch über die chinesische Jugend,

<sup>301</sup> (Guo) Mengliang: „Xincun piping“ 新村批評 (Kritik des Neudorfes) in *Pinglun zhi pinglun* 評論之評論 (Kritik der Kritik) Bd. 1. Nr. 1, 15. 12. 1920, S. 41–46. – Guo wandte sich später dem Gildensozialismus zu.

<sup>302</sup> Siehe *Minguo ribao* 民國日報 (Tageszeitung „Republik“), 4. 1. 1921, Teil 2, S. 3.

<sup>303</sup> *Dongfang zazhi* Bd. 19, Nr. 9, 10. Mai 1922.

<sup>304</sup> Laut *Huzhu yuekan* 互助月刊 (Monatszeitschrift „Gegenseitige Hilfe“) Nr. 1 (nach *Wusi shiqi de she-tuan* Bd. 4, S. 339).

<sup>305</sup> Siehe z.B. in Nr. 2 in den Nachrichten von Genossen, S. 8.

<sup>306</sup> Zhou besuchte anlässlich eines Japanaufenthaltes 1934 noch einmal, wie erwähnt, die Tokyoer Zweigstelle des „Atarashiki mura“. Außerdem hatte er weiterhin Briefkontakt mit einigen Dörflern. Selbst kurz nach dem Beginn des Chinesisch-Japanischen Krieges 1937 bekräftigten Mushakōji und Zhou ihre Freundschaft (siehe Zhang Juxiangs japanischen Artikel: „Shū Sakujin to nihon no atarashiki mura“), doch die Umstände wurden schwieriger. 1943 reiste Mushakōji in seiner Funktion als Schriftsteller in den japanisch besetzten Teil Chinas. Er traf zwar mit Zhou zusammen, doch konnten sie nicht frei miteinander sprechen. Eine zusätzliche Erschwernis war Mushakōjis Unterstützung der japanischen Aggressionspolitik. Beide gingen daher aus der Kriegszeit als mit Mäkeln behaftet hervor: Mushakōji als Kriegsbefürworter, Zhou als Landesverräter. (Siehe Sekiguchi Yajūkichi: „Shū Sakujin to atarashiki mura“). Zhou wäre deshalb fast hingerichtet worden. (Zhou Qingmao: „Zhou Zuoren de riben jingyan“ S. 899, hebt allerdings hervor, daß Zhou selbst seine Rolle als Vermittler sah und so den Chinesen helfen wollte).

Mushakōji bemühte sich nach dem Krieg, über Zhous Ergehen Informationen einzuholen. Anlässlich seines Todes 1967 nahm er ihn in seinem Nachruf gegen die chinesischen Vorwürfe in Schutz, er habe mit den japanischen Militärs kollaboriert, und würdigte ihn als aufrechten Charakter und wichtigen Schriftsteller. (Mushakōji Saneatsu: „Shū Sakujin-kei“ in *Kono michi*, Juli 1967, S. 1–2).

<sup>307</sup> Siehe Chow: „Chou Tso-jen ...“ S. 132.

<sup>308</sup> Vgl. Zheng Qingmao S. 883–884.

da sie völlig vom Nationalismus besessen sei.<sup>309</sup> Die „Atarashiki mura“-Idee war da nur schwer zu vermitteln.

Obwohl Mushakōji in den 20er Jahren vermehrt ins Chinesische übersetzt wurde, u.a. von Zhou Zuoren und Lu Xun,<sup>310</sup> spielte die Neudorf-Idee nur noch eine Nebenrolle.<sup>311</sup>

**Die Neudorf-Idee und der Anarchismus:** Weder Mushakōji noch Zhou Zuoren waren Anarchisten,<sup>312</sup> ja sie distanzieren sich von diesen, soweit sie Gewalt (besonders gegen bestimmte „Klassen“) befürworteten. Während in Japan Ōsugi Sakae als führender Anarchist seine Bedenken gegen Mushakōjis „Atarashiki mura“ formulierte (s.o.), gab es in China keine ähnliche Gallionsfigur. Vielmehr war der Anarchismus eine eher diffuse Gedankenströmung. Die sich dezidiert als Anarchisten in der Nachfolge (Liu) Shifus verstehenden anarchistischen Gruppen und Grüppchen der Vierten-Mai-Zeit waren nicht direkt in die Neudorf-Bewegung involviert,<sup>313</sup> auch wenn einige explizit Sympathie bekundeten. Dies galt z.B. für Liang Bingxian, den früheren Mitarbeiter Shifus. Liang gab 1919 in Kanton zeitweise die *Minfeng* 民風 (Volkssitten)-Wochenzeitschrift heraus (s.u.) und äußerte sich darin positiv zum „Atarashiki mura“.<sup>314</sup> Ende 1919 erschienen in der ebenfalls von Liang herausgegebenen anarchistischen Zeitschrift *Minxing* 民星 (Stern des Volkes) (s.u.) ferner zwei Artikel zu Mushakōji,<sup>315</sup> die ihn und das „Atarashiki-mura“-Projekt vorstellten und prinzipiell positiv bewerteten. (Im übrigen spiegelte dies auch die Sicht des anarchistischen „Lehrmeisters“ Kropotkin wider, der eher skeptisch war, ob Kommunen unter den „gegenwärtigen Verhältnissen“ Erfolg haben würden,<sup>316</sup> ihnen aber seine Sympathie nicht verweigerte).<sup>317</sup> Bestenfalls Kuang Husheng konnte als beiden Seiten, der anarchistischen und der Neudorf-Bewegung, zugehörig definiert werden, auch wenn er

<sup>309</sup> Siehe die Zusammenstellung der Zhou-Materialien aus alten *Atarashiki mura*-Nummern in *Atarashiki mura* August 1992, S. 18–25, dort S. 25.

<sup>310</sup> Dieser engagierte sich übrigens nicht für das „Atarashiki mura“.

<sup>311</sup> Es ist allerdings bemerkenswert, daß noch 1927 eine chinesische Übersetzung zum „Atarashiki mura“ erschien. (Siehe *Modern Japanese Literature in Translation* S. 168). Außerdem kam, wie erwähnt, noch 1930 ein Chinese ins „Atarashiki mura“, der in Fujian ein Neudorf gründen wollte.

Chen Jiyong 陳紀澄 erwähnt, daß er als Mittelschüler 1923 in der Schule eine Übersetzung Zhous zum „Atarashiki mura“ las und Mushakōji weithin ein Begriff war. (Siehe Chen Jiyong 陳紀澄: *Qi Rushan, Lin Yutang, Wuzhexiaolu Shidu* 齊如山, 林語堂, 武者小路實篤 [Qi Rushan, Lin Yutang, Mushakōji Saneatsu], Taipei 1977, S. 79–81).

<sup>312</sup> Zhou hatte in seinen Studientagen in Japan – wie gesagt – zwar Verbindungen zur *Tianyi*, doch läßt sich ein stärkeres persönliches Engagement für den Anarchismus bei ihm nicht feststellen.

<sup>313</sup> So klammern die meisten Arbeiten zur Geschichte des chinesischen Anarchismus das Thema aus. Nur Xu/Liu (*Zhongguo wuzhengfuzhuyi shi* S. 164–174) integrieren die „Gongdu huzhutuan“. Scalapino/Yu behandeln nur die Aktivitäten in Bezug auf Frankreich. Tamagawa beschränkt sich auf eine Erwähnung am Rande (*Chūgoku anakizumu no kage* S. 77–80 bzw. *Chūgoku no kuroi hata* S. 173–177). Dirlik (*Anarchism ...* S. 193–194) geht kurz darauf ein.

<sup>314</sup> Vgl. die Bemerkungen zur Zeitschrift in *Wusi shiqi qikan jieshao* Bd. 3, S. 385–386, bzw. den in Ge/Jiang/Li Bd. 1 abgedruckten Artikel aus der Zeitschrift: „Jiating de chufen“ 家庭的處分 [Geißelung der Familie], bes. S. 404.

<sup>315</sup> In Bd. 1, Nr. 5, und Bd. 1, Nr. 7.

<sup>316</sup> Vgl. Zoccoli S. 495–497.

<sup>317</sup> Siehe bes. sein Engagement für die Siedler in USA und seine – wenn auch lockere – Verbindung zu den Kommunen in England, die sich auf ihn beriefen.

stets eine eher unabhängige Figur im chinesischen Anarchismus blieb. Auf der anderen Seite war aber eine Reihe der Neudorf-Aktivisten umgekehrt an anarchistischem Gedankengut interessiert. Kern- und Angelpunkt der Verbindung zwischen „neuen Lebensstilen“ und dem Anarchismus war Kropotkins Gedanke der „gegenseitigen Hilfe“. Wie sich zeigte, zog Zhou selbst diese Parallele. Auch die Ablehnung von Autoritäten, das Prinzip der freien Vereinbarung, die Kritik an Institutionen wie Gesetzen oder Familie und die Vision eines anarcho-kommunistischen Zusammenlebens verbanden sich damit. Letztendlich war auch die chinesische *gongdu*-Bewegung aus dem Nährboden des Anarchismus entstanden, auch wenn sie von Leuten wie Hu Shi, der gewiß keine anarchistischen Neigungen hatte, zeitweise unterstützt wurde.

In der Tat ist die chinesische Neudorf-Diskussion ein Beispiel für die kulturelle Dimension, in der der Anarchismus gewirkt hat, auch wenn er nicht der einzige Hintergrund für die Neudorf-Begeisterung war. Vielen erschien das Neudorf als eine friedliche Variante des oft mit Gewalt assoziierten Anarchismus,<sup>318</sup> auch wenn dies an sich bereits eine reduktionistische Sicht von „Anarchismus“ darstellte. Von der agrarischen Ausrichtung erhoffte man sich die Lösung ländlicher Probleme und eine Umwälzung der Gesellschaft von dort her.<sup>319</sup> Die Frage der Arbeit war im China des Vierten-Mai ein zentrales Thema geworden und verband Anhänger Tolstojs wie Kropotkins wie sonstiger Sozialisten. Die Gründung „neuer Dörfer“ war dabei eine unter anderen Methoden und wurde daher auch von manchen selbsterklärten Anarchisten befürwortet,<sup>320</sup> da dort die Klassegegensätze der Gesellschaft aufgehoben würden und jeder Arbeit leisten müsse. Außerdem sah man dort ein Leben verwirklicht, das ohne Autorität oder Zwang auskam und die Theorie der Praktikabilität solcher Ideen unter Beweis stellen konnte.

Die wenigen konkreten kommunitären Experimente in China erweckten allerdings auch zunehmend Skepsis, ob solch ein Weg gangbar sei. So äußerte auch ein anarchistischer Autor, der sich selbst auf dem Land engagierte, noch Ende 1923 Kritik am „Atarashiki mura“, weil es „zu wenig kämpferische Elemente“ habe.<sup>321</sup> Vielmehr sahen sich die Anarchisten im Grunde eher in der Tradition der *Narodniki*, die aktiv neue Ideen in die ländliche Bevölkerung tragen und nicht nur einfach in ländlicher Idylle leben wollten. Nachdem die Kommune-Experimente keine ernstzunehmenden Resultate gebracht hatten, suchte eine ganze Reihe engagierter Intellektueller nach radikaleren Lösungen. In den einflußreichen Zeitschriften wurde, nachdem man mehr und mehr über die russische Oktoberrevolution erfuhr, diskutiert, ob eine solche friedliche Gesellschaftstransformation denn überhaupt wünschenswert sei.

<sup>318</sup> Siehe z.B. Gao Yihan 高一涵: „Wuzhi zhuyi xuelishang de genju“ 無治主義學理上的根據 (Die theoretische Basis des Anarchismus) in *Xin zhongguo* 新中國 (Neues China) Bd. 1, Nr. 3 (1919), S. 43–57, dort S. 52.

<sup>319</sup> Siehe z.B. Ye Chucang 葉楚傖 von der GMD: „Xincun yu xinshi“ 新村與新市 (Neue Dörfer und neue Städte) in *Xin zhongguo* Bd. 2, Nr. 1 (1920), S. 17–24.

<sup>320</sup> Siehe z.B. „Kuangtao“ 狂濤: „Ziyoutan“ 自由談 (Freie Gespräche) in *Xuehui* 學匯 (Studiensammlung) Nr. 27 (7. 11. 1922), S. 7–8.

<sup>321</sup> „Daneng“ 大能 (vermutlich = Chen Junleng 陳君冷 alias Ouyang Jianbing 歐陽建屏 [s.u.]): „Xiangcun yundong tan“ 鄉村運動談 (Über die Dorf-Bewegung) in der anarchistischen Zeitschrift *Chunlei* Nr. 2, Dez. 1923.

So war es kein Zufall, daß sich radikalere Geister nach den Erfahrungen insbesondere des Jahres 1920, dem Höhepunkt der Kommune-Euphorie, Theorien zuwandten, die eine strukturelle und grundsätzliche Veränderung der Gesellschaft versprachen. Die zuvor noch nicht klar differenzierten ideologischen Strömungen kristallisierten sich nun heraus und führten zu Richtungskämpfen. Auch die Auseinandersetzungen zwischen den ersten chinesischen Kommunisten und den Anarchisten gehören in diesen Zusammenhang. Die gescheiterte Kommune-Bewegung lieferte den neuen Verfechtern einer „Diktatur des Proletariates“ wichtige Munition gegen das Ideal einer autoritätslosen, auf freier Vereinbarung basierenden Gemeinschaft. Insofern hatte die Neudorf-Bewegung, die dem Anarchismus zunächst indirekt zu Popularität verholfen hatte, durch ihr Scheitern letztendlich negative Auswirkungen für die chinesische anarchistische Bewegung.

## 8. DIE KONSTITUIERUNG DER „ANARCHISTISCHEN BEWEGUNG“ INNERHALB CHINAS

### *Die Esperanto-Diskussion in Xin qingnian*

Während die Diskussionen und teilweise Erprobungen neuer Bildungsideale und Lebensstile die gesamtgesellschaftliche Akzeptanz für anarchistisches Gedankengut erhöhten, hatte der Anarchismus seinerseits innerhalb Chinas begonnen, sich auszubreiten und zu diversifizieren. Fast alle einflußreichen Figuren der sich nun konstituierenden anarchistischen Bewegung waren in der einen oder anderen Weise mit Shifu verbunden gewesen. Durch ihre Propaganda-Aktivitäten wuchs eine neue Generation an chinesischen Anarchisten heran, die dann anschließend die Führung übernehmen sollte.

Verbunden mit den ideologischen Vorgaben des Anarchismus bzw. Anarcho-Kommunismus durch Shifu waren zwei weitere Bereiche, in denen sich die selbsterklärten Anarchisten als Erben Shifus stark engagierten: das Esperanto und die Hinwendung zur Arbeiterfrage. Beides waren und blieben keine exklusiv anarchistischen Felder, aber auf ihnen wurden, gewissermaßen als Nebenschauplätzen, entscheidende Beiträge zur Profilierung der anarchistischen Bewegung geleistet und Kämpfe mit ideologischen Gegnern ausgetragen. Außerdem belegen sie ebenso wie die bereits betrachteten Themen von neuen Bildungsidealen und Lebensformen, daß der Anarchismus nicht nur als politische Ideologie in China wirkte, sondern kulturelle und soziale Komponenten eng damit verknüpft waren.

Wie bereits erwähnt, hatte sich Shifus Zeitschrift *Minsheng* nach seinem Tod mit Schwierigkeiten noch einige Nummern halten können, doch mußte sie Ende 1916 schließlich eingestellt werden. In der Folge erschienen nur kurze Beiträge in Form eines Bulletin.<sup>1</sup> Die Mitglieder der Gruppe waren entweder vorübergehend selbst zu Arbeitern geworden, oder sie versuchten, sich weiter mit Publikationstätigkeiten, vor allem Nachdrucken<sup>2</sup> und insbesondere Esperanto-Publikationen, über Wasser zu halten.<sup>3</sup> Das Esperanto fand jedoch ab Ende 1916 auch außerhalb der esperantistischen Kreise eine größere Publizität, indem es Gegenstand der Diskussion in der einflußreichsten Zeitschrift der gesamten Vierten-Mai-Zeit wurde: in *Xin qingnian* 新青年 (Neue Jugend).

In der November-Nummer 1916 (Bd. 2, Nr. 3) begann eine ganze Serie von Leserbriefen und Kommentaren, die sich in *Xin qingnian* über längere Zeit mit dem Esperanto auseinandersetzen sollten. In einem ersten kurzen Brief wurde von „T. M. Cheng“ die Frage aufgeworfen, ob sich denn die Beschäftigung mit dem Esperanto lohne, und einige

---

<sup>1</sup> Das erste Bulletin vom 1.4.1917 findet sich im Anhang des Kyoto-Nachdrucks der *Minsheng*: *Minshengshe jishilu* 民聲社紀事錄 (Bulletin der *Minsheng*-Gruppe). Laut der Zusammenfassung zur chinesischen anarchistischen Bewegung in der Zeitschrift *Ziyou* 自由 (Freiheit) (s.u.) erschienen davon insgesamt drei Nummern. („Dao“ 道 = [Yang Zhidao?]: „Zhina de wuzhengfu yundong“ 支那的無政府運動 [Die chinesische anarchistische Bewegung] in *Ziyou* Nr. 1, Ende 1920, S. 40–43, dort S. 41).

<sup>2</sup> Vgl. Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1072–1073.

<sup>3</sup> Eine Übersicht über das 1917 von der *Minsheng*-Gruppe vertriebene Esperanto-Material siehe in *Minshengshe jishilu* Nr. 1, S. 12–13.

Argumente dafür und dagegen aufgezählt. Die Antwort des Herausgebers Chen Duxiu 陳獨秀<sup>4</sup> war ein erstes verhaltenes Ja,<sup>5</sup> doch als der Leser in einem zweiten Brief nachhakte, ob man nicht lieber z.B. Französisch lernen sollte, wo Chen doch selbst die Franzosen als Richtgröße in Sachen Zivilisation gepriesen hatte,<sup>6</sup> meinte Chen, daß es schließlich mit dem Esperanto nicht eile.<sup>7</sup>

Die Redaktion und die Hauptbeitragenden der *Xin qingnian* gehörten der Peking-Universität an, die inzwischen von dem aus Frankreich zurückgekehrten Cai Yuanpei geleitet wurde. Dieser jedoch entschied, umgehend an der Universität einen Esperantokurs einzurichten, womit er sein früheres Engagement für diese Sprache fortsetzte. Wie erinnerlich, hatte Cai sich zur Zeit der *Xin shiji* für das Esperanto eingesetzt und sich auch selbst bemüht, es zu erlernen. Außerdem war er es wohl gewesen, der die Frage des Esperanto mit der der Modernisierung des Chinesischen verbunden hatte, was auch in Zukunft noch häufig gemeinsam diskutiert werden sollte. In der kurzen Zeit zu Beginn der Republik, in der er als Erziehungsminister fungierte, hatte Cai die Einrichtung von fakultativem Esperanto-Unterricht an höheren Bildungseinrichtungen angeordnet. Dabei hatte er besonders die Funktion des Esperanto als Hilfssprache im internationalen Verkehr<sup>8</sup> sowie als idealem Einstieg für das Erlernen weiterer westlicher Sprachen im Visier.<sup>9</sup> Durch sein prominentes Engagement verhalf er bereits damals dem Esperanto in China auch in der Öffentlichkeit für kurze Zeit zu größerer Popularität, als sie die aktiven Esperantisten alleine zu erzeugen vermocht hätten. So gab etwa die *Dongfang zazhi* 1913 dem wahrscheinlich ersten chinesischen Esperantisten und maßgeblichen Mitbegründer des chinesischen Esperantoverbandes, Lu Shikai 陸式楷 (unter Lu Shihui 陸式惠), nach dem Abdruck von Cais damaliger

<sup>4</sup> Die Literatur zu Chen Duxiu, dem einflußreichen Intellektuellen der Vierten-Mai-Zeit, Mitbegründer der KPCh und schließlich Trotzlisten, ist nach einiger Zeit politischen Totschweigens angeschwollen. Genannt seien hier nur einige westliche Studien: Lee Feigon: *Chen Duxiu. Founder of the Chinese Communist Party*, Princeton 1983. Mit dem frühen Chen beschäftigt sich die Dissertation von Erik Werner Maeder: *Trois Textes de Chen Duxiu. Contribution à l'étude des origines intellectuelles de la révolution chinoise*, Lausanne 1981. Die Dissertation von Peter Jürgen Reusch: *Die Marxismus-Rezeption bei Ch'en Tu-hsiu*, Bonn 1977, beschäftigt sich mit Chen im wesentlichen bis zum Jahre 1921, der offiziellen Gründung der KPCh. Hans-Georg Tanneberger: *Ch'en Tu-hsiu und das Scheitern der chinesischen Revolution im Jahre 1927*, Diss. Tübingen 1978, legt den Schwerpunkt auf Chens Rolle in den 20er Jahren in der KPCh. Mit u.a. Chen, dem Trotzlisten, befaßt sich Gregor Benton: *China's Urban Revolutionaries. Explorations in the History of Chinese Trotzkyism 1921-1952*, Atlantic Highlands, N.J. 1996. (Siehe zu Chen, dem Trotzlisten, auch den Artikel von Peter Kuhfus: „Chen Duxiu and Leon Trotzky: New Light on their relationship“ in *The China Quarterly* 1985, S. 253-275).

<sup>5</sup> *Xin qingnian* Bd. 2, Nr. 3, November 1916, Leserbriefe S. 2.

<sup>6</sup> Der Leser bezog sich auf Chens Erwiderung auf einen anderen Leserbrief in *Xin qingnian* Bd. 2, Nr. 3, Leserbriefe S. 2.

<sup>7</sup> *Xin qingnian* Bd. 2, Nr. 5 (Januar 1917), Leserbriefe S. 6-7.

<sup>8</sup> Dies betonte er u.a. in seinem Brief an den Vorsitzenden des internationalen Esperanto-Zentralbüros in Paris. (Siehe *Das Esperanto, ein Kulturfaktor*, Bd. 3, Festschrift zum 8. Deutschen Esperanto-Kongreß, Stuttgart 1913, S. 95). (Ich danke Herrn Dr. Lins für die Überlassung einer Kopie).

<sup>9</sup> Besonders deutlich wird Cais damalige Position zum Esperanto in seiner Rede an die Esperantogesellschaft, die auch in der einflußreichen Zeitschrift *Dongfang zazhi* 東方雜誌 („The Eastern Miscellany“) abgedruckt wurde (Bd. 9, Nr. 5, 1912, S. 18-20; Nachdruck S. 22338-22340). Auch hier spielte er durch das Lob der Vorzüge einer künstlichen Sprache (z.B. Präzision) und den Tadel an den Mängeln natürlicher Sprachen ebenso auf das Chinesische als reformbedürftig an.

Rede zum Esperanto die Gelegenheit, dieses ausführlich vorzustellen.<sup>10</sup> Dabei konnte Lu nicht nur ein Plädoyer für die Nützlichkeit des Esperanto abgeben, sondern einen Abriß des Esperanto als Sprache mitliefern.

Nun förderte Cai das Esperanto als Rektor der Peking-Universität erneut durch konkrete Maßnahmen.<sup>11</sup> Als Lektor für Esperanto verpflichtete er Sun Guozhang 孫國璋, einen „Veteranen“ der chinesischen Esperanto-Bewegung, der zuvor in Shanghai aktiv gewesen war.<sup>12</sup> Sun kannte daher die in Shanghai ausgeprägte Verbindung von Esperanto und Sozialismus bzw. Anarchismus sehr wohl, gehörte selbst aber zum Flügel der ideologisch „neutralen“ Esperantisten.<sup>13</sup> Als „Esperanto-Experte“ der Peking-Universität gestaltete er das Bild des Esperanto an der Universität wie in der Öffentlichkeit entscheidend mit.

Durch die Verankerung des Esperanto an der Peking-Universität geriet es unweigerlich wieder in den Sog der Sprachdebatten, die sich nun nicht zuletzt in *Xin qingnian* wieder neu entfalteten. Einer der wichtigsten Wortführer war dabei der Linguist Qian Xuantong 錢玄同. In einem langen Leserbrief brach dieser eine Lanze für das Esperanto.<sup>14</sup> Qian, der ein Schüler Zhang Binglins war und Ende der Qing-Zeit in Japan studiert hatte, wo er auch das Esperanto etwas erlernt hatte,<sup>15</sup> nahm dabei u.a. Bezug auf die alte Debatte zwischen Zhang Binglin und Wu Zhihui (s.o.). Zwar sei die damals in *Xin shiji* erhobene Forderung des Ersatzes des Chinesischen durch das Esperanto zum gegenwärtigen Zeitpunkt immer noch als vorschnell einzustufen, doch plädierte Qian – im Gegensatz zu seinem Lehrer Zhang Binglin damals – für die Verbreitung des Esperanto in China als Zweitsprache per Schulunterricht. Ästhetische Argumente galten für Qian, anders als für Zhang Binglin,

<sup>10</sup> Bd. 9, Nr. 7, S. 9–22. (Im Nachdruck S. 22723–22736).

<sup>11</sup> Zu Cais gesamtem Esperanto-Engagement vgl. die Übersicht in Hou Zhiping S. 121–124 bzw. in Esperanto-Fassung: „Cai Yuanpei kaj Esperanto“ in *El popola Ĉinio* (Aus Volkschina) 1982/7, S. 10–11.

<sup>12</sup> Sun selbst hatte das Esperanto Ende der Qing-Zeit auf Anregung in Westeuropa studierender Chinesen, u.a. Hua Nanguis, erlernt, der – wie oben erwähnt – ab 1909 in Paris eine naturwissenschaftliche Esperantozeitschrift herausgegeben hatte. (Zu Sun siehe die Erinnerungen seines Sohnes: Ĝeo Sun: „Rememoro pri mia patro K. Ĉ. Sun“ [Erinnerung an meinen Vater K. Ĉ. Sun] in *El popola Ĉinio* [Aus Volkschina] 1981/7, S. 23–24).

<sup>13</sup> Ich beziehe mich als Quellen insbesondere auf Suns Beiträge zum Esperanto in *Beijing daxue rikan* 北京大學日刊 (Tageszeitung der Peking-Universität) ab deren Erscheinen November 1917 (Nachdruck Peking 1981 in 16 Bänden). Diese Tageszeitung, in der vor allem anfallende Fragen der Peking-Universität behandelt wurden, bekam im übrigen ab 20. 2. 1918 eine Beilage mit Esperantotitel.

<sup>14</sup> In *Xin qingnian* Bd. 3, Nr. 4 (Juni 1917), Leserbriefe S. 1–6. Der das Esperanto betreffende Teil dort S. 1–5.

<sup>15</sup> Dies geht aus Qians bereits oben kurz erwähnten späteren Aussagen hervor, wonach er über Liu Shipei und Zhang Binglin Ōsugi, der ja Esperantokurse hielt, kennengelernt hatte, dann aber – wohl wegen des Zerwürfnisses zwischen Zhang und Liu – seine Teilnahme eingestellt habe. (Siehe Qians Vorwort zu den „berühmten Esperantowerken“, die ein übrigens anarchistischer Esperantist zusammengestellt hatte, abgedruckt in *Chenbao fujian* 晨報副刊 [Beilage zur Morgenzeitung], 12. 5. 1924, S. 1–2. Diese Beilage liegt im Nachdruck Peking 1981, 15 Bde., vor. Da der Titel zwischen *Chenbao fukan* 晨報副刊 und *Chenbao fujian* wechselte, ist der Nachdruck unter *Chenbao fukan* erschienen).

Etwas allgemeiner äußerte sich später Zhou Zuoren zu Qian, der ihn seit seiner Japan-Zeit kannte. (Sie hatten zusammen mit Lu Xun alle Zhang Binglins Kurse besucht und blieben auch später stets eng verbunden). Siehe Zhou's „Qian Xuantong de fugu yu fan fugu“ 錢玄同的復古與反復古 (Qian Xuantongs Traditionalismus und Anti-Traditionalismus) in *Wenshi ziliao xuanji* 文史資料選輯 (Sammlung von Materialien zur Literatur und Geschichte) Bd. 94, Peking 1984, S. 98–117.

nicht, sondern nur praktische. Und da sprach alles für das Esperanto.<sup>16</sup> Dennoch machte Qian auch deutlich, daß er für die künftige „Eine Welt“ auf das Esperanto als Verkehrssprache setzte, das dann sämtliche Nationalsprachen ersetzen werde.<sup>17</sup>

Dies blieb natürlich nicht unwidersprochen. Der Soziologe Tao Menghe 陶孟和 griff das Esperanto vor allem unter der Perspektive eines Entfremdungsprozesses an. Indem er de facto zahlreiche Argumente von Zhang Binglin übernahm, betonte er den Zusammenhang von Sprache und Volkscharakter, weswegen sich der Zugang zu einem Volk nur über dessen Sprache eröffne. Esperanto sei somit wie eine permanente Übersetzung von Originalen, die damit ausgelöscht werden sollten. Hier aber offenbarte sich für Tao das Gefährliche: würden denn die Westler ihre Sprachen aufgeben? Weshalb dann die Chinesen? Die Welt der Zukunft müsse eine Einheit in Vielheit sein, nicht in Uniformität. Das Esperanto sei daher so diktatorisch wie der Konfuzianismus, den *Xin qingnian* erklärtermaßen bekämpfe. Sei es nicht offensichtlich, daß es keinerlei asiatische Anteile am Esperanto gebe?<sup>18</sup>

Chen Duxiu, der Adressat der Leserbriefe, hatte sich davor in seinen Kommentaren sehr zurückgehalten und nur vorsichtige Zustimmung zum Esperanto signalisiert. Taos Einwände lobte er nun zwar als heilsam gegen eine übertriebene Esperanto-Begeisterung; aber er wies Taos Weigerung, das Esperanto als Medium der künftigen „Einen Welt“ anzustreben, als nationalistisch motiviert zurück. Tao hatte das Ziel des *datong* nicht in Frage gestellt, aber die Notwendigkeit einer Einheitssprache verneint. Dies aber war das, was Chen Duxiu am Esperanto anzog. Endlich hätte man ein Kommunikationsmittel, das frei von Volkscharakteren und somit für die ganze Menschheit konzipiert sei. Was Tao beklagte, nämlich die fehlende Gewachsenheit im Vergleich zu natürlichen Sprachen, war für Chen genau der Vorteil: das Esperanto war künstlich und somit frei von allem Ballast. Wer aber historisch Gewachsenes menschlichen Erfindungen vorziehe, stelle sich doch offensichtlich gegen den Fortschritt.<sup>19</sup>

Qian Xuantong, der ab Januar 1918 zum neuen Herausgeberteam der *Xin qingnian* gehörte, schob noch Argumente gegen Tao nach. Sprache sei doch nur Symbol. Was habe da die Entwicklung einer künstlichen Verkehrssprache an Diktatorischem? Qian vermutete, daß es auch an der chinesischen Wiedergabe von „Esperanto“ liegen könne, daß solcherlei Mißverständnisse auftauchten. Die aus dem Japanischen übernommene Übersetzung „Weltsprache“ erwecke offenbar den Eindruck, alle anderen Sprachen verdrängen zu wollen bzw. den Anspruch zu erheben, alle Sprachen der Welt in sich zu integrieren. Tao hatte ja chinesische Anteile gefordert. Für Qian war aber gerade das Chinesische mit seiner Zeichenschrift und den Mehrdeutigkeiten eines Zeichens denkbar ungeeignet, integriert zu werden. Abgesehen von der Verschriftung, deren Ideal Qian in der Romanisierung sah, fehle dem chinesischen Wortschatz auch die Begrifflichkeit für das moderne Leben. Nolens

<sup>16</sup> Ein besonderes Anliegen war Qian u.a. die Wiedergabe westlicher Begriffe und Namen im Chinesischen, die nicht nur durch die andere Schrift im Chinesischen erschwert wurde, sondern auch durch die Variationen in westlichen Sprachen, weswegen die chinesische Übertragung auch noch je nach westlicher Vorlage (z.B. Englisch oder Französisch) variierte. (Diese Diskussion zur Wiedergabe westlicher Begriffe und Namen lief bereits in *Xin qingnian* und anderen Zeitschriften).

<sup>17</sup> *Xin qingnian* Bd. 3, Nr. 4 (Juni 1917), bes. S. 2–4.

<sup>18</sup> Taos Leserbrief erschien in *Xin qingnian* Bd. 3, Nr. 6 (August 1917), Leserbriefe S. 1–4.

<sup>19</sup> Chen Duxius Antwort *ibid.* S. 4–5.

volens müßten daher westliche Begriffe ins Chinesische integriert werden, aber auf Vorlage welcher Nationalsprache? Da sei es doch besser, das Esperanto einzusetzen. Allein im Bereich der klassischen Kultur Chinas könne man das Esperanto durch eigene Anteile bereichern, was automatisch geschehen werde, wenn chinesische Geschichtswerke oder Philosophen ins Esperanto übersetzt würden. „Weltsprache“ bedeute eben nur, daß es sich um eine allgemeine Verkehrssprache handle. Andere chinesische Übersetzungen von „Esperanto“ wie das am frühesten gebrauchte *wanguo xinyu* 萬國新語 (wörtl: Neue Sprache der 10.000 Nationen) oder gar das phonetisch nachahmende und zugleich inhaltlich positiv wertende *aisibunandu* 愛斯不難讀 (wörtl: daran lieben, daß es nicht schwer zu lernen ist) verwarf Qian als völlig unpassend und plädierte für die Beibehaltung des Originals inklusive der alphabetischen Wiedergabe.<sup>20</sup>

Qians Ausgangspunkt, das Esperanto zu propagieren, lag letztlich in seiner Unzufriedenheit mit dem Chinesischen, das er langfristig in Sprache und Schrift abzuschaffen hoffte.<sup>21</sup> Den Verlust chinesischen Erbes fürchtete er nicht, bestand es doch seiner Meinung nach zu 99% aus Konfuzianismus und daoistischen Zauberformeln. Und genau dies wolle man ja in *Xin qingnian* bekämpfen. Daher sei das Plädoyer für die Abschaffung des Chinesischen nur konsequent.<sup>22</sup> Der Propagierung des Esperanto, wie sie durch Chinas Esperantisten selbst besonders in Shanghai betrieben wurde, stand Qian allerdings skeptisch gegenüber, schien ihm doch deren Argument von „internationalen Briefkontakten“ als gar zu kleinkariert.<sup>23</sup>

Dies mußte natürlich Sun Guozhang als Esperantolektor der Peking-Universität provozieren. In der täglichen Universitätszeitung bezog er zu der ganzen Debatte Stellung. Er stellte vor allem auf die Neutralität und Praktikabilität des Esperanto ab und verneinte Tao Menghes Implikation, daß „natürliche“ Sprachen nicht auch von Menschen geschaffen worden seien. An Qian Xuantongs Ausführungen griff Sun selbstredend vor allem dessen Attacke gegen die Esperantisten als schlechte Advokaten ihrer Sache auf. Sun strebte keinen Ersatz des Chinesischen an, sondern wollte das Esperanto nur als internationale Verkehrssprache verstanden wissen. Er vermerkte selbst kritisch zur Arbeit der Shanghaier Esperantisten, daß ihnen – neben Mängeln in der Lehrmethode – vor allem zuviel Ideologie anzukreiden sei. Von Bescheidung auf „Briefkontakte mit dem Ausland“ könne da wirklich nicht die Rede sein. Er selbst als „neutraler“ Esperantist wollte das Esperanto freihalten von jeder Besetzung mit sprachfremden Themen, sei es, in ihm den Hebel zu einer radikalen kulturellen Umgestaltung etwa durch Beseitigung des Chinesischen zu sehen, sei es, damit soziopolitische Ziele zu verfolgen. Dieser Punkt trennte Sun daher auch von den anarchischen Esperantisten. Suns Reaktion wurde auch in *Xin qingnian* abgedruckt.<sup>24</sup>

Qian unterstrich in seinem Kommentar dazu, daß sein wahres Anliegen ein Ersatz für das Chinesische, vor allem der Schrift, sei, wozu die chinesischen Esperantisten sich aller-

<sup>20</sup> Die Antwort an Tao Menghe erschien in *Xin qingnian* Bd. 4, Nr. 2 (Februar 1918), S. 173–177 (im Nachdruck S. 201–205).

<sup>21</sup> Vgl. auch Qians Brief an Chen Duxiu in *Xin qingnian* Bd. 4, Nr. 4 (April 1918), S. 350–356 (im Nachdruck S. 407–413).

<sup>22</sup> Ibid. S. 351 (im Nachdruck S. 408).

<sup>23</sup> Vgl. Qians Brief in *Xin qingnian* Bd. 4, Nr. 2 (Februar 1918), S. 173.

<sup>24</sup> In *Beijing daxue rikan* ursprünglich erschienen am 11. 3. 1918, S. 5–6, und 12. 3. 1918, S. 5–6. In *Xin qingnian* dann in Bd. 4, Nr. 4 (April 1918), S. 357–362 (im Nachdruck S. 414–419).

dings nicht äußerten. Diese Motivation erschließt auch, warum Qian das Esperanto in späteren Jahren nicht mehr weiter verfolgte. Auf Suns Anspielung auf ideologische Besetzungen des Esperanto hingegen reagierte Qian als Linguist nicht weiter, obwohl er offensichtlich Kontakt mit dem Anarchisten Ou Shengbai (s.u.) hatte. Vielmehr monierte er lediglich, daß die Esperantisten nicht deutlich machten, was an neuem Wissen durch das Erlernen des Esperanto zugänglich würde. Dem entsprach Sun dadurch, daß er in der Folge in der Universitätszeitung über Esperanto-Publikationen berichtete.

Tao Menghe erklärte rundheraus in seinem Kommentar zu Sun, daß sich das Esperanto im Westen schon überlebt habe. Daß man in China noch davon rede, zeuge einmal mehr davon, daß man in China ewig hinterherhinke.<sup>25</sup>

Die *Xin qingnian*-Diskussion und Suns Stellungnahme wurden allerdings auch von Esperantisten in Shanghai aufgegriffen. Zum einen ließ sich Lu Shikai, der „Nestor“ der chinesischen Esperantobewegung, zur Frage der besten Wiedergabe für „Esperanto“ im Chinesischen vernehmen. Seiner Meinung nach sollte diese auch die inhaltliche Komponente berücksichtigen, daher plädierte er für *aishiyu* 愛世語 (wörtl: Sprache, die die Welt liebt), denn damit werde die humanistische Zielsetzung des Esperanto deutlich. Esperanto sei eben nicht nur eine Sprache, sondern eine Weltanschauung – womit Lu indirekt Qians Vorwurf der esperantistischen Selbstmarginalisierung widerlegte.<sup>26</sup> Sun hingegen war davon weniger begeistert und plädierte aus pragmatischen Gründen für das eingebürgerte *shijieyu* 世界語 (Weltsprache), zumal *aishiyu* ja auch keine korrekte Übersetzung sei. Das wäre schließlich *xiwangzhe* 希望者 (der Hoffende).<sup>27</sup> Dabei wurde deutlich, daß Sun bemüht war, auch in Hinblick auf die quasi-religiöse Dimension, die von einem Flügel der Esperantisten in Anlehnung an Zamenhof selbst der Sprache zugemessen wurde, auf Distanz zu gehen.

Von der anderen Seite waren es die anarchistischen Esperantisten, die Sun wegen seiner Kritik an ideologischer Vereinnahmung des Esperanto angriffen, zumal sie sich direkt angesprochen gefühlt hatten. Wie Liang Bingxian unterstrich, war es ja gerade das Fernziel des *datong* bzw. einer anarcho-kommunistischen Gesellschaft, die man mit dem Esperanto anstreben wolle und weswegen man überhaupt Interesse an diesem Sprachprojekt habe. Dies sei schon zu Zeiten der *Xin shiji* so gewesen und gelte noch heute. Sun beanspruche mit seiner Bemerkung zudem das Patent auf das Esperanto, als könne es einen Pluralismus im Esperanto nicht geben. Dies aber sei letztlich diktatorisch.<sup>28</sup>

Diese inneresperantistische Auseinandersetzung fand allerdings nicht in der Öffentlichkeit der *Xin qingnian* statt. Dort schaltete sich zwar auch der Anarchist Ou Shengbai in die Esperanto-Diskussion ein, beschränkte sich aber fürs Erste auf die Zurückweisung insbesondere der Position Tao Menghes, der die Esperanto-Skeptiker vertrat.<sup>29</sup> Die gesamte Esperanto-Diskussion in *Xin qingnian* schien vorübergehend einen gewissen Sättigungs-

<sup>25</sup> *Xin qingnian* Bd. 4, Nr. 4 (April 1918), S. 362–365 (im Nachdruck S. 419–422).

<sup>26</sup> Lus Artikel „Aishiyu shiming“ 愛世語釋名 (Erläuterung des Esperanto) erschien in *Beijing daxue rikan*, 31. 10. 1918, S. 3–4.

<sup>27</sup> Suns „ESPERANTO shiming“ ESPERANTO 釋名 (Erläuterung des Esperanto) erschien in *Beijing daxue rikan* 7. 11. 1918, S. 3–4.

<sup>28</sup> „Bingxian“ 冰絃: „Lun Esperanto“ 論 Esperanto (Über Esperanto) in *Laodong* 勞働 (Arbeit) Nr. 3, 20. 5. 1918. (Im Nachdruck S. 56–59). (Zu dieser Zeitschrift s.u.).

<sup>29</sup> Siehe *Xin qingnian* Bd. 5, Nr 2 (August 1918), S. 179–180 (im Nachdruck S. 199–200).

grad zu erreichen. Hu Shi, selbst eher Esperanto-Skeptiker, meinte, nun sei das Thema wohl ausdiskutiert. Chen Duxiu blieb unentschlossen, bejahte prinzipiell die Notwendigkeit einer einheitlichen Verkehrssprache, wollte sich aber nicht auf das Esperanto festlegen und schien zunehmend desinteressiert.<sup>30</sup> Aber Qian Xuantong förderte eine weitere Beschäftigung mit dem Thema.

Zunächst bekamen die Esperanto-Skeptiker in *Xin qingnian* Verstärkung,<sup>31</sup> doch dann legten sich mehrere Befürworter ins Zeug, so daß das zuvor weitgehend im Leserbriefteil behandelte Thema auch in den Hauptteil der Zeitschrift eindrang, meist verknüpft mit dem Problem des Chinesischen. Wu Zhihui, der in früheren Jahren in *Xin shiji* vehement für das Esperanto eingetreten war und sich mit einer Reform des Chinesischen intensiv beschäftigte, hielt dem Esperanto weiterhin die Stange, allerdings war er deutlich zurückhaltender geworden. Er plädierte zwar immer noch prinzipiell dafür, sah es aber mehr als Fernziel und empfahl, andere wichtige westliche Sprachen ebenso als Wahlpflichtfach in die Schulausbildung zu integrieren. Früher oder später werde sich dann eine Weltsprache durchsetzen, die er sich als ein optimiertes bzw. weiterentwickeltes Esperanto vorstellte.<sup>32</sup>

Entschiedener waren die jüngeren Anarchisten. Ou Shengbai bezweifelte, daß das Chinesische reformierbar sei, und betonte als Kantonese, daß die Frage der Standardausprache für das Chinesische, wofür i.d.R. das Mandarin empfohlen wurde, nie eine faire Entscheidung bringen könne. Daher sei es besser, gleich das Esperanto einzusetzen.<sup>33</sup>

Huang Lingshuang 黃凌霜 schließlich befaßte sich in seinem Hauptartikel mit der Frage, welche Sprache denn als Weltsprache eingesetzt werden sollte, um den Kritikern des Esperanto aus dieser Richtung den Wind aus den Segeln zu nehmen, hatten sie doch offensichtlich keine genauere Ahnung vom Esperanto und motivierten ihre Kritik vornehmlich aus dem nationalistischen Vorwurf, daß das Chinesische nicht in seine Konstruktion eingeflossen sei. Huang führte damit die Diskussion wieder mehr aufs sprachliche Feld zurück und verglich das Esperanto mit dem Volapük und Idiom Neutral als Alternativprojekten. Da das Volapük bereits im Westen weitgehend chancenlos war und das Idiom Neutral noch nicht fest gefügt sei, habe sich, so Huang, das Esperanto als überlegen erwiesen, was nicht zuletzt die größte Anhängerschar unter den drei Sprachprojekten belege.<sup>34</sup>

In einem Leserbrief wurde dies von einem Studenten sekundierte, der fragte, weshalb man eigentlich ewig nach Alternativen suche, wo das Esperanto schon ein so gelungenes Projekt sei. Da könne man mit Fug und Recht bezweifeln, daß die Kritiker des Esperanto

<sup>30</sup> Siehe die Kommentare zum Esperanto in *ibid.* S. 184–186 (im Nachdruck S. 204–206).

<sup>31</sup> Siehe etwa den Brief eines enttäuschten Esperantoschülers in *Xin qingnian* Bd. 5, Nr. 4 (Oktober 1918), S. 416–423 (im Nachdruck S. 460–467), der Esperanto als tote Sprache und als überhaupt überflüssig bezeichnete.

<sup>32</sup> Wu Jingheng 吳敬恆: „Buji zhongguo wenzi zhi fangfa ruo he?“ 補救中國文字之方法若何 (Mit welchen Methoden [sollte man] die chinesische Schrift verbessern?) in *Xin qingnian* Bd. 5, Nr. 5 (Oktober 1918), S. 483–507 (im Nachdruck S. 535–559), besonders Abschnitt 3 und 4.

<sup>33</sup> Siehe Ous Leserbrief in *Xin qingnian* Bd. 6, Nr. 1 (Januar 1919), S. 75 (im Nachdruck S. 85).

<sup>34</sup> „Lingshuang“ 凌霜: „Shijieyu wenti“ 世界語問題 (Das Problem einer Weltsprache) in *Xin qingnian* Bd. 6, Nr. 2 (Februar 1919), S. 196–203 (im Nachdruck S. 219–226).

etwas Besseres zustande brächten. Er für sein Teil wolle jedenfalls das Esperanto erlernen.<sup>35</sup>

Huang Lingshuang wiederum stellte das Esperanto in Zusammenhang mit der gesamten „neuen Gedankenströmung“. Angesichts der Kritiker, die meinten, daß das Esperanto ja noch zuwenig an Literatur biete und schon daher sich sein Erlernen nicht lohne, verwies er als Vergleich auf die Propagierung der Umgangssprache (*baihua* 白話). Gewiß gebe es auch noch wenig Literatur in Umgangssprache, aber sei dies ein Argument dagegen? (Bekanntlich hatte besonders Hu Shi in *Xin qingnian* die *baihua*-Diskussion angestoßen. Hu zählte zu den Esperanto-Skeptikern). Zum Beweis, daß das Esperanto durchaus ein Hoffnungsträger sei, übersetzte Huang einen Artikel des Engländers Bernard Long, der in Japan erschienen war und das Esperanto als ideale Brücke zwischen Englisch und Japanisch sprechenden Nationen pries. Darin spiegelte sich auch die neue Hoffnung auf eine künftige, zusammenwachsende Welt, die im Westen nach dem Ende des Ersten Weltkrieges aufkeimte. Huang parallelisierte dieses Esperanto-Plädoyer mit den übrigen kulturellen Neuorientierungen in China. Dabei benannte er als Vorbild im literarischen Bereich Tolstoj, für das Drama Ibsen, für die Wissenschaft (!) Kropotkins „gegenseitige Hilfe“, und für die Gesellschaft die Revolution in Rußland. Nun sei die Zeit, die Mißstände in China anhand der genannten Vorbilder zu beheben.<sup>36</sup> Das Esperanto lag somit in seinen Augen ganz im Trend der Zeit.

Die gesamte Esperanto-Diskussion in *Xin qingnian*<sup>37</sup> brach mit dem Februar 1919 ab. Die Argumente waren fürs Erste ausgetauscht. Auch die Sprachdiskussion bezüglich des Chinesischen trat nun in den Hintergrund. Prominenter wurden nun in *Xin qingnian* gesellschaftliche und weltanschauliche Themen. Die gesamte Sprachfrage hatte jedoch einen wichtigen Platz in der Frühphase der Neuen Kulturbewegung und war wichtiger Teil der Modernisierungs-Debatten allgemein.<sup>38</sup> Inhaltlich war man nicht weit über die alte Debatte zwischen Wu Zihui und Zhang Binglin hinausgekommen. Da die Hauptwortführer (und an der Redaktion der Zeitschrift Beteiligten) wie Qian Xuantong die Esperanto-Diskussion jedoch nicht aus eigentlich esperantistischem Anliegen betrieben, sondern primär das Chinesische abschaffen bzw. China fit für die Zukunft machen wollten, verwundert ihr eher abruptes Fallenlassen des Themas „Esperanto“ weniger. Vielmehr erschienen ihnen nun wohl andere Ansätze als vielversprechender. Das Engagement für das Esperanto verblieb somit bei den organisierten Esperantisten Chinas sowie den Anarchisten, die sich nicht nur in der Öffentlichkeit von *Xin qingnian* dafür stark gemacht hatten, sondern auch in ihren neu entstehenden Organisationen und Publikationen dem Esperanto weiter die Treue hielten, zumal sie – wie Huang Lingshuang es herausgestellt hatte – das Esperanto als *integralen* Bestandteil der anvisierten gesellschaftlichen Erneuerung begriffen.

<sup>35</sup> Leserbrief in derselben *Xin qingnian*-Nummer (Bd. 6, Nr. 2), S. 230–231 (im Nachdruck S. 253–254).

<sup>36</sup> Huangs Leserbrief in *Xin qingnian* Bd. 6, Nr. 2, S. 232–236 (im Nachdruck S. 255–259).

<sup>37</sup> Vgl. dazu auch mein „Esperanto – ‘Hoffnung’ für China?“ S. 560–562, sowie Boris P. Morosoli: „Chinesische Sprachreform: Provokation und Initiation. Die Kernpunkte der Esperanto-Debatte von 1916–1919“ in *Language Problems and Language Planning* Bd. 22, Nr. 2, 1998, S. 182–183. (Ich danke Herrn Dr. Lins für seinen Hinweis auf diesen Artikel).

<sup>38</sup> Dies wird von Morosoli besonders hervorgehoben.

*Anarchistische Gruppierungen und Publikationen 1917–1918*

Noch Shifu hatte kurz vor seinem Tod auf die Existenz ideologisch verwandter bzw. von seiner Position inspirierter Grüppchen besonders in Kanton und im unteren Yangzi-Raum verweisen können. In den Folgejahren konstituierte sich nun allmählich eine „anarchistische Bewegung“ im eigentlichen Sinne. In den Jahren 1917/18 entstanden mehrere anarchistische Zellen, die z.T. auch mit eigenen Publikationen hervortraten, jedoch schon vor ihrer letztendlichen Fusion miteinander in Kontakt standen. Da war zum einen die „Qunshu“ 群社 (Volksgesellschaft) in Nanjing um „Wuwu“ 無吾 (=Yang Zhidao 楊志道). (Das zweite wichtige Mitglied war Xu Zhenfeng 許真風). Yang Zhidao hatte bereits mit Shifu korrespondiert und in Nanjing ein anarchistisches Diskussionsforum gegründet. Seine Zeitschrift *Renqun* 人群 („La Homaro“) (chinesisch mit Esperantoteil), erschien zum Maifeiertag 1917, kam aber nicht über die erste Nummer hinaus. Hier war – neben Kropotkin – besonders Tolstoj's Einfluß spürbar. *Renqun* forderte eine neue Moral mit dem Leitgedanken der „gegenseitigen Hilfe“, mit der die Gesellschaft zum Positiven verändert werden sollte.<sup>39</sup> Obwohl sich die Zeitschrift auch der Streikfrage, wie ja schon das Erscheinungsdatum zum Maifeiertag deutlich machte, zuwandte, klangen die Forderungen sehr moderat. Man wolle das Glück der Menschen, eine friedliche Welt und Freiheit im Arbeitsleben, aber Grundbedingung dafür sei, daß das Brot der Menschen gesichert werde. Dieses Grundrecht zusammen mit anderen Zielen wie Arbeitszeitverkürzung, Mindestlöhnen und Schutzbestimmungen bei Frauen- und Kinderarbeit sei Anliegen des Maifeiertages.<sup>40</sup> Militante Töne lagen der Zeitschrift dagegen fern.

Entsprechend wurde besonders auf Tolstoj eingegangen, der eine unblutige Revolution gefordert habe, die auf moralischer Überlegenheit basieren sollte. Statt Stahl und Eisen sei eine friedliche Evolution anzustreben.<sup>41</sup>

Einen Beitrag dazu könne der Vegetarismus leisten.<sup>42</sup> Ähnlich der Argumentation Shifus wurde der Vegetarismus aus moralischen Gründen gefordert, da das Fleischessen nichts anderes sei als die Anwendung des Prinzips vom „Recht des Stärkeren“ der Menschen gegen die Tiere. Abgesehen davon, daß der Mensch ja selbst ein Tier sei und sich daher mit diesen eins fühlen sollte, wolle ja auch kein Mensch das Schicksal des Unterlegenen für sich akzeptieren. Daher sei es nur konsequent, sich mit den Tieren zu solidarisieren, zumal kein Tier so schwach sei wie ein Menschenbaby, das ja auch nicht verzehrt werde!<sup>43</sup>

Die Zeitschrift *Renqun* erinnerte in ihrem Stil und z.T. mit daoistisch-buddhistisch gefärbtem Vokabular stark an die „Sozialistische Partei“ zu Anfang der Republik, mit der

<sup>39</sup> Vgl. das Editorial von *Renqun* Nr. 1, S. 1–2.

<sup>40</sup> „Dao“ 道 (=Yang Zhidao?): „Jinri zhi laodaongjia“ 今日之勞動家 (Die heutigen Arbeiter) / „Al laboristoj“ in: *Renqun* Nr. 1, S. 2–3.

<sup>41</sup> „Wu“ 毋: „Tuorsitai jiqi zhuyi“ 託爾斯泰及其主義 (Tolstoj und seine Lehre) / „Tolstaj:lia ismo“ (sic!) in *ibid.* S. 3–5.

<sup>42</sup> Vgl. den angefangenen Artikel von „Shuang“ 霜 (=Huang Lingshuang): „Sushi yu daode“ 素食與道德 (Vegetarismus und Moral) / „Vegetarismo Kaj (sic!) moraleco“ in *ibid.* S. 5, der auch gleichzeitig in der Zeitschrift *Shishe ziyoulu* 實社自由錄 (Freie Aufzeichnung der Wahrheitsgesellschaft) (s.u.) (unter „Lingshuang“) erschien.

<sup>43</sup> *Ibid.* Dieses Argument stammte – laut Huang Lingshuang – von (Wang) Jingwei.

sie de facto auch genetisch zusammenhing.<sup>44</sup> Wie Shifu hielt sie ein Engagement für Vegetarismus, Esperanto und die Arbeiterfrage für wesentlich, doch war sie im Gegensatz zu Shifu moderat-gradualistisch. Insofern könnte man ihre Zielsetzung als „humanistisch“ definieren. Das Vorbild Tolstojs filterte gewissermaßen aus Kropotkin das revolutionäre Moment heraus, das bei Shifu eine durchaus wichtige Rolle gespielt hatte.

Obwohl diese moderate Haltung nicht von allen chinesischen Anarchisten geteilt wurde, begrüßten sie die „Qunshu“ als Schwesterorganisation und pflegten mit ihr Kontakt.<sup>45</sup>

Eine weitere anarchistische Zelle, deren Einfluß allerdings ungleich größer war,<sup>46</sup> entstand 1917 an der Peking-Universität, die ja nun von Cai Yuanpei geleitet wurde, der seine alten *Xin shiji*-Freunde z.T. an seine Universität gebeten hatte. Dennoch war die neue Anarchistengruppe, die „Shishe“ 實社 (Wahrheitsgesellschaft), nicht von diesen inspiriert, wenn auch mit Sympathie begleitet.<sup>47</sup> Vielmehr waren ihre Mitglieder junge Studenten. Als federführend konnten Zhao Taisi 趙太俟 (bzw. Zhao Ji 趙畸), Yuan Zhenying 袁振英 (zeichnete oft mit „Zhenying“ 震瀛) und Huang Lingshuang gelten. Zheng Peigang, der sich im Frühjahr 1917 kurz in Peking aufhielt, übernahm mit der *Minsheng*-Presse den Druck ihrer Zeitschrift.<sup>48</sup> Später stieß noch Ou Shengbai hinzu.

Huang Lingshuang war ein jugendlicher Freund Shifus gewesen und hatte – wie Ou Shengbai – zu der kantonesischen Sektion von dessen „Gesellschaft anarcho-kommunistischer Genossen“ gehört.<sup>49</sup> Außerdem kam er 1915 mit Wu Zhihui in Kontakt und trat dann in Peking der „Gesellschaft für eifriges Arbeiten und sparsames Studieren in Frankreich“ bei.<sup>50</sup> Somit war Huang über Shifu und über die alte *Xin shiji*-Gruppe zum Anarchismus gekommen und blieb auch später einer der einflußreichsten Anarchisten dieser „dritten Generation“. An der Peking-Universität studierte er damals Philosophie.<sup>51</sup>

Yuan Zhenying hatte ebenfalls bereits über Shifu zum Anarchismus gefunden. Auch er war Kantoneser und hatte zu Zeiten der „Herzgesellschaft“ eine Schwesterorganisation in Hongkong gegründet, die „Datongshu“ 大同社. In Peking war er, wie Huang Lingshuang, aber auch über die Frankreich-Werkstudenten-Gesellschaft mit der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe in Kontakt gekommen.<sup>52</sup> Er studierte Englisch und war etwas älter als Huang.<sup>53</sup>

<sup>44</sup> Vgl. Jiang/Li S. 204.

<sup>45</sup> So wurde in *Renqun* auf die *Shishe ziyoulu* in Peking (s.u.) ebenso verwiesen wie auf Ou Shengbais Esperantozeitschrift *Internacia Popolo*.

<sup>46</sup> Dies geht u.a. daraus hervor, daß ihre Publikation *Shishe ziyoulu* häufig direkt oder indirekt zitiert wurde.

<sup>47</sup> Dies läßt sich u.a. Huang Lingshuangs Erinnerungen entnehmen in Huang Wenshan 黃文山 (=Huang Lingshuang): *Dangdai wenhua luncong* 當代文化論叢 (Gesammelte Schriften zur Gegenwartskultur), Bd. 1, Hongkong 1971, S. 462. (Ich danke Edward Krebs für eine Kopie des Werkes). Danach kalligraphierte Li Shizeng den Titel ihrer Zeitschrift *Shishe ziyoulu*; Wu Zhihui schrieb ein Nachwort. (Dieses ist abgedruckt in Gao Jun et al. S. 42). Li Shizeng wurde zudem von der Gruppe eingeladen, einen Vortrag zu halten.

<sup>48</sup> Siehe Zhengs Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 950, bzw. die Version in Gao Jun et al. S. 516.

<sup>49</sup> Siehe Jiang/Li S. 204.

<sup>50</sup> Dies ergibt sich aus dem biographischen Abriß über Huang von Kang Xie 康謝 im Anhang zu Huangs *Dangdai wenhua luncong* Bd. 2, Hongkong 1971, S. 1110–1111.

<sup>51</sup> Er machte seinen Abschluß 1921. Ursprünglich hatte er an der Qinghua-Universität angefangen, wechselte aber der besseren Unterrichtsqualität wegen dann 1918 ganz an die Peking-Universität.

<sup>52</sup> Siehe Yuans Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 971–981, dort S. 972–973.

<sup>53</sup> Laut Huang (*Dangdai wenhua luncong* Bd. 1, S. 448) machte Yuan seinen Abschluß 1918.

Bei Zhao Taisi, der aus Shandong stammte, war offensichtlich nicht primär eine persönliche Verbindung zu „Größen“ des chinesischen Anarchismus entscheidend für seine Hinwendung zum Anarchismus, sondern er kam in seinen Studienjahren in Peking wohl durch anarchistische Propaganda bzw. seine Studienkollegen damit in Berührung.<sup>54</sup>

Diese drei jungen Anarchisten gründeten nun zusammen mit einem weiteren Freund (dem Mandschu Jingcheng 竟成) die „Shishe“ mit ihrem Publikationsorgan *Shishe ziyoulu* 實社自由錄 (Freie Aufzeichnung der Wahrheitsgesellschaft), wobei *shi* 實 erklärtermaßen das Anstreben der „Wahrheit“ bedeuten sollte.<sup>55</sup> Wie Wu Zhihui in seinem Nachwort vermerkte, bedeute dies natürlich im Sinne der Evolution stets das „relativ Beste“, und dies eben war der Anarchismus als das derzeit Optimale.<sup>56</sup> Die Gruppenmitglieder selbst wählten später für sich die Esperanto-Übersetzung „Sincereco“.<sup>57</sup> Im Vergleich zur *Renqun* war die *Shishe ziyoulu* im Ton revolutionärer, was der Obrigkeit nicht entging.<sup>58</sup> Im Editorial erklärte Huang Lingshuang, daß man im Politischen den Anarchismus anstrebe, im Ökonomischen den Kommunismus. Um dies zu verwirklichen, setze man primär auf Erziehung und Propaganda, aber auch gewaltsame Mittel seien zuweilen angezeigt. Damit blieb Huang ganz in der Tradition Shifus.<sup>59</sup>

Obwohl Tolstoj mit seinem Pazifismus gerade während des Ersten Weltkrieges eine große Faszination ausübte und *Renqun* beispielsweise stark von Tolstoj's Ansichten geprägt war, versuchte Huang sich davon etwas abzuheben. Er selbst hatte in *Xin qingnian* im Juni 1917 einen Artikel veröffentlicht, in dem er Tolstoj u.a. wegen seines Pazifismus gelobt hatte.<sup>60</sup> Doch wollte er in *Shishe ziyoulu* klarstellen, daß er deswegen noch lange nicht gewaltsamen Methoden wie Attentaten abschwören wolle. Vielmehr sei stets danach zu fragen, ob man mit einer Aktion der Gesellschaft helfe oder nicht. Moral sei letztlich eine Frage der einzelnen Persönlichkeit, ersetze aber nicht die nötige Revolution, welche immer zunächst einen zerstörerischen Aspekt habe. Somit offenbarte sich, daß Huang es eher mit Kropotkin als mit Tolstoj hielt.<sup>61</sup>

<sup>54</sup> Dies legt jedenfalls seine Aussage nahe. Siehe seine Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 982–983.

<sup>55</sup> Siehe die Absichtserklärung der Gruppe, abgedruckt in Gao Jun et al. S. 39–40.

<sup>56</sup> Wus Nachwort zur Nr. 1 der Zeitschrift ist abgedruckt in *ibid.* S. 42.

<sup>57</sup> Siehe *Jinhua* 進化 (Evolution) (zu dieser Zeitschrift s.u.) Nr. 3, Esperantoteil.

<sup>58</sup> Der Verkauf wurde schließlich verboten. (Vgl. die Akten in *Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehui dang* S. 31–32).

<sup>59</sup> Das Editorial findet sich abgedruckt in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 349–350. Die Zeitschrift selbst lag mir leider nicht vor. Einige Auszüge bringen – neben Ge/Jiang/Li – auch Gao Jun et al. und *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 4, S. 162–180. (Huang datierte übrigens mit „17. Jahr des neuen Jahrhunderts“ in der Tradition der *Xin shiji*). *Shishe ziyoulu* Nr. 1 erschien im Juli 1917. (Die Inhaltsverzeichnisse der Zeitschrift finden sich *Wusi shiqi qikan jieshao* Bd. 3).

<sup>60</sup> „Lingshuang“: „Tuorsitai zhi pingsheng jiqi zhuzuo“ 托爾斯泰之平生及其著作 (Tolstoj's Leben und Werk) in *Xin qingnian* Bd. 3, Nr. 4 (Juni 1917), 9 Seiten. Dem Artikel folgte eine Übersetzung, ob Christen Soldaten sein sollten. (Mit dem Artikel verhalf Huang Tolstoj zu größerer Popularität). (Einen Überblick über die Vorstellung Tolstoj's in China geben die Textauszüge in *Shehuizhuyi sixiang zai zhongguo de chuanbo*, Bd. 2 des 2. Dreierkonvoluts, Kap. 10).

<sup>61</sup> Siehe seine Antwort auf einen Brief in *Shishe ziyoulu* Nr. 1, abgedruckt in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 354–355, bzw. den unfassenderen Abdruck des Briefwechsels in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 4, S. 170–175.

So definierte er – wie Kropotkin – Moral als das, was der Gesellschaft nützt, und lehnte eine Sicht von Moral, die absolute Standards setzen wolle, ohne auf die evolutionären Veränderungen einzugehen, ab.<sup>62</sup>

Auch die anderen Initiatoren der „Shishe“ teilten diese Ansicht und hielten sich dabei ganz an Kropotkin.<sup>63</sup> Die *Shishe ziyoulu* brachte aber auch zahlreiche Beiträge von anarchistischen Gesinnungsgenossen. Sie war daher nicht bloß von den Gründungsmitgliedern bestimmt, sondern stellte eine Art Forum dar und war vielleicht auch deshalb recht einflußreich.<sup>64</sup> So übernahm man nicht nur einen Beitrag von Yang Zhidao aus seiner zeitgleichen *Renqun* und übergab diesem einen eigenen Artikel, sondern es erschienen Beiträge von der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe bzw. den zu ihr Hinzugestoßenen wie Hua Lin<sup>65</sup> sowie Abdrucke aus *Xin shiji* selbst. An ausländischen Anarchisten wurden vor allem Emma Goldman und Aleksandr Berkman sowie Tolstoj übersetzt – und natürlich auf Kropotkin eingegangen.<sup>66</sup> Goldman wie Berkman standen ja in der anarcho-kommunistischen Tradition Kropotkins, doch wurde mit ihnen die vorher im chinesischen Anarchismus festzustellende fast exklusive Fixierung auf Kropotkin etwas aufgelockert.<sup>67</sup>

Die Zeitschrift bestand also nur zu einem Teil aus Originalbeiträgen, was im übrigen von Anfang an zugestanden wurde,<sup>68</sup> und deutete schon die Tendenz in der anarchistischen Literatur an, immer wieder anderweitig veröffentlichte Beiträge nachzudrucken, soweit sie von Relevanz für die eigene Position schienen. Damit wollten die Anarchisten zum einen Pluralismus demonstrieren, zum anderen eine Art Traditionsbildung vornehmen.<sup>69</sup> Heterogenität war aus anarchistischer Sicht außerdem – anders als in KP-Blättern – nicht unbedingt ein Manko. Dabei griff man vor allem auf anarchistisch orientierte Artikel in Tageszeitungen zurück, was zeigt, daß anarchistische Ideen sich allgemein auszubreiten begannen.<sup>70</sup> (Besonders zu nennen ist hier das Engagement Jing Meijius 景梅九, der ja schon Ende der Qing-Zeit in Japan mit dem Anarchismus und dem „Sozialistischen Studienzirkel“ zu tun gehabt hatte [s.o.]. Er wurde eine wichtige Figur im Anarchismus vor

<sup>62</sup> Siehe sein „Fei shi fei pian“ 是非非篇 (Gegen Ja oder Nein) in *Shishe ziyoulu* Nr. 2, Mai 1918, abgedruckt in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 358–361.

<sup>63</sup> Siehe Zhao Taisis Antwort auf einen Brief in *Shishe ziyoulu* Nr. 1, abgedruckt in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 350–353, besonders S. 351, und Ou Shengbais „Pingmin geming“ 平民革命 (Volksrevolution) in Nr. 2, abgedruckt in *ibid.* S. 355–358.

<sup>64</sup> Lu Zhe (S. 162) nennt einige Belege für den Einfluß der *Shishe ziyoulu*.

<sup>65</sup> Hua Lin war ja im Zusammenhang mit den Frankreich-Studienprogrammen nach China zurückgekehrt, um die Vorbereitungsschule wieder aufleben zu lassen (s.o.). Nach Zheng Peigangs Erinnerungen nahm er an den Treffen der „Shishe“ teil. (Siehe *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 950). Hua Lin selbst erwähnt die *Shishe ziyoulu* kurz in seinem *Bashan xianhua* 巴山閑話 (Geplauder des an den Berg Gelehnten), Shanghai 1945, S. 49. Er steuerte u.a. einen Bericht über seinen von Jean Grave vermittelten Besuch bei Kropotkin während des Ersten Weltkrieges in England bei.

<sup>66</sup> Dies ergibt sich aus der Inhaltsübersicht der *Shishe ziyoulu* in *Wusi shiqi qikan jieshao* Bd.3, S. 696–697. Siehe auch die Liste der Übersetzungstitel in *Shishe ziyoulu*, abgedruckt in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 4, S. 166. Danach standen besonders Kropotkin, Bakunin, Goldman und Tolstoj auf dem Programm.

<sup>67</sup> Lu Zhe (S. 166–167) faßt die Goldman-Rezeption in China kurz zusammen.

<sup>68</sup> Siehe „Shishe baishi“ 實社白事 (Erklärungen der Wahrheitsgesellschaft), abgedruckt in Gao Jun et al. S. 40.

<sup>69</sup> Dies ist m.E. der entscheidendere Punkt, während Lu Zhe (S. 161) darin vor allem einen Ausdruck mangelnder einheitlicher Formung der Zeitschrift sieht.

<sup>70</sup> Vgl. Zheng Peigangs Erinnerungen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 950.

allem Nordchinas [s.u.] und brachte durch seine lebenslange journalistische Tätigkeit den Anarchismus als Thema in die allgemeine Publizistik ein).

Ansonsten propagierte die „Shishe“-Gruppe mit dem chinesischen Anarchismus häufig verbundene Themen wie das Esperanto, den Vegetarismus, „freie Liebe“, und informierte auch über die Neugründung der „Jindehui“, jener Moralgesellschaft, an der Cai Yuanpei schon zu Anfang der Republikzeit mitgewirkt hatte und die er nun an der Peking-Universität wieder aufleben lassen wollte.

Daß einige Dozenten der Peking-Universität der „Shishe“-Gruppe gewogen waren, zeigte sich nicht zuletzt darin, daß einige Mitglieder wie Huang Lingshuang, Yuan Zhenying und der später von Kanton her hinzugestoßene Ou Shengbai auch in der einflußreichen *Xin qingnian* publizieren konnten, obwohl sie „nur“ Studenten waren. Allerdings hielten sie sich dort mit explizit anarchistischen Meinungen weitgehend zurück.<sup>71</sup>

Von den chinesischen Anarchisten der ersten Generation hatte Li Shizeng den direktesten Kontakt mit der „Shishe“, da er ja selbst an der Peking-Universität unterrichtete. Die Gruppe suchte ihn im Rahmen seines Engagements für Frankreich-Studienprogramme und für die chinesischen Vertragsarbeiter auf. Li unterstrich in ihrem Gespräch, daß er als momentane Aufgabe der Anarchisten besonders das Engagement für die Arbeiterschaft und die Hebung des Bildungsstandes sehe. Wenn man Frankreich als Beispiel heranziehe, könne man erkennen, daß die Phase der Attentate der zunächst wenig zahlreichen Anarchisten abgelöst worden sei durch eine Zuwendung zum Anarcho-Syndikalismus und zur Volksbildung. Auch sei der Anarchismus inzwischen eine systematische Lehre geworden, besonders unter dem Einfluß Kropotkins. Li sprach auch das Kriegsproblem und die daraus resultierenden Zerwürfnisse im westlichen anarchistischen Lager an. Dabei verteidigte er Kropotkin und Grave wegen ihrer Parteinahme für die Alliierten, da es ihnen doch nur um die Bekämpfung des deutschen Imperialismus gehe! Im übrigen war er optimistisch, daß sich dieses Problem und die daraus entstandene Krise im Anarchismus mit Kriegsende schnell wieder auflösen werde. Auf China bezogen sei jedenfalls das Wichtigste, den Bildungsstand im allgemeinen und den der Arbeiter im besonderen zu heben.<sup>72</sup>

Insofern war es nicht nur Shifus Einfluß, der zu einer verstärkten Zuwendung der chinesischen Anarchisten zur Arbeiterfrage führte, sondern auch die Anarchisten der ersten Generation unterstützten dies aktiv. Neben Li war es nun besonders Wu Zhihui, der hier mit jüngeren Anarchisten zusammenarbeitete.

Wie bereits früher erwähnt, hatte Wu sich für eine stärkere Wahrnehmung der materiellen Grundlagen des Lebens eingesetzt und die Rolle der Technik für den Fortschritt

<sup>71</sup> Huang publizierte in *Xin qingnian* u.a. einen Artikel über Tolstoj in Bd. 3, Nr. 4 (Juni 1917) (s.o.) und übersetzte einen Beitrag aus einer US-Zeitschrift über Nietzsche (in Band 4, Nr. 5, Mai 1918), in dem die Deutschen mit Nietzsche gegen die Alliierten gestellt wurden im Sinne von Darwin contra Kropotkin! (Dies zeigt, nebenbei bemerkt, daß Cai Yuanpei mit seiner oben erwähnten eigentümlichen Klassifizierung des Ersten Weltkrieges als „Kampf zwischen Philosophien“ nicht allein stand). Yuan übersetzte Goldmans Ansichten zur „freien Liebe“ versus Ehe (in Band 3, Nr. 5, Juli 1917) (der einzig eo ipso klar anarchistische Beitrag, aber eben „nur“ als Übersetzung) sowie eine Biographie Ibsens in der „Ibsen-Nummer“ (Bd. 4, Nr. 6, Juni 1918). Ansonsten beteiligten sich beide an den Esperanto-Debatten in *Xin qingnian* (s.o.).

<sup>72</sup> Lis Rede vom Mai 1917 erschien in verschiedenen Medien, u.a. natürlich auch in der *Shishe ziyoulu* Nr. 1. Ich habe den Abdruck in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 2, S. 230–233, zugrunde gelegt.

herausgestellt. Seine Gedanken brachte er zunächst vor allem in einflussreichen Zeitschriften wie der *Xin qingnian* unter ein breiteres Publikum. 1918 initiierte er dann zusammen mit jüngeren Anarchisten die erste eigentliche Arbeiterzeitschrift in China: *Laodong* 勞働 (sic!)<sup>73</sup> (Arbeit) bzw. mit Esperanto-Nebentitel *La Laboristo*, die insgesamt auf fünf Nummern kam und in Shanghai erschien. Neben Wu waren vor allem zwei enge Mitarbeiter Shifus federführend beteiligt: Liang Bingxian 梁冰弦 und Shifus Bruder Liu Shixin 劉石心.<sup>74</sup> Liang hatte sich schon zu Zeiten Shifus häufig in Südost-Asien aufgehalten, sich dort besonders für die chinesische Arbeiterschaft engagiert und anarcho-syndikalistische Publikationen hergestellt und verbreitet. Nach Shifus Tod hatte Liang dessen Bruder Liu Shixin mit sich nach Südost-Asien genommen, wodurch auch dieser zu einem Arbeiter-Aktivist wurde. Liang gründete nun in Shanghai einen „Datong-Buchladen“ als Vertriebsstelle, und Zheng Peigang, Schwager und „rechte Hand“ Shifus, der schon die *Minsheng* und die *Shi-she ziyoulu* gesetzt hatte, druckte auch die *Laodong*.<sup>75</sup>

*Laodong* wollte zum einen den Respekt vor der körperlichen Arbeit erhöhen und herausstellen, daß es die Arbeiter seien, die die zum Leben notwendigen Produkte schufen, aber dennoch nicht im Besitz der Produktionsmittel seien. Statt dessen seien diese im Besitz der Müßiggänger, weshalb das Problem als „Klassenkampf“ beschrieben werden könne. Jeder solle arbeiten, wobei auch zu diskutieren sei, welche Arten von Arbeit sinnvoll und „recht“ seien. Das Verständnis von „Arbeit“ dürfe jedoch nicht nur auf körperliche Arbeit beschränkt werden. Die Frage nach der Legitimität einer Tätigkeit beantworte sich danach, inwieweit sie nützlich für die Allgemeinheit sei. Dabei wollte man den chinesischen Arbeitern auch das Beispiel der westlichen Arbeiterschaft vorführen und generell eine Verbindung zwischen den Arbeitern der Welt schaffen. Zum einen ging es also um Information, zum anderen um die Hebung des Bildungsstandes der Arbeiter, damit diese sich effektiver für ihre Rechte würden einsetzen können.<sup>76</sup>

Allerdings war auch die Zeitschrift *Laodong* – wie Shifus *Minsheng* – noch in klassischem Chinesisch gehalten, so daß man bezweifeln mag, daß sie von chinesischen Arbeitern überhaupt gelesen werden konnte. Insofern war es wohl eher eine Zeitschrift für Intellektuelle, von denen man hoffte, sie würden die Arbeiter entsprechend beeinflussen, als für Arbeiter selbst. Wenn *Laodong* auch als „erste Arbeiterzeitschrift Chinas“ gilt,<sup>77</sup> so verdienen wohl eher die für die Vertragsarbeiter in Frankreich geschaffenen Zeitschriften wie die 1917 gegründete *Huagong zazhi* (s.o.) den Titel einer wirklichen Arbeiterzeitschrift.

<sup>73</sup> Es ist bemerkenswert, daß sich generell in der Vierten-Mai-Zeit häufig diese japanische Schreibung findet, auch wenn bereits die heute übliche Wiedergabe 勞動 ebenso benutzt wurde.

<sup>74</sup> Leider sind klare Zuordnungen der Pseudonyme in der Zeitschrift oft nicht möglich.

<sup>75</sup> Siehe Liu Shixins Erinnerungen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 934. Bemerkenswerterweise erwähnt Liu Shixin in seinen Erinnerungen Wu Zhihui überhaupt nicht, der oft als Herausgeber der *Laodong* bezeichnet wird und in jedem Falle aktiv involviert war, dann aber zur GMD-Seite gehörte. Diese Auslassung bei Liu Shixin dürfte auf die Interviewsituation in der Zeit der VR China zurückzuführen sein.

<sup>76</sup> Siehe die Grundsatzerklärung in *Laodong*: „Laodongzhe yan“ 勞動者言 (Rede eines Arbeiters) in *Laodong* Nr. 1, 20. 3. 1918, S. 1–2, sowie die Erläuterungen zum Arbeitsbegriff in Nr. 2, 20. 4. 1918, S. 1–2, von „Laodong“ 勞働: „Shi laodong“ 釋勞働. (Die Zeitschrift liegt im Nachdruck, o.O., o.J., vor, ist aber neu gesetzt und in Kurzzeichen. Nur die Titelblätter sind originalgetreu).

<sup>77</sup> Siehe z.B. Chow Tse-tsung: *Research Guide to the May Fourth Movement* S. 41.

Das Thema der Arbeiterbildung lag besonders Wu Zihui am Herzen, der darin die unerläßliche Vorbedingung dafür sah, daß auch in China effektive Arbeiterorganisationen entstehen könnten.<sup>78</sup> Er steuerte viele Informationen über die westliche Arbeiterbewegung bei, während Liang Bingxian eine Verbindung zu den in Südost-Asien lebenden chinesischen Arbeitern herstellte und so seinerseits zur Internationalisierung der Arbeiterfrage beitrug. Die erste Nummer der *Laodong* war daher auch von Abbildungen Proudhons einerseits, Arbeitsvereinigungen in Südost-Asien andererseits geschmückt.

Was die westlichen ideologischen Vorbilder anlangt, so wurde in *Laodong* zum einen Proudhon mit seinem frühen Engagement für die französischen Arbeiter hervorgehoben,<sup>79</sup> doch auch Tolstojs Lob der körperlichen Arbeit wurde herausgestellt<sup>80</sup> sowie Kropotkins allgemeines Prinzip der „gegenseitigen Hilfe“.<sup>81</sup> Da Proudhon seinerzeit von „Mutualisme“ als wesentlichem Merkmal des Verhältnisses innerhalb der Arbeiterschaft gesprochen hatte, was im Chinesischen mit *huzhu* wiedergegeben wurde, verschwamm dieser Begriff ganz nebenbei mit Kropotkins „gegenseitiger Hilfe“. Außerdem wurde Kropotkins *Fields, Factories and Workshops* als das am konkretesten mit der Organisation der Arbeit in einer anarcho-kommunistischen Gesellschaft befaßte Werk von (Huang) Lingshuang in Übersetzungsauszügen vorgestellt<sup>82</sup> sowie die alte Teilübersetzung Li Shizengs von *Aux jeunes gens* abgedruckt.<sup>83</sup>

Da inzwischen mit der SU ein erklärter Arbeiterstaat ins Leben gerufen worden war, war es kaum verwunderlich, daß sich die Zeitschrift *Laodong* damit auseinandersetzte. In dieser Hinsicht nahm die anarcho-syndikalistische Zeitschrift *Laodong* eine Vorreiterrolle in der chinesischen Rezeption der Oktoberrevolution insgesamt ein, die ansonsten erst im Gefolge des Endes des Ersten Weltkrieges richtig einsetzte.<sup>84</sup> Allerdings war in der *Laodong* selbst in den wenigen Monaten ihres Bestehens (März bis Juli 1918) eine Verschiebung in der Bewertung der SU unübersehbar. In Nr. 2 (April 1918) unterstellte ein erster Artikel zu den Bolschewisten (*guojipai* 過激派 [Extremisten] genannt)<sup>85</sup> diesen quasi-anarchistische Absichten. Da diese als Ziel die Weltrevolution gesetzt hätten, erweise sich, daß sie nicht mehr dem alten Staatsdenken verhaftet seien. Außerdem sei doch das Parlament aufgelöst

<sup>78</sup> Siehe besonders sein „Lun gongdang bu xing youyu gongxue bu sheng“ 論工黨不興由于工學不盛 (Daß die Gewerkschaften nicht aufblühen, liegt am Mangel der Arbeiterbildung) in *Laodong* Nr. 1, Nachdruck S. 2–4.

<sup>79</sup> Siehe seine Biographie in Nr. 1, Nachdruck S. 22–25.

<sup>80</sup> Siehe die Übersetzung in Nr. 1, Nachdruck S. 7–9, sowie der Artikel über Tolstoj in Nr. 3, Nachdruck S. 2–6.

<sup>81</sup> Dazu erschien in Folge ein Artikel von „Shizi“ 石子 (=Liu Shixin). (Diese Identifikation ergibt sich aus *Mixing* 閩星 [Stern Fujians] [dazu s.u.], Nr. 6, 18. 12. 1919, wo „Shizi“ ein Gedicht aus Indonesien beisteuerte. Liu Shixin war damals dort inhaftiert). Der Artikel lautete: „Dongzhiwu jian zhi huzhu shenghuo“ 動植物間之互助生活 (Das Leben in gegenseitiger Hilfe unter Tieren und Pflanzen) in *Laodong* Nr. 1 – Nr. 3.

<sup>82</sup> In *Laodong* Nr. 4 – Nr. 5 (20. 6. und 20. 7. 1918).

<sup>83</sup> In *Laodong* Nr. 4, Nachdruck S. 40–49.

<sup>84</sup> Bekanntester Meilenstein in der Rezeption wurde Li Dazhaos 李達鈞 Artikel: „BOLSHEVISM de shengli“ BOLSHEVISM 的勝利 (Der Sieg des Bolschewismus) in *Xin qingnian* Bd. 5, Nr. 5 (15. 11. 1918), der allerdings noch kaum analytischen Fragen nachging, sondern sich weitgehend auf die Bekundung enthusiastischer Anteilnahme beschränkte.

<sup>85</sup> Diesen Begriff benutzten die japanischen Medien, womit sie die Bolschewisten als gefährlich einstufen.

und den einzelnen Völkerschaften im russischen Territorium Freiheit gewährt worden. Die Arbeiterschaft sei dort zum selbstbestimmten Subjekt geworden und wolle sich mit allen Arbeitern der Welt vereinen. Daher sei die bolschewistische Revolution eine umfassende, also nicht nur eine politische, und prinzipiell internationalistisch.<sup>86</sup> Dieser recht enthusiastischen Einschätzung folgte eine Vorstellung Lenins als Pionier einer „sozialen Revolution“ in Rußland.<sup>87</sup>

In Nr. 3 allerdings wurde in einem eingehenderen Artikel zu Lenin und der russischen Revolution bereits deutlich, daß Lenin durchaus nicht als quasi-anarchistisch einzustufen war. Vielmehr betonte der Autor (Liang Bingxian), daß in ausländischen Zeitungen ständig von Auseinandersetzungen zwischen Lenin und den Anarchisten berichtet werde, was darauf hindeutet, daß die Rezeption der Oktoberrevolution durch die chinesischen Anarchisten sich stark an ausländischen Informationsquellen ausrichtete. Auch stellte Liang Bingxian anhand westlicher Autoritäten klar, daß die Bolschewisten keineswegs mit anarcho-kommunistischen Grundsätzen liebäugelten, sondern Marxisten waren, die eine „sozialistische Republik“ anvisierten. Als Schlußfolgerung sei festzuhalten, daß Lenin jedoch anstrebe, die Macht in die Hände der Arbeiter zu legen und auch – trotz seines Festhaltens am Machtprinzip – dieses nicht durch Unterdrückung anderer wolle. Sein Kampf gehe nur gegen die Kapitalisten und ziele auf die soziale Revolution hin. Sein Friedensangebot an Deutschland wiederum ergebe sich folgerichtig aus der Annahme, daß letztlich auch das deutsche Volk eine gemeinsame Revolution wolle. Ob nun jedes Land, also auch China, den russischen Weg als Übergangslösung einschlagen solle, könnten nur die konkreten Umstände zeigen. Insofern sei dies nur eine Frage der Methode. Entscheidend jedoch sei, welche Ziele man habe.<sup>88</sup>

Dieser Artikel brachte daher zum einen etwas mehr Klarheit über die Motive und Natur der Oktoberrevolution, lehnte sie aber trotz des Hinweises, daß sie nicht anarchistisch sei, nicht ab. Vielmehr gestand Liang Bingxian zu, daß die Oktoberrevolution möglicherweise ein erster Schritt auf dem Weg zur anarcho-kommunistischen Gesellschaft werden und somit u.U. als Vorbild dienen könne.

Im Verhältnis zur Oktoberrevolution bemühte sich *Laodong* daher vor allem um Klärung und Information. So wurde neben Lenin auch Trotzki (Trockij) vorgestellt<sup>89</sup> und

<sup>86</sup> „Yichun“ 一純: „Eguo guojipai shixing zhi zhenglue“ 俄國過激派施行之政略 (Die von den russischen Extremisten ausgeführte Politik) in *Laodong* Nr. 2, Nachdruck S. 5–14.

<sup>87</sup> In Nr. 2, Nachdruck S. 14–19, von „Chiping“ 持平. Auch der Leitartikel der Nr. 3 von „Laodong“ zum 1. Mai würdigte die SU als „verwirklichten Traum“ (Nachdruck S. 1–2).

<sup>88</sup> „Laoren“ 勞人: „Lining zhi jiepu“ 李寧之解剖 (Analyse Lenins) in *Laodong* Nr. 3, Nachdruck S. 11–18. Die westliche Autorität, auf die sich der Autor beruft, wird mit „H. E. Holland“ angegeben. Wahrscheinlich steckte Liang Bingxian hinter „Laoren“, da einige Ähnlichkeiten mit Liangs Artikel „Shijie zuixin zhi liangda zuzhi“ 世界最新之兩大組織 (Die beiden weltweit neuesten großen Organisationen) in *Minxing* 閩星 (Stern Fujians) (s.u.) ab Nr. 3, 8. 12. 1919, bestehen. Diese Vermutung wird von Liu Shixin bestätigt, der für die 1920/21 erschienene Nachfolgezeitschrift *Laodongzhe* 勞働者 (Arbeiter) (s.u.) angibt, „Laoren“ sei ein Pseudonym Liang Bingxians gewesen. (Siehe die zur Zeitschrift *Laodongzhe* zusammengestellten Materialien im Anhang zum Nachdruck derselben, Kanton 1984, S. 174). (Die Identifizierung „Laorens“ mit Liu Shixin durch Tan Zuyin 譚祖蔭, ibid. S. 148, ist dagegen nur dessen Vermutung und kann durch Liu Shixins Aussage als widerlegt gelten).

<sup>89</sup> In Nr. 3 wurde eine kurze Selbstbeschreibung von Trotzki übersetzt; in Nr. 4 stellte „Laoren“ (=Liang Bingxian) Lenin und Trotzki als „die beiden wichtigsten Personen der russischen Revolution“ vor.

wichtige Begriffe wie „Sowjet“ oder „Bolschewismus“ erläutert.<sup>90</sup> Auch gab man Hintergrundinformationen zur Geschichte der russischen Revolution.<sup>91</sup>

*Laodong* stand somit am Anfang der Auseinandersetzung der chinesischen Anarchisten mit dem Bolschewismus, doch fehlten hier noch die Ressentiments späterer Zeit, was an sich wenig verwunderlich war, da die Oktoberrevolution schließlich nur wenige Monate zurücklag. Dennoch klangen in der letzten Nummer der *Laodong*, die im Juli 1918 erschien, bereits skeptische bis enttäuschte Töne an. So erklärte ein Artikel von „Baozhen“ 抱眞 (möglicherweise Shifus Bruder Liu Baozhen), daß inzwischen die Blüte der sozialen Revolution in der SU verwelkt sei. Auch andere chinesische Anarchisten wie Huang Lingshuang hätten sich enttäuscht davon abgewendet.<sup>92</sup> Auch wurde von der Verhaftung eines Anarchisten in der SU berichtet.<sup>93</sup> So blieb gewissermaßen nur das wehmütige Gefühl einer verpaßten Chance, das in späteren Jahren in offene Feindschaft umschlagen würde.

*Laodong* selbst zielte dagegen vor allem auf eine Aufrüttelung der chinesischen Arbeiterschaft hin. So wollte man – in Anknüpfung an Shifu – den 1. Mai in seiner Bedeutung herausstellen<sup>94</sup> und den Arbeitern zu einem neuen Bewußtsein als eigene Klasse verhelfen. Wie ein spezieller Artikel ausführte, fehlte dies den chinesischen Arbeitern völlig, bzw. sie hielten die Klassengesellschaft für ein westliches Phänomen. Daher agitierten sie nur, wenn es um sie selbst ging, nie aber aus Solidarität bzw. gesellschaftlichem Bewußtsein, da sie offenbar davon ausgingen, daß ihre unterprivilegierte Stellung Schicksal sei. So zeigten die bestehenden Arbeiterorganisationen – wie Shifu schon betont hatte – zahlreiche Anomalien: wo sonst in der Welt organisiere man Arbeiter und Kapitalisten gemeinsam, wo es doch um eine Interessenvertretung der Arbeiter gehe? Auch würden Zusammenschlüsse nur innerhalb von Einzelbranchen bzw. nach Provinzzugehörigkeit aufgestellt.<sup>95</sup> Die Führer der Gewerkschaften wiederum könnten die Arbeiter nach Gutdünken benutzen. Daher stellte der Autor die in Shifus Tradition stehende Forderung, daß Gewerkschaften nur aus Arbeitern gebildet sein dürften, sich von unten nach oben organisieren und schließlich auch unter den Branchen und Lokalitäten föderativ zusammenschließen sollten. Führer dürfe es nicht geben. Das Ziel müsse letztlich in der sozialen Revolution liegen, welches man aber nicht auf politischem Weg anstreben dürfe. Diese anarcho-syndikalistischen Forderungen wollte man nun unter „den Massen“ verbreiten.<sup>96</sup>

<sup>90</sup> In Nr. 3, Nachdruck S. 18–21: „Laoren“ (=Liang Bingxian): „Eguo shehui dang paixi jiqi jiguanbao“ 俄國社會黨派係及其機關報 (Die russischen sozialistischen Parteien und ihre Organe).

<sup>91</sup> So z.B. in Nr. 5 durch die Teilübersetzung eines japanischen Textes über „die russische Revolution und die soziale Bewegung“ (Nachdruck S. 6–9) oder die Biographie der „Großmutter der russischen Revolution“, Ekaterina Breškovskaja (Nachdruck S. 14–18), die „Baozhen“ 抱眞 (=Liu Baozhen, Shifus anderer jüngerer Bruder?) vorstellte. (Zu Ekaterina Breško-Breškovskaja siehe u.a. das Kapitel 4 bei Maxwell: *Narodniki women*).

<sup>92</sup> In Nr. 5, Nachdruck S. 14.

<sup>93</sup> In Nr. 5, Nachdruck S. 42.

<sup>94</sup> Dies geschah besonders in Nr. 3, die im Mai 1918 erschien.

<sup>95</sup> Zur Illustration der traditionellen Gildenorganisation, zumindest wie sie in der frühen Qing-Zeit bestand, siehe den interessanten Artikel von Peter J. Golas: „Early Ch'ing Guilds“ in William Skinner (Hrsg.): *The City in Late Imperial China*, Stanford 1977, S. 555–580.

<sup>96</sup> „S. S.“: „Laodongzhe zhi zijue“ 勞働者之自覺 (Selbsterkenntnis der Arbeiter) in *Laodong* Nr. 4, Juni 1918, Nachdruck S. 1–4.

Um dies zu erreichen, bedurfte es wiederum der Arbeiterbildung. *Laodong* berichtete und diskutierte das Konzept der Verbindung von Arbeit und Studium, wie es zum einen die Frankreich-Programme der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe anvisierten, wollte aber auch innerhalb Chinas konkrete Gelegenheiten für Arbeiter schaffen, sich vor allem naturwissenschaftlich-technisch weiterzubilden. Dennoch zeigten die Vorschläge, daß es eher um eine Art allgemeine Grundbildung ging, da Chinesisch, Geschichte, Geographie und Esperanto neben den naturwissenschaftlich-technischen Fächern ebenso aufgeführt wurden.<sup>97</sup>

Diese Art der Arbeiterbildung sollte Maßstab für chinesische Arbeiter in und außerhalb Chinas sein. Daß Arbeiterbildung letztlich eine Methode war, die Arbeiterbewegung insgesamt voranzubringen, machte man u.a. am Beispiel Englands deutlich, wo die Absolventen bzw. Studenten einer Arbeiteruniversität sich in Arbeitskämpfen besonders hervorgetan hatten.<sup>98</sup> Andererseits wurde aber auch auf die Notwendigkeit abgestellt, daß Schüler und Studenten an produktive Arbeit herangeführt würden, um zum einen entsprechende Fähigkeiten zu erwerben, und um zum anderen nicht als Parasiten von anderer Hände Arbeit zu leben.<sup>99</sup> Außerdem könne dies verhindern, daß die Schulabsolventen später arbeitslos dastehen würden – was, nebenbei bemerkt, anzeigt, wie unsicher sich die intellektuelle Jugend Chinas nach Abschaffung des alten Systems der Beamtenprüfung fühlte. Nach Huang Lingshuangs Vorstellungen sollte daher in den chinesischen Schulen statt Sportunterricht, der letztlich militärischen Zwecken diene (!), besser Werkunterricht eingeführt werden.<sup>100</sup> Damit würde Kropotkins Vorstellung einer integralen Ausbildung umgesetzt, die auf der Feststellung basierte, daß die meisten wichtigen Erfindungen der Welt von Leuten aus der Praxis gemacht worden waren.<sup>101</sup> Allerdings machte *Laodong* auch deutlich, daß es bei der Forderung nach Zusammenführung von Arbeit und Bildung nicht nur um bloßen Reformismus gehe, schließlich würde das Thema der Berufsausbildung auch gerne von solchen Leuten benutzt, die damit nur die Nation stärken bzw. die Wirtschaft voranbringen wollten, also eine Art Neuauflage der Selbststärkungsbewegung im China des späten 19. Jahrhunderts mit den Schlagworten „Stärke und Reichtum“ intendierten. Das Ziel müsse stets die Veränderung der Gesellschaft bleiben.<sup>102</sup>

<sup>97</sup> Vgl. z.B. die Details der „Gesellschaft für eine Ausbildung in Naturwissenschaft“ (科學補習會 *kexue buxihui*) in Nr. 1, Nachdruck S. 34–37.

<sup>98</sup> „Chunchun“ 純純: „Yingguo gongren daxuexiao“ 英國工人大學校 (Die Arbeiteruniversität in England) in *Laodong* Nr. 3, Nachdruck S. 28–29.

<sup>99</sup> Siehe besonders „Laoren“ (=Liang Bingxian): „Laodong jiaoyu“ 勞働教育 (Erziehung zur Arbeit) in *Laodong* Nr. 2, Nachdruck S. 3–5.

<sup>100</sup> „Lingshuang“: „Gongdu zhuyi jinxing zhi xiwang“ 工讀主義進行之希望 (Hoffnung auf eine Ausbreitung der Idee von Arbeit und Studium) in *Laodong* Nr. 4, Nachdruck S. 4–9. Man kann hierzu anmerken, daß einerseits beispielsweise in Japan der Sportunterricht tatsächlich eine gewisse Beziehung zum Militärischen hatte, weshalb Huangs Gedankengang durchaus nicht ganz abwegig war. Andererseits gab es offensichtlich auch im westlichen Anarchismus teilweise Vorbehalte gegen Sport. (Vgl. Dittmar Dahlmans Einleitung zu Wittkop: *Unter der schwarzen Fahne* S. IX).

<sup>101</sup> Dies hatte Kropotkin besonders in seinem Buch *Fields, Factories and Workshops* dargelegt, welches Huang Lingshuang entsprechend auch in derselben Nummer vorzustellen begann.

<sup>102</sup> „Laoren“ (=Liang Bingxian): „Wei shengchang zhiye jiaoyuzhe jin yi jie“ 爲盛倡職業教育者進一解 (Eingehendere Erläuterung, um die Berufsausbildung anzuregen) in *Laodong* Nr. 4, S. 9–12.

Entsprechend gab es auch in *Laodong* Plädoyers dafür, eine Alternativstruktur zur bestehenden Gesellschaft in einem eigenen, abgegrenzten Gebiet umzusetzen, um nicht von der Umgebung vereinnahmt zu werden und um die neuen Grundsätze zu erproben. Bereits in der ersten Nummer der *Laodong* wurde ein Artikel aus der *Dongfang zazhi* (Bd. 15, Nr. 2, 1918) über eine amerikanische „kommunistische“ Kommune übernommen. Diese praktizierte zwar offensichtlich keine anarcho-kommunistischen Grundsätze, da sie prinzipiell das Lohnsystem in Form von Gutscheinen für Arbeitsleistung beibehielt, fügte sich aber gut zu Proudhon, der ja in der ersten Nummer besonders gewürdigt wurde und ein ähnliches Konzept vertreten hatte.<sup>103</sup> Hua Lin wiederum forderte in einem eigenen Artikel, aufs Land zu gehen, da die Städte korrumpierende Umgebungen seien. Dort könne man dann eine ideale Erziehung durchführen, die körperlich, wissenschaftlich, ästhetisch und moralisch weiterbilden werde. Für den Körper sei das Beste fünf Stunden täglicher Arbeit, das Wissen müsse durch wissenschaftliche Ausbildung gefördert werden, Ästhetik und Kunst bildeten das Gefühl, und die neue Moral befreie den Menschen von allen Zwängen. Die städtische Erziehung hingegen sei eine für das Establishment konzipierte und züchte nur Beamte u.ä. heran. Wenn man nur etwas Land hätte, dann könnte man eine ganz neuartige Siedlung aufbauen. Deshalb sei die Devise: Weg von der Stadt!<sup>104</sup>

Hua Lin, der ja bereits zur „Sozialistischen Partei“ gehört und sich dann bei den Frankreich-Programmen der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe engagiert hatte, zeigte hier sehr deutlich seinen Hang zur Romantik und dem Künstlerischen, was ihn in gewisser Weise von vielen anderen Anarchisten abhob. Er hatte persönliche Verbindungen zu den Herausgebern der *Laodong*, war aber wohl kein direktes Mitglied der Gruppe. Er kam im Grunde mit seinen Positionen dem zur gleichen Zeit in Japan seine Kommune gründenden Mushakōji recht nahe, während die *gongdu*-Bewegung es sonst eher mit Wang Guangqis etwas später verkündeter Devise von der Kommune in der Stadt hielt (s.o.). Allerdings bezog sich Hua Lin – im Gegensatz zu Mushakōji – explizit auf Kropotkin, auch wenn dieser nie Kommune Gründungen propagiert hatte. Im übrigen versuchten auch in China etwa zur gleichen Zeit einige aus Mexiko zurückgekehrte Übersee-Chinesen eine Landkommune.<sup>105</sup>

Yun Daiying, der damals noch anarchistisch orientierte spätere Kommunist, der sich – wie oben schon erwähnt – 1918 ebenfalls um Realisierungen eines neuen Lebensstils und

<sup>103</sup> „Aiyun“ 藹蘊: „Meiguo lanlu gongchancun youji“ 美國蘭路共產村游記 (Bericht über einen Besuch in dem amerikanischen kommunistischen Dorf Llano [?]) in *Laodong* Nr. 1, Nachdruck S. 37–40. Das Gutscheinsystem war eine seit Josiah Warrens diversen Kommune Gründungen im 19. Jahrhundert in der USA geübte Praxis, doch rechnete man dies gewöhnlich dem „individualistischen Anarchismus“, nicht dem „kommunistischen“ zu! – Es gab etwa um diese Zeit in Kalifornien eine „sozialistische“ Kommune Llano. (Siehe Laurence Veysey: *The Communal Experiment. Anarchist and Mystical Counter-Cultures in America*, New York et al. 1973, S. 266). Nach der Lagebeschreibung im chinesischen Bericht befand sich die besprochene Kommune in Kalifornien, daher könnte es sich bei „Lanlu“ um Llano handeln.

<sup>104</sup> Hua Lin: „Xiangcun jiaoyu“ 鄉村教育 (Dörfliche Erziehung) in *Laodong* Nr. 4, Nachdruck S. 12–14. Vgl. auch Hua Lins kurzen Artikel vom 25. 6. 1919 in *Shishi xinbao* 時事新報 Teil 3, S. 3: „Xin cunluo“ 新村落 (Neue Dörfer). Dort behauptete er, daß es in Europa einen Trend zu solchen „neuen Dörfern“ gebe. Sie seien der ideale Ausgangspunkt für die soziale Revolution! (Zu diesem Phänomen in Europa, bes. in Deutschland, siehe Linse, Ulrich [Hrsg.]: *Zurück, o Mensch, zur Mutter Erde. Landkommunen in Deutschland 1890–1933*, München 1983). Vgl. auch das oben zum „Atarashiki mura“ und seiner Rezeption in China Gesagte.

<sup>105</sup> Siehe dazu die kurzen Bemerkungen in Zheng Peigangs Erinnerungen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 951.

die Verbindung von Arbeit und Studium bemühte, verwies dagegen in einem Brief an *Laodong* auf die Realitätsnähe, die solche Unternehmungen haben müßten, womit er sich von Hua Lins Landromantik abhob. Er unterstrich, daß man nicht zuviel in der Ferne schweifen solle im Sinne allgemeiner Überlegungen, sondern sich mit den praktischen Problemen eines solchen anvisierten Lebens auseinandersetzen müsse. Nur auf einer soliden materiellen Basis könne das „goldene Zeitalter“ Bestand haben.<sup>106</sup>

Die Diskussion um eine Zusammenführung von Arbeit und Bildung blieb in *Laodong* jedoch weitgehend im Rahmen konkreter Arbeiterbildung. Kommunebegeisterung kam – abgesehen von Hua Lin – nicht auf. Vielmehr blieb man über Wu Zhihui stark verbunden mit den Frankreich-Programmen der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe, über die entsprechend ausführlich informiert wurde. Obwohl *Laodong* so gesehen nicht sehr agitatorisch war, sondern ein stark informatives Element hatte, blieb ihr prinzipielles Anliegen einer anarcho-kommunistischen Gesellschaft durch eine Revolutionierung der bestehenden Gesellschaft bei den Behörden nicht unbemerkt. Entsprechend geriet die Zeitschrift unter Druck und stellte nach nur fünf Nummern ihr Erscheinen ein. Offensichtlich hatte sie jedoch eine größere Leserschaft in den wenigen Monaten ihres Bestehens erreichen können.<sup>107</sup> Außerdem wurde sie gewissermaßen zum „Ahn“ in der Reihe innerchinesischer anarchistischer Arbeiterzeitschriften.<sup>108</sup>

#### Das erste gemeinsame Forum: Jinhua

Anfang des Jahres 1919 begannen sich die vorher nur lose verbundenen anarchistischen Zellen nun effektiver zusammenzuschließen und bildeten ein neues Forum: die Zeitschrift *Jinhua* 進化 (Evolution), Esperanto-Titel „La Evolucio“. Konkret war die gleichnamige Gruppe, die diese Zeitschrift herausbrachte, eine Vereinigung der *Minsheng*-Gruppe, der „Qunshè“, der „Shishe“ und der 1918 in Shanxi gegründeten „Pingshe“ 平社 (Gleichheitsgesellschaft), welche – wie die „Qunshè“ – ebenfalls nur eine kurzlebige Zeitschrift herausgebracht hatte: *Taiping* 太平 (große Gleichheit),<sup>109</sup> und von Yu Keshui 尉克水 und „Jianping“ 劍平 initiiert worden war. Die *Laodong*-Gruppe war zwar nicht offizieller Teil der *Jinhua*-Gruppe, wurde aber als Schwesterorganisation vorgestellt, denn es war eine Fortführung der *Laodong* geplant – was allerdings scheiterte. Die Beitragenden der *Jinhua* waren jedoch z.T. dieselben wie in *Laodong*.

Die *Jinhua* wurde nun von Chen Yannian 陳延年, einem Sohn Chen Duxius, herausgegeben.<sup>110</sup> Chen Yannian und sein Bruder Chen Qiaonian 陳喬年 vertraten da-

<sup>106</sup> (Yun) Daiying: „Wuchang lai han: Shixian shenghuo“ 武昌來函：實現生活 (Brief aus Wuchang: Realisiertes Leben) in *Laodong* Nr. 4, Nachdruck S. 36–38. (Anschließend folgt ein Kommentar von „Shizi“ = Liu Shixin).

<sup>107</sup> So jedenfalls die Darstellung in der Zeitschrift *Jinhua* (s.u.) Nr. 3, März 1919, Esperantoteil.

<sup>108</sup> Wie erwähnt, bestanden ja auch solche in Frankreich.

<sup>109</sup> Dies erklären die Verantwortlichen der *Jinhua* u.ä. in Nr. 1, S. 29, in eigener Sache.

<sup>110</sup> Nach Zheng Peigangs Erinnerungen (Version in Gao Jun et al.) hatte Chen Yannian diese Bündelung diverser anarchistischer Gruppen initiiert (ibid. S. 516–517).

mals von ihrem Vater unabhängige politische Positionen.<sup>111</sup> Während Chen Duxiu sich allmählich von einer allgemeinen progressiven Position über das Studium des Sozialismus schließlich hin zum marxistischen Kommunismus bewegte, waren seine Söhne als junge Studenten in Peking vom Anarchismus fasziniert.<sup>112</sup> Erst einige Jahre später sollten sie zur KPCh stoßen – und sich auch ideologisch mit dem inzwischen zum KP-Führer avancierten Vater versöhnen. Obwohl Chen Yannian als Herausgeber fungierte, kamen jedoch die wichtigsten Beiträge von Huang Lingshuang. Auch Ou Shengbai, Hua Lin sowie die Vertreter der kleineren Vorläufergruppen, Yang Zhidao und Yu Keshui, wirkten wesentlich mit. Zheng Peigang übernahm wieder den Druck.

Huang Lingshuang verfaßte daher auch die Absichtserklärung der *Jinhua*, die zwar von Anfang an den Esperanto-Nebentitel „La Evolucio“ trug, allerdings erst ab Nr. 2 einen Esperantoteil beinhaltete.<sup>113</sup> Huang strich heraus, daß „Evolution“ im Sinne der Kropotkinschen Auffassung von der „gegenseitigen Hilfe“ als grundlegendem Evolutionsfaktor gemeint sei. Um die Gesellschaft vorwärts zu bringen, müsse man sie revolutionieren, wobei „Revolution“ nur eine Steigerung von „Evolution“ sei. (Man denke hier an Li Shizengs Erklärungsversuche zum Verhältnis von Evolution und Revolution in *Xin shiji*. Huang „übersetzte“ Revolution hier entsprechend mit „geng jinhua“ 更進化!). Daher müsse das Prinzip der „gegenseitigen Hilfe“ in der Gesellschaft verbreitet werden, damit die Menschen selbst die Revolution in die Hand nehmen würden. Ganz im Sinne Kropotkins berief sich Huang auf die Wissenschaftlichkeit dieser Evolutions- bzw. Revolutionsauffassung und reklamierte damit – in der Tradition Shifus – die „Wissenschaftlichkeit“ allein für den Anarcho-Kommunismus.<sup>114</sup>

Wie Yu Keshui herausstellte, bestand jetzt, nach Ende des Ersten Weltkrieges, die große Chance auf ein neues Zeitalter. War nicht die Oktoberrevolution schon ein Vorzeichen, daß jetzt die Zeit der Revolution angebrochen sei? Dies dürfe man in Fernost doch nicht verpassen!<sup>115</sup> Dabei sei vor allem – so Hua Lin – die Jugend angesprochen, der man bislang eingepflichtet habe, blind zu folgen, statt sich auf die Suche nach der „Wahrheit“ zu begeben.<sup>116</sup> Diese Wahrheit war eben der Anarcho-Kommunismus, und so bemühte sich *Jinhua* – in der Tradition Shifus – um Begriffsklärungen bzw. Vorstellungen westlicher Texte in Übersetzung. So wurde z.B. in Nr. 1 eine Erläuterung des Begriffes „Anarchismus“ gege-

<sup>111</sup> Hier spielten wohl persönliche Konfliktverhältnisse mit dem Vater, der u.a. die Mutter der beiden zugunsten der Schwester der Mutter hatte sitzen lassen, eine Rolle.

<sup>112</sup> Zheng Peigang berichtet in seinen Erinnerungen (Version in Ge/Jiang/Li Bd. 2), daß Chen Yannian, der Französisch konnte, sogar eine chinesische Bakunin-Werkausgabe erstellen wollte (ibid. S. 952).

<sup>113</sup> In der Nr. 1 wurde jedoch ein ausländischer Artikel von Ou Shengbai ins Chinesische übersetzt, der das Esperanto als wichtigen Bestandteil der anarchistischen Propaganda herausstellte.

<sup>114</sup> „Lingshuang“: „Benzhi xuanyan“ 本誌宣言 (Manifest dieser Zeitschrift) in *Jinhua* Nr. 1, S. 1–3. Vgl. auch Hua Lins Artikel: „Renqun jinhuaguan“ 人群進化觀 (Die Evolution der menschlichen Gesellschaft) in *Jinhua* Nr. 2, S. 27–28.

<sup>115</sup> „Keshui“: „Ouzhanhou pingmin zhi juewu yu shehui geming zhi qushi“ 歐戰後平民之覺悟與社會革命之趨勢 (Das Erwachen des einfachen Volkes nach dem Ersten Weltkrieg und der Trend zur sozialen Revolution) in *Jinhua* Nr. 1, S. 3–4.

<sup>116</sup> Hua Lin: „Xueshushang nuli zhi xinli“ 學術上奴隸之心理 (Die sklavische Einstellung in der Wissenschaft) in *Jinhua* Nr. 1, S. 4–5. (Hua Lin hielt sich inzwischen vor allem in Manila auf, wo er in Arbeiterorganisationen tätig war und eine eigene Zeitschrift *Pingmin* 平民 [Volk] herausbrachte. Er korrespondierte aber mit den Genossen in China).

ben<sup>117</sup> sowie Kropotkins Anarchismus-Eintrag aus der *Encyclopaedia Britannica* von Huang Lingshuang übersetzt.<sup>118</sup> Der letztgenannte Text sollte noch oft übersetzt bzw. nachgedruckt werden.<sup>119</sup> Außerdem wurde – neben Kropotkin<sup>120</sup> – besonders auch Grave herausgestellt, denn dieser hatte mit der *Jinhua* Kontakt. Grave, der ja schon mit der ersten Generation chinesischer Anarchisten in Paris verbunden war und dann mit Shifu korrespondiert hatte, blieb sein Leben lang dem chinesischen Anarchismus verbunden. Auch in den 20er Jahren, als einige der jüngeren chinesischen Anarchisten nach Frankreich kamen, war Grave für diese eine wichtige Verbindungsperson zum französischen bzw. europäischen Anarchismus. Mit Grave stellte *Jinhua* vor allem auch eine skeptische Position zum Völkerbund und zu den laufenden Friedensverhandlungen in Versailles vor, auf die man ja in China große Hoffnungen setzte. Als diese dann bitter enttäuscht wurden und zu den Vierten-Mai-Demonstrationen führten, konnten die Anarchisten immerhin auf ihre Warnungen verweisen.

Aber auch Tolstoj, der ja sowohl in *Minsheng* als auch in *Renqun* eine Rolle gespielt hatte, wurde in der *Jinhua* berücksichtigt. Indem ein literarischer Text aufgegriffen wurde, zeigte die Zeitschrift zudem, daß sie den künstlerischen Aspekt nicht vernachlässigen wollte, wie es auch die *Shishe ziyoulu* getan hatte.<sup>121</sup> Außerdem spielten die allgemein in der Neuen Kulturbewegung erörterten Fragen eine Rolle, vor allem die Frage von Familienstruktur und Ehe. In Shifuscher Tradition ließen die Autoren ohnehin ihren Familiennamen beiseite. U.a. in *Xin qingnian* hatten sich Yuan Zhenying und Hua Lin auch in der allgemeinen Öffentlichkeit in die Diskussion um Ehe/Familie/Frau eingeschaltet.<sup>122</sup> Im Zusammenhang mit Cai Yuanpeis Bemühungen, die „Jindehui“ an der Peking-Universität wieder aufleben zu lassen, wurde daher – mit Shifus „Herzgesellschaft“ im Hinterkopf – die Frage aufgeworfen, ob diese nicht auch die Aufhebung des Ehesystems in ihre Statuten aufnehmen sollte. Hierzu gab es verschiedene Ansichten: die einen plädierten für eine radikale Absage an die Ehe als Lebensform, die anderen sahen – mehr im Sinne von Goldmans „freier Liebe“ –, das Problem eher in der „Ehe ohne Liebe“. Einig war man sich jedoch, daß „Unzucht“ in jedem Falle verwerflich sei.<sup>123</sup> (Hier zeigt sich einmal mehr die prinzipiell wertkonservative Einstellung der Anarchisten). Auf das Thema „Befreiung der Frau“ bezogen argumentierte wiederum Hua Lin, daß hier nur Bildung, Organisationen für Arbeiterinnen, und letztlich die soziale Revolution den Frauen wirklich helfen würden. Dies untermauerte Huang Lingshuang mit der Übersetzung eines anarcho-feministischen Textes, der herausstrich, daß nicht die westliche bürgerliche Frauenbewegung das Vorbild sei, sondern die soziale Revolution automatisch auch das Frauenproblem lösen werde.<sup>124</sup> Erste

<sup>117</sup> Nr. 1, S. 5–6.

<sup>118</sup> Nr. 1, S. 6–14.

<sup>119</sup> Huangs Übersetzung erschien, mit geringen Abweichungen, auch in der „bürgerlichen“ Zeitung *Chenbao* 晨報 vom 4. bis 11. 4. 1919 (s.u.); dort wurde „Kropotkin“ allerdings nicht wie in *Jinhua* mit „Kelupaotejin“ 克魯泡特金 wiedergegeben, sondern mit „Keluoputujin“ 克落撲禿金.

<sup>120</sup> Außer dem *Encyclopaedia Britannica*-Artikel zum Anarchismus erschien (in Nr. 2 der *Jinhua*) ein Artikel von Huang Lingshuang (unter „Chaohai“ 超海) zu „Leben und Werk Kropotkins“ als Leitartikel.

<sup>121</sup> Diese hatte ebenfalls einen Literaturteil enthalten.

<sup>122</sup> Yuan hatte – wie oben angemerkt – Emma Goldman zum Thema „freie Liebe“ übersetzt. Hua Lin engagierte sich bei der Frauenthematik (in *Xin qingnian* Bd. 5, Nr. 2, 15. 8. 1918).

<sup>123</sup> Vgl. besonders den Brief von „Jizhen“ 幾真 an Hua Lin in *Jinhua* Nr. 1, S. 23–24.

<sup>124</sup> In *Jinhua* Nr. 2, S. 19–27. Der Text war von der Engländerin Lily G. Wilkinson.

Ansätze einer Umsetzung in China konnten schon berichtet werden: Shifus Schwestern Liu Baoshu und Liu Wuwei hatten in Kanton eine anarchistische Frauengruppe gegründet,<sup>125</sup> bevor sie dann an den Frankreich-Programmen der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe teilnahmen (s.o.).

Im eigentlich ideologischen Bereich setzte sich *Jinhua* nun zunehmend mit dem Bolschewismus auseinander, zumal die Oktoberrevolution nach dem Ende des Ersten Weltkrieges in China verstärkt wahrgenommen wurde. Im Vergleich zu *Laodong* war *Jinhua* wesentlich kritischer. Inzwischen war bereits Li Dazhaos „Hymne“ auf den Sieg der Bolschewisten erschienen, der diese als Konkurrenten markierte. Zwar war schon Shifu gegen den Marxismus zu Felde gezogen, doch der neue „Arbeiterstaat“ in unmittelbarer Nachbarschaft Chinas brachte eine weitere Dimension in die Rivalität zwischen den Anarchisten und Marxisten bzw. Bolschewisten. Schließlich wollten die Anarchisten ihren Einfluß auf die Arbeiterschaft ausdehnen. Huang Lingshuang unterstrich daher, daß jetzt die Zeit der sozialen Weltrevolution sei, die von allen Arbeitern getragen werden müsse, doch in der Vorgehensweise müsse man sich an Kropotkin halten. Huang übersetzte dessen im Ersten Weltkrieg erschienenen Artikel „La nouvelle Internationale“<sup>126</sup> um zu zeigen, daß die Arbeiterorganisationen nach anarcho-kommunistischen Grundsätzen die einzigen seien, die wirklich zu einer sozialen Revolution führen würden.<sup>127</sup> Bezogen auf einen einflußreichen Artikel in der Zeitschrift *Xinchao* 新潮 (Neue Welle), der in der Oktoberrevolution die Verkörperung des „neuen Trends“ der Welt sah,<sup>128</sup> griff Huang in die Argumentationskiste Shifus, um den Marxismus als bloßen „Kollektivismus“ zu brandmarken. Auch sei Marx nicht mehr der „Trend“ im Weltsozialismus.<sup>129</sup> In Anbetracht der neuen SU ging Huang noch weiter und beklagte, daß dieser „Kollektivismus“ den Einzelnen erdrücke, während der wahre „neue Trend“ im Anarchismus bestehe, welcher sich den Einzelnen zum Ausgangspunkt wähle! Anarchismus sei somit extremer Liberalismus und vertrage sich gut mit dem Individualismus!<sup>130</sup> – Daß Huang hier eher im Sinne Stirnerscher Positionen als im Sinne Kropotkinschen Anarcho-Kommunismus argumentierte, entging ihm offenbar selbst.

<sup>125</sup> Siehe *Jinhua* Nr. 2, S. 28.

<sup>126</sup> Laut Hug: *Bibliographie* (S. 165) 1916 erschienen. Dies zeigt im übrigen, daß Kropotkin unbeschadet des Kriegsproblems unvermindert als maßgeblich betrachtet wurde!

<sup>127</sup> Auch hier zeigt sich, daß Kropotkin, den man sonst gern in Opposition zum Syndikalismus zu setzen pflegt, durchaus als Argumentationshilfe für anarcho-syndikalistische Positionen dienen konnte. – Huangs Artikel lautete „Gaizao shehui de fangfa“ 改造社會的方法 (Die Methode zur Gesellschaftsreformation) in *Jinhua* Nr. 2, S. 2–7. (Die Übersetzung aus Kropotkins Artikel dort auf S. 4–6).

<sup>128</sup> Der Artikel „Jinri zhi shijie xinzhao“ 今日之世界新潮 (Die neuen aktuellen Welttrends) stammte von Luo Jialun 羅家倫 und war in *Xinchao* Nr. 1 (1. 1. 1919) erschienen. Luo war, wie u.a. Huang Lingshuang, damals Student an der Peking-Universität. Er war einer der Hauptakteure der Vierten-Mai-Demonstration und unterstützte später Jiang Kaishek. Zwar bezeichnete er die Oktoberrevolution als „neuen Welttrend“, propagierte sie aber nicht!

<sup>129</sup> Daß die Argumente alle von Shifu übernommen wurden, wird meist übersehen.

<sup>130</sup> Damit griff Huang im Grunde eine Argumentation auf, wie sie Ouyang Pucun 歐陽溥存 bereits 1912 in der einflußreichen *Dongfang zazhi* (Bd. 8, Nr. 12, 1. 6. 1912) in seinem Artikel „Shehuizhuyi“ 社會主義 (Sozialismus) vertreten hatte. Dieser hatte Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus differenziert und den Anarchismus als „Freund des Liberalismus“ dem Sozialismus als „Ideologie der Einmischung“ entgegengestellt.

Sein Ziel war jedenfalls, sich entschieden vom Marxismus abzugrenzen.<sup>131</sup> Man kann bei Huangs „individualistischer“ Argumentation auch als Hintergrund annehmen, daß schließlich zum damaligen Zeitpunkt im chinesischen allgemeinen Modernisierungsdiskurs das Individuum hoch im Kurs stand, bis es dann wieder durch die gesellschaftliche Pflicht (Rettung der Nation / Veränderung der Gesamtgesellschaft) eingebunden wurde.

Andere Autoren sekundierten diese Distanzierung vom Marxismus mit direkten Angriffen auf die Bolschewisten, die als „mordende und brandschatzende Banditen“ charakterisiert wurden.<sup>132</sup> Allein sie müßten als „Extremisten“ eingestuft werden. Leider werde dieses Etikett in China oft fälschlich den Anarchisten angehängt.<sup>133</sup> Um dieses Mißverständnis zu beseitigen, brachte *Jinhua* auch eine Übersetzung zu „Anarchismus und Gewalt“, in dem die Auffassung vertreten wurde, daß die Anarchisten an sich durchaus friedfertig seien. Nur gegenüber den Feinden der Freiheit könne man nicht umhin, extreme Mittel anzuwenden.<sup>134</sup> Hua Lin wiederum erläuterte mit einem Evolutionschema, wie die Entwicklung vom „dunklen Zeitalter“, in dem alle Macht den Göttern zugeschrieben wurde, über das Zeitalter der absoluten Macht eines Fürsten zu dem der Macht des Gesetzes und dann der Macht des Volkes voranschreite. Als höchste Entwicklungsstufe gehöre die Macht dem (einzelnen) Menschen, der dann in Freiheit mit allen anderen das *datong* bilden werde, und den Übergang zu dieser letzten Stufe bringe der Anarchismus mit sich. Die dafür nötige Revolution beseitige lediglich die Widerstände, die sich diesem natürlichen Evolutionsprozeß entgegenstellten.<sup>135</sup> – Damit versuchte Hua Lin implizit, auch das Spannungsverhältnis von individueller Freiheit und großer Gemeinschaft aufzulösen, womit er Huangs „extremen Liberalismus“ mit der anarcho-kommunistischen Gesellschaft zusammenführte.

Die SU dagegen verkörpere alles andere als dieses evolutionäre Ziel. Anfangs habe man geglaubt, daß mit der Oktoberrevolution zumindest etwas relativ Besseres entstehen würde, doch diese Hoffnung sei enttäuscht worden. Die SU sei mindestens so verwerflich wie das alte Zarenregime.<sup>136</sup> Weshalb sonst würden die Anarchisten dort verfolgt? – Im Hintergrund standen die in der anarchistischen Weltpresse wiederholten Behauptungen, daß Kropotkin in der SU verfolgt werde. In *Jinhua* erschienen entsprechende Nachrichten, die zwar als „nicht gesichert“ bezeichnet wurden, doch mit dem bemerkenswerten Zusatz, daß den Bolschewisten schließlich alles zuzutrauen sei!<sup>137</sup>

Die chinesischen Anarchisten sollten daher vor allem das Vorbild „Shifu“ nicht aus den Augen verlieren, der für China den richtigen anarcho-kommunistischen Weg eröffnet habe. Entsprechend widmete die *Jinhua* ihre dritte Nummer ganz dem Gedenken Shifus. Huang

<sup>131</sup> „Lingshuang“: „Ping ‘Xinchao zazhi’ suowei jinri shijie zhi xinchao“ 評 “新潮雜誌” “所謂今日世界之新潮 (Kritik zu dem, was in der Zeitschrift *Xinchao* als neuer aktueller Welttrend bezeichnet wird) in *Jinhua* Nr. 2, S. 14–17.

<sup>132</sup> Siehe „Jizhens“ 幾真 Anmerkungen zu einer Übersetzung aus dem Französischen über die „Natur der Bolschewisten“ in *Jinhua* Nr. 2, S. 9.

<sup>133</sup> Ibid.

<sup>134</sup> In *Jinhua* Nr. 2, S. 17–19. Das Original zur Übersetzung wird nicht genannt.

<sup>135</sup> Hua Lin: „Renqun jinhuaguan“ in *Jinhua* Nr. 2, S. 27–28.

<sup>136</sup> Siehe die Anmerkungen zu einem Bericht einer französischen Zeitung über den Umgang mit Privateigentum in der SU in *Jinhua* Nr. 2, S. 29.

<sup>137</sup> Besonders in *Jinhua* Nr. 3, S. 20. Kropotkin selbst war zwar kein direktes Opfer von Verfolgung (schließlich war er prominent und alt), andere Anarchisten allerdings schon.

Lingshuang verfaßte dazu den Leitartikel: „Shifuismus“, und betonte, daß eine solche Gedankennummer nicht aus Nostalgie geboren sei, sondern daß gerade Shifus Befürchtung vor seinem Tod, daß der Anarchismus in China mit ihm begraben werden könnte (s.o.), Aufforderung an die Nachfolgenden sei, sein Werk fortzusetzen. Seine Ideologie, der Anarcho-Kommunismus, könne im Konkreten als „Esperantismus plus die Regeln der Herzgesellschaft“ gekennzeichnet werden (womit Huang diese weiterhin zu *essentiellen* Bestandteilen des chinesischen Anarchismus erklärte!). Da Shifu sich ganz an Kropotkin orientiert habe, sei auch seine Propaganda wissenschaftlich, systematisch und konstruktiv gewesen. Allerdings war Huang bewußt, daß insbesondere die Regeln der „Herzgesellschaft“, die ja eine eigenständige Beifügung von Shifu waren, begründet werden mußten als „Erweiterung“ der Kropotkinschen „Orthodoxie“. Hier – so Huang – war es der Einfluß von Tolstojs Lebensführung im Alter, die sich Shifu zum Vorbild genommen habe, dennoch habe Shifu niemals Tolstojs Wissenschaftsfeindlichkeit oder gar dessen religiösen Impetus übernommen. Vielmehr seien Shifus Regeln vor allem aus anarcho-kommunistischer Moralität zu erklären. Auch wenn diese Regeln so im westlichen Anarchismus nicht existierten, seien sie doch implizit darin angelegt! – Ganz offensichtlich wollte Huang hier herausstellen, daß Shifus Ideologie durchaus „orthodox“ war und nicht etwa eine „Sinisierung“ des europäischen Anarchismus darstellte.<sup>138</sup>

Dieser Punkt wurde von Chen Yannian in einer gesonderten Begründung, wozu man überhaupt eine Shifu-Nummer herausbringe, besonders unterstrichen. Shifu sei die Richtschnur für das Heute und die Zukunft, gerade weil er den Anarcho-Kommunismus nicht im Sinne einer falschen Adaption an „chinesische Besonderheiten“ verbogen habe. Schließlich sei eines der Grundprobleme in China, daß die Menschen nicht von ihren eingefahrenen Gewohnheiten ablassen wollten und daher lauter Halbheiten produzierten. Shifu dagegen war radikal und bereit, Opfer auf sich zu nehmen. Das sei sein wahres Vorbild.<sup>139</sup>

Daher wurden Shifus Leben und seine wichtigsten Aussagen für die Leserschaft zusammengefaßt<sup>140</sup> und auch einige charakteristische Begebenheiten geschildert,<sup>141</sup> die Shifu als charismatische und unbeugsame Persönlichkeit im Alltag vorstellten.

Shifu war somit zum ideologischen und persönlichen Vorbild stilisiert und der Kropotkinsche Anarcho-Kommunismus zur „Orthodoxie“ des chinesischen Anarchismus erklärt worden. Dies waren die wichtigsten Vermächtnisse der *Jinhua* als erster anarchistischer „Gemeinschaftsproduktion“, die allerdings über die drei Nummern (Januar bis März 1919) nicht hinauskam, da sie im Gefolge der Vierten-Mai-Demonstration umgehend verboten

<sup>138</sup> „Lingshuang“: „Shifuzhuyi“ 師復主義 (Shifuismus) in *Jinhua* Nr. 3, S. 1–3.

<sup>139</sup> „Ren“ 人: „Wei shenmo women yao fakan ‘Shifu jinnianhao’ ne“ 爲甚麼我們要發刊‘師復紀念號’呢 (Warum wollen wir eine „Shifu-Nummer“ herausbringen?) in *Jinhua* Nr. 3, S. 5–8. (Daß sich hinter „Ren“ Chen Yannian verbirgt, geht aus Zheng Peigans Erinnerungen hervor. Siehe Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 953).

<sup>140</sup> „Jizhen“: „Shifu jun zhuan“ 師復君傳 (Biographie Herr Shifus) in *Jinhua* Nr. 3, S. 8–15. (Der Artikel ist eine erweiterte Fassung des Nachrufes aus *Minsheng* Nr. 23, dessen Autor wohl Lin Junfu war. Ob dieser mit dem schon öfter angeführten „Jizhen“ identisch ist, ist offen. Lin wird nirgendwo als Mitarbeiter benannt).

<sup>141</sup> „Tie“ 鐵 (=Zheng Peigang?): „Shifu xiansheng jianshi“ 師復先生佚事 (Anekdotisches zu Herr Shifu) in *Jinhua* Nr. 3, S. 15–17.

wurde.<sup>142</sup> Der Gruppe gelang es noch, Huang Lingshuangs Übersetzung von Kropotkins *La science moderne et l'anarchie* als ersten Band einer geplanten Reihe von Übersetzungen westlicher anarchistischer Literatur (z.T. in *baihua*!) herauszubringen.<sup>143</sup> Huangs Übersetzung erschien im Sommer 1919 als *Jindai kexue yu wuzhengfuzhuyi* 近代科學與無政府主義. (Die zweite Auflage, Kanton 1921, war dann revidiert, wobei Huang Lingshuang nun statt Schriftsprache *baihua* benutzte, den Titel in *Jinshi kexue he annaqizhuyi* 今世科學和安那其主義 umformulierte und dazu den Titel in Esperanto setzte. Wie aus dem Vorwort hervorgeht, gab es große Probleme, Kropotkins Werk zu drucken. Nach Huangs Vorwort wollte er mit dem Buch erreichen, daß endlich Texte Kropotkins auf Chinesisch zugänglich würden, da viele den Anarchismus kritisierten, ohne je dessen Theorien studiert zu haben. Die unterdessen zwischen Anarchisten und Marxisten laufenden Debatten im Hinterkopf, unterstrich Huang, daß mit Kropotkin klar werde, daß nicht nur die Wirtschaftsgeschichte Motor der Veränderung sei, sondern auch dem Denken eine wichtige Rolle zukomme!).<sup>144</sup> Nach der Publikation von Huangs Übersetzung mußte die *Jinhua*-Gruppe jedoch alle Aktivitäten einstellen. Der Drucker Zheng Peigang wurde inhaftiert, wie eine letzte Esperanto-Mitteilung der *Jinhua*, verfaßt von Ou Shengbai (Sin-pak) am 10. 8. 1919, das Ausland wissen ließ. Andere Beteiligte hatten zumindest erwägt, China zu verlassen, zum einen, um im Westen persönliche Studienvorhaben zu verwirklichen, zum anderen, um die direkten Kontakte mit der internationalen Anarchisten-szene zu intensivieren.<sup>145</sup> Während zu Shifus Zeit die *Minsheng* zwar brieflich mittels Esperanto den Anschluß an den Weltanarchismus gesucht und auch gefunden hatte, jedoch kaum persönliche Kontakte pflegen konnte (die wichtigste Ausnahme war Yamaga Taiji), spielten nun solche Kontakte für die jüngeren chinesischen Anarchisten eine zunehmende Rolle. Auch hatte sich seit Shifus Tod der chinesische Anarchismus unter Übersee-Chinesen allmählich ausgebreitet, was bereits in *Laodong* und nun in *Jinhua* auch für die Leser in China deutlich geworden war und die Attraktivität bzw. Relevanz des Anarchismus innerhalb Chinas entscheidend steigerte.<sup>146</sup> Der chinesische Anarchismus stellte sich daher zunehmend als wirklicher Teil des Weltanarchismus dar. Auf der anderen Seite war nun innerhalb Chinas eine „anarchistische Bewegung“ entstanden, die sich in den Folgejahren ausbreiten sollte.

<sup>142</sup> Das Verbot erfolgte am 5. Mai 1919. (Siehe *Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehuidang* S. 19). Eine vierte Nummer war druckfertig, konnte jedoch nicht mehr erscheinen. (So die letzte Esperanto-Mitteilung im August von Ou Shengbai).

<sup>143</sup> Die geplanten Übersetzungen, besonders Werke von Kropotkin und Grave, werden in *Jinhua* Nr. 3, S. 23, aufgeführt. Sie sollten alle nach französischen Vorlagen erfolgen.

<sup>144</sup> Mir lag diese Übersetzung nur in der zweiten Auflage vor.

<sup>145</sup> In *Jinhua* Nr. 3, S. 23, wurde berichtet, daß Huang Lingshuang und Yu Keshui bereits aufgebrochen seien, doch ist zumindest für Huang unwahrscheinlich, daß er damals China wirklich verließ, da er wenig später wieder in Tianjin bei der Zeitschrift *Xin shengming* 新生命 (Neues Leben) auftauchte. Auch geben weder Huangs Erinnerungen noch der biographische Abriss Xie Kangs in Huangs *Dangdai wenhua luncong* einen Hinweis darauf. Ähnliches gilt für Yu Keshui, der Ende 1919 / Anfang 1920 in Südchina wieder auftauchte (s.u.).

<sup>146</sup> Auch in *Jinhua* gab es eine eigene Rubrik, in der über anarchistische Aktivitäten außerhalb Chinas, u.a. unter Übersee-Chinesen, berichtet wurde.

## 9. DIE HOCHPHASE DES ANARCHISMUS

### *Die Diffusion des Anarchismus*

**Der Anarchismus in der gesellschaftlichen Diskussion 1919:** Während sich eine eigentliche „anarchistische Bewegung“ innerhalb Chinas herausbildete, wurde der Anarchismus auf der anderen Seite in China auch zunehmend integraler Bestandteil der gesamtgesellschaftlichen Debatten. Nicht nur Zeitschriften wie *Xin qingnian* erörterten den Anarchismus bzw. druckten Beiträge von Anarchisten, sondern auch die allgemeinen Medien beschäftigten sich mit dem Thema. Vor allem die Zeitschrift *Jinhua*, die ja ihren Sitz in Peking hatte, konnte in der Nachfolge der *Shishi ziyoulu* breitere Kreise erreichen und auch Informationen und Artikel an die allgemeine Presse weitergeben. So druckte die *Chenbao* 晨報 (Morgenzeitung) in Peking vom 4. 4. bis 11. 4. 1919 Huangs Übersetzung von Kropotkins *Encyclopaedia Britannica*-Artikel über den Anarchismus aus *Jinhua* Nr. 1 nach, ebenso den Artikel über die Definition von „Anarchismus“ aus der gleichen Nummer,<sup>1</sup> stets ohne Angabe der Herkunft! In der Shanghaier *Shishi xinbao* 時事新報 („The China Times“) und anderen Zeitungen erschien die von *Jinhua* verbreitete Nachricht, daß Kropotkin in der SU umgebracht worden sei.<sup>2</sup> Auch die Zeitschrift *Laodong* hatte eine größere Resonanz gefunden. So druckte z.B. die Pekinger *Chenbao* am 30. 3. 1919 den Proudhon-Artikel aus *Laodong* Nr. 1 nach (wiederum ohne Angabe der Herkunft)!<sup>3</sup>

Besonders Kropotkin wurde zunehmend in der Öffentlichkeit vorgestellt, beispielsweise durch die Übersetzung seiner *Memoirs*, die zunächst in der Gruppe um Liang Qichao zugehörigen Zeitung *Guomin gongbao* 國民公報 (Volksbulletin) begonnen wurde, aber zum vorübergehenden Verbot der Zeitung führte! Sie erschien dann in *Shishi xinbao* (Beilage *Xuedeng* 學燈 [Licht des Lernens]), wo sie am 9. 1. 1919 anlief und bis zum 26. 4. weitergeführt wurde. (Der Übersetzer wird nicht genannt, kann aber nach dem späteren Abdruck in der Beilage zu Jing Meijius *Guofeng ribao* 國風日報 [Tageszeitung „Landessitten“], *Xuehui* 學匯 [Lernsammlung], als „Yishang“ 贍上 identifiziert werden).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> In *Chenbao* 29. 3. – 30. 3. 1919.

<sup>2</sup> Siehe *Shishi xinbao* 1. 4. 1919, Teil 3, S. 4.

<sup>3</sup> *Chenbao*, 30. 3. 1919, S. 7.

<sup>4</sup> Zheng Peigang erwähnt in seinen Erinnerungen (in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 950) den Vorfall des Zeitungsverbots, bleibt aber Details schuldig. Wie aus Chow: *Research Guide* ... S. 125 hervorgeht, wurde die betreffende Zeitung, nämlich *Guomin gongbao* 國民公報 (Der Bürger) (Peking), ein Organ der Gruppe um Liang Qichao, 1918 vorübergehend verboten, worauf Zheng sich vermutlich bezieht. Anfang 1919 erschien im Supplement *Xuedeng* 學燈 (Licht des Lernens) der *Shishi xinbao* eine Übersetzung der *Memoirs* in Folgen ohne Nennung des Übersetzers, weshalb es gut möglich ist, daß dies ein Nachdruck der besagten angefangenen Übersetzung war. (Siehe *Xuedeng* in *Shishi xinbao* 9. 1. – 26. 4. 1919: „Wuzheng-fuzhuyi lingxiu e' ren Keluoputujin zishuzhuan“ 無政府主義領袖俄人科洛扑秃金自述傳 [Autobiographie des Russen und anarchistischen Anführers Kropotkin]). In *Xuehui* 學匯 (Lernsammlung), der Beilage zu Jing Meijius Zeitung *Guofeng ribao* 國風日報 (Landeswind), wurde dieser Text

*Shishi xinbao* stellte Zhang Shizhang 張仕章 Kropotkin wiederum am 27. 10. 1919 allgemein vor.<sup>5</sup> Außerdem wurde das Thema „Sozialismus“ nun in mehreren Zeitungen und Zeitschriften verstärkt diskutiert.<sup>6</sup> Dabei bemühte man sich, erst einmal die verschiedenen Richtungen zu klären, wofür man sich vor allem auf westliche Vorlagen stützte.<sup>7</sup> Neben dem Anarchismus wurde dabei natürlich auch der Marxismus intensiver erörtert. *Xin qingnian* beispielsweise befaßte sich in der Mai-Nummer 1919 (die de facto aber wohl erst im September erschien)<sup>8</sup> eingehend mit dem Marxismus, ließ aber auch Huang Lingshuang ausführlich seine Kritik am Marxismus vortragen. Dabei griff Huang – auf Basis Kropotkins (und Shifus) – besonders die politische Theorie von Marx an. Den historischen Materialismus bejahte er jedoch. Auch die Thesen zur Ökonomie akzeptierte er weitgehend!<sup>9</sup> Außerdem druckte die gleiche Nummer, neben der Biographie von Marx, auch die von Yu Keshui verfaßte Biographie Bakunins. Diese *Xin qingnian*-Nummer wurde besonders von Li Dazhao 李大釗, „Chinas erstem Marxisten“,<sup>10</sup> betreut, der damals dem Anarchismus durchaus noch viel abgewinnen konnte – obwohl er sich dem Studium des Marxismus zugewandt hatte<sup>11</sup> – und daher auch solche unmarxistischen Beiträge aufnahm.

In der von ihm mitbetretenen, ebenfalls einflußreichen Zeitschrift *Meizhou pinglun* 每週評論 („The weekly critic“) erschienen 1919 ebenso positive Artikel zum Anarchismus. Wang Guangqi etwa machte in einem Artikel zum Anarcho-Kommunismus und Staatssozialismus klar, daß seine Sympathien bei der Idee der „gegenseitigen Hilfe“ Kropotkins lagen, was wiederum zeigt, daß er – Initiator der „Gongdu huzhutuan“ – Affinitäten zum Anarcho-Kommunismus hatte. Interessanterweise benutzte er eine ganz an Shifu angelehnte Argumentation (Anarchismus=Kommunismus, Marximus=Kollektivismus), die er offenbar der *Jinhua* entnommen hatte. Außerdem bezog er seine neue Erkenntnis, daß die Bolschewisten doch nicht Anarchisten sondern Marxisten seien, erklärtermaßen aus *Laodong*.<sup>12</sup> Li Dazhao wiederum, der in *Xin qingnian* zusammen mit Chen Duxiu das Studium

---

dann wieder abgedruckt (in Nr. 235–237, Sommer 1923) und der Übersetzer nun mit „Yishang“ 贻上 angegeben.

<sup>5</sup> Abschnitte sind enthalten in *Shehuizhuyi sixiang zai zhongguo de chuanbo*, Bd. 1 des 2. Dreierkonvoluts, S. 532–533.

<sup>6</sup> Daß dieses Thema nicht nur in der sogenannten „progressiven“ Presse interessierte, zeigt z.B. die *Dongfang zazhi*, die im Laufe ihrer Geschichte immer wieder das Thema aufgegriffen hatte (vor allem in „freien“ Zeiten wie 1912 und nach Yuan Shikais Tod). Sie veröffentlichte z.B. Ende 1918 einen längeren Artikel zum Sozialismus (in Bd. 15, Nr. 11).

<sup>7</sup> Siehe z.B. die sich besonders dem Anarchismus und seinen Strömungen zuwendende Serie von (Liu) Nangai (劉) 南陔 in *Shishi xinbao* (Beilage *Xuedeng*), 30. 4. – 5. 5. 1919, die auf einer französischen Vorlage beruhte.

<sup>8</sup> Vgl. Dirlik, Arif: *The Origins of Chinese Communism* S. 47.

<sup>9</sup> „Makesi xueshuo de piping“ 馬克思學說的批評 (Kritik an der Lehre von Marx).

<sup>10</sup> Zu Li Dazhao siehe vor allem die „klassische“ Studie von Maurice Meisner: *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*, 2. Aufl. Cambridge/Mass. 1968 (Erstauflage 1967). Vgl. dazu die kritische Auseinandersetzung bei Dirlik: *The Origins ...*, bes. Kap. 3.

<sup>11</sup> Dies hebt Dirlik: *The Origins ...* S. 47, auch korrekt heraus.

<sup>12</sup> Siehe „Ruoyu“ 若愚 (laut *Wusi shiqi qikan jieshao* Bd. 1, S. 42, = Wang Guangqi): „Wuzhengfu gongchanzhuyi yu guojia shehuizhuyi“ 無政府共產主義與國家社會主義 (Anarcho-Kommunismus und Staatssozialismus) in *Meizhou pinglun* Nr. 18, 20. 4. 1919, S. 2. Seine zuvor geäußerte Meinung, die Bolschewisten seien Anarchisten, hatte er ebenfalls aus *Laodong* bezogen. Dies war ja dort in Nr. 3 korrigiert worden.

des Marxismus und der Oktoberrevolution empfahl, hob in einem Artikel in *Meizhou pinglun* den Gedanken der „gegenseitigen Hilfe“ hervor und setzte ihn in Vergleich zur marxistischen Klassenkampflehre. Die „gegenseitige Hilfe“ sei das eigentliche Ziel, so Li Dazhao, doch benötige man auch den Klassenkampf, um die bestehende Gesellschaftsordnung zu stürzen. Daher sei letzterer vorübergehend nötig, doch werde er bald das Zeitalter herbeiführen, in dem er nicht mehr zu existieren bräuchte. Obgleich Lis Argumentation in sich nicht ganz stimmig war,<sup>13</sup> legte er doch den Schluß nahe, daß der Marxismus die Methode zur Zerstörung des status quo lieferte, der Anarcho-Kommunismus aber den anzustrebenden Zustand skizzierte.<sup>14</sup> Damit zeigte er auf der anderen Seite auch deutlich, wie schwer sich selbst diejenigen, die „Chinas erste Marxisten“ sein würden, mit dem Gedanken des Klassenkampfes taten, stand er doch diametral im Gegensatz zu jeder Harmonielehre, wie sie sonst in der chinesischen Tradition dominierte. Allerdings bedauerte Li auch, daß die Anarchisten die Marxisten, besonders die Bolschewisten, in China gern in ein schlechtes Licht rückten.<sup>15</sup> Trotz alledem äußerte sich gerade „Chinas erstes Marxist“ Li Dazhao noch ganz in anarchistischem Sinne, als er in der einflußreichen *Jiefang yu gaizao* 解放與改造 (Befreiung und Reform) noch Anfang 1920 verlangte, von der vertikalen Organisation der Gesellschaft endlich zu einer horizontalen zu kommen. Die einzelnen Gruppen könnten sich dann auf Graswurzelebene solidarisieren und schließlich das *datong* auf Basis „gegenseitiger Liebe“ schaffen.<sup>16</sup>

Aber auch nicht-marxistisch geneigte Intellektuelle befaßten sich mit dem Anarchismus im allgemeinen und Kropotkin im besonderen. So äußerte sich beispielsweise der Politikwissenschaftler der Peking-Universität Gao Yihan 高一涵 mehrfach zum Anarchismus<sup>17</sup> mit der Absicht, Informationen zu bieten, da schließlich immer noch kaum Originaltexte übersetzt waren. Das galt im übrigen nicht nur für den Anarchismus, sondern auch für andere Sozialismen.

Gao benutzte für „Anarchismus“ die Übersetzung *wuzhizhuyi* 無治主義, da sie ihm den Wortsinn besser wiederzugeben schien als das „von den Japanern eingeführte“ *wu-*

<sup>13</sup> So schwankte er zwischen einer Parallelisierung von „gegenseitiger Hilfe“ und Klassenkampf mit geistiger und materieller Veränderung einerseits, mit einem Nachher-Vorher-Schema andererseits.

<sup>14</sup> „Shouchang“ 守常 (=Li Dazhao): „Jieji jingzheng yu huzhu“ 階級競爭與互助 (Klassenkampf und gegenseitige Hilfe) in *Meizhou pinglun* Nr. 29 (6. 7. 1919), S. 2. Li behauptete hier, daß auch Marx nicht die gesamte menschliche Geschichte mit der Kategorie von Klassenkämpfen habe fassen wollen.

<sup>15</sup> Siehe z.B. Lis Klage über die „Verleumdungen“, wie sie in *Jinhua* erschienen waren, wo die Bolschewisten als „Extremisten“ und Verfolger Kropotkins kritisiert worden waren. (Vgl. Lis „Zai lun wenti yu zhuyi“ 再論問題與主義 [Nochmals über Probleme und Ideologien] in *Meizhou pinglun* Nr. 35, 17. 8. 1919, S. 2).

<sup>16</sup> „Shouchang“ (=Li Dazhao): „You zong de zuzhi xiang heng de zuzhi“ 由縱的組織向橫的組織 (Von vertikaler zu horizontaler Organisation) in *Jiefang yu gaizao* 解放與改造 (Befreiung und Reform) Bd. 2, Nr. 2, 15. 1. 1920, S. 71–72. Hier ging Li zwar von der Marxschen These der Grundsätzlichkeit der ökonomischen Verhältnisse aus, betonte aber, daß das Ziel ein „Leben in Liebe“ im Sinne „gegenseitiger Hilfe“ sei.

<sup>17</sup> Siehe z.B. sein „Wuzhizhuyi xuelishang de genju“ 無治主義學理上的根據 (Die theoretische Basis des Anarchismus) in *Xin zhongguo* 新中國 (Neues China) Bd. 1, Nr. 3, Juli 1919, S. 43–53; oder sein „Kelupaotejin xueshuo de yaodian“ 克魯泡特金學說的要點 (Die wesentlichen Punkte in der Lehre Kropotkins) in *Meizhou pinglun* Nr. 31, 20. 7. 1919, S. 2 (unter „Hanlu“ 涵廬); bzw. seine Zusammenfassung von Kropotkins *Mutual Aid*: „Huzhulun“ de dayi“ 互助論的大意 (Abriß von „Mutual Aid“) in *Xin zhongguo* Bd. 1, Nr. 5, September 1919, S. 1–11.

*zhengfuzhuyi*, wollte damit aber nicht die klassische Assoziation von „Chaos“ evozieren, was ja z.B. von Shifu gegen diese Übersetzung ins Feld geführt worden war.<sup>18</sup> Gao zog im übrigen auch problemlos die Parallele von westlichem Anarchismus und Laozischem Gedankengut und sah den Anarchismus somit als ubiquitäres Phänomen an. Für ihn war der Kern des Anarchismus „extreme Selbstregierung und extreme Freiheit“.<sup>19</sup> Daher könnten Laozi und Bao Jingyan als chinesische Anarchisten gelten.<sup>20</sup> Dieses Thema, also der Vergleich des westlichen Anarchismus mit traditionell-chinesischem Gedankengut, sollte dann auch von anderen aufgegriffen werden. So z.B. von Zhou Yutong 周予同, Mitglied der „Gongxue“-Gruppe (工學社, s.o.), die sich für eine Verbindung von Arbeit und Studium einsetzte. In deren Zeitschrift *Gongxue* veröffentlichte Zhou Anfang 1920 einen längeren Artikel: „Zhongguo gudai shehuizhuyi de sichao“ 中國古代社會主義的思潮 (Sozialistische Gedankenströmungen im alten China),<sup>21</sup> worin er zahlreiche Parallelen insbesondere des Anarchismus zur chinesischen Tradition zu entdecken glaubte. Sein erklärtes Ziel war dabei auch, sich von den durch die Japaner vorgegebenen Rezeptionsmustern westlicher Ideen (inklusive der Begrifflichkeit und Wertung) zu befreien.<sup>22</sup> Dies bedeutete im Falle des Anarchismus, daß Zhou ihn von seinem eher negativen Image lösen und auf ein traditionell chinesisches Fundament stellen wollte. Sich auf Zhang Binglin beziehend, zog Zhou Parallelen zwischen „Tolstojschen Chinesen“ (z.B. Bo Yi 伯夷, dem Shang-Loyalisten, der sich dem Zhou-Hof verweigerte) und „Bakuninisten“ (z.B. Räuber Zhi 盜跖 aus dem *Zhuangzi*). Außer den „üblichen“ Anknüpfungspunkten, Laozi und *Zhuangzi*, erweiterte Zhou den Vergleich auf u.a. Xu Xing (wie bei Liu Shiwei), Chen Zhong 陳仲 (Zeitgenosse des Mengzi, den Zhou als „individualistischen Anarchisten“ einstufte) und die auch andernorts häufig angeführten Bao Jingyan, Ruan Ji und Tao Yuanming sowie Deng Mu.

<sup>18</sup> Leider geht Gao selbst nicht genauer auf die Frage der Übersetzung ein, doch betont er in seinem „Wuzhizhuyi xuelishang de genju“, daß Anarchismus nicht Chaos sondern Selbstregierung wolle. (S. dort S. 44). Übrigens lobte Yuan Zhenying, der ja selbst ein anarchistischer Student an der Peking-Universität war, Gaos Übersetzung später als passender als *wuzhengfuzhuyi*. (Vgl. Yuans Erinnerungen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 971–981, dort S. 972). (Er benutzte Gaos Übersetzung dann auch selbst, so z.B. in seiner 1920 erschienenen Übersetzung von Kropotkins *La morale anarchiste*, wo er in seinen Übersetzeranmerkungen auch erklärt, daß China ohnehin schon zu japonisiert sei und man nicht auch noch die Übersetzungsterminologie übernehmen müsse!). Yuan erwähnt außerdem, daß Gu Hongming 辜鴻銘, Vertreter der Konservativen an der Peking-Universität, dagegen den Terminus *wuwangdang* 無王黨 („Königslose“) für die Anarchisten benütze. (Daß Gu nicht auf den alten Begriff *wujun* zurückgriff, ist immerhin interessant zu vermerken).

Gao Yihan selbst benutzte jedoch in seinem 1920 erschienenen Buch zur Geschichte des europäischen politischen Denkens wieder das „japanische“ *wuzhengfuzhuyi*! (Ausschnitte aus diesem Buch zu Proudhon, Bakunin und Kropotkin finden sich in *Shehuizhuyi sixiang zai zhongguo de chuanbo*, Bd. 1 des 2. Dreierkonvoluts, S. 573–582. Dort erscheint stets *wuzhengfuzhuyi*).

<sup>19</sup> Siehe Gaos „Wuzhizhuyi zai xuelishang ...“ S. 45.

<sup>20</sup> Ibid. S. 47. Interessanterweise fühlten sich die Herausgeber von *Xin zhongguo* auf Gaos neutral gemeinten Artikel hin genötigt klarzustellen, daß sie sich nicht mit „gefährlichem Gedankengut“ solidarisieren wollten, und fügten einen mahnenden Beitrag an, der die Regierenden aufrief, sich sozialpolitisch zu engagieren, um den Anarchisten durch „gute Regierung“ den Wind aus den Segeln zu nehmen.

<sup>21</sup> *Gongxue* Bd. 1, Nr. 4, 28. 2. 1920, S. 13–31.

<sup>22</sup> Ibid. S. 15.

Neben solchen „kulturell“ orientierten Artikeln erschienen auch – auf der Linie Gao Yihans – mehr politisch orientierte, z.B. Wang Shouyis 汪受益 „Zhuangzi de zhengzhiguan“ 莊子的政治觀 (Die politischen Ansichten Zhuangzis) in *Xin zhongguo* im August 1920.<sup>23</sup> Wang sah in Zhuangzi einen chinesischen Anarchisten, der – im Gegensatz zu den westlichen – nicht nur auf politische Unterdrückung reagierte, sondern aus prinzipiellen, transpolitischen Überlegungen heraus zu dieser Überzeugung gelangt war.<sup>24</sup> Damit wies Wangs Argumentation Ähnlichkeiten mit der der chinesischen Nihilisten (s.u.) auf. Wang benutzte übrigens den Begriff *wuzhizhuyi* für „Anarchismus“.

Aber auch einige selbsterklärte Anarchisten sollten diese Vergleiche mit traditionellem Gedankengut aufgreifen und sich somit – im Gegensatz etwa zu Shifu – zu einem „sinierten Anarchismus“ bekennen (s.u.).<sup>25</sup>

Andere Intellektuelle jedoch störten sich an zuviel Diskussion um Gesellschaftstheorien, weil sie ihnen von den konkreten Fragen der Veränderung Chinas wegzuführen schien. Symptomatisch dafür war die von Hu Shi 胡適 angestoßene Debatte um „Probleme und Ismen“. Diese Debatte wurde zunächst in der inzwischen von Hu Shi herausgegebenen *Meizhou pinglun* geführt. Hus Pragmatismus stand vor allem Li Dazhao gegenüber, der das Studium von Ideologien verteidigte. Hu bezog sich bei den „Ismen“ vor allem auf den Sozialismus, aber auch auf den Anarchismus, der zunehmend in Mode kam. Als Beleg dafür erwähnte er auch die Tatsache, daß einige junge Leute lediglich ein Exemplar der *Shishe ziyoulu*, ein paar westliche anarchistische Broschüren, wie sie die chinesischen Anarchisten vertrieben, und die *Encyclopaedia Britannica* (gemeint ist wohl Kropotkins Anarchismus-Eintrag) zur Hand nähmen, um dann groß über den Anarchismus als Lösung für China zu reden.<sup>26</sup> Damit bescheinigte er nebenbei diesen Publikationen ein größeres Leserinteresse.

Hus Kritik wurde von den Anarchisten natürlich wahrgenommen, die sich bemühten, die Relevanz ihrer Ansichten zu demonstrieren. Dabei konzentrierten sie sich auf zwei Bereiche: zum einen war da das Engagement in der Frage der Arbeit, zum anderen sahen manche auch in der Neudorf-Bewegung (s.o.) eine konkrete Möglichkeit, den *huzhu*-Gedanken praktisch zu erproben. Allgemeinere Themen wie die Frauen- und Familienfrage galten ihnen ohnehin als ureigen, waren sie doch mit die ersten in China gewesen, die sich damit befaßt hatten. Somit konnten die Anarchisten von der gestiegenen Popularität dieser Themen selbst profitieren.

**Die regionale Diversifizierung:** Nachdem die Anarchisten in Nordchina im Gefolge des Vierten Mai vorübergehend aufgrund politischen Drucks ihre Aktivitäten einstellen mußten, ging das Zentrum derselben nun in den Süden über.

Hier fanden sich einige Aktivisten um Liang Bingxian, den wichtigsten Vertreter des chinesischen Anarcho-Syndikalismus, zusammen. Zunächst engagierte sich Liang in Kanton bei der Zeitschrift *Minfeng* 民風 (Volkssitten), in der er all die Themen aufgriff, die im Zusammenhang mit dem Anarchismus und der gerade laufenden gesamtgesellschaftlichen

<sup>23</sup> *Xin zhongguo* Bd. 2, Nr. 8, 15. 8. 1920, S. 1–8.

<sup>24</sup> Wang, *ibid.* S. 1.

<sup>25</sup> Hier ist primär Zheng Taiyu 鄭太朴 zu nennen, aber auch Jing Meijiu hatte einen starken Hang zur Tradition.

<sup>26</sup> Siehe Hu Shis „Duo yanjiu xie wenti, shao tan xie ‘zhuyi’“ 多研究些問題，少談些“主義“ (Mehr Probleme studieren und weniger über Ideologien reden) in *Meizhou pinglun* Nr. 31, 20. 7. 1919, S. 1.

Diskussion standen. Im Vergleich zu den früheren Publikationen wie etwa der *Laodong* war jedoch der umgekehrte Einfluß der Neuen Kulturbewegung bzw. der Vierten-Mai-Gedankenströmungen hier klar spürbar: die Rolle des Individuums gegen die Vereinnahmung durch die Gesellschaft spielte in den Beiträgen eine deutlich größere Rolle,<sup>27</sup> trotz allem Syndikalismus und Anarcho-Kommunismus à la Kropotkin.<sup>28</sup> Entsprechend wurde auch das „Atarashiki mura“ weitgehend positiv kommentiert, da es Wert auf den einzelnen Menschen legte und die Befreiung primär im Geistigen ansetzte. Wenn sich der Einzelne erst einmal innerhalb der Familie emanzipiere – wofür Liang schlicht das Abschaffen von familiären Rangbezeichnungen empfahl –,<sup>29</sup> dann könne man aus solchen „neuen“ Familien neue Dörfer bilden und schließlich die neue Gesellschaft!<sup>30</sup>

Ähnlich moderat äußerten sich Liang und einige andere Anarchisten in *Minxing* 閩星 („The Min Sheng (sic!) semi-weekly“) (wörtl.: Stern Fujians), einer halbwochentlichen Zeitschrift, die sie wenige Monate (ab Dezember 1919) auf Anregung des „anarchistischen Warlords“ und ehemaligen Shifu-Freundes Chen Jiongming 陳炯明 in Zhangzhou (Fujian) herausgaben.<sup>31</sup> Chen herrschte damals in Süd-Fujian und versuchte, auch die Provinzen Guangdong und Guangxi zu vereinnahmen. Die VR-Geschichtsschreibung wirft daher Liang Bingxian und seinen Genossen vor, daß sie sich von Chen vor dessen militaristischen Karren hätten spannen lassen. Das Verhältnis war allerdings wohl nicht so unge-

<sup>27</sup> Die Zeitschrift *Minfeng* konnte ich nur teilweise (Nr. 13–18) einsehen. In Ge/Jiang/Li sind einige Beiträge enthalten (Bd. 1, S. 398–408). Siehe auch die Vorstellung der Zeitschrift und das Inhaltsverzeichnis der Nummern 13–18 und 20–21 in *Wusi shiqi qikan jieshao* Bd. 3 (S. 383–388 bzw. 1095–1097).

<sup>28</sup> Letzterer wurde u.a. durch Übersetzungen hervorgehoben. So brachte Ou Shengbai in Folgen eine Übersetzung von *Mutual Aid*. Ob ein Zusammenhang mit der gleichzeitig von Li Shizeng nachgedruckten bzw. weitergeführten Übersetzung desselben Buches (in *Dongfang zazhi*) besteht, ist mir nicht bekannt, ebenso wenig, wie weit Ous Übersetzung gedieh. In einer anlässlich des Todes Kropotkins im März 1921 zusammengestellten Liste von Werken Kropotkins und deren Übersetzungen (s.u.) werden beide getrennt aufgeführt. Ob der Autor der Liste die Übersetzungen selbst eingesehen hatte, ist fraglich. (Siehe „Mingtian“ 鳴田: „Kelupaotejin zhuzuo nianbiao“ 克魯泡特金著作年表 [Chronologische Liste der Werke Kropotkins] in *Minguo ribao* 民國日報 [Tageszeitung „Republik“], Beilage *Juewu* 覺悟 [Erwachen], 18. 3. 1921, S. 1–2). (Die Herausgeber des *Wusi shiqi qikan jieshao* vermuten, daß die *Minfeng* bis nach April 1920 erschien, doch ist der Inhalt nur bis Nr. 21 bekannt. Bis zu diesem Zeitpunkt erschien offensichtlich in jeder Nummer eine Folge von Ous Übersetzung).

Außer Ous Übersetzung erschien auch eine Übersetzung Liang Bingxians (unter „Liangji“ 兩極) von Kropotkins kurz vor dem Ersten Weltkrieg verfaßtem Artikel „Wars and Capitalism“ in *Minfeng* Nr. 16 bis (mindestens) Nr. 18 (7. 9.–21. 9. 1919).

<sup>29</sup> Hier erkennt man deutlich den Optimismus, wonach allein die sprachliche Veränderung die realen Veränderungen nach sich ziehen würde. (Man kann darin Nachwirkungen konfuzianischen Gedankengutes vermuten).

<sup>30</sup> Siehe besonders Liangs Artikel (unter „Liangji“): „Jiazu de chufen“ 家族的處分 (Geißelung der Familie) in *Minfeng* Nr. 16. Der Text ist auch in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 400–404, enthalten (dort S. 404).

<sup>31</sup> Mir lagen die ersten acht Nummern vor. Einige Texte aus späteren Nummern sind in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 425 ff. enthalten. Nach *Wusi shiqi qikan jieshao* (Bd. 3) sei die Zeitschrift bereits im Januar 1920 wieder eingestellt worden. In *Shehuizhuyi sixiang zai zhongguo de chuanbo*, Bd. 1 des 2. Dreierkonvoluts, S. 555–556, findet sich jedoch noch ein Auszug vom März 1920 (*Minxing* Bd. 3, Nr. 1). Wie aus einem Zitat von Zhu Qianzhi in *Fendou* (s.u.) (vgl. Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 473) hervorgeht, muß die Zeitschrift noch länger, nämlich mindestens bis Bd. 3, Nr. 6 (April 1920) erschienen sein.

trübt.<sup>32</sup> Zwar hatte Chen früher am Attentatskorps Shifus teilgenommen, doch hatte er die antimilitaristische Propaganda Shifus schon zur Kantoner Zeit (1913) kritisiert.<sup>33</sup> Auch wären die von Liang Bingxian eingeladenen ehemaligen *Jinhua*-Mitarbeiter Xu Zhenfeng 許真風 und Yu Keshui, die den Opiumanbau in Fujian<sup>34</sup> und Chens Herrschaft anprangerten, fast hingerichtet worden, hätten Liu Shixin und Liang Bingxian nicht ihrethalben direkt an Chen Jiongming appelliert.<sup>35</sup>

Chen Jiongming selbst wollte die Bevölkerung vor allem durch einen neuen Führungsstil für sich gewinnen und plädierte mit *Minxing*, deren Editorial er selbst schrieb,<sup>36</sup> als Militär für eine Veränderung der Gesellschaft durch Veränderung des Denkens!<sup>37</sup> Sein Fernziel war die anarchistische Gesellschaft, doch betonte er einen allmählichen Übergang.<sup>38</sup> Da er dabei auch auf SU-Hilfe setzte,<sup>39</sup> äußerte sich *Minxing* nicht ohne Sympathie über das neue System in Rußland und über den Marxismus.<sup>40</sup> Liang Bingxian hob in einem längeren Artikel hervor, daß der Bolschewismus als eine der zwei wichtigsten modernen Organisationen anzusehen sei, wobei er jedoch nicht unterschlug, daß Bolschewismus und Anarchismus durchaus verschieden waren.<sup>41</sup> Die zweite wichtige Organisation war – nach Liang – die der I.W.W. (Industrial Workers of the World) in den USA.<sup>42</sup> Als Gemeinsamkeit sah er in beiden, daß die Arbeit das Zentrale ihrer Ideologie darstelle. Jeder Mensch solle zum Arbeiter werden, wobei der Begriff „Arbeiter“ von Liang aber breiter gefaßt war als der des marxistischen „Proletariats“. Lediglich in der Methode unterschiede-

<sup>32</sup> Liang gibt in seinen Erinnerungen an die Jahre 1919–1920 seine Sicht der Dinge wieder. Siehe „Haiyuguke“ (=Liang Bingxian): *Jiefang bielu*, dort bes. S. 15 ff. (Diese sehr wichtigen, aber recht unbekannteren Erinnerungen weisen allerdings zahlreiche Brüche auf, so daß sie vermutlich nicht in einem Zug geschrieben wurden).

<sup>33</sup> Eine der ersten Propaganda-Aktivitäten der Gruppe um Shifu war das Verteilen von antimilitaristischen Broschüren gewesen, die die Moral in der Truppe Chens offensichtlich so durcheinanderbrachten, daß Chen Shifu um Einstellung der Verteilung bat (s.o.).

<sup>34</sup> Die Förderung von Opiumanbau war bei vielen Warlords zur Aufbesserung der Kasse beliebt. (Vgl. Sheridan: *China in Disintegration* S. 102–103).

<sup>35</sup> So Zheng Peigang in seinen Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 956; bzw. Liu Shixin in seinen Erinnerungen in *ibid.* S. 935–936. Vgl. auch Liu Shixins weitere Erinnerungen in „*Yida*“ *qianhou* “一大“ 前後 (um die Zeit des Ersten Kongresses [der KPCh]) Bd. 3, Peking 1984, S. 1124–1135, dort S. 126.

<sup>36</sup> In Bd. 1, Nr. 1. Chen schrieb auch in anderen Nummern lange Beiträge.

<sup>37</sup> Ein Schwerpunkt seiner Reformaktivitäten war daher der Bereich Erziehung.

<sup>38</sup> Die VR-Geschichtsschreibung sieht darin nur ein Lippenbekenntnis. Zheng Peigang und Liu Shixin gestehen dagegen Chen zumindest teilweise ehrliche Absichten zu. – Chen selbst klang jedoch bald revolutionärer. (Siehe besonders seinen langen Beitrag in Nr. 8 der *Minxing*: „Ping Kang Dai liangjun geming de shu“ 評康戴兩君革命的書 [Kritik an den Briefen Herrn Kangs und Herrn Dais zur Revolution]). (Kang Boqing 康伯情 und Dai Jitao 戴季陶 hatten diese in *Jianshe* Nr. 3 veröffentlicht).

<sup>39</sup> Leider ist über die Kontakte der Sowjets mit Chen Jiongming zu diesem Zeitpunkt noch wenig im Detail bekannt.

<sup>40</sup> Es wurde auch ein Text des Marxisten Kautsky zu „Ethik und materialistischer Geschichtsauffassung“ in Fortsetzungen übersetzt.

<sup>41</sup> Die Argumentation ähnelte in vielem der von „Laoren“ in der Zeitschrift *Laodong* vertretenen, was ein Indiz dafür ist, daß dort „Laoren“ mit Liang Bingxian zu identifizieren ist.

<sup>42</sup> Diese Organisation hatte Liang früher schon in Südost-Asien den dortigen chinesischen Arbeitern ausführlich vorgestellt.

den sich für Liang die beiden Organisationen: während die SU den politischen Weg wählte, erprobten die I.W.W. den gesellschaftlichen.<sup>43</sup>

Um gesellschaftlich neue Wege zu gehen, müsse jedoch erst das Denken erneuert werden – so der Haupttenor der Zeitschrift mit impliziter Antwort auf Hu Shis „Anti-Ismus-Kampagne“. Liang hatte Hu deswegen schon in *Minfeng* attackiert.<sup>44</sup> Entsprechend nahm die Auseinandersetzung mit den Diskussionen, die in anderen Zeitschriften zeitgleich liefen, entsprechendem Raum ein. Auch wurde die Frage aufgeworfen, was denn „neues Denken“ inhaltlich sei. Ein Beitrag versuchte dies mit sieben Schlagworten zu umreißen: 1. Internationalismus statt Nationalismus; 2. Ausrichtung an der gesamten Gesellschaft, nicht an den Interessen des Einzelnen; 3. gegenseitige Hilfe statt Konkurrenzkampf; 4. Freiheit statt Bindungen; 5. Kreativität statt Nachahmung; 6. Ausrichtung am Menschen, nicht an einer Religion; 7. Gleichheit aller statt Denken in Klassen.<sup>45</sup> Als konkreter Ansatz wurde dabei auch Mushakōjis „Atarashiki mura“ erörtert, das man prinzipiell als positiv begrüßte.<sup>46</sup> Hintergrund war dabei auch die in China laufende Debatte über den Selbstmord bzw. seine Statthaftigkeit. Während einige darin einen – wenn auch negativen – Weg sahen, sich mit der Gesellschaft auseinanderzusetzen,<sup>47</sup> lehnten andere ihn als geradezu verwerflichen Rückzug von der Verantwortung ab. Der *Minxing* zufolge war das „Atarashiki mura“ demgegenüber immerhin ein konstruktiver Weg.

In jedem Falle müsse man sich endlich von der Staatsfixiertheit lösen, womit *Minxing* das eigentliche anarchistische Anliegen aufgriff. Daß dies den Zeittrend insbesondere nach dem Ende des Ersten Weltkrieges, der die Schlechtigkeit des Nationalismus in aller Schärfe habe erkennen lassen, entsprach, war eine Grundüberzeugung der *Minxing*.<sup>48</sup> Damit stellte sie sich bewußt gegen den in der Vierten-Mai-Zeit aufkommenden Nationalismus.

Ein weiteres Thema, das schon länger zum anarchistischen Repertoire gehörte, war die Auseinandersetzung mit der Geschlechterfrage, die in *Minxing* eine z.T. kuriose Behandlung erfuhr. Hier tat sich vor allem Chen Qiulin 陳秋霖 hervor, der Liang Bingxian dann als Hauptredakteur der *Minxing* ablösen sollte. Die Anarchisten hatten sich häufig auf das Ideal der „freien Liebe“ bezogen, doch wandte Chen Qiulin ein, daß diese noch keine wirkliche Gleichheit garantieren könne, denn wenn der eine Partner sich wegen eines Dritten aus einer Zweierbeziehung verabschiede, habe er zwar seine eigene Freiheit wahrgenommen, doch was sei mit der Freiheit des ersten Partners? Als Lösung schlug Chen

<sup>43</sup> „Liangji“ 兩極 (=Liang Bingxian): „Shijie zuixin zhi liang da zuzhi“ 世界最新之兩大組織 (Die neusten beiden großen Organisationen weltweit) in *Minxing* Nr. 3–5.

<sup>44</sup> Siehe bes. Nr. 13: „Qingjiao Hu Shizhi jun“ 請教胡適之君 (Bitte um Belehrung durch Herrn Hu Shizhi); sowie „Ji gujin zhongwai zhi qiguan“ 極古今中外之奇觀 (Das Erstaunlichste in Zeit und Raum).

<sup>45</sup> Siehe „Liming“ 黎明: „Shenme jiaozuo xin sixiang“ 甚麼叫做新思想 (Was heißt neues Denken?) in *Minxing* Nr. 3, S. 13–15.

<sup>46</sup> Siehe (Chen) Qiulin (陳) 秋霖: „Wuzhexiaolu Shidu zhi ‘Ren de shenghuo’“ 武者小路實篤之“人的生活“ (Mushakōji Saneatsus „Menschliches Leben“) in *Minxing* Nr. 5, S. 11–13. Chen Qiulin konnte allerdings die Selbstverständlichkeit, mit der Mushakōji in der Arbeit etwas über die Befriedigung der Grundbedürfnisse Hinausgehendes, die Selbstverwirklichung des Menschen Darstellendes, sah, nicht nachvollziehen. (Siehe auch Xie Yingbos 謝英白 Beitrag zu Mushakōji in Nr. 7 der *Minxing*).

<sup>47</sup> Vgl. u.a. Zhu Qianzhis (s.u.) öffentlich angekündigten Selbstmordversuch.

<sup>48</sup> Vgl. bes. die Beiträge von „Liangji“ (=Liang Bingxian): „Guomin zongyi“ 國民總意 (Die allgemeine Volksmeinung) in *Minxing* Nr. 6, S. 6–8; sowie (Chen) Qiulin: „Guojia de chufen“ 國家的處分 (Geißelung des Staates) in *Minxing* Nr. 7, S. 2–5.

Qiulin eine „allgemeine Liebe“ zwischen den Geschlechtern als Gruppen vor. Damit würden individuelle Bindungen vermieden und so die Gleichheit aller sichergestellt!<sup>49</sup>

Obwohl die Veränderung des Denkens als primäres Anliegen herausgestellt worden war, erhob sich allmählich in *Minxing* auch die radikalere Forderung nach aktiven Maßnahmen. Wer aber sollte diese ergreifen? Da Chen Jiongming als Initiator der Zeitschrift fungierte, war es wenig erstaunlich, daß hier auch das Militär angesprochen wurde. In einem etwas schwammigen Artikel versuchte Liang Bingxian, einerseits dem Antimilitarismus die Treue zu halten, andererseits aber das Militär als beim Sturz des bestehenden Gesellschaftssystems nützlich zu charakterisieren. Im Grunde blieb nur der Appell an die Vernunft der Soldaten, daß sie am Aufbau einer neuen Welt als Freunde, nicht Feinde, der Bevölkerung mithelfen sollten.<sup>50</sup> – Dieser Artikel kann den später von kommunistischer Seite erhobenen Vorwurf der Kooperation der betreffenden Anarchisten mit Chen Jiongming durchaus stützen.

In der Tat sollte Chen Jiongming bald darauf seine Herrschaft auch über Guangdong festigen, und *Minxing* wurde eingestellt. Danach erschienen noch einige Propaganda-Schriften in Zhangzhou.<sup>51</sup> Eine sehr positive Beschreibung Zhangzhous unter Chen Jiongming's Herrschaft, in der auch z.T. auf die Umstände der anarchistischen Propaganda eingegangen wird, gab „Rushan“ 如山 (=Huang Lingshuang?),<sup>52</sup> der die Gegend im März 1920 besucht hatte. Demnach spielten in der anarchistischen Propaganda dort Shifus Texte eine große Rolle. Nach dem späteren Bericht der wiederbelebten *Minsheng* (s.u.) wurden Anfang April in Zhangzhou Shifus „Definitionen“ von Anarchismus aus *Minsheng* (die Artikel „Wuzhengfu qianshuo“ [Simple Erklärung der Anarchie] und „Wuzhengfu gongchandang zhi mudi ji shouduan“ [Ziele und Methoden der Anarcho-Kommunisten]) verteilt sowie zwei Broschüren, von denen eine aus der Feder des GMD-„Veteranen“ Zhu Zhixin 朱執信 gewesen sei!<sup>53</sup> (Dies legt nahe, daß bereits Anfang 1920 eine gewisse Kooperation zwischen Chen Jiongming, der GMD und einigen Anarchisten bestand).

Auch in Nordchina hatte es jedoch anarchistische Versuche gegeben, das Militär auf die eigene Seite zu ziehen. Bereits im Frühjahr 1919 hatte ein antimilitaristischer Traktat das Augenmerk der Behörden auf sich gezogen, der später immer wieder gedruckt wurde: *Bingshi xu zhi* 兵士須知 (Was die Soldaten wissen müssen) von einem gewissen Li Desheng 李得勝, der sich selbst als Soldat bezeichnete. Darin klagte er über das Soldatenleben, das nur von anderen benutzt werde, dem Einzelnen aber nur Leid und Gefahr und bestenfalls ein Auskommen garantiere. Damit sollte den Soldaten klar gemacht werden, daß hehre Worte wie Vaterlandsliebe nur eine Maske seien, hinter der ihre eigene Ausbeu-

<sup>49</sup> (Chen) Qiulin: „Nannü xingyu wenti de jieda“ 男女性欲問題的解答 (Lösung des Problems der geschlechtlichen Begierde zwischen Mann und Frau) in *Minxing* Nr. 7, S. 9–12.

<sup>50</sup> „Liangji“ (=Liang Bingxian): „Junren wenti haiyao junren zijue“ 軍人問題還要軍人自覺 (Das Soldatenproblem müssen die Soldaten selbst erkennen) in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 425–429. (Ursprünglich in *Minxing* Bd. 2, Nr. 4, 12. 1. 1920).

<sup>51</sup> Zwei anarchistische Propaganda-Schriften, die in Zhangzhou noch verteilt wurden, sind in *Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehuidang* S. 67–72 enthalten. (Auch übernommen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 434–438).

<sup>52</sup> In *Beijing daxue xuesheng zhoukan* 北京大學學生週刊 (Wochenzeitschrift der Studenten der Peking-Universität) (s.u.) Nr. 14.

<sup>53</sup> *Minsheng* Nr. 33, 15. 7. 1921, S. 10.

tung versteckt werde. Wessen Vaterland sei denn der Staat? Und waren sie nicht alle Glieder des Volkes? Gegen wen also gelte es zu kämpfen? In der Xinhai-Revolution war – nach dem Modell der Französischen Revolution – der Kaiser beseitigt worden. Jetzt sei die Zeit der „Russischen Revolution“. Dann würden alle gleich sein, jeder werde arbeiten, und Geld brauche man nicht mehr, da jeder freien Zugang zu allem haben werde. Statt dessen seien die Soldaten in China nur Werkzeuge, um die Privilegien anderer zu schützen und das Volk, zu dem sie ja auch gehörten, auszubeuten. Daher sollten die Soldaten die Seiten wechseln und die Oberschicht beseitigen, um eine neue Gesellschaft zu schaffen nach den Prinzipien des Kommunismus und Anarchismus.<sup>54</sup> (Es ist bemerkenswert, daß hier die Oktoberrevolution noch ganz im anarcho-kommunistischen Sinne gedeutet wird. Im übrigen war die Gegenüberstellung von Französischer Revolution als politischer Revolution und Oktoberrevolution als sozialer Revolution ein in der chinesischen Presse häufiger anzutreffendes Schema). So war es kaum verwunderlich, daß die Behörden den Text im Mai 1919 als gefährlich registrierten, ihn umgehend verboten und so auch diese anarchistische Stimme fürs Erste zum Schweigen brachten.

Nach der vorübergehenden Unterdrückung anarchistischer Propaganda im Norden im Gefolge der Vierten-Mai-Demonstrationen wagten sich dort erst gegen Ende 1919 wieder einige Aktivisten hervor. Huang Lingshuang tauchte nun wieder auf und arbeitete zunächst mit der in Tianjin neu entstandenen „Zhenshe“ 眞社 (Wahrheitsgesellschaft) zusammen. Diese Gruppe, zu der die bereits erwähnten Yang Zhidao und Xu Zhenfeng sowie Jiang Banruo 姜般若 (man beachte den buddhistischen „Vornamen“!) gehörten, brachte in Tianjin eine Zeitschrift *Xin shengming* 新生命 (Neues Leben) heraus, die nach drei Nummern verboten wurde und die vierte Nummer noch geheim vertreiben konnte.<sup>55</sup> Nebenbei veröffentlichte Huang Lingshuang in der gemäßigt progressiven Zeitschrift *Jiefang yu gaizao* einen längeren Artikel über Kropotkins Schrift *La morale anarchiste*.<sup>56</sup> Diese Schrift wurde dann im Folgejahr in Übersetzung von Yuan Zhenying 袁振英 (unter „Zhenying“ 震瀛) als erster Band einer geplanten Reihe *Shishe congshu* 實社叢書 (Shishe-Sammlung), die die „Shishe“ wiederaufleben lassen sollte, herausgebracht. Yuan setzte sich in seinen Vor- und Nachbemerkungen sowohl mit seinen Motiven, die Schrift zu übersetzen, als auch mit der Übersetzungsterminologie auseinander. Hauptmotor war für ihn, das übliche Mißverständnis aufzuklären, daß Moral und Anarchismus (im Sinne von Chaos verstanden) sich widersprächen. Vielmehr solle man erkennen, daß Moral an sich natürlich ist und nur richtig sein könne, wenn sie im Einklang mit der Natur stehe. Daher plädierte Yuan auch für den Begriff *wuzhi* 無治 und beklagte die auch in China benutzte „japanische Wendung“ *wuzhengfu* 無政府, die bei vielen Ängste auslöse und daher offensichtlich bewußt von der japanischen Regierung (!) gefördert werde.<sup>57</sup> Entsprechend trug

<sup>54</sup> Der Text ist wiedergegeben in *Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehuidang* (S. 20–28). (Auch aufgenommen in Ge/Jiang/Li).

<sup>55</sup> Vgl. „Dao“ = Yang Zhidao?: „Zhina de wuzhengfu yundong“ 支那的無政府運動 (Die anarchistische Bewegung in China) in *Ziyou* 自由 (Freiheit) Nr. 1, 1920, S. 43.

<sup>56</sup> „Jiansheng“ 兼生 (=Huang Lingshuang): „Kelupaotejin de daodeguan“ 克魯泡特金的道德觀 (Die Moralauffassung Kropotkins) in *Jiefang yu gaizao* Bd. 1, Nr. 6, 15. 11. 1919, S. 14–24.

<sup>57</sup> Wie oben dargelegt, stammte der Terminus *wuzhengfu* wohl aus dem Japanischen, allerdings wurde er nicht von den Gegnern der Anarchisten gegen diese propagiert! Vielmehr hatte sich ja der „Vater“ des chinesischen Anarchismus, Shifu, selbst vehement für *wuzhengfu* (gegen *wuzhi*) ausgesprochen!

sein Übersetzungstitel auch keinen Verweis auf *wuzhengfu*, noch nicht einmal auf *wuzhi*, sondern formulierte neutral „Die neue Tugend der neuen Jugend“ (*Xin qingnian zhi xin daode* 新青年之新道德)!

Etwa Mitte 1920 erschien dann der wichtigste Beitrag der Tianjiner „Zhenshe“, der von ihr zusammengestellte Band *Kelupaotejin de sixiang* 克魯泡特金的思想 (Das Denken Kropotkins).<sup>58</sup> Darin waren einige Überblicksdarstellungen zu Kropotkin (ein Abriß seiner Biographie, seiner Kunst- und Literaturlauffassung) sowie Übersetzungsauszüge versammelt.<sup>59</sup> Neben älteren Beiträgen bezog man hier ganz offensichtlich japanische Parallelpublikationen mit ein.<sup>60</sup> Das erklärte Ziel war, damit den Lesern endlich etwas mehr direkte Informationen über Kropotkin und seine Theorien zukommen zu lassen, wobei man sich auch von der zunehmend diskutierten Oktoberrevolution abzusetzen versuchte. Diese wurde als „Vorstufe zum Anarchismus“ aber nicht als solche völlig abgelehnt.<sup>61</sup> In Bezug auf Hu Shis Vorwurf, es werde zuviel ideologisiert, stellten die Herausgeber des Bandes klar, daß sie damit auch einen Beitrag leisten wollten zur Klärung, daß der Anarcho-Kommunismus – im Gegensatz zum Nationalismus – ein logisch durchaus stimmiges System sei, das aber zugleich sehr wohl mit dem realen Leben zu tun habe.<sup>62</sup> Was hier vorgeschlagen werde, sei somit ein „konstruktiver Anarchismus“ mit dem Ziel der Befreiung aller.<sup>63</sup> Dafür gelte es zu kämpfen.

Dieser erste richtige „Kropotkin-Band“ fand dann auch eine größere Verbreitung und trug dazu bei, daß die allgemeine Leserschaft nun besser über den Anarchismus und spe-

<sup>58</sup> Daß der Band von dieser Gruppe zusammengestellt wurde, geht aus „Dao“: „Zhina de wuzhengfu yundong“ in *Ziyou* Nr. 1, 1920, S. 42, hervor. Meine Datierung auf „etwa Mitte 1920“ folgt einerseits – in zeitlicher Abgrenzung nach vorne – dem nach dem letzten Artikel über Kropotkin (zu seiner Literaturlauffassung) gegebenen Datum von Anfang 1920. (Anschließend folgt ein Übersetzungsteil). Da das Buch aber offensichtlich die japanischen Zeitschriften-Sondernummern zu Kropotkin, die im Frühjahr 1920 erschienen waren (s.u. zur jap. Kropotkin-Rezeption), eingearbeitet hatte, war es wohl nicht vor Mai erschienen (vgl. nachstehend). Außerdem läßt sich die Datierung – nach hinten – auf „noch 1920“ auch aus der Lebensbeschreibung Kropotkins schließen und geht auch aus „Daos“ genanntem Artikel zur chinesischen anarchistischen Bewegung indirekt hervor, da dieser Ende 1920 in *Ziyou* erschien. In der anarchistischen Zeitschrift *Laodongzhe* 勞働者 (sic!) (Arbeiter) (s.u.) erschien dann Ende 1920 Werbung für eine Neuauflage des Buches in Shanghai. (*Laodongzhe* Nr. 7 und Nr. 8, Nachdruck Kanton 1984, S. 110 und S. 123–124). Huang Lingshuang, einer der maßgeblichen Autoren des Sammelbandes, gab später selbst das Buch als „1920 in Shanghai erschienen“ an. (Siehe *Kelupaotejin xueshuo gaiyao* 克魯泡特金學說概要 [Abriß der Lehre Kropotkins], einer Art Nachfolgebänd [s.u.], der 1928 beim „Ziyou shudian“ 自由書店 [Verlag „Freiheit“] erschien, S. 225. Dieses Buch bildet in Sakai/Saga: *Genten* ... den Band 11).

<sup>59</sup> Mir lag nur der erste Teil des Buches in Kopie vor. Laut Inhaltsverzeichnis wurde im Übersetzungsteil *La morale anarchiste*, der *Encyclopaedia Britannica*-Artikel, ein Überblick zu *La conquête du pain* und dessen Vorwort, *Anarchist Communism: ist Basis and Principles*, „Le salariat“, ein Überblick zu *Fields, Factories and Workshops*, sowie zu *La science moderne et l'anarchie*, Abrisse zu *Mutual Aid*, eine Abhandlung über den Ersten Weltkrieg, *Aux jeunes gens*, „La nouvelle Internationale“, der „Brief an die westlichen Arbeiter“ und das Vorwort der *Memoirs of a Revolutionist* gegeben.

<sup>60</sup> So war zumindest der Abschnitt zu Kropotkins Ansichten zur Kunst de facto ein Beitrag Kamatsukasa Shökens 上 司小 劍, der diesen in der Mai-Nummer 1920 der japanischen Zeitschrift *Kaizō* 改造 veröffentlichte (s.u. zur jap. Kropotkin-Rezeption).

<sup>61</sup> Siehe die Absichtserklärung der Herausgeber, S. 3.

<sup>62</sup> *Ibid.* S. 9.

<sup>63</sup> *Ibid.* S. 10–11.

ziell Kropotkin informiert war. Insofern war der Band nicht nur ein wichtiger Schritt für die inneranarchistische Traditionsbildung anhand der Leitfigur Kropotkin, sondern markierte auch nach außen hin eine definierbare Identität der „anarchistischen Bewegung“ in China.

### *Die Auseinandersetzung mit dem Nihilismus*

Dieser selbsterklärt „konstruktiven“, „systematischen“ und „wissenschaftlichen“ Seite des Anarchismus wurde aber auch Kritik von einer neuen Seite zuteil: dem sich als Nihilist verstehenden Zhu Qianzhi 朱謙之 (1899–1973), der den Anarchismus prinzipiell bejahte, aber nicht in Form des Kropotkinschen Anarcho-Kommunismus. Man hat Zhu daher als „unorthodoxen“ Anarchisten bezeichnet, weil er als einer der wenigen die Kropotkinsche „Orthodoxie“ angriff.<sup>64</sup>

Zhu war, wie Huang Lingshuang und Ou Shengbai, Student der Peking-Universität. Während Huang und Ou primär Philosophie-Vorlesungen hörten (u.a. von Hu Shi),<sup>65</sup> war Zhu in der juristischen Fakultät eingeschrieben,<sup>66</sup> doch interessierte ihn Philosophie sehr viel mehr.<sup>67</sup>

Bereits ab Ende Mai 1919 begann Zhu von nihilistischer Warte aus gegen den Anarcho-Kommunismus zu Felde zu ziehen, den besonders Huang Lingshuang bzw. die *Shishe ziyoulu* und die *Jinhua* an der Peking-Universität so stark propagiert hatten. In der einflußreichen Tageszeitung *Shishi xinbao* erschien sein mehrteiliger Aufsatz „Kritik am Anarcho-Kommunismus“.<sup>68</sup> Darin warf er Kropotkin und dessen Anarcho-Kommunismus vor, nicht grundsätzlich genug vorzugehen. Zwar würden Autoritäten allgemein in Frage gestellt, doch bestünde immer noch der Gedanke von Organisation und damit eine Bejahung des Seins. Nur eine radikale Verneinung des Seins, die Nichtung des Universums, könne letztlich die Nichtung untergeordneter Dinge wie etwa des Staates, gültig begründen.

<sup>64</sup> Vgl. Xu/Liu: *Zhongguo wuzhengfuzhuyi shi* S. 164.

<sup>65</sup> Siehe Huangs Erinnerungen an Hu Shi in Huang Wenshan: *Dangdai wenhu luncong* Bd. 1, S. 459–460.

<sup>66</sup> Zur konkreten Organisation der Peking-Universität zum damaligen Zeitpunkt siehe Chow Tse-tung: *The May Fourth Movement*, bes. S. 48–51. Zur juristischen Fakultät gehörten auch die Politischen Wissenschaften.

<sup>67</sup> Zu Zhus Leben siehe seine diversen autobiographischen Schriften. (Eine Auflistung derselben und seiner sonstigen Werke findet sich in seinem letzten, postum veröffentlichten Buch *Zhongguo jingjiao* 中國景教 [Nestorianismus in China], Peking 1993, im Anhang 3). Seine erste autobiographische Schrift erschien 1923 in der Zeitschrift *Minduo* 民鐸 (Volksglocke) (ein Auszug in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 983–1000) als „Xuwuzhuyizhe de zaisheng“ 虛無主義者的再生 (Wiederauferstehung eines Nihilisten) (zusammen mit seiner damaligen Geliebten verfaßt). Außerdem lagen mir folgende Versionen vor: sein *Huiyi* 回憶 (Erinnerungen) (ursprünglich 1928 [mir lag eine Ausgabe von 1937, o.O., vor]), die 1946 erschienene Schrift *Fendou sanian* 奮鬥卅年 (30 Jahre Kampf) (in Bd. 10 von Sakai/Saga: *Genten ...*) (eine Art Fortsetzung von *Huiyi*, besonders über die Zeit 1928–1945), seine in manchen Punkten vielsagend abweichende Version von 1956 (in Gao Jun et al.) und die letzte, 1968 entstandene: „Shijieguan de zhuanbian: qishi zishu“ 世界觀的轉變：七十自述 (Die Veränderungen einer Weltanschauung: Autobiographie mit 70) in *Zhongguo zhexue* 中國哲學 (Chinesische Philosophie) Bd. 3 – Bd. 6 (1980–1981).

<sup>68</sup> Zhu Qianzhi: „Wuzhengfu gongchanzhuyi pinglun“ 無政府共產主義評論 (Kritik am Anarcho-Kommunismus) in *Shishi xinbao* 29. 5. – 3. 6. 1919.

Den Staat zu verneinen, den Kosmos aber zu belassen, war für Zhu eine inkonsequente Halbheit, die nicht an das heranreichte, was etwa Zhuangzi schon erkannt hatte.

Als spezifische Gründe für die Ablehnung jeder Form von Organisation führte Zhu an, daß zum einen Organisationen nie real sein könnten, weil sie keine Eigennatur haben, denn sie sind ja nur zusammengesetzt aus einzelnen Individuen. – Diese Argumentation offenbarte einen buddhistischen Einfluß, den Zhu, wie auch seine übrige Argumentation nahelegt, wohl vorwiegend von Zhang Binglin übernommen hatte. Dieser hatte sich schon in *Minbao* in Auseinandersetzung mit dem Anarchismus ähnlich geäußert. Diese Abhängigkeit von Zhang Binglin, der ja ebenfalls der Peking-Universität verbunden war, allerdings zur Fraktion der sogenannten „Konservativen“ gehörte, wurde von Zhu jedoch nur halb eingestanden.<sup>69</sup>

Zum anderen werde in einer Organisation zwangsläufig der Einzelne dem Ganzen untergeordnet und damit unfrei. (Mit diesem Argument folgte Zhu besonders Max Stirner). Die Rede von „freier Vereinbarung“ à la Kropotkin sei daher ein Widerspruch in sich.

Ein weiteres Manko des Anarcho-Kommunismus sei seine Bejahung von Produktion. Aller Streit mit anderen Ansätzen wie dem Kollektivismus oder dem Individualismus beziehe sich ja lediglich auf den Verteilmodus. Das wahre Problem jedoch liege im Anhängen an der Idee von Produktion. – Wie diese allerdings im konkreten Leben „genichtet“ werden könne, ließ Zhu offen.

Der nächste Kritikpunkt betraf die Natur des Menschen, die – so Zhu – von Kropotkin als gut angenommen werde, was pure Willkür sei. Mit Wissenschaft habe dies nichts zu tun. Kropotkins Lehre von der „gegenseitigen Hilfe“ stütze dies noch nicht einmal unbedingt, da diese „gegenseitige Hilfe“ letztlich aus Egoismus (Arterhalt) resultiere.

Auch die Frage der Arbeit wurde von Zhu aufgegriffen. Ihre Wertschätzung könne er nicht teilen, so Zhu, weil die Glorifizierung der Arbeit Ausdruck von Anhaften am Materiellen sei. Der Mensch lebe doch nicht für die Arbeit. Sei nicht gerade die Arbeiterbewegung mit ihren Streiks und Forderungen nach Arbeitszeitbegrenzung klarer Beweis dafür, daß der Mensch die Arbeit an sich nicht liebe? Was solle da die Annahme stützen, daß Arbeiten den Menschen definiere? Die Glorifizierung der Arbeit sei daher nur Ausdruck neuer Versklavung, denn niemand lebe für andere. Wenn man arbeite, dann nur, um sich über Wasser zu halten. Die Lehre: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“, die typischerweise in China für Kropotkin stand, war für Zhu völlig utopisch, denn niemand bringe freiwillig seine Fähigkeiten für andere ein, doch haben wolle natürlich jeder.

Schließlich wandte sich Zhu gegen die anarcho-kommunistische Haltung zur Erziehung. Diese berücksichtige nicht gebührend, daß Wissenschaft bzw. die diese vermittelnde Erzie-

<sup>69</sup> Spezieller Bezugspunkt für diese Argumentation Zhus waren Zhangs Artikel „Guojialun“ und „Wuwulun“ (s.o.) in *Minbao*. – Sakai Hirobumi, der sich m.W. als bislang einziger etwas mit dem Zusammenhang von Zhus Anarchismuskritik und der Zhang Binglins beschäftigte, geht jedoch nur auf das daoistische Moment ein, doch scheint mir das buddhistische noch zu überwiegen. Zhang interpretierte beispielsweise Zhuangzi bevorzugt mit buddhistischen Kategorien. (Sakai Hirobumi 坂井洋史: „Kindai chūgoku no anakizumu hihan – Shō Heirin to Shu Kenshi o megutte“ 近代中國のアナキズム批判：章炳麟と朱謙之をめぐって [Anarchismuskritik im modernen China: zu Zhang Binglin und Zhu Qianzhi] in *Hitotsubashi ronsō* 一橋論叢 [Gesammelte Schriften der Hitotsubashi-Universität], Bd. 101, Nr. 3, März 1989, S. 371–392).

hung im Dienste des Staates stehe. – Damit folgte Zhu im Grunde besonders der Wissenschaftskritik Bakunins, da dieser der Wissenschaft prinzipiell mißtraute, während Kropotkin zwar deren Instrumentalisierbarkeit anerkannte, sie aber an sich hochschätzte und nur in die „richtigen Hände“ legen wollte. Indem Zhu das bereits erwähnte Argument aufgriff, wonach etwa Deutschland sich Nietzsches Autoritätsdenkens bedient habe und Tolstojs Ablehnung aktiven Widerstandes von der SU eingesetzt worden sei (um für die Beendigung des Krieges mit Deutschland zu werben), während die Alliierten ihre Allianz ideologisch mit „gegenseitiger Hilfe“ unterfüttert hätten, unterstrich er, daß somit jede Lehre vom Staat instrumentalisiert werden könne.<sup>70</sup> Das bedeute, daß jede neue Lehre daher nur neue Möglichkeiten mit sich bringe, durch ihre Instrumentalisierung gegen den Menschen eingesetzt zu werden. – Damit wurde letztlich von Zhu auch jeder Fortschritts Glaube in Frage gestellt.

Alles in allem zog Zhu das Fazit, daß der Anarcho-Kommunismus nicht beanspruchen könne, eine grundsätzliche Lösung anzubieten. Ihm selbst dagegen schwebte, so Zhu, eine Art buddhistischer Anarchismus vor.<sup>71</sup> (Zhu hatte damals – außer über den Einfluß Zhang Binglins – auch über den bereits erwähnten buddhistischen Mönch Taixu Beziehungen zum Buddhismus).

In den folgenden Monaten ging Zhu daran, seinerseits eine befriedigende, „grundsätzliche Lösung“ zu entwickeln. In der Zeitschrift *Xin zhongguo* 新中國 (Neues China), in der er sich einerseits seit Mitte 1919 unter Anregung von Hu Shis neuer Sicht auf die klassische chinesische Philosophie mit derselben beschäftigte, andererseits – in Abgrenzung von Hu Shi – Kritisches zu den Thesen von Hus Lehrer Dewey, der damals in China eine weithin beachtete Vortragsreise durchführte, veröffentlichte, stellte er ab Ende 1919 seine Ideen im Positiven vor: einen „neuen Nihilismus“.

Dieser „neue Nihilismus“ sollte die Mängel des „konventionellen“, d.h. russischen Nihilismus tilgen, nämlich demselben eine kosmologische und anthropologische Begründung unterlegen. Methodisch wollte sich Zhu u.a. der Dialektik bedienen (womit er sich auch methodisch von den in Kropotkins Tradition stehenden Anarchisten absetzte, die die Dialektik als „Metaphysik“ ablehnten), denn der Dialektik wohne ein revolutionäres Element inne. Konkret drücke sich dies in zwei Schritten aus: dem extremen Zweifel und der Destruktion, was – anders gewendet – eine systematische Negation sei. Alles, was dagegen Teile des Bestehenden belasse, sei bloße Reform und somit konservativ. Nur die Negation dagegen sei revolutionär und „gründlich“.

Kosmologisch erklärte Zhu das Nichts zum Ursprünglichen, wobei er auch Laozi bemühte. Der Nihilismus sei ein extremer Idealismus, denn alle Erscheinungen seien bloße Reflektionen des eigenen Bewußtseins, weswegen man auch keine Angst zu haben brauche, das bestehende System zu zerstören. – Hierin zeigt sich wiederum auch ein buddhistischer Einfluß auf Zhu. Außer dem philosophischen Idealismus westlicher Prägung stand hier der u.a. von Zhang Binglin und natürlich Taixu geschätzte *weishi* 唯識 (Nur-Bewußtsein)-Buddhismus im Hintergrund, der im frühen 20. Jahrhundert weithin Beachtung

<sup>70</sup> Vgl. oben das Erklärungsmodell Cai Yuanpeis bezüglich des Ersten Weltkrieges bzw. Huang Lingshuangs Übersetzung aus einer US-Zeitschrift über Nietzsche und die Deutschen.

<sup>71</sup> Zhus Artikel „Kritik am Anarcho-Kommunismus“ wurde dann aufgenommen in sein Anfang 1920 veröffentlichtes Buch *Xiandai sichao piping* 現代思潮批評 (Kritik an den heutigen Gedankenströmungen) (s.u.).

fand.<sup>72</sup> Zhang Binglin und Taixu waren zwei wichtige Orientierungspunkte für Zhu, zu denen sich dann noch Liang Shuming 梁漱溟 gesellte, der ebenfalls zeitweise dem *wei-shi*-Buddhismus zuneigte und an der Peking-Universität Philosophie unterrichtete. (Taixu seinerseits kommentierte Zhus Nihilismus aus eigentlich buddhistischer Sicht mit kritischer Sympathie).<sup>73</sup>

Nach Zhu entwickelte sich der Kosmos vom Nichts zum Sein und wieder zum Nichts, wobei Zhu nicht klärte, ob dieser Prozeß zyklisch oder spiralförmig zu denken war. Verwirrung stiftete hier zudem, daß er den Begriff *jinhua* 進化 (Evolution) benutzte, womit sich die Frage aufdrängt, ob er es nun letztendlich mit Wandel (etwa im Sinne des *Yijing* oder im Sinne Laozis), der Dialektik oder dem (linearen) Evolutionsbegriff hielt.

Auf den revolutionären Prozeß bezogen, deutete Zhu diese „Evolution“ als vom gegenwärtigen bolschewistischen Ansatz zum anarchistischen hin tendierend, der dann wiederum zum Nihilismus führen werde. Dies bedeutete, daß er das anarchistische Zeitalter als unmittelbar bevorstehend einschätzte, womit er sich wiederum mit einigen anderen Anarchisten im Einklang befand, die ebenfalls den Bolschewismus als Vorstufe zum Anarchismus betrachteten. Der Nihilismus, den Zhu in seiner grundsätzlichen Infragestellung der Welt mit dem Buddhismus verglich, erweiterte den anarchistischen Ansatz, denn der Staat werde zur Welt gedehnt, die Regierung zu jeder Form von Organisation geweitet, die alle genichtet werden mußten. Wenn der Anarchismus sich gegen Autoritäten richte, dann könne er nicht übersehen, daß die Natur selbst autoritär sei, indem sie ihre Gesetze aufzwingt, weshalb auch sie genichtet werden müsse.

Auf diese Weise gelangte Zhu von seiner Kosmologie des Nichts zu den innerweltlichen Konsequenzen: im Politischen die Aufhebung jeder Organisationsstruktur, im Ökonomischen die Aufhebung der Produktion, im Moralischen die Aufhebung von fixen Standards, was gut und was böse sei. Nur das Nichts war für Zhu rein, frei und leidlos.<sup>74</sup>

Zhus „neuer Nihilismus“ bezog ganz offensichtlich starke Anleihen von buddhistischem und daoistischem Gedankengut. Daher kam es nicht von ungefähr, daß Zhu in Laozi einen chinesischen Ahn des Nihilismus entdeckte, wie er in der Folgenummer von *Xin zhongguo* darlegte, und somit den Nihilismus nicht nur als westliches (russisches) Produkt verstanden wissen wollte. Dabei sollte nicht unerwähnt bleiben, daß auch andere chinesische Intellektuelle zunehmend die Frage diskutierten, ob im daoistischen Gedankengut Affinitäten zum Nihilismus oder Anarchismus bestanden, und somit indirekt den Weg zu einem „Anarchismus chinesischer Prägung“ wiesen.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Siehe dazu ausführlicher mein *Buddhismus und Moderne ...*

<sup>73</sup> Siehe sein „Zhu Qianzhi jun de xuwuzhuyi“ 朱謙之君的虛無主義 (Der Nihilismus Herrn Zhu Qianzhis), verfaßt 1920, abgedruckt in *Taixu fashi wenchao* 太虛法師文鈔 (Gesammelte Schriften des Dharmameisters Taixu), erste Sammlung, Shanghai 1928, S. 317–321.

<sup>74</sup> Zhu Qianzhi: „Xuwuzhuyi de zhixue“ 虛無主義的哲學 (Nihilistische Philosophie) in *Xin zhongguo* Bd. 1, Nr. 8, 15. 12. 1919, S. 29–40.

<sup>75</sup> Wie erwähnt, hatte der Politikwissenschaftler der Peking-Universität, Gao Yihan, Laozi und Bao Jingyan als Anarchisten eingestuft. (In der Zeitschrift *Xin zhongguo* selbst [Bd. 6, Nr. 5, Mai 1919] hatte Gao einen eigenen Aufsatz zu „Laozis politischer Philosophie“ veröffentlicht, in dem er diese Zuordnung allerdings nicht explizit machte). Etwas später erschien wiederum in *Xin zhongguo* (Bd. 2, Nr. 8, 15. 8. 1920, S. 1–8) der Artikel Wang Shouyis, der Zhuangzi als quasi-anarchistisch betrachtete, ja als „grundsätzlicher“, da er nicht auf die weltliche Politik fixiert geblieben sei (s.o.).

Zhu sah die Affinität von Laozi zum Nihilismus besonders im Methodischen begründet. Er kreierte dafür das Wort „metaphysischer Nominalismus“ (*xingershang mingxue* 形而上名學), das die spezifisch nihilistische Methodik kennzeichnen sollte. In seiner Verteidigung der Metaphysik ging Zhu gegen den vorherrschenden Trend der Wissenschaftsgläubigkeit seiner Zeit an, die ja auch für Kropotkins Theorie konstituierend war, wobei der Einfluß der Bergsonschen Philosophie auf Zhu unübersehbar war. Die wissenschaftliche Methodik richte sich nur auf ein beschränktes Gebiet, die metaphysische dagegen aufs Grundsätzliche. (Dies war in gewissem Sinne ein Vorspiel zur bald in China heftig geführten Debatte um „Wissenschaft contra Lebensphilosophie“).

Zhu sah vom Ansatz her eine Ähnlichkeit zwischen Laozi und Hegel (!), aber auch in der Wirkungsgeschichte. So wie Hegels Philosophie zahlreiche westliche Revolutionäre beeinflußt habe, so in China Laozi. Als konkrete und „extreme“ Beispiele führte er Ruan Jis Attacke auf die Sittenordnung und Bao Jingyans Lehre von der Herrscherlosigkeit an. Nach Zhu gründete Laozis Lehre im *Yijing*. Die Metaphysik des *Yijing*, an der Zhu die beiden Aspekte „Bewegung“ und „Wandel“ hervorhob, werde bei Laozi zur „Dialektik“, womit Zhu offensichtlich Laozis Reden in Paradoxa meinte, also de facto etwas völlig anderes als was Hegel darunter verstand! Diese „Dialektik“ verneine den wissenschaftsmäßigen Zugang zu letzten Fragen, die vielmehr intuiert werden müssen. Die Intuition sei somit die einzig legitime Methode, sich mit Grundsätzlichem zu befassen. Wissenschaftliche Methoden reichten hier nicht hin. Im Gegenteil: statt induktiv vorzugehen, müsse der umgekehrte Weg beschritten werden: erst brauche man ein allgemeines Gesetz als Maßstab. Wenn man hingegen von Wissen, das sich aus Sinneseindrücken bilde, ausgehe, verkenne man das Problem, daß die Sinne durch Gewohnheiten bestimmt und somit keine geeigneten Erkenntnismittel seien. (Auch hier scheinen buddhistische Einflüsse durch).

Daher sei die eine Grundlage der nihilistischen Methodik die Negation von Wissen, die zweite die Negation von Begriffen. Letztere begründete Zhu damit, daß der Begriff zum einen den Einzeldingen eine abstrakte Gemeinsamkeit aufkrotyriere, zum anderen die Wurzel von Differenzierungen sei und somit Ungleichheit schaffe. Den Begriffen eigne somit kein Realitätscharakter, den Einzeldingen hingegen schon. Folglich schätzte Zhu auch den Individualismus und hob Laozi, Wunengzi und Yang Zhu hervor, die diesen bereits im alten China propagiert hätten. Allerdings unterstrich er, daß Laozis Individualismus durchaus nicht egoistisch gewesen sei und daher nicht einfach z.B. mit dem individualistischen Anarchismus à la Stirner gleichgesetzt werden könne. Vielmehr habe Laozi über das Einzelne den Zugang zum wirklich Allgemeinen gesucht, und dieses sei nichts anderes als das Nichts, denn es sei zugleich das Kleinste und das Größte.<sup>76</sup>

Anfang 1920 faßte Zhu einige seiner Aufsätze zusammen und brachte, von der *Xin zhongguo*-Gruppe in Peking verlegt, ein eigenes Buch heraus: *Xiandai sichao piping* 現代

---

Hintergrund dieser Bemühungen war u.a., daß im Rahmen der Neuen Kulturbewegung versucht wurde, sich kritisch – d.h. meist unter modern-westlicher Perspektive – mit der eigenen Tradition auseinanderzusetzen.

<sup>76</sup> Zhu Qianzhi: „Xuwuzhuyi yu Laozi“ 虛無主義與老子 (Der Nihilismus und Laozi) in *Xin zhongguo* Bd. 2, Nr. 1 (15. 1. 1920, S. 95–100), und Bd. 2, Nr. 2 (15. 2. 1920, S. 63–69). Eine weitere Fortsetzung war angekündigt, erschien aber nicht.

思潮批評 (Kritik an den gegenwärtigen Gedankenströmungen).<sup>77</sup> Da dieses Buch einen weiteren Leserkreis erreichte und einen besseren, zusammenhängenden Überblick über Zhus Positionen gab, erfolgten die Reaktionen meist auf diese Buchversion, nicht so sehr auf die früheren Einzelartikel. Entsprechend dem Titel versammelte Zhu hier seine kritischen Bemerkungen zu kursierenden Ideologien. Dabei machte er u.a. das westliche Demokratieverständnis und den Bolschewismus zum Gegenstand seiner Kritik, die hier prinzipiell der allgemeinen anarchistischen Linie folgte. Aber auch Dewey und – wie bereits erwähnt – der Anarcho-Kommunismus wurden von ihm angegriffen. Statt dessen setzte er seinen Nihilismus dagegen und fügte ein Kapitel über das Denken an, in dem er u.a. kritisch zu Hu Shis Polemik gegen die „Ideologisierung“ (s.o.) betonte, daß das Denken immer aktiv, und zwar zerstörerisch-revolutionär sei. Wie könne man da Denken und konkrete Probleme auseinanderdividieren wollen?<sup>78</sup>

Zhu liebte die gedankliche Seite und argumentierte stets mit „Grundsätzlichkeit“, war aber de facto von den Alltäglichkeiten des Lebens recht weit entfernt, wie sich schließlich in der Debatte mit Huang Lingshuang über den Anarcho-Kommunismus offenbarte. Huang, der sich ja besonders für Kropotkins Theorien stark machte, reagierte auf Zhus Kritik am Anarcho-Kommunismus nach Erscheinen von Zhus *Xiandai sichao piping*, zu dem der „Kropotkin-Band“ *Kelupaotejin de sixiang* eine Art Konkurrenzpublikation darstellen sollte, woran Huang schließlich maßgeblich mitwirkte. Ab Anfang 1920 war Huang an der neuen Wochenzeitschrift der Studenten der Peking-Universität, der *Beijing daxue xuesheng zhoukan* 北京大學學生週刊, mit Esperantotitel „La Studentaro de la S'tata Pekin-universitato“ (sic!), beteiligt.<sup>79</sup> Diese Zeitschrift wollte – im Gegensatz zu den bestehenden offiziellen Publikationen der Universität selbst bzw. denen bestimmter Gruppierungen unter den Studenten – ein Forum aller Studenten sein.<sup>80</sup> Dennoch war ein stark anarchistischer Zug unverkennbar, der im Laufe der Zeit ganz überhand nahm.<sup>81</sup> Dabei spielten zwar naturgemäß Erziehungsthemen (besonders die Agitation gegen das Prüfungswesen als Ausdruck von Fremdbestimmtheit bzw. die Propagierung der *gongdu*-Idee als Ausdruck der Selbstbestimmtheit) eine wichtige Rolle, doch wurden auch zunehmend

<sup>77</sup> Diese Vorgehensweise, zunächst Artikel zu veröffentlichen und sie dann zum Grundstock von Monographien zu machen, verfolgte Zhu auch später.

<sup>78</sup> „Sixianglun“ 思想論 (Über das Denken) in *Xiandai sichao piping*, bes. S. 179–181.

<sup>79</sup> Nach Huangs *Dangdai wenhua luncong* Bd. 1, S. 462, und Zhus diversen autobiographischen Schriften, brachten Huang und Zhu zugleich bzw. nacheinander diese Zeitschrift heraus. (Nach Zhus 1956er Version seiner Erinnerungen habe er nur eine Nummer herausgegeben – offenbar Nr. 17) (siehe Gao Jun et al. S. 508). Mir scheint, daß Zhu in jedem Falle erst etwas später dazustieß.

<sup>80</sup> Siehe das Editorial der ersten Nummer. (Die Zeitschrift liegt im Nachdruck, Peking 1980, vor. Sie erschien Januar bis Mai 1920). Am Ende der Nummer 4 wurde die Zeitschrift jedoch auch für Beiträge von außerhalb der Peking-Universität geöffnet.

<sup>81</sup> In *Wusi shiqi qikan jieshao* Bd. 2, Teil 1, S. 249, wird der Eindruck erweckt, als wäre anarchistisches Gedankengut erst ab Nr. 6 und 7 erkennbar. Dies kann ich so nicht teilen, da bereits in den ersten Nummern in mehreren (nicht allen) Beiträgen anarchistisches Gedankengut aufscheint. Nach *Wusi shiqi qikan jieshao* (ibid. S. 250) lag der Grund dafür, daß eine „Zeitschrift aller Studenten“ anarchistisch geprägt war, darin, daß zum einen die meisten Einzelbeiträge Anarchisten waren, zum anderen die Studentenschaft generell aufgrund der repressiven Regierungspolitik für anarchistisches Gedankengut besonders empfänglich war.

allgemeinere Themen wie die Emanzipation der Frau oder eben der Anarcho-Kommunismus diskutiert.

In einem langen Artikel setzte sich Huang Lingshuang nun mit Zhus Kritik auseinander. Zunächst hielt er fest, daß er selbst methodisch Zhus Dialektik à la Hegel ablehne, ging aber dann auf die einzelnen Kritikpunkte ein. Zhus grundsätzliche Forderung, die anarchistische Ablehnung von Autoritäten ins Kosmische zu weiten, hielt Huang für völlig unrealistisch. Statt dessen argumentierte er stärker soziologisch und historisch. Wo Zhu – im Sinne Zhang Binglins – den Staat als bloßen Teilbereich des Kosmos definierte, fragte Huang, ob er ihn denn als gottgegeben ansehe? Sei der Staat nicht ein zu einer bestimmten Zeit gewordenes Gebilde? Und was solle das „Weiten“ der konkreten Struktur von Regierung hin zum allgemeinen Begriff des Seins, das es zu nichten gelte? Würden da nicht unzulässig verschiedene Ebenen vermischt? Bei all seiner metaphysischen Rhetorik und Bejahung der Subjektivität könne Zhu doch die Objektivität nicht leugnen, sowenig man in der Wissenschaft einfach willkürlich 4 mit 5 gleichsetzen könne.

Wenn Zhu nun konkret dem Anarcho-Kommunismus vorwerfe, noch an Organisation festzuhalten, obwohl diese die Freiheit des Einzelnen zwangsläufig beschneide, so verkenne er, daß es durchaus freie Vereinigungen geben könne. Außerdem sei die Vernetzung der modernen Welt so ausgeprägt, daß ein absoluter Individualismus völlig utopisch sei. Durch sein stetes prinzipielles Vorgehen verliere Zhu die Fähigkeit, zwischen verschiedenen Formen zu differenzieren. Auch berücksichtige Zhus Argumentation das Gesetz der Evolution nicht, das doch lehre, daß es nichts Definitives, Absolutes gebe, das nicht wieder überholt werde.

Den weiteren Kritikpunkt Zhus, daß Kropotkins „gegenseitige Hilfe“ auf der Prämisse des Gutseins der menschlichen Natur aufbaue, wies Huang mit dem Argument zurück, daß Kropotkin „gegenseitige Hilfe“ nicht als „gut“, also moralisch, definiert, sondern lediglich darauf hingewiesen habe, daß sie ein Instinkt und somit angeboren sei. – Damit spielte Huang allerdings die moralische Seite Kropotkins stark herunter.

Was die Frage der Arbeit anging, so zeigte sich Huang entsetzt über Zhus Vorwurf, daß diese nur aus dem Anhängen am Materiellen resultiere. Es gehe hier doch um die konkrete Befriedigung von Bedürfnissen. Man arbeite, um zu leben. Woher denn, so Huang spitz, kämen all die Dinge, deren auch Zhu sich im Leben bediene, seine Wohnung, seine Kleidung usw.? Sie seien doch das Produkt der Arbeit anderer. Diesen dann auch noch vorzuwerfen, daß ihre Streiks und Arbeitskämpfe Ausdruck von Arbeitsunwillen seien, hielt Huang für geradezu überheblich. Vielmehr sei die Motivation dafür die Erkenntnis der Ungerechtigkeit, nämlich daß sich andere der Produkte ihrer Arbeit bemächtigten. Und was die Freiwilligkeit zu arbeiten angehe, verwies Huang auf Kropotkin, der schon gezeigt habe, daß Arbeit an sich auch ein Bedürfnis des Menschen sei.

Auf Zhus letzten Kritikpunkt zur Frage der Erziehung und Wissenschaft ging Huang nicht weiter ein, da dies kein spezifisch anarcho-kommunistisches Problem sei. Alles in allem hielt er fest, daß er durchaus Sympathie für Zhus Beschreibung der Rolle des Denkens habe, wie dieser es am Ende seines Buches formuliert hatte, doch zweifelte er an der

Sinnhaftigkeit von Zhus „extremem Zweifel“, da diese Haltung die Gefahr berge, letztlich den gesellschaftlichen Fortschritt zu behindern.<sup>82</sup>

Huang's Kritik war, im ganzen genommen, ein Versuch, Zhus hochfliegende Gedanken auf den Boden der Realität zu holen. Gegen dessen philosophischen Ansatz stellte Huang einen soziologisch-historischen. Allerdings verschanzte sich Huang in einigen Punkten hinter seinem Lehrmeister Kropotkin, ohne ihn wirklich zu begründen. Er gestand denn auch zu, daß es innerhalb des Anarchismus nicht nur die Meinung Kropotkins gebe, etwa, was die Frage der Organisation betraf. Dennoch war für ihn klar, daß Kropotkin der eigentliche Repräsentant des Anarchismus sein sollte.

Zhu ließ Huang's Einwände natürlich nicht unbeantwortet. Dennoch brachte seine ebenfalls lange Refutation<sup>83</sup> wenig wirklich Neues. Lediglich in der Frage der Organisation begründete er etwas ausführlicher, wieso jede Form von Organisation bzw. von Verträgen die Freiheit des Einzelnen beschneide, selbst wenn – im Sinne freier Vereinbarung – keine äußeren Zwänge nachweisbar wären: bindend war zumindest die moralische Verpflichtung. Die Organisationsfrage war daher auch der Hauptdifferenzpunkt,<sup>84</sup> ansonsten jedoch bewegte sich Zhu de facto auf Huang zu, und man praktizierte ein freundschaftliches Miteinander.

Huang seinerseits ging ebenfalls noch einmal auf Zhus Refutation ein, stellte allerdings – nicht ganz zu Unrecht – fest, daß die ganze Diskussion wenig praktische Konsequenzen habe. Er hingegen wolle etwas verändern, und daher interessiere ihn vornehmlich die Gesellschaft, da diese das Agens sei. Den Kampf etwa gegen die Naturgewalten führen zu wollen, sei schlicht überflüssig.<sup>85</sup>

Diesen Punkt der Verbindung zum Handeln griff Zhu daraufhin in einem Artikel auf, der halb als Refutation von Huang's neuerlicher Kritik gemeint war, halb als eigenständiger Beitrag, der aber diesmal nicht in *Beijing daxue xuesheng zhoukan* erschien, sondern in der *Fendou* 奮鬥 (Kampf). Diese Zeitschrift brachte Zhu mit einigen nihilistischen Freunden, zeitlich parallel zur *Beijing daxue xuesheng zhoukan*, heraus.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> „Jiansheng“ 兼勝 (=Huang Lingshuang): „Piping Zhu Qianzhi jun wuzhengfu gongchanzhuyi de piping“ 批評朱謙之君無政府共產主義的批評 (Kritik an Herrn Zhu Qianzhi's Kritik am Anarcho-Kommunismus) in *Beijing daxue xuesheng zhoukan* Nr. 7, 15. 2. 1920, S. 5–11.

<sup>83</sup> Zhu Qianzhi: „Zai ping wuzhengfu gongchanzhuyi“ 再評無政府共產主義 (Nochmalige Erörterung des Anarcho-Kommunismus) in *Beijing daxue xuesheng zhoukan* Nr. 9 (27. 2. 1920) und Nr. 10 (7. 3. 1920).

<sup>84</sup> Zhu beließ daher auch seine Position dazu noch in seinem 1922 in Shanghai erschienenen Buch *Wuyuan zhexue* 無元哲學 (Philosophie des Ursprungslosen), Kapitel „zuzhilun“ 組織論 (Über Organisation) – eine leicht überarbeitete Version dieser Refutation.

<sup>85</sup> „Jiansheng“: „Piping Zhu Qianzhi jun de wuzhengfu gongchanzhuyi piping“ 批評朱謙之君的無政府共產主義批評 (Kritik an Herrn Zhu Qianzhi's Kritik am Anarcho-Kommunismus) in *Beijing daxue xuesheng zhoukan* Nr. 12, 21. 3. 1920, S. 5–6.

<sup>86</sup> Von der Zeitschrift konnte ich im Original nur Nr. 2–4 einsehen. Weitere Auszüge finden sich in Ge/Jiang/Li und in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 4, S. 194–208. Die Zeitschrift trug – wie die *Beijing daxue xuesheng zhoukan* – einen Esperanto-Nebentitel: „Antaŭen kun energio“ (sic!) (Vorwärts mit Energie), behandelte aber – im Gegensatz zu jener – das Esperanto sonst nicht weiter. (In *Wusi shiqi qikan jieshao* Bd. 3, S. 700–701, finden sich die Inhaltsverzeichnisse). Neben Zhu Qianzhi, der oft auch mit „A.A.“ firmierte, war Yi Jiayue 易家鉞 (=A.D.) maßgeblich an der Zeitschrift beteiligt.

Zhus Beitrag trug den Titel „Revolution und Philosophie“ und war bemüht, seine Haltung als mehr denn bloße intellektuelle Spielerei hinzustellen. Vielmehr wolle schließlich auch er etwas verändern, weshalb seine Zeitschrift ja auch den kämpferischen Titel *Fendou* trug und prinzipiell aggressiver Rhetorik nicht abgeneigt war. Seine Kritik an der Naturwissenschaft sei, so Zhu, lediglich darauf gerichtet, diese in den Dienst der Revolution stellen zu wollen. Wissenschaft beschäftige sich mit dem bereits Gegebenen, Revolution dagegen suche nach Verwirklichung eines Ideals. Da Revolution aus der Unzufriedenheit über das Bestehende entstehe, sei die systematische, verallgemeinernde, konstruktive und letztlich konservative Wissenschaft nicht das adäquate Mittel. Wissenschaft könne nicht wirklich schöpferisch sein, denn sie sei gefangen in Zahlenlogik. Ganz anders die Revolution, die sich aller Fesseln entledigen wolle. Während die Wissenschaft auf Rationalität gründe, basiere die Revolution auf dem Gefühl. Wissenschaft und Revolution seien daher – im Gegensatz zu Kropotkins Annahme – nicht vereinbar.

Auf der anderen Seite seien Philosophie und Revolution aufs Engste verknüpft. So wie die *philosophes* eine enge Verbindung mit der Französischen Revolution hatten, so Hegels Philosophie mit den russischen Revolutionären. Auch die chinesischen Philosophen der Ära der Streitenden Reiche seien voll revolutionären Elans gewesen. Daher sei Philosophie letztlich nichts anderes als die Lehre von der Revolution, denn sie sei kritisch, frei, grundsätzlich und idealistisch. Damit war klar, daß Philosophie für Zhu nicht primär ein rationales Unternehmen war, sondern daß „die moderne Philosophie die gefühlsmäßige Intention schätzt, nicht das Wissen“.<sup>87</sup> Entsprechend bezog er sich auch auf Bergsons Intuitionsgedanken, der schließlich nicht umsonst im Anarcho-Syndikalismus eines Georges Sorel eine revolutionäre Anwendung gefunden habe. Auch den Philosophien von William James und Rudolf Eucken billigte Zhu revolutionäres Potential zu. Wahre Philosophie führe daher zu revolutionärem Tun, welches das Ideal in der Realität verwirklichen wolle. M.a.W.: für Zhu waren Philosophie und Revolution ein und dasselbe.

Daraus ergebe sich für die Methodik, daß die Revolution der philosophischen, nicht der wissenschaftlichen Methode folgen müsse. Die philosophische Methode bestehe nun im Wesentlichen in Intuition und Dialektik, wobei Zhu besonderen Wert auf die Intuition legte. Diese hatte den Vorteil, aufs Eigentliche in seiner Gänze abzuzielen und dem Revolutionär in ihrer Unbedingtheit zu entschlossenem Handeln zu verhelfen. Die Dialektik wiederum, die Zhu nicht im tendentiell „konservativen“ bzw. „versöhnlichen“ Muster der Dreistufigkeit Hegels belassen, sondern mit der Intuition verknüpfen wollte, lehre, daß alles nur relativ sei, da sie auch immer die Gegenthese miteinkalkuliere. Außerdem befreie sie, da sie anerkenne, daß alles aus Gegensätzen entstehe. Damit war die philosophische Methode der Revolution adäquat. Hier hatte Zhu in Grundzügen seine „revolutionäre Philosophie“ formuliert, die er 1921 (wiederum im Wesentlichen in Zusammenfassung von Einzelartikeln) in Buchform der Öffentlichkeit vorstellte.<sup>88</sup> Darin flossen allerdings – neben Zhus in *Fendou* bezogenen Positionen – noch Einflüsse ästhetischer Natur ein, die

<sup>87</sup> Zhu Qianzhi: „Geming yu zhexue“ 革命與哲學 (Revolution und Philosophie) in *Fendou* Nr. 6 und Nr. 7 (20. 4. und 30. 4 1920), abgedruckt in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 452–471, Zitat dort S. 461.

<sup>88</sup> Zhu Qianzhi: *Geming zhexue* 革命哲學 (Revolutionäre Philosophie), Shanghai 1921.

Zhu zwischenzeitlich durch seine Freundschaft mit Literaten wie Guo Moruo 郭沫若 und Zheng Zhenduo 鄭振鐸, selbst damals am Anarchismus interessiert,<sup>89</sup> erhielt.

Diese „revolutionäre Philosophie“ verband nun Zhus Nihilismus mit praktischen Anliegen. Da der Revolutionär alles, was sich ihm und seiner „grundsätzlichen Revolution“ in den Weg stellt, beseitigen wolle, werde das politische, wirtschaftliche, religiöse, moralische und gesellschaftliche bestehende System zum Gegenstand der Veränderung.<sup>90</sup> Und diese Veränderung erfolge evolutiv wie revolutionär, wobei Zhu (letztlich auf der Linie von *Xin shiji* bzw. Kropotkins) „Revolution“ als Beseitigung der Widerstände gegen die „natürliche Evolution“ verstand. Das Ziel liege letztlich in der absoluten Freiheit,<sup>91</sup> und deshalb müsse alles „Unnatürliche“, menschlich „Gemachte“, beseitigt werden. Dies geschehe allein durch den Willen des Revolutionärs, nicht durch historische Gesetzmäßigkeiten, wie etwa die Marxisten annähmen. Zhu lehnte daher jede materialistische Weltansicht ab, die – neben den Marxisten – schließlich auch Kropotkin und die Anarcho-Kommunisten vertraten.<sup>92</sup> (Dies blieb im übrigen eine Grundüberzeugung Zhus, der dann unter diesem Gesichtspunkt auch die besonders ab 1921 u.a. durch Liang Shumings berühmtes Buch *Dong-xi wenhua jiqi zhexue* 東西文化及其哲學 [Östliche und westliche Kulturen und ihre Philosophien] und Tagores Chinareise populär gewordene These vom „materialistischen Westen“ und dem „geistigen Osten“ stützte).<sup>93</sup> Bakunin verband sich da mit Zhus Ansichten besser. Entsprechend hob Zhu auch den besonderen Charakter des Revolutionärs hervor, der einer neuen Moral folge, die „natürlich und frei“ sei, aber vor keinem Mittel zurückschrecke, und sei es Gewalt. Der Revolutionär zerstöre alles, was seiner Individualität entgegenstehe, denn er verkörpere das eigentliche Wesen des Menschen! Der Übermensch war somit das wahre Gewissen der Menschheit!<sup>94</sup>

Aber auch daoistische und buddhistische Elemente fehlten nicht in Zhus „revolutionärer Philosophie“, obwohl er sich bemühte – in Abgrenzung zu Huang Lingshuangs Vorwurf, zu passiv im Sinne von Laozi und Zhuangzi zu sein – herauszustellen, daß er aktives revolutionäres Handeln anstrebe.<sup>95</sup> Dennoch endete sein Buch mit einer eher pessimistischen Note: um letztlich das Universum zu revolutionieren, d.h. zu nichten, müsse auch die Menschheit genichtet werden.<sup>96</sup> Um dies zu bewerkstelligen, führte Zhu zwei Me-

<sup>89</sup> Vgl. z.B. Zheng Zhenduos Artikel „Xiandai de shehui gaizao yundong“ 現代的社會改造運動 (Die aktuelle Bewegung zur Reform der Gesellschaft) in *Xin shehui* 新社會 (Neue Gesellschaft) Nr. 11, 11. 2. 1920, S. 1–3. (Die Zeitschrift liegt im Nachdruck, Peking 1981, vor).

<sup>90</sup> Zhu Qianzhi: *Geming zhexue*, Kapitel 1: „Geming de zhen yiyi“ 革命的眞意義 (Der wahre Sinn der Revolution), S. 1–16, bes. S. 10–14.

<sup>91</sup> Siehe *ibid.* Kap. 8: „Geming yu ziyou“ 革命與自由 (Revolution und Freiheit).

<sup>92</sup> Siehe insbes. Kap. 10: „Geming yu weixin shiguan“ 革命與唯心史觀 (Revolution und idealistische Geschichtsauffassung), dort bes. S. 134.

<sup>93</sup> Vgl. Zhus Artikel vom 16. 12. 1921 in *Shishi xinbao*, Beilage zum Sozialismus: „Dao guangming de liangtiao lu“ 到光明的兩條路 (Zwei Wege zum Licht), worin er den Bolschewismus und Anarcho-Kommunismus dem materialistischen Westen zuordnete, den Gildensozialismus und seinen nihilistischen Anarchismus dem geistigen Osten.

<sup>94</sup> Dieses Kapitel („Gemingjia de xingge yu jingshen“ 革命家的性格與精神 [Der Charakter und Geist des Revolutionärs]) war ursprünglich in *Fendou* Nr. 2, 24. 2. 1920, erschienen.

<sup>95</sup> Siehe bes. *Geming zhexue* Kap. 15: „Xuwu zhuyi – gemingdi zhexue“ 虛無主義 – 革命底哲學 (Nihilismus: revolutionäre Philosophie).

<sup>96</sup> Vgl. Zhang Binglins „Wuwulun“ in *Minbao*.

thoden auf: Selbstmord oder „freie Liebe“. Die Selbstvernichtung per Selbstmord hatte er selbst im Sommer 1920 angekündigt – und war entsprechend daran gehindert worden –,<sup>97</sup> die „freie Liebe“ wiederum setzte Zhu mit Zeugungsverweigerung gleich, womit die Menschheit selbstgewählt aussterben würde!<sup>98</sup> Zwar sei das damals in China ebenfalls diskutierte Modell des „Singletums“ auch ein Weg,<sup>99</sup> doch hielt Zhu dies für schwer praktikierbar! Die „freie Liebe“ hingegen befreie die Sexualität und könne doch für die Selbstausslöschung der Menschheit eingesetzt werden. – Offensichtlich bevorzugte Zhu diese „angenehmere“ Variante.<sup>100</sup>

Zhu „revolutionäre Philosophie“ war im Wesentlichen Ausfluß seines Engagements bei der nihilistischen *Fendou*, die Januar bis April 1920 erschienen war, außer z.T. recht aggressiver Rhetorik aber offensichtlich kaum konkrete Aktivitäten zeitigte. Man huldigte der Apotheose des Revolutionärs und Kämpfers und pries die Zerstörung als Mittel der Revolution. Entsprechend galt eine Sondernummer dem Thema „Kampf“, eine andere der „Destruktion“. Andererseits wurden auch spezifischere Themen wie die „freie Liebe“ intensiv erörtert. Im Grunde präsentierte sich die Zeitschrift jedoch als eher unausgeglichenes „Sturm- und Drang-Blatt“.

Was das konkrete revolutionäre Handeln anging, so distanzierte sich *Fendou* von Anfang an vom bolschewistischen Weg, doch waren die Positionen hierzu nicht einheitlich. Zhus Mitstreiter Yi Jiayue 易家鉞 wies das SU-Modell grundsätzlich zurück,<sup>101</sup> während Zhu selbst im Sinne seines Stufenmodells Bolschewismus → Anarchismus → Nihilismus den Bolschewismus als Schritt in die richtige Richtung sah. Die letzte Doppelnummer von *Fendou* (Nr. 8/9), als „Anti-Bolschewismus-Nummer“ deklariert, zeigte denn auch die diversen Positionen auf: Zhu konnte – bei aller Kritik – durchaus positive Elemente z.B. an der Idee des Klassenkampfes finden und führte auch Kropotkins Beispiel an, der sich ja in seinen Briefen aus der SU kritisch unterstützend für Lenin eingesetzt hatte, da ihm die Alternativen noch weniger wünschenswert erschienen.<sup>102</sup>

Das erstaunlichste dabei war, daß Zhu dabei – ganz im Gegensatz zu seiner sonst ausgeprägten Argumentation von der Warte des Einzelkämpfers und der generellen „faustischen“ Linie der *Fendou* her – hier die Klasse als Agens anzuerkennen schien und sich auch für die revolutionäre Arbeiterbewegung erwärmen konnte. Ganz offensichtlich hatte

<sup>97</sup> Zhu bezieht sich in seinen autobiographischen Schriften immer wieder darauf und „bedauert“, daß sein Selbstmord nicht gelungen sei, weil man ihn – allerdings nachdem er ihn öffentlich angekündigt hatte (!) – daran gehindert habe. Diese Angelegenheit verursachte einiges Medieninteresse. Die Selbstmordfrage wurde in der Vierten-Mai-Zeit generell kontrovers diskutiert.

<sup>98</sup> Das Thema „freie Liebe“ war in *Fendou* Gegenstand einer Sondernummer gewesen.

<sup>99</sup> Wie Zhu später sagte, war seine Geliebte, mit der er in den 20er Jahren zusammenlebte, ursprünglich im Rahmen der Emanzipationsbewegung überzeugte Anhängerin des Singletums gewesen.

<sup>100</sup> Siehe *Geming zhexue* Kap. 16: „Yuzhou geming lingyan“ 宇宙革命領言 (Leitworte zur kosmischen Revolution). (Dieses Kapitel wurde übrigens auch in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 477–488 aufgenommen).

<sup>101</sup> Siehe z.B. „A.D.“ (=Yi Jiayue): „Women fandui ‘buerzhaweike’“ 我們反對“布爾札維克”(Wir sind gegen die Bolschewisten) in *Fendou* Nr. 2, 24. 2. 1920, S. 1–4 (auch in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 439–441 enthalten), und in dessen Antwort auf ein Schreiben von Zheng Xianzong 鄭賢宗 (=Zheng Taipu 鄭太朴) (s.u.) in Nr. 7, abgedruckt in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 4, S. 204–206.

<sup>102</sup> Zhu bezog sich besonders auf Kropotkins Brief an Brandes, der in der chinesischen Presse mehrfach angeführt worden war. – Siehe „A.A. dao A.D.“ A.A. 到 A.D. (Zhu Qianzhi an Yi Jiayue) in *Fendou* Nr. 8/9, 30. 4. 1920, abgedruckt in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 472–473.

hier u.a. die sich entwickelnde Freundschaft mit Huang Lingshuang ihr Teil dazu beigetragen, daß Zhu sich zumindest in praktischen Fragen an dessen Positionen annäherte, obwohl eine gewisse Instabilität ein Kennzeichen Zhus war und blieb.<sup>103</sup> Entsprechend äußerte er sich zur Arbeiterbewegung in der 1.-Mai-Nummer der *Beijing daxue xuesheng zhoukan* 1920 in einer Weise, die in Anbetracht seines vorigen Disputs mit Huang Lingshuang erstaunen mußte. So pries er die Arbeiterbewegung in höchsten Tönen, forderte „direkte Aktion“, bezeichnete den Anarcho-Kommunismus als Ideal (!) mit seinem Verteilmodus des „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ (!) (was Leser der vorangegangenen Debatte in der Zeitschrift doch überrascht haben dürfte), doch verlor Zhu kein Wort über die Diskrepanz zu seinen vorigen Äußerungen.<sup>104</sup> Andernorts ließ er gelegentlich durchblicken, daß er auch von Sorels Anarcho-Syndikalismus beeinflusst war. Sorel selbst hatte manche Anleihen bei dem von Zhu geschätzten Bergson gemacht und auch Ōsugi in Japan beeinflusst. Auch wenn Zhu vorerst im Philosophischen an seinem Nihilismus festhielt, zeigte er sich durchaus kooperativ in Fragen revolutionären Aktivismus, war er ja der Meinung, daß das anarchistische Zeitalter kurz bevorstehe.

Entsprechend stellte er sich als Mitherausgeber auch nicht gegen Huang Lingshuang, Ou Shengbai<sup>105</sup> und andere anarchistische Genossen, die die *Beijing daxue xuesheng zhoukan* zu mehr konkreten Fragen sowie der „konstruktiven“ Propaganda des Anarcho-Kommunismus hin dirigierten. Hierbei bedienten sie sich u.a. einiger Übersetzungen. So wurden Texte von Grave und Ōsugi sowie aus *Freedom* übersetzt, sowie ein Auszug aus Kropotkins *Mutual Aid*.<sup>106</sup> Die Nr. 12, in der Huangs letzte Replik auf Zhu erschienen war, trug das Konterfei Kropotkins mit einer kurzen Vorstellung seiner Person und seines Werkes,<sup>107</sup> wobei Kropotkin als „anarchistischer Gelehrter“ betitelt wurde. Nr. 16 brachte das Konterfei Bakunins, den man interessanterweise nur als „Aktivist für die Veränderung der Gesellschaft“ kennzeichnete, und die letzte Ausgabe, Nr. 17, hatte Domela Nieuwenhuis auf ihrer ersten Seite, schwieg sich aber zu dessen Kritik an Kropotkin im Zusammenhang mit dem Ersten Weltkrieg aus. Dafür brachte die gleiche Nummer einen längeren Artikel zur „Philosophie Kropotkins“ mit einigen „berichtigenden Anmerkungen“ der Redaktion.<sup>108</sup>

<sup>103</sup> Dies übertrug sich auch auf die *Fendou*, die entsprechend von der marxistischen Geschichtsschreibung meist als „verrückt“ eingestuft wird. Zhus Positionen selbst werden häufig auf seine „jugendliche Unreife“ zurückgeführt, allerdings waren andere Aktivisten wie Huang Lingshuang auch nicht älter als Zhu. Das Argument, daß Zhu psychisch labil war, scheint mir hier mehr zuzutreffen. – Im übrigen war die „Sturm- und Drang-Haltung“ kein exklusives Merkmal der *Fendou*. Andere später marxistische Intellektuelle wie Guo Moruo berauschten sich damals ebenso an der Überhöhung des Einzelnen.

<sup>104</sup> Zhu Qianzhi: „Laodongjie de zhuci“ 勞働節的祝詞 (Glückwünsche zum Tag der Arbeit) in *Beijing daxue xuesheng zhoukan* Nr. 14, S. 2–3. Ähnlich äußerte er sich übrigens auch in der 1.-Mai-Nummer der *Xin shehui* (Nr. 19), S. 4–5: „Laodongjie de jiaoxun“ 勞働節的教訓 (Die Lehre des Tags der Arbeit).

<sup>105</sup> Vermutlich stand Ou hinter dem Pseudonym „Liebei“ 列悲.

<sup>106</sup> In Nr. 11, 14. 3. 1920, von „Liebei“, vermutlich Ou Shengbai, der ja bereits seit 1919 dieses Werk in Fortsetzung in *Minfeng* übersetzte. (Li Changren 黎昌仁, ein kantonesischer Anarchist, identifiziert „Liebei“ mit „entweder Ou Shengbai oder Huang Lingshuang“. Siehe seine Erinnerungen in *'Yida' qianhou*, doch scheint mir aufgrund vieler Indizien die Identifizierung mit Ou als sehr wahrscheinlich).

<sup>107</sup> Dabei wurde speziell auf die Zeitschrift *Le Révolté*, seine Mitarbeit an der *Encyclopaedia Britannica* und auf *Mutual Aid* verwiesen.

<sup>108</sup> Der Autor zeichnete mit A.Y.

Zhu wiederum erklärte sich in einem Artikel zur „Bedeutung der anarchistischen Revolution“ solidarisch und sprach von „uns Anarchisten“, die den Anarcho-Kommunismus (!) anstreben. Dabei war seine Position nicht erkennbar verschieden von der Huangs oder Ous.<sup>109</sup>

Generell war die *Beijing daxue xuesheng zhoukan* ein inzwischen fast durch und durch anarchistisches Blatt geworden. Während zuvor der Anarchismus nur in einem Teil der Beiträge und mehr indirekt propagiert worden war, etwa in Bezug auf Erziehungsfragen,<sup>110</sup> hatte man sich dann direkt mit den Militärs an der Regierung angelegt<sup>111</sup> und nahm auch zu aktuellen Geschehnissen in der Gesellschaft kritisch Stellung.<sup>112</sup> Auch wurde versucht, das in der Vierten-Mai-Zeit starke anti-japanische Ressentiment zu relativieren, indem man darauf verwies, daß der Feind prinzipiell nur die japanische Regierung, nicht das Volk sei. Dabei zitierte man u.a. Mushakōji und den „Fall Morito“. Insbesondere die Verurteilung des Wirtschaftswissenschaftlers Morito Tatsuo 森戸辰男, der an der Tokyo-Universität einen wissenschaftlich gemeinten Artikel zu Kropotkins Ideen veröffentlicht und wegen „Verbreitung gefährlichen Gedankengutes“ seines Postens enthoben und vor Gericht gestellt worden war (s.u.), bewiese dies zur Genüge.<sup>113</sup>

Zudem wollte man durch Engagement in konkreten Fragen den Anarchismus in seiner Anwendung zeigen. So nahm auch das Esperanto wieder seine Rolle ein,<sup>114</sup> sowie die Frage der Arbeiterbewegung, die man in anarchistischer Weise zu beeinflussen suchte.<sup>115</sup> Deshalb beließ man es auch nicht bei nur allgemeinen Parolen, sondern offerierte konkrete Vorschläge, wie Alternativstrukturen zum bestehenden System aussehen und wie man sie auf dem Fundament einer freien Gesellschaft aufbauen könnte. Allerdings blieb dabei zu beachten, daß die Anarchisten den Begriff „Arbeiter“ stets weiter faßten als der Marxismus

<sup>109</sup> Zhu Qianzhi: „Wuzhengfu geming de yiyi“ 無政府革命的意義 (Der Sinn der anarchistischen Revolution) in *Beijing daxue xuesheng zhoukan* Nr. 17, S. 2–3.

<sup>110</sup> So bezog sich z.B. in der Nr. 2 ein Artikel zur *gongdu*-Frage stark auf Kropotkins Idee einer „integralen Erziehung“. Auch die wiederholten Angriffe auf das bestehende Universitäts- und Prüfungssystem hatten anarchistische Hintergründe. Zhu Qianzhi erklärte gar feierlich in Nr. 12, daß er selbst mit gutem Beispiel vorangehen und jede Prüfung verweigern werde.

<sup>111</sup> Siehe besonders den Leitartikel in Nr. 6.

<sup>112</sup> So wurde z.B. die Unterdrückung der Studentenproteste, der u.a. die Tianjiner „Juewu“-Gruppe (覺悟) (Erwachen) zum Opfer gefallen war, angeprangert. In einer eigenen Kolumne wurden dann regelmäßig Kommentare zu gesellschaftlich-politischen Fragen abgegeben.

<sup>113</sup> Siehe den Bericht von „Liebei“ (=Ou Shengbai) über den „Fall Morito“ in *Beijing daxue xuesheng zhoukan* Nr. 6, S. 9–10, sowie die Anmerkungen von (Huang) Tianjun (黃) 天俊 zu seiner Übersetzung eines Artikels von Jean Grave, der sich positiv zu China und negativ zu Japan geäußert hatte. Huang wollte dabei den Eindruck vermeiden, alle Japaner in einen Topf zu werfen. Schließlich war ja auch Mushakōjis „Brief an einen chinesischen Freund“ in *Xin qingnian* (s.o.) noch nicht lange erschienen, in dem er sich von der japanischen Aggressionspolitik distanzierte. (Siehe *Beijing daxue xuesheng zhoukan* Nr. 8, S. 3–5). Außerdem wurde – wie angemerkt – auch ein Artikel Ōsugis zur Arbeiterbewegung übersetzt (in Nr. 9).

<sup>114</sup> Hier engagierte sich besonders „Liebei“ (Ou Shengbai). Wie erwähnt, trug die *Beijing daxue xuesheng zhoukan* von Anfang an einen Esperanto-Nebentitel, doch wurde erst ab Nr. 9 das Esperanto selbst angesprochen. In der Nr. 10 (und Nr. 17) stellte „Liebei“ den ersten Esperanto-Weltkongreß nach Ende des Ersten Weltkrieges vor, in der Nr. 14 strich er den Nutzen des Esperanto für die Arbeiterbewegung heraus, und in Nr. 17 wurde ein Artikel aus der französischen Zeitschrift *Le travailleur esperantiste* übersetzt, der die Popularität des Esperanto in der SU dokumentieren sollte.

<sup>115</sup> Die Nr. 14 zum 1. Mai war die weitaus längste der ganzen *Beijing daxue xuesheng zhoukan*.

es mit „Proletarier“ tat, denn in China mit seiner noch wenig entwickelten Industrie hätte sonst jede „Arbeiterbewegung“ eine zu schmale Basis gehabt. Vielmehr gehörte dazu jeder, der in irgendeiner Form etwas produzierte und nicht auf Kosten anderer lebte.<sup>116</sup>

*Beijing daxue xuesheng zhoukan* hinterließ daher ein vielgestaltiges Erbe. Zum einen trug die Frage der anarchistischen Arbeiterbewegung bald konkrete Früchte (und wurde zu einem der Hauptauseinandersetzungspunkte mit den Kommunisten), zum anderen spann sich die inneranarchistische Auseinandersetzung zwischen Nihilisten und Kropotkinianern fort, und zum dritten wurde der Anarcho-Kommunismus auch in der Gesamtgesellschaft immer bekannter. Die Zeitschrift selbst wollte eigentlich nach den Sommerferien der Peking-Universität und der oft damit einhergehenden Abwesenheit der Studenten ihre Arbeit fortsetzen, doch hatte sich die Zeitschrift durch ihre zunehmend radikalere Positionen so weit in Schwierigkeiten gebracht, daß es dazu nicht mehr kam.<sup>117</sup>

### *Die Auswirkungen des „Falles Morito“ auf China*

Dafür wurde allerdings in der allgemeinen Presse im Laufe des ganzen Jahres 1920 der Anarcho-Kommunismus zunehmend bekannter, was nicht nur an der Aktivität chinesischer Anarchisten lag, sondern vor allem an dem auch in China sehr beachteten und diskutierten „Fall Morito“ in Japan.

Da China stets auf Japan mit einer Mischung aus Bewunderung und Haß blickte – war es doch eine asiatische Nation, die sich aber schneller nach westlichem Vorbild entwickelt hatte –, erregte der Fall auch in China die Gemüter. War Japan nicht offiziell ein Land, das unter der Herrschaft des Gesetzes stand, welches u.a. Rede- und Pressefreiheit prinzipiell garantierte? Zwar war in China schon anläßlich der „Hochverratsaffäre“ um Kōtoku Shūsui sogar in der bürgerlichen Presse zu lesen, daß Japan de facto mehr „zivilisierten“ Anschein erwecke, als der Realität entsprach,<sup>118</sup> doch war man sich in China und insbesondere unter den sich in Japan aufhaltenden Chinesen weitgehend einig, daß es in Japan zumindest relativ freier zugeht als in China. Als nun der an der Kaiserlichen Universität Tokyo Soziologie lehrende Morito Tatsuo 森戸辰男 wegen eines Ende 1919 geschriebenen Aufsatzes über Kropotkins Gesellschaftsvorstellungen, den er in der Zeitschrift der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät veröffentlicht hatte, vor Gericht gestellt wurde, gab es nicht nur in

<sup>116</sup> Vgl. besonders den Artikel „Bagong? Daigong? – Baodong!“ 罷工? 怠工? – 暴動! (Streik? Bummelstreik? – Agitation!) in Nr. 14, S. 19–20.

<sup>117</sup> Auch *Xin qingnian* mußte nach der 1.-Mai-Nummer zur Arbeiterfrage vorübergehend eingestellt werden und wurde erst im Herbst – nun unter stark kommunistischer Regie – wieder weitergeführt. (Vgl. Chow Tse-tsungs kurze zusammenfassende Bemerkungen in *The May Fourth Movement* S. 44–45, Anm. „d.“. Demnach waren auch interne Auseinandersetzungen in der Redaktion für die zeitweise Einstellung verantwortlich).

<sup>118</sup> Vgl. z.B. den aus der Tagespresse übernommenen Artikel zum laufenden Prozeß in *Dongfang zazhi* Ende 1910 (Bd. 7, Nr. 11) S. 62–64 (im Nachdruck S. 18780–18782). *Dongfang zazhi* druckte dann – nach Kōtokus Hinrichtung und dem Umbruch in China – dessen *Shakaishugi shinzui* in Fortsetzung (ab Bd. 8, Nr. 11, Mai 1912, bis Bd. 9, Nr. 3, September 1912), wobei der Übersetzer Gao Lao 高勞 vorsichtshalber in einer Vorbemerkung herausstellte, daß er keine Position zum Inhalt beziehen wolle, und auch kein Wort über Kōtokus Ende verlor! Dennoch ist der Zeitpunkt und die Wahl des Textes aussagekräftig genug!

Japan, sondern auch in China sofort zahlreiche Reaktionen.<sup>119</sup> In China interpretierte z.B. die GMD-Zeitung *Minguo ribao* 民國日報 (Die Republik) am 29. 1. 1920 den ganzen Fall für ihre Leser als eine Auseinandersetzung zwischen modernen und konservativen Richtungen in Japan.<sup>120</sup> Am 15. 3. 1920 brachte die gleiche Zeitung eine Übersetzung des Urteils in erster Instanz, das Morito zu zwei Monaten Gefängnis verurteilte, mit der Vorbemerkung, daß jeder, der Moritos Kropotkin-Artikel noch nicht gelesen habe, die wesentlichen Aussagen immerhin aus den Anschuldigungen im Urteil ersehen könne! Außerdem wurde auf die bevorstehende Veröffentlichung einer chinesischen Übersetzung von Moritos Artikel hingewiesen.<sup>121</sup> Diese erschien dann, wie angekündigt, am 1. April in der Zeitschrift *Jianshe* 建設 (Aufbau), die Sun Yatsens Hauptorgan war.<sup>122</sup> Die Redakteure von *Jianshe* begründeten den Abdruck der Übersetzung durch den damals in Japan studierenden Yu Shude<sup>123</sup> 于樹德 u.a. mit Verweis auf den bekannten Politikwissenschaftler der Peking-Universität, Gao Yihan. Dieser war gerade in Japan gewesen und schilderte einleitend das ganze Umfeld des Falles für die chinesische Leserschaft. Diese konnte daraus schließen, daß es auch in Japan – wie in China – einen heftigen Richtungsstreit gab, der sogar innerhalb der Universitäten tobte. So berichtete Gao, daß die konservative Studentenschaft unter Anführung des Professors Uesugi Shinkichi 上杉慎吉 Morito angezeigt habe, während die Liberalen ihren Sprecher in Professor Yoshino Sakuzō 吉野作造 hatten und versuchten, Morito zu verteidigen.<sup>124</sup> Dabei sei, so Gao, Yoshino allerdings etwas zweifelhaft vorgegangen, denn er habe in einem eigenen Artikel zu Kropotkin – dem Stein des Anstoßes – versucht, das Problem durch Anbiederung zu entschärfen. Yoshino habe sich sofort von Kropotkins Anarchismus distanziert, aber die Idee der freien Vereinbarung als positiv herausgehoben mit der Begründung, daß die Stellung des Tennō letztlich gefestigt würde, wenn er Führer einer auf solchen Grundsätzen basierenden Gesellschaft sei, da das Volk ihm freiwillig huldigen werde!<sup>125</sup> Nach Gao war jedoch das positive Ergebnis des ganzen Morito-Falles, daß damit die Frage der wissenschaftlichen Unabhängigkeit klar aufgeworfen, mit dem Namen Morito auch Kropotkin bekannter gemacht und gewissermaßen kostenlos für ihn geworben wurde. Die Redakteure von *Jianshe* waren sich daher sicher, das Interesse der Leserschaft mit der Übersetzung von Moritos Originalartikel zu befriedigen und erklärten, daß ihnen sogar kurz nach der Übersetzung von Yu Shude noch eine weitere Alternativübersetzung angeboten worden sei. Die Zeitschrift *Jianshe* war nicht anarchistisch, sondern auf der Linie Sun Yatsens, weswegen die Redakteure auch

<sup>119</sup> Zu den japanischen Reaktionen s.u. im Zusammenhang mit der jap. Kropotkin-Rezeption.

<sup>120</sup> *Minguo ribao* 29. 1. 1920, Teil 2, S. 6: „Riben xinjiu sixiang zhi chongtu“ 日本新舊思想之衝突 (Der Konflikt zwischen modernem und altem Denken in Japan).

<sup>121</sup> *Minguo ribao* 15. 3. 1920, Teil 4, S. 13. Ganz offensichtlich wollte die Zeitung mit der Übersetzung des Urteils auch – neben Werbung für die bevorstehende Veröffentlichung – selbst noch schnell das Interesse der Leserschaft bedienen.

<sup>122</sup> Zu dieser Zeitschrift siehe die Studie von Corinna Hana: *Sun Yat-sens Parteiorgan Chien-she (1919–1920). Eine Quelle zur Bewertung vom Vierten Mai in China*, Wiesbaden 1978.

<sup>123</sup> Er war später in der Kooperativen-Bewegung aktiv. Vgl. Hana: „Der selbe Begriff ...“ S. 47.

<sup>124</sup> Gao selbst mochte hier bei der Schilderung der Zustände an der japanischen Eliteuniversität, der Kaiserlichen Universität Tokyo, die Auseinandersetzungen zwischen Konservativen und Progressiven an der Peking-Universität im Hinterkopf gehabt haben.

<sup>125</sup> Gao zitiert hier aus Yoshinos Artikel zu Kropotkin, der in der *Tōkyō Asahi shinbun* 東京朝日新聞 (Tokyo Morgenzeitung) erschienen war.

hervorhoben, daß sie nicht mit dem Inhalt Kropotkinschen Gedankengutes einverstanden seien. Eine Auseinandersetzung damit sei jedoch wichtig und hilfreich.<sup>126</sup>

Wie sehr das Thema Morito die Gemüter bewegte, zeigte sich auch darin, daß – trotz dieser Übersetzung des Originalartikels in *Jianshe* – auch andere Zeitschriften Übersetzungen brachten. So druckte die einflußreiche *Jiefang yu gaizao*, an sich der Gruppe um Liang Qichao zugehörig, aber offen für vielerlei Positionen, ab dem 1. 5. 1920 in Fortsetzung ebenfalls eine Übersetzung des Morito-Artikels.<sup>127</sup> Der Übersetzer merkte dabei an – ohne auf die vorliegende Übersetzung von Yu Shude zu verweisen –, daß es ihm darum gehe, dem Leser Moritos Unschuld zu beweisen und die Willkür der Mächtigen anzuprangern!<sup>128</sup> Zur Unterstützung dieser Position brachte *Jiefang yu gaizao* während der laufenden Morito-Übersetzung noch eine weitere Übersetzung aus dem Japanischen: Abe Jirō 阿部次郎 hatte, wie der Leser vorab erfuhr, anlässlich des Falles Morito einen Artikel zur Staatsauffassung im Anarchismus verfaßt, worin er zeigen wollte, daß der Anarchismus nicht an sich staatsfeindlich sei (!), sondern sich nur gegen Gewaltherrschaft richte. Mit dieser „positiven“ Darstellung des Anarchismus hatte Abe gehofft, Morito helfen zu können.<sup>129</sup>

Die „Willkür der Mächtigen“ bestätigte sich dann für die chinesische Leserschaft, als im Oktober berichtet wurde, daß Moritos Einspruch in zweiter Instanz mit einer Erhöhung des Strafmaßes beschieden worden war.<sup>130</sup>

Auch die bürgerliche *Dongfang zazhi* ließ den Fall nicht kommentarlos passieren. Bezeichnenderweise druckte sie einen Artikel, der – in Anlehnung an die oben von Gao Yihan kritisierte Argumentation Yoshinos – ebenfalls Kropotkin mit vorsichtiger Sympathie darstellte, wobei er ihm jedoch jeden „revolutionären Zahn“ zu ziehen versuchte. So sei Kropotkins Ideal ein hehres, wenn auch fernes. Gefährlich daran sei bestenfalls, daß Kropotkin die menschliche Natur zu optimistisch einschätze! Auch könne durch ein künstlich for-

<sup>126</sup> Siehe *Jianshe* Bd. 2, Nr. 3, 1. 4. 1920, S. 1–47. (Die Zeitschrift liegt auch als Nachdruck in drei Bänden, Peking 1980, vor. Im Nachdruck S. 387–433). Die Vorbemerkungen der Redaktion finden sich auf S. 1–2. Siehe auch die Nachbemerkungen auf S. 47. Der Übersetzer, Yu Shude, studierte Wirtschaftswissenschaften an der Kaiserlichen Universität Kyoto. Die Alternativübersetzung hatte Fan Shoukang 範壽康 geschickt, der sich später in der Debatte um Wissenschaft und Lebensphilosophie auf der letzteren Seite engagierte.

<sup>127</sup> Der Übersetzer firmiert mit „Zhenjiang“ 枕江. Ob ein Zusammenhang mit Fan Shoukang besteht, ist unklar. Die Übersetzung erschien in Folge bis zum 15. 8. 1920, also von Bd. 2, Nr. 9 bis Nr. 16. *Jiefang yu gaizao* war allgemein progressiv, ließ aber Vertreter verschiedener Ansichten zu Wort kommen. (Vgl. Chow: *Research Guide...* S. 47).

<sup>128</sup> Die Vorbemerkung des Übersetzers war auf Februar 1920 datiert, also vor Erscheinen der Übersetzung Yus. Allerdings vermied auch die Redaktion einen Hinweis auf die bereits veröffentlichte Übersetzung. „Zhenjiangs“ Übersetzung brachte – im Gegensatz zu der Yus – auch Moritos Anmerkungen und Literaturangaben. (Da Yu in seiner Übersetzung eine zusätzliche Unterteilung eingeführt hatte, verschob sich seine Zählung der Abschnitte im Vergleich zum Original bzw. „Zhenjiangs“ Übersetzung ab Punkt 3).

<sup>129</sup> Siehe *Jiefang yu gaizao* Bd. 2, Nr. 13, 1. 7. 1920, S. 47–56: Abe Jirō, üb. von „Mingquan“ 明權: „Shehui lixiang zhi wuzhizhuyi yu guojia“ 社會理想之無治主義與國家 (Der Anarchismus als Gesellschaftsideal und der Staat).

<sup>130</sup> Siehe z.B. *Minguo ribao* 24. 10. 1920, Teil 1, S. 2: „Ribei wenzhiyu zhi Senhu“ 日本文字獄之森戶 (Morito im japanischen Meinungsgefängnis). Wie die anarchistische *Ziyou* (s.u.) Ende 1920 berichtete, wurde Morito bei Haftantritt auch von einigen Chinesen demonstrativ zum Gefängnis begleitet. (*Ziyou* Nr. 1, S. 53–54).

ciertes „anarchistisches Zeitalter“, das seine Zeit nicht abwartete, Unruhe oder Gewalt entstehen. Ansonsten aber sei da nichts zu fürchten. Der Artikel versuchte, Kropotkin auch dadurch positiv erscheinen zu lassen, daß er ihn gegen Marx profilierte und als Quasi-Demokrat (!) hinstellte.<sup>131</sup>

Folge des Wirbels um den „Fall Morito“ war, in Japan wie in China, daß dadurch auch Kropotkin und der Anarcho-Kommunismus besondere Beachtung in der Öffentlichkeit fanden.<sup>132</sup> Auch in China häuften sich daher die Veröffentlichungen zu Kropotkin. Bereits Anfang Januar 1920 brachte die *Minguo ribao* wieder einmal Kutsumis alten Artikel über die „Besonderheiten Kropotkins“,<sup>133</sup> und auch andere, bereits früher übersetzte Kropotkin-texte wurden wieder aufgegriffen.<sup>134</sup> Andererseits förderte dies in der Öffentlichkeit die neuerliche Diskussion, wie Kropotkin bzw. der Anarchismus im Rahmen des Sozialismus einzuordnen sei, wobei sich auch die ideologischen Konkurrenten des Anarchismus Gehör verschafften. Dabei bezogen u.a. die Anhänger Sun Yatsens die Position, daß der Anarchismus zwar einige richtige Elemente beinhalte (die Integration mancher anarchistischer Elemente in die Ideologie der GMD sollte später die Hinwendung eines guten Teils der Anarchisten zu dieser Partei fördern), aber der Anarchismus nicht im eigentlichen Sinne Sozialismus sei. In diesem Sinne äußerten sich z.B. Feng Ziyou 馮自由, der „Historiker der GMD“, und Lin Yungai 林雲陔.<sup>135</sup> Aus ihren Artikeln geht hervor, daß sie den Sozialismus prinzipiell als staatsbejahend auffaßten. Oder aber es wurde der Anarcho-Kommunismus als letztes Ziel akzeptiert, dem jedoch der „kollektivistische“ Weg im Sinne der SU vorausgehen müsse, was sich oberflächlich mit der Argumentation mancher Marxisten und auch mancher Anarcho-Kommunisten deckte. (Auch diese Argumentationslinie findet sich bei Feng Ziyou).<sup>136</sup> Allerdings war das Ziel solcher GMD-Autoren, damit den Weg für

<sup>131</sup> (Li) Sanwu (李) 三無: „Kelupaotejin zhuyi zhi pinglun“ 克魯泡特金主義之平論 (sic!) (Erörterung der Lehre Kropotkins) in *Dongfang zazhi* Bd. 17, Nr. 12, 25. 6. 1920, S. 51–58. Li Sanwu erklärte, daß er in seinem Artikel Yoshinos und seine eigene Meinung verbinden wolle. (Daß „Sanwu“ mit vollem Namen Li Sanwu hieß, ergibt sich aus dem Abdruck des Artikels im Rahmen der späteren Zusammenstellung von Kropotkin-Beiträgen aus *Dongfang zazhi: Kelupaotejin 克魯泡特金* [Kropotkin], 3. Aufl. Shanghai 1925). (Leider ist mir über Li Sanwu, dessen „Vorname“ wohl nicht originär war, nichts weiter bekannt). Die Porträtierung Kropotkins als „Quasi-Demokrat“ findet sich im Artikel auf S. 55.

<sup>132</sup> Zur japanischen Situation s.u. jap. Kropotkin-Rezeption.

<sup>133</sup> *Minguo ribao* 4. 1. 1920, Teil 4, S. 13.

<sup>134</sup> In *Jiefang yu gaizao* beispielsweise erschien Kropotkins Brief an Brandes, der bereits am 30. 11. 1919 in *Minguo ribao* angeführt worden war – die Übersetzungen sind nicht identisch –, am 1. 4. 1920 (Bd. 2, Nr. 7). Dieselbe Zeitschrift brachte auch eine Übersetzung von Kropotkins *Encyclopaedia Britannica*-Artikel zum Anarchismus, diesmal von Liu Yanling 劉延陵 übersetzt (1. 8. 1920, Bd. 2, Nr. 15). – In der Pekinger Studentenzeitschrift *Shuguang* 曙光 (Morgendämmerung) wiederum übersetzte Zheng Zhenduo 鄭振鐸 einen Artikel zu Kropotkin und den Sowjets, und der Herausgeber der Zeitschrift, Song Jie 宋介, schrieb über Kropotkins Gesellschaftslehre. (Beide Artikel in *Shuguang* Bd. 1, Nr. 6, ca. Mitte 1920).

<sup>135</sup> Siehe z.B. Feng Ziyou: „Cong shehuizhuyi jiejie zhongguo zhi zhengzhi wenti“ 從社會主義解決中國之政治問題 (Per Sozialismus die politischen Probleme Chinas lösen) in der Hongkonger *Daguanbao* 大光報 (Großes Licht), 20. 2. 1920, S. 7–18. (Auch enthalten in seinem Büchlein *Shehuizhuyi yu zhongguo* 社會主義與中國 [Sozialismus und China], o.O. 1920). Oder Lin Yungai: „Jindai shehuizhuyi zhi sichao“ 近代社會主義之思潮 (Die modernen sozialistischen Strömungen) in *Jianshe* Bd. 2, Nr. 3, 1. 4. 1920, S. 1–12 bzw. im Nachdruck S. 435–447.

<sup>136</sup> Feng Ziyou: „Zhongguo shehuizhuyi zhi guoqu ji jianglai“ 中國社會主義之過去及將來 (Vergangenheit und Zukunft des Sozialismus in China), ursprünglich als Artikel Neujahr 1920 erschienen, dann aufgenommen in sein Büchlein *Shehuizhuyi yu zhongguo*, dort besonders Punkte 22–27 (S. 18–24).

eine „Revolution zur Vermeidung einer Revolution“ zu eröffnen, denn sie sahen in der SU eine zwar praktikierbare, aber doch mit viel Gewalt behaftete Lösung. Statt dessen wollte man lieber davon lernen und rechtzeitig durch Ergreifung der Macht die nötigen Veränderungen von oben durchführen.<sup>137</sup>

Viele dieser Diskussionen hatten die chinesischen Autoren von den Japanern übernommen, die i.d.R. – genannt oder nicht – die Hauptquelle der Informationen darstellten. Neben chinesischen Gesamtdarstellungen zum Sozialismus in Buchform<sup>138</sup> war ein wichtiges Forum für diese Diskussionen um Einordnung des Anarchismus im Gefüge des Sozialismus u.a. die Zeitschrift *Shaonian zhongguo* 少年中國 (Junges China), Organ der gleichnamigen Vereinigung, die in sich sehr heterogen war und spätere Kommunisten wie spätere erklärte „Rechte“ zu ihren Mitgliedern zählte. Tian Han 田漢, der bekannte Dramatiker, sandte von Tokyo z.B. einen Bericht, der anhand vor allem japanischen Materials<sup>139</sup> eine immer wieder aufgegriffene Darstellung des Anarchismus gab. Danach waren Stirner und Proudhon die Begründer des Anarchismus,<sup>140</sup> und dieser war prinzipiell in drei Richtungen aufzugliedern: den individualistischen (Stirner), den kollektivistischen (Bakunin) und den kommunistischen (Kropotkin und Most). Als Kritik am Anarchismus wurde sein Optimismus der menschlichen Natur gegenüber und sein Pessimismus dem Staat gegenüber benannt.<sup>141</sup> Wesentlicher Bezug für diese Darstellung und Wertung war Murobuse Kōshin 室伏高信, ein japanischer Anarchismuskritiker und einflußreicher Intellektueller.<sup>142</sup> Seine Wertung des Anarchismus wurde dann auch Ende des Jahres in einer anderen Zeitschrift ausführlich übersetzt.<sup>143</sup> Murobuse selbst plädierte für die westliche Demokratie.<sup>144</sup>

Andere „Shaonian zhongguo“-Mitglieder versuchten, eigenständige Positionen zu beziehen. Hier war es u.a. Yun Daiying 恽代英, später ein bekannter Kommunist, der sich Gedanken über den Sozialismus machte. Er war zuvor dem Anarchismus zugeneigt gewesen und hatte sich auch für die Neudorf-Idee (s.o.) begeistert. Yun war zu diesem Zeitpunkt (1920) – wie viele Intellektuelle – in einer Umbruchsphase. Ohne direkt Bezug auf Zhu Qianzhi zu nehmen, gab er das Motto aus, den Zweifel zum methodischen Prinzip zu erhe-

<sup>137</sup> Vgl. die m.E. sehr treffenden Bemerkungen dazu bei Dirlik: *The Origins ...*, bes. S. 121–128.

<sup>138</sup> Z.B. Shao Zhenqing 邵振青 (=Shao Piaoping 邵飄萍): *Zonghe yanjiu geguo shehui sichao* 綜合研究各國社會思潮 (Zusammenfassende Untersuchung zu den Gesellschaftsideen in den diversen Ländern), Shanghai 1920. Anhand japanischen Materials stellte Shao, Mitglied der *Xin zhongguo*-Gruppe, die verschiedenen Sozialismen vor, wobei auch der Anarchismus (als *wuquanzhuyi* 無權主義 bezeichnet) aufgenommen wurde. Allerdings ließ Shao durchblicken, daß er bei „radikalen“ Theorien aufgrund der Zensur vorsichtig sein müsse. (Vgl. seine Vorbemerkungen). Auch sei der Fall Morito ja noch offen ... (S. 110).

<sup>139</sup> Dieses fußte wiederum auf westlichen Vorlagen.

<sup>140</sup> Dies war aus Plechanovs „Anarchismus und Sozialismus“ übernommen.

<sup>141</sup> Siehe „Shiren yu laodong wenti“ 詩人與勞動問題 (Dichter und die Frage der Arbeit) in *Shaonian zhongguo* Bd. 1, Nr. 9, 15. 3. 1920. Zum Anarchismus S. 55–58.

<sup>142</sup> Auch Shao hatte sich in seinem Buch offensichtlich stark auf diesen gestützt. (Gelegentlich wird die Lesung von dessen Namen auch mit „Murofuse Takanobu“ angegeben. Ich folge dem Namenslexikon *Shinchō nihon jinmei jiten* 新潮日本人名辭典, Tokyo 1991).

<sup>143</sup> Siehe Chen Bojun 陳伯鶴 (Üb.): „Wuzhengfuzhuyi piping“ 無政府主義批評 (Kritik des Anarchismus) in *Pinglun zhi pinglun* 評論之評論 (Kritik der Kritik) Bd. 1, Nr. 1, 15. 12. 1920, S. 47–61.

<sup>144</sup> Vgl. den Schluß seiner Anarchismuskritik.

ben und erst einmal alles zu hinterfragen. Allerdings wehrte er sich gegen eine Verabsolutierung des Zweifels, wie sie ja Zhu Qianzhi propagierte, denn die Annahme, daß es keine letzte Wahrheit gebe bzw. man sie nicht finden könne, sei an sich ebenso eine willkürliche Setzung und fördere den Fortschritt nicht. Vielmehr verstand Yun den Zweifel primär als wissenschaftliche Methode und forderte eine stete Bereitschaft zur Revidierung bezogener Positionen.<sup>145</sup>

In diesem Sinne ging er auch die Frage des Sozialismus an, den er vom Individualismus einerseits, dem Nationalismus andererseits abgrenzte, wobei es ihm erklärtermaßen nicht um eine bloße Deskription ging, sondern um die Suche nach einer eigenen Position. Seiner Meinung nach basierte der Sozialismus nicht so sehr auf theoretischen Überlegungen, sondern war Ausfluß materieller Entwicklungen und emotionaler Reaktionen darauf. M.a.W.: die Menschheit fordere gefühlsmäßig Veränderungen in Richtung Sozialismus, weil gesellschaftliche Mißstände herrschten. Innerhalb des Sozialismus differenzierte Yun drei Strömungen: einen „individualistischen“ Sozialismus, einen „nationalistischen“ und einen „gesellschaftlichen“, womit er gewissermaßen innerhalb des Sozialismus selbst noch einmal die Kategorisierung im Großen (Individualismus/Nationalismus/Sozialismus) duplizierte. Zum „individualistischen“ Sozialismus rechnete Yun u.a. die Neudorf-Initiativen, aber auch den Klassenkampf, da er nicht die Gesamtgesellschaft im Blick habe, sondern nur einen Teil derselben (die Arbeiter) gegen einen anderen (die Kapitalisten) ausspiele! Ziel jedoch müsse eine Harmonisierung der Gesellschaft sein – eine Forderung, die Yun, ohne Kropotkin explizit zu erwähnen, mit diesem teilte. Entsprechend strebte Yun das Ideal der „gegenseitigen Hilfe“ an und ließ erkennen, daß für ihn nun der richtige Weg im „gesellschaftlichen“ Sozialismus bestehe, der de facto weitgehend mit Kropotkins Anarcho-Kommunismus zusammenfiel. In diesem Kontext wurde dann auch die Neudorf-Idee mit ihrer Erprobung einer Umsetzung des Ideals der „gegenseitigen Hilfe“ im Kleinen sinnvoll, aber durch den Bezug auf die Gesamtgesellschaft im Sinne des „gesellschaftlichen“ Sozialismus vor der Gefahr bewahrt, nur für die dort lebenden Individuen signifikant zu sein. Mit dieser Kombination wollte Yun erklärtermaßen Konsequenzen aus seiner Erfahrung mit Neudorf-Projekten ziehen, die ihn gelehrt hatten, daß ein zu simples Vertrauen auf das Gutsein des Menschen ohne Berücksichtigung der gesamtgesellschaftlichen Bedingungen zu kurz griff.<sup>146</sup>

Die Aufgabe, individualistische und gesellschaftsorientierte Ansätze zusammenzuführen, war damit benannt. Die meisten Anarchisten sahen die Lösung daher im Kropotkinschen Anarcho-Kommunismus, der individuelle Freiheit und eine auf „gegenseitiger Hilfe“ basierende Gesamtgesellschaft versöhnte. Allerdings blieb im chinesischen Anarchismus die „Mindermeinung“ der Nihilisten weiterhin virulent, weswegen die Debatte zwischen Huang Lingshuang und Zhu Qianzhi – trotz der erwähnten Annäherung der beiden – mit anderen Protagonisten Mitte des Jahres 1920 wiederauflebte.<sup>147</sup> Wie auch die

<sup>145</sup> Yun Daiying: „Huaiyilun“ 懷疑論 (Über den Zweifel) in *Shaonian zhongguo* Bd. 1, Nr. 10, April 1920, S. 1–8.

<sup>146</sup> Yun Daiying: „Lun shehuizhuyi“ 論社會主義 (Über Sozialismus) in *Shaonian zhongguo* Bd. 2, Nr. 5, November 1920, S. 1–6.

<sup>147</sup> Siehe den Auszug aus der Debatte, die in *Minguo ribao* im August 1920 ablief, in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 517–520. Die nihilistischen Argumente wurden von Zhu Qianzhis Freund Du Bingpo 杜冰坡 sowie von

außer-anarchistischen Reaktionen zeigten, blieb somit der Nihilismus ein konstanter Faktor, der nicht wenige Leute faszinierte. Die sich allmählich formierenden Gegner des Anarchismus innerhalb des sozialistischen Lagers, die bolschewistischen Marxisten, profitierten davon insofern, als sie den Anarchismus im Folgenden stets auch unter dem Blickwinkel des Nihilismus angreifen konnten.

*Die beginnende Auseinandersetzung zwischen bolschewistischen Marxisten und Anarchisten*

Ab der zweiten Jahreshälfte 1920 begann sich die in den Folgejahren grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen bolschewistischen Marxisten und Anarchisten nach und nach herauszubilden. Bei den Bezeichnungen „marxistisch“ und „kommunistisch“ oder „bolschewistisch“ bestehen für diese Zeit Probleme. Dirlik (*The Origins of Chinese Communism*) streicht wiederholt heraus, daß in China das Wissen über Marxismus bei den späteren Mitgliedern der KPCh meist bescheiden war und sie erst „Kommunisten“, dann „Marxisten“ geworden seien, die Ideologie also der Organisation folgte. „Marxismus“ im Sinne fundierter Kenntnis der Lehre von Marx/Engels sei eher bei Dai Jitao, Hu Hanmin und anderen GMD-Vertretern verbreitet gewesen. (In der Tat spielte ja auch das GMD-Organ *Jianshe* eine wichtige Rolle in der chinesischen Marxismus-Rezeption).<sup>148</sup> Dirlik verwendet daher den Ausdruck „Kommunisten“ für die, die später der KPCh beitraten. Zwar ist es korrekt, daß es oft GMD-Vertreter waren, die die beste Kenntnis des Marxismus zu diesem Zeitpunkt besaßen, und es ist hinzuzufügen, daß sich u.a. auch die Vertreter einer Sozialdemokratie nach deutschem Muster auf Marx beriefen. „Marxismus“ war somit breiter als das, was etwa von Chen Duxiu und den sowjetischen Beratern in China vertreten werden sollte! Dennoch ist festzuhalten – was Dirlik übersieht –, daß sich der Begriff „Kommunismus“, bevor er sich an die organisatorische Einheit „KPCh“ band, in der zeitgenössischen Literatur – in Tradition von Shifus Argumentation – vorwiegend auf den *Anarcho-Kommunismus* bezog, wohingegen Marx und „Kollektivismus“ gern zusammengebracht wurden. Während in Shanghai Ende 1920 das marxistische (im Sinne von sich an Marx orientierende) Blatt *Gongchandang* 共產黨 („The Communist“) erschien (s.u.), publizierte eine *anarchistische* Gruppe in Sichuan ebenso ein Blatt namens *Gongchan!* Van de Ven wiederum hat wiederholt gegen Dirlik argumentiert, daß selbst bei offizieller Gründung der KPCh noch nicht von „Leninismus“ bzw. „Bolschewismus“ geredet werden könne, da diese sich in China erst im Laufe der ersten Jahre der Partei herausgebildet hätten.<sup>149</sup> Hinzuzufügen ist, daß der Begriff „Bolschewismus“ – in Anlehnung an die japanische bürgerliche Begrifflichkeit – in der frühen Vierten-Mai-Zeit gern mit „Extremismus“ wiedergegeben wurde, was wiederum auch oft mit dem Anarchismus assoziiert wurde, weswegen ja zunächst manchem die Oktoberrevolution als quasi-anarchistisch erschien! Die Begrifflichkeit war somit noch konfuser, als gemeinhin angenommen. Wenn

---

Zhao Guangtao 趙光濤 vertreten, die anarcho-kommunistischen von Zeng Shu 曾述, „Jingqiu“ 井囚 und Jing Meijiu 景梅九. (Vgl. die Anmerkungen der Herausgeber in Ge/Jiang/Li).

<sup>148</sup> Vgl. dazu Hanas erwähnte Studie zu dieser Zeitschrift.

<sup>149</sup> Hans J. Van de Ven: *From Friends to Comrade. The Founding of the Chinese Communist Party, 1920–1927*, Berkeley et al. 1991 (besonders Kapitel 2).

im Folgenden speziell für die Zeit der frühen 20er Jahre zur klareren Differenzierung von Anarchisten und „Kommunisten“ für letztere „bolschewistische Marxisten“ benutzt wird, dann nur in dem vagen Sinne, daß sich die Vertreter prinzipiell zu Marx und einer revolutionären Strategie (in Abgrenzung von parlamentaristischen Ansätzen einer SPD) bekannten, wobei die SU den wesentlichen Bezugspunkt bildete. Dies findet auch eine Parallele in den japanischen sogenannten *ana*- (=Anarchismus)-*boru*- (=Bolschewismus)-Diskussionen. Von einer vertieften Kenntnis der Ideologie Lenins – der ohnehin noch kaum übersetzt war – kann in der Tat noch nicht die Rede sein.

Die zunächst – offensichtlich auf sowjetische Anregung hin – gestarteten Versuche, chinesische bolschewistische Marxisten und Anarchisten in „Studienzirkeln zum Sozialismus“ oder gar einer „Liga der Sozialisten“ zusammenzuführen, erwiesen sich als wenig dauerhaft. Solche Kooperationsversuche wurden insbesondere in Peking und Shanghai erprobt. Nach Zheng Peigangs und Liang Bingxians Erinnerungen war es letztlich wieder Shifu, der am Anfang des Ganzen stand, denn ein Russe in Tianjin<sup>150</sup> hatte den Esperantoteil der *Minsheng* gesehen und Kontakt mit Zheng Peigang aufgenommen. Dieser schickte den Brief an Huang Lingshuang weiter, der deswegen Chen Duxiu und Li Dazhao an der Peking-Universität ansprach. Dies sei der Auslöser für die „Liga der Sozialisten“ gewesen.<sup>151</sup> Während in Peking die Kooperation im Rahmen von Li Dazhaos „Studienzirkel zum Sozialismus“ lief, stand in Shanghai unter Chen Duxius Leitung die Arbeiterfrage stärker im Vordergrund. Dennoch gestaltete sich in beiden Fällen die Zusammenarbeit schwierig. Organisatorisch lief die Kooperation unter dem Namen „Sozialistische Jugendgruppe“ oder „Liga der Sozialisten“. In der Sekundärliteratur hat sich weitgehend der Begriff „kommunistische Zellen“ eingebürgert. Bereits Van de Ven hat angemerkt, daß der Begriff eine Fehlbezeichnung sei, da er eine straffe Organisation suggeriere,<sup>152</sup> ihn aber, da „eingebürgert“, beibehalten. Aus anarchistischer Sicht ist diese Bezeichnung völlig fehl am Platze, da es sich von den Anarchisten her gesehen um eine Allianz handelte. Die mit den bolschewistischen Marxisten kooperierenden Anarchisten sahen sich nicht als Mitglieder einer „kommunistischen Zelle“, aus der sie sich dann zurückzogen (oder von den Konkurrenten im Bestreben, sich straffer zu organisieren, herausgeworfen bzw. „gesäubert“ worden wären). Die Anarchisten beziehen sich daher darauf vorwiegend mit dem Begriff „Liga der Sozialisten“, die mit dem Ende der Kooperation schlicht aufhörte zu existieren, was auch einsichtig ist. Diese „hybriden“ Vereinigungen nachträglich zu „kommunistischen Keimzellen“ zu erklären, ist somit eine Umfunktionalisierung im Sinne der KP-Geschichtsschreibung! Im übrigen kann auch darauf verwiesen werden, daß selbst das Organ der ersten chinesischen Kommunisten in Frankreich, *Shaonian* 少年 (Jugend) (s.u.), im Jahre 1922 die „Chinesische Sozialistische Jugendgruppe“ als „hybrid“ bezeichnete. Sie sei daher im Mai 1921 für aufgelöst (!) erklärt worden. Die bolschewistischen Marxisten hätten sich dann (im November 1921) unter sich organisiert und den Namen weitergeführt.<sup>153</sup>

<sup>150</sup> Lu Zhe (S. 187) vermutet, daß es sich um Polevoj gehandelt haben könnte, der in Tianjin und Peking als Russisch-Professor tätig war.

<sup>151</sup> Siehe Liang Bingxians *Jiefang bielu* S. 8, bzw. Zheng Peigangs Erinnerungen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 956–957.

<sup>152</sup> Van de Ven S. 58.

<sup>153</sup> Siehe *Shaonian* Nr. 2, 1. 9. 1922, S. 1 und S. 32. (*Shaonian* liegt als unvollständiger Nachdruck, Peking 1982, vor).

Ähnlich problematisch wie diese Kooperationsversuche gestaltete sich das geheime Treffen, das der Komintern-Vertreter Voitinskij 1920 in Shanghai mit ostasiatischen Revolutionären abhielt. Neben chinesischen Teilnehmern wie Chen Duxiu waren auch Koreaner und für Japan Ōsugi Sakae anwesend, der damit zum ersten Mal persönlich nach China kam. Ōsugi hatte sich bereiterklärt, als Ersatzmann für die eigentlich als japanische Vertreter eingeladenen Sakai Toshihiko und Yamakawa Hitoshi einzuspringen. Diese waren inzwischen in bolschewistischem Fahrwasser, hielten aber offenbar eine Teilnahme für zu riskant.<sup>154</sup> Außerdem war man in Japan zu diesem Zeitpunkt ohnehin noch nicht genauer über Ziele und Inhalte der Komintern informiert.<sup>155</sup> Ōsugi seinerseits hoffte auf internationale Kontakte, kam aber als dezidiert Anarchist mit dem Komintern-Repräsentanten Voitinskij nur schwer überein, so daß es bei eher vagen Hoffnungen auf weitere Kontakte und etwas Geld für seine Aktivitäten in Japan blieb.<sup>156</sup>

Für die innerchinesischen Entwicklungen wiederum war Chen Duxius Entwicklung im Laufe des Jahres 1920 symptomatisch. Die zuvor unter einem Redaktionsteam herausgegebene Zeitschrift *Xin qingnian* war nach der Mai-Nummer – wie erwähnt – vorübergehend eingestellt worden. Als sie im Herbst wieder herauskam, war Chen Duxiu alleiniger Herausgeber. Die Finanzierung erfolgte mit sowjetischer Hilfe. Chen Duxiu, dessen Söhne damals noch Anarchisten waren, hatte sich selbst zuvor noch nicht eindeutig vom Anarchismus distanziert. In der Tat beinhalteten seine Äußerungen einige anarchistische Spuren, auch wenn er nie richtig mit dem Anarchismus sympathisiert hatte. Inzwischen war er jedoch davon überzeugt, daß der Anarchismus insbesondere wegen seiner nihilistischen, apolitischen Orientierung der Grundsatzkritik bedürfe. In der ersten Nummer der *Xin qingnian* nach der vorübergehenden Einstellung setzte er sich daher mit dem Anarchismus auseinander.

Zum einen attackierte er den Nihilismus, der ihm Beweis für die Verweigerungshaltung der Anarchisten war. Außerdem sah Chen ihn als „typisch chinesisch“ im Sinne einer Anknüpfung an die daoistische Tradition.<sup>157</sup> Nirgendwo in der Welt gebe es, so Chen, eine solche Hochburg des Nihilismus wie in China, denn hier summierten sich daoistische, buddhistische, russisch-nihilistische und deutsch-idealistische metaphysische Elemente. Aus seiner Erfahrung an der Peking-Universität beklagte er, daß der Nihilismus viele junge Leute wegen seines extremen Charakters fasziniere. Die Folgen seien zweifach: entweder verführe er die Jugend zu völliger Verweigerung der Realität gegenüber bis hin zum Ver-

<sup>154</sup> Ōsugi vermutete, sie hätten den koreanischen Gesandten, der die Einladung überbrachte, nicht für authentisch gehalten. Yamakawa erklärte, er und Sakai hätten nie schriftliche Einladungen erhalten und es sei ihnen alles zu dubios vorgekommen. (Siehe Stanley S. 132). Ōsawa (*Ōsugi Sakae kenkyū* S. 291) vermutet, daß sie auch Angst vor strafrechtlichen Konsequenzen gehabt hatten.

<sup>155</sup> Siehe Stanley S. 132.

<sup>156</sup> Ōsugi hatte – nach eigenen Aussagen – seine ideologische Position klargestellt und sich Komintern-Einmischung in seine geplanten Aktivitäten, u.a. die Zeitschrift *Rōdō undō*, verboten, worauf Voitinskij weniger spendabel wurde. (Stanley S. 135).

<sup>157</sup> Dies war natürlich ein Vorwurf, daher ist z.B. Gandinis Argumentation (in „L’anarchisme, matrice de la révolution chinoise“ S. 119), der Chen Duxiu zu einem „Kronzeugen“ einer *tatsächlichen* Verbindung des chinesischen Anarchismus zur daoistischen Tradition macht, naiv.

rückt werden oder dem Selbstmord,<sup>158</sup> oder aber er ende in völliger Zügellosigkeit. Nihilistische Neigungen müsse man daher besonders bekämpfen, weil sie gerade in China so tiefe Wurzeln schlugen.<sup>159</sup>

Der Anarchismus insgesamt verweigere sich dem Politischen. Zwar gestand Chen zu diesem Zeitpunkt den Anarchisten noch zu, daß ihre negative Analyse dem Staat gegenüber für den Ist-Zustand gerechtfertigt sei, aber er wies ihre Behauptung, daß die Ablehnung des Staates prinzipiell sein müsse, zurück. Könne nicht ein besserer Staat geschaffen werden? Wenn, wie in der SU, die Arbeiter die Macht hätten, könne von Unterdrückung nicht mehr die Rede sein. Macht sei nicht an sich verwerflich, sondern eine Frage der Ausübung. So wie Wasser oder Feuer schädlich und nützlich sein können, so auch die Machtausübung. Auf dieses Instrument zu verzichten bedeute, sich jeder realen Chance auf eine Revolution zu begeben. Daher fürchte die herrschende Klasse auch den Anarchismus weniger als die revolutionäre Theorie des Klassenkampfes, denn diese allein sei eine konkrete Waffe. Selbst nach einer erfolgten Revolution müsse man die Besiegten für eine Weile autoritär niederhalten, weil sonst die Gefahr einer Restauration bestehe. Hätte die SU nicht nach Lenin, sondern nach Kropotkin gehandelt, wäre wohl schon längst der Zar wieder auf dem Thron! Nolens volens werde daher jeder, der nicht mit bolschewistischen Methoden kämpfe, zum Helfershelfer der Kapitalisten, so Chens Tenor.

Am Anarchismus störte Chen aber nicht nur die Revolutionsmethode, sondern er kritisierte auch die Voraussagen zu einer künftigen Gesellschaft. Es sei doch utopisch anzunehmen, so Chen, daß ein Bourgeois von sich aus akzeptieren werde, arbeiten zu müssen. Der Optimismus, daß Arbeiten der menschlichen Natur entspreche und daß bei richtigen Bedingungen jeder sie gerne tue, sei haltlos. Daher müsse auch das Lohnsystem zumindest vorübergehend beibehalten werden, welches die Anarchisten ja abschaffen wollten. Selbst die Frage der Beziehungen zwischen den Geschlechtern war für Chen eine Angelegenheit, die er gesetzlich geregelt wissen wollte.<sup>160</sup>

<sup>158</sup> Man denke hier an die seit einigen Monaten laufende Debatte um den Selbstmord, zu dem sich auch Chen selbst bereits in *Xin qingnian* ausführlich geäußert hatte (*Xin qingnian* Bd. 7, Nr. 1, Januar 1920, S. 1–13). Zhu Qianzhi hatte in der Tat Mitte 1920, wie erwähnt, einen Selbstmord angekündigt und versucht.

<sup>159</sup> Chen Duxiu: „Xuwuzhuyi“ 虛無主義 (Nihilismus) in *Xin qingnian* Bd. 8, Nr. 1, 1. 9. 1920. Vgl. auch seinen Artikel in *Xin qingnian* Bd. 8, Nr. 4, 1. 12. 1920: „Xuwu de gerenzhuyi ji renziranzhuyi“ 虛無的個人主義及任自然主義 (Nihilistischer Individualismus und Permissivität), in dem er Laozis alten Nihilismus als untauglich für das Heute attackierte. In der gleichen Nummer forderte Chen auch Hu Shi polemisch auf, sich lieber um seine Studenten wie Zhu Qianzhi zu kümmern, damit sie nicht weiter ihre nihilistischen Verrücktheiten verbreiteten. (Siehe Chens „Tigao yu puji“ 提高與普及 [Heben oder Verbreiten] in *Xin qingnian* Bd. 8, Nr. 4, 1. 12. 1920. – Dieser Artikel bezog sich auf die von Hu Shi vertretene These, daß es nicht primär um Popularisierung gehe, sondern um qualitative Hebung der Bildung).

Kurz darauf erschien in der *Dongfang zazhi* ein Artikel zum Nihilismus, der genau diese Vorwürfe Chens gegen den Nihilismus vehement bestritt – ohne sich explizit auf Chen zu beziehen. Der Schluß dieses Artikels zeigt aber einen eindeutigen Zusammenhang mit Chens Polemik: Chen Jing 陳敬: „Xuwuzhuyi de yanjiu“ 虛無主義的研究 (Studie zum Nihilismus) in *Dongfang zazhi* Bd. 17, Nr. 24, 25. 12. 1920, S. 62–75 bzw. im Nachdruck S. 45024–45037. Der Artikel bezieht sich interessanterweise auch nicht explizit auf Zhu Qianzhi.

<sup>160</sup> Dies ist insofern pikant, als Chen selbst nicht gerade als Puritaner berühmt war. Cai Yuanpei hatte Chens Anstellung als Professor, ja gar als Dekan an der Peking-Universität verteidigen müssen mit dem Hinweis, daß die Moralvorstellungen der „Jindehui“ – u.a. keine Prostituiertenbesuche – nicht von jedermann

Das Fazit Chens bestand demnach darin, daß er mit den Anarchisten zwar in der Ablehnung des bestehenden Systems übereinstimmte, nicht aber in der Vision für die Zukunft.<sup>161</sup> Damit hatte Chen im Grunde die wesentlichen Argumentationsmuster der Auseinandersetzung zwischen bolschewistischen Marxisten und Anarchisten schon vorgegeben. Außerdem reflektierten seine Ausführungen das damalige Bemühen, zwar eine Kooperation anzubieten, aber doch klar auf einer bolschewistischen Linie zu bestehen.

Diese Provokation blieb natürlich von anarchistischer Seite nicht unwidersprochen. Diesmal war es Zheng Xianzong 鄭賢宗, der dann oft mit „Taipu“ 太朴 zeichnete, welcher den Ball auffing. Zheng war – im Gegensatz zu den meisten Anarchisten, die sich bisher zu Wort gemeldet hatten – kein Intellektueller, sondern Arbeiter, der sich im Selbststudium Bildung aneignete und schließlich in Deutschland studierte.<sup>162</sup> Zheng, ein Shanghaihaier, hatte Chen Duxiu nach dessen erzwungenem Rückzug aus der Peking-Universität und Umsiedelung nach Shanghai (Herbst 1919) etwa Mitte 1920 kennengelernt, und beide arbeiteten in der dort zeitweise versuchten anarchistisch-bolschewistischen Kooperation der „Liga der Sozialisten“ zusammen.<sup>163</sup> In einem Brief an Chen Duxiu, der in *Xin qingnian* erschien, wollte Zheng zum einen klarstellen, daß der Anarchismus nur so lange Anarchismus sei, wie er aus prinzipiellen Gründen den Staat – und somit auch einen „Arbeiterstaat“ – ablehnte. Zheng griff dabei vor allem auf die Kropotkinsche Argumentationslinie zurück, nach der der Staat eine bloße Stufe im Evolutionsprozeß sei und es somit ein Vorher und Nachher gebe. Die Gesellschaft bestehe aus Menschen, die an sich alle gleich seien, weswegen auch die Herrschaft der Arbeiterklasse abzulehnen sei. Zum anderen hob Zheng hervor, daß die Anarchisten sehr wohl zu aktivem Kampf gegen das bestehende System bereit seien, aber nicht dazu, eine neue Diktatur an die Stelle der alten zu setzen. Das Argument, daß eine „Diktatur des Proletariates“ eine frisch errungene Revolution schützen müsse, ließ Zheng nicht gelten. Wenn im anarchistischen Sinne verfahren werde und sofort das Geldsystem abgeschafft würde, womit sollten sich dann die heutigen Kapitalisten noch wehren und die Revolution gefährden können? Ihre Macht beruhte ja ausschließlich auf dem Geld. Chens Argument, daß die Menschen auch in einer zukünftigen Gesellschaft zur Arbeit nicht aus freien Stücken bereit sein würden, konterte Zheng mit der Frage, ob Chen dann autoritär jedem Arbeit zuweisen wolle und nach welchem Kriterium dies geschehen solle. Er jedenfalls habe wenig Lust, sich von Chen eine Drecksarbeit zuweisen zu lassen, während dieser sich auf einem feinen Posten einrichte! Dennoch endete Zheng versöhnlich im Sinne der laufenden Kooperation: wenn die konkrete Situa-

---

eingehalten werden könnten und es eben schwierig genug sei, fähige Leute zu finden! Chen Duxiu hatte außerdem – wie erwähnt – nicht zuletzt wegen seiner intimen Beziehung zur Schwester seiner Frau Probleme mit seinen Söhnen.

<sup>161</sup> Chen Duxiu: „Tan zhengzhi“ 談政治 (Über Politik) in *Xin qingnian* Bd. 8, Nr. 1, 1. 9. 1920. Dieser sehr wichtige Artikel Chens eröffnete dann auch nicht umsonst den im September 1922 vom *Xin qingnian*-Verlag herausgegebenen Band über Sozialismus (*Shehuizhuyi taolunji* 社會主義討論集 [Sammlung von Diskussionsbeiträgen zum Sozialismus], Kanton 1922), worin u.a. auch seine anderen Anarchismuskritischen Äußerungen sowie die seiner Anhänger (besonders aus der Zeitschrift *Gongchandang* [s.u.]) enthalten waren.

<sup>162</sup> Dies geht aus der biographischen Notiz der Herausgeber in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 500 hervor.

<sup>163</sup> Hieran war von anarchistischer Seite auch u.a. Zheng Peigang beteiligt, der dann auch die Druckerarbeiten für mehrere gemeinsame und sogar auch rein bolschewistisch-marxistische Publikationen übernahm.

tion erweisen sollte, daß vorübergehend Chens autoritäre Methode sinnvoll sei, so könne man darüber reden. Prinzipiell aber könne er ihr nicht zustimmen.<sup>164</sup>

Chen zog darauf in seiner Antwort den Streit weg von der Zukunft ins Heute. Um das Fernliegende brauche man sich nicht jetzt zu kümmern, sonst würde über aller Spekulation das Naheliegende vergessen. Und dies sei die Veränderung des status quo, was konkretes und aktives Handeln erfordere. Zheng gehe wohl davon aus, daß eine Revolution rasch vonstatten gehe. Dies aber glaube er nicht. Außerdem müsse es Gesetze geben, um die Freiheit zum Bösen nicht ausufern zu lassen.

Bei Chens Argumentation wurde deutlich, daß er prinzipiell den Staat bejahte. Im Gegensatz zur Kropotkinschen Ansicht, daß der Staat eine bloße Stufe im evolutionären Prozeß sei, der immer durch Machtausübung unterdrücke, war für Chen der Staat jedoch eine Lebensgemeinschaft innerhalb bestimmter Grenzen. Sein Staatsbegriff war somit ein völlig anderer. Nach Chen waren Konflikte in der Geschichte nicht aus der Rivalität von Staaten zu erklären, vielmehr waren es Sprach- und Interessenkonflikte, die die Auseinandersetzungen provozierten. Daher müsse man, um solche Konflikte zu vermeiden, an den jeweiligen Ursachen anknüpfen, nicht den Staat beseitigen. Denn wenn die Ursachen woanders lagen, dann würden solche Sprach- und Interessenkonflikte in der Menschheit auch nach Beginn eines anarchistischen Zeitalters andauern.<sup>165</sup>

Chen verneinte somit die Annahme, daß die Menschheit sich am besten aus sich allein heraus organisieren würde, und plädierte für bewußtes Eingreifen.

Zheng ließ seine Reaktion auf Chens Erwiderung nun in einem neu gegründeten anarchistischen Blatt erscheinen: *Ziyou* 自由 (Freiheit) (s.u.). Dabei bekam die Auseinandersetzung zusätzliche Dimensionen. Zheng, der hier mit „Taipu“ zeichnete, erklärte rundheraus, daß nur der Anarchismus zu China passe, nicht aber der Marxismus, denn China sei an sich schon immer anarchistisch gewesen! Die Dynastien könne man nicht mit den Regierungen im westlichen Sinne gleichsetzen, sondern sie hätten bloß als Parasiten von der Bevölkerung gelebt, ohne aber mit dem Volk als solchem viel zu tun gehabt zu haben. Natürlich habe es Gesetze und Politik auch in China gegeben, doch hätten diese ebenso eine spezifisch chinesische Form gehabt. Selbst heute sei die Situation Chinas nicht ohne weiteres mit der im Westen zu vergleichen. Man könne daher die bestehende Herrscherklasse in China wie ein bloßes Geschwür beseitigen, ohne an China selbst etwas zu verändern. Die Chinesen seien somit prädestiniert für den Anarchismus, während die bolschewistischen Marxisten China etwas Fremdes, Russisches aufoktroyieren wollten. Wenn Chen nun sage, daß man nicht in die Ferne schweifen solle, so könne man doch von Kropotkin her lernen, daß der Anarchismus nicht bloße Zukunftsmusik darstelle, sondern in der Gesellschaft bereits eine reale Basis vorhanden sei. Könne das anarchisch prädisponierte China nicht gar die Vorreiterrolle weltweit einnehmen?<sup>166</sup>

Zheng Taipus Argumentation erinnerte stark an die Liu Shipeis. De facto bestätigte er aber in gewisser Weise Chens Vorwurf, daß der Anarchismus sich mit der „nihilistischen

<sup>164</sup> Zheng Xianzongs Brief erschien in *Xin qingnian* Bd. 8, Nr. 3, 1. 11. 1920. (Auch enthalten in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 560–563).

<sup>165</sup> (Chen) Duxiu: „Da Zheng Xianzong“ 答鄭賢宗 (Antwort an Zheng Xianzong) in *Xin qingnian* Bd. 8, Nr. 3, 1. 11. 1920.

<sup>166</sup> „Taipu“: „Wuzhengfuzhuyi yu zhongguo“ 無政府主義與中國 (Der Anarchismus und China) in *Ziyou* Nr. 1, Dezember 1920, S. 22–27. (Auch in Ge/Jiang/Li enthalten).

Tradition Chinas“ verbünden konnte. Auch war Zheng wohl nicht aufgegangen, daß man seine offensichtlich gegen den „westlichen“ und „unchinesischen“ Marxismus zielende Argumentation genauso gegen sein Vorbild Kropotkin hätte wenden können. Das Gros der chinesischen Anarchisten vermied daher auch diese Argumentationslinie. Zheng Taipu seinerseits wurde damit zum Exponenten eines „Anarchismus chinesischer Prägung“.

In der Tat setzte sich diese Auseinandersetzung in den Folgemonaten fort, wobei sich auch Shi Cuntong, ebenfalls Mitglied der 1920 versuchten anarchistisch-bolschewistischen Kooperation und kurz zuvor „Gongdu huzhutuan“-Aktivist, beteiligte. Shi hatte in der *Minguo ribao* Zhengs *Ziyou*-Artikel kritisiert,<sup>167</sup> worauf Zheng sich in derselben Zeitung eben als „Anarchist chinesischer Prägung“ definiert hatte und darauf beharrte, daß der marxistische Zentralismus nicht zum „chinesischen Wesen“ passe, weswegen er in China auch nicht praktikabel sei.<sup>168</sup> Chen Duxiu hatte dies seinerseits aufgegriffen, um sich eindeutig für einen autoritären Weg im marxistischen Sinne auszusprechen. Er halte nichts von einer „Anpassung an chinesische Gegebenheiten“, schließlich wolle er diese ja ändern! Bestätigte Zheng Taipu nicht gerade, daß China eine „nihilistisch-anarchistische Tradition“ habe? Darin liege ja gerade das Übel, das es zu beseitigen gelte. Daher favorisiere er eine „aufgeklärte Despotie“ für China – ein Begriff, der Chen Duxiu später von der marxistischen Geschichtsschreibung sehr angekreidet werden sollte. Wenn die chinesische Jugend nur wenigstens dem westlichen Anarchismus folgte, statt diesen auch noch zu sinisieren! Der „Anarchismus chinesischer Prägung“ war in Chens Augen das Allerletzte, was zu wünschen sei. Ohne Zhu Qianzhi namentlich zu nennen, spielte Chen auf diesen an und meinte, daß die Konsequenz dieses „Anarchismus chinesischer Prägung“, nämlich der Nihilismus, mit der Folge des Verrücktwerdens, der Weltentsagung oder des Selbstmordes auf der Hand läge.<sup>169</sup> Wer mit „chinesischem Volkscharakter“ argumentiere, wolle nicht nur die bestehenden Übel perpetuieren, sondern stelle sich in die Nähe der politischen Rechten, die diese Argumentation traditionell pflegte.<sup>170</sup>

<sup>167</sup> In *Minguo ribao*, Beilage *Juewu*, 10. 5. 1921. Der Brief lag mir leider nicht vor.

<sup>168</sup> Siehe „Taipu da Cuntong de xin“ 太朴答存統的信 (Taipus Antwort auf Cuntongs Brief) in *Minguo ribao*, Beilage *Juewu*, 18. 5. 1921. Der Herausgeber merkte dazu an, daß man zwar sagen könne, daß es in China keine „Regierung“ wie im Westen gegeben habe, aber man könne nicht behaupten, China habe überhaupt keine Regierung gehabt.

<sup>169</sup> Zhu Qianzhi hatte nicht nur, wie erwähnt, einigen Wirbel mit seinem angekündigten Selbstmordversuch Mitte 1920 verursacht, sondern er war – wie er auch später immer wieder in seinen diversen Erinnerungen schrieb – nahe am psychischen Kollaps gewesen. Ferner war durch die Presse gegangen, daß Zhu Qianzhi Mitte 1921 den buddhistischen Mönch Taixu aufgesucht hatte, um bei ihm ins Kloster einzutreten. Als er Taixu zur Begründung erklärte, er wolle damit den Buddhismus von innen umwälzen, gab dieser ihm allerdings zu verstehen, daß es wohl besser für ihn sei, den Gedanken aufzugeben. Wenn er wirklich am Buddhismus interessiert sei, solle er sich erst einmal an die Gebote halten. Zhu verließ daraufhin das Kloster bald. (Taixus Version des medienrächtigen Vorfalles siehe in *Taixu zizhuan* S. 74–75. Demnach hatte er Zhu Qianzhi empfohlen, sich im Laienstand für buddhistische Bildung an Ouyang Jingwu zu wenden, der Zhu offensichtlich – wie er in seinen Erinnerungen angibt – sehr beeindruckte, aber auch nicht wirklich für den Buddhismus gewinnen konnte).

<sup>170</sup> (Chen) Duxiu: „Zhongguoshi de wuzhengfuzhuyi“ 中國式的無政府主義 (Anarchismus chinesischer Prägung) in *Xin qingnian* Bd. 9, Nr. 1, 1. 5. 1921. (Diese angegebene Datierung der Nummer war eindeutig vorverlegt, da Chen Duxiu auf Zheng Taipus Antwort an Shi Cuntong reagierte, die ja in *Minguo ribao* erst am 18. 5. erschienen war)!

Dies konnte Zheng Taipu natürlich nicht auf sich sitzen lassen. Chens starkes Wort von der „aufgeklärten Despotie“ griff er auf und fragte, wer diese sich denn anmaßen könne? Sollten es irgendwelche „Weisen“ im traditionellen Stil sein oder das Proletariat? Und waren diese dann nicht Teil der chinesischen Bevölkerung und somit ebenso mit dem nach Chens Meinung zu ändernden, „verkommenen“ chinesischen Volkscharakter behaftet? Der Volkscharakter sei, so Taipu, über Jahrtausende ausgeprägt und zu tiefstehend, als daß man ihn mir nichts dir nichts ändern könne. Und wenn man ihn ändern wolle, dann sei ja wohl noch nicht gesagt, daß dies durch politische Organisationen gelingen werde. Taipu räumte ein, daß sein Wort vom „Anarchismus chinesischer Prägung“ durchaus mißverständlich war, verneinte aber, daß er nur aus „Nihilismus“ bestehe und definierte seine Position nun in dem Sinne, daß man den (westlichen) Anarchismus bei seiner Einführung in China an die konkreten Gegebenheiten anpassen müsse. Statt also – wie die bolschewistischen Marxisten – einen sowjetischen Einheitsstil zu praktizieren, plädierte Taipu für das Prinzip der Inkulturation.<sup>171</sup> Etwas später (4. 9. 1921) schaltete sich auch Shen Yanbing 沈雁冰 (=der bekannte Schriftsteller Mao Dun 茅盾) in die Debatten in der *Minguo ribao*-Beilage *Juewu* ein, indem er hervorhob, daß die mangelnde politische Partizipation der Chinesen nicht aus einer prinzipiellen Abneigung gegen Politik zu erklären sei, sondern schlicht durch mangelnde Bildung. Wer immer nur gekonnt habe, sei doch dem Beamtenstatus nachgejagt. Taipu dagegen mache, m.a. W., aus der Not eine Tugend.<sup>172</sup>

Diese Diskussion wies bereits in die Richtung der gesamtulturellen Debatten in China, die die anfängliche Verwestlichungseuphorie des Vierten Mai in Frage zu stellen begannen und nach der Verbindung von Ideologie und konkreten gesellschaftlichen Gegebenheiten suchten. Auf der einen Seite standen diejenigen, die eine radikale Verwestlichung forderten, auf der anderen diejenigen, die keinen Bruch mit der eigenen Vergangenheit wünschten oder als überhaupt möglich ansahen.

Die chinesischen Anarchisten versuchten unterdessen, wieder ein gemeinsames Forum für die verschiedenen Richtungen, u.a. den Nihilismus, zu finden, während ansonsten oft kurzlebige anarchistische Organisationen in vielen Gegenden Chinas wie Pilze aus dem Boden schossen, aber wenig gemeinsame Aktivitäten zustande brachten.<sup>173</sup>

Das Ergebnis war die Zeitschrift *Ziyou*, deren Name bewußt an das mit Kropotkin eng verbundene englische Blatt *Freedom* angelehnt war.<sup>174</sup> *Ziyou*, mit Esperantountertitel „La

<sup>171</sup> (Zheng) Taipu: „Zhi Chen Duxiu xiansheng“ 質陳獨秀先生 (Anfrage an Chen Duxiu) in *Minguo ribao*, Beilage *Juewu*, 27. 6. 1921. (Auch in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 523–527 enthalten). Vgl. auch die Antwort Taipus auf einen weiteren Brief an selber Stelle (*Minguo ribao*, Beilage *Juewu*, 17. 7. 1921): „Lun zhongguoshi de annaizhuyi. Da Guangliang“ 論中國式的安那其主義答光亮 (Über einen Anarchismus chinesischer Prägung. Antwort auf „Guangliang“). (Abgedruckt in Gao Jun et al. S. 398–401). – Es ist übrigens interessant zu vermerken, daß Zheng Taipu bereits 1922 seine Position revidierte und in die KPCh eintrat! (Siehe Jiang/Li S. 244).

<sup>172</sup> Siehe „Bing“ 冰: „Zhongguoshi wuzhengfuzhuyi‘ zhiyi“ “中國式無政府主義“ 質疑 (Zweifel am „Anarchismus chinesischer Prägung“) in *Minguo ribao*, Beilage *Juewu*, 4. 9. 1921, S. 1. (Das Pseudonym „Bing“ wurde – laut Chen Yutang’s Pseudonymlexikon – von verschiedenen Leuten benutzt, nicht nur von Mao Dun. Da sich der Autor aber auf Russells *Roads to Freedom* bezieht, welches Shen Yanbing / Mao Dun mitübersetzte, scheint es mir hochwahrscheinlich, daß er in diesem Falle dahinterstand).

<sup>173</sup> Zu den vielen kleinen anarchistischen Gruppen, die über ganz China verteilt entstanden, siehe die recht ausführliche Zusammenstellungen bei Lu Zhe S. 247–261 und besonders bei Xu/Liu S. 142–153.

<sup>174</sup> Siehe die Erklärung in *Ziyou* Nr. 1, S. 54.

Libereco“, erschien in Shanghai unter maßgeblicher Beteiligung von Jing Meijiu 景梅九, Li Miancheng 李勉成 und Zheng Peigang.<sup>175</sup>

Jing Meijiu, die einzige personelle Verbindung zum „Sozialistischen Studienzirkel“ einst in Tokyo, hatte sich seither nicht nur publizistisch vorsichtig weiter für den Anarchismus engagiert, sondern war auch eine engere Verbindung mit Sun Yatsen eingegangen. Mit *Ziyou* integrierte er sich zum ersten Mal sichtbar in die chinesische „anarchistische Bewegung“.<sup>176</sup> Li Miancheng war weniger prominent. Nach Zheng Peigangs Erinnerungen war er ein junger, recht hitzköpfiger Aktivist.<sup>177</sup>

Die Zeitschrift *Ziyou*, die im Dezember 1920 mit ihrer ersten Nummer erschien, verstand sich selbst als „einziges anarcho-kommunistisches Organ in China“ und definierte ihre Ziele mit Kommunismus, Antimilitarismus, Syndikalismus, Anti-Religion, Anti-Familie und Esperantismus.<sup>178</sup> Im Esperantoteil drückte man sich vager aus: man wolle das Glück und die Gleichheit aller Menschen, halte die Regierung für die Wurzel allen Übels und wolle auf den Trümmern der alten Gesellschaft eine neue mit Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit errichten.<sup>179</sup>

Dieser Aspekt der Destruktion spielte in *Ziyou* dann auch eine große Rolle, und nicht umsonst war es diesmal Bakunin, der auf dem Umschlag erschien. Diesen stellte man zum einen indirekt vor, etwa durch Huang Lingshuangs Übersetzung zu Bakunin und dem Anarchismus aus Russells Buch *Roads to Freedom* (ein Abschnitt, der übrigens schon in anderer Übersetzung Anfang 1920 in *Dongfang zazhi* erschienen war).<sup>180</sup> Russell besuchte damals gerade China und übte großen Einfluß auf die intellektuelle Jugend aus. (Zhu Qian-

<sup>175</sup> Zheng Peigang (Pekon) wurde im Esperantoteil als Korrespondenzadresse angegeben. Im Anhang von Ge/Jiang/Li sind die Angaben zu *Ziyou* widersprüchlich. Bei der Auflistung der anarchistischen Publikationen in China (S. 1075) wird angegeben, Jing Meijiu sei der Herausgeber gewesen, bei der Auflistung der anarchistischen Organisationen wird für 1920 in Nanjing die Gruppe „Anshe“ 安社 (Anarchismus-Gesellschaft) mit ihrem Organ *Ziyou zazhi* angeführt mit „wesentlicher Beteiligung“ von „Yihen“ 遺恨 (=Li Miancheng) (S. 1061). Mir lag die komplette Nr. 1 der Zeitschrift *Ziyou* vor. (Ein Auszug aus der erst 1922 erschienenen Nr. 2 findet sich in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 504–514). In Nr. 1 schrieb M.U. (=Jing Meijiu) das Editorial und eine Übersetzung, Li Miancheng (unter „Yihen“ und „Wujiating“ 無家庭 [der Familienlose]) zwei Artikel. – *Wusi shiqi qikan jieshao* führt diese Zeitschrift nicht auf.

<sup>176</sup> Die einzige mir bekannte ausführlichere Biographie zu Jing: Jing Kening 景克寧 (ein Enkel Jing Meijius) und Zhao Zhanguo 趙瞻國: *Jing Meijiu pingzhuan* 景梅九評傳 (Kritische Biographie Jing Meijius), Taiyuan 1990, blendet all dies völlig aus und ist extrem „frisirt“. Jing Meijiu verfaßte selbst Erinnerungen in den 20er Jahren: *Zuian* 罪案 (Strafsache), die sich aber nur auf die Zeit bis 1913 beziehen. (*Zuian* ist enthalten im Bd. 9 von Sakai/Saga: *Genten* ...). Eine interessante Reminiszenz an Jing um das Jahr 1920 herum gibt der Anarchist Li Shaoling 李少陵 (s.u.). (Siehe den Auszug in japanischer Übersetzung in Saga/Sakai/Tamagawa S. 135–140).

<sup>177</sup> Zheng Peigangs Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 960.

<sup>178</sup> Siehe „Benzhi qishi“ 本誌啓事 (Ankündigung dieser Zeitschrift) in *Ziyou* Nr. 1.

<sup>179</sup> Siehe *ibid.*, Esperantoteil, 1. – 2. Seite: „Kion ni volas?“ (Was wollen wir?).

<sup>180</sup> *Ziyou* Nr. 1, S. 3–13. Huang hatte zusammen mit (Shen) Yanbing / Mao Dun und Li Ji 李季 im November 1920 Russells komplettes Buch *Roads to Freedom* als Luosu 羅素 (Russell): *Dao ziyou zhi lu* 到自由之路 (Wege zur Freiheit) für den *Xin qingnian*-Verlag, Shanghai, übersetzt. Huangs Übersetzung in *Ziyou* und die in der Buchversion (Kap. 2) decken sich zwar nicht ganz, aber in etwa. Shen Yanbing war der Übersetzer der Version in der *Dongfang zazhi* Bd. 17, Nr. 1 und Nr. 2 (10. 1. und 25. 1. 1920) gewesen. Diese Übersetzung weicht stärker ab von der Buchversion. Im übrigen übersetzte der Nicht-Anarchist Shen Yanbing „Anarchismus“ mit *wuqiangquanzhuyi* 無強權主義, Huang mit *wuzhengfuzhuyi*. Huang hatte daher wohl auch den betreffenden Abschnitt in der Buchversion übersetzt.

zhi wie Huang Lingshuang setzten sich intensiv mit seinen Gedanken auseinander, und Huang Lingshuang war einer derjenigen, die Russells besagtes Buch 1920 ins Chinesische übersetzten. Russell hatte sich darin zu verschiedenen sozialistischen Strömungen geäußert und durchaus viel Positives am Anarchismus gefunden). Ein weiterer Artikel befaßte sich mit „Bakunins revolutionärem Geist“.<sup>181</sup> Direkt wurde Bakunin wiederum durch einen Übersetzungsauszug aus *Dieu et l'état* mit dem Vorwort von Reclus und Cafiero präsentiert.<sup>182</sup> Obwohl die Zeitschrift sich also *anarcho-kommunistisch* nannte, war in ihr – im Sinne der nihilistischen Publikationen wie *Fendou* – das kämpferische, pandestruktive Element ausgeprägt.

Daß *Ziyou* nicht nur inhaltlich die Bandbreite des Anarchismus vorführen wollte, sondern auch ein weites Personennetz geknüpft hatte, zeigte sich etwa an den Verteileradressen. Dabei erschien Hua Lin in Paris ebenso wie (Ou) Shengbai in Guangdong, aber auch (Shi) Cuntong, der ehemalige „Gongdu huzhutuan“-Aktivist und damals dem Marxismus sich annähernde Intellektuelle, wurde für den Raum Tokyo aufgeführt.

Jing Meijiu stellte eine Hymne an die Freiheit an den Anfang,<sup>183</sup> da er meinte, daß nichts so wichtig für China sei wie dieser Begriff. Jing sollte dann 1922 in der erst dann erschienenen 2. Nummer der *Ziyou* einen langen Artikel zum Freiheitsbegriff verfassen, in dem er das chinesische Wort in linguistisch geradezu abenteuerlicher Weise interpretierte, um es dann mit buddhistischem Gedankengut zu verbinden. Dabei kam Jing dann zu dem Ergebnis, daß *ziyou* im Sinne von *you zi* 自由, von sich selbst ausgehend, zu fassen sei, wobei das „Selbst“ die buddhistische Eigennatur sei, die letztlich mit dem Kosmos identisch ist. Somit wäre „Freiheit“ nicht Beliebigkeit oder Libertinage, sondern ein moralischer Begriff, dem nichts Selbstisches anhaftete.<sup>184</sup>

Diese Freiheit war allerdings nur durch den Anarchismus zu erreichen, wie Li Miancheng im einleitenden Artikel postulierte, der allerdings – wie ein Slogan daneben augenfällig machen sollte – Blut und Tränen mit sich bringen werde.<sup>185</sup> Mit Bezug auf Zhu Qianzhi, der den Anarchismus noch nicht als Endstufe hatte ansehen wollen, weil er noch keine absolute Freiheit garantiere, gestand Li dies zwar zu, doch führe nichts so nahe ans Ziel wie der Anarchismus.

Ein weiterer Schwerpunkt dieser ersten Nummer war die Darstellung der anarchistischen Bewegung in China, da man ja ein allgemeines Forum zu sein versuchte. In diesem Zusammenhang standen die Beiträge von (Zheng) Taiyu (s.o.) über „China und den Anar-

<sup>181</sup> Von „Wansheng“ 萬生 in *Ziyou* Nr. 1, S. 19–22. „Wansheng“ war möglicherweise Huang Zunsheng, der kantonesische Esperantist und einstige Mitarbeiter Shifus.

<sup>182</sup> *Ziyou* Nr. 1, S. 14–18. Übersetzt von „Zhenhuan“ 震寰. Dies war vermutlich Yuan Zhenying (so bestätigt durch Chen Yutangs Pseudonymlexikon S. 710, Nr. 7377).

<sup>183</sup> M.U.: „Ziyou“ 自由 (Freiheit) in *Ziyou* Nr. 1, S. 1. Daß „M.U.“ Jing Meijiu war, wird u.a. von den Herausgebern in Ge/Jiang/Li angegeben (Bd. 2, S. 914).

<sup>184</sup> Ein Auszug dieses Artikels von Jing, „Ziyou zhendi di yanjiu“ 自由真諦底研究 (Studie zur Freiheit [auf der Ebene der] absoluten Wahrheit) aus Nummer 2 der *Ziyou*, findet sich in Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 504–514. Jing führt dort auch eine Reihe von klassischen Bezugspunkten an, die seiner Meinung nach belegen können, daß der Freiheitsbegriff auch im alten China nicht völlig unbekannt gewesen sei.

<sup>185</sup> „Yihen“ 遺恨: „Annaqi yu ziyou“ 安那其與自由 (Anarchie und Freiheit), in *Ziyou* Nr. 1, S. 2. Daß „Yihen“ Li Miancheng war, geht aus Zheng Peigans Erinnerungen (in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 960) hervor.

chismus“, Zhu Qianzhi „Wahre Bedeutung von Revolution“<sup>186</sup> und ein Abriss der anarchistischen Bewegung in China, der in stark verkürzter Form im Esperantoteil auch ausländischen Lesern einen Überblick über die aktuelle Lage und die historische Bedeutung des Anarchismus in China verschaffen sollte.<sup>187</sup> Dies wurde im chinesischen Teil noch ergänzt durch aktuelle Informationen. Demnach hatten die Anarchisten sich anlässlich der Feier zur Gründung der Republik am 10. 10. 1920 in mehreren Städten offensichtlich zum ersten Mal zu größeren Aktionen zusammengefunden mit dem Ergebnis, daß einige Aktivisten zumindest vorübergehend inhaftiert wurden, u.a. Li Miancheng und Zhu Qianzhi.<sup>188</sup> Da diese Aktionen den Anarchisten auch in der Öffentlichkeit ein stärkeres Profil gaben, wurde eine Schilderung des genauen Hergangs der Ereignisse für Shanghai gegeben.<sup>189</sup> Im übrigen ging aus den internen Nachrichten zum Anarchismus hervor, daß sich neben den bereits bekannten Zentren der anarchistischen Bewegung in China, Peking, Shanghai und Kanton, und der Neuformierung bereits früher aktiver anarchistischer Gruppen<sup>190</sup> auch in Sichuan eine anarchistische Bewegung aufzubauen begann. Diese bzw. ihre dann auch andernorts aktiven Mitglieder sollten im weiteren Verlauf die chinesische anarchistische Bewegung entscheidend mitprägen. In *Ziyou* erschien immerhin die Ankündigung der sogenannten „Shishe“ 適社 (Gruppe „Das Angemessene“), die vorwiegend im Untergrund operieren sollte und daher auch keine Adresse angab – m.W. ein Novum. Daß ihre Ankündigung in einer Zeitschrift erschien, die besonders Bakunin hervorhob, der ja Geheimorganisationen immer wieder initiiert hatte, paßte da nur zu gut.

Diese Gruppe gab sich entsprechend militant, forderte unbedingte Opferbereitschaft und ein entschiedenes Festhalten an den eigenen anarchistischen Prinzipien. Dabei wolle man in drei Phasen vorgehen: Zunächst sollte die Propaganda im Vordergrund stehen, dann Gewaltaktionen zur Zerstörung des Bestehenden und der Aufbau kleiner Alternativstrukturen, und schließlich wolle man den destruktiven und den konstruktiven Ansatz ausweiten, wobei auf der Aufbauseite vor allem die Verbindung mit den Arbeitern benannt wurde.<sup>191</sup>

<sup>186</sup> Dieser Beitrag wurde dann zum Anfang seines wiederum meist aus schon veröffentlichten Einzelartikeln zusammengestellten Buches *Geming zhexue* von 1921 (s.o.).

<sup>187</sup> Der chinesischsprachige Abriss war von „Dao“ 道 verfaßt: „Zhina de wuzhengfu yundong“ 支那的無政府運動 (Die anarchistische Bewegung in China), in *Ziyou* Nr. 1, S. 40–43. „Dao“ war früher das Pseudonym Yang Zhidaos gewesen (vgl. in *Renqun*). Da der Artikel eine gute Kenntnis gerade der „Qunshe“ verriet, war er wohl auch hier der Autor.

<sup>188</sup> Li wurde bald wieder freigelassen. Zhu hingegen, der zunächst nicht festgenommen worden war, stellte sich nach eigenen Aussagen freiwillig, weil sein Freund wegen eines von Zhu verfaßten Flugblattes inhaftiert worden war. Zhu saß danach gut drei Monate ab. (Siehe die z.T. etwas differierenden Darstellungen in Zhus diversen Autobiographien). – Eines der in Peking verteilten Flugblätter, das militant eine anarchistische Revolution propagierte, wurde später von einer Gruppe in Sichuan, der „Shishe“ 適社 (Gruppe „Das Angemessene“) (s.u.), in einer ihrer Publikationen abgedruckt. (Der Titel der Broschüre lautete *Gongchan* 共產 [Kommunismus]. Vgl. die Erklärungen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1076). Dieses Flugblatt wurde in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2 (S. 544–546) aufgenommen.

<sup>189</sup> Diese verfaßte der dort involvierte Li Miancheng (*Ziyou* Nr. 1, S. 46–48) unter Pseudonym „Wujiating“. (Daß dies Li war, ergibt sich aus dem Inhalt).

<sup>190</sup> So etwa die „Qunshe“ und die „Pingshe“. Siehe *Ziyou* Nr. 1, S. 49 und S. 52.

<sup>191</sup> Die Absichtserklärung erschien in *Ziyou* Nr. 1, S. 50–52.

Diese dezidiert anarchistische Position mit dem Unterton, keine faulen Kompromisse einzugehen, mochte z.T. auf die vor allem in Shanghai, aber auch in Peking praktizierte vorübergehende Kooperation der Anarchisten mit den bolschewistischen Marxisten abzielen, welche in anarchistischen Kreisen mit gemischten Gefühlen begleitet wurde. Während in Shanghai Chen Duxiu die marxistische Seite anführte, nahmen von anarchistischer Seite u.a. Zheng Peigang und Yuan Zhenying teil.<sup>192</sup> Dennoch war das Verhältnis gespannt. Zheng Peigangs Anteil war vor allem die Drucklegung marxistischer wie anarchistischer Publikationen, während Yuan sich mit einigen Artikeln bzw. Übersetzungen engagierte. Beide waren daher zugleich an der anarchistischen *Ziyou* wie auch an der bolschewistisch-marxistischen Zeitschrift *Gongchandang* 共產黨 („The Communist“) in Shanghai beteiligt.

Während in *Ziyou* klar anti-marxistische Töne kaum zu vernehmen waren,<sup>193</sup> griff die von Chen Duxiu dominierte *Gongchandang* die Anarchisten jedoch an. Dabei war die durchgängige Taktik, das Verbindende über den gemeinsamen Feind, die Kapitalisten, herauszustellen, den Anarchisten aber ein Einschwenken auf die bolschewistische Linie zu verordnen. Allerdings war die *Gongchandang* bei weitem ideologisch noch nicht so einheitlich wie spätere marxistische Publikationen. Die Auseinandersetzung mit den anarchistischen Rivalen durchzog jedoch fast die gesamte Zeitschrift, die sich den englischen Nebentitel „The Communist“ beilegte.<sup>194</sup>

Im Editorial, das von Chen Duxiu verfaßt war,<sup>195</sup> wurde die Argumentationsweise vorgegeben. In einem Aufruf an die Anarchisten unterstrich Chen, daß ja auch sie gegen Kapitalismus und Privateigentum seien, aber daß man nicht auch der Kapitalistenklasse im anarchistischen Sinne Freiheit zugestehen dürfe. Vielmehr müsse man den Weg der SU nachgehen und die „Diktatur des Proletariates“ anstreben.<sup>196</sup> Und später wurde nachgeschoben, daß man sonst Gefahr liefe, das in der Revolution Errungene wieder zu verlieren.<sup>197</sup>

Andere Autoren waren etwas zurückhaltender als Chen. So gestand Zhou Fohai 周佛海 z.B. zu, daß nicht alles genau wie im sowjetischen Vorbild in China praktikabel sein möge, aber daß dessen Methode zumindest in der naheliegenden Zukunft die einzig effektive sei.<sup>198</sup> Li Da 李達, der theoretischste Kopf und beste Kenner der marxistischen Lehre – er hatte in Japan studiert –, machte die Differenzpunkte zwischen Anarchisten und Marxisten im Wesentlichen an der Organisationsfrage fest. Während die Anarchisten mit ihrem De-

<sup>192</sup> Vgl. auch deren Erinnerungen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 958–962 bzw. S. 976–977.

<sup>193</sup> Außer der Auseinandersetzung zwischen (Zheng) Taiyu und Chen Duxiu (s.o.) waren die Bezugnahmen auf den Marxismus in Gestalt des sowjetischen Systems in *Ziyou* zurückhaltend formuliert.

<sup>194</sup> Die Zeitschrift liegt im Nachdruck, Peking 1954, vor. Sie erschien ab November 1920.

<sup>195</sup> Es war nicht gezeichnet, wurde aber in Chens Werkausgaben aufgenommen. Siehe z.B. *Chen Duxiu wenzhang xuanbian* 陳獨秀文章選編 (Auswahl von Texten Chen Duxius), 3 Bde., Peking 1984. Dort Bd. 2, S. 50–51.

<sup>196</sup> *Gongchandang* Nr. 1 (7. 11. 1920), S. 1.

<sup>197</sup> So das Editorial von *Gongchandang* Nr. 3 (7. 4. 1921). Von wem dieses Editorial stammte, ist unklar.

<sup>198</sup> Siehe z.B. „Wuxie“ 無懈 (laut Chen Yutangs Pseudonymlexikon S. 601, Nr. 6318, = Zhou Fohai): „Eguo gongchan zhengfu chengli sanzhounian jinian“ 俄國共產政府成立三週年紀念 (Anlässlich des dreijährigen Bestehens der russischen kommunistischen Regierung) in *Gongchandang* Nr. 1, S. 2–13, dort S. 13.

zentralismus keine Gleichheit garantieren könnten, gelinge dies im zentralistischen Modell der Marxisten.<sup>199</sup>

Im Laufe der sich allmählich zuspitzenden Auseinandersetzung zwischen Bolschewisten und Anarchisten ging Li Da jedoch zunehmend in die Offensive. In *Gongchandang* Nr. 4, die im Mai 1921 erschien, widmete er einen längeren Artikel explizit dem Anarchismus. Li Da unterstrich zwar, daß er damit die Anarchisten nicht provozieren wolle und bezeichnete sie als „Freunde“, doch stellte er alle Kritikpunkte, die generell am Anarchismus vorgebracht worden waren, zusammen. Sein Artikel enthielt somit wenig Originäres, aber er versammelte das ganze Spektrum anti-anarchistischer Argumentationen. Anlaß für seinen Artikel war die ungebrochene Popularität des Anarchismus in China, was in Lis Augen erforderte, klare Grenzziehungen zwischen Sozialismus/Marxismus und Anarchismus vorzunehmen, weswegen sein Angriff sich auf die ideologischen Positionen bezog, nicht auf die Praxis. Hierbei bediente er sich vor allem in Japan vorgegebener Argumentationsmuster.<sup>200</sup> Nachdem er zuerst eine an Murobuse orientierte Übersicht über die Ursprünge und Richtungen im Anarchismus gegeben hatte, wobei er besonders Bakunin wegen seines Kollektivismus kritisierte, kam er zum eigentlichen Gegner: den Kropotkinianern. Obwohl sie so zahlreich seien, müsse man sich doch fragen, was in all den Jahren ihrer Aktivitäten eigentlich herausgekommen sei. Die ganze schöne Theorie von der „gegenseitigen Hilfe“ sei nicht nur eine unstatthafte Übertragung von der Biologie auf die Gesellschaft, sondern sie negiere den kämpferischen Instinkt im Menschen. Daher fürchteten die Kapitalisten die Anarcho-Kommunisten auch nicht, sehr wohl aber die Sozialisten (d.h. Marxisten). Ferner sei Kropotkins Gleichsetzung von Staatssozialismus und Staatskapitalismus mit der daraus resultierenden grundsätzlichen Ablehnung jeder möglichen Form von Staat willkürlich, sein ökonomischer Ansatz mit Abschaffung des Geldsystems und freiem Konsum völlig realitätsfremd. Da sei Marx schon etwas ganz anderes.<sup>201</sup>

Dennoch zeigte die Zeitschrift *Gongchandang*, daß sie selbst noch im Frühjahr 1921, also recht kurz vor dem Ersten Parteikongreß der KPCh im Juli, ideologisch nicht einheitlich geformt war. Direkt im Anschluß an Li Da setzte sich nämlich auch Zhou Fohai nochmals mit dem Anarchismus auseinander, wobei er explizit zugestand, daß der Anarchismus das Fernziel und höchste Ideal bilde, der marxistische Weg aber als Vorstufe

<sup>199</sup> „Jiangchun“ 江春 (laut Chen Yutangs Pseudonymlexikon S. 305, Nr. 3278 = Li Da): „Shehui geming di shangque“ 社會革命底商榷 (Erörterung der sozialen Revolution) in *Gongchandang* Nr. 2 (7. 12. 1920), S. 2–9.

<sup>200</sup> Im Hintergrund stand – uneingestanden, aber im Vergleich eindeutig – vor allem die eher bürgerliche Kritik durch Murobuse (s.o.), zumindest was die Kategorisierungen innerhalb des Anarchismus angeht. Auch Tian Han hatte sich – wie erwähnt – vorwiegend auf Murobuse gestützt. Hinzu kam die Anarchismuskritik von Endō Musui 遠藤無水 (=Endō Tomoshirō 遠藤友四郎) (s.u. zur jap. Kropotkin-Rezeption), damals Staatssozialist, der gerade ein Buch über Kropotkin und Marx aus Arbeitersicht veröffentlicht hatte. Li Da erwähnt ihn lediglich als „Wushui“ 無水. – Zur Bedeutung japanischer Publikationen für das Verständnis des Marxismus in China siehe den detaillierten Artikel von Ishikawa Yoshihiro 石川禎浩: „Marukusushugi no denpa to chūgoku kyōsantō no kessei“ マルクス主義の傳播と中國共產黨の結成 (Die Propagierung des Marxismus und die Bildung der KPCh) in Hazama Naoki 狭間直樹 (Hrsg.): *Chūgoku kokumin kakumei no kenkyū* 中國國民革命の研究 (Studien zur Nationalen Revolution in China), Kyoto 1992, S. 351–452.

<sup>201</sup> „Jiangchun“: „Wuzhengfuzhuyi zhi jiepou“ 無政府主義之解剖 (Analyse des Anarchismus) in *Gongchandang* Nr. 4 (7. 5. 1921), S. 14–23.

unumgänglich sei! M.a.W.: der Marxismus war der Weg, der zur Realisierung des anarchistischen Ideals eingeschlagen werden mußte. In den nächsten 100 Jahren sah Zhou allerdings keine Hoffnung, schon das Ziel zu erreichen.<sup>202</sup>

Allerdings schwenkte auch Zhou, der im Vorjahr noch Kropotkins *Mutual Aid* übersetzt hatte und dies nun 1921 publizierte (!), schnell um. Bereits in der folgenden Nummer der *Gongchandang* forderte er, endlich die Macht zu ergreifen. Der Anarchismus sei zwar verständlicherweise für viele attraktiv, die von der Republik und deren politischen Verhältnissen enttäuscht seien, doch warnte er, daß die Herrschenden nicht einfach zusehen würden, wenn man die Gesellschaft von unten her verändern wolle. Jeder apolitische Versuch sei daher stets in Gefahr, von oben „kassiert“ zu werden. (Damit mochte Zhou auch auf die Kommune-Ideen anspielen. Immerhin bildete er zur Zeit des Ersten Parteikongresses der KPCh zusammen mit dem Ex-„Gongdu huzhutuan“-Mitglied Shi Cuntong die japanische „Sektion“). In seinem ganz an Chen Duxius Argumentation ausgerichteten Artikel forderte er daher ein aktives Eingreifen in die Politik.<sup>203</sup>

Am „unorthodoxesten“ war unter den *Gongchandang*-Autoren Shi Cuntong. Er, der aktives Mitglied der „Gongdu huzhutuan“ gewesen war, hatte sich dann den bolschewistischen Marxisten in Shanghai angeschlossen, zeigte aber durchaus noch anarchistische Beeinflussung.<sup>204</sup> In der zweiten Jahreshälfte 1920 hatte er u.a. mit dem Shanghaier Anarchisten und Mitarbeiter an *Ziyou*, Fei Zhemín 費哲民, einen Briefwechsel geführt, in dem es – neben dem Thema „freie Liebe“ – auch um die Frage ging, ob der Anarchismus direkt oder über die Vorstufe im Sinne des Sowjetmodells erreicht werden würde.<sup>205</sup> Dabei wurde deutlich, daß Shi Cuntong im wesentlichen pragmatisch argumentierte. In *Gongchandang* blieb Shi bei seiner Betonung, eine eigenständige, nicht ideologisch festgenagelte Position vertreten zu wollen, konnte aber bei aller Kritik am Anarchismus durchaus auch viel Positives daran finden. Dabei bezog er sich besonders auf die Prinzipien der freien Vereinigung und des freien Konsums. Seine Bedenken waren auf die Praxis gerichtet, was wohl seiner Kommuneerfahrung entsprungen sein dürfte. Er forderte daher, konkret die Umstände zu analysieren und sich nicht auf ideologische Muster zu versteifen. Im Ergebnis sah er den Vorzug des Marxismus primär darin, daß er eine effektive und schnelle Methode sei. Seiner Meinung nach konnte man es in China sogar noch besser als in Rußland machen, wo die Revolution im Jahre 1917 ja in zwei Etappen verlaufen war, indem man beide auf einen Schlag in Angriff nahm und so eine politische und ökonomische Revolution zusammen durchführte. Gerade die Erfahrung der Xinhai-Revolution lehre doch, daß man vor Leuten wie Yuan Shikai sonst nicht gefeit sei. (Dies bezog sich

<sup>202</sup> „Wuxie“: „Women wei shenme zhuzhang gongchanzhuyi?“ 我們爲甚麼主張共產主義 (Warum verfechten wir den Kommunismus?) in *Gongchandang* Nr. 4, S. 23–30. Der Artikel selbst war zwar bereits mit 28. 1. 1921 datiert, aber eben erst im Mai erschienen.

<sup>203</sup> „Wuxie“: „Duoqu zhengquan“ 奪取政權 (Machtergreifung) in *Gongchandang* Nr. 5 (7. 6. 1921), S. 3–9. Ohne daß Zhou dies angab, folgte seine Argumentation sehr eng Chen Duxius oben erwähntem Artikel „Tan zhengzhi“ aus *Xin qingnian* Bd. 8, Nr. 1 (1. 9. 1920).

<sup>204</sup> Vgl. auch seine autobiographische Skizze von 1920, auszugsweise ins Japanische übersetzt in Saga/Sakai/Tamagawa S. 148–153. (Ansonsten hat Wen-hsin Yeh: *Provincial Passages ... Shi Cuntongs Lebensweg* in der Vierten-Mai-Zeit besondere Aufmerksamkeit geschenkt).

<sup>205</sup> Einer der Briefe Fei Zhemins war in *Ziyou* Nr. 1, S. 43–46, erschienen, worin auch ausführlich aus Shi Cuntongs vorangegangenen Brief zitiert wurde.

auf die anarchistischen Vorwürfe, daß sich nach einer marxistischen Revolution doch wieder eine Diktatur finden werde). Wenn man sich nun die hehre Persönlichkeit Lenins ansehe, habe man einen konkreten Beweis, daß ein wahrer Marxist sich auch nach der Revolution nicht ändere und somit keine Gefahr eines neuen Diktators à la Yuan Shikai bestünde!<sup>206</sup>

Daß sich die Fronten zwischen Anarchisten und Bolschewisten jedoch zunehmend verhärteten, trotz solcher zumindest teilweise kulanten Töne, zeigte sich u.a. darin, daß an *Gongchandang* jede Kooperation von anarchistischer Seite her aufhörte. Zheng Peigang hatte zunächst sogar rein bolschewistisch-marxistische Schriften, u.a. eine Übersetzung des *Kommunistischen Manifestes* von Marx/Engels, auf der alten *Minsheng*-Presse gedruckt,<sup>207</sup> sowie *Xin qingnian* und eben *Gongchandang*, und Yuan Zhenying hatte einige Übersetzungen beige-steuert. Dabei war die einzige anarchistisch zuordenbare Übersetzung eine von Georges Sorel, dem französischen zeitweiligen Anarcho-Syndikalisten, gewesen,<sup>208</sup> allerdings zum Thema Lenin.<sup>209</sup> Nach der dritten Nummer von *Gongchandang* war jedoch keine Spur anarchistischer Mitarbeit mehr zu entdecken.<sup>210</sup>

Dies hing u.a. damit zusammen, daß der Mentor der Zeitschrift, Chen Duxiu, inzwischen zum Jahreswechsel 1920/21 Shanghai verlassen hatte und nach Kanton gegangen

<sup>206</sup> „C.T.“ (=Shi Cuntong): „Women yao zenmeyang gan shehui geming?“ 我們要怎麼樣幹社會革命 (Wie sollten wir die soziale Revolution machen?) in *Gongchandang* Nr. 5 (7. 6. 1921), S. 9–32. (Wenhshin Yehs [*Provincial Passages ...* S. 232–234] Bezugnahme auf diesen Artikel als „mainstream of Party ideology“ kann ich daher nicht nachvollziehen. Andere Artikel in *Gongchandang* waren da wesentlich „orthodoxer“).

<sup>207</sup> Siehe seine Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 959.

<sup>208</sup> In *Gongchandang* Nr. 1. Die Zuordnung der Pseudonyme „Zhenying“ 震瀛 und „Zhenhuan“ 震寰 in *Gongchandang* ist insofern verwirrend, als Yuan Zhenying von sich sagte, in der Zeit um 1920 häufig unter ersterem publiziert zu haben (vgl. seine Erinnerungen in Ge/Jiang/Li S. 975). Da er aber auch in *Ziyou* mit letzterem erscheint und die Sorel-Übersetzung wohl zu einem Anarchisten am besten paßt, war wohl auch letzteres hier sein Pseudonym. (Im Pseudonymlexikon von Chen Yutang wird dies ebenso gesehen, allerdings wird bei Li Zhenying 李震瀛, einem späteren Mitglied der KPCh, der von manchen fälschlich hinter „Zhenying“ in *Gongchandang* vermutet wird, angegeben, er sei in der anarchistischen *Shishe ziyoulu* von 1917 mit „Zhenying“ 震瀛 zu identifizieren [Lexikon S. 341, Nr. 3678], was eindeutig falsch ist. Es handelte sich stets um Yuan Zhenying. Dies gibt auch Huang Lingshuang unmißverständlich an, der schließlich ebenfalls an der *Shishe ziyoulu* mitarbeitete. Demnach war Yuan nach seinem Abschluß an der Englisch-Fakultät der Peking-Universität 1918 nach Shanghai gegangen. Dort fungierte er als Englisch-Übersetzer u.a. für *Xin qingnian*. – Siehe Huangs *Dangdai wenhua luncong* Bd. 1, S. 448).

<sup>209</sup> Es handelte sich wohl um Sorels „Pour Lénine“ von 1918/19. (Dieser Text wurde in die 4. Auflage, 1919, von Sorels berühmtestem Werk: *Réflexion sur la violence* als Anhang aufgenommen. (Mir lag der Nachdruck der 11. Auflage, Paris 1990, vor). Darin bewunderte Sorel die „heroische“ Geburt einer neuen Nation, die das Proletariat in Rußland geschaffen habe. Sorel, in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts im französischen Anarcho-Syndikalismus einflußreich, hatte sich bald zu einem Verehrer des (un-anarchistischen) Nationengedankens entwickelt. (Vgl. Wilfried Röhrich: „Georges Sorel and the Myth of Violence: From Syndicalism to Fascism“ in Mommsen/Hirschfeld: *Social Protest ...* S. 246–256).

<sup>210</sup> Das Bild, das Dirlik (*The Origins ...* bes. S. 220 und S. 234–239) von der Zeitschrift *Gongchandang* als „innerparteilichem Disziplinierungsorgan“ zeichnet, ist nach dem oben Gesagten daher m.E. zu differenzieren. Auch wenn unklar ist, wie weit der Leserkreis ging, war zumindest für Shanghai nicht anzunehmen, daß die Zeitschrift „quasi-geheim“ war. Zumindest sollte der Begriff „innerparteilich“ dann etwas lockerer gefaßt werden.

war. Im Gefolge war auch die *Xin qingnian* umgezogen und Zheng Peigang mit seiner Druckpresse. Das Zentrum der Konflikte verlagerte sich damit von Shanghai nach Kanton.

### Der Schauplatz Kanton

Während in Shanghai – wie in Peking – 1920 eine Kooperation zwischen Anarchisten und Bolschewisten versucht worden war, war Kanton ziemlich fest in anarchistischer Hand. Dazu trug nicht nur die Verwurzelung der anarchistischen Bewegung seit Shifu bei, sondern auch, daß der „anarchistische Warlord“ Chen Jiongming in der zweiten Jahreshälfte 1920 seine Macht über Guangdong und Guangxi etablierte. Es war auf seine Einladung hin, die er übrigens wohl auf Anraten Liang Bingxians aussprach, daß Chen Duxiu nach Kanton kam, um dort das Erziehungswesen neu zu organisieren.<sup>211</sup> Seine Ankunft sollte die Situation in Kanton entscheidend verändern.

Zuvor hatten sich die noch bis Mitte 1920 in Peking studierenden kantonesischen Anarchisten, die sich in der ersten Jahreshälfte 1920 an der *Beijing daxue xuesheng zhoukan* engagiert hatten, in den Sommerferien nach Kanton zurückbegeben. Dort halfen sie mit, ihren zum 1. Mai im Norden angekündigten verstärkten Einsatz für Arbeiterfragen in die Tat umzusetzen. Dabei schlossen sich wieder alte Kreise: Liang Bingxian und Liu Shixin, die Ende 1919 bis Frühjahr 1920, als Chen Jiongming über Teile Fujians herrschte, dort die *Minxing* herausgegeben hatten, waren inzwischen ebenfalls wieder nach Kanton zurückgekehrt. Außerdem hatte sich – im Gefolge der Aktivitäten Shifus in Kanton – während der ersten Jahre der Republik der Anarchismus in kleinen Gewerkschaftsgruppen festgesetzt. Das Zusammentreffen all dieser Umstände und Personen führte nun konsequenterweise zu einem Aufblühen der anarchistischen Gewerkschaftsbewegung in Kanton.

Eines der greifbaren Ergebnisse war die Zeitschrift *Laodongzhe* 勞働者 (sic!) (Der Arbeiter), die von Oktober 1920 bis Januar 1921 erschien.<sup>212</sup> Zwar war sie dem Namen und z.T. den Mitarbeitern nach an die 1918 in Shanghai erschienene *Laodong* (s.o.) angelehnt,<sup>213</sup> doch gab sie sich im Gegensatz zu jener als wirklich an Arbeiter adressiert – soweit sie lesen konnten. M.a.W.: die Zeitschrift bediente sich einer sehr einfachen Sprache, brachte kurze Artikel und vermied theoretische Spekulationen. Die Artikel wurden überwiegend von Liang Bingxian verfaßt.<sup>214</sup> Auch Huang Lingshuang und Ou Shengbai sowie Liu Shixin waren beteiligt.<sup>215</sup> Weitere Beiträge kamen von lokalen anarchistischen

<sup>211</sup> Liang Bingxian behauptet in seinen Erinnerungen, daß er Chen vorgeschlagen habe, da er in Kanton die „Liga der Sozialisten“ habe fördern wollen. (Liang in *Jiefang bielu* S. 16). Es gibt jedoch von Dritten auch Zuschreibungen, daß andere Chen Duxiu empfohlen hätten. Nach Lee Feigon (*Chen Duxiu* S. 167) kannten sich Chen Duxiu und Chen Jiongming ohnehin aus früheren Zeiten.

<sup>212</sup> Die Zeitschrift liegt als Nachdruck, Kanton 1984, neu gesetzt in Kurzzeichen, vor und ist mit einer sehr interessanten Dokumentation zur Zeitschrift versehen.

<sup>213</sup> Dies gibt Liu Shixin in einem Interview mit dem Herausgeber des *Laodongzhe*-Nachdrucks auch explizit an. (Im Anhang dort S. 144).

<sup>214</sup> Er stand mit Sicherheit hinter den Pseudonymen „Bing“ 冰 und „Laoren“ 勞人 (vgl. in *Laodong*) und möglicherweise hinter „der Redaktion“.

<sup>215</sup> Was von Liu Shixin stammte, ist nicht ganz klar. Huang Lingshuang steckte hinter „Jiansheng“ 兼生, Ou Shengbai wohl wieder hinter „Liebei“ 列悲.

Arbeiteraktivisten.<sup>216</sup> Inhaltlich beschränkte sich die Zeitschrift weitgehend auf die Grundforderungen des Anarcho-Syndikalismus. Danach sollten sich die Arbeiter selbst organisieren von unten nach oben<sup>217</sup> und die Waffe des Streiks sinnvoll einsetzen. „Sinnvoll“ bedeute, wie ein eigener Artikel darlegte, daß man zum einen konkrete Forderungen wie mehr Lohn und weniger Arbeitszeit stellte, vor allem aber, daß das Ziel des Streiks letztlich auf die soziale Revolution gerichtet sei. Eine politische Zielsetzung im Sinne von Arbeiterpartizipation etwa durch Parteien an der Regierung dagegen solle vermieden werden, weil hier de facto die Arbeiter nur zu Marionetten kruder Politiker degradiert würden, die sich lediglich als Funktionäre vom Proletariat ins Parlament hieven lassen wollten.<sup>218</sup> Ziel der Arbeiter müsse dagegen sein, daß sie ihre ureigensten Rechte zurückforderten, denn sie schufen alles und seien somit die einzig legitimen Herren der Welt. Daher sei es nur natürlich, wenn sie auf Freiheit, Befriedigung ihrer materiellen Bedürfnisse und auf Bildungsmöglichkeiten bestünden.<sup>219</sup>

Diesen Forderungen wurden die bestehenden chinesischen Arbeiterorganisationen gegenübergestellt, die im traditionellen Stil einen gemeinsamen Weg mit den Arbeitgebern suchten. Das Ergebnis sei, daß die Arbeiterorganisationen ineffektiv und leicht manipulierbar würden.<sup>220</sup> Schon Shifu hatte ja noch am Ende seines Lebens dagegen polemisiert. Entsprechend übernahm *Laodongzhe* auch einen anarchistischen Beitrag aus einer anderen Arbeiterzeitschrift, der den Arbeitern einhämmern sollte, daß es grundsätzliche Interessenkonflikte zwischen ihnen und den Arbeitgebern gebe, ein gemeinsamer Weg daher Illusion sei und in jedem Falle den Arbeitern, die am kürzeren Hebel säßen, schaden würde.<sup>221</sup> Daher sollten die Arbeiter wie alle Unterdrückten überhaupt aufbegehren: das Volk solle sich weigern, die Beamten weiter durch Steuern zu finanzieren, die Soldaten, ihren Oberen zu gehorchen, die Pächter, ihre Pacht an die Grundherren abzuführen, und die Arbeiter, für die Kapitalisten zu arbeiten. Wenn diese sich damit abfänden, so könne diese Revolution friedlich verlaufen. Sollten sie jedoch Widerstand leisten, so müsse man eben ihrem Verständnis „nachhelfen“ und sie zur Not beseitigen!<sup>222</sup>

Dies sei keine Illusion, denn könne man nicht gerade sehen, daß die westlichen Kapitalisten scharenweise nach China kämen, weil ihnen daheim die Arbeiterorganisationen die

<sup>216</sup> Dazu zählte z.B. Xue Jianyun 薛劍耘. Auch Beiträge des Fujianesen Fu Wumen 傅無悶 erschienen darin.

<sup>217</sup> Siehe z.B. „Jiansheng“ (=Huang Lingshuang): „Shiji de laodong yundong“ 實際的勞動運動 (Konkrete Arbeiterbewegung) in *Laodongzhe* Nr. 1, 3. 10. 1920, Nachdruck S. 5–7.

<sup>218</sup> „Chu“ 初 (leider ungeklärtes Pseudonym): „Bagong de yiyi“ 罷工的意義 (Der Sinn des Streiks) in *Laodongzhe* Nr. 6, 5. 12. 1920, Nachdruck S. 80–83.

<sup>219</sup> „Bing“ (=Liang Bingxian): „Zhi yao ni ziji xiangxiang“ 只要你自己想想 (Du mußt nur selbst mal nachdenken) in *Laodongzhe* Nr. 7, 12. 12. 1920, Nachdruck S. 96–97.

<sup>220</sup> So etwa „Bing“ (=Liang Bingxian): „Guangdong xianzai suo you de gongren tuanti“ 廣東現在所有的工人團體 (Die in Guangdong heute bestehenden Arbeitervereinigungen) in *Laodongzhe* Nr. 7, Nachdruck S. 98–99.

<sup>221</sup> (Fu) Wumen: „Lao zi diaohe de yiwèn“ 勞資調和的疑問 (Zweifel an der Versöhnbarkeit von Arbeit und Kapital) in *Laodongzhe* Nr. 7, Nachdruck S. 99–101.

<sup>222</sup> „Bing“ (=Liang Bingxian): „Yuanlai zhi shi zhemeh yihui shi“ 原來只是這麼一回事 (So ist das eigentlich nur) in *Laodongzhe* Nr. 8, 2. 1. 1921, Nachdruck S. 112–113. Dieser Artikel hatte viele Ähnlichkeiten mit einem der in Zhangzhou im Frühjahr 1920 verteilten anarchistischen Flugblätter (s.o. bzw. in *Ge/Jiang/Li* Bd. 1, S. 434–435), das somit möglicherweise aus Liangs Feder stammte.

Hölle heiß machten? Liang Bingxian warnte die Arbeiter daher davor, auf den Trick der chinesischen Kapitalisten hereinzufallen, die versuchten, durch das Schüren von Haß auf die Imperialisten die chinesischen Arbeiter für sich einzunehmen. Das Problem sei nicht, welcher Nationalität ein Kapitalist sei, sondern, daß Kapitalisten prinzipiell die Arbeiter ausbeuteten, egal ob einheimische oder ausländische.<sup>223</sup>

Die Zeitschrift *Laodongzhe* stellte den Anarchismus somit zwar nicht plakativ in den Vordergrund, war aber erkennbar anarchistisch geprägt. Der einzige Anflug von marxistischen Elementen war Ou Shengbais Übersetzung der „Internationalen“.<sup>224</sup> Die häufig aufgestellte Behauptung, daß – ähnlich wie in Peking und Shanghai – in Kanton diese Arbeiterzeitschrift ein Produkt bolschewistisch-anarchistischer Kooperation gewesen sei, ist daher aus der Zeitschrift selbst nicht zu bestätigen. In der Tat wehrten sich die an ihr beteiligten Anarchisten einhellig dagegen, auch wenn offensichtlich Teile der Finanzierung durch Sowjetrussen gedeckt wurden, die die Möglichkeit einer Kooperation mit den hier besonders einflußreichen Anarchisten testen wollten.<sup>225</sup>

Diese Russen, vermutlich Stojanovič und Perlin,<sup>226</sup> waren von Huang Lingshuang, der ja in Peking mit den Bolschewisten kooperierte, Mitte 1920 nach Kanton begleitet worden. Dort kamen sie in engeren Kontakt mit den dortigen Anarchisten: neben Huang Lingshuang und Ou Shengbai zählten dazu vor allem Liang Bingxian sowie Liu Shixin, Huang Zunsheng und die lokalen Aktivisten Liang Yiyu 梁一余, Tan Zuyin 譚祖蔭,<sup>227</sup> und

<sup>223</sup> „Bing“: „You shi yiba suanlei“ 又是一把酸淚 (Wieder eine bittere Träne) in *Laodongzhe* Nr. 8, Nachdruck S. 118–120.

<sup>224</sup> Daß das von „Liebei“ übersetzte „Laodongge“ 勞動歌 (Lied der Arbeit) die Internationale in „fehlerhafter Übersetzung“ sei, wird von *Wusi shiqi qikan jieshao* Bd. 2, S. 79, so angegeben.

<sup>225</sup> Dies geht aus den im Anhang zum Nachdruck der Zeitschrift zusammengestellten verschiedenen Aussagen klar hervor. Der Anarchist Zheng Peigang und andere Anarchisten hatten eine solche Kooperation zwar auch angenommen, waren aber zu diesem Zeitpunkt (noch) nicht in Kanton. Die Mitarbeiter selbst stritten jede inhaltlich-organisatorische Beteiligung von Marxisten ab, was durch den Inhalt der Zeitschrift auch glaubhaft ist.

<sup>226</sup> Über die Identität der Russen gibt es widersprüchliche Aussagen. Liang Bingxian, der mit ihnen zu tun hatte, nennt „Boerxi“ 波爾西 als amerikanischen (!) Kommunisten und den „Russen“ „Minnuo“ 敏諾, während zuvor in Zhangzhou ein Russe „V“ (wohl nicht Voitinskij, der erst im April 1920 nach China kam und von „Berichten über Zhangzhou“ sprach) Chen Jiongming aufgesucht haben soll. (Liang in *Jiefang bielü* S. 29–30 bzw. S. 21). (Leider ist in der mir bekannten Literatur zu Sowjetrussen in China vor Voitinskij wenig Genaues greifbar). Tan Zuyin 譚祖蔭, ein kantonesischer Anarchist, der erklärtermaßen mit den Russen in Kanton wohnte, nennt „Pojin“ 波金 / „Perkin“ als Russen mit guten Englischkenntnissen. (Seine Erinnerungen siehe in „Yida“ *qianhou* Bd. 3, S. 118 ff.). Bei Van de Ven (S. 64) werden die „beiden Russen“ als „Peslin“ und „Minor“ angegeben nach dem Bericht aus Kanton an den Ersten Parteikongreß in Shanghai, Juli 1921. Tony Saich identifiziert die beiden in Anlehnung an eine russische Studie als „Stoyanovich“ und „Perlin“. (Tony Saich [Hrsg.]: *The Rise to Power of the Chinese Communist Party. Documents and Analysis*, New York und London 1996, S. 97, Anm. 48, bzw. bereits in seinem *The Origins of the First United Front. The Role of Sneevliet [alias Maring]*, 2 Bde., Leiden 1991, S. 45–46). Daß Minor mit Stojanovič identisch ist, bestätigt die Dokumentation des Russischen Zentrums für die Archivierung und Erforschung von Dokumenten zur Neuesten Geschichte: *RKP(B) [=Russische Kommunistische Partei {Bolschewiki}], Komintern und die national-revolutionäre Bewegung in China. Dokumente, Band 1: 1920–1925*, Paderborn et al. 1996. Siehe dort S. 76). Stojanovič war primär an der sowjetischen Nachrichtenagentur-Filiale, die in Kanton eingerichtet wurde, beschäftigt.

<sup>227</sup> Von ihm gibt es – wie angemerkt – Erinnerungen in „Yida“ *qianhou* Bd. 3, S. 115–123. Er hatte demnach eher zufällig Shifus Propaganda-Broschüren kurz nach der Xinhai-Revolution in die Hand bekommen und

Liang Yuchuan 梁雨川, der jüngere Bruder Liang Yiyus. Da diese für die Propaganda unter den Arbeitern, zu denen besonders der Arbeiter Li Dexuan 李德軒 Kontakt pflegte, eine eigene Zeitschrift starten wollten, gaben die Russen etwas Geld. Nachdem Chen Duxiu zum Jahreswechsel dann nach Kanton kam und schnell deutlich wurde, daß die Anarchisten nicht bereit waren, ihre Position aufzugeben, erhielten die Anarchisten auch keine weitere finanzielle Unterstützung mehr, weswegen *Laodongzhe* eingestellt werden mußte.<sup>228</sup> Chen Duxiu wiederum konzentrierte sich, zusammen mit den von der Komintern geschickten Beratern, auf die separate Organisation einer KPCh.

Daß Chens Ankunft die Szene in Kanton stark veränderte, wurde schon nach wenigen Tagen deutlich. Bereits im Januar 1921 begann Chen, der eigentlich zur Reorganisation des Erziehungswesens von Chen Jiongming gerufen worden war, erste Pfeile auf die Anarchisten abzuschließen. Damit wurde deutlich, daß seine Intention sich nicht darauf beschränkte, bloß im erzieherischen Bereich zu wirken.<sup>229</sup> In einer Rede, der auch Anarchisten zuhörten, befaßte er sich ausführlich mit dem Sozialismus. Dabei differenzierte er zunächst den „alten, idealistischen“ und den „neuen, wissenschaftlichen“, wobei schnell deutlich wurde, daß ersterer sich u.a. auf den Anarchismus beziehen sollte, während für letzteren der Name Marx stand. Nachdem Chen zunächst eher indirekt gegen anarchistische Glaubenssätze anging (z.B. Abschaffung des Geldsystems) und das Wort „Anarchismus“ rhetorisch in Zusammenhang mit Kapitalismus brachte,<sup>230</sup> kam er dann recht schnell zur Sache: Welche Art von Sozialismus sollte erwägt werden?

Chens Meinung nach gab es fünf Richtungen im Sozialismus: Anarchismus, Kommunismus, Staatssozialismus, Syndikalismus und Gildensozialismus. Die letzten beiden seien jedoch keine eigentlich unabhängigen Lehren, weshalb nur die ersten drei zu erörtern seien. Kommunismus und Staatssozialismus (gemeint war im Wesentlichen die Sozialdemokratie deutscher Prägung) bezogen sich auf Marx. Zwar lehnte Chen die Sozialdemokratie ab, doch war sie in China kaum relevant, weswegen als einziger Gegner der Anarchismus blieb. Den Anarchismus definierte Chen als „absolute Freiheit“. Dieses Prinzip könne zwar in der Kunst und Moral eine sinnvolle Rolle spielen, nicht aber in Politik und Wirtschaft. Die Anarchisten gingen nicht nur axiomatisch vom Gutsein des Menschen und folglich seiner Erziehbarkeit aus, sondern ihre Idee, daß die Minderheit nie von einer Mehrheit be-

dann Shifus Bruder Liu Shixin kennengelernt. Später (1918) ging er über Vermittlung Liang Bingxians zeitweise nach Singapur, während Liu Shixin sich in Indonesien aufhielt.

<sup>228</sup> Dies gibt Liu Shixin an, der vom Herausgeber des Nachdrucks mehrfach interviewt wurde. (Siehe dort im Anhang S. 142–143). – Liang Bingxian geht in seinen Erinnerungen (*Jiefang bielü*) auf die Zeitschrift erstaunlicherweise nicht ein, wohl aber auf den Kontakt mit den Russen.

<sup>229</sup> Seine erste programmatische Rede zu Erziehungsfragen hielt er am 2. 1. 1921: „Xin jiaoyu shi shenme“ 新教育是甚麼 (Was ist neue Erziehung?) (abgedruckt in *Chen Duxiu wenzhang xuanbian* Bd. 2, S. 74–84). Diese ist für sich genommen durchaus interessant, weil Chen hier – in Anbetracht seiner marxistischen Orientierung und Auseinandersetzung mit „Sinisierungstendenzen“ – erstaunlicherweise ganz kulturell relativistisch argumentierte. Womöglich mit Liang Shumings Thesen zu den drei Kulturen (Westen, Indien, China) im Hinterkopf, versuchte Chen, die chinesische Kultur und Erziehung von den natürlichen Gegebenheiten (Klima usw.) her zu interpretieren. Offenbar erschien ihm dieses Vorgehen als „materialistisch“...

<sup>230</sup> Diese Strategie, die sich recht häufig bei Anarchismuskritiken fand, erklärte die kapitalistische Wirtschaftsordnung mit ihrem *laissez faire* als „anarchisch“ – im Sinne von chaotisch, wohingegen in einem sozialistischen Staat dieser Produktion und Verteilung koordinieren würde.

stimmt werden dürfe, verurteilte jede Aktion zum Scheitern. Denn wo gebe es nicht einen, der mit einer Entscheidung nicht einverstanden wäre? Die anarchistische Behauptung, daß absolute Freiheit und Organisation sich verträgen (der alte Streitpunkt zwischen Nihilisten und Anarcho-Kommunisten), sei in sich ein Widerspruch. Außerdem könne man so mit den Komplexitäten des modernen Wirtschaftslebens nicht fertig werden. Konflikte werde es immer geben – Chen führte als Beispiel das Begehren zweier Männer nach einer Frau oder umgekehrt an –, weshalb Gesetze unabdingbar seien. Schließlich könne man doch auch nicht einen Verrückten einfach Leute umbringen lassen mit dem Verweis auf sein Recht auf Freiheit. Daher sei der Anarchismus im sozio-ökonomischen Bereich völlig unpraktikabel.<sup>231</sup>

Diesen Affront konnten die Anarchisten natürlich nicht auf sich sitzen lassen. Ou Shengbai, ein Zuhörer und zuvor ja Student der Peking-Universität, woher er Chen Duxiu kannte,<sup>232</sup> schrieb daher umgehend einen Brief an diesen, der – wie Chens Rede und die folgende Debatte – im Wesentlichen in der Kantoner Zeitung *Qunbao* 群報 (Volkszeitung) erschien, schließlich aber durch den Abdruck des kompletten Briefwechsels in *Xin qingnian* landesweit bekannt wurde.<sup>233</sup> Ou verlangte zunächst von Chen, zwischen verschiedenen Formen von Anarchismus zu differenzieren, schließlich seien auch die Anarcho-Kommunisten in der Organisationsfrage nicht einer Meinung mit den Anarcho-Individualisten. Im übrigen bestand Ou in puncto Organisation aber darauf, daß, wenn Meinungsverschiedenheiten auftauchten, man die Mindermeinung nicht einfach unterdrücken dürfe und ihren Vertretern die Möglichkeit geben müsse, sich von der Durchführung der Mehrheitsmeinung zu distanzieren. Daß Menschen sich durchaus aus freien Stücken organisieren könnten, zeige sich doch auch in China. Allenthalben gebe es frei-

<sup>231</sup> Die Rede Chen Duxius: „Shehuizhuyi piping“ 社會主義批評 (Kritik des Sozialismus), erschien am 19. 1. 1921 in der Kantoner Zeitung *Qunbao* 群報 (Volkszeitung), die zunehmend von Chen und seinen Leuten kontrolliert werden sollte. Die Rede erschien dann auch in *Xin qingnian* Bd. 9, Nr. 3 (1. 7. 1921). Ich habe den Abdruck aus *Chen Duxiu wenzhang xuanbian* Bd. 2, S. 85–98, zugrunde gelegt.

<sup>232</sup> Zu Ou Shengbai sind biographische Angaben spärlich, obwohl er spätestens mit diesem Disput mit Chen Duxiu zu einem Hauptakteur der anarchistischen Szene aufstieg. Lucien Bianco / Yves Chevrier: *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier international. La Chine*, Paris 1985, enthält zwar einen Eintrag (S. 488–489), doch beinhaltet er zahlreiche Ungenauigkeiten. Nach der Liste der Studenten am „Institut Franco-Chinois“ in Lyon, wo Ou dann (s.u.) 1921–1924 studierte, war er 1892 geboren. Laut Bianco/Chevrier starb er 1973. Der japanische Esperantist Miyamoto Masao 宮本正男 fügt – die Kurzbiographie Ous in der offiziellen Esperanto-Enzyklopädie *Enciklopedio de Esperanto*, Budapest 1934 / 35 ergänzend – hinzu, daß Ou, welcher in den 30er und 40er Jahren mit den Japanern kollaborierte, nach dem Krieg nach Hongkong und Macao geflohen sei, wo er starb. (Miyamoto Masao: „Shifuku, ‘Minsei’ no esuperanto“ 師復, “民聲” の 에스ペラント [Das Esperanto Shifus und der „Minsheng“] Folge 7, in *La Movado* [Die Bewegung] Nr. 435, 15. 5. 1987, S. 4–5).

<sup>233</sup> Siehe den Abdruck in *Xin qingnian* Bd. 9, Nr. 4, 1. 8. 1921, unter der Überschrift „Taolun wuzheng-fuzhuyi“ 討論無政府主義 (Diskussion des Anarchismus). Ich beziehe mich hier auf diesen Abdruck, weil er die drei Briefwechsel komplett enthält. Der dritte Brief Ous erschien nicht in *Qunbao*, sondern in der wiederbelebten *Minsheng*, wo wiederum nur Ous Position wiedergegeben wurde. Die drei Antworten Chens erschienen hingegen alle in *Qunbao*, die nun ganz von den Marxisten dominiert wurde. Die Debatte zog sich Januar bis März 1921 hin. Einige Zeit später veröffentlichte Ou dann noch eine letzte Antwort, doch erschien diese nochmals in einer anderen Publikation und war zeitlich so weit abgesetzt, daß sie eher als Nachspiel zu betrachten ist (s.u.). Die größte Verbreitung fand die Debatte jedenfalls durch den *Xin qingnian*-Abdruck.

willige und spontane Aktionen, nicht zuletzt augenfällig mit der Bewegung vom Vierten Mai 1919. Der Anarchismus sei somit durchaus nicht unwissenschaftlich, womit unvermeidlich der Verweis auf Kropotkin verbunden war.

Und was das Politische angehe, so seien doch die den Anarchisten oft angekreideten terroristischen Aktivitäten ein Beweis, daß man nicht einfach jeden Schurken gewähren lasse, sondern ihn zur Not beseitige. So werde es auch in einer anarchistischen Gesellschaft Regeln geben, doch basierten diese auf der Übereinkunft der Gesellschaft, nicht auf aufokroyierten Gesetzen.

Diese ersten Einwände Ous waren im Ton sehr versöhnlich gehalten. Chens Refutation war jedoch entschieden: jedem die Freiheit zu belassen, nach seiner Façon zu leben, mache doch jede Planung unmöglich. Außerdem gebe es realiter kaum Rückzugsmöglichkeiten aus der Gesellschaft, wenn einem etwas nicht passe. Bestenfalls im Selbstmord oder im Eremitentum könne sich dies verwirklichen. Der einzig praktikable Ausweg aus dem herrschenden kapitalistischen System sei die soziale Revolution, und um diese zu erreichen, müßten nun einmal Opfer gebracht und Disziplin geübt werden. Ous Vision einer Gesellschaft, die statt auf Gesetze auf Übereinkünfte setze, sei ihm eine Horrorvision, schließlich könne man nie vorhersagen, wie sich diese „allgemeine Meinung“ ändere, entspringe sie doch einer „blinden Massenpsyche“. – Daß Chen, der „Marxist“, wenig Affinität zum Glauben an „die Massen“ hatte, wird hier überdeutlich! (Man denke auch an sein Wort von der „aufgeklärten Despotie“).

Ous zweiter Brief konzentrierte sich auf die Frage der Freiheit. Sie war für ihn ein Menschenrecht, doch da der Mensch Teil der Gesellschaft sei, könne die Frage der Freiheit des Individuums nicht abgelöst werden von der Frage der Freiheit der Gesellschaft. Chen dagegen stelle den Anarchismus insgesamt stets in die Ecke des Anarcho-Individualismus, den er, Ou, doch erklärtermaßen nicht vertrete. Auch polemisiere Chen selbst gegen Ungleichheit und Unfreiheit im Materiellen. Wie sollte man dies von den anderen Seiten des Lebens, z.B. dem politischen Bereich, trennen? Daß das Gesetz als Garant für die Freiheit nichts nütze, könne zudem jeder Chinese täglich erleben. Gebe es nicht im Gesetz der Republik China die garantierte Rede- und Versammlungsfreiheit? Und verletze sie die Regierung nicht de facto fortwährend? Auf tote Buchstaben zu vertrauen hieße, die Augen vor der Realität zu verschließen. Die Massen waren hingegen für Ou durchaus nicht so blind und zudem im Prozeß der Evolution von religiösem zu wissenschaftlichem Denken begriffen, weshalb er die Zukunft nicht so pessimistisch sah.

Chens neuerliche Refutation beschränkte sich weitgehend darauf, die seiner Ansicht nach im Anarchismus prinzipiell vorhandenen Widersprüche gegeneinander zu halten, wobei das einzig Neue sein Verweis auf die Arbeiterbewegung war, die ja in Kanton besonders von den Anarchisten dominiert wurde. Der Syndikalismus, so Chen, werde die Anarchisten schon allmählich dazu bekehren, die Notwendigkeit zentralisierter Strukturen anzuerkennen. Im übrigen jedoch blieb er bei seiner grundsätzlichen Skepsis dem einfachen Volk gegenüber.

Ou wandte dagegen ein, daß die Erziehung – für die Chen ja jetzt in Kanton zuständig war – eben dafür sorgen müsse, daß die Menschen sich im richtigen Sinne entwickelten. Gerade hier könne man auch schon vor der Durchführung der sozialen Revolution ansetzen und eine neue, autoritätsfreie Lebensform einüben. Außerdem sei die Erziehung ein sehr

viel wirksameres Mittel gegen soziale Abweichungen als jemanden per Gesetz bloß ins Gefängnis zu stecken.

Chen erwiderte darauf, indem er Ou mit seinem moralisch-erzieherischen Ansatz als Quasi-Konfuzianer hinstellte. War dies nicht wieder ein Hinweis auf die Rückwärtsgewandtheit des Anarchismus? Ohne eine höhere Instanz gebe es keine klaren Kriterien. Gesetze dagegen lieferten z.B. eindeutige Vorgaben und seien daher in der Moderne unumgänglich. Autorität könne ohnehin nicht generell aufgehoben werden, denn wie sollten z.B. noch unreife Kinder an Entscheidungen beteiligt werden? Auch könne man nicht einfach jedem Gesetz absprechen, schützendes Instrument zu sein. Ihm, Chen, sei klar, daß Ou nach Kropotkin, nicht nach Stirner oder Tolstoj argumentiere, doch sei gerade Kropotkins Lehre ein Widerspruch in sich, da sie individuelle Freiheit und gesellschaftliche Organisation verbinden wolle. Auf Kropotkins Haltung zum Ersten Weltkrieg anspielend, verwies Chen darauf, daß schließlich die Alliierten ohne gewaltsame Einmischung gegen Deutschland nichts erreicht haben würden. Wolle man dagegen alles durch die allgemeine Meinung entscheiden lassen, wäre man nie sicher, daß diese nicht auch manipuliert werden würde.

Am Ende der Debatte, die – wie erwähnt – komplett in Chens *Xin qingnian* erschien, fügte er noch gönnerhaft bei, daß man Ou immerhin zugute halten könne, daß er für Klassenkampf und revolutionäre Aktivitäten eintrete und als Kropotkinianer weder ein „Anarchist chinesischer Prägung“ noch ein Nihilist, Stirnerianer oder Tolstojaner und schon gar nicht ein „Anarchist niederer Art“ sei.<sup>234</sup> Daher könne man Ou unter der Masse der Anarchisten immerhin als positive Figur werten.<sup>235</sup>

Der ganze Briefwechsel, der einen Höhepunkt der anarchistisch-bolschewistischen Auseinandersetzung markierte, war von mehreren Faktoren geprägt. Zum einen war Ou als einstiger Schüler in einer defensiven Rolle, Chen als einstiger Lehrer der verbal aggressivere, belehrende und taktischere. Während Ou eher naiv mit seinem Idol Kropotkin argumentierte, spickte Chen seine Aussagen mit zahlreichen Seitenhieben. In der Sache aber blieb der Ausgang offen, zumal die Argumente häufig aneinander vorbeigingen und gerade Chens Refutationen stets den gleichen Schemata folgten, wobei er besonders die Position der Nihilisten rhetorisch einbaute.<sup>236</sup> Die Fronten blieben daher nach der Auseinandersetzung wie zuvor bzw. hatten sich lediglich verhärtet.<sup>237</sup> Dies zeigte u.a. die nachgeschobene Replik, die Ou Shengbai einiges später von Frankreich her in der Beilage

<sup>234</sup> Damit bezog sich Chen auf seinen eigenen Artikel über die „Anarchisten niederer Art“ in *Xin qingnian* Bd. 9, Nr. 2 (1. 6. 1921), worin er die Nihilisten und „Anarchisten chinesischer Prägung“ positiv von der Mehrzahl abhob, die sich im Handeln weit von ihren Reden unterschieden und einen „gemeinen“ Charakter verrieten.

<sup>235</sup> In *Xin qingnian* Bd. 9, Nr. 4, 1. 8. 1921: „Taolun wuzhengfuzhuyi“ S. 32. – Mir scheint die gelegentlich zu lesende Einschätzung dieser Äußerungen Chens zu Ou als „voll des Lobes“ (z.B. bei Dirlik: *The Origins ...* S. 234) als eher naiv. Vielmehr hatten sie etwas Gönnerhaftes bis Sarkastisches.

<sup>236</sup> Meine Einschätzung der Debatte fällt daher etwas anders aus als beispielsweise bei Krebs: *Shifu ...* S. 176–177. M.E. wird oft das Umfeld und die rhetorische Strategie in solchen Disputen zu wenig beachtet.

<sup>237</sup> Nach den Erinnerungen Tan Zuyins (in „*Yida“ qianhou* Bd. 3, S. 121) hatten – parallel zur Chen-Ou-Debatte – Kooperationsgespräche zwischen den Anarchisten und Chen in Kanton stattgefunden, doch hatte Chen darauf beharrt, daß die Anarchisten auf seinen Kurs einschwanken müßten. Eine Kooperation bis zur Revolution und danach erst eine Trennung der Wege, wie es die Anarchisten vorgeschlagen hätten, habe Chen abgelehnt.

*Xuehui* 學匯 (Lernsammlung) zur *Guofeng ribao* 國風日報 (Landessitten) Anfang 1923 veröffentlichen ließ (s.u.),<sup>238</sup> welche eine gewisse Bitterkeit nicht verhehlen konnte. Selbst hier plädierte Ou am Ende für eine Zusammenarbeit zur Erreichung einer Veränderung des status quo, doch war er skeptisch, ob Chen und seine Leute überhaupt den Willen dazu hatten. Immerhin hatte Ou inzwischen auch in Frankreich die Auseinandersetzung zwischen chinesischen Anarchisten und bolschewistischen Marxisten aktiv mitverfolgt (s.u.). Einer Kooperation zwischen Anarchisten und bolschewistischen Marxisten war somit endgültig der Boden entzogen. Während die Marxisten begannen, eine eigene Partei zu organisieren, versuchten auch die Anarchisten, sich wieder neu zu formieren.

Konkreter Ausdruck des Scheiterns einer Kooperation mit den Marxisten war die Wiederbelebung der alten Zeitschrift *Shifus*, *Minsheng*, in Kanton. Die Kooperation scheiterte allerdings auch andernorts. Wie für Peking anhand von Akten ersichtlich ist,<sup>239</sup> hatte sich um die Jahreswende 1920/21 eine anarchistische Gruppe „Huzhushu“ 互助社 („Gegenseitige Hilfe“-Gesellschaft) gebildet, zu der u.a. Huang Lingshuang und Zhu Qianzhi gehörten. Wie aus den Sitzungsberichten hervorgeht (woher war man staatlicherseits so genau informiert?), war die Zusammenarbeit mit der „kommunistischen Jugendgruppe“ (hier so genannt!) sehr umstritten. Ou Shengbais Auseinandersetzung mit Chen Duxiu wurde diskutiert sowie die Möglichkeit, an einer Besuchsgruppe in die SU teilzunehmen, doch wurde heftige Kritik besonders am Konzept der „Diktatur des Proletariats“ und an Chen Duxius autoritärem Verhalten geäußert.

Ein zusätzlicher Anstoß für die Wiederbelebung der *Minsheng* war der Tod Kropotkins im Februar. *Minsheng* verstand sich als einigendes Forum der Anarchisten,<sup>240</sup> auch wenn sie de facto nicht die einzige chinesische anarchistische Publikation zu dieser Zeit war. Zur gleichen Zeit erschienen u.a. in Sichuan anarchistische Publikationen.<sup>241</sup> Außerdem waren die Arbeiteraktivitäten in Hunan, die ebenso Publikationen hervorbrachten, ein ebenfalls stark anarchistisch beeinflusster Bereich. Hier standen vor allem die Aktivisten Huang Ai 黃愛 und Pang Renquan 龐人銓 im Zentrum, die zu den „ersten Märtyrern der chinesischen Arbeiterbewegung“ wurden. (Der lokale Warlord ließ sie im Januar 1922 hinrichten). Einer derjenigen, die mit ihnen kooperierten, war Mao Zedong, und später wurden sie von allen Seiten reklamiert: von den Kommunisten, den Anarchisten und z.T. auch der GMD.<sup>242</sup>

An der *Minsheng* wirkten nun u.a. Ou Shengbai, Liang Bingxian, Liu Shixin, Huang Zunsheng und Zheng Peigang mit,<sup>243</sup> doch waren die Beiträge nicht gezeichnet. Auch brachte man die alten *Minsheng*-Nummern (Nr. 1–29) erneut als Sammlung heraus, wofür

<sup>238</sup> Ein Abdruck findet sich in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 648–664 bzw. in Gao Jun et al. S. 425–445). Dieser letzte Diskussionsbeitrag erschien ursprünglich in *Xuehui* Nr. 104–109, Februar 1923.

<sup>239</sup> Siehe *Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehui dang* S. 77–82 und S. 84–91.

<sup>240</sup> Dies wird besonders deutlich im englischen Teil. Siehe Nr. 30, S. 4 (engl. Teil) und Nr. 34, S. 3 (engl. Teil).

<sup>241</sup> Auszüge daraus finden sich in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 527 ff.

<sup>242</sup> Zu den Publikationen, die sie mitgestalteten, und den diversen „Erinnerungspublikationen“ an sie siehe *Wusi shiqi qikan jieshao* Bd. 2, Teil 1 S. 121–156, bzw. Teil 2, S. 667–674. (Zwei Textauszüge von Pang Renquan finden sich in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 550–553).

<sup>243</sup> Siehe Zheng Peigangs Erinnerungen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 962.

bezeichnenderweise Wu Zhihui das Vorwort schrieb! Die jüngere Generation chinesischer Anarchisten suchte also offensichtlich Rückhalt bei der älteren.<sup>244</sup>

Inhaltlich führte die Zeitschrift *Shifus* Anliegen nach ideologischer Klarheit fort – wenn auch jetzt in Umgangssprache (!) – und setzte sich entsprechend mit Einwänden gegen den Anarchismus bzw. mit den real konkurrierenden Marxisten auseinander. So versuchte ein langer Artikel, der sich über mehrere Nummern hinzog, den Anarcho-Kommunismus unter psychologischen Gesichtspunkten zu rechtfertigen um zu beweisen, daß eine auf freier Vereinbarung und „gegenseitiger Hilfe“ basierende Gesellschaft der menschlichen Natur entspreche und nicht als utopisch abzutun sei.<sup>245</sup> Andere Artikel griffen Attacken von bolschewistisch-marxistischer Seite auf<sup>246</sup> und führten die von Shifu bereits ausführlich behandelte Frage der Unterschiede zwischen Anarcho-Kommunismus und Kollektivismus fort. Somit bestanden die Anarcho-Kommunisten noch zu diesem Zeitpunkt darauf, daß die Marxisten kein Anrecht auf den Begriff „Kommunismus“ hätten!<sup>247</sup> Der Debatte mit Chen Duxiu wurde gar eine extra Beilage der ersten neuen *Minsheng*-Nummer gewidmet.<sup>248</sup> Vom Begriff „Sozialismus“ hingegen war man eher bereit sich abzusetzen. Kropotkin (und Shifu) hatten ja auch diesen Begriff für sich (gegen ideologische Gegner) reklamiert. In *Minsheng* gestand man jedoch zu, daß dieser Begriff inzwischen zu stark von den Marxisten besetzt worden sei.<sup>249</sup>

Auf der anderen Seite brachte man – wie in der alten *Minsheng* – Berichte und Übersetzungen zur anarchistischen Bewegung in anderen Ländern sowie über die inländische Szene.<sup>250</sup> Neu war, daß *Minsheng* nun – neben dem Esperantoteil, der offensichtlich hauptsächlich von Ou Shengbai (Esperanto: Sinpak) betreut wurde – auch ein englischer Teil beigelegt wurde.<sup>251</sup> Die beiden fremdsprachigen Teile unterschieden sich allerdings.

<sup>244</sup> Siehe Wu Zhihuis Vorwort zu *Minsheng 1–29 heben* 民聲 1–29 合本 (*Minsheng*-Sammelband 1–29), Kanton 1921.

<sup>245</sup> „Wuzhengfu gongchanzhuyi zhi xinlishang de jieshi“ 無政府共產主義之心理上的解釋 (Eine psychologische Erklärung des Anarcho-Kommunismus) in *Minsheng* Nr. 30, 15. 3. 1921, bis Nr. 33, 15. 7. 1921.

<sup>246</sup> So z.B. „Gao feinan wuzhengfuzhuyizhe“ 告非難無政府主義者 (An die Gegner des Anarchismus) in *Minsheng* Nr. 30, S. 8–11. Bezug war hier eine von den bolschewistischen Marxisten verteilte Broschüre über „Kommunismus, Anarchismus und Parlamentarismus“.

<sup>247</sup> Siehe vor allem „Wuzhengfu gongchanpai yu jichanpai zhi qidian“ 無政府共產派與集產派之歧點 (Die Differenzpunkte zwischen den Anarcho-Kommunisten und den Kollektivistinnen) in *Minsheng* Nr. 30, 15. 3. 1921, S. 11–12; sowie „Zhengming“ 正名 (Richtigstellung der Bezeichnungen) in Nr. 31, 15. 4. 1921, S. 1–2.

<sup>248</sup> Hier erschien – außer Ous Briefen – auch ein Artikel, der die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit Chen begründen wollte, sowie ein kritischer Leserbrief zu Chen Duxiu.

<sup>249</sup> Siehe die Anmerkungen des Übersetzers zu einem Artikel aus *Freedom* über Anarchismus und Bolschewismus in Nr. 31, S. 2–7, dort S. 7.

<sup>250</sup> Bei den Berichten über das Inland ist bemerkenswert, daß der Informationsfluß offensichtlich gehemmt war. So wurde beispielsweise von Zhu Qianzhis Inhaftierung berichtet (in Nr. 30, S. 15), die im Gefolge seiner Flugblattaktionen zum Jahreswechsel (!) erfolgt sei. De facto war jedoch die Aktion zum Staatsgründungstag im Oktober 1920 erfolgt und Zhu Ende Januar 1921 wieder auf freiem Fuß.

<sup>251</sup> Wer diesen betreute, wird nicht deutlich. Huang Zunsheng und Liang Bingxian, die am besten Englisch konnten, kämen dafür primär in Frage. (Vgl. auch die Erinnerungen von Tan Zuyin in „*Yida*“ *qianhou* Bd. 3, S. 119, der besonders Huang Zunshengs Englischkenntnisse hervorhebt, weswegen er oft bei den Gesprächen mit den Sowjetrussen gedolmetscht habe).

Während der Esperantoteil stark das anarchistische Credo in den Mittelpunkt rückte, war der englische Teil mehr informativ gehalten. Als Kontaktperson wurde ein „He Bojian“ 何柏堅 genannt, dessen Name stark an Wu Zhihuis Wiedergabe von „Kropotkin“ in *Xin shiji* erinnert (Kebojian 柯柏堅), was in der englischen Adresse denn auch zu „Mr. Hopotkin“ wurde, und somit ein Pseudonym sein dürfte.

Dennoch schienen die Anarchisten die zusammengebrochene Kooperation mit den bolschewistischen Marxisten zumindest teilweise zu bedauern und die Schuld primär bei Chen Duxiu zu suchen. Mit den Russen in Shanghai (und z.T. auch in Kanton) dagegen hatte es zuvor durchaus positive Kontakte gegeben. Insbesondere in Shanghai war über das Esperanto der Kontakt mit einem russischen Esperantisten entstanden, der sich selbst Bolschewist nannte, möglicherweise aber keine offizielle Mission in China hatte und den Anarchismus als Endziel bejahte.<sup>252</sup> Dieser Russe hatte sich plötzlich umgebracht, was *Minsheng* zum Anlaß nahm, nicht nur dieses Mannes zu gedenken, sondern auch einige westliche Beiträge zu veröffentlichen, in denen eine Kooperation zwischen Bolschewisten und Anarchisten als nicht von vorneherein unmöglich charakterisiert wurde.<sup>253</sup>

Auf der Ebene konkreter Aktionen hatte es, wie der *Minsheng* zu entnehmen war, zunächst anlässlich des Todes Kropotkins in Kanton und andernorts große Trauerfeiern gegeben, die zum einen das Potential der Anarchisten vorführen sollten, zum anderen aber auch auf Breitenwirkung ausgelegt waren, galt Kropotkin ja auch außerhalb im eigentlichen Sinne anarchistischer Kreise als bedeutende und verehrungswürdige Persönlichkeit.<sup>254</sup>

Anlässlich des Maifeiertages wurde dann über die Arbeiterfrage ein letzter Versuch zur Gemeinsamkeit mit den bolschewistischen Marxisten gestartet, indem symbolisch Bilder von Marx und Kropotkin nebeneinander aufgestellt wurden<sup>255</sup> und allgemeine Slogans wie „Heiligkeit der Arbeit“ oder „Gleichheit aller Klassen“ propagiert wurden.<sup>256</sup>

Danach jedoch wurden konziliante Töne spärlich. *Minsheng* attackierte in ihren letzten Nummern besonders die beiden marxistischen Konzepte von „Diktatur des Proletariats“ und von „Klassenkampf“.<sup>257</sup> Ansonsten lag der Schwerpunkt auf der Berichterstattung von anarchistischen Aktivitäten außerhalb Kantons. Demnach hatten die Anarchisten in Shang-

<sup>252</sup> In *Minsheng* wird er als „Stopani“ bezeichnet. In den mir bekannten Werken zu sowjetischen Beratern in China bzw. den russisch-chinesischen Beziehungen taucht ein solcher Name nirgends auf. Nach KIM (sic!) Čolbu („Kajero Libervola: pri PAK [sic!] Heong Yeong“ [Ungezwungene Notizen: über Pak Heong Yeong {=koreanischer Kommunist}] Folge 12 und 13, Nov. und Dez. 1993, in *La Movado* [Die Bewegung] Nr. 513 und 514) stammte „Stopani“ aus dem Kaukasus, hatte sich wegen der allgemeinen Mobilisierung in Rußland 1917 nach Vladivostok abgesetzt und von dort nach China, wo er dann für die Bolschewisten in Shanghai als Journalist tätig war. Seine Kontakte zu den Chinesen liefen primär über esperantistische Kanäle. 1921 brachte er sich unter ungeklärten Umständen um, doch war er offensichtlich nicht ganz linientreu. (Ich danke Herrn Dr. Lins für eine Kopie des Artikels von Kim).

<sup>253</sup> Siehe die kontroversen Briefe westlicher Genossen besonders in *Minsheng* Nr. 31.

<sup>254</sup> In Kanton allein seien über 800 Teilnehmer gezählt worden, darunter Studenten, Arbeiter, Kaufleute, Beamte und Senatoren. Eine örtliche Tageszeitung habe gar eine Sondernummer zu Kropotkin herausgebracht. (Siehe *Minsheng* Nr. 31, engl. Teil, S. 3–4).

<sup>255</sup> Siehe Zheng Peigangs Erinnerungen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 963.

<sup>256</sup> Siehe *Minsheng* Nr. 32, 15. 5. 1921, engl. Teil, S. 3.

<sup>257</sup> In Nr. 32: „Ping pingmin de dzuai zhengzhi“ 評平民的獨裁政治 (Kritik an der Diktatur des Proletariats), S. 1–5; und Nr. 33: „Jieji zhanzheng‘ he ‘pingmin zhuanzheng‘ guo shiyong yu shehui geming ma?“ 階級戰爭“和“平民傳政“果適用於社會革命嗎 (Sind der „Klassenkampf“ und die „Diktatur des Proletariats“ denn für eine soziale Revolution brauchbar?), S. 3–5.

hai für einen Eklat mit Festnahmen gesorgt, weil sie anlässlich der Asiatischen Olympiade<sup>258</sup> nicht nur chinesische, englische und japanische Flugblätter verteilten, sondern auch mit Waffen erschienen waren und in die Luft gefeuert hatten – was *Minsheng* nicht kommentierte und im Esperantoteil als Grund der Inhaftierung überhaupt nicht erwähnte! Offensichtlich war man jedoch in Kanton überrascht, daß sich nun neue, radikale anarchistische Kreise in China auftraten, die nicht mehr – direkt oder indirekt – der alten Gruppe um Shifu entsprangen. Es wurde daher gesondert darauf verwiesen, daß die meisten der inhaftierten Genossen aus Sichuan stammten, wo – wie bereits Ende 1920 in *Ziyou* angekündigt (s.o.) – u.a. radikale Geheimorganisationen entstanden waren.<sup>259</sup> Insofern mochte man sich fragen, inwieweit *Minsheng* wirklich die repräsentative Stimme des chinesischen Anarchismus abgeben konnte.

Die letzte Nummer der *Minsheng*, die im August 1921 erschien, war fast ausschließlich wieder einmal Kropotkin gewidmet. Anlaß war primär das Bestreben im internationalen Anarchismus, nach Kropotkins Tod eine Werkausgabe auf die Beine zu stellen. Die SU hatte zwar zunächst zugesagt, behilflich zu sein, doch wollten die Anarchisten verständlicherweise nicht gerade auf staatliche Unterstützung der Sowjets zurückgreifen. Zum anderen war es mehr als fraglich, ob diese wirklich ein Interesse daran gehabt hätten. Kropotkins Familie hatte sich daraufhin an westliche Genossen gewandt, doch sah sich etwa in Frankreich niemand in der Lage, das Unternehmen zu finanzieren. *Minsheng* wollte daher eine chinesische Initiative starten, um Kropotkins Werk in Chinesisch und Französisch herauszugeben, wobei als Mittelsmann neben Grave vermutlich auch Hua Lin fungierte.<sup>260</sup> Das Projekt sollte jedoch nicht zustande kommen.<sup>261</sup> Als postumen Beitrag veröffentlichte die *Minsheng* noch Kropotkins „Brief an die westlichen Arbeiter“, den er der britischen Arbeiterdelegation mitgegeben hatte, in dem er ein recht desillusioniertes Bild von der SU

<sup>258</sup> Krebs: *Shifu* ... S. 180 hat dies fälschlich als Anarchistenversammlung aufgefaßt. Siehe zur Klärung den Esperantoteil der *Minsheng* Nr. 33, 15. 7. 1921, S. 2.

<sup>259</sup> Der chinesische Bericht über die Aktivitäten in Shanghai erschien in *Minsheng* Nr. 33, 15. 7. 1921, S. 10–13, der Esperantobericht in derselben Nummer, Esperantoteil S. 2. Vgl. auch die chinesischen Berichte in Nr. 34, 15. 8. 1921, besonders S. 10. Übrigens hat der Ba-Jin-Forscher Chen Sihe 陳思和 einen Brief Ba Jins bezüglich der Ereignisse bei der Asiatischen Olympiade aufgefunden, aus dem genauere Angaben dazu ersehen werden können. (Abgedruckt in Chen Sihe: *Renge de fazhan: Ba Jin zhuan* 人格的發展：巴金傳 [Entwicklung einer Persönlichkeit: Biographie Ba Jins], Shanghai 1992, S. 46–47).

<sup>260</sup> Hua Lin war zu diesem Zeitpunkt wieder in Frankreich. (Er war Ende 1920 für den Vertrieb der *Ziyou* in Paris angeführt worden). In *Minsheng* Nr. 34, S. 12–13, wird ein Brief von „L. H.“ aus Frankreich abgedruckt, der u.a. auf die Kropotkin-Werkausgabe eingeht. Ansonsten wurde das Problem der Werkausgabe in *Minsheng* Nr. 34, S. 1–3, den Lesern nahegebracht.

<sup>261</sup> Dem Bericht der japanischen *Rōdō undō* vom 3. 4. 1921, S. 3, ist zu entnehmen, daß mehrere chinesische Übersetzungen bereits angefertigt waren, doch das Geld zur Publikation fehlte. (Der Bericht: „Shina ni okeru museifushugi undō“ 支那に於ける無政府主義運動 [Die anarchistische Bewegung in China] war von „Takatsu 高津 mit Hilfe von C. T.“ gezeichnet. Ersterer war Takatsu Seidō 高津正道 (der volle Name läßt sich aus dem Nachwort zur Zeitschrift [dort S. 471] ersehen), der bald als Kommunist bekannt wurde. „C. T.“ war wohl Shi Cuntong, der damals in Japan zwar die KPCh repräsentierte, aber öfters mit C. T. zeichnete und ohnehin zuvor dem Anarchismus zugeneigt gewesen war. Möglicherweise bezog sich diese Aussage über unpublizierte Übersetzungen auf das Projekt einer Werkausgabe).

zeichnete und alle seine Hoffnungen in das Erwachen der internationalen Arbeiterklasse setzte.<sup>262</sup> Danach jedoch erschien *Minsheng* nicht weiter.

Als Gründe für die neuerliche Einstellung des traditionsreichen Blattes kann vor allem gelten, daß viele der Mitglieder sich im Rahmen des Studienprogramms am neu gegründeten „Institut Franco-Chinois“ in Lyon nach Frankreich aufmachten. So verließen Ou Shengbai, Liu Shixin und Huang Zunsheng Kanton in Richtung Frankreich, ebenso Yuan Zhenying.<sup>263</sup> Zheng Peigang wiederum zog erneut nach Shanghai, ebenso der wichtigste Rivale der Anarchisten, Chen Duxiu.

Huang Lingshuang, der im Sommer 1921 seinen Abschluß an der Peking-Universität machte, nach Kanton zurückkehrte und theoretisch mit Liang Bingxian das Blatt hätte weiterführen können, ging im Auftrag der kantonesischen anarchistisch orientierten Mechaniker-Gewerkschaft (und möglicherweise noch als Repräsentant der de facto schon aufgelösten „Liga der Sozialisten“) zum Ersten Kongreß der Werktätigen des Fernen Ostens (im Januar 1922 eröffnet) in die SU, wo er einige Monate blieb.<sup>264</sup> Somit verlagerte sich der Schwerpunkt anarchistischer Aktivitäten wieder weg von Kanton, auch wenn dort weiterhin besonders in der Arbeiterbewegung der anarchistische Einfluß stark blieb.

#### *Der Anarchismus in der allgemeinen Presse 1921*

Auf der anderen Seite sorgte nicht zuletzt der Tod Kropotkins Anfang 1921 dafür, daß der Anarchismus weiterhin in der allgemeinen Presse Beachtung behielt. So brachten nicht nur die Anarchisten in Peking eine Gedenknummer zu Kropotkin heraus,<sup>265</sup> sondern auch die

<sup>262</sup> Dieser Brief war bereits in der chinesischen Tagespresse – wie erwähnt – im Oktober 1920 erschienen. (Siehe den Abdruck in *Shehuizhuyi sixiang zai zhongguo de chuanbo*, Bd. 1 des 2. Dreierkonvoluts, S. 593–595).

<sup>263</sup> Ob er an der neuen *Minsheng* direkt beteiligt war, ist mir nicht bekannt. – Die Genannten tauchen alle in der Liste der Studenten des „Institut Franco-Chinois“ bei den ersten Einschreibungen auf. (Siehe Li Chensheng: „1921–1946 nian Li'ang zhongfa daxue haiwaibu tongxuelu“ S. 127–150). – Leider geht Liang Bingxian in seinen Erinnerungen nicht näher auf das Ende der *Minsheng* ein, ebenso Zheng Peigang, die ja beide in China blieben. Allerdings werden in der Mitte 1922 gegründeten anarchistischen Zeitschrift *Minzhong* 民鐘 (Volksglocke) sowohl die Abreise der wichtigen Mitglieder als auch finanzielle Schwierigkeiten als Grund der Einstellung genannt. (Siehe den Abdruck von „Nachrichten über die Genossen“ aus *Minzhong* Nr. 1 in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 4, S. 275).

<sup>264</sup> Siehe die Biographie Huangs von Kang Xie in Huangs *Dangdai wenhua luncong* Bd. 2, S. 1112, bzw. Liang Bingxians *Jiefang bielü* S. 33. Nach letzterem ging Huang Lingshuang zusammen mit der bekannten Revolutionärin der Xinhai-Revolution, Huang Bihun 黃璧魂, zu diesem Kongreß. Da Huang Bihun wesentlich älter war, hätte man die beiden oft für Mutter und Sohn gehalten. Nach den Memoiren des KPCh-Mitglieds Peng Shuzhi 彭述之, der ebenfalls an dem Kongreß teilnahm, sei Huang Lingshuang von der GMD geschickt worden, doch gesteht selbst Peng zu, daß Huang kein GMD-Mitglied war. (Siehe die französische Übersetzung der Memoiren Pengs von Claude Cadart und Cheng Yingxiang: *Mémoires de Peng Shuzhi. L'envol du communisme en Chine*, Paris 1983, S. 294–304).

<sup>265</sup> *Kelupaotejin jinianhao* 克魯泡特金紀念號 (Kropotkin Gedenknummer), Februar 1921. Leider lag mir diese nicht vor. Laut Ge/Jiang/Li (Bd. 2, S. 1077) enthielt sie u.a. einen Artikel von Huang Lingshuang zu „Kropotkins Lehre und der Zukunft“. Nach den Akten in *Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehui-dang* (S. 79) wurde diese Nummer von der *Guobao* 國報 (Nation) herausgebracht, deren Herausgeber Li Yaxian 李亞先 war.

große *Dongfang zazhi* widmete sich ihm. Ende Februar druckte sie neben einem Rückblick auf Kropotkins Leben<sup>266</sup> (wobei dieser nicht nur als Anarchist [*wuzhizhuyi* 無治主義] sondern auch als Wissenschaftler gewürdigt wurde)<sup>267</sup> einen ausführlichen Sonderteil unter dem Stichwort „neues Denken und neue Kunst“.<sup>268</sup> Die darin versammelten Beiträge – überwiegend vom Herausgeber der Zeitschrift, Hu Yuzhi 胡愈之<sup>269</sup> – stellten Kropotkins Ansichten zum Anarchismus, zur Moral, zur russischen Literatur und zur Kunst sowie seine wichtigsten Schriften vor. Dabei wurde Kropotkin – in Abgrenzung von Bakunin – als „moderat“ eingestuft, doch wurden auch marxistische und bürgerliche Kritikpunkte an Kropotkin erwähnt, d.h. Kropotkin wurde durchaus mit Distanz behandelt. – Dies ist insofern interessant, als Hu Yuzhi zwar als Herausgeber einer tendentiell bürgerlichen Zeitschrift sich nicht zuviel „linke“ Sympathien erlauben konnte, doch nicht unerwähnt bleiben sollte, daß er zugleich nicht nur Mitglied des Shanghai Esperantoverbandes war, sondern auch an deren Organ *Hina Esperantisto* (*shijieyu yuekan* 世界語月刊) (Chinesischer Esperantist) mitwirkte. Diese Zeitschrift erschien ab Januar 1921. Im Editorial dieser Zeitschrift wurde klar die Propaganda des Esperanto mit der des Anarchismus gekoppelt!<sup>270</sup> Das Editorial war vom Herausgeber und Anarchisten Su Ainan 蘇愛南 gezeichnet, doch hatte Hu Yuzhi – später Kommunist – offenbar keine Probleme damit, an der Zeitschrift mitzuarbeiten.<sup>271</sup>

Während *Dongfang zazhi* im Überblick zum Werk Kropotkins – außer der Erwähnung der Teilübersetzung von *Mutual Aid* durch Li Shizeng in eben derselben Zeitschrift – keine Angaben zu den vorhandenen chinesischen (oder japanischen) Übersetzungen machte, lieferte dies eine Zusammenstellung in der Beilage *Juewu* der *Minguo ribao* nach.<sup>272</sup> Der Kompilator stützte sich dabei im Wesentlichen auf eine Liste von Ōsugi Sakae,<sup>273</sup> die er

<sup>266</sup> Dieser orientierte sich offensichtlich an dessen *Memoirs of a Revolutionist*, denn er war relativ ausführlich zu Kropotkin vor seiner Übersiedelung nach England. Danach folgten nur noch einige Sätze zu seiner letzten Phase in der SU!

<sup>267</sup> Siehe *Dongfang zazhi* Bd. 18, Nr. 4, 25. 2. 1921, S. 35–37 (im Nachdruck S. 45663–45665): „W“: „Kelupaotejin zhi shishi“ 克魯泡特金之逝世 (Der Tod Kropotkins).

<sup>268</sup> Ibid. S. 74–84 bzw. im Nachdruck S. 45703–45712. Diese Beiträge wurden im übrigen 1923 nochmals in einem oben bereits erwähnten Kropotkin-Band des *Dongfang zazhi*-Verlages (*Kelupaotejin*) abgedruckt, der auch den im Vorjahr in der Zeitschrift erschienenen Artikel von Li Sanwu über Kropotkin sowie den Auszug über Bakunins Anarchismus aus Russells *Roads to Freedom* umfaßte. (Mir lag die 3. Auflage, Shanghai 1925, vor).

<sup>269</sup> Hu war ab 1921 Herausgeber. Er wurde übrigens einer von Chinas führenden Esperantisten. Die Pseudonyme „Hualu“ 化魯 und „Malu“ 馬鹿 standen (laut Pseudonymlexikon von Chen Yutang S. 658, Nr. 6886) für Hu Yuzhi. Ebenso steckte er wohl hinter dem seinem Vornamen stark ähnelnden „Yuzhi“ 愉之. „Youxiang“ 幼雄 war (wieder laut Chen Yutangs Pseudonymlexikon S. 798, Nr. 8320) Huang Youxiang 黃幼雄, ein Vetter Hu Yuzhis und Mitarbeiter an *Dongfang zazhi*.

<sup>270</sup> Siehe Nr. 1, S. 2: die Esperanto-Version; S. 3: die chinesische Version des Editorials. Dabei wird in der Esperantoversion klar von „Anarchismus“ gesprochen, in der chinesischen Version allgemeiner von „Sozialismus“!

<sup>271</sup> Mir lagen die ersten beiden Nummern der Zeitschrift, Januar und Februar 1921, vor.

<sup>272</sup> Siehe „Mingtian“ 鳴田 (leider ungeklärtes Pseudonym): „Kelupaotejin zhuzuo nianbiao“ 克魯泡特金著作年表 (Chronologie der Werke Kropotkins) in *Juewu*, Beilage zur *Minguo ribao*, 18. 3. 1921, S. 1–S. 2.

<sup>273</sup> S.u. im Rahmen der Darstellungen der jap. Kropotkin-Rezeption. Neben Ōsugi nennt „Mingtian“ noch einen Momose Jirō 百瀬二郎 als Gewährsmann, über den mir leider weder als Person etwas bekannt ist noch über eine durch ihn erstellte Liste von Kropotkinübersetzungen.

mit chinesischen Übersetzungen bzw. Darstellungen über Kropotkins Werk ergänzte. Demnach lagen auf Chinesisch neben den Überblicksdarstellungen und Übersetzungen in der anarchistischen Publikation von 1920, *Kelupaotejin de sixiang*, auszugsweise Übersetzungen von den *Memoirs of a Revolutionist*, von *Mutual Aid* (durch Li Shizeng und Ou Shengbai) sowie die Übersetzung Huang Lingshuangs von *La science moderne et l'anarchie* (1919) und eine von *La morale anarchiste* (1920) (von Yuan Zhenying [s.o.]) sowie die Übersetzung von *L'état: son rôle historique* in *Xingqi pinglun* vor.<sup>274</sup> Zwei Tage später fügte der gleiche Kompilator noch eine – wohl ebenfalls an japanischen Vorgaben orientierte – chronologische Übersicht zu Kropotkins Leben für die chinesische Leserschaft bei.<sup>275</sup>

Etwas später im Jahr (15. 9. 1921) druckte die *Jiefang yu gaizao*, inzwischen umbenannt in *Gaizao* 改造 (Reform) und unter Herausgeberschaft Liang Qichaos, einen Artikel über Kropotkins ökonomische Lehren von Hu Shanheng 胡善恒,<sup>276</sup> orientiert an dessen *Fields, Factories and Workshops*.<sup>277</sup>

### Die Anti-Religionsbewegung

Die Anarchisten behielten im Laufe des Jahres 1921 aber auch den Kontakt zur allgemeinen Diskussion durch ihr Engagement in gesamtgesellschaftlichen Debatten und Bewegungen. Hier war es vor allem ihre Teilnahme an der Anti-Religionsbewegung, die ihren Einfluß auf die Vierte-Mai-Generation weiterhin zu sichern verhalf.

Cai Yuanpei und die ehemaligen *Xin shiji*-Mitglieder standen in diesem Falle im Vordergrund. Sie hatten sich mit ihren alternativen Moralprogrammen und ihrem Bezug auf die Naturwissenschaften und das französische Vorbild strikter Trennung von Erziehung und Religion schon früh in anti-religiöser Hinsicht profiliert. Cais Vorschlag, religiöse Erziehung durch ästhetische zu ersetzen, wurde weithin berühmt.<sup>278</sup> Durch die Besuche westlicher Denker in China wie Dewey und Russell, die beide wenig für Religion übrig hatten, und dem andererseits aktiven Missionieren insbesondere christlicher Gruppen in China, u.a. über christlich finanzierte Schulen, wandte sich der Schlachtruf der Vierten-Mai-Generation (Demokratie und Wissenschaft) schnell gegen die Religion. Nachdem zuerst der anti-religiöse Impetus im Wesentlichen im Zusammenhang mit der Ablehnung „feudaler“ und „abergläubischer“ Erbstücke der chinesischen Tradition stand, kam im

<sup>274</sup> Genaueres zum tatsächlichen vorliegenden Bestand chinesischer Übersetzungen und Darstellungen s.u. chinesische Kropotkin-Rezeption.

<sup>275</sup> „Mingtian“: „Kelupaotejin nianpu“ 克魯泡特金年譜 (Chronologische Biographie Kropotkins) in *Juewu*, Beilage zur *Minguo ribao*, 20. 3. 1921, S. 2.

<sup>276</sup> Hu war damals Student der Wirtschaftswissenschaften an der Peking-Universität und hatte bereits 1917 in *Xin qingnian* publiziert.

<sup>277</sup> Hu Shanheng: „Kelupaotejin jingji sixiang de yanjiu“ 克魯泡特金經濟思想的研究 (Studie zu Kropotkins ökonomischem Denken) in *Gaizao* Bd. 4, Nr. 1, 15. 9. 1921, 10 Seiten.

<sup>278</sup> Er hatte dies in *Xin qingnian* im August 1917 (= Bd. 3, Nr. 6) öffentlich propagiert.

weiteren Verlauf eine zunehmend anti-imperialistische Note hinzu, und damit wurde das Religionsproblem primär ein Prolem des Christentums in China.<sup>279</sup>

Insbesondere die „Shaonian zhongguo“-Gruppe, deren Mitglieder z.T. inzwischen in Frankreich im Rahmen des anarchistisch initiierten Werkstudentenprogramms aktiv waren, während andere in China diverse Unternehmungen durchführten, engagierte sich stark. In drei großen Sondernummern<sup>280</sup> brachte *Shaonian zhongguo* das Thema „Religion“ 1921 in die Öffentlichkeit. Obwohl erklärtermaßen eine „neutrale“ Diskussion angestrebt wurde, war die anti-religiöse Seite eindeutig dominierend. Ausgangspunkt war, daß es wegen der in den Statuten festgeschriebenen Regelung, keine gläubigen Mitglieder zu akzeptieren, zu Auseinandersetzungen in der Gruppe gekommen war, woraufhin die Gruppe 1920/21 eine Vortragsreihe veranstaltete, zu der prominente Intellektuelle eingeladen worden waren, um sich zur Religionsfrage zu äußern. Ansonsten nahmen auch Mitglieder der Gruppe selbst an der Debatte teil.<sup>281</sup>

Eine ganze Reihe von Professoren der Peking-Universität beteiligte sich an der Vortragsreihe, u.a. Li Shizeng von anarchistischer Seite. Er war einer der vehementesten Religionskritiker, wobei er es nicht – wie andere Kritiker – bei einer allgemeinen Erörterung der Religion beließ, sondern seine Motivation klar in Verbindung zum Eindringen (westlicher) Religion in China brachte. Diesem Übel gelte es zu wehren. Somit beanspruchte gerade er, der so viel für die „westliche“ (französische) Prägung der Chinesen tun wollte, eine Definition dessen, was an westlichen Elementen für China gut sei und was nicht. Ohne auf Kropotkin explizit Bezug zu nehmen, führte er u.a. den von letzterem besonders geschätzten französischen Philosophen Guyau ins Feld, der eine „natürliche“ Begründung der Moral geliefert habe.<sup>282</sup> Schließlich war auch in China bei den Befürwortern der Religion meist der ethische Nutzen herausgehoben worden. Religion war somit für Li Shizeng erwiesenermaßen überflüssig. Li machte schließlich noch seinem Ärger über die christlichen Kirchen in China Luft, die sich nur trickreich Einfluß zu verschaffen suchten. Sein Vortrag hob sich somit von denen anderer Kritiker nicht nur dadurch ab, daß er selbst den Westen

<sup>279</sup> Zur anti-religiösen Bewegung allgemein und der gegen das Christentum im Speziellen siehe Yip, Ka-che: *Religion, Nationalism and Chinese Students: The Anti-Christian Movement of 1922–1927*, Bellington 1980. Siehe auch die ausführlichen Zusammenstellungen der Religionsdebatten bei Léon Wieger: *La Chine moderne, Xianxian 1920–1927*, 7 Bde., besonders Bd. 2 (=1921), Bd. 3 (=1922) und Bd. 5 (=1924) im jeweiligen Abschnitt zu „Religion“ bzw. „Anti-Religionsbewegung“. Ich danke Herrn Prof. Wagner, Heidelberg, für den Hinweis auf dieses Werk. – Der neuere Artikel von Yang Tianhong 楊天宏: „Zhongguo feijidujiao yundong (1922–1927)“ 中國非基督教運動 (1922–1927) (Die chinesische Anti-Christentums-Bewegung 1922–1927), immerhin in der bekannten Zeitschrift *Lishi yanjiu* 歷史研究 (Historische Studien) 1993, Nr. 6, S. 83–96, erschienen, übergeht geflissentlich den anarchistischen Anteil an der Bewegung.

<sup>280</sup> Bd. 2, Nr. 8 (15. 2. 1921), Bd. 2, Nr. 11 (15. 5. 1921) und Bd. 3, Nr. 1 (1. 8. 1921).

<sup>281</sup> Insbesondere die dritte Sondernummer versammelte Beiträge von in Frankreich sich aufhaltenden Gruppenmitgliedern.

<sup>282</sup> Auf Guyau bezog sich dann u.a. auch das am Werkstudentenprogramm teilnehmende „Shaonian zhongguo“-Mitglied Zhou Taixuan 周太玄 (siehe *Shaonian zhongguo* Bd. 3, Nr. 1, S. 1–22).

gut kannte, sondern auch durch seine geradezu aggressiv-polemische Herangehensweise.<sup>283</sup>

Eine andere, interessante Facette brachte Russell ein. Er war der einzige westliche Vertreter, der unmittelbar zu Wort kam.<sup>284</sup> Zwar hatte er wenig für Religionen übrig, doch schloß er in seine Erörterung neben dem Christentum, Buddhismus und Islam auch den Marxismus ein! Diese Verbindung von Marxismus und Religion war nicht nur eine Provokation für diejenigen in China, die sich dem Marxismus zuzuwenden begannen, sondern lieferte den Anarchisten später willkommene Munition gegen ihre ideologischen Hauptkonkurrenten.<sup>285</sup>

Einige Mitglieder der „Shaonian zhongguo“-Gruppe hingegen waren der Meinung, daß man die Religionsfrage mehr als persönliche Entscheidung behandeln und daher sich nicht prinzipiell dafür oder dagegen festlegen sollte.<sup>286</sup> Gerade von künstlerischer Seite wurde jedoch der Einwand formuliert, daß ohne eine zumindest allgemeine Religiosität die Kunst und Literatur keine Luft mehr zum Atmen haben würde. Dies vertrat vor allem Zhou Zuoren von Professorenseite<sup>287</sup> bzw. der junge Tian Han,<sup>288</sup> der explizit Mushakōji als Beispiel anführte. Dieser habe ja das „Atarashiki mura“ als „Himmelreich auf Erden“ verwirklichen wollen. Alle großen Künstler seien in irgendeiner Form religiös gewesen. (Tian Han war damals noch in Japan und Mitglied der „Shaonian zhongguo“-Gruppe. Erst später wandte er sich dem Kommunismus zu). Während also die Gegner der Religion häufig mit deren „Unwissenschaftlichkeit“ argumentierten, betonten die Befürworter, daß sich damit zumindest eine über ein bloß positivistisch-technisches Weltbild hinausgehende Perspektive eröffnete. Damit zeigte sich schon, daß die Religionsdebatte in vielerlei Hinsicht eine Vorwegnahme der Wissenschafts-Lebensphilosophie-Debatte der folgenden Jahre war, aber im Grunde wenig über den Kern des Religionsproblems aussagte. Dies lag eben daran, daß auch die sogenannten Befürworter selbst keine wirkliche Bindung an eine Religion hatten, sondern nur „nützliche Aspekte“ herausstellen wollten.

Als einziger weiterer klar anarchistisch einzuordnender Diskussionsteilnehmer konnte (Zheng) Taipu gelten, der „Anarchist chinesischer Prägung“. Er bezog sich nun explizit auf Kropotkin und versuchte, das Religionsproblem als Evolutionsproblem zu charakterisieren. Religion sei Teil der Gesellschaft und entwickle sich daher parallel zu ihr. Sie habe daher – historisch gesehen – durchaus nützliche Funktionen gehabt, doch gehe der Trend jetzt in Richtung wissenschaftlichen Denkens, weswegen sich Religion schlicht überlebt habe. Und

<sup>283</sup> Lis Vortrag erschien in *Shaonian zhongguo* Bd. 2, Nr. 8 (15. 2. 1921), S. 32–36. Li, der sonst kaum als polemischer Autor bekannt ist, fühlte sich wohl bestärkt durch die im französischen Anarchismus und in „liberalen“ französischen Intellektuellenkreisen übliche scharfe Kritik am Christentum.

<sup>284</sup> Andere westliche Autoritäten wurden jedoch später im Zusammenhang mit der Religionsfrage übersetzt bzw. ihr Religionsverständnis dargestellt.

<sup>285</sup> Russells Vortrag erschien ebenfalls in *Shaonian zhongguo* Bd. 2, Nr. 8, S. 36–43.

<sup>286</sup> Dies war z.B. der Grundtenor bei dem damals noch zwischen anarchistischen und marxistischen Einflüssen schwankenden Yun Daiying (in *ibid.* S. 43–57), obwohl er persönlich eher gegen Religion eingestellt war.

<sup>287</sup> In *Shaonian zhongguo* Bd. 2, Nr. 11, S. 6–9.

<sup>288</sup> In *ibid.* Bd. 2, Nr. 8, S. 57–61.

da Kropotkin beweise, daß Moral sich aus dem Instinkt ableiten lasse, könne sie ohne jede Gefährdung der Gesellschaft jetzt ad acta gelegt werden.<sup>289</sup>

Die dritte Sondernummer, die im Wesentlichen von den in Frankreich aktiven „Shaonian zhongguo“-Mitgliedern bestritten wurde, zog dann auch den Schluß, daß Religion nicht besonders wichtig sei, für China schon ohnehin nicht, was man sich auch von französischen Professoren bestätigen ließ.<sup>290</sup>

Die Religionsfrage sollte sich dann im Frühling des Folgejahres (1922) zusätzlich anheizen, als internationale christliche Organisationen – in Anbetracht der anti-religiösen Bewegung – eine Weltversammlung christlicher Studenten in Peking abhielten. Die Religionsgegner in China formierten sich daraufhin in einer Anti-Religions-Liga, u.a. unterstützt von Cai Yuanpei und Li Shizeng. Diese Liga versammelte dann auch die heftigsten religionskritischen Beiträge, u.a. von Cai und Li, in einer gesonderten Publikation: *Fei zongjiao lun* 非宗教論 (Gegen die Religion).<sup>291</sup> In *Shaonian zhongguo* flammte das Thema konsequenterweise wieder auf, wobei aber auch ausländische Kritik an der chinesischen Anti-Religions-Bewegung mitberücksichtigt wurde. Hier war es besonders wieder Tian Han, der mit der Darstellung japanischer Reaktionen zur chinesischen Bewegung eine Lanze für die Religion zu brechen versuchte.<sup>292</sup> (Tian zitierte allerdings auch einige japanische sozialistische Kommentare, die religionskritisch eingestellt waren).

Auch in anderen chinesischen Publikationen wurde das Thema hitzig und kontrovers debattiert, wobei die Religionsbefürworter bzw. neutral Eingestellten angesichts der vehementen Attacken geradezu perplex waren und z.T. xenophobische Hintergründe vermuteten. (Einige der Kritiker der Anti-Religions-Liga, die selbst nicht unbedingt religiös waren, äußerten sich in der Beilage der *Chenbao* [besonders im April bis Juni 1922]).<sup>293</sup> Auf der Seite der Religionsgegner taten sich einerseits Anhänger der GMD hervor, so z.B. Zhu Zhixin 朱執信, der ja vor der Xinhai-Revolution in Japan gewesen war und sich interessanterweise auf Kōtokus letztes Werk bezog: *Kirisuto massatsuron* キリスト抹殺論 (Über die Eliminierung Christi), um die Figur Jesu selbst zu diskreditieren.<sup>294</sup> Andererseits beteiligten sich natürlich auch bolschewistische Marxisten. So druckte das Organ *Xianqu* 先驅 („The pioneer“) der „Sozialistischen Jugendgruppe“, die zunächst Sozialisten im breiteren Sinne umfaßte, dann aber neu gegründet und rein von der KPCh dominiert wurde,

<sup>289</sup> Taipu: „Shidaiguan zhi zongjiao“ 時代觀之宗教 (Religion in historischer Sicht) in *Shaonian zhongguo* Bd. 2, Nr. 11, S. 48–54.

<sup>290</sup> Damit wurde der Vortragsreihe mit chinesischen Professoren in China gewissermaßen ein französisches Pendant zugesellt. Die französischen „Autoritäten“ waren natürlich vor allem unter den Religionskritikern herausgesucht worden. Besonders engagierte sich hier von den „Shaonian zhongguo“-Mitgliedern der „rechte“ Li Huang 李璜, einer der späteren Gründer der nationalistischen „Chinesischen Jugendpartei“.

<sup>291</sup> Der Band erschien 1922 in Peking.

<sup>292</sup> Siehe bes. sein „Ribei xuezhedui ‘Fei zongjiao yundong’ de piping“ 日本學者對“非宗教運動”的批評 (Die Kritik japanischer Gelehrter an der „Anti-Religions-Bewegung“) in Bd. 3, Nr. 9, April 1922, S. 17–26, und Bd. 3, Nr. 10, Mai 1922, S. 43–45.

<sup>293</sup> Diese Beilage liegt als *Chenbao fukan* im Nachdruck, Peking 1981, vor. Die *Chenbao* gehörte, wie bereits erwähnt, der Gruppe um Liang Qichao.

<sup>294</sup> Siehe Zhus Artikel in der Zeitschrift der Studenten aus Shaanxi an der Peking-Universität, *Gongjin* 共進 (Gemeinsam vorwärts), Nachdruck Peking 1983, Nr. 21, 10. 9. 1922, S. 3–4: „Yesu shi sheme dongxi“ 耶穌是甚麼東西 (Was ist Jesus für einer). Auch Cai Yuanpei und Li Shizeng gehörten im Grunde zur „GMD-Fraktion“, doch hatten sie ja ohnehin anarchistische Hintergründe.

ein Manifest ab, daß sich gegen die christlichen Studentenorganisationen richtete.<sup>295</sup> Die bolschewistischen Marxisten traten vor allem mit dem Argument an, daß das Christentum die Ausbeuter innerhalb einer Gesellschaft und international den Imperialismus unterstütze. Diese Argumentationslinie konnte auch von manchen GMD-Mitgliedern<sup>296</sup> und Anarchisten akzeptiert werden, während anderen bolschewistischen Marxisten die zu vehemente Attacke auf das Christentum selbst nicht ganz geheuer war. Bestes Beispiel ist Chen Duxiu, der zwar selbst nichts von Religion hielt, aber eine differenziertere Betrachtung des Christentums wünschte. So konnte er durchaus einiges Positive am Christentum entdecken bei gleichzeitiger Kritik besonders an den Kirchen und ihren Missionsanstrengungen.<sup>297</sup>

Einige Anarchisten wiederum nutzten das Religionsthema in einer eigenen Weise, um im Rahmen dieser populären Debatte auch die bolschewistischen Marxisten anzugreifen.

Hier waren es vor allem die nun in Frankreich eingetroffenen chinesischen Anarchisten wie Ou Shengbai und Liu Shixin,<sup>298</sup> die sich mit anderen chinesischen Frankreich-Studenten zusammaten – u.a. „Shaonian zhongguo“-Mitgliedern wie Zhou Taixuan 周太玄 –, um eine Anti-Religions-Publikation *Wusuowei zongjiao* 無所謂宗教 (Keine Religion!) herauszubringen, in welche sie geschickt auch den Marxismus als zu bekämpfende Religion mit einbauten.<sup>299</sup> Schließlich hatte ja schon Russell diese Subsumierung vorgenommen (s.o.).

Damit machten sie auch von ihrer Seite deutlich, daß es – trotz einiger Gemeinsamkeiten – selbst im Ausland prinzipiell nichts mehr mit einer anarchistisch-bolschewistischen Zusammenarbeit werden würde.

### *Die anarchistisch-bolschewistische Auseinandersetzung unter den Chinesen in Frankreich*

Die Auseinandersetzung zwischen beiden Lagern hatte sich in Frankreich ohnehin seit Ende 1921 ausgeprägt, wobei allerdings in Frankreich die Anarchisten sich zunächst am längeren Hebel fühlten, schließlich waren die Initiatoren des Werkstudentenprogramms bzw.

<sup>295</sup> *Xianqu* 先驅, „The pioneer“, liegt im Nachdruck Peking 1954 vor. Die Zeitschrift erschien Januar 1921 bis August 1923. (Das Manifest erschien am 15. 3. 1922 in Nr. 4, S. 1. Die ganze Nr. 4 war übrigens dem Thema gewidmet).

<sup>296</sup> So erschien in *Xianqu* auch ein ironisches Gebet des GMD-Marxisten Dai Jitao.

<sup>297</sup> Bereits 1920 hatte sich Chen in *Xin qingnian* Bd. 7, Nr. 3, mit dem Christentum in einem berühmten Artikel „Das Christentum und die Chinesen“ beschäftigt, in dem er Jesus als Vorbild empfahl, die Kirchen aber kritisierte. In *Xianqu* teilte er zwar grundsätzlich die dort erhobenen Vorwürfe (bes. in Nr. 4), warnte aber davor, die Leistungen des Christentums etwa im chinesischen Schulwesen zu vernachlässigen. (In *Xianqu* Nr. 9, 20. 6. 1922). Solche Einwände ließ man jedoch in den Folgejahren fallen. (Vgl. etwa die sehr polemische Auseinandersetzung mit dem Christentum durch vor allem Yun Daiying im offiziellen Organ der KP-Jugendorganisation: *Zhongguo qingnian* 中國青年 [Chinesische Jugend] ab Ende 1923). (Diese Zeitschrift liegt im Nachdruck in 7 Bänden, Peking 1966, vor).

<sup>298</sup> Laut Zhang/Wang: *Liufa qingong jianxue yundong jianshi* S. 117, warer auch weitere Geschwister Shifus, zumindest die Schwestern Liu Baoshu und Liu Wuwei, beteiligt.

<sup>299</sup> Mir lagen leider nur Auszüge aus dieser 1922 in Frankreich erschienenen Publikation vor. Nach Ge/Jiang/Li (Bd. 2, S. 1080) umfaßte sie insgesamt elf Beiträge. Nach dem Organ der chinesischen bolschewistischen Marxisten in Frankreich, *Shaonian* 少年 (Jugend) (s.u.) Nr. 2, S. 33, erschien diese Publikation im August.

die meisten chinesischen Funktionäre der „Chinesisch-Französischen Erziehungsgesellschaft“ als maßgeblicher Dachorganisation anarchistisch orientiert. Auch hatten die Anarchisten über einige Zeit daran gearbeitet, ihren Einfluß auf die chinesischen Arbeiter in Frankreich (s.o.) zu festigen. Daher waren es in Frankreich die Anarchisten, die die Angriffe auf die sich dort erst allmählich formierenden marxistischen Konkurrenten starteten, während diese zunächst konzilianter auftraten.

Das Sprachrohr der anarchistischen Seite war die Zeitschrift *Gongyu* 工餘 (wörtl.: Feierabend) (Esperantotitel „La Laboro“ [Arbeit!]), die ab Anfang 1922 in Paris erschien.<sup>300</sup> Ihre Redakteure waren zunächst die beiden Söhne Chen Duxius, Chen Yannian und Chen Qiaonian, die allerdings im Sommer 1922 zu den Marxisten überliefen und dann für diese schrieben. Dies wurde von der KPCh-Seite als großer Erfolg gegen die Anarchisten gefeiert. Die Hintergründe sind nicht ganz klar. Auch die Anarchisten äußerten sich zu diesem prominenten Fahnenwechsel nicht genauer. Nach Levine wurden die Brüder von Zhao Shiyan 趙世炎 umgestimmt.<sup>301</sup> Dieser rechnete sie zuvor mit Li Zhuo 李卓 und Li Helin 李合林 in einem Brief zu den „Anarchisten à la Hua Lin“.<sup>302</sup> Anlässlich der Hinrichtung Chen Yannians 1927 im Rahmen der GMD-Säuberungen meldeten sich auch einige Anarchisten, die die Chen-Brüder in Frankreich gekannt hatten, zu Wort. Übereinstimmend behaupteten sie, daß die Brüder nicht hätten arbeiten wollen, und suggerierten, daß sie sich möglicherweise aufgrund finanzieller Probleme dem Vater und damaligen KP-Führer zugewandt hätten. Ein Anarchist, der damals mit Chen Yannian zusammenwohnte, bezeichnete seinerseits den Fahnenwechsel als plötzlich und unerwartet.<sup>303</sup> In jedem Falle übernahm Li Zhuo 李卓 daraufhin die Herausgeberschaft der *Gongyu*.<sup>304</sup> Li Zhuo selbst war vor allem in der Organisation von Arbeitern aktiv.<sup>305</sup> Außer ihm beteiligten sich u.a. Bi Xiushao 畢修勺, ein in den folgenden Jahren einflußreicher Anarchist, der als Werkstudent 1920 nach Frankreich gekommen war, Li Helin 李合林,<sup>306</sup> der später

<sup>300</sup> Mir lagen die Numern 13, 14, 16, 17, 19 (alle 1923!) sowie die Nr. 2 des dritten Jahrgangs (1924) vor. Die Zeitschrift war – bis auf die letztgenannte Nummer, die gedruckt wurde (und auch in Sakai/Saga: *Genten* ... Bd. 7 enthalten ist) – handgeschrieben. Ge/Jiang/Li enthält einen Artikel aus der September-Nummer 1922, der 1923 nochmals in der Beilage *Xuehui* der *Guofeng ribao* abgedruckt worden war.

<sup>301</sup> Levine: *The Found Generation* ... S. 153.

<sup>302</sup> Siehe Zhang/Wang: *Liufa qingong jianxue yundong jianshi* S. 122.

<sup>303</sup> Siehe „Tianxiang“ 天祥: „Ai Chen Yannian“ 哀陳延年 (Trauer um Chen Yannian) in *Geming zhoubao* 革命週報 (Wochenzeitschrift „Revolution“) Nr. 13, 1927, in Sakai/Saga: *Genten* ... Bd. 2.

<sup>304</sup> Die mir vorliegenden Nummern sind leider alle *nach* dem Herausgeberwechsel erschienen.

<sup>305</sup> Leider gibt es zu ihm wenig Informationen. Nach dem Begleitbüchlein zu Sakai/Saga: *Genten* ... (S. 54) war er Dramatiker wie sein bekannterer jüngerer Bruder Li Jianwu 李健吾. Trotz Li Zhuos Engagement in Arbeiterfragen taucht er leider bei Bianco/Chevriers Arbeiterlexikon nicht auf. Nach *Ba Jin nianpu* 巴金年譜 (Chronologische Biographie Ba Jins), 2 Bde., Bd. 1, S. 540, war der Vater der Li-Brüder ein Freund Jing Meijius, so daß Li Zhuo (bzw. Li Zhuowu) möglicherweise auf diesem Wege mit dem Anarchismus in Berührung gekommen war.

<sup>306</sup> Er war dadurch bekannt geworden, daß er 1921 den chinesischen Botschafter in Paris im Rahmen der Auseinandersetzungen zwischen den Werkstudenten und den chinesischen Behörden angegriffen hatte. Er kam einige Monate ins Gefängnis und veröffentlichte seinen Gefängniserfahrungen ausführlich in *China* (in *Xuesheng zazhi* 學生雜誌 [Studentenzeitschrift] 1923, Nr. 10–12).

ebenfalls zu den Marxisten überließ, und Ou Shengbai, der sowohl in Fabriken arbeitete als auch am „Institut Franco-Chinois“ studierte,<sup>307</sup> an der Zeitschrift.<sup>308</sup>

Die Marxisten ihrerseits brachten ab Sommer 1922 die ebenfalls handgeschriebene Zeitschrift *Shaonian* 少年 (Jugend) heraus,<sup>309</sup> an welcher sich eben die frisch „konvertierten“ Söhne Chen Duxius mitbeteiligten. Wichtige Beiträge stammten von Zhou Enlai,<sup>310</sup> dem späteren Trotzlisten Yin Kuan 尹寬<sup>311</sup> und Ren Zhuoxuan 任卓宣.<sup>312</sup> (Später wurde letzterer unter dem Namen Ye Qing 葉青 bekannt und wechselte schließlich zum anti-kommunistischen Lager über!).

Zhou Enlai war es denn auch, der umgehend den Fehdehandschuh aufgriff, den die Anarchisten mit ihrer Anti-Religions-Publikation vor die sich gerade erst formierenden bolschewistischen Marxisten geworfen hatten. In der zweiten Nummer der neuen *Shaonian* wies er die Gleichsetzung von Marxismus und Religion entschieden zurück. Wenn Russell schon diese Verbindung aufgestellt habe, so sollte dies allein auf den revolutionären Geist und Eifer bezogen werden, aber zwischen einer marxistischen Überzeugung und Aberglaube bestehe die grundsätzliche Differenz, daß der Marxismus schließlich realiter bewiesen werden könne. Daher dürfe man die Führer der SU nicht einfach mit der Rolle des Papstes im Katholizismus vergleichen. Schließlich habe die SU immerhin konkret etwas auf die Beine gestellt, was sonst noch nirgends in der Welt geleistet worden sei. In anarchistischer Weise völlige Freiheit ohne jede Direktive zu fordern und somit träumerisch

<sup>307</sup> Daß Ou auch in Fabriken arbeitete, geht aus der kantonesischen anarchistischen Zeitschrift *Chunlei* 春雷 (Frühlingsdonner) (s.u.) hervor. (Dort Nr. 3, Mai 1924, S. 114).

<sup>308</sup> Bi Xiushao nennt in seinen Erinnerungen „Wo xinyang wuzhengfuzhuyi de qianqian houhou“ 我信仰無政府主義的前前後後 (Als ich an den Anarchismus glaubte) in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1022–1038 (dort bes. S. 1025) noch den auch später weiter aktiven Zhu Xi 朱洗, Chen Zhaifu 陳宅桴, Guo Songming 郭頌銘, Zhang Xunshi 張岫石, Meng Lengya 孟稜崖, Luo Xiwen 羅喜聞, Zeng Xiangwu 曾向午, Gao Fengzao 高風藻 und Duan Zhenhuan 段振寰. Die Shifu-Schwester erwähnt er nicht. Ou Shengbai stand wohl wieder hinter dem Pseudonym „Liebei“ 列悲. Bi Xiushao war – so das Begleitbüchlein zu Sakai/Saga: *Genten* ... S. 56 – identisch mit „Bibo“ 碧波 und „Zhentian“ 震天. Leider sind die meisten anderen Pseudonyme – wenn es sich nicht nur um die Vornamen handelte wie (Li) Helin oder (Li) Zhuo – unklar. Besonders wichtig waren einige Beiträge von „Sanbo“ 三泊. (Der Übersetzer „Wansheng“ 萬生 war wohl Huang Zunsheng – vgl. die Erinnerungen Fan Tianjuns 範天均 in Gao Jun et al. S. 525). Eine bloße Vermutung meinerseits ist, daß Liu Shixin hinter „Laoyin“ 勞因 stecken könnte, da er öfters Pseudonyme mit „Lao“ wählte. „Yifan“ 一帆 könnte ebenfalls ein jüngerer Shifu-Bruder sein, der sonst auch als Liu Fansheng 劉帆聲 auftaucht. (Siehe Li Changrens 黎昌仁 Erinnerungen in Gao Jun et al. S. 532). Wahrscheinlich waren auch die jüngeren Shifu-Brüder Liu Baozhen 劉抱真 und Liu Shiyuan 劉世元 in Frankreich, von denen einer wohl mit Liu Fansheng identisch war.

<sup>309</sup> Mir lag der unvollständige Nachdruck von *Shaonian* 少年 (Jugend), Peking 1982, vor. Dieser enthält Nr. 2–11 und S. 28–47 von Nr. 12.

<sup>310</sup> Unter Pseudonym „Wuhao“ 伍豪, das sich von seinem Pseudonym bei der Tianjiner „Juewu“ 覺悟社 (s.o.) ableitete, dem homophonen „Nr. 5“ 五號.

<sup>311</sup> Wohl „Y. K.“. Dies vermutet auch Levine: *The Found Generation*... S. 176, Anm. 3. Er zeichnete – laut Levine: *ibid.* – auch mit „Shifu“ 石夫 bzw. – laut Zheng Chaolin 鄭超麟: *Ji Yin Kuan* 記尹寬 (Erinnerungen an Yin Kuan), Typoskript von 1985, S. 51 – mit „Shiren“ 石人.

<sup>312</sup> Er zeichnete – außer mit Vornamen – auch mit „T. S.“. – Eine Reihe von Pseudonymen identifiziert Zheng Chaolin in seinen Erinnerungen an Yin Kuan. (Ein langer Auszug aus diesem Typoskript wurde mir freundlicherweise von chinesischen Kollegen überlassen, obwohl dieses Material immer noch als „heiβes Eisen“ gilt. Yin Kuan verbrachte als Trotzlist lange Jahre in Gefängnissen der VR China).

das Paradies zu suchen, ohne einen Weg dahin zu benennen, sei doch in Wahrheit eine „religiöse“ Einstellung.<sup>313</sup>

Auch in anderen Artikeln machte *Shaonian* gleich zu Beginn deutlich, daß die Anarchisten als ernsthafte Rivalen betrachtet wurden. So attackierte Zhou Enlai ebenso die ältere Anarchisten-Generation, die ja die Frankreich-Programme initiiert hatte, als unfähig und inkonsequent und wollte herausstreichen, daß der anarchistische Weg für China nicht gangbar sein würde, wo er schon in Europa nicht funktioniere. (Im Hintergrund standen die Probleme besonders der chinesischen Werkstudenten in Frankreich, die diese Probleme häufig auf die Fehlorganisation von oben zurückführten. Li Shizeng, Wu Zhihui und Cai Yuanpei erwarteten hingegen die Selbstorganisation von den Werkstudenten und wollten eigentlich keine „Führer“ sein. Viele Werkstudenten jedoch verlangten eine verantwortliche Leitung).<sup>314</sup> Außerdem war der Versuch in China, verschiedene sozialistisch Interessierte zusammenzubringen (und allmählich bolschewistisch-marxistisch umzuformen), gescheitert. Die sogenannte „Sozialistische Jugendgruppe“, die zunächst breiter angelegt war (s.o.), hatte sich aufgelöst und war im Herbst 1922 als rein marxistisch-bolschewistisch orientiert wieder neu erstanden. Die Gruppe um *Shaonian*, die ja ebenfalls aus jüngeren Leuten bestand, empfand sich als eine Art Pendant dazu. (Vgl. auch den Titel der Zeitschrift selbst). Die Chancen, mit anderen „Sozialisten“, besonders den Anarchisten und – in China – den Gildensozialisten weiter zu kooperieren, wurden daher als gering bewertet.<sup>315</sup>

Die Anarchisten ihrerseits wurden nun ebenfalls in ihren Angriffen deutlicher.<sup>316</sup> Die September-Nummer 1922 der *Gongyu* enthielt einen Artikel von „Sanbo“ 三泊 (ungeklärtes Pseudonym), der sich über die „Gründe des Scheiterns des russischen Kommunismus und Methoden zur Abhilfe“ ausließ. Der Autor konzedierte zwar einiges Positive im Ansatz der Oktoberrevolution, die schließlich auch u.a. von Anarchisten gestützt worden sei, betrachtete aber die folgende Entwicklung als Verrat an den eigenen Intentionen. Das Prinzip des Kommunismus bejahte er – im Sinne Kropotkins –, doch hätten die Bolschewisten die Revolution instrumentalisiert und monopolisiert. Per Diktatur und Militär sei aus der Volkserhebung ein totalitärer Staat gemacht worden, in dem nichts mehr funk-

<sup>313</sup> „Wuhao“ 伍豪 (=Zhou Enlai): „Xinkan pinglun: ‘Wusuowei zongjiao’“ 新刊評論: “無所謂宗教“ (Kritik am jüngst erschienenen [Büchlein] „Keine Religion“!) in *Shaonian* Nr. 2, 1. 9. 1922, S. 33–38.

<sup>314</sup> Zhou's Angriffe auf die ältere Anarchistengeneration plazierte er u.a. in „Gongchanzhuyi yu zhongguo“ 共產主義與中國 (Kommunismus und China) in *Shaonian* Nr. 2, S. 6–11.

<sup>315</sup> Siehe z.B. den Artikel von „R“ (laut Zheng Chaolin S. 51 = Zhang Songnian 張嵩年) zur Chinesischen Sozialistischen Jugendgruppe (*Shaonian* Nr. 2, S. 1–2) bzw. Zhou Enlais „Gongchanzhuyi yu zhongguo“ (in *ibid.*) und sein „Zhongguo shehuizhuyi qingnian tuan de diyici quanguo dahui“ 中國社會主義青年團的第一次全國大會 (Die erste gesamtchinesische Versammlung der Chinesischen Sozialistischen Jugendgruppe) (in *ibid.* S. 32–33).

<sup>316</sup> Inwieweit der Kampf gegen die bolschewistischen Marxisten schon im ersten Halbjahr 1922 in *Gongyu* eine Rolle spielte, ist schwer zu entscheiden, da mir die Zeitschrift – wie gesagt – erst für die spätere Zeit vorliegt. Jedenfalls nahmen die bolschewistischen Marxisten auch auf keine früheren Angriffe bezug. Möglicherweise war das Abwerben der Chen-Brüder ein Auslöser. Nach der kurzen Attacke in *Wusuowei zongjiao* im August erschien die erste greifbare anti-marxistische Attacke in der September-Nummer der *Gongyu*. Da *Gongyu* eine Monatszeitschrift war, könnte die September-Nummer in der Gesamtzählung Nr. 9 gewesen sein. (Nr. 13 erschien Januar 1923). Zwar wird in *Shaonian* später gelegentlich auf frühere Nummern angespielt, doch ist unklar, ob es sich dort um allgemeine anarchistische Aussagen oder dezidierte Marxismus-Kritik handelte.

tioniere und in dem die Menschen wie in einem Heerlager leben müßten. Zu allem Überfluß werde jetzt, da die Wirtschaft darniederliege, auch noch unter dem Namen „neue Wirtschaftspolitik“ der Kapitalismus erneut eingeführt und somit das Prinzip des Kommunismus verraten.

Die Gründe des „Scheiterns“ der SU machte der Autor an vier Punkten fest: 1. dem Zentralismus, wonach alles dem Befehl der KP unterstellt werde, die entsprechend um Machterhalt kämpfe und dadurch zwangsläufig die Wirtschaft schädige; 2. die Verstaatlichung der Produktion: statt den Arbeitern selbst – wie versprochen – die Fabriken zu übergeben bzw. den Bauern das Land, sei alles in den Besitz des Staates überführt worden; 3. die Blockadepolitik der westlichen Länder; und 4. die Hungersnot. Während der Autor die letzten beiden Gründe offensichtlich als äußere Bedingungen einstufte, konzentrierten sich seine „Gegenvorschläge“ entsprechend auf die ersten beiden Bereiche. Abhilfe konnte seiner Meinung nach nur der von Kropotkin vorgeschlagene Weg schaffen, lokal-dezentrale Lösungen bei Problemen zu suchen; die Arbeiter bzw. Bauern wirklich selbst entscheiden zu lassen (also mehr im ursprünglichen Sinne der Sowjets), statt Parteikader als „Repräsentanten“ einzusetzen, womit dann erst im eigentlichen Sinne von Herrschaft der Arbeiterklasse (inklusive der „Geistesarbeiter“!) geredet werden könne; und die freie Kooperation der Arbeiter zu fördern.<sup>317</sup>

Diese Deklaration der SU als „gescheitertes Experiment“ mußte natürlich von den bolschewistischen Marxisten erwidert werden. Während *Shaonian* sich zunächst daran machte, mehr Informationen und Übersetzungen zur SU zu veröffentlichen, dauerte es immerhin bis Mitte Dezember 1922, daß Zhou Enlai eine Refutation zum Angriff „Sanbo“ herausbrachte.<sup>318</sup> Diese war auch erstaunlich zurückhaltend-konzilient. Zhou bat darum, doch die realen Schwierigkeiten der SU zu bedenken. Sie sei ein neues System im Übergangsstadium, das mit vielen Problemen und Widerständen kämpfen müsse. Die neue Wirtschaftspolitik solle erst einmal die Güter in einem hungernden Land vermehren, um dann eine bessere Ausgangsbasis für den Kommunismus zu haben, sei also nicht an sich ein Widerspruch zum Marxismus. Auch habe „Sanbo“ prinzipiell der Klassenkampf-Idee zugestimmt, so daß es Gemeinsamkeiten gebe. Allerdings tue er so, als könne man, wenn Hunger herrsche, einfach nur sagen: bepflanzt den Boden und eßt! Wo aber sei Freiheit möglich, wenn noch nicht einmal die Grundbedürfnisse befriedigt werden könnten? Die SU komme daher um den Zentralismus nicht herum, weil erst einmal dieses Problem zu lösen sei. Abschließend vermutete Zhou, daß „Sanbo“ ohnehin wohl seine Argumente lediglich aus der Lektüre einer Esperanto-Zeitschrift gezogen habe und daher nicht als gut informiert gelten könne.<sup>319</sup>

<sup>317</sup> „Sanbo“: „Eguo gongchanzhuyi shibai zhi yuanyin jiqi bujiu de fangfa“ 俄國共產主義失敗之原因及其補救的方法 (Die Gründe des Scheiterns des russischen Kommunismus und Methoden zur Abhilfe) in *Gongyu*, September 1922 (abgedruckt in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 595–601, nach dem Wiederabdruck in der Beilage *Xuehui* zur *Guofeng ribao* Nr. 110–112, 6. – 8. 2. 1923).

<sup>318</sup> Ob dies an einer verspäteten Zugänglichkeit der *Gongyu* oder anderen Gründen lag, ist mir nicht bekannt, doch ist der zeitliche Abstand bemerkenswert.

<sup>319</sup> „Wuhao“: „Eguo geming shi shibaile ma?“ 俄國革命是失敗了嗎 (Ist die russische Revolution wirklich gescheitert?) in *Shaonian* Nr. 6, 15. 12. 1922, S. 19–25. – Zhou bezog sich hier auf die in Paris erscheinende Esperanto-Zeitschrift *Sennacieca Revuo* (Staatenlose Zeitschrift), dem Organ der politisch engagierten Esperantisten mit stark anarchistischem Einschlag.

Die unmittelbar auf diese *Shaonian*-Replik folgende *Gongyu*-Nummer enthielt noch keine Reaktion darauf, sondern brachte nur gelegentliche Seitenhiebe auf die bolschewistischen Marxisten.<sup>320</sup> Die Februar-Nummer 1923 hingegen enthielt eine Erwiderung auf Zhou Enlais Refutation, die im Ton nicht gerade kulant war. Zhou's Argument, daß man sich in der SU vorübergehend an die Gegebenheiten anpassen müsse, verurteilte „Sanbo“ mit dem klassischen anarchistischen Einwand, daß man mit entgegengesetzten Mitteln nie ein anvisiertes Ziel erreichen könne. Es sei unmöglich, daß aus der jetzigen SU noch – wie manche Anarchisten ja gehofft hatten – schließlich die Anarchie hervorgehen werde, was bedeutete, daß einer anarchistischen Kooperation mit den Kommunisten jeder Boden entzogen war. Der Marxismus sei vielmehr in einem Fahrwasser mit dem Imperialismus und Militarismus. Selbst wenn man von „Gemeinsamkeiten“ rede, etwa bezüglich der Klassenkampftheorie, so sei dies reine Augenschwermerei, denn offensichtlich gehe es den bolschewistischen Marxisten doch in Wahrheit nur um eines: die Erlangung der Macht. Alles andere war in „Sanbos“ Augen nur Makulatur. Er ging sogar diesmal noch weiter und wies die Schuld an der Hungersnot nun direkt der falschen Politik der Bolschewisten zu.<sup>321</sup>

„Sanbos“ Argumente vermochten sich dabei auch auf direkte Berichte aus der SU zu stützen, womit er nebenbei auch Zhou's Vorwurf der Uninformiertheit zurückgeben konnte, denn in der gleichen *Gongyu*-Nummer erschienen Briefe von (Qin) Baopu (秦) 抱朴 aus Moskau, die die SU-Regierung angriffen. Qin Baopu hatte in Shanghai an den von den sowjetischen und chinesischen Bolschewisten eingerichteten Russischkursen, die vor allem von dem chinesischen Übersetzer der russischen Bolschewisten, Yang Mingzhai 楊明齋, gehalten wurden, teilgenommen.<sup>322</sup> Die Kursteilnehmer waren alle Mitglieder der „Sozialistischen Jugendgruppe“ gewesen, solange diese noch ein breiteres Mitgliederspektrum umfaßt hatte. Qin Baopu war – im Gegensatz zu den meisten anderen Russisch-Studenten – anarchistisch, nicht bolschewistisch orientiert, ebenso Hua Lin 華林 (der jüngere), und die kritischen Aufzeichnungen beider sollten der chinesischen Anti-SU-Propaganda wichtige Munition liefern.<sup>323</sup> Daß man sie teilnehmen ließ, hing mit den von den Sowjets geförderten Versuchen zusammen, „Konvertiten“ zu machen, was ihnen allerdings in diesen beiden Fällen nicht gelang.

<sup>320</sup> Siehe *Gongyu* Nr. 13, Januar 1923, die erste Nummer, die komplett vorliegt. Diese Nummer bezog allgemein anarchistische Positionen, übersetzte oder faßte westliche Autoritäten zusammen (besonders Bakunin, Kropotkin und Malatesta) (letzterer hatte auch Briefkontakt zur *Gongyu* – siehe Nr. 16), gab u.a. die üblichen Kritikpunkte an den Marxisten wieder und lieferte Informationen zum internationalen Anarchismus. Auch deutete Li Zhuo, der Herausgeber, die Rivalität mit den bolschewistischen Marxisten in der Propaganda unter den chinesischen Arbeitern in Frankreich an.

<sup>321</sup> „Sanbo“: „Gongchanzhuyi shi meiyou shibai me?“ 共產主義是沒有失敗麼 (Ist der Kommunismus wirklich nicht gescheitert?) in *Gongyu* Nr. 14, Februar 1923, S. 20–25.

<sup>322</sup> Siehe die kurzen Beschreibungen bei Chang, Kuo-t'ao: *The Rise of the Chinese Communist Party 1921–1927*, Lawrence et al., 1971, S. 127–128, und Cadart/Cheng: *Mémoires de Peng Shuzhi* S. 195–196. Peng Shuzhi war Kurskollege von (Qin) Baopu – der übrigens meist nur als „Bao Pu“, also in gut anarchistischer Manier ohne Nachnamen, bekannt war. Sein eigentlicher Name war Qin Diqing 秦滌清.

<sup>323</sup> Hua Lin (der jüngere – siehe Anmerkung oben im Kapitel über Sozialismus und Anarchismus 1911–1913) taucht in Cadart/Cheng als „Hua Ling“ auf. Er selbst schrieb in seinen Erinnerungen über seine Teilnahme am Russisch-Kurs und den SU-Aufenthalt. (Vgl. die japanische Übersetzung aus denselben in Saga/Sakai/Tamagawa S. 248–251). Hua Lin blieb 1921–1924 in der SU, Qin Baopu kehrte Winter 1922/23 zurück. Erstaunlicherweise erwähnen sich die beiden Anarchisten gegenseitig nicht!

Qin Baopus Briefe kritisierten die SU-Regierung nicht nur wegen ihrer allgemeinen Politik, sondern er ließ auch durchblicken, daß Chinesen in der SU nicht gut behandelt würden, was für *Gongyu* – laut Einleitung der Redaktion – mit ein Grund war, die Briefe den „Leidensbrüdern“ (!) in Frankreich bekannt zu machen.<sup>324</sup> (Interessanterweise schrieb Qin Baopu später, er habe diesen Brief an Chen Yannian geschickt, der ihm über Huang Lingshuang bekannt gemacht worden war. Qin hatte Huang bei dessen Teilnahme am Kongreß der Werktätigen des Fernen Ostens Anfang 1922 getroffen.<sup>325</sup> Chen Yannian war ja zur Zeit der Veröffentlichung des Briefes gar nicht mehr im anarchistischen Lager). Ferner räumte Qin Baopu mit der Vermutung auf, daß das Esperanto – welches ja vielen Anarchisten am Herzen lag – in der SU besonders gefördert werde. Damit wurde die SU nebenbei als in Wahrheit wenig internationalistisch gesinnt charakterisiert. – Daß die SU das Esperanto fördere, hatten zuvor immer wieder chinesische Anarchisten als Positivum angeführt.

Die chinesischen Anarchisten wurden aber auch durch andere Nachrichten bestärkt, keine Kooperation mehr mit den bolschewistischen Marxisten anzustreben. So war der japanische Anarchist Ōsugi Sakae inzwischen in Frankreich eingetroffen und berichtete von den Auseinandersetzungen zwischen beiden Lagern in Japan.<sup>326</sup>

Ōsugi hatte sich heimlich aus Japan abgesetzt und über Yamaga Taiji in China seine Fahrkarte nach Frankreich unter falscher Identität organisiert, um an der Gründung der „Anarcho-syndikalistischen Internationalen“ in Berlin teilzunehmen. Er kam im Februar 1923 von Shanghai her in Marseille an, offiziell als chinesischer Student. In Lyon und Paris hatte er Kontakt mit dortigen chinesischen Anarchisten, allerdings behagte ihm ihre puritanische Art wenig.<sup>327</sup> Eigentlich wollte Ōsugi in Deutschland – außer der Teilnahme am besagten Kongreß – Aleksandr Berkman und Emma Goldman sowie Volin (alias Êjchenbaum), den engen Gefährten des ukrainischen Anarchisten Nestor Machno, treffen, um Genaueres über die Zustände im neuen Rußland zu erfahren, doch hinderten ihn seine chinesischen Genossen in Lyon daran, da dies illegal gewesen wäre und sie somit Schwierigkeiten fürchteten. Also blieb er in Frankreich, wollte sich aber nicht auf Dauer politischer Tätigkeit enthalten, auch wenn er seinen Aufenthalt durch verschiedene anderweitige Aktivitäten bereicherte.<sup>328</sup>

<sup>324</sup> Siehe „Mosike tongxin“ 莫斯科通信 (Briefe aus Moskau), *Gongyu* Nr. 14, S. 28–31.

<sup>325</sup> Siehe die Erinnerungen Qin Baopus: *Huīyì zaonian liú-e jì yú Gaodeman xiāngshì de jīngguo* 回憶早年留俄及與高德曼相識的經過 (Erinnerung an meinen Rußlandaufenthalt in jungen Jahren und über mein Bekanntwerden mit Goldman), unveröffentlichtes Manuskript. (Ich danke Herrn Prof. Yamaguchi für die Überlassung einer Kopie).

<sup>326</sup> Siehe *Gongyu* Nr. 14, bes. S. 5–6.

<sup>327</sup> Siehe Stanley S. 144. Die primäre Quelle zu all diesen Geschehnissen ist Ōsugis *Nihon dasshutsu ki* 日本脱出記 (Über meine Flucht aus Japan) (in der 14-bändigen Werkausgabe Bd. 13). Ōsugi vermied darin allerdings Details zu nennen, die für die Beteiligten Folgen hätten haben können, und war daher bewußt selektiv in seinen Informationen. Eine weitere Quelle sind die Aussagen seines zeitweiligen Reisegefährten Hayashi Shizue 林倭衛 (öfters zitiert in Kamata Satoshis Studie).

Die puritanische Lebensweise war für chinesische Anarchisten kennzeichnend. Die Japaner hatten dies nie praktiziert, schon gar nicht Ōsugi, der „Lebemann“. Bereits Yamaga hatte während der Zeit, in der er bei (Liu) Shifu half, damit Schwierigkeiten (s.o.).

<sup>328</sup> Ōsugi hatte sich stets für Wissenschaft und Kunst interessiert und eine Reihe von literarischen Übersetzungen angefertigt. Er kehrte mit Büchern über Wissenschaft, Philosophie und Soziologie zurück und

Die Gelegenheit kam mit dem Maifeiertag. Auf einer Versammlung in einem Vorort von Paris, die gegen die Verurteilung der beiden italienischen Anarchisten Sacco und Vanzetti in den USA wegen Raubmord zum Tod protestierte,<sup>329</sup> meldete sich Ōsugi zu Wort und sprach über den Maifeiertag in Japan, der nicht so friedlich ablaufe wie in Frankreich.<sup>330</sup> Nach seinem Auftritt wurde er umgehend von Polizisten in Zivil festgenommen. Seine Identität war ihnen bekannt, so daß damit auch sein gefälschter chinesischer Paß nichts half. (Im Grunde war dies nicht verwunderlich, da er sich ja auf der Versammlung klar als japanischer Genosse zu erkennen gegeben hatte. Außerdem hatten die japanischen Behörden nach ihm gesucht und die japanische Botschaft in Paris ihn identifiziert).<sup>331</sup>

Ōsugi bestärkte also die chinesischen Anarchisten nachdrücklich in ihrer Distanz zu den Bolschewisten. *Gongyu* brachte neben Ōsugis Berichten über die japanische Situation auch die Rede eines russischen Anarchisten vor einem sowjetischen Gericht, der sich bitter über die Behandlung der Anarchisten durch die Bolschewisten beklagte, was von Bi Xiushao in *Gongyu* als Warnung vor jedem Optimismus übersetzt wurde.<sup>332</sup>

Im Gegenzug brachte die bolschewistische *Shaonian* im März 1923 nun ihrerseits Angriffe gegen die Anarchisten.<sup>333</sup> Zunächst berief man sich per Übersetzung auf russische Autoritäten. So ließ man mit einem Text zur Erklärung des umstrittenen Konzeptes der „Diktatur des Proletariats“ nebenbei die Anarchisten kritisieren, weil sie jegliche Form von Regierungsgewalt ablehnten, ohne zwischen verschiedenen Formen zu differenzieren. Durch ihre Verweigerungshaltung schwächten sie jede Organisation und stellten daher eine Gefahr für die Arbeiterklasse dar. Als unsichere Kandidaten seien sie zu gemeinsamem Kampf zudem untauglich und schädigten im Namen der eigenen Freiheit das Gemeinwohl.

übersetzte kurz nach der Frankreichreise zwei Bände des französischen Insektenforschers und Schriftstellers Jean Henri Fabre für Kinder. Ōsugi war übrigens ein großer Kinderfreund. (Siehe Stanley S. 148–149).

<sup>329</sup> Der Fall wird ausführlich aufgerollt von Paul Avrich: *Sacco and Vanzetti* ...

<sup>330</sup> Siehe Stanley S. 147.

<sup>331</sup> Dies geht aus einem Vermerk der französischen Behörden hervor (im Archive Nationale, Paris, Dossier A 19). Dort heißt es zu dem Chinesen Zhang Tong 章桐 (John Ton / Tchang Thong), der am „Institut Franco-Chinois“ in Lyon Biochemie studiere, daß Ōsugi sich als dessen Bruder „Teng Tchhwen-thang“ (!) ausgegeben habe, doch sei er von der japanischen Botschaft in Paris im April identifiziert und daraufhin verhaftet worden. (Dossier A 19-6). (Der Vermerk wurde in Lyon am 27. 7. 1923, also einige Wochen später, verfaßt und zeigt nebenbei, daß die französischen Behörden durchaus Probleme mit der Überwachung der Chinesen hatten, nicht zuletzt wegen Konfusion bzgl. der Namen. Ōsugis gefälschter Paß lautete auf Tang Ji. Auch hätte ein Chinese namens „Teng“ schwerlich der Bruder eines Zhang bzw. Ton / Tchang sein können). Außerdem konnte Ōsugi kein Chinesisch, was aber offensichtlich nicht auffiel. (Der chinesische Anarchist Bi Xiushao erwähnt in seinen Erinnerungen [in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1027], daß Zhang Tong, der offensichtlich Japanisch sprach, Ōsugi den chinesischen Anarchisten in der Nähe von Paris vorstellte. Soweit Ōsugi auf Französisch sprach, fungierte Bi Xiushao als Übersetzer ins Chinesische).

<sup>332</sup> Siehe *ibid.* S. 8–13. Der Übersetzer firmierte mit „Bibo“ 碧波, was – wie gesagt – Bi Xiushaos Pseudonym war.

<sup>333</sup> Diese Nummer (Nr. 7) war nach fast dreimonatiger Pause erschienen. Offensichtlich hatte es im Hintergrund einige Schwierigkeiten gegeben, denn die erst in der Nummer davor (15. 12. 1922) eingeführte halbmonatige Erscheinungsweise wurde nun wieder auf monatlich umgestellt.

Auch sei ihr Anspruch, daß jeder frei konsumieren könne, eine Zumutung. Damit wurden die Anarchisten letztlich als egoistisch und undiszipliniert bewertet.<sup>334</sup>

Yin Kuan, der den Text übersetzte, fügte allerdings in einer Bemerkung an, daß sich immerhin der anarchistisch orientierte französische Gewerkschaftsbund doch noch der „Internationale der roten Gewerkschaften“ angeschlossen habe, womit er ausdrücken wollte, daß es im Rahmen der Arbeiterorganisation vielleicht doch Chancen gab, den anarchistischen Einfluß allmählich einzudämmen.<sup>335</sup> Yin Kuan war es dann auch, der sich – nachdem Zhou Enlai offensichtlich nicht mehr konstant an der *Shaonian* mitarbeitete<sup>336</sup> – an die theoretische Auseinandersetzung mit den Anarchisten machte. In einem über mehrere Nummern sich erstreckenden fiktiven Gespräch ließ er einen Anarchisten und einen Bolschewisten ihre Argumente austauschen, wobei der Sieger natürlich letzterer war. Dabei griff er immer wieder auf Äußerungen in der rivalisierenden Zeitschrift *Gongyu* zurück. Während er zunächst den Anarchisten noch relativ ausführlich zu Wort kommen ließ, entwickelte sich der Dialog in den späteren Fortsetzungen zunehmend zu einem Monolog des Bolschewisten. Inhaltlich brachte die Auseinandersetzung wenig Neues. Die Tendenz war jedoch, weiterhin die Gemeinsamkeiten im Ziel herauszustreichen. Somit war – was Frankreich anbelangt – die bolschewistische Taktik aus der Position des Schwächeren heraus, nicht ganz auf Konfrontation zu gehen, während die Anarchisten sich jeden Umarmungsversuch verboten.

Erwähnenswert an Yin Kuans „Dialog“ war vor allem, daß er nicht nur allgemeine Vorwürfe wie Unwissenschaftlichkeit oder mangelndes Differenzierungsvermögen gegen die Anarchisten erhob, sondern auch klarstellte, daß die vordergründige Gemeinsamkeit in Bezug auf das Verständnis der Gesellschaft als aus Klassen gebildet – was Zhou Enlai ja herausgehoben hatte –, letztlich nicht tragfähig war. Der anarchistische und der marxistisch-bolschewistische Klassenbegriff waren eben nicht identisch. Während die Anarchisten nur zwischen Oben und Unten, Parasiten und Arbeitern unterschieden, hatte der Marxismus eine komplexere Klassenanalyse aufgestellt, durch die dann auch die Rolle der Kader als Vertreter des Proletariats legitimiert werden konnte, selbst wenn diese nicht persönlich hinter irgendwelchen Maschinen standen. Der anarchistische Vorwurf, daß auch ein sogenannter Arbeiterstaat wie die SU die Arbeiter selbst unterdrücke, greife daher nicht, zumal ja auch in anderen Staaten die die Regierung tragenden Klassen nicht unterdrückt würden.<sup>337</sup>

Ein weiterer Artikel in der März-Nummer der *Shaonian* dagegen griff u.a. die Anarchisten in Frankreich auf einer weniger theoretischen Ebene an: sie seien bloße Oppor-

<sup>334</sup> „Shiren“ 石人 (=Yin Kuan) (Übersetzer): A. Lozovsky (=Lozovskij): „Shenme shi wuchanjieji zhuanzheng“ 甚麼是無產階級專政 (Was ist Diktatur des Proletariats?) in *Shaonian* Nr. 7, März 1923, S. 15–23.

<sup>335</sup> Der französische „anarchistische“ Gewerkschaftsbund CGT (Confédération Générale du Travail) war nach dem Ersten Weltkrieg nicht mehr so anarchistisch geprägt wie zuvor. Außerdem nahm auch der noch stark anarchistisch dominierte spanische Gewerkschaftsbund CNT (Confederación Nacional del Trabajo) zuerst an der „roten Internationalen“ teil, verließ sie aber bald wieder.

<sup>336</sup> Zhou reiste zu dieser Zeit in Westeuropa viel hin und her.

<sup>337</sup> „Y. K.“ (vermutlich eben Yin Kuan): „Yige wuzhengfudang he yige gongchandang de tanhua“ 壹個無政府黨和壹個共產黨的談話 (Gespräch eines Anarchisten mit einem Kommunisten), erste Folge, *Shaonian* Nr. 7, März 1923, S. 29–38. (Weitere Folgen in Nr. 8, 10, 11).

tunisten und Reformen, aber keine Revolutionäre, denn sie vergäßen die Realitäten und faselten stets nur abstrakt von Freiheit.<sup>338</sup>

*Gongyu* reagierte daraufhin in der April-Nummer 1923 (Nr. 16), indem sie den Spieß herumdrehte und den bolschewistischen Marxisten als Regierungsbefürwortern Opportunismus und Reformismus vorwarf und unterstrich, daß nur der kaderfreie Anarchismus wahrhaft revolutionär sei.<sup>339</sup>

Ein weiterer Disput tat sich – ebenfalls aus der praktischen Arbeit unter den in Frankreich lebenden Chinesen stammend – auf, nämlich bezüglich des Einflusses unter der Arbeiterschaft. In der in Frankreich erscheinenden Arbeiterzeitschrift *Gongren xunbao* 工人旬報 (Zehntägige Arbeiterzeitschrift) hatte ein bolschewistischer Marxist (Pseudonym „Xinghou“ 行侯) die Arbeiter aufgefordert, sich politisch zu engagieren und ihren Kampf als revolutionären Klassenkampf zu begreifen. Ou Shengbai dagegen warnte die Arbeiter vor Illusionen und verwies natürlich auf die SU, wo man doch sehen könne, daß es trotz erklärter Herrschaft der Arbeiterklasse de facto keine Freiheit für die Arbeiter gebe.<sup>340</sup> So blieb denn auch das Hauptauseinandersetzungsfeld zwischen *Gongyu* und *Shaonian* das Beispiel der SU.

Nachdem – wie erwähnt – die Februar-Nummer der *Gongyu* Qin Baopus Briefe abgedruckt hatte, folgte nun ein langer Bericht von Huang Lingshuang. Huang war, wie erwähnt, zusammen mit u.a. der GMD-Veteranin Huang Bihun 黃璧魂 als Vertreter der kantonesischen Arbeiterschaft zum Kongreß der Werktätigen des Ostens (Anfang 1922) in die SU eingeladen worden. Huang Lingshuang, der an der Peking-Universität zeitweise mit Li Dazhao im Sinne einer anarchistisch-bolschewistischen Kooperation zusammengearbeitet hatte, war im Spätherbst 1921 von Kanton über die Mandchurei in die SU gereist. In seinem Bericht, den er – inzwischen Student in den USA – von Amerika herüberschickte, faßte er seine mehrmonatige SU-Erfahrung zusammen. Dies tat er auch deshalb, weil mehrere seiner anarchistischen Freunde, u.a. Ou Shengbai, Unverständnis geäußert hatten über einen Brief Huangs an Chen Duxiu nach seiner Rückkehr aus der SU Mitte 1922. Darin hatte Huang den Eindruck erweckt, als sei er von den Methoden der SU überzeugt worden, was natürlich Chen Duxiu hoch erfreute. Huangs Brief war in *Xin qingnian* von Chen publiziert worden.<sup>341</sup> In diesem sehr kurzen Brief äußerte Huang Verständnis für das Prinzip der „Diktatur des Proletariats“! Auch drückte er sich sehr respektvoll Chen gegenüber aus. Dieser lobte ihn darauf als „Anarchist, der Fortschritte mache“ und bat ihn, seine neue Position doch bitte auch unter seinen Genossen zu verbreiten! Huang distanzierte sich daher nun von diesem Eindruck und erklärte seinen damaligen Brief als bewußt schön-

<sup>338</sup> „Liefu“ 列父 (nach *Fufa* ... Bd. 3, S. 297, = Zhao Shiyao 趙世炎): „Lüfa de zhongguo qingnian yinggai juexingle: touji, gailiang yu geming“ 旅法的中國青年應該覺醒了: 投機, 改良與革命 (Die in Frankreich weilende chinesische Jugend sollte aufwachen: Opportunismus, Reformismus und Revolution) in *Shaonian* Nr. 7, S. 39–42.

<sup>339</sup> „Laoyin“ 勞因: „Wo zhen yao wen naxie gongchandangren: jiujiu touji yu gailiang yihuo geming“ 我真要問那些共產黨人: 究竟投機與改良抑或革命 (Ich möchte wirklich diese Kommunisten fragen: [was ist hier] letztlich Opportunismus, Reformismus oder Revolution?) in *Gongyu* Nr. 16, S. 23–32.

<sup>340</sup> Ous Beitrag (unter „Liebei“) war von der *Gongren xunbao* nicht abgedruckt worden, weswegen er in *Gongyu* Nr. 16, S. 32–35, erschien. Offensichtlich – nach „Xinghou“ Reaktion in *Shaonian* Nr. 10 – hatte bereits ein „P. P.“ in *Gongyu* „Xinghou“ Artikel kritisiert. „Xinghou“ Replik auf beide anarchistischen Einsprüche erschien in *Shaonian* Nr. 10 und Nr. 11.

<sup>341</sup> In Bd. 9, Nr. 6, 1. 7. 1922.

färberisch, um eine letzte Möglichkeit zur Kooperation zu testen. Zum einen berichtete Huang nun über die sowjetischen Versuche, Propaganda für und in Ostasien zu machen – im Wesentlichen über das entsprechende Büro in Irkutsk laufend –, zum anderen erwähnte er die Spaltungen innerhalb der sich in der SU aufhaltenden Chinesen. Während einige sich ganz auf die Seite der Bolschewisten stellten, blieben andere sehr kritisch. Selbst Jiang Kanghu, der sich damals ebenfalls in der SU aufhielt und dann in China wieder versuchte, seine alte „Sozialistische Partei Chinas“ neu aufleben zu lassen, konnte sich nicht recht mit der SU anfreunden, so daß Huang, der Anhänger Shifus, und Jiang näher aneinander rückten. Infolge von Huang Lingshuangs kritischer Sicht der SU wurde andererseits das Verhältnis zwischen ihm und Chen Duxiu – der in China geblieben war – immer gespannter.<sup>342</sup> Zwar bekannte Huang, daß er durchaus Sympathien für die SU hege, aber die reale Umsetzung sei eher enttäuschend. Die Gesellschaft sei zusammengebrochen, zu kaufen gebe es nichts bzw. jeder versuche loszuschlagen, was er noch besitze. Die Arbeitslosigkeit grassiere, und wenn jemand ihm nähere Informationen hatte geben wollen, wurde dies unterbunden. (Huang hatte offensichtlich versucht, etwas Russisch zu lernen). Die Unzufriedenheit der Bevölkerung stufte Huang als sehr hoch ein und berichtete von persönlichen Erlebnissen, die ihn schockiert hatten. So seien arme Leute, die keine Fahrkarte hatten kaufen können, kurzerhand aus dem Zug geworfen worden, oder eine Frau, die er ansprach, habe ängstlich jede Antwort verweigert, solange sie nicht jenseits der sowjetischen Grenze seien. Die Anarchisten wiederum, die er in Moskau aufgesucht hatte, hätten keinerlei Bewegungsfreiheit. Kurzum, die SU sei ein Land, in dem Mangel und Angst regierten.<sup>343</sup>

Diesen Berichten hatte *Shaonian* zunächst nicht viel Konkretes entgegenzusetzen, so daß sich die Zeitschrift primär darauf verlegte, weiter theoretische Abhandlungen sowjetischer Autoren zu übersetzen bzw. den Marxismus aktiv vorzustellen. Hinzu kam, daß die bolschewistischen Marxisten nun im Sinne der Komintern-Taktik angehalten waren, eine gemeinsame Front mit anderen, als potentiell revolutionär eingestuften Elementen anzuvizieren, was sich ab *Shaonian* Nr. 8 (April 1923) niederschlug. So wurde auch Sun Yatsen und sein Konzept der „Drei Volksprinzipien“ thematisiert, um ein vorläufiges Zusammengehen mit der GMD vorzubereiten. Nur Yin Kuans „Dialog“ ließ die Auseinandersetzung mit den Anarchisten auf kleiner Flamme weiterköcheln, während die Juli-Nummer (Nr. 10) die Anarchisten explizit zu einer gemeinsamen Front aufforderte.<sup>344</sup>

Die Anarchisten zeigten sich aber genau daran wenig interessiert. Sie stellten weiterhin den Disput mit den bolschewistischen Marxisten in den Vordergrund. Die Mai-Nummer der *Gongyu* (Nr. 17) griff nicht nur die von den in *Shaonian* übersetzten sowjetischen Autoren angeführten Kritikpunkte auf,<sup>345</sup> sondern übersetzte ihrerseits Bolschewismuskritische Beiträge.<sup>346</sup> Außerdem wurde auch Yin Kuans „Dialog“ Gegenstand einer Refutation. Darin warf „Yifan“ — 卮凡 (ein jüngerer Bruder Shifus?) Yin Kuan vor, lediglich bekannte Argumentationsmodelle zu kopieren und somit außer Formeln nichts zu bieten.

<sup>342</sup> Dies beklagte Huang in seinem Brief aus Amerika.

<sup>343</sup> Huangs langer Bericht erschien in *Gongyu* Nr. 16, S. 1–22.

<sup>344</sup> Vgl. den der eigentlichen Nummer vorgeschalteten Appell S. 3.

<sup>345</sup> „Laoyin“ 勞因: „Wuchanjieji zhuanzheng“ 無產階級專政 (Diktatur des Proletariats), eine Antwort auf den von Yin Kuan in *Shaonian* Nr. 7 übersetzten Artikel von Lozovskij. (In *Gongyu* Nr. 17, S. 4–13).

<sup>346</sup> Siehe *ibid.* S. 13–21: eine Erklärung amerikanischer Anarchisten zur SU.

Ohnehin habe er die anarchistische Position nicht korrekt wiedergegeben, weshalb seine Kritik auch ins Leere laufe.<sup>347</sup>

Yin Kuan antwortete offenbar darauf, doch ist seine Replik nur bruchstückhaft erhalten.<sup>348</sup> Dafür beteiligte sich nun von bolschewistischer Seite auch Ren Zhuoxuan, der – im Gegensatz zu Yin Kuans prinzipiell theoretischem Ansatz – die Auseinandersetzung mit den Anarchisten aggressiver anging. In *Shaonian* Nr. 11 und Nr. 12 (August und wohl September 1923) brachte er einen Beitrag zur „Moral der Anarchisten“, welche er u.a. als bloße Imitatoren, arrogante Selbstzufriedene, Feinde des Proletariats und Egoisten charakterisierte. Das „Institut Franco-Chinois“ werde von ihnen als Basis ihrer arbeiterfeindlichen Agitation benutzt, wobei Ren Zhuoxuan auf den Streit um Gelder aus China anspielte, die die Lage der Werkstudenten verbessern sollten, auf die aber auch einige Anspruch erhoben für Arbeiterbildungsmaßnahmen. Der Streit um die Verteilung der Gelder<sup>349</sup> war hier willkommener Anlaß zu demonstrieren, daß der Warlord Chen Jiongmeng, der ja Stipendien für das elitäre Institut u.a. an kantonesische Anarchisten vergeben hatte, die Anarchisten der ersten Generation (Li Shizeng und Wu Zhihui) und die jüngeren ein einziges anarchistisches Komplott bildeten. Auch spielte Ren Zhuoxuan natürlich das aus Huang Lingshuangs Bericht deutlich gewordene Aneinanderrücken der Anarchisten mit Jiang Kanghu aus.<sup>350</sup>

Die Anarchisten gerieten dagegen auch in Frankreich allmählich in die Defensive. Zwar erschien *Gongyu* weiter, doch offenbar zunehmend sporadisch.<sup>351</sup> Auch mehrten sich jetzt reine Übersetzungen, u.a. von Kropotkin. Darin wurde auch beklagt, daß die SU die Anarchisten nur benutzt habe, um 1917 an die Macht zu kommen und diese dann gegen die „Weißen“ zu verteidigen. Dann jedoch habe man sie schmächtig fallen lassen, wie gerade das Beispiel des ukrainischen Nestor Machno (s.o.) zeige.<sup>352</sup>

Auf China bezogen spotteten die Anarchisten einerseits über die inzwischen eingeleitete gemeinsame Front der KPCh mit der GMD, wobei die Kommunisten als Individuen der GMD beitraten, andererseits warnten sie vor deren Perfidität, da diese mit ihrer Taktik des

<sup>347</sup> „Yifan“: „Yige wuzhengfuzhe yu yige gongchandang tanhua zhi zhen de huisheng“ 一個無政府者於一個共產黨談話之真的回聲 (Das wahre Echo eines Anarchisten auf einen Kommunisten) (man beachte, daß „Yifan“ hier das Wort „dang“ 黨 bei der anarchistischen Seite bewußt vermeidet!) in *Gongyu* Nr. 17, S. 22–39. Der Artikel sollte fortgesetzt werden. Leider lag mir die Nr. 18 der *Gongyu* nicht vor. Auch die Herausgeber von *Wusi shiqi qikan jieshao* bieten keine Inhaltsangabe dieser Nummer. Die folgende Nr. 19, Juli 1923, enthielt jedenfalls keine Fortsetzung mehr und brachte auch keine wesentlichen neuen Beiträge.

<sup>348</sup> Sie erschien in *Shaonian* Nr. 12, wovon nur einige Seiten erhalten sind. S. 28–29 waren das Ende seiner Replik.

<sup>349</sup> Ren Zhuoxuan hatte deswegen auch in der *Liufa qingong jianxue xuesheng zhouban* 留法勤工儉學學生週刊 (Wochenzeitschrift der Studenten für eifriges Arbeiten und sparsames Studium in Frankreich) die „Chinesisch-Französische Erziehungsgesellschaft“ angegriffen. (Siehe dort Nr. 14, 26. 5. 1923, und Nr. 17, 16. 6. 1923).

<sup>350</sup> „T. S.“ (=Ren Zhuoxuan): „Shenme shi wuzhengfudangren di daode“ 甚麼是無政府黨人底道德 (Was ist die Moral der Anarchisten?) in *Shaonian* Nr. 11, S. 34–39, und Nr. 12, S. 29–40.

<sup>351</sup> Die letzte vorliegende Nummer, die Nr. 2 des 3. Jahrgangs, was – wenn die monatliche Erscheinungsweise beibehalten worden wäre – Februar 1924 hätte sein müssen, erschien de facto erst Ende September 1924. Immerhin wurde sie jetzt gedruckt.

<sup>352</sup> *Gongyu* Jg. 3, Nr. 2, brachte u.a. hierzu eine Übersetzung des „Machno-Biographen“ Aršinov, übersetzt von „Baozhen“, vermutlich Shifus Bruder Liu Baozhen.

„inneren Blocks“ die GMD nur unterminieren wollten.<sup>353</sup> Insgesamt jedoch verlagerten sich die Aktivitäten der chinesischen Anarchisten wieder mehr auf chinesischen Boden, zumal viele Protagonisten ab 1924 wieder nach China zurückkehrten.<sup>354</sup> Auch die Zeitschrift *Gongyu* sollte schließlich mit einer innerchinesischen anarchistischen Publikation, der *Ziyouren* 自由人 (Der Freie) zu einer einzigen verschmelzen (s.u.).

Für die Seite der chinesischen Bolschewisten in Frankreich galt Ähnliches. Zwar stieg – rein numerisch – die Mitgliederzahl in den KP-Organisationen stetig an, doch auch hier wurden die wichtigsten Köpfe entweder nach Moskau geholt oder gingen direkt nach China zurück (soweit sie sich nicht vorerst in Europa verstreuten), so daß auch ihr Aktivitätsschwerpunkt nach und nach ins Mutterland zurückwanderte.

---

<sup>353</sup> Diese Idee war von den sowjetischen Beratern, namentlich H. Sneevliet alias Maring, propagiert worden. Viele chinesische Kommunisten – allen voran Chen Duxiu – waren hingegen dieser Taktik gegenüber skeptisch, fügten sich aber dann der Direktive.

<sup>354</sup> Vgl. auch Bi Xiushaos Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1028. Er selbst kehrte 1925 zurück.

## 10. ANARCHISTISCHE SELBSTBEHAUPTUNG 1922–1924

### *Xuehui als anarchistisches Forum, das Esperanto und Erošenko*

In China hatte sich nun, zu Beginn der 1920er Jahre, das anarchistische Spektrum stark erweitert. Zahlreiche Gruppen und Grüppchen entstanden, von denen jedoch viele nur kurz existierten.<sup>1</sup> Dennoch blieben die wichtigsten Zentren weiterhin Peking, Shanghai und Kanton.

In Peking war es vor allem Jing Meijiu, der Journalist, der durch eine Beilage zur Tageszeitung *Guofeng ribao* 國風日報 (Landessitten), der *Xuehui* 學匯 (Lernsammlung), ab Herbst 1922 dem Anarchismus ein breiteres Publikum verschaffen konnte. (Jing hatte – wie erinnerlich – zuvor in Shanghai die *Ziyou* herausgegeben, deren 2. Nummer Anfang Februar 1922 erschienen war). Die *Xuehui* war zwar nicht rein anarchistisch geprägt, aber sie enthielt zahlreiche Übersetzungen und Artikel von anarchistischen Autoren.<sup>2</sup> Vieles war aus anderen Publikationen übernommen, so daß *Xuehui* mehr die Rolle zufiel, anarchistisches Gedankengut unter die Leute zu bringen, als selbst Bahnbrechendes beizusteuern. An außerchinesischen Autoren wurden besonders Kropotkin, Ōsugi (z.T. über Kropotkin, z.T. zur Arbeiterfrage oder der SU) und Tolstoj vorgestellt, sowie u.a. Eltzbachers Abriß des Anarchismus. Viele der Übersetzungen waren nicht neu, aber sie bekamen einen größeren Leserkreis. (In der Tat führten jüngere chinesische Anarchisten häufig die Lektüre dieser Beilage an, wenn sie auf ihre Berührung mit dem Anarchismus eingingen). Auf China bezogen herrschte hier nun die Tendenz vor, an „anarchistische“ eigene Traditionen

---

<sup>1</sup> Eine Übersicht geben die Anarchismusstudien von Lu Zhe (S. 250–261) und vor allem von Xu/Liu (S. 142–153). Der Höhepunkt wurde demnach – rein zahlenmäßig – 1922/23 erreicht.

<sup>2</sup> Die tägliche Beilage soll insgesamt über 500 Mal erschienen sein. Laut Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1079, gab es mindestens 415 Nummern. *Wusi shiqi qikan jieshao*, Bd. 3, stellt Nr. 1–237 vor. Mir lagen die Nummern 1–211 vor, was dem Zeitraum Oktober 1922 bis Mai 1923 entspricht. Ein Auszug aus einer späteren Nummer (Nr. 236) ist in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 673–674, enthalten. Weitere Auszüge bringt *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 4, S. 229–246. Tang Tingfen 湯庭芬 erwähnt gar, daß es in *Xuehui* Nr. 413–430 einen Artikel in Fortsetzung von Jing Meijiu über Konfuzius und den Anarchismus gegeben habe. (In Liu Qifa 劉其發 [Hrsg.]: *Jindai zhongguo kongxiang shehuizhuyi shilun* 近代中國空想社會主義史論 [Über die Geschichte des utopischen Sozialismus im modernen China], Peking 1986, S. 269). Damit wäre die Beilage also zumindest in 430 Nummern erschienen. Jiang/Li haben ihre in Ge/Jiang/Li gemachte Angabe selbst ergänzt und sprechen nun von 450 Nummern, die bis Ende 1924 erschienen seien. Laut einem Lagebericht zur anarchistischen Bewegung, den Ba Jin 1926 veröffentlichte, erschien sie sogar noch länger, nämlich bis zur Nummer 519. (Siehe Li-Pei-Kan: „La mallonga historio de la anarkiista movado in Ĉinio“ [Die kurze Geschichte der anarchistischen Bewegung in China] in *La Libera Laboristo* [Der freie Arbeiter], 2. Jahrg., Nr. 2, August 1926, S. 24–26, dort S. 26).

Jing Meijiu selbst veröffentlichte in *Xuehui* außerdem seine vor allem für die Zeit der Xinhai-Revolution wichtigen Erinnerungen, *Zuian* 罪案 (Strafsache), die später auch als Buch erschienen. (Er hatte diese Erinnerungen erst in der Zeitung *Guofeng ribao* angefangen, dann in der Beilage *Juewu* der *Minguo ribao* fortgeführt, und nun eben in *Xuehui* weiterpubliziert).

anzuknüpfen.<sup>3</sup> Dabei wurde besonders auf Laozi und Zhuangzi abgestellt. Mehrere Autoren vertraten die Überzeugung, daß die Chinesen an sich ein anarchistisch veranlagtes Volk seien, womit sie – wie Zheng Taipu und auf der Linie des Herausgebers Jing Meijiu – einen „sinisierten Anarchismus“ empfahlen. Als konkrete Maßnahme wurde u.a. vorgeschlagen, sich entweder im Neudorf-Sinne zu engagieren, oder sich in Narodnik-Art mehr unter die Landbevölkerung zu mischen, da diese das „chinesische anarchistische Wesen“ am reinsten verkörpere, und sie zum Aufbau von Organisationen von unten zu ermuntern.<sup>4</sup> Dies wurde wohl auch teilweise verwirklicht.<sup>5</sup> Andere Autoren hingegen plädierten für ein radikaleres Vorgehen und ermahnten dazu, außer den Bauern auch die Soldaten als Objekte anarchistischer Propaganda nicht zu übersehen, schließlich werde es ohne Kampf und Gewalt keinen Sieg über die Regierenden geben.<sup>6</sup> Andere wiederum empfahlen, bei der Propaganda auch die Frauen anzusprechen.<sup>7</sup>

Wie die *Xuehui* auch zeigte, gab es durchaus verschiedene Ansichten im anarchistischen Lager, nicht nur, was die Frage der Priorität von Zerstörung oder Aufbau – besonders im Sinne von sich selbst regierender Organisationen – anlangte, sondern auch dazu, wie die Anarchisten sich angesichts der sich anbahnenden gemeinsamen Front von KPCh und GMD verhalten sollten. Dieser Streit würde die Anarchisten fast die ganzen 20er Jahre beschäftigen. So hatte z.B. Ou Shengbai in seinem in *Xuehui*, Februar 1923, nachgeschobenen Beitrag zu seiner Debatte mit Chen Duxiu von 1921 am Ende dafür plädiert, doch nicht die Möglichkeit einer Kooperation zwischen Anarchisten und KPCh völlig zu kapfen. Darauf ließen die anarchistischen Genossen aus Sichuan, die schon seit ihrem Hervortreten um das Jahr 1920 sehr auf ideologische Reinheit bedacht waren, umgehend eine Erklärung abdrucken, wonach keinesfalls eine Kooperation mit der KPCh in Frage komme. Zum einen könne man den bolschewistischen Zentralismus und die daraus resultierende Ungleichheit unter den Mitgliedern der Gesellschaft nicht akzeptieren. Zum anderen sei es besser, nicht erst ein Übergangsstadium anzuvisieren, sondern gleich zum Anarchismus überzugehen. Da die Moral von der Umgebung abhängen, sei der Bolschewismus als Vorstufe (etwa bis zum „Reifen“ der moralischen Verfaßtheit der Gesellschaft, die erst dann

<sup>3</sup> Siehe z.B. „Wuxu“ 悟虛: „Zhongguo gudai wuzhengfuzhuyi chao [sic] zhi yipie“ 中國古代無政府主義潮之一瞥 (Flüchtiger Blick auf anarchistische Strömungen im alten China) in Nr. 138–139, 14. und 15. 3. 1923.

<sup>4</sup> Siehe u.a. „Xuantian“ 玄天 (Pseudonym ungeklärt): „Wang xiangcun qu“ 往鄉村去 (In die Dörfer gehen!) in *Xuehui* Nr. 74–75 (25. und 26. 12. 1922). Teilabdruck auch in Ge/Jiang/Li, Bd. 2, S. 641–647. Oder „Feizi“ 非子 (=Wei Huilin 衛惠林): „Cong zizhi chufa de ‘geming yundong’“ 從自治出發的“革命運動“ (Eine von der Selbstregierung ausgehende „revolutionäre Bewegung“) in *Xuehui* Nr. 177–180 (24. – 27. 4. 1923). (Abdruck auch in Ge/Jiang/Li, Bd. 2, S. 668–672).

<sup>5</sup> Nach einem Bericht in Nr. 413–424 versuchten Anarchisten in Nordshaanxi ein Dorf nach anarchistischen Maßgaben zu „organisieren“, wobei besonders auf Propaganda und Erziehung Wert gelegt wurde. (Nach Jiang/Li S. 312).

<sup>6</sup> In diesem Sinne äußerte sich u.a. „Sanbo“ 三泊, der ja auch in der *Gongyu* publiziert hatte, in „Wo de shehui geming de yijian“ 我的社會革命的意見 (Meine Ansichten zur sozialen Revolution) in *Xuehui* Nr. 62–63 (13. und 14. 12. 1922). (Auch abgedruckt in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 637–641).

<sup>7</sup> Siehe z.B. (Lu) Jianbo (盧) 劍波: „Zenyang xuanchuan zhuyi“ 怎樣宣傳主義 (Wie [sollte man unsere] Prinzipien propagieren?) in *Xuehui* Nr. 194 (13. 5. 1923), S. 4–6.

den Anarchismus praktizieren könne) ohnehin nicht dienlich. Der Anarchismus müsse und könne sofort umgesetzt werden, ohne Wenn und Aber.<sup>8</sup>

Aber auch ein anderes Thema, das stets mit dem chinesischen Anarchismus verbunden gewesen war, wurde in *Xuehui* nebenbei weiterverfolgt: das Esperanto. Jing Meijiu selbst hatte in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts in Japan bei Ōsugi etwas Esperanto gelernt (s.o.) und sich stets eine gewisse Affinität zu Sprachfragen bewahrt.<sup>9</sup> In Shanghai, wo Jing sich noch bis Anfang 1922 vorwiegend aufgehalten hatte, wie auch nun in Peking hatte das Esperanto zunehmend Verbreitung gefunden. In Peking war es die von u.a. Cai Yuanpei geförderte Esperanto-Aktivität an der Peking-Universität, die den ursprünglichen Anstoß zur Popularität dieser Sprache gab. Obwohl – wie erwähnt – die erste große Esperanto-Debatte in China selbst (in *Xin qingnian*) 1919 mit der Enttäuschung über den Versailler Friedensvertrag und die damit einhergehende Skepsis internationalistischen Ansätzen gegenüber abgeflaut war, bot Sun Guozhang weiterhin seine Kurse an der Universität an,<sup>10</sup> die offenbar auch Zuspruch fanden. Sun hatte ja stets für die ideologiefreie Nutzung des Esperanto geworben und mehr die praktischen Vorteile in den Vordergrund gestellt. Nun wurde der Sprache neue Aufmerksamkeit zuteil, weil Cai Yuanpei den blinden Dichter und Esperantisten Vasilij Erošenko zu Vorträgen und Kursen an die Peking-Universität geholt hatte, zumal Erošenko aus der der SU zugehörigen Ukraine stammte.

Erošenko hatte eine vielgestaltige Beziehung zum Fernen Osten – und zum Sozialismus.<sup>11</sup> Er war 1890 in einem Dorf in der Ukraine geboren worden, mit vier Jahren erblindet, aber sehr sprachbegabt und musikalisch. Um sich als Blinder eine bessere Ausbildung zu verschaffen, hatte er Esperanto gelernt und war durch esperantistische Kontakte 1912 an eine Blindenschule in London gelangt, wo er Musik studieren sollte. Zwar wurde er bald wegen ungehörigen Betragens von der Schule verwiesen, doch hatte er zum einen in den wenigen Monaten gut Englisch gelernt, zum anderen offensichtlich auch Kontakte zu Kropotkin und den englischen Anarchisten aufgenommen.<sup>12</sup> 1914 verließ Erošenko seine Heimat erneut, da er davon gehört hatte, daß Japan auch Blinden die Möglichkeit einräumte, Arzt zu werden. Wiederum waren es seine esperantistischen Kontakte, die ihm nach Tokyo verhalfen, wo er wiederum nicht nur Bildung suchte, sondern auch Kontakte zu radikalen Intellektuellen aufnahm, die sich u.a. um Ōsugi scharten, der nach der „Hochver-

<sup>8</sup> Siehe „Fandui an-bu xieshou xuanyan“ 反對安布攜手宣言 (Manifest gegen eine Verbrüderung von Anarchisten und Bolschewisten) in *Xuehui* Nr. 109, S. 2. 1923. (Auch in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 665–666).

<sup>9</sup> Vgl. auch oben seine in *Ziyou* Nr. 2 (Februar 1922) versuchten linguistischen Ausführungen zum Begriff „Freiheit“ (*ziyou*).

<sup>10</sup> Dies läßt sich besonders in der Tageszeitung der Universität, *Beijing daxue rikan*, über die Jahre gut verfolgen. Zwar zeigte sich eine gewisse Ernüchterung über das Potential des Esperanto u.a. darin, daß der Esperanto-Untertitel („Pekin-Universitato Chiutaga Gazeto“ [sic]), den man im Februar 1918 eingeführt hatte, im September 1920 durch Englisch ersetzt wurde, doch erschienen weiter regelmäßig Nachrichten zu den Universitäts-internen Esperanto-Aktivitäten.

<sup>11</sup> Einen guten Überblick hierzu gibt Fujii Shōzō 藤井省三: *Eroshenko no toshi monogatari* エロシエンコの都市物語 (Erošenko, nach Städten erzählt), Tokyo 1989, der Erošenkos Aktivitäten in Tokyo, Shanghai und Peking beschreibt.

<sup>12</sup> Dies geht aus einem Bericht des japanischen Innenministeriums hervor, das Erošenko in seiner Japan-Zeit überwachte und von einem diesbezüglichen Vortrag Erošenkos für japanische Anarchisten berichtete. (Siehe Fujii S. 4). – Kropotkin hatte stets ein offenes Haus für aus Rußland herübergekommene Dissidenten und war selbst musikbegeistert.

ratsaffäre“ vorübergehend seine Aktivitäten auf den literarischen Bereich einschränken mußte. Zu diesem Zirkel gehörte auch der später als „proletarischer Dramatiker“ und Esperantist bekannt gewordene Akita Ujaku 秋天雨省. Erošenko selbst begann nun ebenso, erste literarische Werke zu veröffentlichen, wobei er sich bereits der japanischen Sprache bedienen konnte! Nachdem er 1916–1919 durch Süd- und Südostasien gereist war, kehrte er 1919 wieder nach Japan zurück, allerdings nicht ganz freiwillig, denn die englischen Kolonialbehörden hatten den „gefährlichen Russen“, dessen Heimatland inzwischen bolschewistisch geworden war, ausgewiesen. Entsprechend wurde Erošenko in Japan wieder umgehend unter geheimpolizeiliche Aufsicht gestellt.<sup>13</sup>

Da er dort nicht nur literarisch tätig war – er schrieb vor allem Fabeln –, sondern auch weiter Verbindungen zu den Sozialisten pflegte und u.a. an den Aktivitäten zum 1. Mai 1921 teilnahm,<sup>14</sup> wies ihn die japanische Regierung im Juni 1921 aus. Die Einreise in die SU wurde ihm jedoch verweigert. Nach Erošenkos Aussagen hatten ihn die Japaner wegen seiner Kontakte zu den Sozialisten als „Bolschewist“ verdächtigt (was insofern interessant zu vermerken ist, da er sonst eher als „Anarchist“ bezeichnet wurde und im übrigen seit 1914 nicht mehr in seiner Heimat gewesen war, weswegen er die neue Entwicklung dort nur vom Ausland her verfolgen konnte). Andererseits ließ ihn die SU nicht einreisen, da er sich nicht als „Sozialist“ ausweisen konnte und die SU ohnehin – aufgrund der damals grassierenden Hungersnot – vorsichtig mit Einreiseerlaubnissen war.<sup>15</sup> Da er selbst lieber nach China wollte, gelangte Erošenko via Mandschurei schließlich im Oktober 1921 nach Shanghai.

In China hatte u.a. Lu Xun 鲁迅 inzwischen begonnen, Erošenko durch Übersetzungen (aus dem Japanischen) bekannt zu machen.<sup>16</sup> Auch der Herausgeber der großen *Dongfang zazhi* und führende Esperantist Hu Yuzhi 胡愈之 schrieb über ihn (s.u.). In der Beilage *Juewu* zur GMD-Zeitung *Minguo ribao*, an der eben auch Jing Meijiu beteiligt war, waren zuvor schon einige Berichte über Erošenkos Aktivitäten in Japan und die „grausame“ Behandlung durch die japanischen Behörden erschienen.<sup>17</sup> Nach seiner Ankunft in Shanghai mehrten sich die Berichte und Übersetzungen zu Erošenko, doch entfaltete er seine eigentliche Wirkung erst in Peking, wohin er im Februar 1922 als Esperantolehrer an die Peking-

<sup>13</sup> Ein sehr interessantes Detail, das Fujii (S. 9–10) erwähnt, war, daß Kamichika Ichiko 神近市子, eine der „drei Frauen“ Ōsugis, die aus Eifersucht auf diesen eingestochen hatte und deswegen ins Gefängnis mußte, nach ihrer Freilassung Kontakte zu Erošenko hatte. Sie schrieb einen Artikel über „einen Jüngling, der Kropotkin besucht hatte“ in der Zeitschrift *Shin shōsetsu* 新小説 (Neue Erzählliteratur). Die Nummer (März 1920), die noch mehrere Artikel zu Kropotkin enthielt, wurde wegen ihres Artikels verboten. (Vgl. auch unten zur jap. Kropotkin-Rezeption). Der „Jüngling“ war Erošenko, und dieser galt den japanischen Behörden wegen seiner internationalen Verbindungen als gefährlich, da man eine verstärkte Anbindung der eigenen radikalen Szene an ausländische Aktivitäten befürchtete. – Außerdem registrierten die japanischen Behörden, daß Erošenko auch Kontakte zu radikalen Chinesen in Japan aufnahm.

<sup>14</sup> Er soll auch in Vorträgen den japanischen Imperialismus angegriffen haben.

<sup>15</sup> All dies erklärte Erošenko nach seiner Ankunft in Shanghai laut einer Meldung in der *Minguo ribao*. (Vgl. Fujii S. 75–76).

<sup>16</sup> Seine erste Übersetzung erschien in *Xin qingnian* Bd. 9, Nr. 4, August 1921. (Lu Xuns Übersetzungen sind zusammengestellt in *Lu Xun yiwenji* 鲁迅译文集 [Sammlung der Übersetzungen Lu Xuns], 10 Bde., Peking 1958. Siehe dort Band 2).

<sup>17</sup> Vgl. Fujii S. 70–72.

Universität überwechselte. In dieser Zeit lebte er im Anwesen von Lu Xun und Zhou Zuoren.

Durch Erošenko bekam das Esperanto, das zuvor durch Sun Guozhang im Wesentlichen nur als Sprache gelehrt worden war, an der Peking-Universität eine neue Attraktivität. Erošenko selbst hob in Vorträgen<sup>18</sup> – meist auf Englisch<sup>19</sup> – zum einen hervor, daß das Esperanto vielerlei zu bieten habe und auch eine eigene Literatur besitze, aber nicht mit einer bestimmten Ideologie identifiziert werden könne. Esperantisten seien prinzipiell Humanisten und Pazifisten.<sup>20</sup> Zum anderen äußerte er sich aber auch über seine eigenen Ideale. Dabei wurde deutlich, daß er zwar für ein stärkeres Engagement der intellektuellen Jugend in der Gesellschaft, besonders auf dem Land, plädierte, doch daß seine Vorstellungen nicht ganz auf der SU-Linie lagen. Vielmehr kritisierte er, daß die Bolschewisten viele Fehler gemacht hätten, aber er hielt ihnen zugute, zumindest Liebe zum Volk zu empfinden, weswegen sie auch nur Erfolg hätten haben können. Durchweg positiv äußerte er sich dagegen zu der russischen Narodniki-Bewegung des 19. Jahrhunderts und stellte sie der chinesischen Jugend als Vorbild vor. Auch ließ er in seinen Vorträgen – neben Kritik am japanischen Imperialismus,<sup>21</sup> die der chinesischen Zuhörerschaft natürlich gefiel – auch Bemerkungen einfließen, wonach die chinesischen Intellektuellen, die er kennengelernt habe, oft keine Opferbereitschaft mitbrächten, sondern lieber andere aufopferten als sich selbst.<sup>22</sup> Damit sprach er u.a. die radikale Intelligenz an, die sich entsprechend düpiert fühlte und Erošenko zu boykottieren begann. Auch wenn Erošenko damit im Zweifelsfalle nur als Warner auftreten wollte, schuf er sich doch de facto allmählich Gegner vor allem unter den bolschewistisch interessierten Studenten an der Peking-Universität, die keinerlei Kritik an der SU akzeptieren wollten.<sup>23</sup> Erošenko kritisierte zwar auch „die Anarchisten“,

<sup>18</sup> Nach Erošenkos Abreise wurden seine wichtigsten Vorträge in China zusammengestellt als *Ailuoxianke: Guoqu de youling ji qita* 愛羅先珂：過去的幽靈及其他 (Erošenko: Geist der Vergangenheit und anderes), Shanghai 1923. (Enthalten in Sakai/Saga: *Genten...* Bd. 12). Allerdings variierten die chinesischen Übersetzungstexte bzw. Mitschriften, die zuvor meist in Zeitungen erschienen waren, so daß Erošenko durchaus unterschiedlich „radikal“ präsentiert wurde. Während er in manchen Versionen als politisch engagiert erscheint, pflegten andere Versionen ihn mehr als träumerischen Literaten darzustellen. Für die chinesische Leserschaft war er daher nicht leicht faßbar.

<sup>19</sup> Erošenko hatte Chinesisch lernen wollen, doch war es schwierig für ihn, einen Lehrer zu finden! (Siehe Fujii S. 120–121).

<sup>20</sup> Siehe Erošenkos Vortrag, den er auf Englisch hielt, welcher in der chinesischen Übersetzung mit „Esperanto und seine Literatur“ betitelt wurde, während der englische Originaltitel neutraler „Esperanto and what it has“ hieß. (Vgl. Fujii S. 99). Der Vortrag wurde mehrfach veröffentlicht, zunächst in *Beijing daxue rikan* 8. 3. 1922, S. 2–4. Eine „verlässlichere“ Wiedergabe brachte die *Chenbao* in ihrer Beilage, 25. 3. 1922, S. 1–2, die den englischen Vortragstext übersetzen ließ, während zuvor nur Mitschriften erschienen waren. (Die Beilage erschien ab 1921 unter dem Titel *Chenbao fujian* 晨報副鈔 und liegt, wie erwähnt, als Nachdruck unter *Chenbao fukan* [wie die Beilage später benannt war], Peking 1981, in 15 Bänden vor). Die *Chenbao*, die ja ursprünglich zum Kreis um Liang Qichao gehörte, war übrigens eine Fortsetzung der *Chenzhongbao* 晨鐘報.

<sup>21</sup> Vgl. z.B. das von Zhou übersetzte Gedicht Erošenkos in *Chenbao fujian* vom 11. 6. 1922, S. 2–3.

<sup>22</sup> Siehe besonders seinen Vortrag „Zhishi jieji de shiming“ 智識階級的使命 (Die Mission der Intelligentsia), u.a. abgedruckt in *Chenbao fujian* vom 7. 3. 1922, S. 1.

<sup>23</sup> Allerdings war Erošenko – nach seinen gesammelten Vorträgen in chinesischer Übersetzung zu schließen – nur sehr vorsichtig in seiner SU-Kritik und äußerte durchaus viel Sympathie. Fujii überbetont m.E. den ideologischen Gegensatz zu den chinesischen Bolschewisten. Vielmehr bewahrte sich Erošenko lediglich das Recht auf eine persönliche Meinung. Es scheint mir eher, daß Erošenkos direkte Art, die chinesische

doch war sein eigentliches Ziel dabei wohl die Ablehnung von gewaltsamen Methoden.<sup>24</sup> Im Grunde war er, der Esperantist, ein Anhänger des humanistischen Hintergrundes dieser Sprache, wie ihn Zamenhof, der Erfinder, in seinem sogenannten „Homaranismo“ ausgedrückt hatte. Zwar behielt Erošenko stets eine gewisse Affinität zum Anarchismus, was sich auch darin zeigte, daß er in seinem persönlichen Umgang immer Kontakte zu Anarchisten unterhielt,<sup>25</sup> doch wurde er nie Teil explizit anarchistischer Organisationen.<sup>26</sup> Auch sein Werk war nur in einem allgemeinen Sinne sozialistisch orientiert, rückte aber ansonsten mehr die Sehnsucht nach einer neuen, reinen, friedlichen und gerechten Welt in den Mittelpunkt. Erošenkos „Gefährlichkeit“ war somit relativ.

Während Erošenkos Stern an der Peking-Universität aufgrund der Entfremdung mit Teilen der Studentenschaft zu sinken begann,<sup>27</sup> engagierte er sich andererseits bei der Gründung einer eigenen Esperantoschule in Peking, an der einige Mitglieder der ehemaligen *Xin shiji*-Gruppe wie Wu Zihui, Li Shizeng und Cai Yuanpei sowie die Brüder Lu Xun und Zhou Zuoren beteiligt waren.<sup>28</sup> Als Vertreter des chinesischen Esperantoverbandes, zu dem diese neue Schule gehören sollte – sie begann erst Anfang 1923 de facto zu funktionieren –, ging Erošenko im Sommer 1922 nach Helsinki zum Esperantisten-Weltkongreß. Dabei mußte er die SU durchqueren, was ihm schließlich auch erlaubt wurde.<sup>29</sup> Auch die Japaner erteilten ihm eine Durchreiseerlaubnis durch die von ihnen kontrollierte Mandschurei.<sup>30</sup> Unterwegs traf Erošenko auf den japanischen Sozialisten Katayama Sen, dessen Hilfe er sogar bedurfte, um am Esperantisten-Weltkongreß zugelassen zu werden!<sup>31</sup> Hintergrund war, daß auch die Esperantisten damals an ideologischen Spaltungen litten und Erošenko zunächst mißtrauten.

Jugend und die chinesische Kultur kritisch anzusprechen, vor allem den Stolz vieler Studenten verletzte. (Siehe z.B. seinen Vortrag „Guoqu de youling“ 過去的幽靈 [Geist der Vergangenheit], in dem er der chinesischen Jugend de facto Doppelmoral vorhielt). (Siehe seine gesammelten Vorträge unter gleichnamigem Titel).

<sup>24</sup> Am explizitesten „anarchistisch“ war sein Vortrag „Women yinggai zhidao de jijian shi“ 我們應該知道的幾件事 (Einige Dinge, die wir wissen müssen) in seinen gesammelten Vorträgen *Guoqu de youling ...*

<sup>25</sup> So waren z.B. seine chinesischen Sekretäre alle Anarchisten (vgl. Fujii S. 122–124), und in Japan hatte er – wie erwähnt – enge Kontakte zum Kreis um Ōsugi gehabt.

<sup>26</sup> So unterstrich Erošenko in seinem Vortrag „Gongyongyu zhi biyao“ 公用語之必要 (Die Notwendigkeit einer allgemeinen Verkehrssprache), daß zwar Anarchisten und Bolschewisten als Internationalisten natürlicherweise am Esperanto interessiert seien, aber deswegen noch nicht jeder Esperantist sich umgekehrt für diese Ideologien interessieren müsse. (Der Vortrag ist in Erošenkos Vortragssammlung *Guoqu de youling ...* enthalten).

<sup>27</sup> Zu dieser Entfremdung führte nicht nur Erošenkos gelegentliche SU-Kritik, sondern auch seine unverhohlene Enttäuschung über das mangelnde Lernengagement seiner Esperantoschüler an dieser sogenannten „Eliteuniversität“ Chinas! (Vgl. Fujii S. 139).

<sup>28</sup> Siehe Fujii S. 125–127. Allerdings konnten sie alle kein oder kaum Esperanto, sondern unterstützten es mehr organisatorisch und idealiter.

<sup>29</sup> Obwohl Erošenko noch ein Jahr zuvor an der Grenze abgewiesen worden war, erlangte er diesmal eine Durchreiseerlaubnis. Dazu verhalf ihm der ebenfalls an der Peking-Universität tätige Russe Pajkes, welcher von der SU als Gesandter nach Peking geschickt worden war. (Damals hatte die Peking-Regierung die SU noch nicht diplomatisch anerkannt, so daß die russische Botschaft weiter mit dem alten Personal besetzt war).

<sup>30</sup> Auch dies gelang Erošenko durch seine Kontakte in China. (Genauerer bei Fujii S. 154).

<sup>31</sup> Siehe Fujii S. 157–158.

Auf der Rückfahrt durch die SU konnte Erošenko, der dabei seine Familie nach Jahren wiedersah, sich zum ersten Mal ein Bild von den Zuständen in seiner Heimat nach der Oktoberrevolution machen. Was er dabei erfuhr, war alles andere als ungeteilte Begeisterung, doch begann Erošenko sich nach seiner Rückkehr nach Peking Ende 1922 mit SU-Kritik zurückzuhalten. Möglicherweise war ihm klar geworden, daß er früher oder später ohnehin in seine Heimat zurückkehren würde, zumal er sich in Peking offensichtlich nicht sehr wohl fühlte.<sup>32</sup> Auch sah er, daß eine laute kritische Haltung ihm in China viele Gegner schaffte.

Er engagierte sich daher an der Peking-Universität – neben den Esperanto-Kursen – auch mit Vorträgen über russische Literatur, doch geriet er wegen abschätziger Bemerkungen zu Theateraufführungen von Studenten erneut in Konflikt mit Teilen der Studentenschaft, die z.T. mit bissigen, persönlichen Attacken konterten. Erošenko brach daraufhin seine Vortragsreihe ab.<sup>33</sup> Zum Abschied fuhr er nochmals nach Shanghai und verließ dann China endgültig im Frühjahr 1923. Dort bewahrten ihn aber nicht zuletzt die Veröffentlichungen seiner Werke, meist von Lu Xun übersetzt, und Lu Xuns eigens für Erošenko geschriebenes kurzes Stück „Ya de xiju“ 鴨的喜劇 (Entenkomödie) vor dem Vergessen.<sup>34</sup>

Erošenko selbst war dann in der SU zunächst als Lehrer für Russisch und als Übersetzer an der Universität der Arbeiter des Fernen Ostens tätig, doch wurde er zum Jahreswechsel 1927/28 als „ideologisch unzuverlässig“ von seinem Posten entfernt, womit sein Kontakt zu Ostasien abbrach, wo man schon vermutete, Erošenko lebe nicht mehr.<sup>35</sup> De facto engagierte er sich dann in der Blindenerziehung und starb in seinem Heimatdorf erst im Jahre 1952.

In Peking hatte unterdessen jedoch das Esperanto an der neuen Schule Aufwind bekommen. Ende 1922, als auch Erošenko noch in Peking war, wurde eine Tagung des Esperantistenverbandes (am Geburtstag Zamenhofs, dem 15. Dezember) einberufen. Dabei äußerte eine Reihe prominenter Köpfe ihre Unterstützung für die Sprache.<sup>36</sup> Cai Yuanpei hob in

<sup>32</sup> Von Lu Xun und Zhou Zuoren wurde immer wieder berichtet, daß Erošenko Peking als „tot“ empfand. Offenbar griff er aus Einsamkeit auch zu Drogen. (Fujii S. 292).

<sup>33</sup> Erošenkos Verbitterung ist seinem wohl letzten Vortrag in China, Mitte März 1923, deutlich anzumerken. („Xiandai xiju yishu zai zhongguo de jiazhi“ 現代戲劇藝術在中國的價值 [Der Wert der modernen Theaterkunst in China]) (in der Vortragssammlung *Guoqu de youling* ... enthalten). Der Streit ging u.a. um die Verbannung der Frauen von chinesischen Bühnen, die Erošenko nicht nachvollziehen konnte. Er kritisierte mit heftigen Worten die Einstellung zu Frauen, wie er sie auch bei den jungen Männern in China wahrnahm, für die Frauen lediglich als Bettgefahrntinnen zu taugen schienen!

<sup>34</sup> Ausführlich zu Lu Xun und Erošenko siehe Teil 4 des Buches von Fujii. (Eine deutsche Übersetzung der „Entenkomödie“ findet sich in Wolfgang Kubin [Hrsg.]: *Lu Xun. Werke in sechs Bänden*, Zürich 1994, in Bd. 1, S. 196–200).

<sup>35</sup> Dies hatte Akita Ujaku verbreitet, der sich 1927/28 in der SU aufhielt und Erošenkos „Verschwinden“ aus der Universität wohl so interpretiert hatte. Hu Yuzhi konnte bald später bei seinem SU-Besuch klären, daß Erošenko noch lebte. (Vgl. Fujii S. 323, Anm. 1). 1932 machte Erošenko sogar nochmals eine Reise nach Paris. – Zu seinen Aktivitäten in den letzten Lebensjahren siehe die Bemerkungen von V. Rogov: „V. Erošenko“ in *El popola Ĉinio* (Aus Volkschina) 1958 / 6, S. 195–197. Dort S. 197.

<sup>36</sup> Einige Reden sind in *Beijing daxue rikan* vom 22. 12. 1922, S. 2–3, abgedruckt, sowie in *Chenbao fujian*, ebenfalls am 22. 12. 1922, S. 1–3. Siehe auch die von einem „Japaner“ (de facto Koreaner – laut Yamaga Taijijis Erinnerungen) vorbereitete Rede in *ibid.*, 28. 12. 1922, S. 2. (Er hatte jedoch nicht an der Tagung teilgenommen).

seiner Rede hervor, daß das Esperanto für China auch deshalb nützlich sei, weil China sich damit im Westen besser darstellen könne. – Dies war insofern interessant, als Cai, der ja bereits 1912 als Erziehungsminister das Esperanto in Schulen als Hilfssprache und Tür zu anderen westlichen Sprachen (im Sinne seiner Argumentation in *Xin shiji*) vorgeschlagen hatte, nun gewissermaßen umgekehrt argumentierte: Wenn China seine Interessen nicht den Ausländern, die sich der Mühe des Chinesischlernens kaum unterziehen würden, deutlich machen könne, sei dies verhängnisvoll!<sup>37</sup> Cai hatte entsprechend auch den bekannten chinesischen Diplomaten Wellington Koo (Gu Weijun 顧維鈞) gebeten, eine Grußadresse an die Esperantistentagung zu senden.

Aus Anlaß der Tagung hatte man bereits vermehrt über das Esperanto geschrieben,<sup>38</sup> doch war das Thema generell im Jahre 1922 wieder in den Medien sehr präsent.

Entscheidenden Anteil hatte dabei, neben Lu Xun und Zhou Zuoren, die es vor allem im Zusammenhang mit Erošenkos Person und Werk thematisierten, der damalige Herausgeber der *Dongfang zazhi* und aktive Esperantist Hu Yuzhi. Außer Übersetzungen von Erošenkos Werken, die auch Hu Yuzhi unternahm,<sup>39</sup> förderte er auch die Sprachdiskussion insgesamt in seiner Zeitschrift. Nachdem ein Beitrag die Nützlichkeit des Esperanto durch Verweis auf seine Popularität im Westen und den Sprachstreit in diversen internationalen Organisationen herausgestrichen hatte,<sup>40</sup> gab Hu Yuzhi einen Sonderteil in Bd. 19, Nr. 15 seiner Zeitschrift zur Frage einer internationalen Sprache heraus.<sup>41</sup> In einem einleitenden eigenen Artikel über das Ideal einer internationalen Sprache und seine Verwirklichung betonte er zum einen, daß es nicht um einen Ersatz der nationalen Sprache gehe, sondern lediglich um ein Kommunikationsmittel zwischen den Völkern. Auch sei eine Sprache an sich stets neutral, da es sich ja nur um ein Mittel zur Verständigung handele. Dennoch verberge sich hinter einer internationalen Sprache auch ein Ideal, nämlich eine internationalistische Gesinnung zu fördern und die Enge des Nationalismus und Rassismus zu überwinden. Da ein Mangel an Verständigung zu Konflikten führe, diene eine internationale Sprache dem Frieden und der Verbesserung der Gesellschaft weltweit.

Wenn man nun in einem zweiten Schritt diskutiere, welche Sprache sinnvollerweise als internationale Sprache eingesetzt werden solle, dann könne man zwar – rein statistisch von der Sprecherzahl her gesehen – für das Chinesische plädieren, aber dies sei nun einmal für Ausländer schwer zu erlernen. Außerdem sei durch eine lebende Nationalsprache automatisch eine Verbindung zu einer bestimmten Nation gegeben, was eben dem Ideal einer internationalistischen Gesinnung nicht dienlich sei. Eine tote Sprache wie das Latein wiederum sei unnötig aufwendig zu erlernen. Daher biete sich prinzipiell eine Kunstsprache an, die leicht und regelmäßig konstruiert ist. Unter den Kunstsprachen habe sich nun wiederum das Esperanto durchgesetzt, da es linguistisch den besten Entwurf darstelle und weil der Esperantismus dem Ideal der Neutralität verpflichtet sei. Der von Zamenhof propa-

<sup>37</sup> Cais Rede ist sowohl in *Beijing daxue rikan* als auch in *Chenbao fujian*, 22. 12. 1922, in Zusammenfassung abgedruckt.

<sup>38</sup> So z.B. in der *Chenbao fujian* vom 15. 12. 1922, S. 1–3, wo Zamenhof und die Anfänge der Esperanto-Bewegung wieder einmal vorgestellt wurden.

<sup>39</sup> Siehe z.B. seine Erošenko-Übersetzungen in *Dongfang zazhi* Bd. 19, Nr. 5, Nr. 6 und Nr. 15 (alle 1922).

<sup>40</sup> Siehe „Fukang“ 弗亢 (ungeklärtes Pseudonym): „Shijieyu de guoji diweiguan“ 世界語的國際地位觀 (Über die internationale Stellung des Esperanto) in *Dongfang zazhi* Bd. 19, Nr. 9 (10. 5. 1922), S. 71–74.

<sup>41</sup> Dort S. 77–96.

gierte „Homaranismo“ solle zum einen weder eine verbindliche Ideologie sein und werde nur von einem Teil der Esperantisten aktiv gestützt, zum anderen sei er ohnehin im Grunde nur ein Ausdruck allgemeiner Menschenliebe. Letztendlich habe aber dem Esperanto die Entwicklung einer vielgestaltigen Esperantobewegung zum Durchbruch verholfen.

Hu Yuzhi hatte damit – sich vorsichtig von einer ideologischen Besetzung des Esperanto distanzierend – vom allgemeinen Kommunikationsproblem und der Gefahr chinesischer Isolierung im internationalen Rahmen ausgehend, das Esperanto als beste Lösung zu begründen versucht.<sup>42</sup> Die folgenden Beiträge des Sonderteils befaßten sich dann mit Zamenhof, der Ausbreitung des Esperanto sowie einem Überblick über alternative Kunstsprachen, die aber vom überlegenen Esperanto überwunden worden seien. Der letzte Beitrag war ein Bericht von Ou Shengbai und Huang Zunsheng (unter Huang Juansheng 黃涓生), den beiden chinesischen Esperantisten und Anarchisten, die damals in Lyon studierten (s.o.), wo sie im übrigen am „Institut Franco-Chinois“ auch Esperanto-Kurse einrichteten. Die beiden hatten in Genf im April 1922 für das Institut an einer internationalen Konferenz teilgenommen, die sich mit der Umsetzung des vom Völkerbund im Vorjahr erörterten Vorschlags beschäftigte, Esperanto in Schulen einzuführen.<sup>43</sup> Außer durch Ou und Huang wurde China dabei noch von einem Delegierten des Erziehungsministeriums vertreten, der allerdings kein Esperanto konnte,<sup>44</sup> was angesichts der Tatsache, daß der Kongreß auf Esperanto gehalten wurde, de facto Ou und Huang als einzige aktive Vertreter für die Nation China beließ! (Somit führte u.a. das Esperanto-Engagement einige Anarchisten nahe an staatliche Funktionen heran!). Ein von Huang eingebrachter Vorschlag, ein internationales Esperanto-Übersetzungskomitee zu gründen, wurde angenommen. Huang wollte damit erreichen, daß die jeweiligen Länder die neuesten und wichtigsten Erkenntnisse aus ihren Muttersprachen übersetzen und der internationalen Esperantogemeinschaft zugänglich machen würden. Ansonsten beschäftigte sich die Konferenz mit dem konkreten Vorgehen zur Einführung des Esperanto-Unterrichts an Schulen. Besonders beeindruckt zeigten sich Huang und Ou von der Tatsache, daß diese primär an Lehrer gerichtete Konferenz auch Teilnehmer verschiedener gesellschaftlicher Gruppen wie Arbeiter-, Friedens-, Frauen- und Menschenrechtsorganisationen motiviert hatte und somit auch eine überschulische Relevanz der Esperantofrage dokumentierte.<sup>45</sup>

Huang, der studienhalber bis 1926 in Frankreich blieb, sollte auch in den kommenden Jahren in Europa China auf mehreren Esperanto-bezogenen Kongressen vertreten, darunter auf der Konferenz für eine gemeinsame Handelssprache in Venedig, Frühjahr 1923, im Namen der Handelskammern Peking und Tianjin. 1924 begleitete er Cai Yuanpei zum Esperantisten-Weltkongreß nach Wien, und 1925 nahm er im Auftrag des chinesischen Erziehungsministeriums an einer Konferenz für den Gebrauch des Esperanto in den reinen

<sup>42</sup> „Guojiyu de lixiang yu xianshi“ 國際語的理想與現實 (Das Ideal und die Verwirklichung einer internationalen Sprache) in *Dongfang zazhi* Bd. 19, Nr. 15, 1922, S. 77–82. – In einer ähnlichen Richtung war bereits ein Artikel Hu Yuzhi Anfang 1921 im Organ des Shanghaier Esperanto-Verbandes, *Hina Esperantisto*, Nr. 1 (Januar 1921) gegangen, wo er die Chancen von Englisch und Esperanto als internationale Sprachen verglichen hatte. (Dort S. 9–10).

<sup>43</sup> Der Titel des Berichtes in *Dongfang zazhi* klang dagegen etwas irreführend „internationale Esperanto-Konferenz“, was leicht mit dem Esperanto-Weltkongreß verwechselt werden konnte.

<sup>44</sup> Die ursprünglich ebenfalls vorgesehene Teilnahme des chinesischen Völkerbund-Delegierten entfiel.

<sup>45</sup> Der Bericht erschien in *Dongfang zazhi* Bd. 19, Nr. 15, S. 93–96.

und angewandten Wissenschaften in Paris teil sowie wiederum am Esperantisten-Weltkongreß in Genf. Außerdem wurde Huang 1924 zum Mitglied des Sprach- und Zentralkomitees der Esperantobewegung gewählt, in welcher Funktion er mehrere Kongresse (in Spanien, Bulgarien, Rumänien und Jugoslawien) besuchte.<sup>46</sup> Er war damit der m.W. erste Chinese, der in der *internationalen* Esperanto-Bewegung eine prominente Rolle spielte.

In China selbst meldete sich nach dem Esperanto-Sonderteil in der *Dongfang zazhi* 1922 wiederum Zhou Zuoren in derselben Zeitschrift zu Wort, wobei er das Esperanto einmal mehr an die alte Diskussion um die Reform des Chinesischen knüpfte. Zhou hatte Ende der Qing-Zeit zusammen mit Lu Xun und Qian Xuantong als Schüler Zhang Binglins die Debatte zwischen diesem in Tokyo und Wu Zhihui in Paris verfolgt. Als Professor an der Peking-Universität erlebte er dann die neuerliche Esperanto-Diskussion in *Xin qingnian* 1916–1919, an der ja besonders Qian Xuantong beteiligt gewesen war, hatte sich selbst jedoch zurückgehalten. Andererseits lag ihm als Übersetzer ausländischer Literatur und selbst produktivem Literaten die Sprachfrage, insbesondere der Streit um eine Nationalsprache und die Vor- und Nachteile der Umgangssprache, natürlich besonders nahe. Hinzu kam seine enge Verbindung zu Erošenko und das in diesem Zusammenhang einsetzende positive Engagement für eine Esperantoschule in Peking. Dennoch war und blieb Zhou nur ein zurückhaltender Befürworter des Esperanto. Wie sein Beitrag in *Dongfang zazhi* deutlich machte, sah er jetzt die Zeit gekommen, nach den ganzen Sprachdebatten endlich ein Resümee zu ziehen, zumal es jetzt um die Schaffung einer neuen Literatur ging. Seiner Meinung nach war die extreme Forderung, das Chinesische gänzlich abzuschaffen und durch das Esperanto zu ersetzen, illusorisch und auch gar nicht wünschenswert. Das Esperanto könne aber eine sinnvolle Funktion als Zweitsprache ausüben, während man das Chinesische unbedingt verbessern solle – und könne.<sup>47</sup> Mit Festhalten am Alten habe das nichts zu tun, sondern es sei lediglich wichtig, daß der Ausdruck natürlich bleibe. Den Vorschlag, das neue Chinesisch an den Romanen der Ming- und Qing-Zeit auszurichten – was Hu Shi propagiert hatte –, hielt Zhou nur für begrenzt tauglich, da man schließlich mit dem neuen Chinesisch auch logisch argumentieren wolle, wofür die alten Romane keine Vorlagen lieferten. Andererseits solle man auch keine Phobien gegen überkommene Ausdrücke entwickeln, sondern sie einsetzen, wenn sie sich anböten, desgleichen regionale Ausdrücke. Auch müsse das neue Chinesisch Fremdwörter integrieren, um moderne Sachverhalte ausdrücken zu können, sowie sich grammatikalisch stärker an westlichen Sprachen ausrichten. Damit wollte er erklärtermaßen keiner gewaltsamen Verwestlichung das Wort reden, doch ging Zhou – schließlich kein Linguist – davon aus, daß in der Grammatik aller

<sup>46</sup> Eine Zusammenstellung von Huangs Esperantoaktivitäten gibt Hou Zhiping in *El popola Ĉinio* 1987 / 9: Hou Ĝiping: „Wong Kenn, pioniro de la ĉina Esp-movado“ (sic!) (Huang Zunsheng, Pionier der chinesischen Esperanto-Bewegung) S. 15–17. (Huang wählte als latinisierte Form seines Namens „Wong Kenn“, angelehnt an die kantonesische Aussprache seines ursprünglichen Namens. Im übrigen legten viele Kantonesen im Ausland nicht die Mandarin-Aussprache sondern die kantonesische bei der Latinisierung ihrer Namen zugrunde).

<sup>47</sup> Dieses Unterstreichen der Reformierbarkeit des Chinesischen richtete sich primär gegen die extremen Positionen, wie sie Qian Xuantong in der *Xin qingnian*-Debatte vertreten hatte. Qian selbst hatte sich jedoch inzwischen allmählich davon gelöst und vertrat nun einen moderaten Ansatz. Wie Zhou herausstellte, sprach er als Literat. Qian war hingegen Linguist.

Sprachen eine gewisse Übereinstimmung anvisiert werden könne. Als konkrete Schritte empfahl er entsprechend, für die neue Nationalsprache eine Grammatik und Wörterbücher (nicht bloß Zeichenlexika!) zu erstellen, die dann von den Literaten und in den Schulen als verbindliche Grundlage benutzt werden könnten. Auf diese Weise werde sich dann die neue Sprache ausbreiten.

Zusammenfassend betonte Zhou, daß sein Hauptkriterium ein praktisches sei. Danach solle man zwar die „Eine Welt“ anstreben, für die als Kommunikationsmittel das Esperanto stand, doch solle dies nicht auf Kosten nationaler Sprachen gehen. Die Konstruktion einer nationalen Sprache wiederum dürfe die vielen Dialekte nicht verdrängen. So wie jeder – neben seinem heimatlichen Dialekt – die neue Hochsprache erlernen werde, könne er dann des weiteren eine Fremdsprache bzw. das Esperanto dazu lernen. M.a.W.: Zhou plädierte in der Sprachfrage für Einheit in Vielfalt.<sup>48</sup>

In der allgemeinen Diskussion war somit die Esperantofrage auf ein zunehmend pragmatisches Niveau gesenkt worden, was der Sprache im Gegenzug mehr Akzeptanz bei bürgerlichen Kreisen sichern half. Die Anarchisten jedoch versuchten weiterhin, das Esperanto für ihre Zwecke einzubinden. Selbst die neue Peking- Esperantoshule, die ja u.a. von Zhou Zuoren gestützt wurde, versammelte viele Anarchisten und war auch für die chinesischen Anarchisten im Ausland (z.B. die *Gongyu*-Gruppe in Frankreich) als Verteiler ihrer Publikationen in China aktiv. Auch wenn Jing Meijiu zunächst nicht direkt involviert schien, so druckte er doch in seiner *Xuehui* gelegentlich Berichte darüber. Nach Yamaga Taijis Erinnerungen gab es vielfältige Kontakte zwischen Jing, der Esperantoshule und jungen Anarchisten, die z.T. dort studierten. Yamaga selbst hatte – im Rahmen seiner Bemühungen, für Ōsugi die geheime Reise nach Europa zu organisieren (s.o.) – Ende 1922 Peking besucht, wo er u.a. mit Erošenko, dem Mit-Esperantisten, zusammentraf, der ihm schließlich über einen koreanischen Anarchisten und Esperantisten Jing Meijiu vorstellte. Jing, der ja Ōsugi noch aus seiner Japan-Zeit kannte, hatte inzwischen enge Beziehungen zu Sun Yatsen und war – trotz seines Anarchismus – stets politisch tätig. Yamaga, der vergeblich hoffte, Jing könne aufgrund seiner „offiziellen Beziehungen“ die Reisekarte für Ōsugi besorgen, stellte allerdings auch fest, daß dieser einen ganz eigenen Stil von Anarchismus praktizierte. Abgesehen davon, daß er augenscheinlich keine politischen Berührungspunkte hatte, führte er ein eher freizügiges Leben und sprach dem Opium zu. (Yamaga, der den chinesischen Anarchismus vor allem zu Shifus Zeiten als sehr puritanisch erlebt hatte, war darüber nicht wenig erstaunt).<sup>49</sup> Dennoch war Jing Meijiu zu dieser Zeit eine zentrale Figur für die Peking- Anarchismusszene, da er eine einflußreiche Persönlichkeit war und eben mit seiner *Xuehui* auch ein Forum für am Anarchismus und am Esperanto Interessierte bot. Die meisten jungen Anarchisten vor Ort scharten sich daher um ihn – und um die Esperantoshule.

Einer dieser jungen Anarchisten, Feng Shengsan 馮省三, Student an der Peking-Universität und zeitweise Sekretär Erošenkos, verfaßte ein Esperanto-Lesebuch, zu dem wiederum Zhou Zuoren das Vorwort schreiben sollte. Lu Xun seinerseits nahm den besagten

<sup>48</sup> Zhou Zuoren 周作人: „Guoyu gaizao de yijian“ 國語改造的意見 (Ansichten zur Reform der nationalen Sprache) in *Dongfang zazhi* Bd. 19, Nr. 17, 1922, S. 7–15.

<sup>49</sup> Siehe Mukai Kō: *Yamaga Taiji: Hito to sono shōgai* S. 85–88, bzw. Sakai Hirobumi: „Yamaga Taiji to chūgoku“ S. 38–39. Siehe auch die Erinnerungen des Anarchisten Li Shaoling 李少陵 an Jing Meijiu in *Saga/Sakai/Tamagawa* in japanischer Übersetzung (S. 135–140).

Studenten in Schutz, der wegen seiner Agitation gegen die Erhebung von Druckgebühren für studentische Publikationen an der Peking-Universität von der Universität verwiesen worden war, und Qian Xuantong schrieb anlässlich seines Todes 1924 einen Nachruf. Dies zeigt, daß, obwohl die drei Professoren selbst keine Anarchisten im eigentlichen Sinne waren, sie doch durchaus Sympathien hegten, während sie bolschewistischen Studenten gegenüber stärker auf Distanz gingen.<sup>50</sup> – An der Esperantoschule wiederum wurde dann eine eigene anarchistische Gruppe gegründet. Jing Meijiu fungierte später (1924) sogar als Leiter der Esperantoschule und ließ eine eigene Esperanto-Beilage bei seiner *Guofeng ribao* erscheinen (wohl eine Art Fortsetzung der vorigen, anarchistisch geprägten Beilage *Xuehui*). An der Schule unterrichteten zudem auch Russen, die allerdings offenbar – wie Erošenko – keine Bolschewisten waren, so daß weiterhin das Esperanto entweder als anarchistisch oder als rein neutrale Sprache betrachtet wurde, jedenfalls nicht als bolschewistisch.

Somit bestand in Peking ein Netz vielgestaltiger Beziehungen zwischen Anarchisten verschiedener Generationen, dem Esperanto, nicht-bolschewistischen Russen und einigen namhaften Literaten und Professoren.

#### *Anarchistische Publikationen in Shanghai und Kanton*

Dennoch war der Anarchismus damals in Peking vergleichsweise wenig virulent, zumal besonders in Nordchina durch die politischen Umstände nicht sehr viel Spielraum für revolutionäre Aktivitäten blieb.<sup>51</sup> In Shanghai war die Situation schon etwas anders. Erošenko hatte bereits geäußert, daß er Shanghai als wesentlich reger empfand, während Peking eher einem Friedhof gleiche. Mit seinen Konzessionsgebieten war Shanghai idealer Zufluchtsort für revolutionär Gesinnte. Auch bot die für chinesische Verhältnisse stark vorangeschrittene Industrialisierung eine größere soziale Wirkungsmöglichkeit für Agitationen. Dennoch war Shanghai gerade deswegen für Anarchisten kein einfaches Pflaster, denn hier entwickelte sich die KPCh besonders schnell und machte insbesondere in der Arbeiterbewegung den Anarchisten Konkurrenz. Andererseits war Shanghai eine traditionelle Hochburg der Esperantobewegung.

Eine der anarchistischen Zeitschriften, die in den frühen 1920er Jahren in Shanghai erschienen, zeigte denn auch die Ambivalenz des Ortes: zum einen war Shanghai das Kommunikationszentrum Chinas überhaupt, weshalb viele Informationen hier zusammenflossen, andererseits war es schwierig, ein längerfristiges Projekt durchzuhalten, weswegen die Zeitschrift einen extrem kurzen Bestand hatte: gerade einmal drei Nummern erschienen (März bis Mai 1923). Diese Zeitschrift *Huzhu* 互助 (Gegenseitige Hilfe),<sup>52</sup> über deren

<sup>50</sup> Vgl. Fujii, bes. S. 275–276.

<sup>51</sup> So schätzten auch die Behörden den Anarchismus in Peking Ende 1922 als eher schwach ein. (Vgl. *Zhongguo wuzhengfuzhu yi he zhongguo shehui dang* S. 167 in einem Bericht vom November 1922).

<sup>52</sup> Es gab in China eine ganze Reihe von Zeitschriften mit diesem Namen, was häufig zu Verwechslungen führt. *Wusi shiqi qikan jieshao* (Bd. 3) äußert sich nicht zum Erscheinungsort, gibt aber die Inhaltsverzeichnisse der drei Nummern an. *Wusi shiqi de shetuan* (Bd. 4) bringt Auszüge, die eindeutig aus der in *Wusi shiqi qikan jieshao* gemeinten Zeitschrift stammen und behauptet, daß diese Zeitschrift eine Publikation der „Pekinger Huzhu-Gesellschaft“ sei. Ge/Jiang/Li enthält ebenfalls – z.T. mit *Wusi shiqi de*

Hintergründe nicht sehr viel bekannt ist,<sup>53</sup> wurde von dem in Shanghai praktizierenden anarchistischen Arzt Deng Mengxian 鄧夢仙 maßgeblich geleitet. Deng war – wie so viele – ursprünglich Mitglied von Jiang Kanghus „Sozialistischer Partei Chinas“ gewesen. Auch waren er und sein Hospital für viele von auswärts kommende Anarchisten ein beliebter Anlaufpunkt. Da Deng in Japan Medizin studiert und eine Japanerin geheiratet hatte, war er auch ein Verbindungsmann zu den japanischen Anarchisten. Seine Zeitschrift *Huzhu* gab sich recht militant<sup>54</sup> und machte die Konkurrenz zur KPCh in der Arbeiterbewegung deutlich.<sup>55</sup> Andererseits plädierte sie – wie manche Autoren in der Pekinger *Xuehui* – für eine gezielte anarchistische Propaganda auch außerhalb der Arbeiterkreise, nämlich durch Einbeziehung von Soldaten, Bauern und Frauen.<sup>56</sup> Dies war gerade auch deshalb erfolgversprechend, weil die KPCh sich damals noch fast ausschließlich auf das städtische Proletariat konzentrierte und somit die anderen gesellschaftlichen Bereiche den Anarchisten weitgehend konkurrenzlos überließ.

Die Hauptbastion des chinesischen Anarchismus in den frühen 20er Jahren war jedoch die Gegend um Kanton. Zwar waren viele führende Aktivisten ab 1921 ins Ausland gegangen (s.o.), doch kamen einige ab 1924 wieder zurück. Zunächst waren die Bedingungen für die Anarchisten in der Provinz Guangdong u.a. deswegen günstig, weil Chen Jiongming, der „anarchistische Warlord“, die Provinz im Oktober 1920 erobert hatte. Ohnehin hatten

*shetuan* identische – Auszüge, benennt jedoch Shanghai als Publikationsort und rechnet die Zeitschrift einer Gruppe um den in Shanghai tätigen Arzt Deng Mengxian 鄧夢仙 zu. Dies wird durch die Aussage von Lu Jianbo in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1015, gestützt. Mir selbst lag eine in Peking erschienene *Huzhu zazhi* (monatlich) vor, die ab Januar (!) 1923 erschien, aber nicht identisch mit der vorigen, anarchistischen ist. (Eine *anarchistische* „Huzhu“-Gesellschaft existierte in Peking früher, nämlich 1920/21. Siehe die bereits erwähnte Beschreibung von deren Diskussionen um die anarchistisch-bolschewistische Kooperation in den Akten in *Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehui dang*, S. 84 ff.). Daher erscheint mir bezüglich der anarchistischen Zeitschrift *Huzhu* von 1923 die Version in *Ge/Jiang/Li* mit Deng Mengxian in Shanghai korrekt. Außerdem bestätigt auch die ab Herbst 1923 in Kanton erschienene anarchistische Zeitschrift *Chunlei* (s.u.) Nr. 1, S. 133, daß die *Huzhu yuekan* in Shanghai ab März in insgesamt drei Nummern erschienen sei, und Zheng Peigang gibt in seinen Erinnerungen (Version in Gao Jun et al. S. 522) an, daß Deng Mengxian in Shanghai eine *Huzhu* herausgegeben habe. Zheng Peigang schrieb auch selbst als „Kelao“ 克勞 in der Zeitschrift (vgl. *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 971).

Im Jahre 1924 erschien übrigens eine weitere Zeitschrift mit dem Titel *Huzhu zazhi*, allerdings in Kanton. Diese wurde vom alten Shifu-Freund Xie Yingbo 謝英伯 herausgegeben, der sich inzwischen zum marxistischen Flügel der GMD zählte. Der Zeitschriftenname taucht auch in späteren Jahren noch auf. Außerdem hatte es bereits 1920 eine gleichnamige Zeitschrift gegeben, nämlich die der „Huzhu“-Gesellschaft um Yun Daiying in Wuchang, die sich eine neue Persönlichkeitsbildung im Rahmen der Suche nach neuen Lebensformen zum Ziel gesetzt hatte (s.o.).

<sup>53</sup> Die Pseudonyme werden m.W. nirgends identifiziert. Nur „Kelao“ ist – wie gesagt – mit Zheng Peigang gleichzusetzen.

<sup>54</sup> Siehe den Auszug aus dem Artikel „Geming yundong“ 革命運動 (Revolutionäre Bewegung) von „Xuezhong“ 血鐘 in Nr. 1, März 1923, in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 4, S. 219–222, bzw. identisch in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 675–678.

<sup>55</sup> Siehe den in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 4, S. 223–225, bzw. in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 679–681, abgedruckten Artikel „Laodong yundong“ 勞動運動 (Arbeiterbewegung) von „An“ 安 in Nr. 1. Die Nummer 3 von *Huzhu* war übrigens dem Maifeiertag gewidmet.

<sup>56</sup> Siehe besonders den Artikel von „Xiaoxing“ 曉星: „Zenyang xuanchuan annaqizhuyi“ 怎樣宣傳安那其主義 (Wie soll man den Anarchismus verbreiten?) in Nr. 1, abgedruckt in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 682–685.

sie seit Shifus Zeiten hier einen starken Rückhalt, der u.a. auch in der Arbeiterbewegung spürbar war (s.o.). Andererseits war auch die GMD besonders stark in der Gegend, und Chen Jiongming kooperierte zunächst mit Sun Yatsen. Aufgrund von Meinungsverschiedenheiten zwischen beiden kam es jedoch 1922 zum offenen Konflikt, der schließlich mit der Niederlage Chens endete.<sup>57</sup> Trotz Suns taktischer Annäherung an die Sowjets konnten die Anarchisten jedoch weiterhin ihre Aktivitäten entfalten. So gründeten 1922 einige in Kanton versammelte Anarchisten die sogenannte „Liga der Anarchisten“ (abgekürzt mit „AF“ = Anarchist Federation), die dann einen Ableger in Shanghai erhielt<sup>58</sup> und offenbar recht streng organisiert war.<sup>59</sup> Da sich die Organisation jedoch nicht recht entwickelte, gründeten einige Mitglieder 1923 die Zeitschrift *Chunlei* 春雷 (Frühlingsdonner), die 1923–1924 erschien und sich als Organ der „Wahrheitsgesellschaft“ („Zhenshe“ 眞社) ausgab.<sup>60</sup> Die wichtigsten Autoren waren Wang Qi 王祺 (= Wang Siweng 王思翁) aus Hunan mit starken GMD-Verbindungen, und Li Shaoling 李少陵 (alias „Sanmu“ 三木), ebenfalls aus Hunan. Letzterer war hauptsächlich über Jing Meijiu zur anarchistischen Bewegung gestoßen.<sup>61</sup> Außerdem nahmen noch mehrere kantonesische Anarchisten teil,<sup>62</sup> u.a. Ye Chuchen 葉楚沆 und Zheng Mingjiu 鄭冥鳩 (alias „Mingjia“ 鳴鳩), ein Neffe Zheng Peigangs. Dies zeigt, daß diese Gruppe durchaus überregional und nicht nur ein rein kantonesisches Unternehmen war. Später erschienen auch Beiträge von dem jungen, damals in Nanjing studierenden Anarchisten Li Feigan 李芾甘 (alias Ba Jin) sowie andere zugesandte Artikel.

*Chunlei* hatte zwar keine Esperantokolumne,<sup>63</sup> doch war sie die m.W. erste chinesische Zeitschrift, die ihr Erscheinen nach der Zeitrechnung ab Erfindung des Esperanto datierte! Entsprechend war die erste Nummer, die im Herbst 1923 erschien, mit „Esperantojahr 37“ datiert. Wie das Editorial bekanntgab, war das Ziel der Zeitschrift, für Gerechtigkeit und Glück aller Menschen unter unbedingtem Festhalten an „der Wahrheit“ zu kämpfen. Entsprechend nannte sich die Zeitschrift herausgebende Gesellschaft denn auch „Zhenshe“ 眞社 (Wahrheitsgesellschaft). (Damit zeigt sich einmal mehr der stark moralische Ansatz

<sup>57</sup> Von der Geschichtsschreibung der GMD wie auch der der VR China wird der Bruch Chen angelastet. Eine Gegendarstellung hat der Sohn Chen Jiongmings versucht: Leslie H. Chen: „Chen Jiongming (1878–1933) and the Chinese Federalist Movement“ in *Republican China* XVII, Nr. 1, Nov. 1991, S. 21–37.

<sup>58</sup> Hierzu gehörten u.a. Zheng Peigang und seine Frau, also Shifus Schwester Liu Wudeng, sowie der Arzt Deng Mengxian. Mit dieser Gruppe soll auch Ōsugi bei seiner China-Visite 1923 konferiert haben. (Siehe Zhengs Erinnerungen in Gao Jun et al. S. 522).

<sup>59</sup> Siehe dazu u.a. die Aussage in *Chunlei* 春雷 (Frühlingsdonner) Nr. 1 (1923), S. 4 und S. 92–95. Nach einigen Erinnerungen hatte sie schon fast geheimgesellschaftliche Züge. (Siehe z.B. Li Changren 黎昌仁 in Gao Jun et al. S. 532–533).

<sup>60</sup> Diese Zeitschrift ist im Tōyō bunkō in Tokyo fast vollständig erhalten und in dieser Form in Bd. 8 von Sakai/Saga: *Genien ...* aufgenommen. Eine einführende Beschreibung zur Zeitschrift gibt das zugehörige Begleitbüchlein S. 58–62.

<sup>61</sup> Einige Auszüge aus Li Shaolins Erinnerungen sind in Saga/Sakai/Tamagawa ins Japanische übersetzt. Demnach war Li vor allem über Jing Meijiu zum Anarchismus gekommen (s. dort S. 135), nachdem er bereits in Hunan erste Berührungen mit dem Anarchismus, besonders per Kropotkinlektüre, gehabt hatte. Li war vor allem in der Hunaner Arbeiterbewegung aktiv.

<sup>62</sup> U.a. Li Changren (in Gao Jun et al. S. 533) nennt einige Namen, ist in vielen Angaben aber fehlerhaft.

<sup>63</sup> Es erschienen jedoch chinesische Übersetzungen aus dem Esperanto, was zeigt, daß einige Autoren sich zumindest mit dieser Sprache beschäftigt hatten. Die Nr. 3 trug dann auch einen Esperanto-Nebentitel: „La printempa tondro“ (Frühlingsdonner).

im chinesischen Anarchismus, zumal schon früher Selbstbezeichnungen mit „Wahrheit“ gern verwendet worden waren [vgl. z.B. die „Shishe“ in Peking oder die „Zhenshe“ in Nanjing]. Die Namensgebung sollte Kompromißlosigkeit [u.U. bewußt auf dem Hintergrund der sich anbahnenden GMD-KPCh-Allianz] signalisieren). Als allgemeine Methoden wurden „füreinander arbeiten“, „einander helfen“ und „einander lieben“ definiert, weshalb man dezidiert für eine organisierte Struktur eintrete, die jedoch horizontal, nicht vertikal ausgerichtet sein müsse. Was diesen Zielen und Methoden entgegenstehe, solle radikal beseitigt werden. Kurz gefaßt: man wolle den Anarcho-Kommunismus.<sup>64</sup>

Die Zeitschrift orientierte sich klar an Kropotkin und versuchte, anhand von dessen Lehre alle Kritik am Anarchismus zurückzuweisen und die eigene anarchistische Identität zu definieren. In der positiven Darstellung des Anarchismus brachte dies zwar an sich nicht viel Neues, doch ging es unvermeidlich auch um die Auseinandersetzung mit den marxistischen Kommunisten. Dieses Thema wurde besonders von Li Shaoling aufgegriffen, der selbst einige Erfahrungen im Umgang mit den Marxisten gemacht hatte und entsprechend auf einem unversöhnlichen Gegensatz von Anarchisten und Marxisten bestand. Seit Marxens perfidem Vorgehen gegen Bakunin habe sich die Taktik seiner Anhänger nicht geändert. Deshalb gebe es überall auf der Welt einen tiefgreifenden Konflikt zwischen beiden Seiten. Li selbst hatte in Hunan im Rahmen der Arbeiterbewegung mit den marxistischen Kommunisten Kontakt gehabt sowie in Shanghai mit dem Kreis um Chen Duxiu, und er beschwerte sich heftig über deren Vorgehen. Allerorten verleumdeten und obstruierten sie die Anarchisten und ihre Aktivitäten. So sei er selbst als Arbeiteraktivist nach der durch den lokalen Warlord vorgenommenen Hinrichtung der beiden „anarchistischen“<sup>65</sup> Arbeiterführer Huang Ai 黃愛 und Pang Renquan 龐人銓, die dann von den marxistischen Kommunisten als „ihre“ Märtyrer vereinnahmt worden waren, nach Shanghai geflohen, dort aber von den Marxisten plötzlich von den Versuchen, die Hunaner Arbeiter zu reorganisieren, ausgeschlossen worden. Als er wegen Morddrohungen von Shanghai nach Kanton geflüchtet sei, habe man ihm gar angehängt, Arbeitergelder veruntreut zu ha-

<sup>64</sup> Siehe „Guangzhou zhenshe xuanyan“ 廣州真社宣言 (Deklaration der Wahrheitsgesellschaft in Kanton) in *Chunlei* Nr. 1, Oktober 1923, S. 1–5.

<sup>65</sup> Der Streit, wem die ersten „Märtyrer“ der chinesischen Arbeiterbewegung zuzurechnen sind, wurde seit ihrer Hinrichtung geführt. Sowohl die KPCh als auch die Anarchisten und z.T. die GMD veranstalteten „Gedenkfeiern“ und brachten „Gedenkpublikationen“ heraus. (Vgl. u.a. die Zusammenstellungen in *Wusi shiqi qikan jieshao* Bd. 2, S. 121–156 bzw. S. 667–674). In späteren Erinnerungen erschienen die beiden Arbeiterführer als im Wesentlichen mit den konkreten Problemen der Arbeiterbewegung befaßt, wobei das ideologische Moment zweitrangig gewesen sei. (Einen guten Überblick gibt dazu der Abschnitt zu Huang und Pang in den japanischen Übersetzungsausügen in Saga/Sakai/Tamagawa S. 321–360). In der Tat liegen wenige Primärquellen vor. Huang war ohnehin kaum schreibend aktiv. Von Pang gibt es einige Artikel, die aber nur in sehr allgemeiner Form anarchistische Einflüsse aufweisen. (Siehe u.a. die Abschnitte in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 550–553). Daß die beiden zunächst Verbindungen zu Anarchisten hatten, ist sicher, doch ist die Frage, ob sie wirklich von Mao Zedong für die KP rekrutiert wurden, umstritten. Da beide bereits Januar 1922 hingerichtet wurden, war die ideologische Trennlinie in der Hunaner Arbeiterbewegung, welche selbst noch sehr jung war, im Zweifelsfalle ohnehin nur gering ausgeprägt. (Interessanterweise werden beide in dem bereits angeführten, von Li Feigan / Ba Jin verfaßten Lagebericht zur anarchistischen Bewegung von 1926 nicht explizit als „Anarchisten“ charakterisiert, sondern als „Syndikalisten“. Aus dem Bericht geht jedoch hervor, daß anarchistische „Genossen“ für ihre Hinrichtung auf Rache sann und den Warlord im November des Jahres durch eine Bombe verletzten. [Li-Pei-Kan: „La mallonga historio ...“ S. 25]).

ben. Solcherlei persönliche Erfahrungen standen somit im Hintergrund des anti-marxistischen Engagements in der *Chunlei*.<sup>66</sup>

Lis Vorwürfe gegen die Marxisten<sup>67</sup> wurden u.a. durch Huang Lingshuangs Bericht über seine Erfahrungen in der SU unterstrichen, der auch in *Gongyu* erschienen war (s.o.). Auch griff Wang Siweng in seinen eher theoretischen Beiträgen die alte Shifusche Analyse von den Anarcho-Kommunisten als den eigentlichen Kommunisten und den Marxisten als bloßen „Kollektivist“ wieder auf, was insofern bemerkenswert ist, als die Anarcho-Kommunisten sich selbst Ende 1923 noch nicht in der Schlacht um die Besetzung des Begriffes „Kommunismus“ geschlagen gaben, obwohl ja inzwischen eine allgemein bekannte KPCh existierte.<sup>68</sup>

Besonders aufgebracht waren die Anarchisten über die Publikation einer „Deklaration russischer Anarchisten“, die Ende 1923 in *Xin qingnian* erschienen war.<sup>69</sup> (Qin) Baopu, der mit der Autorität eines SU-Rückkehrers reden konnte, sandte *Chunlei* einen Artikel, der diese Deklaration auseinandernahm, denn darin wurde der Eindruck erweckt, als seien in der SU „die Anarchisten“ zumindest auf Kooperation mit den Bolschewisten, wenn nicht gar völlig auf deren Linie eingeschwenkt. Daß die Zeitschrift *Xin qingnian*, die zu diesem Zeitpunkt ganz in marxistisch-bolschewistischem Fahrwasser war, einen „anarchistischen“ Text druckte, war für (Qin) Baopu schon Anzeichen genug, mißtrauisch zu werden. Er bestritt zwar nicht, daß der Text selbst authentisch war (schließlich gab es Anarchisten in der SU, die anfangs mit den Bolschewisten kooperierten),<sup>70</sup> behauptete jedoch, daß die Verfasser überhaupt keine Anarchisten (mehr) waren, da ihre Deklaration Grundüberzeugungen des Anarchismus in Frage stellte. Die „wahren“ Anarchisten in der SU würden dagegen verfolgt, und auch diejenigen, die sich aus der SU gerettet hätten, verkündeten vom sicheren Exil her alles andere als positive Nachrichten über die SU. *Xin qingnian* hingegen verschweige dies und wolle so in China den Eindruck erwecken, als seien die chinesischen Anarchisten mit ihrer Kampfhaltung gegen die Marxisten international isoliert! Außerdem sei auch Lenin taktisch schlau genug, einige Ex-Anarchisten gekonnt als Propagandisten seiner Sache in der Welt herumzuschicken, um in anderen Ländern Harmonie zwischen Anarchisten und Bolschewisten in der SU vorzugaukeln. Die Schicksale überzeugter An-

<sup>66</sup> „Sanmu“ (=Li Shaoling): „Wuzhengfudang yu makesidang de duikang“ 無政府黨與馬克斯黨的對抗 (Die Abwehr der Marxisten durch die Anarchisten) in *Chunlei* Nr. 1, Oktober 1923, S. 19–40. Im übrigen wurde im Supplement zu Nr. 3 der *Chunlei* anlässlich des Maifeiertages 1924 bewußt herausgehoben, daß fast alle „Märtyrer“ der chinesischen Arbeiterbewegung Anarchisten gewesen seien. (Siehe dort S. 17 und S. 19–22).

<sup>67</sup> Interessanterweise schilderte Li später seine Zeit in Hunan und Shanghai etwas anders. Vgl. die Auszüge aus seinen Erinnerungen in japanischer Übersetzung in Saga/Sakai/Tamagawa S. 217–222 und S. 321–330 zur Arbeiterorganisation. Hier reklamiert er Huang und Pang – im Gegensatz zu seiner Position in *Chunlei* – auch nicht mehr für die Anarchisten!

<sup>68</sup> Siehe Wangs Artikel: „Gongchan yu tudi gongyou“ 共產與土地公有 (Kommunismus und Gemeinbesitz an Boden) in *Chunlei* Nr. 2, Dezember 1923, 40 Seiten. (Die zweite Nummer war nicht durchpaginiert).

<sup>69</sup> In *Xin qingnian jikan* 新青年季刊 (Vierteljahrszeitschrift Neue Jugend) Nr. 2, 20. 12. 1923, S. 151–159, übersetzt vom führenden KP-Mitglied Zhang Guotao 張國燾.

<sup>70</sup> Vgl. dazu Avrich: *Russian Anarchists*, bes. S. 196 ff.

archisten sprächen hingegen eine deutliche Sprache: Inhaftierung.<sup>71</sup> Daher versuchten die anarchistischen Aktivisten in Kanton sogar, Gelder für die in der SU schmachtenden russischen Genossen zu sammeln<sup>72</sup> – womit sie internationalen Aufrufen folgten.

Argumentativen Rückhalt für die Auseinandersetzung mit den Marxisten holten sich die chinesischen Anarchisten aber auch von Ōsugi, der als „Kropotkin Ostasiens“ bezeichnet<sup>73</sup> und als „anarchistischer Märtyrer“ ohnehin ein in der Zeitschrift sehr prominenter Gegenstand wurde. So übersetzte man beispielsweise Ōsugis Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Marx und Bakunin.<sup>74</sup>

Der „Fall Ōsugi“ war für die chinesischen Anarchisten eine ideale Gelegenheit, Internationalismus und anarchistische Identität zu demonstrieren, zumal damit noch eine Attacke gegen die China stets zusetzenden japanischen Imperialisten verbunden werden konnte. Die Ermordung Ōsugis im Gefolge des großen Kantō-Erdbebens im September 1923 wurde daher in jeder Nummer ausführlich erörtert. Bereits die erste Nummer der *Chunlei*, die kurz nach dem Vorfall erschien, trauerte um den „großen Märtyrer“ und schwor Rache für sein Blut.<sup>75</sup> Außerdem wurde darauf hingewiesen, daß nicht nur Ōsugi Opfer der japanischen Regierung geworden sei,<sup>76</sup> sondern auch Koreaner und einige Chinesen in den Wirren nach dem Beben umgebracht worden seien.<sup>77</sup>

Ōsugi wurde nicht nur allgemein mit Trauerfeiern gewürdigt (u.a. in Kanton und Peking), sondern auch mit seinen Schriften vorgestellt. Es wurde gar eine Gesamtausgabe seiner Werke in Aussicht genommen. Schließlich war Ōsugi auch der japanische Anarchist, der den chinesischen am nächsten gestanden hatte, zweimal nach China gekommen und auch in Japan die herausragende Figur der anarchistischen Szene gewesen war. In *Chunlei* verglich man daher die Rolle Ōsugis für die japanischen Genossen mit der Shifus für die chinesischen.<sup>78</sup>

<sup>71</sup> (Qin) Baopus Bericht: „Suwei ‘Eguo wuzhengfudang’de xuanyan“ 所謂“俄國無政府黨”的宣言 (Die Deklaration der sogenannten „Russischen Anarchisten“) erschien in *Chunlei* Nr. 3, Mai 1924, S. 1–10.

<sup>72</sup> Siehe die internen Nachrichten in *Chunlei* Nr. 3, S. 118.

<sup>73</sup> Siehe *Chunlei* Nr. 1, S. 33.

<sup>74</sup> In *Chunlei* Nr. 3, S. 71–84.

<sup>75</sup> Siehe den „Aufruf der kantonesischen Anarcho-Kommunisten“ in Nr. 1, S. 125.

<sup>76</sup> Inwieweit die Ermordung Ōsugis tatsächlich von oben befohlen oder auf unterer Ebene beschlossen worden war, konnte nie geklärt werden. Der verantwortliche Polizeihauptmann bekannte sich persönlich zur Tat (sein Motiv war jedoch nicht klar), wurde aber bald begnadigt und dann in der Mandschurei eingesetzt. Diese zuvorkommende Behandlung bestärkte natürlich später Zweifler an der Alleinschuld des Polizeihauptmanns.

<sup>77</sup> Inwieweit Chinesen gezielt umgebracht wurden, ist nicht ganz klar. Offensichtlich gab es z.T. auch Verwechslungen zwischen Chinesen und Koreanern, welche ziemlich sicher beabsichtigte Opfer waren. Zwar wurden einige Studien zu den Vorfällen unmittelbar nach dem Beben angestellt, doch sind sie meist von interessierter Seite, so daß die historische Wahrheit schwer zu fassen ist. Auch wird immer wieder angeführt, daß nicht nur staatliche Stellen involviert waren, sondern sich auch Ressentiments der Bevölkerung gegen die Koreaner entladen hätten (unter Anstachelung?). Auch sei generell Hatz auf japanische Sozialisten gemacht worden, die z.T. zunächst fälschlich als tot gemeldet wurden.

<sup>78</sup> Siehe *Chunlei* Nr. 2: Beitrag aus Shanghai: „Diao tongzhi Dasha Rong jun“ 弔同志大杉榮君 (Trauer um den Kameraden Herrn Ōsugi Sakae). In Japan registrierte man dies natürlich. Vgl. die Hinweise auf Ehrungen Ōsugis in der wiederbelebten *Rōdō undō* 勞働運動 (Arbeiterbewegung) Nr. 3, 1. 4. 1924, S. 3. (Nachdruck 1989 S. 351).

Selbst die immerhin mehr als ein halbes Jahr nach dem Vorfall erschienene Nummer zum Maifeiertag 1924 der *Chunlei*<sup>79</sup> widmete sich noch ausführlich dem Thema Ōsugi, wobei Anarchisten aus verschiedenen Teilen Chinas und Übersee seiner und der mit ihm Ermordeten (Itō Noe [seine zweite Frau] und ein kleiner Neffe) gedachten,<sup>80</sup> und selbst die Nachfolgezeitschrift der *Chunlei*, *Jingzhe* 驚蟄 (Aufschrecken nach dem Winterschlaf),<sup>81</sup> brachte noch eine längere Übersetzung zum Thema.<sup>82</sup>

Der Fall war auch deshalb weiterhin so virulent, weil in Japan inzwischen koreanische und japanische Anarchisten u.a. als Rache für Ōsugi und die Opfer nach dem Beben ein Attentat auf den Tennō geplant hatten, was aufflog und sie vor Gericht brachte.<sup>83</sup> Besonders (Li) Feigan alias Ba Jin, der sich auch später stets mit solchen „Fällen“ in der internationalen anarchistischen Bewegung auseinandersetzte, engagierte sich mit mehreren Beiträgen in *Chunlei* sowie in *Jingzhe* und versuchte, Ōsugis Wirken einigermaßen systematisch vorzustellen, wobei er sich auf die von den japanischen Genossen in ihren Esperantokolumnen gegebenen Informationen stützen konnte.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> Laut Angabe der Zeitschrift (Nr. 3, letzte Seite) erschien die Nummer etwas „verspätet“.

<sup>80</sup> So sandte Huang Lingshuang eine Erinnerung an Ōsugi aus den USA herüber. (Er hatte Ōsugi einmal in Japan kennengelernt. Nach Yamaga Taiji war Huang nach seiner Rückkehr aus der SU und vor seiner Abreise in die USA im Oktober 1922 nach Japan gefahren. – Siehe Yamagas Erinnerungen bzw. den Artikel von Sakai Hirobumi: „Yamaga Taiji to chūgoku“ S. 37). Lu Jianbo, der sich immer für Frauenfragen engagierte, schickte aus Nanjing auch ein Trauergedicht für Itō Noe, während Li Feigan alias Ba Jin an den kleinen Neffen erinnerte.

<sup>81</sup> Der Begriff *jingzhe* ist eine Bezeichnung aus dem traditionellen chinesischen Kalender (ca. im März). Möglicherweise war der Beginn der Zeitschrift zu diesem Zeitpunkt geplant, doch ist hier wohl die wörtliche Bedeutung des „Erwachens der Insekten aus dem Winterschlaf“ bewußt einkalkuliert. Meine Übersetzung des Titels interpretiert dies als Fanal an die Gesellschaft. Ende der 30er Jahre sollte es nochmals eine gleichnamige anarchistische Zeitschrift geben (s.u.).

<sup>82</sup> Feigan/Ba Jin übersetzte in der 1. Nummer (Juni 1924, wie sich aus inhaltlichen Angaben und Verweisen auf andere Publikationen ergibt), aus dem Esperanto den von Ōsugis *Rōdō undō*-Gruppe verfaßten Bericht über die Verfolgung der Anarchisten im Gefolge des Bebens. (Nr. 1, S. 9–12). (Die *Jingzhe* ist in Sakai/Saga: *Genten* ... Bd. 8 enthalten).

<sup>83</sup> (Li) Feigan übersetzte hierzu in Nr. 3 der *Chunlei*, S. 105–107, einen japanischen Bericht nach der Esperanto-Version.

<sup>84</sup> Unlängst, nämlich im Februar 1924, hatte Ōsugis Zeitschrift *Rōdō undō* eine Gedenknummer herausgebracht, die einflußreich wurde und u.a. durch ihre Esperantokolumne (besorgt von Yamaga Taiji) Ōsugi und sein Schicksal international bekannt machte.

Seit der Ermordung Ōsugis erschienen in Japan im übrigen häufiger Gedenknummern, die hier nicht alle aufgeführt werden können. Es seien nur einige wichtigere genannt:

Zum 50. Jahrestag der Ermordung, 1973, erschien z.B. Yasunari Jirō 安成二郎: *Museifu jigoku* 無政府地獄 (Anarchistische Hölle), Tokyo 1973. Yasunari hatte Ōsugi und Itō Noe gekannt. Verschiedene Erinnerungen an Ōsugi und Itō Noe wurden ebenfalls anlässlich des 50. Jahrestags der Ermordung zusammengestellt in *Ōsugi Sakae hiroku* 大杉榮秘録 (Geheime Aufzeichnungen zu Ōsugi Sakae), Tokyo 1973 (mit Ergänzungen 1976 vom Verlag „Schwarze Front“). 1984 brachte der gleiche Verlag zusammen mit Erinnerungen auch einen Nachdruck des ärztlichen Untersuchungsberichtes: *Ōsugi Sakae tsuisō*: *Ōsugi, Noe, Munekazu shi-in kanteisho* 大杉榮追想: 大杉。野枝。宗一死因鑑定書 (Erinnerungen an Ōsugi: Untersuchungsbericht zur Todesursache von Ōsugi, Noe und Munekazu [= der kleine Neffe]). Daraus ging hervor, daß die drei vor ihrer Liquidierung mißhandelt worden waren. Der zuständige Arzt hatte allerdings nicht gewagt, dies damals publik zu machen, so daß der Untersuchungsbericht erst sehr viel später (1976) bekannt wurde. Anlässlich des 70. Jahrestages 1993 wurde in Tokyo eine Ausstellung veranstaltet, die Ōsugi und anderen Anarchisten gewidmet wurde. Vgl. den gleichnamigen Kata-

Der „Fall Ōsugi“ war somit eine gute Gelegenheit, die Einheit unter den chinesischen Anarchisten zu fördern, nachdem die „AF“ (Anarchist Federation) nicht so recht griff. Da im Organisatorischen ein landesweiter Zusammenschluß der chinesischen Anarchisten nicht wirklich gelang, übernahmen gewissermaßen die Publikationen eine integrative Funktion. So brachten fast alle anarchistischen Zeitschriften stets ausführliche Informationen über Aktivitäten andernorts. Allerdings konnten sich nur wenige anarchistische Zeitschriften über längere Zeit halten. Auch *Chunlei* beispielsweise überlebte nur einige Monate.<sup>85</sup>

Während im Norden Jing Meijius *Guofeng ribao* mit ihrer Beilage *Xuehui* ein zeitweise wichtiges Forum bot,<sup>86</sup> war es im Süden die Zeitschrift *Minzhong* 民鐘 (Volksglocke), die 1922 gegründet wurde und – alles in allem – immerhin bis 1927 durchhielt, welche ein einflußreiches und diesmal auch dauerhafteres „Organ“ für die chinesischen Anarchisten wurde. Eine Reihe von Autoren, die an *Chunlei* mitgearbeitet hatten, fanden sich daher auch bei der *Minzhong*, welche nicht in Kanton selbst, aber im Umland ihren Sitz hatte.<sup>87</sup>

Redakteur der *Minzhong* war Li Jianmin 黎健民,<sup>88</sup> der seit einigen Jahren zum Kreis um Liang Bingxian, Liu Shixin, Ou Shengbai und Huang Lingshuang gehört hatte. Während Liu Shixin, Ou Shengbai und Huang Lingshuang ab 1921 vorübergehend Kanton verlassen hatten (s.o.), war Li zurückgeblieben und hatte Mitte 1922 die *Minzhong* gestartet.<sup>89</sup> Ziel der Zeitschrift war – laut Editorial – die Beseitigung von Staat und Regierung, Privateigentum, Religion und Familie, also alles Bereiche, gegen die der chinesische Anarchismus schon immer angekämpft hatte.<sup>90</sup> Als konkrete Arbeitsfelder definierte die Zeitschrift neben dem Engagement im Erziehungswesen und der Arbeiterbewegung (ebenfalls traditionelle Elemente besonders der kantonesischen anarchistischen Propaganda) aber schließlich auch das Engagement auf dem Land in den Dörfern.<sup>91</sup> Vor der Aufbauarbeit stehe jedoch – so der Leitartikel des Herausgebers – die Zerstörung, die man nicht halbherzig angehen dürfe.<sup>92</sup>

log: *Dai shinsai: Ōsugi Sakae to nakamatachi* 大震災：大杉栄と仲間たち (Die große Erdbebenkatastrophe: Ōsugi Sakae und seine Genossen), Tokyo 1993.

<sup>85</sup> Nach der Nummer drei und einem Supplement zum Maifeiertag 1924 wurde sie eingestellt. Wie die dritte Nummer erwähnte (S. 116), hatte Li Shaoling, der immerhin eine wichtige Stütze gewesen war, inzwischen Kanton verlassen. Direkt im Anschluß wurde, wie gesagt, die kurzlebige *Jingzhe* herausgebracht.

<sup>86</sup> Viele Anarchisten sahen 1923 in *Xuehui* geradezu ein „Organ“ der chinesischen anarchistischen Bewegung. (Vgl. z.B. *Chunlei* Nr. 1, S. 34 und S. 133).

<sup>87</sup> Nach den Erinnerungen kantonesischer Anarchisten waren die Hauptakteure der Zeitschrift dort Lehrer. Siehe besonders die Erinnerungen Fan Tianjuns 範天均 (in der Version von Gao Jun et al., S. 526 ff). Viele von ihnen fanden sich dann später bei anarchistischen Erziehungsprojekten (s.u.) wieder.

<sup>88</sup> Nach Fan Tianjuns Erinnerungen (in Gao Jun et al., S. 527) war er selbst ebenfalls zeitweise beteiligt.

<sup>89</sup> Die Zeitschrift selbst lag mir nur für Band 2, Nr. 1–3 (Januar bis März 1927) vor. (Dies ist auch in Sakai/Saga: *Genten ...* Bd. 7, enthalten). Weitere Auszüge finden sich in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 632–636 und S. 701–750, sowie in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 4, S. 248–280, und Gao Jun et al. (nicht über die beiden davor genannten Sammlungen hinausgehend).

<sup>90</sup> Das Editorial ist abgedruckt in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 4, S. 248–250, aus *Minzhong* Nr. 1, Juli 1922.

<sup>91</sup> Diese Fassung der Statuten erschien im September 1925 in Nr. 13 der *Minzhong*. (Abgedruckt in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 4, S. 250–251).

<sup>92</sup> Siehe (Li) Jianmin: „Pohuai de jiazhi“ 破壞的價值 (Der Wert der Zerstörung) in *Minzhong* Nr. 1, 1. 7. 1922. (Dieser Artikel wurde in *Xuehui* Nr. 121, 25. 2. 1923, nachgedruckt, in welcher Form er mir vorlag).

Außer Li Jianmin schrieben auch andere, kantonesische Anarchisten wie Li Taiyi 李太一, Han Zhiping 韓志平 und „Daneng“ 大能 (vermutlich Chen Junleng 陳君冷 alias Ouyang Jianbing 歐陽建屏)<sup>93</sup> in der Zeitschrift, doch bald wurde *Minzhong* auch ein Forum für viele bekanntere Anarchisten wie Huang Lingshuang und Ou Shengbai. Auch (Qin) Baopu, Liang Bingxian, Wei Huilin 衛惠林, Zhu Qianzhi, Lu Jianbo, Li Feigan / Ba Jin und andere bekannte Anarchisten verfaßten Beiträge. Außerdem brachte die Zeitschrift viele „Klassiker“ der anarchistischen Literatur wie Li Shizengs alte Übersetzung von Kropotkins *L'ordre*, sowie Vorstellungen der „Größen“ des westlichen Anarchismus, von Godwin bis Reclus. Besonderes Augenmerk galt Kropotkin, dem zum einen zwei Sondernummern gewidmet waren (zum zweiten und dritten Todestag), und dessen Werke man außerdem in einer Sammlung herausgeben wollte. Ein weiterer Schwerpunkt war die anarchistische Kritik an der SU, die besonders (Qin) Baopu betrieb. So gab es auch eine Sondernummer zur Unterstützung für die in sowjetischen Gefängnissen schmachtenden Revolutionäre.<sup>94</sup> Neben (Qin) Baopu tat sich hierin besonders auch Ba Jin hervor.

Neben der Zeitschrift selbst richtete Li Jianmin auch mehrere Publikationsreihen ein, u.a. ein *Minzhongshe congshu* 民鐘社叢書 (Sammlung der Volksglocke-Gesellschaft), ein *Minzhong congshu* 民衆叢書 (Sammlung „Volksmassen“) und eine Reihe zur SU,<sup>95</sup> sowie die „Gesammelten Werke“ von Kropotkin und von Ösugi, die alle im Laufe der Zeit einige Bände hervorbrachten. Dabei war auffällig, daß die Zeitschrift wie auch die Schriftenreihen häufig Manuskripte publizierten, die andernorts nicht erscheinen konnten. Somit war das Umland von Kanton eine Art Publikationsrefugium für chinesische Anarchisten geworden! Des öfteren finden sich daher Vermerke, daß ursprünglich z.B. in Peking oder Shanghai geplante Publikationen nun hier endlich realisiert würden.

Einer dieser Fälle war die Buchpublikation von (Qin) Baopus Kritik an der SU als „gescheiterter Revolution“, die zuvor in Shanghai in der *Shishi xinbao*-Beilage *Xuedeng* 學燈 (Licht des Lernens) in Fortsetzung erschienen war und einen der Eckpfeiler in der anarchistisch-bolschewistischen Auseinandersetzung bildete. (Qin) Baopus vernichtendes Urteil hatte – wie oben gesehen – auch bis Frankreich die Wellen höher schlagen lassen. Er brachte als Eröffnung der *Minzhong*-Reihe zur SU eine Sammlung von Beiträgen zur Oktoberrevolution heraus. Auf diesen Band folgte als zweiter sein *Eguo geming zhi shibai* 俄國革命之失敗 (Das Scheitern der Revolution in Rußland) (Esperanto-Nebentitel: Malsukceso de rusa revolucio), als Buch erschienen 1924. (Qin) Baopu hatte, wie erwähnt, im Rahmen der versuchten Kooperation unter „Sozialisten“ in Shanghai die Russisch-Kurse der von den Sowjets eingerichteten Fremdsprachen-Schule besucht<sup>96</sup> und war mit anderen

<sup>93</sup> Einige Erinnerungen von Anarchisten nennen die vollständigen Namen. Siehe besonders die Erinnerungen von Fan Tianjun (Version in Gao Jun et al., S. 524–530). Meine Schlußfolgerung, daß „Daneng“ mit „Chen Junleng alias Ouyang Jianbing“ identisch ist, ergibt sich aus der Beschreibung der Aktivitäten dieser Person in selbiger Erinnerung, die auf das paßt, was in *Chunlei* über „Daneng“ deutlich wird. (Zu den vollständigen Namen vgl. auch die Erinnerungen von Zheng Peigang und von Li Changren in Gao Jun et al.).

<sup>94</sup> Diese Nummer erschien zum 1. 1. 1925.

<sup>95</sup> *Chi-e congshu* 赤俄叢書 (Sammlung zum roten Rußland).

<sup>96</sup> Diese Schule vermittelte allerdings auch andere Fremdsprachen. Li Shaoling beispielsweise hatte dort Englisch gelernt, doch waren die Materialien stets marxistischen Inhalts. (Siehe Lis Erinnerungen in japanischer Übersetzung in Saga/Sakai/Tamagawa S. 218). Vgl. auch die Bemerkungen zu der Schule in Wenhsin Yeh: *Provincial Passages ...* S. 208–211.

Chinesen – meist bolschewistisch orientiert – in die SU gereist, um zu studieren.<sup>97</sup> Doch kehrte er eben nicht als Propagandist für die SU zurück, sondern als erklärter Gegner.

Sein Buch reicherte (Qin) Baopu mit Statistiken wie persönlichen Beobachtungen an, um den chinesischen Lesern vor Augen zu führen, daß die SU in fast allen Bereichen gescheitert war, doch wollte er damit nicht behaupten, daß der Kommunismus an sich unmöglich sei. Vielmehr hatte ihn Emma Goldman, die er in der SU kennengelernt hatte<sup>98</sup> und die ihm auch von ihren Unterredungen mit Kropotkin vor dessen Tod berichtete, in der Auffassung bestärkt, daß der *Anarcho-Kommunismus* durchaus möglich sei. Doch was die SU betreibe, sei kein wahrer Kommunismus. (Qin) Baopu wollte daher vorführen, daß es der bürokratisch-zentralistische, diktatorische Ansatz der Sowjetregierung war, der die Fähigkeit des Volkes zur Selbstregierung untergrabe und letztlich zur Wiedereinführung des Kapitalismus unter dem Namen der „neuen Wirtschaftspolitik“ geführt habe mit all den Konsequenzen wie Verarmung, Arbeitslosigkeit, Hunger, Not und Prostitution. Zunächst gab er einen historischen Abriss der russischen Revolution und thematisierte dann einzelne Maßnahmen wie die Einrichtung der Sowjets, deren an sich dezentrales Moment durch die „Diktatur des Proletariats“ (de facto die Diktatur der bolschewistischen Kader bzw. des neuen „Zaren“ Lenin) ausgehebelt worden war und deren Wahlen in Wirklichkeit reine Makulatur seien; die Politik auf dem Lande (Kollektivierung gegen den Widerstand der Bauern); die Behandlung der Arbeiter (Zwang zu Überstunden, kein Anteil an der Führung der Fabriken, kein Streikrecht der nominell „herrschenden Klasse“); die Zerschlagung der Kooperativen; die Rekapitalisierung im Namen einer Vorstufe für den Kommunismus (unter dem Vorwand der Hungersnot, deren Gründe aber hausgemacht seien); und die Unterdrückung separater Identitäten der vielen Minderheiten. Damit hatte (Qin) Baopu im Grunde die SU auf allen Gebieten diskreditiert. Selbst der von manchen gepriesene „Internationalismus“, wie er sich in der Komintern manifestieren sollte, sei alles andere als eine gleichberechtigte Behandlung anderer Nationen, vielmehr diene diese allein den Interessen der SU, die damit ihre Diktatur noch über ihre Landesgrenzen hinaus ausdehnen wolle. Gerade in China, wo man die von den Sowjets angebotene ersatzlose Rückgabe der unter dem Zarenregime eingehandelten chinesischen Gebiete pries,<sup>99</sup> solle man sich keine Illusionen machen. Hier gehe es nur um einen Imperialismus in anderer Form. (Entsprechend sollte [Qin] Baopu 1925 dann in eine größere Debatte über den von ihm gebrauchten Begriff des „roten Imperialismus“ verwickelt werden).<sup>100</sup>

Als Anhang fügte (Qin) Baopu zum einen eine Darstellung von Kropotkins Einstellung zur SU an, da in China – und im westlichen Ausland – immer wieder der Eindruck entstanden war, als habe dieser sich prinzipiell für die SU ausgesprochen. Mit Bezug auf Goldmans persönliche Gespräche mit Kropotkin stellte (Qin) Baopu klar, daß dem in kei-

<sup>97</sup> Sein eigentlicher Reisebericht „Chi-e youji“ 赤俄遊記 (Bericht [meiner] Reise ins rote Rußland) erschien 1924 in Fortsetzung in der Beilage der *Chenbao*, der *Chenbao fujian*. Vgl. auch seine Berichte nach außen, z.B. an das internationale esperantistisch-anarchistische „Organ“ *La Libera Laboristo* (Der freie Arbeiter), die von dort wiederum in mehrere Sprachen weiterübersetzt wurden.

<sup>98</sup> Dieser Kontakt hatte sich über die Frau Kropotkins ergeben, die Qin Baopu beim Kropotkinmuseum in Moskau kennengelernt hatte. (Siehe Qins unveröffentlichte Erinnerungen: *Huiyi zaonian* ...).

<sup>99</sup> Dies bezog sich auf die sogenannte Karachan-Erklärung, die aber später von den Sowjets z.T. wieder zurückgenommen wurde.

<sup>100</sup> Diese Debatte lief vor allem in der prinzipiell SU-kritischen *Chenbao* ab, bes. Okt./Nov. 1925.

ner Weise so war. Auch sprächen die massenhaften Inhaftierungen sowjetischer Anarchisten eine klare Sprache. Zum anderen setzte er sich kritisch mit einigen inzwischen in China veröffentlichten Berichten über die SU auseinander.

Abgesehen von der von den Sowjets eingerichteten Nachrichtenagentur, die natürlich positiv über die SU berichtete und offizielle Dokumente übersetzte, warf (Qin) Baopu den meisten in China kursierenden Publikationen (z.T. Übersetzungen aus dem Japanischen) vor, nur vom Soll-Zustand auszugehen, statt sich ein Bild vom Ist-Zustand zu machen. Allein Jiang Kanghus Bericht, der selbst länger in der SU gewesen war und sich ebenfalls kritisch äußerte, hatte in (Qin) Baopus Augen einen einigermaßen soliden Hintergrund, auch wenn Jiang nur mit den Eliten zu tun gehabt habe.<sup>101</sup> Andere Informanten wie z.B. Qu Qiubai 瞿秋白, der als Korrespondent der Pekingener *Chenbao* in Moskau saß, seien inzwischen von den Sowjets „gekauft“ bzw. manipuliert worden.<sup>102</sup>

(Qin) Baopus SU-Bericht reklamierte daher für sich, den Chinesen endlich „die Wahrheit“ über die SU zu sagen. Der inzwischen in anarchistischen Kreisen einflußreich gewordene Wei Huilin (s.u.) schrieb zu (Qin) Baopus Buch ein Vorwort, in dem er als Vergleichstext auch auf Ōsugis Übersetzung der Berichte von Berkman und Goldman über die SU hinwies, und (Li) Jianmin, der Herausgeber, versprach, mit dem Erlös aus dem Verkauf des Buches den in der SU inhaftierten Anarchisten finanzielle Unterstützung zukommen zu lassen.<sup>103</sup>

(Qin) Baopu seinerseits verlegte dann seine Attacken von den Sowjets weg auf die chinesischen Bolschewisten und schrieb in seinem eigentlichen Reisebericht – kurz nach Erscheinen seiner beiden SU-Bücher in der *Minzhong*-Reihe – vor allem über die Intrigen und Machenschaften unter den chinesischen Studenten in Moskau,<sup>104</sup> unter denen sich offensichtlich verschiedene Faktionen gebildet hatten, die sich heftig befehdeten.

<sup>101</sup> Siehe Jiangs *Jiang Kanghu xin-e youji* 江亢虎新俄游記 (Jiang Kanghus Bericht über seine Reise in das neue Rußland), 4. Auflage, Shanghai 1925 (Erstauflage 1923). Jiang war 1921/22 als Vertreter Chinas beim Dritten Kongreß der Komintern in der SU gewesen. Siehe auch Jiangs zur SU gehaltene Vorträge in *Jiang Kanghu boshi yanjianglu* 江亢虎博士演講錄 (Dr. Jiang Kanghus Vorträge), 4 Teile, Shanghai 1923–1924. (In Teil I bes. S. 138–160 und S. 177–184).

<sup>102</sup> Qu war anfangs kein Kommunist, entwickelte sich dann aber schnell zu einem führenden Kopf in der KPCh. (Qus Berichterstattung thematisierte [Qin] Baopu nicht im Anhang, sondern im Buchtext S. 37 und S. 45. Offenbar hatten sich Qu, der zunächst anarchistische Sympathien hegte, und [Qin] Baopu während dessen SU-Aufenthalt einander entfremdet).

<sup>103</sup> (Qin) Baopu verfolgte auch in den nächsten Jahren seinen anti-sowjetischen Kampf als „Autorität zur SU“ weiter. So stellte er u.a. nochmals klar, daß – entgegen anderen Gerüchten – die SU keineswegs das Esperanto fördere, sondern als potentiell gefährlich ansehe. (Siehe Bao Pu: „Ĥino kaj Esperanto en Sovet-rusujo“ [Chinesisch und Esperanto in Sowjetrußland]) in der taiwanesischen Esperantozeitschrift *La Verda Ombro* [Grüner Schatten], Jg. 7, Nr. 1, März 1926, S. 5–6. Die Fortsetzung lag mir nicht vor. Möglicherweise handelte es sich um einen Nachdruck eines Artikels, den [Qin] Baopu 1923 in *Lüguang* 綠光 [Grüner Glanz] veröffentlicht hatte: „La movado de Esperanto en Rusujo“. Dieser Artikel lag mir leider nicht vor. Erstaunlicherweise bekennt [Qin] Baopu hier, daß er anfangs kein Russisch habe sprechen können, was bedeutet, daß der Russischkurs in Shanghai nicht sehr effektiv gewesen war!). Wie aus [Qin] Baopus Reisebericht „Chi-e youji“ hervorgeht, hatte Hu Yuzhi ihn gebeten, sich über den Esperantismus in der SU zu informieren. (Siehe dazu den Auszug in japanischer Übersetzung in Saga/Sakai/Tamagawa S. 244–245).

<sup>104</sup> Siehe sein „Chi-e youji“, zunächst in Fortsetzungen in *Chenbao fujian* August bis September 1924. Eine auszugsweise japanische Übersetzung findet sich in Saga/Sakai/Tamagawa S. 223–247. Zur Buchausgabe

Somit war die Auseinandersetzung der Anarchisten mit den Bolschewisten nicht nur in Frankreich, sondern auch innerhalb Chinas in der anarchistischen Presse ganz in den Vordergrund gerückt.

---

wollte Lu Xun dann ein Vorwort beisteuern! (So der Anarchist Mao Yibo 毛一波 [siehe die Anmerkungen der Herausgeber in Saga/Sakai/Tamagawa S. 223]). – (Qin) Baopu kritisierte vor allem die KPCh-Mitglieder Zhang Guotao 張國燾 und z.T. Peng Shuzhi, weshalb verständlich ist, daß er in deren Erinnerungen (Zhangs [=Chang Kuo-t'ao] *The Rise of the Chinese Communist Party* und Pengs Memoiren, übersetzt von Cadart/Cheng) entsprechend negativ erwähnt wird.

## 11. DIE ANARCHISTEN UND DIE EINHEITSFRONT

### *Die Reorganisation der GMD, Wu Zhihui und dessen Auseinandersetzung mit Hua Lin*

Inzwischen hatte sich für die chinesischen Anarchisten ein grundsätzliches Dilemma aufgetan, weshalb sie sich besonders mit der spezifisch chinesischen Situation auseinandersetzen mußten: der Einheitsfront. Sun Yatsen hatte seine Partei umorganisiert und schließlich dem Bündnis mit der KPCh zugestimmt. Nachdem Sun und der SU-Gesandte Joffe sich Anfang 1923 auf eine Kooperation verständigt hatten, wurde sowohl in der jungen KPCh wie in der neugeordneten GMD innerhalb der nächsten Monate gegen z.T. heftigen Widerstand das neue Bündnis durchgesetzt, das offiziell Anfang 1924 in Kraft trat. Demnach sollten die Kommunisten als Individuen der GMD beitreten. Während die Kommunisten, bzw. Moskau, sich davon die Umwandlung der „bürgerlichen“ GMD von innen versprachen, hoffte die GMD, die „einzelnen Kommunisten“ in sich aufzusaugen. Die Kooperation war daher von beiden Seiten ein taktisches Manöver.<sup>1</sup> Sun ließ die sowjetischen Berater in der Hoffnung zu, eine straffe Armee aufzubauen und damit schließlich China von Süden her, wo ja Suns Basis war, zu einen. Ideologisch hatte Sun seine „Drei Volksprinzipien“ so weit uminterpretiert, daß das dritte Prinzip, die Wohlfahrt, in etwa dem Kommunismus entspreche, während das erste, der Nationalismus – einst gegen die Mandschus gerichtet –, nun als Anti-Imperialismus zu deuten war. Dies ließ sich dann besser mit Moskaus Position verbinden, das sich als Speerspitze im weltweiten Kampf gegen den (westlichen) Imperialismus zu profilieren suchte. Das zweite Prinzip, die „Demokratie“, einst gegen den Mandschu-„Absolutismus“ mit Seitenblick auf die westlichen Demokratien entworfen, wurde ebenfalls abgewandelt zu einem Regierungsmodell, das zwar dem Volk durch Wahlen prinzipiell eine Beteiligung an der Macht versprach, deren Ausübung jedoch in den Händen starker Führungspersönlichkeiten liegen sollte. Ohnehin war Sun inzwischen zur Ansicht gelangt, daß eine gewählte Regierung erst das Fernziel sei, während zuerst die Stadien einer straffen Militärregierung und dann einer „politischen Anleitung“ (also einer Erziehungsdiktatur) durchlaufen werden müßten, in der das Volk die Selbstregierung erst auf lokaler Ebene einüben sollte.<sup>2</sup> Auch diese Neufassung des zweiten Prinzips vertrug

---

<sup>1</sup> Dies geht klar aus den inzwischen veröffentlichten Dokumentensammlungen hervor. Vgl. die Einleitung zu *RKP(B), Komintern und die national-revolutionäre Bewegung in China, Bd. 1: 1920–1925*, bes. S. 39–41. Siehe auch für die KP-Seite die Dokumentensammlung von Saich (Hrsg.): *The Rise to Power of the Chinese Communist Party*; dort besonders Commentary A, S. 7–10, und Commentary B, S. 101–103.

<sup>2</sup> Sun entwickelte diese Gedanken vor allem in seiner Neufassung der „Drei Volksprinzipien“ in einer Vortragsreihe 1924 im Zusammenhang mit der Neuorganisation der GMD sowie in seinem Programm einer nationalen Reorganisation, das er in Grundzügen 1918 entworfen hatte. – Zur Entwicklung von Suns Denken allgemein siehe Sidney H. Chang und Leonard H. D. Gordon: *All under Heaven. Sun Yat-sen and His Revolutionary Thought*, Stanford 1991. Siehe auch die neue Sun-Biographie von Marie-Claire Bergère: *Sun Yat-sen*, Paris 1994.

sich besser mit den Vorstellungen der Sowjets. Sun blieb jedoch in seinen Äußerungen recht vage und allgemein.

Für die Anarchisten bedeutete dies, daß sie sich überlegen mußten, ob sie weiter ihren eigenen Weg gehen wollten, oder aber ob sie angesichts dieses Bündnisses ins gesellschaftliche Abseits zu geraten drohten. Für die einen war jede Partei grundsätzlich ein Feind. Sie appellierten an das anarchistische Gewissen und hielten jeden Versuch der Annäherung an die Politik für Verrat an den eigenen Prinzipien. Die anderen fühlten sich bei der Wahl zwischen GMD und KPCh mehr zu ersterer hingezogen und befürchteten, daß das neue Bündnis die GMD zu sehr ins bolschewistische Fahrwasser geraten lassen würde. Daher plädierten sie dafür, als Anarchisten ebenfalls in die GMD einzutreten, um *in* derselben ein Gegengewicht zu den Kommunisten aufzubauen. Außerdem würde, wer sich nicht an der gemeinsamen großen Sache der chinesischen Revolution, die die Einheitsfront anstrebte, beteilige, den Zug in Richtung Zukunft verpassen.

Dies waren die Grundlinien der Auseinandersetzungen, die innerhalb des anarchistischen Lagers Mitte der 20er Jahre abliefen, wobei der entscheidende Anstoß von der ersten Generation der chinesischen Anarchisten kam: Die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe hatte ja im Grunde schon immer einen Bezug zu Sun und seiner Partei gehabt. Jetzt plädierte sie mehr oder weniger offen dafür, daß die chinesischen Anarchisten sich der GMD anschließen sollten. Zhang Ji war der erste gewesen, der sich enger an Sun gebunden hatte und de facto seit dem Sturz der Mandschus ideologisch kaum mehr etwas mit dem Anarchismus zu tun hatte. Nun folgten aber auch die anderen. Li Shizeng und Wu Zhihui ließen sich beim entscheidenden Ersten Parteikongreß der neustrukturierten GMD im Januar 1924 gar in Ämter wählen, wenn auch nur ins Kontrollkomitee.

Außerdem provozierte Wu Zhihui den besonderen Unmut der chinesischen Anarchisten, weil er immer wieder davon sprach, daß der Anarchismus nur ein Fernziel sei, das erst in etwa 3000 Jahren erreicht werden könne – was er durchaus als ernstzunehmende Prognose verstand! Daher kristallisierte sich das GMD-Problem der chinesischen Anarchisten primär um Wu Zhihui.

Nachdem Wu in Frankreich das „Institut Franco-Chinois“ in Lyon anfänglich geleitet hatte (s.o.), kam er 1923 zurück nach China. Dort schaltete er sich bald in die Debatte über Wissenschaft versus Lebensphilosophie ein, wobei er die Seite der Wissenschaft unterstützte. Dabei steuerte er eine seiner ausführlichsten Darlegungen zu seiner Weltsicht bei, die als Hintergrund für seine politischen Ansichten nicht ohne Belang ist. Die besagte Debatte hatte sich an einem Vortrag Zhang Junmais 張君勱 im Februar 1923 entzündet. Zhang vertrat eine Lebensphilosophie à la Bergson. Gegen diese Propagierung einer neuen „Metaphysik“ war insbesondere der Geologe Ding Wenjiang 丁文江 zu Felde gezogen, unterstützt von Hu Shi. Die Seite der Metaphysik wiederum bekam Unterstützung durch den China-Besuch Rabindranath Tagores auf Einladung der Gruppe um Liang Qichao 1924.

Wu Zhihuis Beitrag zur Wissenschafts-Lebensphilosophie-Debatte zog sich über viele Monate hin. Er bekannte sich darin zu einer materialistischen Weltsicht und zum Prinzip der Evolution. Daraus folgte, daß was die Wissenschaft jetzt noch nicht löse, in Zukunft durchaus gelöst werden könne. Die Evolution gehe in Richtung des Wahren, Guten und Schönen und somit hin zu verbesserter Lebensqualität. Da Geist und Materie nicht trennbar

seien, entwickle sich auch die Moral entsprechend der materiellen Fortentwicklung weiter.<sup>3</sup>

Dieses gradualistische Credo bildete den Hintergrund für Wus Annäherung an die Politik. Hier engagierte sich Wu zunehmend in den Parteiangelegenheiten der GMD. Damit setzte er einen Prozeß fort, der im Grunde schon länger im Gang war. Bereits zu den Zeiten der *Xin shiji* hatte Wu ja sein Interesse an Sun Yatsens Bemühungen offenbart. Nach der Errichtung der Republik war er zwar Ämtern ferngeblieben (weswegen Shifu sich bei seiner Kritik an Zhang Ji auch noch respektvoll an ihn wandte), doch pflegte er auf informeller Ebene mit Sun und seiner Partei Umgang. Da er sich in diesen Jahren vor allem um Sprach- und Erziehungsfragen sowie die Propagierung der Technologie kümmerte, waren seine politischen Ansichten im allgemeinen Bewußtsein weniger prominent. Auch waren Sun und seine Partei nach der gescheiterten Revolution gegen Yuan Shikai vorerst schwer angeschlagen und somit kein zentrales Thema. Betrachtet man die Spuren von Wus politischen Ansichten aus den Jahren vor 1924 jedoch genauer, so war die positivere Einschätzung des Politischen, die er 1924 offenbarte, kein „Bruch“ mit vorher heilig gehaltenen Ideen. 1917 hatte Wu eine zu seinen damaligen politischen Ansichten einschlägige Diskussion in der Zeitschrift *Taipingyang* 太平洋 (Pazifik) geführt, in der er der Einführung westlicher Politischer Wissenschaften eine „Wissenschaft der Nicht-Politik“ entgegensetzen wollte. Darin forderte er, den Anarchismus, der mit „Nicht-Politik“ letztlich gemeint war, aus dem bloßen Propagieren eines „Ismus“ zu befreien und ihn auf eine wissenschaftliche Basis zu stellen, so wie es ja Kropotkin versucht hatte. Dann könne man der „Politischen Wissenschaft“ auch etwas Konkretes entgegensetzen. Wie Wu hier bekannte, sei die Politik an sich etwas Temporäres, das später einmal nicht mehr benötigt werden würde. Dieser de facto anarchische Zustand sei sehr zu erhoffen, nur müsse man deutlich machen, was man genau anstrebe, und es nicht bei vagen Aussagen belassen.<sup>4</sup>

Damit bekannte sich Wu zwar prinzipiell zum Anarchismus, doch ließ er erkennen, daß seiner Meinung nach derzeit noch die Zeit der Politik sei! Zwar hatte Wu sich 1918 – wie gesehen – an der anarchistischen Zeitschrift *Laodong* beteiligt, doch forderte er dort besonders eine Bildungsoffensive für die Arbeiter, damit diese dann in der Lage wären, sich wie im Westen gewerkschaftlich und effektiv zu organisieren. Damit war auch hier das anarchistische Ziel de facto in die Ferne geschoben worden. Sein Engagement in den Frankreich-Programmen, das dann im „elitären“ „Institut Franco-Chinois“ gipfelte, war ebenso Konsequenz dieser Haltung, daß es erst vielfacher Vorbereitung bedürfe, um das Gewünschte zu erreichen: in diesem Falle erst die Ausbildung von Chinas Elite, die dann wieder einen Multiplikatoreffekt innerhalb der chinesischen Gesellschaft in Gang setzen sollte.

1923/24 unterstützte Wu nun die Einheitsfrontpolitik wohl auch aus seiner erklärten Annahme heraus, daß sich die Welt und mit ihr die Gesellschaft in einem uniformen Evo-

<sup>3</sup> Wu Zhihui „Yige xin xinyang de yuzhouguan ji renshengguan“ 一個新信仰的宇宙觀及人生觀 (Eine Welt- und Lebensanschauung [im Sinne eines] neuen Glaubens), ist in allen Sammelwerken zu Wu Zhihui enthalten. Siehe z.B. im *Wu Zhihui quanji* 吳稚暉全集 von 1927, Bd. 4, S. 7–150.

<sup>4</sup> Siehe Wu Zhihui: „Cong zhengxue zhi feizhengxue“ 從政學治非政學 (Von den Politischen Wissenschaften aus eine Wissenschaft der Nicht-Politik entwerfen) und die sich daran anschließende Diskussion mit Zhang Yihu 張一湖 in *Taipingyang* 太平洋 (Pazifik), April bis Juni 1917. (Abdruck in *Wu Zhihui quanji* von 1927, Bd. 8, S. 1–12).

lutionsprozeß befinde. Konkret bedeutete dies für China, daß alle Kräfte sich für die „nationale Revolution“ unter GMD-Ägide zusammenschließen müßten, während die Fernziele Kommunismus und Anarchismus erst später erreicht würden. Allerdings dürften bei Wu durch die Auseinandersetzungen um das „Institut Franco-Chinois“, die vor allem von marxistisch orientierten Werkstudenten angeführt worden waren, auch erste Irritationen mit der KP entstanden sein, so daß unterschwellig sein Weg zum „rechten“ Flügel in der GMD vorgegeben war. Die GMD war nun, nachdem Sun sich 1921 wieder mit seiner „Südregerung“ in Kanton hatte etablieren können, eine ernstzunehmende Kraft geworden, zumal Sun die Sowjets auf seine Seite hatte ziehen können.<sup>5</sup> Durch diese neue Situation bekam die alte Partei nun neue Chancen, und so wurde die Reorganisation der GMD in Angriff genommen. Dieses neue revolutionäre Potential war offenbar für viele attraktiv und zog auch einige, die zuvor zur Politik auf Distanz gegangen waren, nun in die politische Arena, darunter die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe.

Nachdem Wu Zihui, zusammen mit u.a. Li Shizeng und Zhang Ji, sich beim Ersten Nationalen Kongreß der neuen GMD, Januar 1924, hatte wählen lassen, gab es jedoch heftige Kritik von anarchistischer Seite. Hua Lin, der langjährige Weggefährte, richtete einen Brief an Zhang Ji, in dem er sich besonders darüber beschwerte, daß Hu Hanmin in der GMD-Zeitung *Minguo ribao* 民國日報 Wu und Li weiterhin als „Anarchisten“ titulierte, die ja nun mit der GMD zusammenarbeiteten. Hua Lin zufolge war der Schritt hin zur GMD zugleich das Ende der Beziehung zum Anarchismus! Obwohl Hua Lin sich direkt auf Hu Hanmin bezog, war mehr als klar, daß seine Kritik sich gegen Wus, Lis und Zhang Jis Verhalten richtete, mit der er als Anarchist nichts mehr zu tun haben wollte. Der Brief war damit im Grunde die erklärte Beendigung ihres langjährigen Verhältnisses.<sup>6</sup>

Wu Zihui fühlte sich daraufhin genötigt, selbst sein Verhalten zu rechtfertigen und die Wogen zu glätten. Seit vielen Jahren schon habe er von sich gesagt, daß er, „verbrenne man ihn zu Asche“, ein Anhänger der GMD und zugleich überzeugter Anarchist sei. Darin sei kein Widerspruch, vielmehr müsse man sich klar machen, was die GMD in Wirklichkeit sei: eine revolutionäre Partei. Überall auf der Welt gebe es grundsätzlich drei Positionen: die konservative, die gemäßigte und die radikale. Die Anarchisten wie die GMD gehörten zu letzterer, nur gingen die Anarchisten eben noch weiter. Deswegen habe es in der Geschichte stets eine Kooperation zwischen Anarchisten und anderen Revolutionären gegeben. Als Beispiel führte Wu u.a. Kropotkins Unterstützung der Revolution in Rußland 1917 an. Auch Hua Lin habe doch erst zur Tongmenghui gehört. Als Anarchisten seien sie geradezu verpflichtet, die revolutionäre Seite zu stützen. Ziel dabei sei natürlich nicht, als Steigbügelhalter für eine neue GMD-Regierung herzuhalten, sondern nur, die Revolution voranzubringen. Auch die KPCh sehe ihre Kooperation schließlich so. Auch sei derzeit nicht die Gefahr einer GMD-Regierung gegeben, da die Partei als Verfechterin der Revolution verfolgt werde. Sei es da nicht angebracht, ihr in der Bedrängnis solidarisch beizu-

<sup>5</sup> Dies hinderte die Sowjets aber keineswegs daran, weiterhin mehrere Eisen im Feuer zu halten und mit der „Nordregierung“ in Peking zu verhandeln.

<sup>6</sup> Der Brief wird von Wu in seiner Replik am Anfang zitiert. Siehe Wu Zihui: „Zhi Hua Lin shu“ 致華林書 (Brief an Hua Lin). Ich beziehe mich hier auf den Abdruck in *Wu Zihui yanxinglu* 吳稚暉言行錄 (Aufzeichnungen der Worte und Taten Wu Zihuis), hrsg. von Shi Xisheng 時希聖, Shanghai 1929, Teil 2, S. 57–69, dort S. 57–58. Hua Lins Brief war auf den 13. 5. 1924 datiert und in der *Shishi xinbao* erschienen.

stehen? Dann könne man hoffen, in Zukunft die GMD und die KPCh auf das Endziel Anarchie hin weiterzuziehen.

In China sei die neuorganisierte GMD nun die einzige konkrete Hoffnung, nachdem gemäßigte Versuche wie die eines Hu Shi, mit Hilfe des Warlords Wu Peifu 吳佩孚 eine „gute Regierung“ aufzustellen, gescheitert waren. (Hu Shi hatte zusammen mit einigen anderen einflußreichen politisch gemäßigten Intellektuellen 1922 die Idee verfochten, eine „gute Regierung“ im Sinne der Führung Chinas durch herausragende Persönlichkeiten aufzubauen. Das Projekt scheiterte jedoch schnell, da Wu Peifu, auf dessen Kooperation man gehofft hatte, nicht auf die Vorschläge der Intellektuellen einging). Die dringendste Aufgabe war nun, China vom Joch des Imperialismus zu befreien, und hier verspreche die Einheitsfront Erfolge, während die übrigen gesellschaftlichen Kräfte China noch gänzlich zur schwachen Kolonie machen würden durch den u.a. von Liang Qichao verbreiteten Pessimismus der modernen westlichen Kultur gegenüber.<sup>7</sup> Argumentiere man hingegen nur mit festen Grundsätzen wie Hua Lin, etwa, daß jede Partei automatisch nur auf den eigenen Vorteil bedacht sei (und somit auch die neustrukturierte GMD), dann verkenne man die aktuelle politische Lage und verabschiede sich von der gemeinsamen Aufgabe, China zu retten. Wu ging sogar noch weiter und bemühte das (zurechtgebogene) Beispiel Shifu: Hatte dieser nicht auch zunächst die Revolution der Tongmenghui gestützt und sich erst, als einige nach Posten strebten, davon abgesetzt? Daher, so folgerte Wu, würden Shifu wie Kropotkin, wenn sie die aktuelle chinesische Situation bewerten müßten, sich für eine Kooperation mit der GMD entscheiden! (Dies war natürlich Spekulation, doch mag man, was Shifu anlangt, angesichts der in mancher Hinsicht ähnlichen Situation bei der „Zweiten Revolution“, zu der Shifu demonstrativ Distanz gehalten hatte, füglich daran zweifeln, daß er nun für eine Kooperation mit der GMD plädiert hätte). Wenn die GMD sich nach der Revolution wirklich als neue Macht etablieren wolle, könne man immer noch gegen diese neue Herrschaft opponieren (– was Wu aber auch dann nicht tat). Da auch die Anarchisten die Revolution wollten, sei eine Kooperation daher nicht dazu da, der GMD zu helfen, sondern liege im ureigensten Interesse! Die Devise war somit: alle Anarchisten hinein in die GMD, um mit ihr zu kämpfen!<sup>8</sup>

Die schiere Länge des Briefes war schon ein Hinweis darauf, daß Wu im Erklärungsnotstand war. In der Tat gab Hua Lin sich nicht damit zufrieden und argumentierte, daß die GMD doch die Einheitsfrontpolitik nur aus taktischem Kalkül heraus propagiere. Würde man sich darauf einlassen, dann ließe man sich freiwillig für ihre Zwecke ausnutzen. Auch gehe das ständige Chaos in China teilweise auf das Konto der GMD und ihrer Ambitionen, weshalb Hua Lin diese in keiner Weise als bemitleidenswertes Unschuldslamm einstufen wollte, sondern sie mit auf die Anklagebank setzte.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Hier bezog sich Wu primär auf den einflußreichen Bericht Liang Qichaos, „Ouyou xinyinglu“ 歐游心影錄 (Eindrücke von meiner Europa-Reise), den er nach seiner Reise durch das gerade vom Ersten Weltkrieg verwüstete Europa veröffentlicht hatte. Liang zog hier das Fazit, daß die westliche Kultur am Ende sei, und förderte so eine neuerliche Hinwendung zu „asiatischen Werten“. In diesem Zusammenhang kam es dann auch zur erwähnten Debatte um Wissenschaft und Lebensphilosophie und zur Einladung Tagores.

<sup>8</sup> Wu Zhihuis „Zhi Hua Lin shu“ war am 15. 5. 1924 verfaßt und erschien in der *Minguo ribao*. (Abdruck in *Wu Zhihui yanxinglu* S. 57–69).

<sup>9</sup> Leider lag mir Hua Lins Brief selbst nicht vor. Einige Inhalte lassen sich aus Wus Antwort erschließen.

Dies erboste Wu Zhihui geradezu, so daß seine Antwort im Ton ins Aggressive umschlug: Hua Lin sei ein Träumer, der das chinesische Volk in den Abgrund führen werde. Jetzt sei die Zeit der Entscheidung. Wer gegen die GMD argumentiere, sitze unter den gegebenen Umständen mit den Konservativen und Traditionalisten in einem Boot. Das chinesische Volk verlange aber jetzt nach Lösungen für die Dauerkrise.<sup>10</sup>

Diese Auseinandersetzung fand in anarchistischen Kreisen in China weiten Widerhall. Nach dem Briefwechsel zwischen Wu Zhihui und Hua Lin, der im Mai 1924 erschienen war, kam umgehend eine Reaktion aus Kanton. Die Zeitschrift *Chunlei* war soeben zum Maifeiertag zum letzten Mal erschienen, doch die Herausgeber, die „Wahrheitsgesellschaft“ („Zhenshe“), knüpften mit der neuen Zeitschrift *Jingzhe* 驚蟄 (Aufschrecken aus dem Winterschlaf) (s.o.) direkt daran an.<sup>11</sup>

In sarkastischer Form plädierte ein Autor dafür, Sorge zu tragen, daß man Wus Leiche rechtzeitig vor der Verbrennung rette, damit er nicht als Asche die Jugend verseuche, womit er auf Wus Diktum anspielte, „verbrenne man ihn zu Asche“, so werde er stets zugleich Anhänger der GMD und überzeugter Anarchist sein.<sup>12</sup> Ye Chuchen 葉楚沈 wiederum, der an *Chunlei* beteiligt gewesen war,<sup>13</sup> erklärte, daß Wu nun endgültig für den Anarchismus tot sei. Er verwahrte sich gegen jede wohlmeinende Bagatellisierung von anarchistischer Seite in dem Sinne, daß Wu doch Verdienste habe und wohl inzwischen lediglich senil geworden sei. Dennoch war er zumindest bereit zu akzeptieren, daß die GMD prinzipiell revolutionär sei und man sie auch nicht behindern wolle, aber zusammenzugehen sei noch eine andere Frage. In der Tat seien, so Ye mit Bezug auf Wus Anspielung auf Hua Lins Vergangenheit, einige Anarchisten einst bei der GMD (bzw. ihren Vorläufern) gewesen, doch weshalb sollte man, nachdem man sie überwunden habe, wieder zurückfallen? Wenn die Anarchisten auf ihre Weise die Revolution förderten, hätten sie der GMD indirekt ohnehin. Der Eintritt in die GMD dagegen würde für die Anarchisten nur bedeuten, freiwillig zum Anhängsel der GMD zu werden. Wenn Anarchisten solchermaßen heute aufgerufen würden, der GMD beizutreten, dann könne man morgen für den Eintritt in die KP plädieren! (Dies war ganz offensichtlich für die Anarchisten noch indiskutabler). Ye verkniff sich auch nicht, die „hehre Motivation“ Wus in Frage zu stellen. Habe er denn nicht gerade einen Posten übernommen und war somit selbst Teil des Strebens nach Macht und Ämtern? Ihm selbst gehe es nicht darum, Wu zu verleumden, aber ganz offensichtlich vermöge es Wu aufgrund seines Bekanntheitsgrades, andere Anarchisten zu beeinflussen, wie manche Reaktion gezeigt habe. Und deshalb müsse man Stellung nehmen.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Wu Zhihui: „Da Hua Lin shu“ 答華林書 (Antwortbrief an Hua Lin), verfaßt am 19. 5. 1924. Abdruck in *Wu Zhihui yanxinglu*, Teil 2, S. 69–72.

<sup>11</sup> Die erste Nummer ist, wie erwähnt, in Sakai/Saga: *Genten ...* Bd. 8 enthalten. Sie ist nicht datiert, und die japanischen Herausgeber geben nur „1924“ an, doch ist aus dem Inhalt und den Verweisen auf andere Publikationen ersichtlich, daß diese Nummer im Juni 1924 erschienen sein muß (vgl. oben).

<sup>12</sup> „Zhanbiao“ 占標 (ungeklärtes Pseudonym): „Qing wuzhengfudang ti Wu Zhihui shou shi“ 請無政府黨替吳稚暉收屍 (Ich bitte die Anarchisten, Wu Zhihuis Leiche zu entsorgen) in *Jingzhe* 驚蟄 (Aufschrecken aus dem Winterschlaf) Nr. 1, S. 2.

<sup>13</sup> Vgl. die Erläuterungen in Sakai/Saga: *Genten ...* im Begleitbändchen S. 58–63.

<sup>14</sup> Ye bezog sich hier auf die Zeitung *Minzhongbao* 民鐘報 (Volksglocke) aus Xiamen, in der „Bing“ 冰 (sehr wahrscheinlich Liang Bingxian) Wus Position das Wort geredet hatte. (Ye) Chuchen (葉) 楚沈: „Sile! Wu Zhihui“ 死了! 吳稚暉 (Wu Zhihui tot!) in *Jingzhe* Nr. 1, Juni 1924, S. 17–21.

Schärfer als die Anarchisten in Kanton (wo ja damals die GMD das Regiment führte) reagierte man in Shanghai. Dort war Anfang 1924 die anarchistische Zeitschrift *Ziyouren* 自由人 (Freie Menschen)<sup>15</sup> gegründet worden, die dann 1925 – mit der Rückkehr Bi Xiushaos aus Frankreich – auch die Pariser *Gongyu* in sich integrierte. Herausgeber waren Shen Zhongjiu 沈仲九 (1887–1968) und Wu Kegang 吳克剛.<sup>16</sup> Im Juli 1924 setzte sich die *Ziyouren* ausführlich mit Wu Zhihuis Propagierung des Eintritts von Anarchisten in die GMD auseinander.<sup>17</sup> Zum einen stellte „Tiewu“<sup>18</sup> 鐵烏 durchaus korrekt fest, daß Wu Zhihui im Grunde schon in *Xin shiji* ein Gemisch aus Tongmenghui-Positionen und Anarchismus vertreten habe, und erinnerte daran, daß er bei Shifus Kritik an Zhang Ji bereits damals diesen und seine Annahme politischer Posten verteidigt hatte. Zwar sei Zhang Ji der „erste Anarchist Chinas“ gewesen, doch habe er sich auch als erster vom Anarchismus verabschiedet. Von Wu müsse man korrekterweise sagen, daß er im Grunde nie ein Anarchist gewesen sei, sondern nur persönliche Beziehungen zu einigen Anarchisten gehabt habe. Daß er sich selbst als Anarchist bezeichne, sei absurd, zumal er dies erklärtermaßen mit seiner GMD-Anhängerschaft kombiniere. Wu wisse eben nicht, was er wolle. Ihn und Zhang Ji könne man bestenfalls als Pseudo-Anarchisten ansehen. Was wunder, daß er dann bei einer solchen Vorgehensweise 3000 Jahre veranschlage, um zur Anarchie zu gelangen?

<sup>15</sup> Der Name war möglicherweise nach dem französischen anarchistischen Blatt *Le Libertaire* gewählt.

<sup>16</sup> Auszüge aus der Zeitschrift finden sich in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 751–789. Die Original-Zeitschrift lag mir leider nicht vor. Hinweise auf die Beteiligten an dieser Zeitschrift gibt Mao Yibo 毛一波 in seinen Erinnerungen, deren Manuskript teilweise von Tamagawa Nobuaki in seinem *Chūgoku no kuroi hata* S. 309–337 ins Japanische übersetzt wurde. Siehe dort S. 317. Er nennt dort außer Shen Zhongjiu und Wu Kegang (wohl mit „Wu Zhigang“ 吳志剛 gemeint), noch He Nairen 何迺仁 (Frankreich-Rückkehrer) und Yuan Shaoxing 袁紹興 vom Hunaner Gewerkschaftsverband (der ja nach der Hinrichtung der Arbeiterführer Pang und Huang zusammengebrochen und in Shanghai wiedergegründet worden war – vgl. Li Shaoling oben).

Nach Wu Kegangs Brief (unter Keh-Kang Woo: „News from China“) an die Londoner *Freedom* (Bd. 419, 1924, S. 40) (Brief vom 8. 4. 1924) zu schließen, hatte diese Monatszeitschrift einen Umfang von etwa 50 Seiten pro Nummer und widmete sich – neben Kommentaren zur aktuellen Situation – besonders Übersetzungen von Kropotkin und anderen Klassikern sowie Übersetzungen von SU-kritischen Werken. Eine Esperanto-Kolumne war zumindest geplant.

<sup>17</sup> Leider sind die Gesamtinhalte der Zeitschrift nicht klar, doch läßt sich aus verschiedenen Bemerkungen schließen, daß dies eine Sondernummer zum Thema war. (Nach Fan Tianjuns 範天均 Erinnerungen in der Version in Gao Jun et al., S. 530, gab es eine solche Sondernummer).

<sup>18</sup> Wer hinter diesem Pseudonym steckt, ist leider nicht zweifelsfrei auszumachen. Krebs: *Shifu* ... S. 183 bzw. S. 257, Anm. 44, sieht offenbar Shen Zhongjiu dahinter. Worauf dies sich stützt, ist allerdings nicht ersichtlich. Das Pseudonym taucht nochmals in der Zeitschrift *Geming zhoubao* 革命週報 (Wochenzeitung Revolution) (s.u.) auf. Dort geht aus einem Artikel hervor, daß der Autor 1925 aus Frankreich zurückkehrte und offenbar mit Arbeiterorganisationen etwas zu tun hatte. Da ja die *Gongyu* und die *Ziyouren* sich 1925 zusammenschlossen und zuvor schon engen Kontakt gehabt hatten, war „Tiewu“ wohl ein *Gongyu*-Mitglied (was auf Shen Zhongjiu nicht zutrifft). (Der betreffende *Geming zhoubao*-Artikel findet sich in deren Nr. 6, S. 182–184). Des weiteren geht aus einem anderen Beitrag „Tiewus“ in *Geming zhoubao* (in Nr. 12, S. 60–63) hervor, daß er 1919 noch in Shanghai war. Nimmt man alles zusammen, so würde dies z.B. auf Bi Xiushao passen, aber Bi erwähnt in seinen Erinnerungen, die ja in der VR China erschienen (siehe Ge/Jiang/Li), keine Spannungen mit Wu Zhihui, der schließlich zur GMD-Seite gehörte, und auch sonst scheint er mir als Autor dieser scharfen Attacke auf Wu unwahrscheinlich. Es handelte sich daher wohl um ein anderes *Gongyu*-Mitglied.

Wenn Wu sich als konsistent rühme und auf seine moralische Motivation poche, sehe dies, so der Autor spitz, in den Augen anderer eher gegenteilig aus.

Ferner könne man das Argument, daß die GMD eine Vorstufe für die Anarchie bilde, auch so wenden, daß die konstitutionelle Monarchie die Vorstufe für die GMD-Position sei und so die Kette nach hinten fortsetzen.<sup>19</sup> Wenn man wiederum von einem Fortschreiten von der GMD zum Anarchismus spreche, dann müsse man sich eben vom Minderen lösen und konsequenterweise das Fortschrittlichere wählen, so wie sich die Anarchisten von den Marxisten in der Ersten Internationalen abgespalten hätten (sic!). Von Kropotkin und Shifu wiederum zu behaupten, sie würden heute der GMD beitreten, sei nichts als bössartige Unterstellung.

„Tiewu“ gestand der GMD noch nicht einmal zu, revolutionär zu sein, und die Bitte Wu Zhihuis, ihr doch wenigstens aus Solidarität mit dem Schwachen zu helfen, wo sie nun in Bedrängnis sei, müsse ebenso als absurd gelten. War sie denn nicht in Kanton am Ruder? Und was habe sie denn da auf die Beine gestellt? Einziges Ziel der GMD sei doch, China militärisch zu einen. Damit offenbare sich, was Wu wirklich sei: ein Militarist!<sup>20</sup>

Shen Zhongjiu versuchte die Auseinandersetzung in einer etwas sachlicheren Tonart. Er stellte fest, daß viele seit der Neuorganisation der GMD in diese eingetreten seien, und gestand zu, daß einige dies aus durchaus hehren Motiven getan hätten. Lächerlich sei jedoch der Eintritt der Kommunisten, denn bislang stütze die SU ja noch die den Norden beherrschende Peking-Regierung (gemeint war durch diplomatische Annerkennung), während sie die KPCh animiere, der GMD-Regierung im Süden beizutreten! Am absurdesten sei jedoch der Eintritt von Anarchisten in die GMD, wofür besonders Wu Zhihui die Schuld trage. Wer in die GMD eintrete, verlasse damit den Anarchismus, denn die GMD vertrete genau die entgegengesetzten Standpunkte zum Anarchismus, nämlich die Notwendigkeit einer Regierung und des Privateigentums. Shen analysierte die Gründe, Anarchisten zum Eintritt zu bewegen, als zwifach: 1. im Sinne der Theorie eines gemeinsamen Feindes. So aber könne man auch für ein Zusammengehen der Anarchisten mit der KP plädieren (gegen den Kapitalismus); 2. im Sinne der GMD als erster Etappe in der Revolution.

Die Theorie des gemeinsamen Feindes greife nicht, weil die GMD z.B. für den Kapitalismus sei, die Anarchisten nicht. Beziehe man den Feind auf die Warlords, so gebe es noch viele gesellschaftliche Gruppen, die gegen diese seien. Die GMD wolle doch das System behalten, nur die Akteure austauschen, also sei sie auch nicht revolutionär.

Die Begründung, daß die GMD eine erste Etappe auf dem Weg zum Anarchismus darstelle, sei widersinnig, weil ja dann der Verzicht auf die sofortige Umsetzung des Anarchismus zugunsten der GMD-Revolution einen Rückschritt bedeuten würde. Außerdem könne eine Stufentheorie nur greifen, wenn die prinzipielle Richtung gleich ist. Der Anarchismus stehe aber nun einmal diametral gegen die Notwendigkeit einer Regierung. Wo also sei da eine „erste Etappe“?

Wenn man nicht einfach unaufrichtig zwischen verschiedenen Positionen hin- und herschwanken wolle, müsse man zu seiner Identität stehen. Sei nicht gerade das Beispiel der

<sup>19</sup> Man denke hier an die prinzipiell gleiche Argumentation Taixus gegen den nicht-anarchistischen Flügel von Jiang Kanghus Partei zu Anfang der Republik.

<sup>20</sup> „Tiewu“: „Wuzhengfuzhuyi yu guomindang“ 無政府主義與國民黨 (Anarchismus und GMD) in *Ziyouren* Nr. 5, Juli 1924 (in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 762–771).

KP, die sich in der Einheitsfront unter das Banner der ideologisch ganz anders gearteten „Drei Volksprinzipien“ beuge, ein Paradebeispiel für Verbiegung bis zur Selbstverleugnung? Wenn also eine gemeinsame Front der Anarchisten mit der GMD angestrebt werde, solle doch die GMD sich dem Anarchismus als fortschrittlicherer Ideologie anschließen!

Wus moralischer Appell wiederum, der GMD in der Bedrängnis zur Seite zu stehen, passe zwar in populäre Ritterromane, aber mit bloßen Emotionen sei niemandem gedient. Verlangt sei jetzt ein klares Urteil, und Anarchisten seien schließlich für ein wissenschaftlich-analytisches Vorgehen – eine Spitze gegen Wu Zhihuis erklärten Hang zum Wissenschaftlich-Technischen!

Der Anarchismus könne durchaus direkt anvisiert werden, weil er der natürlichen Anlage der Menschen entspreche. Und auf Wus Anspielung auf Kropotkins Hilfe bei der russischen Revolution bezogen unterstrich Shen, daß sich hier ja gerade gezeigt habe, wie die Mithilfe der Anarchisten von den Bolschewisten belohnt worden sei, weswegen Kropotkin Emma Goldman gesagt habe: wir wurden betrogen! Shen vermied auch nicht den Hinweis auf die umstrittene Haltung Kropotkins zum Ersten Weltkrieg: Er halte sie für einen Fehler, aber seine Motivation sei die gewesen, gegen die Hindernisse in der Evolution der Menschheit anzugehen. Mit einem Ja zur GMD habe dies aber nichts zu tun.

Zum Schluß gestand Shen Wu zumindest zu, daß er prinzipiell an das Kommen der Anarchie glaube und gegen die KP (!) sei (was insofern bemerkenswert ist, als Wu zu diesem Zeitpunkt generell noch als pro Einheitsfront zwischen GMD und KPCh galt!).<sup>21</sup> Aber auch für Shen war der Hauptgrund, sich mit Wu Zhihuis Position auseinanderzusetzen, daß offenbar einige Anarchisten davon bewegt worden waren, der GMD beizutreten.<sup>22</sup>

Wu wurde solchermaßen direkt von den zumeist jüngeren chinesischen Anarchisten angegriffen.<sup>23</sup> Allerdings bekam er auch Rückendeckung. Liang Bingxian brachte 1926 ein Sammelwerk zu Wu heraus (sowie 1927 zwei Folgebände), worin u.a. dessen Artikel aus *Xin shiji* und *Laodong* enthalten waren,<sup>24</sup> wobei er für Wu weiterhin das Etikett „Anarchist“ bzw. „Anarcho-Kommunist“ à la Kropotkin reklamierte. Liang Bingxian hatte Wu

<sup>21</sup> Vgl. Richard Wang: *Wu Chih-hui* Kap. VII, der Wus Rolle sogar noch bis kurz vor den „Säuberungen“ 1927 als „pro Einheitsfront“ charakterisiert! Zumindest gab sich Wu also nach außen hin diesen Anschein.

<sup>22</sup> „Xin'ai“ 信愛 (=Shen Zhongjiu): „Wuzhengfuzhuyizhe keyi jiaru guomindang ma?“ 無政府主義者可以加入國民黨嗎 (Dürfen Anarchisten der GMD beitreten?) in *Ziyouner* Nr. 5, Juli 1924 (abgedruckt in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 771–789).

<sup>23</sup> Hua Lin dagegen war ein „älterer Anarchist“. Shen Zhongjiu gehörte zwar zur Generation der „20er-Jahre-Anarchisten“ (sein anarchistisches Engagement läßt sich in die Zeit des Vierten Mai zurückverfolgen), war aber etwas älter als die anderen. (Vgl. auch Wen-hsin Yeh: *Provincial Passages ...*, u.a. S. 135, wonach Shen Zhongjiu 1919 in Hangzhou Studenten mit dem Anarchismus in Berührung brachte).

<sup>24</sup> Diese Sammelbände: *Wu Zhihui xueshu lunzhu* 吳稚暉學術論著 (Wissenschaftliche Abhandlungen Wu Zhihuis), ein ... *xubian* 續編 (Fortsetzungsband) und ein ... *sanbian* 三編 (Teil 3) erschienen in Zheng Peigangs „Verlagskooperative“ („Chuban hezuoshe“ 出版合作社) (s.u.). Zheng Peigang erwähnt in seinen Erinnerungen Ende 1925 als Publikationsdatum. *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1085, datieren den ersten Band entsprechend auf 1925, reihen ihn jedoch zwischen Publikationen von 1927 (!) ein, was auf einen Druckfehler schließen läßt. Nach der Bibliographie in Boorman/Howard erschien der erste Band 1926, was wohl korrekt ist, da Ende 1926 erste Reaktionen darauf erschienen. In der großen, bekannten Reihe *Minguo congshu* 民國叢書 (Sammlung von Werken der Republikzeit) Folge 3, Bd. 85, sind die drei Bände nach einer Ausgabe der „Verlagskooperative“ von 1927 abgedruckt.

offenbar von Anfang an in der GMD-Frage unterstützt.<sup>25</sup> Dies provozierte nun neuerliche Attacken gegen Wu Zhihui.

So erschien in der anarchistischen Zeitschrift *Minzhong* 民衆 (Volksmassen) 1926 mit Bezug auf Liang Bingxians Unterstützung für Wu ein gesonderter Artikel zu „Wu Zhihuis Anarchismus“. Die *Minzhong* erschien seit 1925 in Shanghai und wurde von vielen namhaften Anarchisten getragen, u.a. (Li) Jianmin, (Shen) Zhongjiu, Li Shaoling (= „Sanmu“), Wei Huilin 衛惠林, Ba Jin, (Mao) Yibo (毛) 一波, (Lu) Jianbo (盧) 劍波 und (Qin) Baopu. Der Autor des Artikels (Pseudonym „Jiawei“ 賈維 ungeklärt) nahm anhand von Wus Artikeln, die Liang Bingxian als „anarchistisch“ eingestuft hatte, dessen Verständnis des Anarchismus unter die Lupe und kam zu dem Ergebnis, daß Wu keinerlei konkrete Vorstellung vom Anarchismus habe. Seit *Xin shiji* habe er nie zu einer klaren Position gefunden, verstehe weder von Naturwissenschaft noch Ökonomie etwas und setze lediglich auf Erziehung und Moral. Man könne ihn daher bestenfalls als Sympathisanten einstufen, aber nicht als Anhänger des Anarchismus.<sup>26</sup>

Damit war Wu Zhihui nicht einmal mehr ein „Abtrünniger“, sondern er wurde kurzerhand aus der Ahnengallerie des chinesischen Anarchismus, in der ihm zumindest durch Shifus Reverenz ein Platz zugewiesen worden war, entfernt.

Die Ereignisse von 1927 sollten Wu dann wieder neu in die Diskussion bringen (s.u.).

#### *Das Ringen um eine eigene Position der Anarchisten 1924–1927*

Während Wu Zhihuis Aufruf, sich der GMD anzuschließen, von vielen Anarchisten zu diesem Zeitpunkt abgelehnt wurde,<sup>27</sup> versuchten diese, sich eine eigene Aktionsbasis zu schaffen. Zum einen hing weiterhin die Frage nach einer größeren Organisation im Raum, zum anderen versuchten die Anarchisten auszuloten, welche gesellschaftlichen Kräfte sich sinnvollerweise für die eigenen Ambitionen nutzen lassen würden.

Dabei spielten natürlich zunächst die Gewerkschaften eine wichtige Rolle, zumal vor allem in Kanton einige stark anarchistisch geprägt waren. Konsequenterweise engagierten sich die kantonesischen Anarchisten besonders in anarcho-syndikalistischer Manier. Liang Bingxian etwa stand für diese Richtung. Er hatte mit der in Kanton regierenden GMD kein schlechtes Verhältnis und versuchte, zwar einen eigenen Weg zu gehen, doch mit der Möglichkeit zur Kooperation. Daß er dabei auf den Syndikalismus setzte, begründete er damit, daß die Bauernfrage in China nicht so wichtig sei, weil die politische Macht ohnehin kaum Einfluß auf das ländliche Leben nehme! Entscheidend sei vielmehr die Zerschlagung zentralistischer Strukturen, und diese waren für Liang urban, da sich dort das Kapital konzen-

<sup>25</sup> Vgl. oben die Anmerkung, wonach „Bing“ unmittelbar nach Hua Lins Brief Wu von Fujian aus verteidigt hatte. Wie erinnerlich, hatten ja auch GMD-Autoren an der u.a. von Liang Bingxian früher in Fujian geführten *Minxing* 閩星 mitgearbeitet.

<sup>26</sup> „Jiawei“ 賈維: „Wu Zhihui de wuzhengfuzhuyi“ 吳稚暉的無政府主義 (Wu Zhihuis Anarchismus) in *Minzhong* 民衆 (Volksmassen) Nr. 14/15, 1. 10. 1926 (abgedruckt in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 790–794). Leider lag mir die Original-Zeitschrift nicht vor.

<sup>27</sup> Später sollten viele diese Position überdenken. Selbst Hua Lin näherte sich dann der GMD in den 30ern an (vgl. sein *Bashan xianhua* von 1945) und söhnte sich offensichtlich mit Wu Zhihui aus. (Siehe bes. dort sein „Tan annaqi sixiang“ 談安那其思想 [Über anarchistisches Denken], S. 49–50).

trierte. Die Hauptgegner waren somit die Kapitalisten, wohingegen die Regierung und ihre Soldaten wie auch die Imperialisten gar keine wesentlichen Gegner seien, da die Regierung schließlich nur aus ein paar unfähigen Leuten bestehe, die sich auf eine Armee stützten, welche sich wiederum nur aus armen Schluckern zusammensetze! Was den Imperialismus anlangte, so hoffte Liang auf Unterstützung durch das Proletariat der jeweiligen Länder. Die Chance eines revolutionären Sieges war nach Liang daher groß. Während die revolutionären Organisationen (und dazu konnte man die GMD ja zählen) nur für den eigentlichen Akt der Revolution gebraucht würden, stellten die Gewerkschaften eine auf Dauer angelegte Organisation dar, die das neue System umsetzen könnte. Eine Kooperation beider Kräfte, der revolutionären Organisationen und der Gewerkschaften, war demnach durchaus sinnvoll.<sup>28</sup>

Andere Anarchisten hingegen sahen durchaus im ländlichen Bereich wichtige revolutionäre Ansätze. Eine sehr systematische Kampfstrategie entwickelte interessanterweise gerade Li Shaoling, der aus der Gewerkschaftsbewegung kam und wohl die Schwierigkeiten des reinen Anarcho-Syndikalismus vor Augen hatte. Dabei wollte er auf die ländlichen Selbstorganisationen, meist zum Schutz vor Banditen gebildet oder aber auch als „verlängerter Arm“ des Staates funktionierend, zurückgreifen. Diese gelte es revolutionär umzugestalten, wobei die bislang darin federführende Lokalgentry auszuschließen und die angelegte Funktion als Bindeglied zum Staatsapparat zu eliminieren sei. Diese sogenannten Volksorganisationen sollten vielmehr als Organisationen von unten agieren und eine komplette Selbstverwaltung aufbauen. Alle Angelegenheiten, von der Selbstverteidigung über die Organisation der anfallenden Arbeit und die Verteilung der Ressourcen bis hin zur Bildung sollten eigenständig geregelt werden. Im Gegensatz zur Neudorf-Idee forderte Li Shaoling, daß diese Lokalgruppen nicht nur beschaulich für sich lebten, sondern aktive, schlagkräftige revolutionäre Organisationen bildeten. In der Vorbereitungsphase müsse man sich mit der Regierung gut stellen, denn – und dies war erklärtermaßen eine Lehre aus dem Neudorf-Ansatz (!) – sonst liefe man Gefahr, vorzeitig durch die militärische Macht von oben einkassiert zu werden. Die Vorbereitungsphase sollte militärisches Training (!)<sup>29</sup> und geistig-bildungsmäßige Vorbereitung auf die Revolution beinhalten. Dabei wollte Li Shaoling auch auf das in China weithin als „Volksbildung“ wirkende Theater und seine moderne Version, den Film, zurückgreifen, um revolutionäre Inhalte zu vermitteln. Außerdem müsse man Waffen und Versorgung für die revolutionäre Phase bereitstellen und die Kooperation mit anderen Lokalgruppen vorbereiten, denn ein eng begrenzter Aufstand werde zwangsläufig zum Scheitern verurteilt sein. In der revolutionären Phase sollten dann alle zugleich losschlagen, zügig die Regierungstruppen einkreisen und die Kommunikationszentralen besetzen. Einige Sondertrupps würden dann gezielt Attentate auf führende Regierungspersonlichkeiten verüben, während andererseits durch Schutztruppen die Gefahr von Plünderungen durch Soldaten und Banditen gebannt werden müsse. Eine solche Revolutionsstrategie war nach Li Shaoling nicht schwierig – zumal in vielem an Kropotkins Vorgaben orientiert und mit einigen chinesischen Elementen angereichert.

<sup>28</sup> (Liang) Bingxian: „Geming de gongtuan“ 革命的工團 (Revolutionäre Gewerkschaften) in *Minzhong* 民鐘 (Volks Glocke) Bd. 1, Nr. 7, 10. 3. 1924 (im Auszug abgedruckt in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 701–704).

<sup>29</sup> Damit bereitete Li im Grunde das vor, was Ende der 20er Jahre in Fujian versucht wurde (s.u.).

Schwieriger hingegen sei, was nach der Revolution geschehe, denn hatten nicht gerade die Ereignisse in Rußland von 1917 gezeigt, daß erst alle zusammenwirkten für die Revolution, doch diese dann von den Bolschewisten monopolisiert worden war und die einstigen Revolutionshelfer ins Gefängnis wanderten? Lis Gegenrezept war die sofortige Einberufung einer Konferenz aller Revolutionäre, um die Verteilung der Güter wie auch das Verteilungsproblem zu lösen. Dann könne man mit dem Aufbau der anarcho-kommunistischen Gesellschaft beginnen.

Li zufolge war diese Strategie am erfolgversprechendsten und schnellsten, weil der Weg über die Erziehung, wie ihn z.B. die ehemalige *Xin shiji*-Gruppe favorisierte, zu langsam sei, während die Neudorf-Idee unter der Herrschaft der Warlords kaum praktikabel war. Vereinzelte Aufstände wiederum brachten nur viele Opfer mit sich, aber wenig Erfolgchancen, daher sei diese Strategie der Volksorganisationen sinnvoller. Gerade in Hunan und Guangdong, den beiden Provinzen, die Li am besten kannte, sah er in den bestehenden Lokalorganisationen ein großes revolutionäres Potential.<sup>30</sup>

Solchermaßen gab es unter den chinesischen Anarchisten verschiedene Ansichten, wo man am besten ansetzen sollte, um die eigenen Vorstellungen durchzusetzen. Um besser über eine konzertierte Aktion zur Erreichung des Anarcho-Kommunismus zu befinden, war es aber zunächst wichtig, erst einmal unter den Anarchisten selbst einen stärkeren Zusammenhalt zu schaffen. Damit rückte – insbesondere angesichts der strafferen Organisationen der KP und der GMD, aber auch aufgrund der Debatten im internationalen Anarchismus<sup>31</sup> – das Organisationsproblem wieder in den Vordergrund. Sowohl von Kanton aus als auch von Shanghai – den beiden wichtigsten Schauplätzen – versuchte man, eine landesweite Anarchistenorganisation aufzubauen, wie es ja schon Shifu angefangen hatte. Die „AF“ (Anarchist Federation) von Anfang der 20er Jahre hatte nicht recht gegriffen. Während man in Kanton sogar davon sprach, eine Basis für eine Anarchistenföderation ganz Ostasiens zu bilden,<sup>32</sup> gab in Shanghai der „Shanghaier Zweig der Anarcho-Kommunisten“ eine Grundsatzerklärung ab, womit man sich offenbar als Teil der internationalen Anarchistengemeinschaft zu etablieren suchte, so wie einst Shifu. Diese Erklärung betonte die Abgrenzung zum Ansatz der KPCh und bezog sich auf das „Negativ-Beispiel der SU“. Während die Ziele (Abschaffung der Regierung und des Privateigentums) nichts Neues beinhalteten und immer noch der Begriff des „wahren“ Kommunismus für die Anarcho-Kommunisten gegen die „kollektivistischen“ Bolschewisten reklamiert wurde, verlegte man sich bei den Methoden zur Erreichung dieser Ziele in China auf die Kooperation mit zwei Strömungen: dem Syndikalismus und der Kooperativen-Bewegung. Im Sinne aggressiver bzw. friedfertiger Ansätze sah man im Syndikalismus den aggressiven, in den Kooperativen den friedfertigen. Das Zusammengehen mit der Gewerkschaftsbewegung war nicht

<sup>30</sup> „Sanmu“ (=Li Shaoling): „Mintuan geming“ 民團革命 (Revolution durch Volksorganisationen) in *Minzhong* 民鐘 Nr. 12, Juli 1925 (auszugsweise abgedruckt in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 704–710).

<sup>31</sup> Daß diese verfolgt wurden, ist u.a. an der *Minzhong* 民鐘 zu sehen, die besonders ab Bd. 1, Nr. 12 (Juli 1925) das Organisationsproblem in den Vordergrund rückte und dabei auch ausländische Stellungnahmen vorstellte.

<sup>32</sup> Siehe die besondere Ankündigung der „Wahrheitsgesellschaft“ („Zhenzhe“ 眞社) in *Jingzhe* Nr. 1, Juni 1924, der Nummer selbst vorangestellt. Zwar gab es in Shanghai ebenfalls eine Kooperation zwischen ostasiatischen Revolutionären, doch war die 1924 dort erscheinende Zeitschrift *Pingping xunkan* 平平旬刊 (Gleichheit), die in Sakai/Saga: *Genten* ... Bd. 7 aufgenommen ist, kein rein anarchisches Blatt.

neu, doch die Beachtung der in China an Popularität gewinnenden Idee von Kooperativen, die viele Anarchisten offenbar als zu wenig revolutionär kritisierten (ähnlich der Neudorf-Idee), war durchaus neu, auch wenn z.B. Kropotkin in seinen letzten Jahren Ähnliches in der SU getan hatte.<sup>33</sup> Von einem solchen Vorgehen versprach man sich auch eine größere Wirkungsmöglichkeit, da man so mehr Sympathisanten zu gewinnen trachtete.

An die eigenen Leute wurde als Anforderung gestellt, sich vorbildlich zu verhalten, um niemanden abzuschrecken, genauer die jeweilige Situation zu analysieren und entsprechend eine gründliche Propaganda (mit Wort und Tat) durchzuführen, denn je besser die Propaganda, desto weniger Opfer bei der Revolution.

Daß diese Erklärung sich primär an Intellektuelle richtete, enthüllte das prinzipiell moralische Anliegen: wie könne man als verantwortungsbewußter Intellektueller in China die Arbeiter und Bauern ihrem Schicksal überlassen? So wie es wenig zuvor Eroßenko gefordert hatte, müsse man sich die früheren russischen Revolutionäre zum Vorbild nehmen. Niemand solle mehr dem Anarchismus den Vorwurf machen, eine brutale Ideologie zu sein. Vielmehr solle die geistige Elite Chinas begreifen, daß die wahren Aggressoren die Regierung und die Kapitalisten seien, die unzählige Menschenleben auf dem Gewissen hätten. Was wogen dagegen ein paar Menschenleben, die bei einer Revolution geopfert würden? Je mehr sich daher an der Revolution beteiligten, desto weniger Blut werde fließen.

Auch die Anhänger der KP wurden zur Kooperation aufgerufen, indem man ihnen das „Scheitern“ der eigenen Prinzipien in der SU (bezogen auf deren sogenannte „neue Wirtschaftspolitik“) und den imperialistischen Anspruch der SU-Führer vorhielt, die nun sogar die chinesischen Kommunisten zum Eintritt in die GMD zwangen!

An die eigenen Genossen gerichtet, forderte die Deklaration mehr Engagement, wie es Ōsugi, der große „Märtyrer“ des ostasiatischen Anarchismus, den chinesischen Genossen bei seinem letzten Chinabesuch (1923 vor seiner Überfahrt nach Frankreich) nahegelegt hatte. Zum anderen bat man um Unterstützung für die verfolgten Genossen in der SU.<sup>34</sup>

Zur konkreten Umsetzung des Appells zu mehr gemeinsamem Engagement der chinesischen Anarchisten wurde von manchen eine landesweite Konferenz vorgeschlagen, jedoch gab es auch Bedenken, daß mit zuviel Organisation wieder Autoritätsstrukturen eingeführt werden könnten. So mahnte Shen Zhongjiu etwa, daß eine Konferenz nur als eine Art Diskussionsforum sinnvoll sei, nicht als „Zentrale“ der chinesischen Anarchisten. Auch dürften keine Mehrheitsbeschlüsse gefaßt werden, sondern jeder solle nach seinem eigenen Gewissen handeln dürfen. Dennoch befürwortete er eine verstärkte Kommunikation, da die Zersplitterung der anarchistischen Aktivitäten ein offensichtliches Manko war. Als Herausgeber der Shanghaier *Ziyouren*, die dann auch die Pariser *Gongyu* in sich aufnahm, bedauerte er, daß kaum persönliche Kontakte zu anderen Anarchisten bestünden und daher eine solche anarchistische Zeitschrift nur ein begrenztes Forum darstellen konnte. Ein Bündeln

<sup>33</sup> In diesem Zusammenhang sei auch auf die „Verlagskooperative“ Zheng Peigangs (s.u.) verwiesen, die 1925 gegründet wurde. Übrigens beschäftigte sich Wu Yuzhang, der selbst zeitweise mit dem Anarchismus sympathisiert hatte und bei den Frankreich-Studienprogrammen involviert gewesen war, besonders mit dem Genossenschaftswesen in China, welches selbst primär von dem Kantonesen und Bankfachmann Xue Xianzhou 薛仙舟 in Shanghai propagiert wurde. (Vgl. Hana: „Der gleiche Begriff ...“, bes. S. 46).

<sup>34</sup> „Wuzhengfu gongchandang Shanghai-bu xuanyan“ 無政府共產黨上海部宣言 (Deklaration des Shanghaier Zweiges der Anarcho-Kommunisten) in *Ziyouren* Nr. 3, Mai 1924 (nach Abdruck in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 751–757).

anarchistischer Aktivitäten sei daher sinnvoll. Während einige für eine Art Delegiertenkonferenz plädiert hatten, favorisierte Shen eine Konferenz mit möglichst vielen Teilnehmern (inklusive in China lebenden Ausländern!),<sup>35</sup> wobei vorher bereits schriftlich die diversen Anträge allen zugestellt werden sollten. In *Ziyouren* wiederum sollte vorbereitend bereits eine Diskussion über die geeigneten Inhalte für die Konferenz geführt werden. Shen als Herausgeber hielt für die wesentlichsten Punkte, über die sich die chinesischen Anarchisten austauschen sollten, u.a. das Problem des Verhältnisses zur GMD und KPCh sowie die Beziehung zu den Bauern und Arbeitern.<sup>36</sup>

Das Problem der mangelnden Koordination unter Chinas Anarchisten wurde weithin gesehen. Auch in der *Minzhong* 民鐘 bei Kanton diskutierte man eifrig und bedauerte den Zustand. „Kuli“ 苦力 (möglicherweise = Qin Baopu)<sup>37</sup> machte als einen Grund der Zersplitterung den Ehrgeiz jeder kleinen Anarchistengruppe aus, ihre eigenen Aktivitäten und Publikationen zu machen mit dem Ergebnis, daß keine länger durchzuhalten vermochte und entsprechend die Propaganda im Sande verlief. Weder die *Chunlei* noch die *Ziyouren* als etwas anspruchsvoller konzipierte Publikationen konnten sich langfristig etablieren, andere ohnehin nicht. Er schlug daher vor, die *Minzhong* 民鐘 bei Kanton als „Organ“ aller chinesischen Anarchisten anzusehen mit dem Schwerpunkt auf der Theorie, während die neue *Minzhong* 民衆, die 1925 in Shanghai gegründet wurde, sich der Praxis widmen solle.<sup>38</sup>

Auch „Kuli“ entwarf ein konkretes Programm für die chinesischen Anarchisten. Dabei benannte er als Gegner neben den Warlords und Imperialisten explizit die einheimischen Kapitalisten, da häufig argumentiert wurde, daß nur die Ausländer die Chinesen ausbeuteten, nicht aber die Chinesen einander.<sup>39</sup> Treu dem anarchistischen Internationalismus verwarf daher auch „Kuli“ jede Bagatellisierung des einheimischen Kapitalismus in dem Sinne, daß es in China ohnehin noch kaum Kapitalisten gebe. Dies stand besonders der von Sun Yatsen propagierten Politik einer forcierten Industrialisierung Chinas entgegen. Auch dessen Favorisierung eines (zukünftigen) demokratischen Systems lehnte „Kuli“ ab und setzte die anarcho-kommunistischen Ideale dagegen, die er durch die revolutionäre Besetzung von Fabriken und Land durchzusetzen hoffte. Obwohl er damit gleichermaßen Stadt und Land, bzw. die Arbeiter und die Bauern als revolutionäres Potential im Blickfeld hatte, favorisierte „Kuli“ die Arbeiter, da die Bauern zu wenig Klassenbewußtsein zeigten. Daher seien auch im Westen, den „Kuli“ stets als Vergleich und Vorbild heranzog, die Anarchisten besonders im Syndikalismus engagiert. Dennoch hoffte er auf die Solidarisierung der verarmten Bauern mit den revolutionären Arbeitern. Für die Bauern jedoch sei die beste Methode das Bilden von Kooperativen.

<sup>35</sup> Hier ging es wohl primär um die koreanischen Genossen, die besonders in Shanghai aktiv waren.

<sup>36</sup> „Xin'ai“ (=Shen Zhongjiu): „Duiyu kai dahui de yijian“ 對於開大會的意見 (Meine Meinung zum Abhalten der Konferenz) in *Ziyouren* Nr. 3, Mai 1924 (nach Abdruck in Ge/Jiang/Li S. 758–761).

<sup>37</sup> Jiang/Li (S. 287 und S. 304) identifizieren „Kuli“ mit Qin Baopu. Worauf sich dies stützt, ist unklar. Die Argumentation ähnelt in vielerlei Hinsicht früheren Äußerungen Liang Bingxian.

<sup>38</sup> „Kuli“: „Women muqian de wenti“ 我們目前的問題 (Unsere momentanen Probleme) in *Minzhong* 民鐘 Nr. 12, Juli 1925 (nach Abdruck in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 710–712).

<sup>39</sup> Diese Kritik erinnert an frühere Äußerungen Liang Bingxians. Auch die Kenntnisse „Kulis“ über die westliche anarchistische und syndikalistische Bewegung könnten ein Indiz für die Identifizierung „Kulis“ mit Liang Bingxian sein, allerdings geben – wie gesagt – Jiang/Li „Kuli“ als Pseudonym Qin Baopus an.

Was die Methoden anlangte, so akzeptierte auch „Kuli“ Attentate und Erhebungen, doch warnte er, daß sie noch nicht mit der Revolution gleichzusetzen seien. Die Opfer von Attentaten müßten allgemein einsichtig sein, sonst würden solche Taten eher kontraproduktiv wirken und Sympathisanten verprellen.<sup>40</sup> (Ganz offensichtlich war man sich also bewußt, daß man als Anarchisten eine attraktive Alternative bieten mußte, um überhaupt noch wahrgenommen zu werden). Auch unterstrich er, daß niemand zur Ausübung von Attentaten gedrängt werden dürfe, sondern daß dies immer eine individuelle Entscheidung sein müsse.

Da das direkte Ziel des Anarcho-Kommunismus die Befreiung des Proletariates sei, favorisierte „Kuli“ den syndikalistischen Weg, doch unterstrich er, daß man nur mit normalen Streiks nicht weiterkomme. Das Ziel der Streiks müsse über bloß ökonomische Aspekte hinaus geführt werden. – Im Hintergrund dürfte hier auch der kurz zuvor zu beobachtende Aufschwung der Arbeiterbewegung nach den Ereignissen des 30. Mai 1925 stehen, als auch die Arbeiterschaft augenfällig in den politischen Kampf hineingezogen worden war und wegen der Erschießung streikender Arbeiter durch japanische und britische Polizei in Shanghai den „anti-imperialistischen Kampf“ stützte (s.u.).

Was das Verhältnis zu den Parteien anlangte, so lehnte „Kuli“ eine direkte Kooperation ab, schlug aber vor, einzelnen Parteimitgliedern gegenüber offen zu bleiben, soweit sie Sympathien für den Anarcho-Kommunismus hegten.<sup>41</sup>

Um über all diese Fragen zu beraten und eine gemeinsame Linie zu finden, versuchte man wiederholt, eine Konferenz einzuberufen. Diese war nicht nur auf nationaler Ebene ein Ziel, sondern es wurde auch eine stärkere Kooperation mit anderen ostasiatischen Anarchisten anvisiert, wie sie ja z.T. mit den Japanern und hier vor allem Ōsugi schon versucht worden war. Besonders augenfällig war das Engagement koreanischer Anarchisten, die vor allem in Shanghai aktiv waren.<sup>42</sup> Korea, das damals japanische Kolonie war, galt in China stets als warnendes Beispiel – zusammen mit dem von den Briten kolonialisierten Indien – bezüglich der Gefahr von Seiten des Imperialismus. Liu Xu 柳絮, ein gebürtiger Koreaner, der sich früh in China hatte nationalisieren lassen,<sup>43</sup> plädierte nun besonders für eine übernationale Organisation der Anarchisten, wobei er sich vor allem auf Ōsugi, die große Figur des ostasiatischen Anarchismus, berief. Hintergrund dieser Internationalisierungsbestrebungen der Anarchisten war vor allem – neben der rivalisierenden transnationalen Organisation der Kommunisten, d.h. der Komintern, die man eifrig als „roten Imperialismus“ zu diskreditieren suchte<sup>44</sup> – die besonders seit dem 30. Mai 1925 in China hochkochende anti-imperialistische Bewegung. Vor allem die Kommunisten versuchten, aus ihr

<sup>40</sup> In dieser Richtung argumentierte bald auch Ba Jin (s.u.).

<sup>41</sup> „Kuli“: „Zhongguo wuzhengfutuan gangling caoan“ 中國無政府團綱領草案 (Entwurf eines Programms der Gruppe chinesischer Anarchisten) in *Minzhong* 民鐘 Nr. 13, September 1925 (nach Abdruck in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 712–716).

<sup>42</sup> Einen gewissen Einblick bezüglich der koreanischen Anarchisten in China vermittelt Shimada Kyōko 島田恭子: „Bakin to chōsenjin“ 巴金と朝鮮人 (Ba Jin und die Koreaner) in *Aiura Akira sensei tsuitō chūgoku bungaku ronshū* 相浦栗先生追悼中國文學論集 (Aufsatzsammlung zur chinesischen Literatur in memoriam Professor Aiura Akira), Tokyo 1992, S. 179–236.

<sup>43</sup> Bei Shimada wird er kurz vorgestellt (S. 186–188).

<sup>44</sup> Vgl. dazu die u.a. von (Qin) Baopu mitgetragene Debatte über den „roten Imperialismus“ in *Chenbao fukan* ab Oktober 1925.

Kapital zu schlagen. Liu griff diese Entwicklungen aufgrund auch der koreanischen Situation auf und unterstrich, daß eine soziale Revolution erst dann möglich werde, wenn das Imperialismusproblem gelöst worden sei. Aber von patriotischen Anwendungen müsse man sich entschieden distanzieren, denn sonst lasse man sich nur vor den Karren anderer spannen. Ein Zusammenhelfen aller Anarchisten Ostasiens sei nun dringend geboten, da auch in Japan nach Ōsugis Ermordung die Anarchisten mit dem Rücken zur Wand stünden. Überall sei in der Arbeiterbewegung die KP vorn, weshalb Liu Xu drängte, erst einmal eine allchinesische Konferenz einzuberufen, um dann eine ostasiatische vorzubereiten. Als wichtigste Träger schlug auch er die größeren Publikationen wie die Kantoner *Minzhong* 民鐘 und die Shanghai'er *Minzhong* 民衆 sowie eine koreanische Anarchistengruppe vor.

Als Diskussionsinhalte benannte er neben den Fragen zur konkreten Organisation besonders auch den Umgang mit dem kolonialen (Korea) bzw. halb-kolonialen (China) Status und den jeweiligen Reaktionen im eigenen Land (primär dem Nationalismus), sowie die Vorgehensweisen für die Zukunft. Dabei identifizierte er interessanterweise stets die Anarchistengruppen (chinesische, japanische und koreanische), die seiner Meinung nach besonders für bestimmte Fragen qualifiziert waren und entsprechend Vorschläge ausarbeiten sollten. So verwies er beim Punkt „destruktive Aktivitäten“ in China auf die „Xingshe“ 星社 (Sterngesellschaft) aus Changsha, die 1923 unter maßgeblicher Beteiligung des aus Sichuan kommenden radikalen Anarchisten Zhang Lüqian 張履謙 (s.u.) gegründet worden war und u.a. 1924 die Publikation *Pohuai* 破壞 (Zerstörung) herausgab.<sup>45</sup> (Nach einem Beitrag eines Beteiligten war „Zerstörung“ jedoch nicht im Sinne von Attentats-taktik gemeint, die letztlich nur Ausdruck dessen sei, daß man noch keine richtige Handlungsstrategie gefunden habe. Vielmehr müsse man sich in Organisation üben und den Lebensunterhalt der Mitglieder sichern! Auf der Basis einer solchen „Verbindlichkeit der Zugehörigkeit“ [ohne „Schwüre“ à la GMD natürlich] könne dann eine erfolgreiche Strategie entwickelt werden. M.a.W.: man zielle auf eine straffere Organisationsform mit alimentierten „Revolutionären“. Woher das Geld aber kommen sollte [schließlich hatte man ja nicht wie die KPCh die SU im Rücken], blieb offen).<sup>46</sup> Für die Arbeiterbewegung wurde von Liu Xu wiederum die japanische, einst von Ōsugi gegründete *Rōdō undō*-Gruppe benannt und in China die *Minzhong*-Gruppe 民鐘社 bei Kanton sowie für das Esperanto die Pekinger „Anshe“ 安社 (Anarchismus-Gruppe). (Diese Gruppe hatte sich an der Pekinger Esperantoschule gebildet. Sie hatte Verbindung mit dem „Veteranen“ Jing Meijiu, der ja in Peking die *Guofeng ribao* herausgab und in deren Beilage sowohl den Anarchismus als auch das Esperanto propagierte).<sup>47</sup> Daß die Punkte „Bauernbewegung“, „Problem des Ver-

<sup>45</sup> Siehe Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1065.

<sup>46</sup> Dieser Beitrag von „W“ ist enthalten in Gao Jun et al. S. 478–480. Im übrigen streicht Lu Jianbo in seinem Lagebericht zum chinesischen Anarchismus in der esperantistisch-anarchistischen Zeitschrift *La Libera Laboristo* 1926 heraus, daß diese Gruppe die „am straffsten organisierte“ Gruppe chinesischer Anarchisten sei. (Lu Ĉien-Bo: „La anarĥista movado en Ĉinio“ [Die anarchistische Bewegung in China] in *La Libera Laboristo* [Der freie Arbeiter], 1. Jahrg., Nr. 5/6, April/Juni 1926). (Ich danke Herrn Dr. Lins für eine Kopie).

<sup>47</sup> Diese Gruppe wird im Anhang von Ge/Jiang/Li, der anarchistische Organisationen auflistet, nicht aufgeführt.

hältnisses zu den Bolschewisten“ und „Propaganda im Militär“ ohne konkrete Zuordnung aufgeführt wurden, läßt schließen, daß sich hier niemand speziell profilieren konnte.<sup>48</sup>

Außer dieser versuchten Anbindung der Anarchisten an ihre östlichen Nachbarn war allerdings auch die Gruppe der Übersee-Chinesen ein starker Rückhalt. Diese hatte ja auch Sun Yatsen stets entscheidend gestützt, wurde aber besonders durch Shifus Publikationen auch von anarchistischer Seite beeinflusst, was vor allem durch die Aktivitäten chinesischer Anarchisten aus dem Umfeld Shifus unter chinesischen Arbeitern in Übersee noch verstärkt wurde, sowohl auf dem amerikanischen Kontinent als auch in Südost-Asien.<sup>49</sup>

Dennoch wurde die Situation für die Anarchisten ab 1925 innerhalb Chinas immer schwieriger.

Einen entscheidenden Anteil daran hatten die Ereignisse in China, die die anarchistische Position des „Sich-Heraushaltens“ auf eine harte Probe stellten: zunächst die „Bewegung des 30. Mai“ 1925, und dann der Nordfeldzug ab Mitte 1926.<sup>50</sup>

Im Februar 1925 begann in einer japanischen Textilfabrik in Shanghai ein längerer Streik. Als eine japanische Wache einen streikenden Arbeiter tötete, weitete sich die Angelegenheit aus. Am 30. Mai kam es zu einer Großdemonstration, die bei Betreten der internationalen Besitzungen in Shanghai von der englischen Polizei beschossen wurde. Das Ergebnis waren 10 Tote, zahlreiche Verletzte und Verhaftete. Diese Ereignisse führten zu einer Welle nationaler Empörung, die nicht nur die Arbeiterschaft in die Arena politischen Kampfes führte, sondern alle Schichten unter dem Motto des Anti-Imperialismus zusammenschweißte. Die KPCh, die ja ihr Hauptaugenmerk auf die Arbeiterschaft legte, verstand es, die Bewegung für sich zu nutzen und damit den Einfluß der Anarchisten in der Arbeiterschaft entscheidend zu schwächen.

Bereits 1922 war in Kanton ein erster allchinesischer Gewerkschaftskongreß einberufen worden, bei dem Anarchisten und Kommunisten mit ihren Vorstellungen aufeinandergeprallt waren. Die Kommunisten setzten in der Folge durch, daß der Todestag der „Arbeiterführer“ Pang und Huang jährlich begangen werden sollte, und eigneten sich so deren Erbe an. Die Anarchisten und die GMD versuchten jeweils selbst, deren Erbe zu reklamieren, so daß an jedem Jahrestag die Zersplitterung der Arbeiterbewegung offenkundig wurde. Trotz aller euphorischen Bekundungen von KP-Seite blieb jedoch der kommuni-

<sup>48</sup> Liu Xu 柳絮: „Zhuzhang zuzhi dongya wuzhengfuzhuyizhe dalianmeng“ 主張組織東亞無政府主義者大聯盟 (Plädoyer für die Organisation einer großen Liga der fernöstlichen Anarchisten) in *Minzhong* 民鐘 Nr. 16, 15. 12. 1926 (nach Abdruck in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 716–719).

<sup>49</sup> Wie immerlich, hatte schon Liang Bingxian parallel zur *Minsheng* in Südost-Asien anarchistische Propaganda betrieben. U.a. Shifus Bruder Liu Shixin 劉石心 folgte ihm später. Auch Hua Lin, der nicht direkt mit Shifu zusammengearbeitet hatte, war zeitweise in Südost-Asien aktiv. Andere gingen in die USA oder nach Kanada. (Speziell zum chinesischen Anarchismus in Südost-Asien siehe auch den Beitrag von „Ouxi“ 歐西: „Nanyang wuzhengfuzhuyi yundong zhi gaikuang“ 南洋無政府主義運動之概況 [Überblick über den Anarchismus in Südost-Asien] in *Minzhong* 民鐘 Bd. 2, Nr. 1, 25. 1. 1927; auch enthalten in *Ge/Jiang/Li*). In Nordamerika war u.a. der frühere Freund Shifus und Bruder Zheng Peigangs, Zheng Bi'an, aktiv. Namhaft war in der zweiten Hälfte der 20er Jahre die „Pingshe“ 平社 (Gleichheitsgesellschaft) in San Francisco, an deren Zeitschrift zeitweise Ba Jin von Frankreich aus maßgeblich mitwirkte (s.u.).

<sup>50</sup> In den Materialsammlungen zum chinesischen Anarchismus werden diese beiden entscheidenden Ereignisse leider in ihrer Bedeutung für die anarchistische Bewegung überhaupt nicht deutlich.

stische Einfluß auf die Arbeiterschaft de facto vor dem 30. Mai 1925 gering.<sup>51</sup> Danach allerdings änderte sich dies.

Der wichtigste Hebel war dabei die Gründung eines Gewerkschafts-Dachverbandes in Shanghai. Diejenigen Anarchisten, die sich besonders unter den Arbeitern engagierten, standen somit vor der Frage, ob sie kooperieren wollten, oder den Teil der Arbeiterschaft, der unter ihrem Einfluß verblieben war, gesondert organisieren sollten. Die in Shanghai aktiven, radikalen Anarcho-Syndikalisten wie der Sichuanese Lu Jianbo wählten letzteren Weg, verloren aber zunehmend Anhänger. Andere wie die ehemaligen Hunaner Arbeiteraktivisten (u.a. Li Shaoling) kooperierten dagegen stark mit den von der GMD-„Rechten“ geführten Gewerkschaften, verloren allerdings dabei ein eigenes Profil und zogen sich noch den Hader der anarchistischen „Linken“ (um Lu Jianbo) zu.<sup>52</sup> Die erkennbar anarchistisch geprägte Arbeiterbewegung kam nun stark unter Druck, und ihre Publikationen wurden verboten.<sup>53</sup>

Das zweite Ereignis, das die Neutralität der Anarchisten noch stärker auf die Probe stellte, war der Nordfeldzug, der offiziell am 9. Juli 1926 (mit Beteiligung Wu Zhihuis!)<sup>54</sup> unter dem Kommando Jiang Kaisheks eröffnet wurde. Sun Yatsen hatte stets von diesem militärischen Unternehmen geträumt, doch erlebte er es nicht mehr. Nachdem er im März 1925 verstorben war, drohte die GMD an internen Zwistigkeiten zu zerbrechen. Die verschiedenen Faktionen bekämpften sich vehement, und der Kampf um die Nachfolge entbrannte. Nachdem Liao Zhongkai, Vertreter des „linken“ Flügels und Verfechter der Einheitsfront, von seinen politischen Gegnern durch ein Attentat am 20. August 1925 beseitigt worden war, schob sich Jiang Kaishek mehr und mehr in den Vordergrund. Offiziell repräsentierte Wang Jingwei als „Erbe“ Suns die GMD und die Einheitsfront nach außen weiter, doch konnte Jiang als Militär eine starke Hausmacht aufbauen. Obwohl er mit der SU und der KPCh keine nennenswerten Spannungen hatte – er galt bei diesen anfangs als „Mann der Mitte“, hatte die SU besucht und ließ seinen Sohn dort studieren –, näherte sich Jiang schnell der „Rechten“ an. Der sogenannte „Zhongshan-Zwischenfall“ vom 26. März 1926, bei dem Jiang – nach eigenen Aussagen einem Anschlag auf ihn selbst zuvor kommend – das Kriebsrecht verhängt und gegen die KPCh als angebliche Anstifterin vor-

<sup>51</sup> Daß die oft als „Quellen“ zur chinesischen Arbeiterbewegung herangezogenen Darstellungen wie die des KP-Gewerkschaftsaktivisten Deng Zhongxia die eigene Position überzeichneten, wird oft nicht genügend beachtet.

<sup>52</sup> Vgl. Lu Jianbos Bemerkung in der amerikanischen anarchistischen Zeitschrift *The Road to Freedom* Bd. III, Nr. 4, 1. 11. 1926, S. 8 (in „International Notes“: „China“), der die Shanghaier Arbeiterbewegung unter der GMD-„Rechten“ als Pseudo-Arbeiterbewegung kritisierte.

<sup>53</sup> Nach von chinesischen Genossen in der anarchistischen US-Zeitschrift *The Road to Freedom* gegebenen Informationen waren bis September 1926 drei Zeitschriften davon betroffen. (Möglicherweise stammten die Informationen von Lu Jianbo, der öfters an *The Road to Freedom* schrieb). Erstaunlicherweise macht Ba Jin in seinem Abriss zur Arbeiterbewegung in China, der im Februar 1926 erschien, keine eindeutigen Angaben zum anarchistischen Einfluß auf die Shanghaier Arbeiterorganisationen, sondern spricht nur von „Reformisten“ und der KP! (Siehe Li-Pei-Kan: „Laborista movado en Ĉinio“ [Arbeiterbewegung in China] in *La Libera Laboristo* [Der freie Arbeiter], Jahrg. 1, Nr. 4, Februar 1926, S. 65). (Ich danke Herrn Dr. Lins für eine Kopie). Dafür nennt er aber in einem Lagebericht im August desselben Jahres vier anarcho-syndikalistische Organisationen in Shanghai. (Li-Pei-Kan: „La mallonga historio ...“ S. 26).

<sup>54</sup> Vgl. Richard Wang: *Wu Chih-hui* S. 233–234.

gegangen war,<sup>55</sup> war ein erstes deutliches Vorzeichen für die späteren Verfolgungen der Kommunisten.

Der Nordfeldzug unter Jangs Kommando machte schnelle Fortschritte, doch gelang es auch den Kommunisten, daraus Kapital zu schlagen. In den eroberten Gebieten versuchten sie schnell, die Arbeiter und Bauern zu organisieren. Die radikale Landpolitik führte z.T. zu „Exzessen“, wie es die Kommunisten selbst später kritisch nannten. Dennoch war der Einfluß, den die Kommunisten in wenigen Monaten erringen konnten, beachtlich.

Die Anarchisten dagegen schienen von der Entwicklung geradezu überrascht zu werden und hatten offensichtlich Mühe, sich den neuen Gegebenheiten anzupassen. Manche optierten direkt gegen den Nordfeldzug, indem sie etwa beim Einmarsch der „Revolutionstruppen“ in Changsha das Pamphlet Shen Zhongjius: „Unsere Ansicht zur GMD“ verteilten, das Jiang Kaishek als lediglich einen weiteren Warlord bezeichnete. Während die nördlichen Warlords, so Shens Argumentation, dem weißen Imperialismus folgten, folge die GMD dem roten. Wo also sei da etwas Besseres?<sup>56</sup>

Andere wiederum zogen es vor, gar keine Stellung zu beziehen, und so blieben die Anarchisten weitgehend passive Beobachter.

#### *Das kritische Jahr 1927*

Mit dem Jahr 1927 kam auf die chinesischen Anarchisten eine Zerreißprobe zu. Während zuvor das GMD-Problem noch eher prinzipieller Natur war, schob sich mit dem Voranschreiten des Nordfeldzugs die praktische Frage der Haltung zu dieser neuen Entwicklung in den Vordergrund. Jiang Kaishek hatte sich als militärischer Führer etabliert; die GMD selbst war zersplittert in verschiedene Richtungen. Das Jahr 1927 brachte nicht nur die Rivalität zwischen Jiang und Wang Jingwei, die seit der Ermordung Liao Zhongkais um das Erbe Suns stritten, bald augenfällig mit zwei Regierungssitzen (Nanjing und Wuhan) zum Ausdruck, sondern es war auch das Jahr, in dem die Einheitsfront zusammenbrach. Im Frühjahr führte Jiang blutige „Säuberungen“ durch, bei denen u.a. die Shanghaier Arbeiterorganisationen, soweit von der KP geführt, zerschlagen werden sollten. Die Anarchisten, die an sich wenig mit den Kommunisten im Sinne hatten und daher kaum Mitleid empfanden, sahen allerdings auch, daß die Bekämpfung ihres ideologischen Feindes Nr. 1 ein militaristisches System mit sich brachte, das auch für sie gefährlich werden konnte. Andererseits galt der Nordfeldzug, der auch nach den „Säuberungen“ noch fortgeführt wurde, von Anfang an als wichtiger Bestandteil der „chinesischen nationalen Revolution“ und hatte eine Reihe prominenter Anarchisten ihre GMD-kritische Haltung überdenken lassen.

<sup>55</sup> Ob dies stimmte oder eine Schutzbehauptung war, um sein Vorgehen gegen die Kommunisten zu legitimieren, ist bis heute umstritten. Nach Jiang wollte der kommunistische Befehlshaber des Kanonenbootes „Zhongshan“ (benannt nach Sun Yatsens Beiname „Zhongshan“) ihn kidnappen.

<sup>56</sup> Leider liegt mir die Broschüre selbst nicht vor. Teilweise wird sie jedoch in japanischer Übersetzung in einem Bericht über China in *Rōdō undō* (Folge 5), Nr. 3, 1. 3. 1927, S. 35, zitiert. Dort wird zwar der Autor dieses Pamphlets nicht genannt, doch war Shen Zhongjius gleichnamige Broschüre auch sonst weit verbreitet und einflußreich. Das Pamphlet wurde, wie *Rōdō undō* angibt, von der „Xingshe“ 星社 herausgegeben, und da Shen Zhongjius gleichnamige Broschüre – laut Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1065 – von eben dieser Gesellschaft gedruckt wurde, handelte es sich zweifelsfrei um dieselbe Schrift.

Angesichts des voranschreitenden Nordfeldzuges und der nach Sun Yatsens Tod komplexer gewordenen GMD hatten die zuvor weitgehend einhellig sich von allen Parteien absetzenden Anarchisten erneut diskutiert, ob sie ihre Strategie so weiterführen sollten. Die langlebigste anarchistische Zeitschrift, *Minzhong* 民鐘, war dabei das wichtigste Forum. Im Zuge der Nordverlagerung des politischen Zentrums Südchinas, d.h. also der GMD-Regierung, zog auch die *Minzhong* vom Umland Kantons weg ins urbane Shanghai. Dieser Umzug und das baldige Ende der Zeitschrift standen geradezu symptomatisch für die schwierige Situation, in der sich die Anarchisten 1927 fanden.

Vor 1927 war die *Minzhong* recht unregelmäßig erschienen. Mit ihrem Umzug und unter Herausgeberschaft Bi Xiushaos 畢修勺 änderte sich das nun.<sup>57</sup> Mit Beginn des Jahres 1927 wollte man mit einer neuen Nummernzählung ein Zeichen für einen Neuanfang setzen. Interessanterweise stellte man hier Bakunin, der sonst hinter Kropotkin rangierte, an den Anfang. Viele Artikel beschäftigten sich nun mit der aktuellen Situation Chinas. Wang Gan 王幹 etwa meinte, daß die Anarchisten in der Gefahr stünden, völlig ins Abseits zu geraten. Während der Anarchismus im Rahmen der Vierten-Mai-Bewegung großen Zulauf gehabt hatte, war nun seit der Bewegung des 30. Mai 1925 in China eine Polarisierung nach links und rechts eingetreten. Viele hätten sich da vom Anarchismus abgewandt, so Wang. Daher sei eine gemeinsame Stellungnahme der chinesischen Anarchisten dringend vonnöten. Wang konstatierte ein weitgehendes Scheitern der anarchistischen Bewegung in China. Obwohl der Anarchismus schon viele Jahre Propaganda betriebe, habe die viel kürzer existierende KPCh die Anarchisten längst überrundet. Daher müsse man sich schnell landesweit organisieren. Chancenlos sei der Anarchismus nicht, denn zum

<sup>57</sup> Laut Angaben in Ge/Jiang/Li (Bd. 2, S. 1078) seien die „letzten drei Nummern“ in Shanghai veröffentlicht worden (unter Herausgeberschaft Bi Xiushaos) und die Zeitschrift insgesamt bis Bd. 2, Nr. 7, erschienen. Dies würde also die Nummern 5–7 des 2. Bandes betreffen, allerdings waren Nr. 4 und 5 sowie Nr. 6 und 7 Doppelnummern. Die Nr. 1–3 des 2. Bandes lagen mir vor. (Sie sind auch in Sakai/Saga: *Genten ...* enthalten). Dort wird weiterhin Xinhui 新會 bei Kanton als Publikationsort angegeben, so daß der Umzug theoretisch mit Nr. 4/5 hätte stattfinden können. Allerdings ist bemerkenswert, daß die Zeitschrift bereits seit Dezember 1926 (Bd. 1, Nr. 16) regelmäßig im Monatsabstand (bzw. bei den Doppelnummern zweimonatlich) erschien. Auch deutet z.B. die Tatsache, daß man über die Inhalte der in Shanghai erscheinenden „links“-anarchistischen *Minfeng* 民鋒 (Vorhut des Volkes) schon vor Erscheinen der Nummern informiert war (siehe z.B. *Minzhong* Bd. 2, Nr. 2 vom 25. 2. 1927 über *Minfeng* Bd. 2, Nr. 2 vom 1. 3. 1927), darauf hin, daß der Umzug nach Shanghai de facto früher stattfand (wohl zum Jahreswechsel 1926/27). Auch die Schilderung der anarchistischen Szene in China in der japanischen *Rōdō undō*, 1. 3. 1927, S. 35, legt nahe, daß die *Minzhong* ab Januar in Shanghai erschien. Außerdem war Bi Xiushao spätestens ab Bd. 2, Nr. 2, Herausgeber, da er die einleitende Ehrung zu Kropotkin zeichnete. (Der ersten Nummer war statt Editorial ein Bakunin-Zitat vorangestellt, das vermutlich ebenso von ihm [unter „Tian“ 天] übersetzt wurde). Ohnehin ist es sinnfälliger, den Umzug im Zusammenhang mit der Einrichtung einer neuen Nummernzählung anzusetzen. In Shanghai ging, wie gesagt, die Herausgeberschaft auf Bi Xiushao über. In der letzten Doppelnummer (Ende Juli 1927) taucht er allerdings nicht mehr auf, ebenso wie auch Shen Zhongjiu. Ich vermute, daß er, der zusammen mit Shen seit Mai die *Geming zhoubao* 革命週報 (Wochenzeitschrift „Revolution“) betreute und sich deswegen mit vielen anderen Anarchisten überworfen hatte (s.u.), sich von der *Minzhong* zurückgezogen hatte. Dies wird auch von Ba Jin bestätigt, der 1928 in der Zeitschrift *Pingdeng* 平等 (Gleichheit) in einer Zurückweisung von Attacken gegen ihn darauf verwies, daß er Anfang Juli 1927 in Frankreich die erste Nummer der *Geming zhoubao* erhalten und dabei zu seiner Überraschung erfahren habe, daß Bi die *Minzhong* „nicht mehr herausgebe“. (Siehe *Ba Jin nianpu* 巴金年譜 [Chronologie Ba Jins], 2 Bde., Chengdu 1989, Bd. 1, S. 143). Vermutlich zerbrach die *Minzhong* an diesen inneranarchistischen Auseinandersetzungen.

einen glaubten viele in China, daß die Chinesen an sich schon immer einen Hang zum Anarchismus gehabt hätten (!), zum anderen sei die Bevölkerung derzeit mit politisch-militärischen Losungen geradezu überfüttert. Wang Gan sah also die dringlichste Aufgabe in einer gemeinsamen Willensbildung der Anarchisten, die dann entsprechend umgesetzt werden könnte und dem Anarchismus im gesellschaftlichen Diskurs ein klares Profil würde verleihen können. Nur so werde der zeitgemäße Charakter des Anarchismus deutlich.<sup>58</sup>

Wei Huilin 衛惠林, der zur jungen Generation der Anarchisten zählte, die im Gefolge der Vierten-Mai-Bewegung zum Anarchismus stießen,<sup>59</sup> sah die weiterhin zeitgemäße Antwort in einer entschiedenen Abgrenzung von der sogenannten „nationalen Revolution“ unter der Einheitsfront. Mit dieser Revolution sollten die Anarchisten nichts zu schaffen haben. Er lehnte – im Gegensatz zu Liu Xu – das Argument ab, daß man erst das nationale Problem lösen müsse, bevor es an die gesellschaftliche Revolution gehe, und bestand auf dem internationalistischen Ansatz der Kooperation der Proletarier aller Länder. Ohne die Hilfe der Genossen in den reichen Ländern werde man es ohnehin nicht schaffen. Das Argument, erst einmal das eigene Land zu stärken, leite Wasser auf die falschen Mühlen. Und was habe die GMD denn in den von ihr „befreiten“ Gebieten getan? Das Gesellschaftssystem sei dort wie eh und je. Das System der Zukunft jedoch werde ein internationales sein, und daher müsse es auch von der ganzen Menschheit gemeinsam umgesetzt werden.<sup>60</sup>

Während manche wie Mao Yibo 毛一波 direkt zur Verwirklichung der sozialen Revolution mit dem Ziel, die Klassengesellschaft durch eine klassenlose zu ersetzen, aufriefen,<sup>61</sup> forderte Bi Xiushao in der Tradition des moralischen Ansatzes zuerst die „innerliche Revolution“, um von daher die Widersprüche in der Gesellschaft aufzulösen.<sup>62</sup> Hua Lin wiederum betonte die Befreiung des Individuums – womit er in der anarchistischen Szene weitgehend allein stand – und die Praktizierung des Anarchismus „aus Liebe“.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> Wang Gan 王幹: „You shijianxing de yige tiyi“ 有時間性的一个提議 (Ein zeitgemäßer Vorschlag) in *Minzhong* 民鐘 Bd. 2, Nr. 1 (25. Januar 1927), S. 4–10. (Spätestens ab dieser Nummer führte die Zeitschrift den Esperanto-Nebentitel: „La evangelio de la popolo“). (Leider ist mir nichts Näheres zu Wang Gan bekannt).

<sup>59</sup> Er stammte aus Shanxi 山西 (geb. 1900), ging 1920 nach Japan zum Studium und lernte dort chinesische Anarchisten kennen. Außerdem hatte er auch mit Ōsugi Kontakt. Später half er, Lu Jianbos Nanjinger Zeitschrift *Minfeng* 民鋒 (1923) (die dann später in Shanghai weitergeführt wurde) zu finanzieren und ging dann mit Ba Jin 1927 nach Frankreich, wo er über Proudhon promovierte! (Siehe auch seine Kurzbiographie in Avrich: *Anarchist Voices* S. 407–409).

<sup>60</sup> (Wei) Huilin: „Shehui geming yu guomin geming“ 社會革命與國民革命 (Soziale Revolution und nationale Revolution) in *Minzhong* Bd. 2, Nr. 1, S. 11–21. In ähnlichem Sinne argumentierte auch Wang Gan in *Minzhong* Bd. 2, Nr. 2, S. 84–94, bezüglich des englischen Imperialismus.

<sup>61</sup> Siehe bes. (Mao) Yibo: „Jieji douzheng yu jieji duzai“ 階級鬥爭與階級獨裁 (Klassenkampf und Klassendiktatur) in *Minzhong* Bd. 2, Nr. 1, S. 34–38. Mao Yibo war einer der am stärksten in Klassenkampf-Kategorien denkenden Anarchisten, allerdings reklamierte er diese Idee für die Anarchisten und warf Marx – in Anlehnung an Čerkezov – vor, diese Idee nur kopiert zu haben.

<sup>62</sup> „Zhentian“ 震天 (=Bi Xiushao): „Xian shehui de maodun“ 現社會的矛盾 (Die Widersprüche der heutigen Gesellschaft) in *ibid.* S. 39–45, bes. S. 44.

<sup>63</sup> Siehe bes. Hua Lin: „Yishu yu wuzhengfuzhuyi“ 藝術與無政府主義 (Kunst und Anarchismus) und „Weida de gerenzhuyi“ 偉大的個人主義 (Der großartige Individualismus) in *ibid.* S. 46–48. Siehe auch sein „Juyou de yishuguan“ 居友的藝術觀 (Guyaus Kunstbegriff) in *Minzhong* Bd. 2, Nr. 3, S. 251–253. Hua Lin war auch insofern ein Sonderfall, als er sich nicht nur für Nietzsche erwärmen konnte,

Diese Motivation zum Anarchismus „aus Liebe“ vertrat in etwas anderem Sinne auch Ba Jin, indem er immer wieder Beiträge zu anarchistischen „Helden“ anderer Länder beisteuerte, um damit das Bild vom „bösen Anarchisten“ durch das des sich für die Menschheit Aufopfernden zu ersetzen.<sup>64</sup>

Solchermaßen war man von einer einheitlichen Linie zwar entfernt, favorisierte aber weiter prinzipiell einen „dritten Weg“ der Anarchisten. Am klarsten kam dies mit Bi Xiushaos Devise zum Ausdruck: Die Anarchisten sollten ihren eigenen Garten bestellen. Die anderen solle man doch ihre Sachen selbst tun lassen. Wenn man die eigene Schwäche erkenne, sei das nur Ansporn, sich mehr anzustrengen, denn wer sät, erntet. Was aber solle da das Argument derer, die wie Wu Zhihui für eine Kooperation mit der GMD plädierten, daß man, weil man schwach sei, den anderen helfen müsse?<sup>65</sup>

Entsprechend widmete sich die März-Nummer 1927 dem Inbegriff chinesischer anarchistischer Identität: Shifu.<sup>66</sup> Bi Xiushao (unter „Zhengtie“) schrieb eine einleitende Ehrung, doch ist es bemerkenswert, daß ausgerechnet Wu Zhihui den ersten Artikel beisteuern durfte, worin er sich natürlich weiterhin als Anarchist präsentieren wollte, die Wogen über seine Äußerungen und Taten seit 1924 jedoch zu glätten suchte. Wu würdigte Shifu, der ihn ja einst einmal als Vorbild angesehen hatte, als Verkörperung des anarchistischen Ideals. Nach seinem Tod sei es mit dem chinesischen Anarchismus bergab gegangen. Wu blieb bei seiner umstrittenen „Prognose“, daß der Anarchismus erst in 3000 Jahren verwirklicht werden könne, und hoffte auf eine stete Höherentwicklung der Menschheit. Er räumte seine ideologischen Schwankungen insofern ein, als er kulant vorrechnete, daß man wohl erst in 10.000 Jahren den Anarchismus erreichen werde, wenn alle sich nur so wenig ins Zeug legten wie er selbst. Folgten jedoch alle dem Beispiel Shifus, dann könne man sogar in 500 oder gar 300 Jahren das Ideal erreichen. Leider aber habe man dieses Vorbild früh verloren, und so benötige man eben 3000 Jahre. Shifus Tod koste daher die Menschheit ganze 2500 Jahre!<sup>67</sup>

Daß Wu Zhihui Shifu seinen Respekt bezeugte, mochte zwar manchen Anarchisten besänftigen, doch war sein Beitrag im Grunde alles andere als eine überzeugende Erklärung seiner eigenen Haltung. Daß der Beitrag trotzdem abgedruckt wurde – und zwar an erster Stelle –, und daß diese „Berechnungen“ sogar mehr oder minder ernsthaft von einigen Anarchisten diskutiert wurden, deutet wohl eher auf Verschiebungen in den politischen

---

sondern auch die Verbindung von Anarchismus und bildender Kunst pflegte. Seine betonte Wertschätzung des Individuums gründete auf seiner starken Verbundenheit mit der westlichen Kultur. Manche sahen in ihm daher einen Vertreter des „individualistischen Anarchismus“ à la Stirner, obwohl dies nicht ganz zutrifft, doch erklärt sich diese Einordnung durch die generelle Aversion in China – selbst unter Anarchisten! – gegen eine zu starke Betonung des Einzelnen.

<sup>64</sup> So zog sich etwa durch die *Minzhong* Bd. 2 seine Reihe über die „Martyrer“ der anarchistischen Bewegung. Seine oft bereits zuvor in *Minzhong* erschienenen Beiträge zu ausländischen Anarchisten gingen dann 1928 in den Sammelband *Geming de xianqu* 革命的先驅 (Die Pioniere der Revolution) ein (s.u.).

<sup>65</sup> „Zhengtie“ 鄭鐵 (laut Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 729 = Bi Xiushao): „Zhong women ziji de yuandi“ 種我們自己的園地 (Laßt uns unseren eigenen Garten bestellen) in *Minzhong* Bd. 2, Nr. 2 (25. Februar 1927), S. 81–83.

<sup>66</sup> Die Nummer ist auf den 25. 3. 1927 datiert, allerdings ist zumindest ein Artikel mit 27. 3. unterzeichnet, so daß die Nummer wohl etwas später herauskam als angegeben.

<sup>67</sup> (Wu) Zhihui: „Jinian Shifu xiansheng“ 記 (sic!) 念師復先生 (Zum Gedenken an Herrn Shifu) in *Minzhong* Bd. 2, Nr. 3, S. 161–163.

Optionen der Herausgeber hin bzw. auf den Versuch, wieder alle Anarchisten zusammenzuführen. Bi Xiushao, der die *Minzhong* ja nun herausgab, sollte denn auch bald offen mit Li Shizeng und Wu Zihui kooperieren – und damit neuen Zwist im anarchistischen Lager säen.<sup>68</sup>

Die übrigen Beiträge in der Shifu-Gedenknummer zogen dagegen Shifu gerade wegen seiner Unbeugsamkeit und seines unerschütterlichen Glaubens, bzw. – wie „Wending“ 文定 es ausdrückte – wegen der Einheit von Wille, Glaube, Werk und Leben heran.<sup>69</sup> Daraus folge, so der Tenor, daß keiner, der sich in sein Erbe stellen wolle, Kompromisse eingehen dürfe. Selbst wenn Teile der GMD dem Anarchismus gegenüber offen waren und selbst wenn die GMD fortschrittlicher sei als die Warlords, die immer noch den Norden Chinas regierten, so müsse man dennoch bewußt den eigenen Weg gehen.<sup>70</sup>

Während manche ihre „Bekehrung“ zum Anarchismus durch die Lektüre von Shifus Biographie in fast religiösen Kategorien schilderten,<sup>71</sup> gab es auch „systematische“ Beiträge wie (Ou) Shengbais Zusammenfassung von Shifus Revolutionsansatz oder die alte Shifu-Biographie aus *Minsheng* (zu Shifus Tod veröffentlicht). Die meisten Beiträge waren jedoch – wie oft bei solchen Gedenknummern – darauf gerichtet, das an Shifu hervorzuheben, was dem jeweiligen Autor besonders wichtig war, etwa das Engagement in der Arbeiterbewegung (das Shifu ja nur ansatzweise verwirklichen konnte).<sup>72</sup> Am eingehendsten befaßte sich Bi Xiushao mit der Wirkungsgeschichte Shifus im chinesischen Anarchismus. Er hob an ihm die Stärke des Glaubens hervor und rückte ihn in die Nähe der Figur Christi! Shifu habe gezeigt, daß Erfolg nur erwartet werden könne, wenn man sich ganz und gar für „die Sache“ hingeebe. Man könne darauf vertrauen, daß der Anarchismus als Wahrheit nicht untergehen werde, aber die Bilanz des chinesischen Anarchismus seit Shifus Tod sei ernüchternd. Grund dafür sei zum einen, daß manche Anarchisten so wie Wu Zihui das Argument der Gegner verinnerlichten, nämlich, daß der Anarchismus an sich gut, aber eben nicht praktikabel sei. Zum zweiten seien die Chinesen nun einmal sprunghaft veranlagt, so daß die Kontinuität gefehlt habe. Zum dritten habe es objektive Gründe wie Finanzschwierigkeiten gegeben (auf die Kommunisten als „Rubelpartei“ anspielend). Ein vierter Grund liege in der Annahme mancher Anarchisten, daß der Evolutionsprozeß ohnehin früher oder später den Anarchismus bringen werde, weswegen es an Opferbereitschaft mangelte. Ein weiterer Grund war, so Bi, daß manche zu sehr auf schnell-

<sup>68</sup> In der Tat soll nach Xu/Liu (S. 261) die Beschwerde der früheren kantonesischen Redaktion gegen die Aufnahme von Wu Zihuis Artikel konkreter Anlaß der Einstellung der *Minzhong* gewesen sein.

<sup>69</sup> Siehe „Wending“ 文定: „Wo de jinian Shifu xiansheng“ 我的紀念師復先生 (Mein Gedenken an Herrn Shifu) in *ibid.* S. 163–165. M.W. wird nirgends geklärt, wer „Wending“ war. Er taucht in der Sammlung von Shifus Schriften *Shifu wencun* 師復文存, Shanghai 1927, als Verfasser des biographischen Abrisses zu Shifu nochmals auf.

<sup>70</sup> *Ibid.* S. 164–165.

<sup>71</sup> So besonders Li Shaoling (unter „Sanmu“): „Shifu yu wo ji women“ 師復與我及我們 (Shifu und ich bzw. wir) in *ibid.* S. 165–169, bes. S. 169. Vgl. auch Li Deshan 李德山: „Huai Shifu xiansheng“ 懷師復先生 (Gedenken an Herrn Shifu) in *ibid.* S. 175–178.

<sup>72</sup> Diesen Punkt hob besonders der Arbeiteraktivist Li Deshan hervor.

le Erfolge aus waren und bei deren Ausbleiben enttäuscht resignierten. Wie anders war da doch Shifu!<sup>73</sup>

Dieser Versuch, mit Shifu den eigenen anarchistischen Weg weiterzugehen und keine „faulen“ Kompromisse zu schließen, wurde jedoch schon in der gleichen Nummer in Frage gestellt. „Jihuai“ 无懷 bat *Minzhong*, sich doch nicht zu sehr in einer Richtung festzulegen. Der Anarchismus müsse weiter gefaßt werden. Seine Kernideen seien Freiheit und „gegenseitige Hilfe“, daher sei er nicht nur in vielen gesellschaftlichen Bereichen relevant, etwa in der Erziehung (vgl. die anarchistischen Erziehungsprojekte, die bald u.a. die „Arbeiteruniversität“ zeitigen würden) oder in der Kunst (worin sich besonders Hua Lin engagierte), sondern man könne diejenigen, die nicht diametral den anarchistischen Zielen entgegenstünden, auch für sich zu gewinnen trachten. M.a.W.: der Autor plädierte für Toleranz und Kooperation, wo immer möglich.<sup>74</sup>

Entsprechend entfaltete sich in *Minzhong* die Diskussion um das richtige Vorgehen der Anarchisten in der aktuellen Situation. Dabei nahm auch Jean Grave von Frankreich her Stellung. Grave hatte ja seit der Zeit der *Xin shiji* Kontakte zu den chinesischen Anarchisten. Von diesen befanden sich nun auch einige führende Persönlichkeiten wie Wei Hui-lin, Ba Jin und Wu Kegang in Frankreich (s.u.). Grave verglich die Wahl, vor der die chinesischen Anarchisten standen, mit der Situation 1914 in Europa. Grave hatte, wie Kropotkin, damals – nach anfänglichem Zögern – für die Alliierten Stellung bezogen. Er legte nun den chinesischen Genossen ans Herz, nicht zu simpel nur auf Neutralität zu pochen, denn dies sei in der gegebenen Situation gleichbedeutend mit Desinteresse. Anarchisten seien Revolutionäre, nicht Pazifisten, deshalb müßten sie auch entsprechend den Gegebenheiten handeln, nicht nur zusehen.<sup>75</sup>

Bi Xiushao antwortete im Namen der Redaktion. Er gestand zu, daß die Anarchisten nicht nur einfach zuschauen sollten, doch warnte er, mit der GMD gemeinsame nationalistische Sache zu machen. Auch die Anarchisten kämpften, aber neben der GMD her, nicht gemeinsam mit ihr. Er als ehemaliger Frankreich-Student (woher er auch Grave persönlich kannte) könne einen nationalistischen Ansatz als überzeugter Internationalist nicht stützen. Man müsse sich schließlich treu bleiben. Eine punktuelle Zusammenarbeit könne er sich zwar vorstellen, doch müsse die eigene Identität klar erkennbar bleiben.<sup>76</sup> (Bis Brief war interessanterweise auf den 23. 5. 1927 datiert, also *nach* dem Beginn der „Säuberungen“ Jiang Kaisheks und Bis Beginn der Kooperation mit der *Geming zhoubao!*).

Parallel zu Grave schickte auch Wu Kegang von Frankreich her einen Brief.<sup>77</sup> Darin brachte er zum Ausdruck, daß sich seine Ansichten inzwischen gewandelt hatten. Während

<sup>73</sup> „Zhentian“ 震天 (=Bi Xiushao): „Cong jinian Shifu tandao wuzhengfuzhuyi“ 從紀念師復談到無政府主義 (Vom Gedenken an Shifu her den Anarchismus erörtern) in *ibid.* S. 195–200. (Dieser Artikel ist übrigens auch in *Ge/Jiang/Li* enthalten).

<sup>74</sup> „Jihuai“ 无懷: „Duiyu *Minzhong* de liangzhong qiwang“ 對於民鐘的兩種期望 (Zwei Wünsche an *Minzhong*) in *Minzhong* Bd. 2, Nr. 3, S. 201–204.

<sup>75</sup> Graves Brief ist zusammen mit Bi Xiushaos Antwort abgedruckt in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 729–734. Ursprünglich war dieser Briefwechsel in *Minzhong* Nr. 4–5, 25. 5. 1927, erschienen. (Die Datierung folgt *Wusi shiqi qikan jieshao* Bd. 3, Teil 2, S. 709). Der Brief war vermutlich vom 7. 2. 1927 (vgl. die Anmerkungen der Herausgeber in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 731).

<sup>76</sup> *Ibid.* S. 731–734. Bi zeichnete mit „Zhentian“.

<sup>77</sup> Der Brief ist auf den 4. 2. 1927 datiert und bezieht sich im übrigen schon auf den „neuen Publikationsort“ Shanghai!

er 1924 in *Ziyouren* heftig gegen Wu Zhihui polemisiert hatte, hielt er dies nun für Prinzipienreiterei und für schlicht falsch. Ähnlich wie Grave hob auch er nun hervor, daß die Anarchisten jeden Schritt in die richtige Richtung aktiv unterstützen müßten, statt nur Neinsagerie zu betreiben. Keine Ideologie sei zu 100% verwirklichtbar, daher seien maximalistische Ansätze unrealistisch. Das bedeute, nicht nur unentwegt westliche Vorbilder zu übersetzen, sondern konkret bestehende Ansätze in der eigenen Gesellschaft (etwa die Kooperativen oder die sogenannten „Volksschulen“ [„Pingmin xuexiao“ 平民學校] für die einfache Bevölkerung) aufzugreifen und die aktuelle Situation zu analysieren. Dies hieße in China primär eine verstärkte Wahrnehmung der Bauernfrage, da diese die Masse der Bevölkerung stellten. Während die GMD unter Sun Yatsen ja besonders die Bodenfrage thematisiert hatte (vgl. das berühmte, aber nie umgesetzte Motto Suns: „den Boden dem Bauer“) und einige Kommunisten wie Peng Pai 彭湃, der den berühmten Hailufeng 海陸豐-Sowjet gegründet hatte,<sup>78</sup> sich unter den Bauern engagierten, forderte Wu Kegang auch von den Anarchisten mehr konkretes Engagement. Sein Vorschlag war, den Landbesitz auf eine bestimmte Größe zu beschränken und den Rest zu enteignen, aber nicht, wie Sun, den Boden von den Grundherren zurückzukaufen bzw. über die Bodensteuer Anreize zu schaffen, ihn dem Staat zu überlassen. Damit schlug er einen Mittelweg zwischen der radikalen Enteignungspolitik der KP und der Linie Suns vor. Zur Kooperation mit der GMD war Wu Kegang jetzt bereit, auch wenn er die Strategie, die die KP gewählt und die Wu Zhihui auch den Anarchisten nahegelegt hatte, nämlich den Eintritt in die GMD, nicht als unbedingt nötig ansah. Vielmehr empfahl er nun eine parallele Kooperation zwischen Anarchisten und GMD.<sup>79</sup>

Von Seiten der Redaktion antwortete wieder Bi Xiushao, der sich hier – obwohl seine Antwort vom Juni 1927 stammte, also *nach* dem Beginn der „Säuberungen“ und seiner Kooperation mit der *Geming zhoubao* – weiter zur Linie des „reinen Anarchismus“ bekannte! Auch wenn Wu Kegang nun seine Attacke gegen Wu Zhihuis Linie von 1924 als falsch bezeichnete, stand Bi weiter dazu. Allerdings waren sich die Positionen nicht so unähnlich, wie es zunächst schien, denn Wu Kegang plädierte ja für eine parallele Kooperation, nicht ein Eintreten in die GMD. Bi wehrte sich vor allem gegen letzteres, da dies die Linie der besonders verhaßten KP gewesen war mit ihrem „inneren Block“. Die Anarchisten seien so ehrlich zuzugeben, daß sie eine andere Identität hätten als die GMD, und deswegen lehnten sie die innere Aushöhlung der GMD nach KP-Manier ab! Die Begründung des eigenen Weges war also primär moralisch – oder ein Besänftigungsversuch argwöhnischer Anarchismus-Kritiker in der GMD!<sup>80</sup>

Die unterdessen in Frankreich lebenden chinesischen Anarchisten versuchten in Auseinandersetzung mit den dortigen Anarchisten, sich aus der Ferne ein Urteil über die aktuelle Situation in China – vor den „Säuberungen“ – zu bilden. Daher schickten drei von ihnen die Darlegung ihrer jeweiligen Position als Diskussionsbeiträge an die *Minzhong*, die sie dann gemeinsam als Broschüre herausbrachte – *nach* dem Einsetzen der „Säuberungen“

<sup>78</sup> Vgl. hierzu Galbiati, Fernando: *P'eng P'ai and the Hai-lu-feng Soviet*, Stanford 1985.

<sup>79</sup> Der Brief (gezeichnet mit „Junyi“ 君毅) erschien in *Minzhong* Bd. 2, Nr. 4–5 (25. 5. 1927). Abdruck in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 734–738. (Der Brief war, wie gesagt, vor den „Säuberungen“ verfaßt, erschien aber eben erst danach).

<sup>80</sup> Bis Antwort *ibid.* S. 738–740 (unter „Zhentian“). Da der Brief mit „6. 6.“ datiert ist, muß die offiziell am 25. 5. erschienene *Minzhong* Bd. 2, Nr. 4/5, etwas später herausgekommen sein!

(was besonders Ba Jin verbitterte, da dies Mißverständnisse weckte – s.u.).<sup>81</sup> Diskussionsgegenstand war das Verhältnis des Anarchismus zur Realität. Die Beiträge stammten von (Wei) Huilin, Ba Jin (wie meist unter „Feigan“) und Wu Kegang (unter „Junyi“ 君毅) und waren Ausdruck der Besorgnis, daß der Anarchismus irrelevant werden könnte.

Wei Huilin plädierte für Flexibilität in der Anwendung anarchistischer Prinzipien. Die bisherige Wirkungslosigkeit habe daran gelegen, daß der Anarchismus zu abstrakt betrieben worden sei. Mehr Organisation und ein methodischeres Vorgehen seien vonnöten sowie eine stärkere Beachtung konkreter Ereignisse oder vorhandener Ansätze. Das bedeute ein stärkeres Engagement in der Gesellschaft. Während die chinesischen Anarchisten stritten, ob man sich aus allem heraushalten solle oder ob der Eintritt in die GMD der richtige Weg sei, sah Wei Huilin beides als falsch an. Die „nationale Revolution“ sei doch nicht auf die GMD reduzierbar, sondern wurzele im Volk. Damit sei der Erfolg des Nordfeldzuges und das revolutionäre Klima in China nicht nur irgendwelcher Agitation zuzuschreiben, sondern habe tiefere Ursachen. Daraus folge, daß auch die Anarchisten mitmachen sollten, aber dabei ihre weitergehenden Ziele deutlich machen müßten, um so die Situation in ihrem Sinne zu beeinflussen.

Diese moderate Position teilte Ba Jin nur halb. Er betonte, daß es nicht angehe, den Anarchismus selbst als theoretisches Gebilde anzusehen, das nun in die Praxis zu ziehen sei. Vielmehr seien die großen Figuren der anarchistischen Bewegung wie Bakunin und Kropotkin höchst praktische Leute gewesen. Im übrigen wies er das in China verbreitete Mißverständnis, daß der Anarchismus eine uralte Lehre seit Laozi sei, zurück. Der Anarchismus sei eine moderne Lehre, die auch im Westen nicht vor der Französischen und der Industriellen Revolution denkbar gewesen wäre. Daher war er auch nach Frankreich gefahren, um den Anarchismus noch besser kennenzulernen. Wenn auch der Daoismus manche Ähnlichkeiten mit dem Anarchismus habe: der systematische Anarchismus sei und bleibe ein modernes Phänomen. Auch seien die Anarchisten durchaus nicht gegen jede Art von Krieg, sondern nur gegen den, der um der Macht willen geführt werde. Der Krieg gegen die eigenen Unterdrückten sei dagegen mehr als richtig. Insofern bejahte Ba Jin den Kampf gegen die Imperialisten genauso wie gegen die herrschende Klasse. Er kritisierte sogar die späte *Minsheng*, die den Klassenkampf abgelehnt hatte.<sup>82</sup> Die Klassenstruktur der Gesellschaft sei vielmehr eine Realität, weshalb auch das oft in anarchistischen Zeitschriften angeführte Ziel des „Glücks aller Menschen“ unzutreffend sei. Der Anarchismus werde daher niemals von der Oberklasse vertreten. Anarchisten seien Materialisten und – so Ba Jin in Abgrenzung von Wei Huilin – Deterministen, aber keine Fatalisten. Natürlich gelinge die Verwirklichung des Anarchismus nicht auf einen Schlag, und natürlich müßten sich in China die Anarchisten noch mehr dem Volk annähern, aber den Nordfeldzug könne man nicht mit der Revolution des Volkes in eins setzen, wie es Wei Huilin ja getan hatte. Hier gelte es zu differenzieren. Auch Ba Jin bejahte ein aktives Eingreifen der Anarchisten in China, wie ja auch Bakunin und Kropotkin sich engagiert hätten, auch wenn die dama-

<sup>81</sup> Die Broschüre kam (laut *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 138) im April 1927 heraus. Wie die Herausgeber anmerken, wurde die Broschüre dann 1930 von der GMD verboten. Da die „Säuberungen“ am 12. April begannen, ist anzunehmen, daß die Publikation nicht gewollt nach diesem Ereignis erfolgte, sondern vermutlich schon beim Drucker war. Ba Jins Vorwürfe an Bi (vgl. unten) waren daher wohl unzutreffend.

<sup>82</sup> Er bezog sich hier auf *Minsheng* Nr. 33, Juli 1921, wo in einem gesonderten Artikel der Klassenkampf und die „Diktatur des Proletariates“ attackiert worden waren (s.o.).

ligen revolutionären Bewegungen, an denen sie teilnahmen, nicht primär anarchistisch waren. Hauptsache sei, daß es im Ganzen vorwärts gehe, weshalb Ba Jin auch die Grundsatzkritik der Anarchisten an der SU als „schlechter als das Zarenregime“ für falsch hielt. Wenn man selbst an den Volksbewegungen teilnehme, habe man auch die Chance, ihnen einen anarchistischen Stempel aufzudrücken. Einer direkten Kooperation mit der GMD stand Ba Jin kritisch gegenüber, vielmehr meinte er in China schon Ansätze zu erkennen, die fortschrittlicher waren als die GMD, nämlich Selbstorganisationen von Bauern und Arbeitern. Hier sollten die Anarchisten lieber ansetzen.

Wu Kegang wiederum versuchte, zunächst einmal zu klären, wer eigentlich mit dem Schlagwort „einfaches Volk“ (*pingmin* 平民), das ja alle im Munde führten, gemeint war. Für viele war es gleichbedeutend mit „Proletariat“. Wu Kegang definierte als „Volk“ die Arbeiter, Bauern, Soldaten und einfachen Angestellten und die, die in der marxistischen Terminologie als „Lumpenproletariat“ bezeichnet werden. Da die meisten Anarchisten in China aber nicht aus diesem „Volk“ stammten, sondern Intellektuelle waren, gab es Kommunikationsschwierigkeiten mit dem „Volk“. Zuerst hätten es die chinesischen Anarchisten vorgezogen, sich aus allen gesellschaftlichen Bewegungen herauszuhalten mit der Begründung, daß sowohl Nord- als auch Südchina von Warlords regiert wurden, die vorhandenen Bewegungen nicht anarchistisch seien oder weil die Revolution erst im Individuum ablaufen müsse. Er selbst habe ja vor nun drei Jahren den „reinen Anarchismus“ mit seinem Alles oder Nichts verfochten. Aber jetzt habe er erkannt, daß keine Revolution von Anfang an anarchistisch sei. Wenn man darauf warten wolle, könne man wohl ewig warten. Jetzt hingegen erkenne er auch einen Wert in Revolutionen, die nicht direkt anarchistisch seien. Zumindest käme man einen Schritt weiter, denn Revolutionen seien eine gute Erziehung fürs Volk! Der Glaube an den Anarchismus werde stets nur von einer Minderheit gehegt. Entscheidend sei daher nicht, alle erst einmal zu überzeugen, sondern sich als Anarchisten in die Geschehnisse einzuschalten. Wer jetzt nicht handele, „sündige“. Die Anarchisten könnten dann, wenn sie teilnahmen, auch konkrete Fragen aufwerfen und ihre Lösungen vorschlagen, z.B. die Abschaffung der Landrente, Beschränkungen für Landbesitz oder Handelsgeschäfte, die Selbstverwaltung von Fabriken und Dörfern u.ä. Wu Kegang bedauerte, daß bislang die in China vorherrschende Meinung der Anarchisten die vom „den eigenen Garten bestellen“ war.<sup>83</sup> Es gebe aber nur einen großen Garten: die Gesellschaft. Daher sei eine pauschale Verurteilung der GMD problematisch, denn wer nicht mitkämpfe, dürfe auch nicht mitreden.<sup>84</sup> Die Kritik, die manche Anarchisten am Nordfeldzug geübt hätten, klinge wie die Parolen der extremen „Rechten“. Schaffe man sich da nicht Applaus von der falschen Seite? Jean Grave habe die chinesischen Genossen gewarnt, nicht anti-revolutionär zu werden. Neutralität sei im jetzigen China schlechterdings unmöglich. Daher plädierte Wu Kegang für eine Kooperation mit der GMD, zur Not sogar als Teil derselben!<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Vgl. oben das Motto Bi Xiushaos in *Minzhong*.

<sup>84</sup> Entsprechend hatte sich auch Ba Jin dafür entschuldigt, aus der Ferne einen Kommentar abzugeben. Wu Kegang hingegen hielt von Frankreich aus seinen Genossen in China vor, nicht mitzukämpfen, allerdings ohne sich selbst betroffen zu sehen.

<sup>85</sup> Die drei Stellungnahmen von Wei Huilin, Ba Jin und Wu Kegang sind komplett in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 826–848, abgedruckt.

Diese Diskussion der drei chinesischen Anarchisten in Frankreich wurde noch vor dem Coup Jiang Kaisheks im April 1927 geführt und zeigt, daß es nicht primär das Ende der Einheitsfront war, das die chinesischen Anarchisten ihre Position überdenken ließ. Vielmehr hatten sie wohl seit der nationalistischen Bewegung, die besonders mit der 30.-Mai-Bewegung von 1925 Auftrieb bekommen hatte, zunehmend das Gefühl bekommen, neben der Zeit zu stehen. Das Selbstbewußtsein von 1924 war dahin. Die Ereignisse von 1927 polarisierten die Anarchisten in China dann endgültig. Die einen blieben strikt auf der Linie des „reinen Anarchismus“, die anderen wandten sich der GMD-„Rechten“ zu, die ab April erklärtermaßen gegen die KP, den schärfsten Gegner der Anarchisten, stand. Ein Zusammengehen mit ihr war dadurch für die Anarchisten attraktiver geworden.

Zu denen, die den „reinen Anarchismus“ favorisierten, gehörten vor allem die aus Sichuan stammenden Revolutionäre. Wie erinnerlich, waren sie schon bei ihrem ersten Auftreten in der Vierten-Mai-Zeit besonders radikal gewesen. Zwei der wichtigsten Figuren waren Ba Jin und Lu Jianbo. Sie bemühten sich einerseits sehr um die anarchistische Theorie und waren eifrige Übersetzer, andererseits vertraten sie aber auch ein durchaus kämpferisch-revolutionäres Vorgehen – wenn auch primär verbal.<sup>86</sup> Sie hatten eine Tendenz zum Materialismus und bejahten meist den Klassenkampf. So hatte Ba Jin etwa das „Mißverständnis“ angesprochen, daß der Anarchismus das „Glück aller“ wolle.<sup>87</sup> Er bejahte daher auch den revolutionären Kampf „mit allen Mitteln“.

Obwohl Ba Jin sowohl die russischen Revolutionäre als auch die „Märtyrer“ des Anarchismus und die berühmt-berüchtigten französischen Attentäter in *Minzhong* vorgestellt hatte, wollte er jedoch keine simple Propagierung der Attentatstaktik, da sie nur eine Methode unter vielen sei. Außerdem gelte es, den Anarchismus vom üblichen Image des Bombenwerfers zu befreien. Der Feind der Anarchisten sei das System, nicht einzelne Personen. Im Gegenteil, eine solche Taktik könne geradezu kontraproduktiv sein. Die Revolution selbst geschehe nur durch die Erhebung der Massen, die aber nur unter den richtigen Umständen erfolgen werde. Attentate aus moralischem Impetus – wie bei den russischen Revolutionären – seien eine Taktik aus dem Untergrund, doch hatten die russischen Terroristen anlässlich der Ermordung des US-Präsidenten Garfield Ende des 19. Jahrhunderts selbst gesagt, daß dies in einer freien Gesellschaft fehl am Platz sei. Die Motivation, in sogenannten freien Gesellschaften Attentate zu verüben, sei daher eine andere als die der Russen im Untergrund. Hier gehe es um das „Töten aus Liebe“. Als Paradebeispiel sah Ba Jin den aktuellen Fall von Furuta Daijirō 古田大次郎 in Japan, der zusammen mit einigen Genossen nach Ōsugis Ermordung ein Attentat auf den damals verantwortlichen General in Tokyo verüben wollte. Furuta begründete seine Absicht als Akt der Liebe zur Gesellschaft! Mit dem Attentat sollte die alte Haßwelt zerstört und die neue Welt der Liebe ermöglicht werden.<sup>88</sup> Ba Jin unterstrich jedoch, daß letztlich nur die Volkserhebung zum Ziel führen werde.<sup>89</sup>

<sup>86</sup> Lu Jianbo war wohl in der Arbeiterbewegung direkt aktiv, Ba Jin hingegen fast ausschließlich am Schreibtisch.

<sup>87</sup> Ba Jin hatte außerdem noch kurz vor seiner Abfahrt aus China in *Minzhong* (Bd. 1, Nr. 16, 15. 12. 1926) einen gesonderten Artikel zum Klassencharakter des Anarchismus veröffentlicht.

<sup>88</sup> Furutas Gefängnisaufzeichnungen wurden von Wei Huilin teilweise übersetzt, so daß Ba Jin in seine Sammlung von anarchistischen „Heldenbiographien“ auch einen Abschnitt zu Furuta aufnehmen konnte. (Siehe den von Ba Jin [unter „Feigan“] erstellten ersten Teil in *Geming de xianqu*. Vgl. auch Wei Huilins

Dennoch war er es, der das Bild des Attentäters als Helden kultivierte. Er war daher auch der Hauptbeitragende zu dem 1928 erschienenen Sammelband zuvor meist in *Minzhong* (und teilweise in *Geming zhoubao* s.u.) erschienener Vorstellungen solcher Helden: *Geming de xianqu* 革命的先驅 (Vorhut der Revolution).<sup>90</sup>

Neben Ba Jin war Lu Jianbo einer der einflußreichsten Anarchisten aus Sichuan, der ebenfalls den „reinen Anarchismus“ vertrat. Lu war eine der zentralen Figuren der erst in Nanjing, dann in Shanghai aktiven „Minfeng“ 民鋒-Gruppe mit gleichnamiger Zeitschrift. Neben ihm ragte in der Gruppe Mao Yibo (ebenfalls aus Sichuan, wie die meisten der Gruppe) heraus, der zugleich am stärksten vom Marxismus beeinflusste und ihm doch scharf kritisch gegenüberstehende Anarchist.<sup>91</sup> Mao und Lu waren an der „Shanghai daxue“ 上海大學 (Shanghai-Universität) eingeschrieben gewesen, die ein Projekt der Einheitsfront war und daher unter den Lehrkräften – neben GMD-Vertretern – zahlreiche prominente Kommunisten hatte. Beide waren folglich mit dem Marxismus wohlvertraut, kritisierten ihn aber „von links“ (weswegen manche Anarchisten sie als „marxistisch verseucht“ einstufen).<sup>92</sup> Mao Yibo machte von der Universität aus eine neue Beilage zu Jing Meijius alter Pekinger *Guofeng ribao* 國風日報: „Marxismus-Studien“, in der er den Marxismus von anarchistischer Warte aus angriff.<sup>93</sup>

Im Vergleich zu anderen Anarchisten der 20er Jahre zeigten die Hauptvertreter der „Minfeng“-Gruppe aber nicht nur im Anti-Marxismus ein eigenes Profil, sondern sie hoben sich auch durch ihr Engagement in Frauenfragen ab,<sup>94</sup> was die enge Verbindung zu Emma

[unter „Feizi“ 非子] angefertigte Übersetzung aus Furutas Gefängnisnotizen in *Minzhong* Bd. 1, Nr. 14). 1937 nahm Ba Jin dann eine komplette Übersetzung von Furutas Gefängnistagebuch in die von ihm besorgten Reihe im „Wenhua shenghuo“-Verlag auf.

<sup>89</sup> „Feigan“ (=Ba Jin) in einem Antwortbrief auf ein Schreiben (Li) Taiyis (李) 太一: „Wuzhengfuzhuyi yu kongbuzhuyi“ 無政府主義與恐怖主義 (Anarchismus und Terrorismus) in *Minzhong* Bd. 2, Nr. 6–7, 25. 7. 1927. Abdruck in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 742–750.

<sup>90</sup> Dieses Buch erschien 1928 in Shanghai in der Reihe *Ziyou congkan* 自由叢刊 des Verlages „Ziyou shudian“ 自由書店 (s.u.).

<sup>91</sup> Ein Gutteil seiner Terminologie war dem Marxismus entnommen, wenn auch oft etwas anders interpretiert. Vgl. z.B. den Artikel (Mao) Yibos: „Gemingzhong de zhishi jieji yu wuchan jieji“ 革命中的知識階級與無產階級 (Die Intellektuellenklasse und das Proletariat in der Revolution) in *Minfeng* Bd. 2, Nr. 1, 13. 2. 1927. (Abdruck in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 795–797).

<sup>92</sup> Nach Mao Yibo mochte Shen Zhongjiu, der ebenfalls an der Universität lehrte, ihre Art von Anarchismus ebensowenig wie natürlich Wu Zhihui oder Li Shizeng. (Mao Yibo hat handschriftliche Erinnerungen verfaßt. Eine auszugsweise japanische Übersetzung gibt Tamagawa in seinem *Chūgoku no kuroi hata*. Siehe dort S. 317/318 bzw. S. 322).

<sup>93</sup> Siehe *ibid.* S. 316.

<sup>94</sup> Sowohl Mao Yibo als auch Lu Jianbo und Wei Huilin (unter „Feizi“) trugen u.a. zu Frauenzeitschriften wie der *Xin nüxing* 新女性 (Neue Frau) bei, wo u.a. Emma Goldman, Itō Noe und die Lage der Frauen in der SU thematisiert wurden. (*Xin nüxing*, mit dem Esperanto-Nebentitel „La nova virineco“, erschien ab 1926). Ba Jin trat zwar hier auch in Erscheinung, doch beschränkten sich seine Beiträge auf „Korrekturen“ an Lu Jianbos Übersetzung von Goldmans Artikel über die russischen Revolutionärinnen und eine eigene Goldman-Übersetzung zur „Tragödie der Emanzipation“, die er „auf Bitten Goldmans“ angefertigt hatte. Ansonsten zeigte sich Ba Jin zwar an „heroischen“ Frauen, nicht aber eigentlich an Frauenfragen interessiert. Lu Jianbo dagegen übersetzte nicht nur eifrig Goldmans Texte, sondern schrieb – u.a. zusammen mit seiner Frau Deng Tianyu 鄧天燾 – über die Emanzipation der Frau. (Vgl. auch die Auflistung von Lu Jianbos Publikationen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1084, worin das Thema „Frau“ häufiger auftaucht). Laut

Goldman erklärt.<sup>95</sup> Goldman hatte ja persönlich Kontakt mit (Qin) Baopu in der SU gehabt. (Qin) Baopu war daher der Mittelsmann zwischen ihr und den chinesischen Anarchisten, die hofften, sie nach China holen zu können – was nicht gelang. Sowohl Ba Jin als auch Lu Jianbo bekamen über (Qin) Baopu Kontakt zu Goldman. Während Ba Jin sich primär für Goldmans SU-Kritik und ihre Funktion als Repräsentantin des Anarcho-Kommunismus interessierte – er nannte sie daher gern seine „geistige Mutter“, von der er die Schönheit des Anarchismus gelernt habe –,<sup>96</sup> griff Lu Jianbo auch Goldmans Feminismus auf. Lu Jianbo war auch einer der wenigen jungen Anarchisten, die sich offen mit einer Frau (Deng Tianyu 鄧天燾) liierten und gemeinsam mit ihr als „Kameradin“ anarchistische Propaganda-Arbeit betrieben. Der gleichaltrige Ba Jin etwa (beide geboren 1904) ging erst spät eine Beziehung ein, was offensichtlich unter den Anarchisten nicht untypisch war. Shen Zhongjiu, der etwas älter war, heiratete ebenfalls spät. Da er mit seiner Eheschließung in den Augen Ba Jins „verbürgerlichte“ (wie dann auch andere Weggefährten, z.B. Wu Kegang), war er wohl ein „warnendes Beispiel“.

Diese Abstinenz der meisten jungen und radikalen Anarchisten lag im Grunde auf der „puritanischen“ Linie Shifus, alles für „die Sache“ zu geben.<sup>97</sup> Amouröse Beziehungen galten daher als für den Kampfwillen potentiell gefährlich. In der Tat bedeutete für viele dann die Gründung einer Familie (meist in den 30er Jahren, als der Anarchismus im Niedergang begriffen war und sie selbst „in die Jahre kamen“) auch das Ende ihrer „anarchistischen Karriere“ (s.u.). Lu Jianbo war in diesem Umfeld daher eine Ausnahme, zumal er sich offen dazu bekannte, kein Verächter des weiblichen Geschlechtes zu sein. Bezeichnenderweise betonte er dabei jedoch, daß er zwar „alles an den Frauen liebe“, doch in „reiner“ Weise. Er erhoffte sich von ihnen nur, daß sie ihn wie eine Mutter oder Freundin behandelten. Ansonsten warte er ...<sup>98</sup> Im Hintergrund mochten da auch die Spannungen stehen, die der „Veteran“ der anarchistischen Bewegung, Hua Lin, ausgelöst hatte mit der Bekanntgabe seiner früheren Beziehung zu einer Frau, die 1919 während seiner Abwesenheit schnell mit einem anderen verheiratet worden war, was Hua Lin nicht akzeptieren wollte. Dieser Versuch, eine nun verheiratete Frau weiter für sich zu reklamieren, indem er öffentlich auf die „gemeinsame Geschichte“ pochte – nachdem er auf der Ebene privater Auseinandersetzungen keinen Erfolg gehabt hatte –, war offensichtlich auch von vielen Anarchisten als Verstoß gegen die guten Sitten und der Frau gegenüber als ehrenrührig

---

Mao Yibos Erinnerungen gab Lu Jianbo in Shanghai sogar eine eigene Frauenzeitschrift heraus: *Funü zhanxian* 婦女戰線 (Frauenfront). (Tamagawa: *Chūgoku no kuroi hata* S. 335).

<sup>95</sup> Lu Jianbo übersetzte, wie gesagt, Emma Goldman eifrig. Goldman war in der Vierten-Mai-Zeit bereits besonders durch Yuan Zhenying vorgestellt worden.

<sup>96</sup> Siehe u.a. Ba Jin: „Xinyang yu huodong“ 信仰與活動 (Glaube und Handeln) in Ba Jin: *Yi* 憶 (Erinnerungen), Shanghai 1936, S. 113–118, dort S. 114.

<sup>97</sup> Entsprechend scheiterte auch Shifus Beziehung zu Ding Xiangtian, die zuerst ja seine „Kameradin“ war, als Ehefrau (und Mutter) aber in Shifus anarchistischen Propaganda-Aktivitäten keinen Platz mehr hatte.

<sup>98</sup> Vgl. seine Notiz „Qingchen qilai“ 清晨起來 (Aufstehen am frühen Morgen) vom Februar 1928, enthalten in Lu Jianbo 盧劍波: *You ci de qiangwei* 有刺的薔薇 (Dornige Rosen), Neuauflage Shanghai 1936, (Vorwort datiert auf 1928), S. 135–138. (Das Buch ist in Bd. 12 von Sakai/Saga: *Genten* ... enthalten).

empfundener worden, auch wenn sie verbal für die „Freiheit der Liebe“ eintraten.<sup>99</sup> Einen „Lebemann“ à la Ōsugi brachte der chinesische Anarchismus daher nicht hervor.

Während die Hauptvertreter der „Minfeng“-Gruppe somit im anarchistischen Lager in mehrerer Hinsicht eigene Akzente setzten, verharrten sie politisch zu den Ereignissen von 1927 in Distanz und kommentierten lediglich die Ereignisse. Sie versuchten, mit ihrem „reinen Anarchismus“ eine Alternative zu denen zu bilden, die nun anlässlich des Scheiterns der Einheitsfront erst recht einen Anreiz sahen, sich der GMD anzunähern.<sup>100</sup> Ähnlich den kommunistischen Jugendorganisationen wollte man auch eine solche der Anarcho-Kommunisten aufstellen (s.u.) – übrigens mit internationalem (inklusive japanischem) Vorbild. Allerdings waren in China 1927 die Bedingungen ganz andere als in den anderen Ländern, weshalb dies auch bald scheiterte. Nach Lu Jianbo war das Ende der Einheitsfront ebensowenig wie die vorübergehende Spaltung der GMD-Regierung (Wuhan unter Wang Jingwei und der GMD-„Linken“ bzw. Nanjing unter Jiang Kaishek und der GMD-„Rechten“) ein Grund, die eigene Position zu überdenken. Lu bestand darauf, daß man sich auch nach dem Scheitern der Einheitsfront nicht darüber täuschen dürfe, daß der Nationalismus der GMD und der Anarchismus sich nicht vertragen. Die GMD vertrete – so Lu im kritischen Monat April 1927 – kleinbürgerliche Positionen, der Anarchismus proletarische. Dennoch hielt er den Anarchisten, die in die GMD eingetreten waren, vorerst noch eine Türe offen: alle Anarchisten sollten sich gemeinsam organisieren, und dafür müsse endlich ein allchinesischer Kongreß einberufen werden.<sup>101</sup>

Allerdings wurde ein solcher Kongreß immer unwahrscheinlicher, zumal die Spaltung der GMD in die beiden Regimes und Jangs blutiger anti-kommunistischer Terror die mit der „gesäuberten“ GMD kooperierenden Anarchisten zu Komplizen Jangs machte. Damit wurden sie in den Augen der „reinen Anarchisten“, die sich prinzipiell als „linksrevolutionär“ empfanden, noch inakzeptabler, da sie sich nicht nur überhaupt in die Politik begeben hatten, sondern jetzt auch noch mit der „konterrevolutionären Rechten“ gemeinsame Sache machten. Zwar sah Lu Jianbo im „linken“ Wang Jingwei, der zunächst noch in Wuhan eine Fortsetzung der Einheitsfront mit der KP versuchte, auch keine Lösung – zumal ihm sein Freund Mao Yibo aus erster Hand über den dort geübten „linken Terror“

<sup>99</sup> Vgl. die Bemerkungen eines Freundes von Hua Lin, der ihn verteidigte, in *Geming zhoubao* Nr. 47 (April 1928), im 5. 10-Nummern-Sammelband der Zeitschrift S. 218. (Die 10-Nummern-Sammelbände sind in Sakai/Saga: *Genten ...*, Bd. 1–5, enthalten). – Hua Lin selbst hatte diese gescheiterte Liebe sehr getroffen. Er bezeichnete dieses Ereignis später als tiefste Krise seines Lebens, das ihn 20 Jahre lang nicht losgelassen habe. (Siehe sein „Wo de shenghuo jingyan“ 我的生活經驗 [Meine Lebenserfahrungen] in seinem *Bashan xianhua*, Shanghai 1945, S. 32). Indirekt warf er seiner Geliebten vor, sich nicht gegen die aufgezwungene Ehe aufgelehnt zu haben. (Siehe sein „Nüzi de xinli“ 女子的心里 [Psychologie der Frauen], enthalten in Hua Lin: *Kuyejì* 枯葉集 [Sammlung verwelkter Blätter], Shanghai 1924, S. 43–44. Das Buch ist in Bd. 12 von Sakai/Saga: *Genten ...* enthalten). Hua Lin heiratete dann erst 1933. (Siehe *Bashan xianhua* S. 33).

<sup>100</sup> Allerdings hatte von der Gruppe zumindest Mao Yibo zeitweise indirekt mit der GMD kooperiert – was ihn dann endgültig davon überzeugte, daß dies der falsche Weg war. (Siehe Mao Yibos Bericht über die Lage in Wuhan Februar bis Mai 1927, wie er in der japanischen *Rōdō undō* [Folge 5], 1. 7. 1927, S. 21–23, erschien).

<sup>101</sup> „Heiqiu“ 黑囚 (laut Ge/Jiang/Li = Lu Jianbo): „Shidaizhong wuzhengfuzhuyizhe de gongzuo (qi er)“ 時代中無政府主義者的工作 (其二) (Die Aufgabe der Anarchisten in dieser Zeit [2]) in *Minfeng* Bd. 2, Nr. 3, April 1927 (Abdruck in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 801–804).

der KP-GMD berichtete –, doch stieß ihn die offene Unterstützung für Jiang besonders von Wu Zhihui und Li Shizeng ab. Er brandmarkte sie als „Verräter“ und warf ihnen bloßen Opportunismus vor, den sie nur mit Proudhon (den Li Shizeng nun besonders lobte, da er einen „moderateren“ Anarchismus verkörperte [s.u.]) zu überdecken suchten. Ein solches Vorgehen war für Lu so unmoralisch wie die ganze Einheitsfront, die von KP- wie GMD-Seite nur aus Kalkül gebildet worden war. Die Anarchisten, die als einzige wirklich für das Proletariat einträten, würden von allen Richtungen verfolgt. Jiang Kaishek zumal habe bewußt in Shanghai die Arbeiter auflaufen lassen und mache nun aus der GMD eine Partei der Kapitalisten. Während Lu sich als „extrem links“ empfand, war die GMD unter Jiang in Nanjing ganz nach „rechts“ gedriftet.<sup>102</sup>

In der Tat saßen nun die „reinen Anarchisten“ zwischen allen Stühlen (weshalb sie sich wohl auch in der inneranarchistischen Auseinandersetzung besonders aggressiv als „Hüter der reinen Lehre“ verhielten)<sup>103</sup> und schwankten zwischen Aktivismus und Resignation.<sup>104</sup> Sie versuchten, eine „Liga der jungen chinesischen Anarchisten“ zu bilden und klagten, daß sie von allen Seiten, besonders aber auch von Jiang Kaishek, der schließlich den Sitz der Gruppe, Shanghai, hielt, verfolgt würden. Entsprechend wurde der Gesprächsfaden mit den Anarchisten, die sich der GMD zugewandt hatten, endgültig gekappt, und so forderte eine Erklärung dieser „Liga der jungen chinesischen Anarchisten“ (de facto gebildet von der „Minfeng“-Gruppe) im August 1927 den Ausschluß aller „anarchistischen Verräter“ aus der anarchistischen Gemeinschaft,<sup>105</sup> nachdem man sich selbst von „dem Konglomerat an in China kursierenden Anarchismen“ mit einem „wissenschaftlichen“ (d.h. materialistischen und klassenkämpferischen) Anarchismus abgesetzt hatte.<sup>106</sup> Gegen Ende des Jahres wurde dies nochmals bekräftigt, und die „Verräter“ Wu Zhihui, Li Shizeng und u.a. die *Geming zhoubao* als von Li gesponsorter Zeitschrift benannte man nun auch namentlich. Mit all dem wolle man nichts zu schaffen haben, und diese könnten nicht mehr für den Anarchismus sprechen.<sup>107</sup>

<sup>102</sup> Siehe „Maotu“ 矛突 (laut Ge/Jiang/Li = Lu Jianbo): „Shishi zhiping“ 時事批評 (Bewertung der aktuellen Lage) in *Minfeng* Bd. 2, Nr. 4–5, 20. 9. 1927. (Abdruck in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 806–809).

<sup>103</sup> Leider liegt mir, wie gesagt, die *Minfeng* selbst nicht vor, sondern nur Auszüge. Ein eingehenderes Bild zeichnen Jiang/Li (S. 343–351), die die Zeitschrift selbst vorliegen hatten.

<sup>104</sup> Ein gutes Beispiel für die Gemütslage gibt der Sammelband von Lu Jianbo: *You ci de qiangwei*, in dem er mehrere kleinere Notizen bzw. Artikel von 1925–28 zusammenstellte. Vgl. auch Lus Berichte an die anarchistische Weltpresse, u.a. in Deutschland in *Der Freie Arbeiter* zu verfolgen.

<sup>105</sup> „Zhongguo shaonian wuzhengfuzhuyizhe lianmeng xuanyan“ 中國少年無政府主義者聯盟宣言 (Deklaration der Liga der jungen chinesischen Anarchisten) in *Minfeng* Bd. 2, Nr. 4–5, September 1927. (Abdruck in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 810–811). Diese Deklaration wurde auch im Ausland verbreitet. Siehe z.B. die Esperanto-Version in *La Libera Laboristo* (Der freie Arbeiter), April 1928, S. 29. (Ich danke Herrn Dr. Lins für eine Kopie). Über diese esperantistisch-anarchistische Zeitschrift wurde sie dann in verschiedene Sprachen weiterübersetzt.

<sup>106</sup> Vgl. die bei Jiang/Li (S. 344–345) angeführten Zitate von Zhang Lüqian und Lu Jianbo aus *Minfeng* Bd. 2, Nr. 4/5 und Nr. 6.

<sup>107</sup> Siehe „Zhongguo shaonian wuzhengfu gongchanzhuyizhe lianmeng shengmingshu“ 中國少年無政府共產主義者聯盟聲明書 (Klarstellung der Liga der jungen chinesischen Anarcho-Kommunisten) in *Minfeng* Bd. 2, Nr. 6, 31. 12. 1927. (Die Klarstellung ist auf 5. Nov. 1927 datiert). (Abdruck in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 811–812). Diese Erklärung wurde dann auch ins Ausland verschickt, u.a. an die japanischen Genossen. – Lu Jianbo, der Esperantist war und überhaupt gute Fremdsprachenkenntnisse hatte, pflegte Briefkontakt mit mehreren ausländischen Anarchisten und Zeitschriften.

Die so Gescholtenen sahen sich selbst jedoch durchaus weiterhin in der Tradition des Anarchismus, nur plädierten sie für ein „pragmatisches“ Vorgehen. Daß sie solchermaßen von den „Puristen“ attackiert wurden, war für manche offensichtlich überraschend.<sup>108</sup> Ein Hauptbeweggrund, sich der „gesäuberten“ GMD anzunähern, war ganz offensichtlich der tiefstehende Anti-Kommunismus. Diesen teilten die „Puristen“ zwar,<sup>109</sup> aber sie sahen darin keinen Grund, sich deshalb der GMD anzudienen. In der Tat bekamen viele der Anarchisten, die jetzt zur GMD hin tendierten und wohl insgeheim hofften, nun in der GMD den Platz einzunehmen, den zuvor die KP besetzt hatte, auch bald Probleme mit ihrer Wahl.

Die GMD-freundlichen Anarchisten unternahmen 1927 zwei größere Projekte: die Zeitschrift *Geming zhoubao* 革命週報 (Wochenzeitschrift „Revolution“) und die Gründung der „Arbeiteruniversität“. Laut Erinnerungen Bi Xiushaos wurde beides im April 1927 angeregt, also zu der Zeit, als die „Säuberungen“ anliefen.<sup>110</sup> Als Hauptakteure nannte er primär Wu Zhihui und Li Shizeng, aber auch Kuang Husheng 匡互生, der eine Art Mittelposition im anarchistischen Lager einnahm, da er seines Engagements für anarchistische Erziehung wegen auch von den „Puristen“ geschätzt wurde. Kuang war, wie Erinnerlich, ein Hauptakteur bei den Ereignissen des Vierten Mai und führendes Mitglied der „Gongxue“-Gruppe gewesen. Nachdem er zunächst versucht hatte, die Neudorf-Idee umzusetzen – was scheiterte –, gründete er 1925 eine Schule in den Außenbezirken von Shanghai, aus der das bereits erwähnte „Lida xueyuan“ 立達學園 (Kolleg zur Persönlichkeitsbildung) hervorging, das als Inbegriff anarchistischer Erziehungsprojekte galt. (Die schulische Ausbildung wurde hier bereits mit praktischer Tätigkeit, primär Ackerbau, kombiniert, was dann auch die „Arbeiteruniversität“ aufgreifen würde).<sup>111</sup>

Wu Zhihui selbst galt als einer der Drahtzieher der „Säuberungen“. Wu führte als Beweggrund an, daß Chen Duxiu ihm im März 1927 gesagt habe, er wolle innerhalb von 20 Jahren China in einen leninistischen Staat verwandeln.<sup>112</sup> Somit, so schloß Wu, sollte die GMD in den nächsten 19 Jahren beseitigt werden. Daraufhin habe er die Parole „Bewahrt die Partei und rettet die Nation“ ausgegeben, unter der die „Säuberungen“ offiziell liefen. Allerdings war die Entscheidung für die „Säuberungen“ (unter Wus Beteiligung) de facto wohl schon früher getroffen worden!<sup>113</sup>

Li Shizeng dagegen stand nicht so unmittelbar im Rampenlicht, unterstützte die Aktion jedoch ebenso wie Cai Yuanpei und Zhang Jingjiang, welcher inzwischen als enger Berater Jiang Kaisheks galt. Sie alle hatten Ämter in der GMD inne, doch war Li Shizengs Position in der GMD offenbar zu diesem Zeitpunkt am prekärsten, denn er engagierte sich noch am ehesten erkennbar in anarchistischer Richtung, wenn auch im Rahmen der

<sup>108</sup> Vgl. Bi Xiushaos Erinnerungen (in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1031), der völlig entsetzt war über die harsche Reaktion Ba Jins, als er ihn für die *Geming zhoubao* (s.u.) um Beiträge bat.

<sup>109</sup> De facto hatten sie – neben Qin Baopu – die wichtigsten Beiträge zur anarchistischen Auseinandersetzung mit dem Marxismus und der SU beigesteuert!

<sup>110</sup> Siehe Bis Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1030.

<sup>111</sup> Eine kurze Biographie Kuangs findet sich in japanischer Übersetzung bei Saga/Sakai/Tamagawa S. 180–185.

<sup>112</sup> Zitiert bei Richard Wang: *Wu Chih-hui* S. 238.

<sup>113</sup> Vgl. *ibid.* S. 232 ff.

GMD.<sup>114</sup> Er war es auch, der maßgeblich hinter der *Geming zhoubao*, der „Arbeiteruniversität“ und der Gründung des Verlages „Ziyou shudian“ 自由書店 (Freiheits-Verlag) stand, welcher außer der *Geming zhoubao* auch eine Reihe anderer anarchistischer Publikationen herausbrachte und vertrieb (s.u.).

Kuang Husheng wiederum brachte, was die „Arbeiteruniversität“ anging, aufgrund seiner mehrjährigen Erfahrung im Erziehungsbereich die größte Expertise mit.

Alles in allem waren die anarchistischen Lager 1927 nun sichtbar auseinandergedriftet. Die Vehemenz der gegenseitigen Schuldzuweisungen sollte die Atmosphäre innerhalb der chinesischen anarchistischen Bewegung langfristig vergiften und entscheidenden Anteil an deren Niedergang haben.

---

<sup>114</sup> Er wurde besonders wegen seines Eintretens für föderale Strukturen und lokale Selbstregierung bald angegriffen (s.u.).

## 12. DIE KRISE: DIE SPÄTEN ZWANZIGER JAHRE

### *Die Zeitschrift Geming zhoubao*

**Anarchistischer Anti-Kommunismus und die „Säuberungen“:** Die Entscheidung zur Publikation der *Geming zhoubao* 革命週報 (Wochenzeitschrift „Revolution“) fiel unmittelbar im Zusammenhang mit den einsetzenden „Säuberungen“ und war der Versuch einiger Anarchisten, nach der Abgrenzung der GMD von der KP nun selbst daraus Kapital zu schlagen und die „nationale Revolution“ in ihrem Sinne zu beeinflussen. Dies wurde schon darin deutlich, daß die erste Nummer dem Maifeiertag gewidmet wurde (mit Kalligraphie Li Shizengs), wo doch gerade die Arbeiterbewegung in Shanghai den stärksten Schlag erlitten hatte.<sup>1</sup> Zunächst wurde sie von Shen Zhongjiu herausgegeben, bald aber dann von Bi Xiushao.<sup>2</sup> Shen wie Bi hatten sich ja noch kurz zuvor kritisch zur GMD geäußert, ja Bi tat dies – wie gesehen – parallel zu seinem Engagement bei der *Geming zhoubao* noch im Juni in *Minzhong!* Andererseits berichtet zumindest Bi in seinen Erinnerungen, daß er schon seit Herbst 1926 Kontakt mit Zhang Ji, Wu Zhihui und Li Shizeng aufgenommen hatte, die er zumindest im Rückblick als „progressiv“ einstufte. Obwohl er auch später öfters kritische Töne gegenüber dem ursprünglichen Geldgeber Li Shizeng und der GMD allgemein anklingen ließ,<sup>3</sup> war er jedoch offensichtlich zu einer Kooperation bereit. In der Tat mußte Bis Rolle im anarchistischen Lager in dieser kritischen Phase als äußerst undurchsichtig erscheinen. Sein Spagat dürfte wohl auch das Ende der *Minzhong* besiegelt haben, in deren letzter Nummer er auch nicht mehr auftauchte.<sup>4</sup> Shen wiederum hatte zuvor bereits an der „Shanghai-Universität“, deren Lehrkörper sich ja im Sinne der Einheitsfront aus KP- und GMD-Vertretern zusammensetzte, als Lehrer mitgearbeitet und sollte bald schon an der „Arbeiteruniversität“, die in gewissem Sinne die „Shanghai-Universität“ ablöste,<sup>5</sup> eine aktive Rolle spielen.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Die Zeitschrift liegt auszugsweise in Sakai/Saga: *Genten ...* Bd. 1–6 vor. Die Nummern 1–50 (Mai 1927 – Mitte 1928) sind (fast) vollständig enthalten und hier in fünf 10-Nummern-Sammelbänden wiedergegeben, wie sie dann in „Ziyou shudian“ erschienen; anschließend (in Bd. 6) folgen einige Einzelnummern. Der abgedeckte Zeitraum umfaßt Mai 1927 bis Juni 1929. Ein Auszug aus der letzten Nummer (109/110, 1. 9. 1929) ist ferner in Ge/Jiang/Li, Bd. 2, S. 861–864) enthalten. Außerdem konnte ich noch einige Einzelnummern andernorts einsehen.

<sup>2</sup> Siehe Bis Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1031.

<sup>3</sup> Bezüglich der Finanzierung streichen Jiang/Li (S. 363) heraus, daß laut Aussage von Wu Zhihui eine Summe indirekt von Jiang Kaishek stammte, doch war die Entscheidung Lis, diese der Zeitschrift zukommen zu lassen, in jedem Falle seine eigene.

<sup>4</sup> Dies ergibt sich aus den Inhaltsangaben in *Wusi shiqi qikan jieshao* Bd. 3, Teil 2, S. 709.

<sup>5</sup> Vgl. Ming K. Chan / Arif Dirlik: *Schools into Fields and Factories. Anarchists, the Guomindang, and the National Labor University in Shanghai, 1927–1932*, Durham und London 1991; bes. S. 37. Während die „Shanghai-Universität“ ein Produkt der Kooperation von GMD und KP war, war die „Arbeiteruniversität“ das Produkt der Kooperation von GMD und Anarchisten (s.u.).

Im Editorial der ersten Nummer, das laut Bi von Shen Zhongjiu stammte,<sup>7</sup> wurden die Ziele der Zeitschrift benannt und ihr Titel begründet: Im Namen der Revolution sei in letzter Zeit so viel geschehen, daß man neu definieren müsse, was eigentlich Sinn und Ziel der Revolution sei. Schließlich stellten sich nicht nur die primären Feinde, also Warlords, Imperialisten und Kapitalisten, gegen die Revolution, sondern auch manche selbsternannte Revolutionäre (womit natürlich die Kommunisten gemeint waren). Letztere hätten die Revolution nur genutzt, um sich selbst an die Macht zu bringen und eine bloße „Politik der Rache“ (der Beherrschten an den Herrschenden) zu verfolgen, d.h. sie tauschten nur die Akteure im Unterdrückungsszenario aus.

Ziele der Revolution sollten aber vielmehr Freiheit, „gegenseitige Hilfe“ und eine fortschrittliche Kultur sein. Daher sei zunächst die Revolution gegen die Warlords und Kapitalisten zu richten (womit Shen gegenüber denjenigen, die in der GMD pro-kapitalistisch eingestellt waren, die anarchistische Revolutionsidee bekräftigte), um die Klassen in der Gesellschaft zu überwinden. Die klassenlose Gesellschaft werde auf „gegenseitiger Hilfe“ basieren und so den Fortschritt zeitigen. Und dieser werde dann allen zugute kommen, nicht mehr nur (wie jetzt) den Reichen, die die Kultur monopolisierten. Die Revolution wolle daher mehr als nur Brot: sie wolle die Partizipation aller an allem, sei es im Materiellen, sei es im Immateriellen.

Träger dieser Revolution war für Shen „das Volk“, womit er nicht nur das Proletariat meinte, sondern auch jeden, der Sympathie für die Ziele der Revolution habe. Damit räumte er auch den Intellektuellen einen Platz ein. Entscheidend sei nur, daß die „Masse“ nicht vom Einzelnen „benutzt“ werde, wie man es ja den Kommunisten vorwarf.

Diese benannte Shen denn auch explizit als diejenigen, die die Revolution monopolisierten und zerstörten. Gegen ihre Diktatur setze man Freiheit, und gegen deren Klassenkampf setze man das Ideal der „gegenseitigen Hilfe“. Die Kommunisten seien in ihren Methoden brutaler als Qin Shihuangdi, der erste chinesische Kaiser und Inbegriff des Tyrannen im alten China. Was man sich von den Kommunisten erwarten könne, sehe man am Beispiel der SU. Als Beleg zitierte Shen einige SU-kritische Werke westlicher Anarchisten, ohne diese allerdings als Anarchisten zu benennen!<sup>8</sup>

Außerdem klagte Shen die Ausnutzung nationalistischer Emotionen durch die KP an, denn die Revolution richte sich nicht an sich gegen Ausländer, sondern nur gegen die Imperialisten. M.a.W.: es gehe gegen die verantwortlichen Regierungen, nicht gegen die jeweiligen Völker. Der Fremdenhaß, den die KP schüre, bringe China vielmehr in Mißkredit und zeitige zudem unerwünschte ausländische Reaktionen (als „Vergeltungsmaßnahmen“). Auch die Arbeiter seien von der KP falsch einbezogen worden, da sie zu den Waffen gerufen wurden. Damit aber wurden sie von ihrem eigentlichen Kampf, der über die Produktion laufe, abgezogen. Zudem könne schließlich kein Land funktionieren, wenn alle aus ihren Fabriken davonliefen.

Shen ging sogar noch weiter: Im Gegensatz zu der heute gängigen Interpretation, daß Jiang Kaishek die Arbeiter in Shanghai bewußt auflaufen ließ, indem er den Einmarsch

<sup>6</sup> Im übrigen pendelte Shen öfters zwischen Japan und China hin und her. Anschließend ging er nach Deutschland zum Studium.

<sup>7</sup> Siehe Bis Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1031. Das Editorial ist nicht gezeichnet.

<sup>8</sup> Es handelte sich primär um die kritischen Berichte zur SU von Berkman und Goldman.

seiner Truppen in Shanghai (erfolgt im März) verzögerte und somit ein Gemetzel des abziehenden Warlords an den für den Sieg der Revolutionstruppen streikenden Arbeitern nicht verhinderte, schob Shen den Kommunisten die Schuld am Tod der Arbeiter zu. Aus dem Bestreben, den Sieg der Revolutionstruppen für sich zu verbuchen, hätten die Kommunisten die Arbeiter bewußt nicht warten, sondern einen Aufstand machen lassen, den sie dann mit dem Leben bezahlt hätten.

Dennoch ließ Shen indirekt eine Distanzierung von den blutigen Methoden Jiangs, der im Rahmen der „Säuberungen“ im April seinerseits gegen Teile der Arbeiterschaft voring, erkennen: Die GMD wolle das KP-Problem mit Gewalt lösen, doch das sei langfristig nicht erfolgversprechend. Vielmehr müsse man sich mit den Gründen des Erfolges der KP auseinandersetzen, und diese lägen zum einen in deren ideologischer Propaganda, zum anderen in der tatsächlich vorhandenen Armut des Proletariats. Also müsse man zum einen ideologisch etwas gegen den Marxismus setzen. Dabei dürfe man aber nicht die Methoden der SU (und de facto später auch der GMD) einsetzen und „ideologisch unerwünschte“ Publikationen verbieten, sondern man müsse sich kontrovers damit auseinandersetzen! Zum anderen gelte es, das dritte Prinzip Sun Yatsens, die Wohlfahrt, zu fördern, womit Shen als Anarchist für Sozialpolitik plädierte!

Hier offenbarte sich, daß die Zeitschrift als potentielle Leserschaft die GMD-Anhänger im Blick hatte. Ausführlich ging Shen darauf ein, daß Sun nie für Marx gewesen sei, sondern daß seine Bejahung des Kommunismus sich explizit auf den „wahren Kommunismus“ von Proudhon und Bakunin bezogen habe.<sup>9</sup> Der wahre Kommunismus sei erstrebenswert, nicht aber der „falsche“ der KPCh. Aber da nun die Leute den Begriff „Kommunismus“ automatisch mit KP assoziierten, könne man wohl nichts mehr dagegen tun. – Damit akzeptierte Shen zumindest, daß der Begriff „Kommunismus“ nicht mehr ohne weiteres für die Anarcho-Kommunisten zu reklamieren war, was diese ja erstaunlich lange versucht hatten.<sup>10</sup>

Auch Sun habe eine Gesellschaft, die auf „gegenseitiger Hilfe“ und Freiheit (den Kernpunkten des Anarchismus) basiere, angestrebt. Damit waren also die Ziele der *Geming zhoubao* und die Suns identisch! Nicht nur stritt Shen der KP ab, wirklich den (wahren) Kommunismus zu repräsentieren, sondern er bezeichnete sie als eigentliche „Rechte“, während die GMD fortschrittlich und somit „links“ sei.<sup>11</sup> – Dies zeigt, daß sich niemand in

<sup>9</sup> Dies hatte Sun in der Tat einmal geäußert, doch pflegte Sun seine „Drei Volksprinzipien“ öfters in verschiedenen Versionen zu definieren, so daß man bei ihm fast für jede Interpretation einen Anhaltspunkt finden konnte. Die Kommunisten hatten natürlich während der Einheitsfront besonders auf Suns positive Äußerungen zum „Kommunismus“ abgehoben.

<sup>10</sup> Allerdings waren auch in *Geming zhoubao* nicht alle Autoren bereit, sich dem Sprachgebrauch zu beugen. So verfolgte „Jingming“ 景明 die Shifusche Zuordnung von Marxismus und Kollektivismus weiter. (Siehe dessen „Zicheng wei jizuopai de wei-gongchandang zhi jiepou“ 自稱為極左派的偽共產黨之解剖 [Analyse der sich selbst als extrem links bezeichnenden pseudo-kommunistischen Partei] in *Geming zhoubao* Nr. 2, wohl 8. 5. 1927, S. 54–58, dort bes. S. 56). (Da mir, wie erwähnt, die Zeitschrift bis Nr. 50 in den jeweils zehn Nummern zusammenfassenden Bänden, enthalten in *Genten* ..., vorliegt, die die Einzelnummern nicht datieren, sind die angegebenen Daten der Einzelnummern aus denjenigen Nummern, die durch andere Quellen eindeutig datierbar sind, errechnet). (Die Seitenangaben erfolgen hier nach den vorliegenden 10-Nummern-Sammelbänden).

<sup>11</sup> Diesen Punkt führte Shen in der 2. Nummer nochmals lange aus. (Siehe sein „Lüeping Zhongguo Gongchandang“ 略評中國共產黨 [Abriß einer Kritik an der KPCh], dort bes. S. 35).

der revolutionären Situation Chinas mit dem Etikett „rechts“ bezeichnen lassen wollte, da es synonym für anti- oder konterrevolutionär stand.<sup>12</sup>

Auf der praktischen Ebene gehe es, so Shen, um ein gezieltes Engagement für das „Proletariat“, womit er die Arbeiter und Bauern meinte. Während die KP diese von oben geführt habe, sollte man nun deren Selbstorganisation anregen. Dieser (anarchistische) Ansatz werde auch von der GMD prinzipiell gestützt, doch müsse man verhindern, daß sich wieder Kader bildeten. Wer die Arbeiter- und Bauernbewegung trage, müsse auch selbst ein Arbeiter- oder Bauernleben führen!<sup>13</sup>

Dieses lange Editorial wies verschiedene Besonderheiten auf: Shen Zhongjius Name als Herausgeber wurde nicht kenntlich gemacht; neben den allgemeinen Zielen wurde klar der Kampf gegen die KP als *raison d'être* der Zeitschrift herausgehoben; das Wort „Anarchismus“ fiel nicht ein einziges Mal, auch wenn einige Inhalte anarchistisch waren; Sun wurde für die eigene Sache reklamiert und die GMD als positive Kraft herausgestellt, auf die man setze bzw. deren zumindest freundliche Duldung man erhoffe.

In der Tat löste die Zeitschrift offenbar einige Verwirrung aus, da man sich nach mehreren Leseranfragen schließlich dazu genötigt sah, ein eindeutigeres Bekenntnis abzugeben über die konkrete positive Identität. Erst dann wurde klar von „Anarchismus“ gesprochen (s.u.).

Der Leitartikel der ersten Nummer stammte von Li Shizeng, der sich hier und in einer Fortsetzung zum „Sinn der jetzigen Revolution“ äußerte. Wie erinnerlich, hatte Li schon 1907 in Paris eine Schrift über die „Revolution“ verfaßt, in der er auf das Verhältnis von Evolution und Revolution eingegangen war, wobei er mehrere Stufen annahm, die die Revolution durchlaufen würde. Der jetzige Artikel zielte zwar, oberflächlich gesehen, in die gleiche Richtung, doch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Li hier sein evolutionäres Schema nicht mehr – wie einst – mit Überzeugung vertrat, sondern damit nur notdürftig seine politische Entscheidung für Jiang Kaishek und gegen die KP überdeckte.<sup>14</sup>

Ausgehend von dem alten Schema, daß Revolution nur die Beschleunigung der Evolution sei, die an sich vom Einfachen zum Komplexen und vom Schlechten zum Besseren hin verlaufe, kam Li schnell auf die politische Ebene. Die erste Stufe von Revolutionen bestehe in bloßer Auswechslung der Machthaber, die zweite in der Verwirklichung der „Rechte des Volkes“, die dritte ziele auf die Besitzverhältnisse und die vierte auf das *datong*. Während in China die Dynastiewechsel zur ersten Stufe gehörten, habe die Xinhai-Revolution die zweite Stufe erreicht. Der marxistische Klassenkampf repräsentiere die dritte Stufe, und für die vierte stünden Proudhon und Sun Yatsen! Aber nicht nur das: die Wuhan-Regierung unter Wang Jingwei sei „russifiziert“ und somit der dritten Stufe zuzurechnen, während die Shanghaier „Bewegung zur Bewahrung der Partei“, also die „Säuberungen“, zur vierten Stufe gehörten! Wie Li in einer Anmerkung noch beifügte, habe diese Bewegung Wu Zhihui zum Initiator, der damit den perfiden Plan der KP, die Macht in der GMD an sich zu reißen, durchkreuzt habe und dafür von der GMD und den Anarchisten (!) unterstützt worden sei.

<sup>12</sup> Auch Wu Zhihui z.B. bezeichnete sich selbst gern als „links“ (vgl. Richard Wang: *Wu Chih-hui* S. 221), während er allgemein zur GMD-„Rechten“ gezählt wurde. Auch Zhang Ji wehrte sich gegen sein „rechtes“ Image. (Vgl. Bi Xiushaos Erinnerungen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1029).

<sup>13</sup> „Fakanci“ 發刊詞 (Editorial), *Geming zhoubao* Nr. 1, wohl 1. 5. 1927, S. 3–17.

<sup>14</sup> Meine Einschätzung weicht daher von der bei Chan/Dirlik: *Schools into Fields and Factories* S. 62 ff. ab.

Einschränkend gestand Li zu, daß diese Zuordnungen nur tendentieller Art waren, doch stand er nun vor dem Problem, daß nach evolutionärem Muster ja Stufe 3 zumindest vor Stufe 4 ihren berechtigten Platz hätte. Diese Schlußfolgerung versuchte Li jedoch unbedingt zu vermeiden. Daß die GMD nun in eine „Linke“ und in eine „Rechte“, augenfällig durch die beiden Regierungssitze, gespalten war, sei eine bloße Machenschaft der SU. Diese wolle damit die prinzipiell mit „Fortschritt“ assoziierte Bezeichnung „links“ für ihre Gefolgschaft reklamieren. Doch sei die SU ja nicht der Repräsentant der „Weltrevolution“, die Li in seinem Schema mit Stufe 4 gleichgesetzt hatte. Vielmehr hätten die Ideen Proudhons, der aufs ganze Volk, nicht nur eine Klasse setzte, und der „Mutualismus, Anarchismus, Regionalismus, Gewaltenteilung und einen Gesellschaftsvertrag“ forderte, die marxistischen Ideen vom Klassenkampf, „Diktatur des Proletariats“, Etatismus und Zentralismus weit überrundet. So gesehen sei also die Wuhan-Regierung „rechts“ und Nanjing „links“ bzw. „progressiv“! Zwar gab Li zu, daß man Jiang Kaisheks Politik nicht ohne weiteres mit Proudhon gleichsetzen könne, aber die Richtung zumindest sei eingeschlagen ...

Dies könne man am eigentlichen Charakter der GMD sehen, so Li. Zwar strebe Proudhon ein noch freieres System als die GMD an, doch sei diese immerhin nicht klassengebunden und enthalte viele verschiedene Elemente. Sie sei somit immerhin tolerant (und das bei den laufenden „Säuberungen“!).

Obwohl Li damit im Grunde Proudhon als Zielpunkt benannt hatte – nicht mehr Kropotkin (!) –, begründete er jetzt aber auch, wieso die 4. Stufe in einer Kombination aus Proudhon und Sun Yatsen bestehe: ganz im Gegensatz zu seiner Argumentation in *Xin shiji*-Tagen, wo Li stets von „allgemeinen Prinzipien“ gesprochen und sich von einer bloß nationalen Revolution abgegrenzt hatte, entdeckte er jetzt „chinesische Besonderheiten“, denen man Rechnung tragen müsse. Der Westen und der Osten seien nun einmal verschieden, und da die „Drei Volksprinzipien“ ein nationales Produkt von Sun waren, entsprächen sie den chinesischen Gegebenheiten. Außerdem habe Sun ja später als Proudhon gelebt und war so gesehen evolutionär im Vorteil! M.a.W.: Sun brachte Proudhon auf den neuesten Stand und adaptierte ihn für China!<sup>15</sup>

Der gesamte zweite Teil von Lis Ausführungen über den „Sinn der jetzigen Revolution“ war der Bekräftigung seines Zieles, die GMD und die Anarchisten gegen die KPCh zusammenzuschweißen, gewidmet, wobei er von ganz verschiedenen Seiten her argumentierte, was die Glaubwürdigkeit seines „theoretischen Ansatzes“ nicht gerade erhöht.<sup>16</sup> Einerseits suchte er den „Welttrend“ in einer Entwicklung von der Diktatur hin zur Freiheit, wonach die Kommunisten wie Faschisten in der Weltpolitik Relikte einer vergangenen diktatorischen Epoche seien, während die GMD als „relativ frei“ zusammen mit dem Anarchismus eines Proudhon in die Zukunft weise. Andererseits griff er aber auch zu bewußter Verleumdung. Indem er den chinesischen und sowjetischen Kommunisten Brutalität vorwarf, führte er als Beispiel die Verfolgung und Ermordung von Anarchisten in der SU an, der auch Kropotkin zum Opfer gefallen sei! Wie erinnerlich, hatte es zwar in China gele-

<sup>15</sup> Li Shizeng: „Xianjin geming zhi yiyi“ 現今革命之意義 (Der Sinn der jetzigen Revolution) (Teil 1) in *Geming zhoubao* Nr. 1, wohl 1. Mai 1927, S. 17–26.

<sup>16</sup> Der zweite Teil erschien in *Geming zhoubao* Nr. 4, wohl 22. 5. 1927, S. 97–105. Der gesamte Artikel wurde dann auch 1928 in den „rechten“ Sammelband *Geming yu fan-geming* 革命與反革命 (Revolution und Konterrevolution), erschienen in Shanghai, zusammen mit anderen Schriften Li Shizengs, Wu Zihuis, Hu Hanmins, Jiang Kaisheks u.a. m. aufgenommen.

gentlich (aus dem Westen übernommene) Berichte gegeben, daß Kropotkin in der SU verfolgt und getötet worden sei, doch war 1927, sechs Jahre nach Kropotkins Begräbnis, längst bekannt, daß Kropotkin nicht umgebracht worden war. Daß Li, der ja ohnehin über viele internationale Kontakte verfügte und die ausländische Presse las, solcherlei Unterstellungen verbreitete, zeigt m.E. deutlich, daß hier – im Gegensatz zur Zeit der *Xin shiji* – sein evolutionäres Schema nur vorgeschoben war, um seine politischen Ziele dürftig zu bemänteln. In der Tat war – vergleicht man seine früheren Artikel in *Xin shiji*, denen ein gewisser Elan eigen war – das Niveau seiner Argumentation deutlich gesunken und mußte selbst bei einem gutwilligen Leser gemischte Gefühle hervorrufen.<sup>17</sup>

Dies bedeutet nicht, daß Li keine an sich positiven Ideale verfolgt hätte, und nun zum bloßen Erfüllungsgehilfen Jiang Kaisheks geworden wäre, aber einen eigentlich theoretischen Anspruch konnte er jedenfalls mit seinen Ausführungen über die „jetzige Revolution“ schwerlich erheben. Auffällig war, daß er hier nur von Proudhon redete, während er seinen einst so verehrten Kropotkin nur als „Opfer der SU“ erwähnte. In der Tat hatten später einige von Li den Eindruck, er sei „Proudhonist“.<sup>18</sup>

Diese Verlagerung auf Proudhon hin war nur eine Konsequenz aus Lis politischer Option für die GMD, da er mit Proudhon weniger radikal – und somit für skeptische GMD-Anhänger verträglicher – argumentieren konnte. Entsprechend war Li in der Folge auch besonders im Erziehungs- und Publikationswesen engagiert, sowie in der Förderung föderalistisch-dezentralistischer Ansätze, aber immer im Rahmen dessen, was die GMD im großen und ganzen tolerieren konnte.<sup>19</sup> Insofern läßt sich sagen, daß Li zwar seinem Anarchismus nicht völlig abgeschworen hatte, ihm aber im Grunde jeden revolutionären Zahn zu ziehen bemüht war.

Erstaunlicher aber als diese reformistische Entwicklung bei den „Anarchisten der ersten Generation“, welche sich schon über einen längeren Zeitraum angebahnt hatte, war, daß sie auch einige jüngere Anarchisten mit sich ziehen konnten. Bi Xiushao etwa, der sich zwar weiterhin eine Distanz zur GMD bewahrte, unterstützte jedoch ebenso wie Shen Zhongjiu von Anfang an den Kurs der „Säuberungen“. Es war ziemlich eindeutig, daß der Haß auf die KPCh das Hauptmotiv war. Die Anarchisten in Shanghai, die sich besonders in Arbeiterfragen engagiert hatten, schienen durch die Erfolge der KPCh in der Zeit nach dem 30. Mai 1925 gründlich frustriert zu sein. Daher kritisierten sie die Arbeiteraufstände in Shanghai, die so blutig geendet hatten, und sprachen ihnen ab, genuine revolutionäre Aktionen gewesen zu sein. Die KP habe die Arbeiter nur benutzt und zu Soldaten umfunktioniert, während die Arbeiter doch nur als Arbeitende Respekt verdienten! Die Opfer seien somit vergebens gewesen. Zwar sei man nicht an sich gegen eine Bewaffnung der Arbeiter, aber in diesem Falle hätten die Arbeiter die Fabriken lieber nicht verlassen sollen. – Ob ein solches Argument allerdings die Shanghaier Arbeiterschaft angesichts der blutigen Opfer

<sup>17</sup> Diese Tendenz setzt sich übrigens bei Li fort. Seine Altersschriften, besonders seine Erinnerungen *Shiseng biji* 石僧筆記 (Pinselnotizen des Steinmönchs), gleiten oft ins Triviale ab.

<sup>18</sup> So charakterisierte ihn, wie früher erwähnt, z.B. Jacques Reclus, der Großneffe von Elisée und Sohn Pauls, mit dessen Familie Li Shizeng ja seit seinen Studienjahren in Frankreich Kontakt hatte. Jacques kam dann als Lehrer an die „Arbeiteruniversität“ in Shanghai und blieb auch danach weiter in China, das er erst nach der kommunistischen Machtübernahme wieder verließ. (Shao Kellü: „Wo suo renshi de Li Yuying xiansheng“).

<sup>19</sup> Teile der GMD sahen Li allerdings mit gewissem Mißtrauen.

überzeugen konnte, sei dahingestellt.<sup>20</sup> Hauptanklagepunkt war für Bi Xiushao, daß die KP die Arbeiterorganisationen habe allein monopolisieren wollen und diejenigen, die beabsichtigten, sich „frei“ – also anarchistisch – zu organisieren, unterdrückt habe. Dabei sei die wahre Revolution der Arbeiter doch nur so zu machen, wie „wir“ es vorschlagen.<sup>21</sup>

Entsprechend beschäftigte sich die *Geming zhoubao* zunächst vorwiegend mit Anti-KP-Propaganda, da die KPCh „seit zwei / drei Jahren mächtig geworden“ sei.<sup>22</sup> Außerdem habe sie die GMD von innen spalten wollen und mit List und Tücke agiert. Entsprechend falle es der GMD jetzt schwer, reinen Tisch zu machen. – Zur blutigen Form dieses „Reinen-Tisch-Machens“ äußerte man sich nicht weiter. Die „Schandtaten“ der KP hingegen wurden lückenlos aufgeführt: die „Exzesse“ besonders in Hunan,<sup>23</sup> wo die radikale Bodenpolitik weit das von Sun Yatsen vorgesehene Maß überschritt, welcher primär den Rückkauf des Bodens durch den Staat favorisiert hatte, bevor das Land dann in die Hände der Bebauer überführt werden sollte. Die KP hingegen verstoße durch gnadenlose Enteignung gegen Recht und Gesetz. – Daß ein Anarchist plötzlich für letztere argumentierte, war in der Tat ungewöhnlich! Außerdem mache die KP China einerseits vom Vasall der SU, verrate also die nationalen Interessen, andererseits übertrage sie ungeprüft ausländische Modelle wie das weltrevolutionäre Konzept der Komintern auf die chinesische Situation. Nachdem dieses schon im reiferen Westen nicht funktioniert habe, sollten nun die schwachen Ostasiaten als Versuchskaninchen für die sowjetischen Welteroberungsstrategien herhalten! Schließlich schiele ja auch die SU – wie alle anderen – auf Chinas Bodenschätze und sehe es strategisch als Sprungbrett nach ganz Asien.<sup>24</sup> Wenn die KPCh sich also als anti-imperialistisch ausbebe und gar noch gegen die westlichen Ausländer vorgehe, habe dies nichts mit Patriotismus zu tun, sondern sie wolle nur Platz für ihre eigenen Herren schaffen.<sup>25</sup>

Diese Art der Kritik war an sich nicht neu. In den ganzen 20er Jahren hatten die Anarchisten (ob inner- oder außerhalb der GMD) gegen die KPCh polemisiert. Nicht nur Qin

<sup>20</sup> Allerdings sollte man anmerken, daß eine solche Argumentation sich durchaus auch auf Vorbilder im westlichen Anarchismus stützen konnte. Vgl. etwa Malatestas kritische Rede zum Syndikalismus auf dem Amsterdamer Kongreß von 1907 bzw. die anarchistische Kritik an marxistisch-bolschewistischen Taktiken in der Arbeiterbewegung. (Vgl. dazu Linse: „‘Propaganda by Deed’ and ‘Direct Action’“, bes. S. 220–221). Vgl. auch die kurze Zeit später, nämlich 1928 hochkochende Debatte über das Verhältnis von Syndikalismus und Militarismus beim dritten Kongreß der Anarcho-syndikalistischen Internationalen. (Siehe Wolfram Beyers Eintrag „Anti-Militarismus“ in Degen: *Lexikon der Anarchie*, bes. S. 4–5).

<sup>21</sup> „Bibo“ 碧波 (=Bi Xiushao): „Gongren wuzhuang yu gongren geming“ 工人武裝與工人革命 (Bewaffnung der Arbeiter und Revolution der Arbeiter) in *Geming zhoubao* Nr. 1, wohl 1. 5. 1927, S. 26–32.

<sup>22</sup> Vgl. „Pinggong“ 平公 (wahrscheinlich = Shen Zhongjiu; vgl. das Begleitbändchen zu Sakai/Saga: *Gen-ten ...* S. 14): „Lüeping Zhongguo Gongchandang“ 略評中國共產黨 (Abriß einer Kritik an der KPCh) in *Geming zhoubao* Nr. 2, wohl 8. 5. 1927, S. 33–52, dort S. 33.

<sup>23</sup> Hierzu wurden dann später mehrere Berichte gedruckt, die die Brutalität der Kommunisten illustrieren sollten.

<sup>24</sup> Dieser Punkt wurde dann von Bi Xiushao (unter „Bibo“) noch weiter vertieft in „Hongse diguozhuyi yu weilai de dazhan“ 紅色帝國主義與未來的大戰 (Der rote Imperialismus und der große Krieg der Zukunft) in *Geming zhoubao* Nr. 3, wohl 15. 5. 1927, S. 82–91.

<sup>25</sup> „Pinggong“: „Lüeping Zhongguo Gongchandang“ S. 35–52. Diese Grundthemen wurden in der Zeitschrift in unendlichen Variationen wiederholt, doch ist dieser Artikel die systematischste Zusammenfassung der KP-Kritik der *Geming zhoubao*.

Baopu als SU-Rückkehrer, auch andere hatten sich ausführlich mit dem Marxismus und der SU auseinandergesetzt bzw. westliche Kritiken übersetzt, namentlich die „reinen Anarchisten“. Dennoch war der Zeitpunkt dieser Kritik in *Geming zhoubao* im Zusammenhang mit den „Säuberungen“ und die Argumentationsweise, die in vielem ebenso von Nationalisten und law-and-order-Vertretern hätte stammen können, für viele Anarchisten schwer zu akzeptieren (s.u.).

Zwar beließ es die *Geming zhoubao* nicht nur bei der Kritik an der KP, denn daß diese Erfolg gehabt habe, liege auch am Mangel einleuchtender Alternativen bzw. an deren mangelhafter Präsentation. Da die KP auf Volksverdummung setze, helfe nur „Aufklärung“, wofür u.a. auf Kropotkins Konzept der „gegenseitigen Hilfe“ Bezug genommen wurde.<sup>26</sup> Entsprechend solle die eigene Aufbauarbeit auf einer „Revolution der Liebe“ (!) gründen im Gegensatz zu der „des Hasses“, wie sie die KP praktiziere. Mit deren Strategie, auch zahllose Opfer einzukalkulieren, wenn man nur siegen könne, wolle man sich nicht gemein machen.<sup>27</sup>

Dennoch sahen sich die Herausgeber der *Geming zhoubao* bald genötigt zu rechtfertigen, warum sie gerade jetzt so auf die KPCh feuerten. Ein gesonderter Artikel Bi Xiushaos zum Thema unterstrich, daß man schließlich nicht erst im Rahmen der „Säuberungen“ angefangen habe, sich mit der KPCh auseinanderzusetzen, sondern dies schon seit vier / fünf Jahren geschehe. In diesem Zusammenhang gab Bi auch den anarchistischen Hintergrund der Zeitschrift zum ersten Mal klarer zu erkennen, indem er versicherte, man sei ja nicht gegen den „wahren“ Kommunismus, sondern attackiere die KP gerade deshalb, weil sie gar nicht den Kommunismus, sondern die Macht wolle. Dabei verwies Bi auf sein Gespräch mit der Witwe Kropotkins (die er in Paris getroffen hatte) und seinen diesbezüglichen Bericht in der einstigen anarchistischen Zeitschrift *Gongyu*.<sup>28</sup> Er werde daher mit einer Übersetzung von Kropotkins „L'idée révolutionnaire dans la révolution“ eine Alternative beisteuern,<sup>29</sup> denn weder sei China ein gutes Feld für den Marxismus, noch der Marxismus eine gute Saat, noch die sowjetischen Rubel ein guter Dünger!<sup>30</sup>

Die KP müsse weiter angegriffen werden, weil sie die Jugend mit allen Mitteln verführe. Selbst vor Rekrutierung über Partnerbeziehungen oder über das Versprechen, ein Studium für Beitrittswillige zu finanzieren, schrecke man nicht zurück. Die Arbeiter wiederum würden von der KP aufgehetzt, sich endlich an ihren Unterdrückern zu rächen – und selbst nach deren Macht zu streben. Ferner verleumde die KP ihre Gegner, wobei Bi Xiushao

<sup>26</sup> Siehe „Pinggong“ (wohl = Shen Zhongjiu): „Minzhong geming he Gongchandang geming“ 民眾革命和共產黨革命 (Revolution der Volksmassen und Revolution der KP) in *Geming zhoubao* Nr. 3, wohl 15. 5. 1927, S. 65–82, dort S. 71.

<sup>27</sup> Shen Zhongjiu verwies hier u.a. auf die Hungersnot in den ersten Jahren der SU und konstatierte in den von der KPCh kontrollierten Gebieten ebenfalls einen Zusammenbruch der Wirtschaft. Die KPCh fördere das Elend in der Hoffnung, so mehr Zulauf zu bekommen. (Ibid. S. 75).

<sup>28</sup> Dieser soll dort in Bd. 2, Nr. 3 erschienen sein, was wohl in der Gesamtzählung Nr. 15 entspricht und im März 1923 erschien. (Diese Nummer lag mir nicht vor).

<sup>29</sup> Dies geschah dann ab Nr. 5, wohl 29. 5. 1927. Kropotkins Artikel stammte von 1891. (Vgl. Hug: *Peter Kropotkin. Bibliographie* S. 122).

<sup>30</sup> Ein anderer Autor, „Tiewu“ 鐵烏 (vgl. oben bei *Ziyouren*), hatte die KPCh als „Rubelpartei“ attackiert, und diese Bezeichnung wurde häufig in *Geming zhoubao* diffamatorisch für die KP benutzt. (Siehe „Tiewu“: „Geming mantan“ 革命漫談 [Geplauder über die Revolution] in *Geming zhoubao* Nr. 2, S. 6 und S. 8).

shao explizit Wu Zhihui in Schutz nahm! Alles geschehe nur aus taktischen Gründen, und daher sei man moralisch verpflichtet, aktiv gegen die KP vorzugehen.<sup>31</sup>

Die Auseinandersetzung ging daher auf verschiedenen Ebenen weiter: auf theoretischer (z.B. mit dem „Dauerbrenner“ der „Diktatur des Proletariates“),<sup>32</sup> aber auch auf dem praktischen Feld der Arbeiterbildung.

**Das anarchistische Bildungsideal und die „Arbeiteruniversität“:** Hierfür war inzwischen auch ein Bezugspunkt gegeben mit der Gründung einer „Arbeiteruniversität“ („Laodong daxue“ 勞働大學). Einige derjenigen, die mit der *Geming zhoubao* zu tun hatten, waren dort in der einen oder anderen Weise involviert. Auch hier stand besonders Li Shizeng im Hintergrund.<sup>33</sup> Die Universität war am Vorbild der belgischen „Arbeiteruniversität“ in Charleroi orientiert und sollte als Alternative zur kommunistischen Arbeiterbewegung Kader für eine GMD-geführte Arbeiterbewegung ausbilden, weswegen sie „national“ war. De facto aber basierte die Idee zumindest ursprünglich auf dem anarchistischen Erziehungsideal.<sup>34</sup> Die Universität lag daher in der Konsequenz der früheren Erziehungsprogramme der *Xin shiji*-Gruppe. Während zuvor die „Shanghai-Universität“ eine Kooperation von GMD und KP im Rahmen der Einheitsfront darstellte, war die „Arbeiteruniversität“ – teilweise auf dem Campus der inzwischen geschlossenen „Shanghai-Universität“ – ein Ergebnis der Kooperation von Anarchisten und GMD. Zunächst war der anarchistische Anteil überwiegend, wofür man auch mit Yamaga Taiji, Ishikawa Sanshirō 石川三四郎 und Iwasa Sakutarō 岩佐作太郎 japanische „Unterstützung“ bekam (sie lehrten zeitweise an der Universität),<sup>35</sup> zu denen sich auch noch der Franzose Jacques Reclus gesellte, doch schon bald verloren die Anarchisten an Einfluß, bis das ganze Projekt in die Krise geriet.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> „Bibo“ (=Bi Xiushao): „Women weishenme yao fandui Gongchandang“ 我們爲甚麼要反對共產黨 (Warum müssen wir gegen die KP sein?) in *Geming zhoubao* Nr. 4, wohl 22. 5. 1927, S. 111–120.

<sup>32</sup> Bi selbst schrieb dazu mehrere Artikel, die er dann später auch als eigene Broschüre zusammenfaßte als Band 2 der Schriftenreihe des Verlages der *Geming zhoubao*: Bi Xiushao 畢修勺: *Lun wuchanji zhuanzheng* 論無產階級專政 (Über die Diktatur des Proletariats), Shanghai 1928. (Die Artikel waren zuvor unter „Bibo“ in der Zeitschrift erschienen).

<sup>33</sup> Zur Universität insgesamt siehe das Buch von Chan/Dirlik: *Schools into Fields and Factories*.

<sup>34</sup> Vgl. den Artikel zu dem bereits 1924 entwickelten Konzept in *Geming zhoubao* Nr. 29, wohl 13. 11. 1927, S. 285–288, und Nr. 30, wohl 20. 11. 1927, S. 305–307: „Linyi“ 林益: „Sinianqian zhongguo de Laodong daxue“ 四年前中國的勞働大學 (Die chinesische Arbeiteruniversität vor vier Jahren).

<sup>35</sup> Yamaga lehrte Esperanto, Ishikawa über „Sozialismus“ und Iwasa über die Französische Revolution. Sie alle hatten langjährige Verbindung zu China und zum chinesischen Anarchismus. Yamaga war, wie oben beschrieben, an Shifus *Minsheng* beteiligt gewesen. Ishikawa hatte schon zu Kōtokus Zeiten Kontakt mit chinesischen Revolutionären in Japan gehabt. Nach der Xinhai-Revolution ging er zusammen mit der nach Japan geflohenen chinesischen Aktivistin Zheng Yuxiu („Madame Wei Daoming“), die mit Li Shizeng an Attentatsplanungen in den letzten Tagen der Mandschus beteiligt gewesen war, dann die Vorbereitungsschule für ein „sparsames Studium in Frankreich“ besucht und an Attentatsversuchen gegen Yuan Shikai teilgenommen hatte, nach Frankreich. (Bemerkenswerterweise erwähnt Zheng Yuxiu diese japanische Begleitung in ihrer Autobiographie: *My Revolutionary Years* nicht, entstand diese doch im Chinesisch-Japanischen Krieg, was entsprechend zu einer negativen bis „rassistischen“ Darstellung „der Japaner“ führte). Ishikawa selbst hatte 1910 während eines seiner mehrfachen Gefängnisaufenthalte ein Buch über den westlichen Sozialismus (eines seiner bekanntesten Werke) geschrieben, welches umgehend verboten wurde. Entsprechend galt er als Autorität auf diesem Gebiet. Übrigens traf Ishikawa bei dem Zwischenstopp in China vor der Weiterreise nach Frankreich auch Jiang Kanghu, den Führer der neugegründeten „Sozialistischen Partei Chinas“. In Frankreich lernte Ishikawa wiederum die dort aktiven chinesischen Anar-

In *Geming zhoubao* wurden nun die Erwartungen an die „Arbeiteruniversität“ formuliert. So erhoffte man sich davon, endlich die Monopolisierung der Erziehung durch „die Bourgeoisie“ zu durchbrechen und die Bereiche Arbeit und Bildung zusammenzuführen. Immer noch herrsche die alte Idee in China vor, daß nur über Bildung der Weg „nach oben“ zu Macht und Geld offen stehe, also Bildung von Arbeit „befreie“, statt daß Arbeit und Bildung als zwei Seiten einer Medaille gesehen wurden. Einerseits gebe es viele Intellektuelle, die keinen Arbeitsplatz mehr fänden, andererseits sei berufsorientierte Ausbildung in China noch kaum entwickelt. Die an der „Arbeiteruniversität“ anvisierte Ausbildung von je hälftiger Arbeit und Studium solle sich ein warnendes Beispiel an den früher erprobten Ansätzen nehmen: Während das „Gongdu huzhutuan“-Projekt zu „idealistisch“ angegangen worden sei, hätte das Frankreich-Werkstudienprogramm nach Meinung eines Teilnehmers (Bi Xiushao?) gezeigt, daß die meisten letztlich zu verwöhnt waren, um wirklich körperlich arbeiten zu wollen. Obwohl das damalige Projekt an sich realisierbar gewesen sei, hätten die meisten Teilnehmer nicht die nötige Motivation aufgebracht.<sup>37</sup> Die neue „Arbeiteruniversität“ müsse daher ihre Studenten mit Sorgfalt auswählen, zumal sie ja kein Schulgeld bezahlen müßten und somit auf Staatskosten lebten.<sup>38</sup> Als Ziele der Ausbildung wurden formuliert: die Arbeit als heilige Pflicht zu sehen, das Gelernte im Leben zu verankern, es für die Revolutionierung der Gesellschaft zu nutzen und den Einzelnen als runde Persönlichkeit zu formen.<sup>39</sup> Wer Marxist, Leninist oder Nationalist (!) sei und somit „reak-

---

chisten kennen, da er engen Kontakt zu Paul Reclus hatte. Die Einladung an die „Arbeiteruniversität“ soll Shen Zhongjiu, der häufig zwischen China und Japan hin und her pendelte, vermittelt haben. (So die Erinnerungen Zhang Jings 張景, eines chinesischen Anarchisten, der die ganzen 20er Jahre über in Japan studiert und gelebt hatte: „Annaqizhuyi zai zhongguo de chuanbo huodong pianduan“ 安那其主義在中國的傳播活動片斷 [Bruchstücke der anarchistischen Propaganda-Aktivitäten in China] in *Wenshi ziliao xuanji* 文史資料選輯 [Auswahlsammlung von Materialien zur Literatur und Geschichte] Bd. 90, Peking 1983, S. 113–124, dort S. 122). Auch in den 30er und 40er Jahren versuchte Ishikawa, weiter Kontakt zu China zu halten.

Iwasa wiederum, der in jungen Jahren in den USA lebte und dort von Kōtoku bei dessen Amerika-Aufenthalt beeinflusst worden war, war bereits vor Gründung der „Arbeiteruniversität“ in Fujian an chinesischen anarchistischen Projekten (s.u.) beteiligt. Er übersetzte für die in Japan laufende Kropotkin-Gesamtausgabe (s.u.) Kropotkins großes Werk über die Französische Revolution, weswegen er wohl auch an der „Arbeiteruniversität“ darüber unterrichtete. Daß diese Universität jedoch staatlich war, konnte er als „reiner Anarchist“ nicht akzeptieren, verließ sie daher bald und engagierte sich wieder in Fujian. (Zusammenfassend zu den japanischen Anarchisten und China siehe die entsprechenden Kapitel in Tamagawa: *Chūgoku anakizumu no kage* und in dessen *Chūgoku no kuroi hata*).

<sup>36</sup> Im Grunde war schon Mitte 1928 der anarchistische Einfluß am Schwinden. (Siehe Chan/Dirlik S. 8–9). Ab 1930 wurden keine Studienanfänger mehr zugelassen, und im Januar 1932 wurde beim japanischen Bombenangriff auf Shanghai ein großer Teil der Universität in Schutt und Asche gelegt.

<sup>37</sup> „Xiuping“ 修平 (ein ehemaliger Werkstudent in Frankreich; ich vermute Bi Xiushao hinter dem Pseudonym): „Shi nong gong you qiu zhishi jihui de Laodong daxue“ 使農工有求知知識機會的勞動大學 (Die Arbeiteruniversität als Chance für Bauern und Arbeiter, zu Bildung zu gelangen) in *Geming zhoubao* Nr. 4, wohl 22. 5. 1927, S. 125–128. „Xiuping“ war ein prominenter Autor in *Geming zhoubao*; das, was sich zu seiner Person erschließen läßt, paßt gut auf Bi Xiushao, mit dem das Pseudonym auch die Silbe „xiu“ teilt. Ich halte es daher für gut möglich, daß „Xiuping“ ein weiteres Pseudonym Bis war.

<sup>38</sup> „Xiuping“: „Xu Laodong daxue de tongxue“ 勗勞動大學的同學 (Ermahnung an die Kommilitonen der Arbeiteruniversität) in *Geming zhoubao* Nr. 22, wohl 25. 9. 1927, S. 36–39.

<sup>39</sup> „Bibo“ (=Bi Xiushao): „Laodong daxue de mudi yu shiming“ 勞動大學的目的與使命 (Ziel und Mission der Arbeiteruniversität) in *Geming zhoubao* Nr. 9, wohl 26. 6. 1927, S. 264–268.

tionärem“ Denken anhängen, solle sich erst gar nicht bewerben. (Daß hier neben den Kommunisten auch die „Nationalisten“ als reaktionär eingestuft wurden, ist immerhin bemerkenswert und zeigt den Versuch, der „Arbeiteruniversität“ ein anarchistisches Profil zu geben, obwohl sie ein staatlich finanziertes Unternehmen war!). Als Mindestvoraussetzung müsse eine mittlere Schulbildung gefordert werden, womit letztlich die einfachen Arbeiter ausschieden, die ohnehin damit beschäftigt seien, ihre Familien zu ernähren und daher noch nicht einmal für ein finanziertes Studium abkömmlich waren. Diese könne man nur indirekt erreichen, nämlich über die Ausbildung einer Art Kader für die Arbeiterbewegung! – Damit wurde aber de facto wieder ein Führungsanspruch „für“ die Masse formuliert.<sup>40</sup>

**Die Suche nach einem eigenen Standpunkt:** Trotz dieses Engagements zeigte sich aber in *Geming zhoubao* sehr schnell die Tendenz, sich primär auf die theoretische Ebene zurückzuziehen. Symptomatisch war dafür Bi Xiushaos Betonung der „geistigen“ oder „innerlichen“ Revolution, die er ja auch in *Minzhong* gefordert hatte. Erst komme die Revolution in den Köpfen, und erst wenn der Einzelne moralisch neu geformt sei, werde die Veränderung der Gesellschaft akut. Die Revolution sei daher nichts, was von heute auf morgen geschehe.<sup>41</sup> – Aus dieser Langzeitperspektive heraus erklärt sich wohl auch die Kompromißlinie der Anarchisten mit der GMD.

Dennoch versuchte vor allem Bi Xiushao, der nach eigenen Aussagen ab Nr. 6 Shen Zhongjiu als Herausgeber ablöste,<sup>42</sup> immer wieder eine gewisse Distanz zur GMD zu wahren und klarzustellen, daß die Zeitschrift nicht einfach mit der GMD gleichzusetzen

<sup>40</sup> „Youqian“ 又謙: „Gao toukao Laodong daxue de tongzhimen“ 告投考勞動大學的同志們 (Mahnung an die Kommilitonen, die sich an der Arbeiteruniversität bewerben) in *Geming zhoubao* Nr. 17, wohl 21. 8. 1927, S. 214–220, bes. S. 215–216. – Weitere Artikel zur „Arbeiteruniversität“ finden sich (außer den oben genannten) in Nr. 20, S. 311–314, und Nr. 29, S. 279–285. In Nr. 38 begann „Zhongnan“ 中南 einen Hintergrundartikel über Arbeiterbildung in England und den USA. Außerdem stand wohl auch die angefangene Übersetzung von Kropotkins *Fields, Factories and Workshops* (ab Nr. 40) in diesem Zusammenhang.

Ab Ende 1928, als die Anarchisten an der „Arbeiteruniversität“ schon Rückzugsgefechte fochten, brachten „Hannan“ 漢南 und der kürzlich aus Frankreich zurückgekehrte Zhu Xi 朱洗 ihre eigenen Erfahrungen ein, wobei besonders letzterer unterstrich, daß die Realisierung des Ideals von Arbeit und Studium mindestens ebensogut in China funktionieren würde. (Siehe besonders Zhu Xis mehrteiligen Beitrag „Zhongguo qingong jianxue chuyi“ 中國勤工儉學芻議 [Bescheidener Vorschlag für ein eifriges Arbeiten und sparsames Studieren in China] ab Nr. 91, 20. 4. 1929, worin er auch konkrete Vorschläge zur Realisierung dieses Ideals machte). (Speziell die Nr. 91 mit der ersten Folge liegt zwar nicht vor, doch bestätigen Geneviève Barman und Nicole Dulioust diese Nummer als Beginn der Serie in ihrem Artikel „La France au miroir chinois“ in *Les temps modernes* Nr. 498, Jan. 1988, S. 32–67, dort S. 67).

<sup>41</sup> Bi schrieb dazu einen gesonderten Artikel (unter „Bibo“) in *Geming zhoubao* Nr. 5, S. 145–148: „Jingshen de geming“ 精神的革命 (Revolution des Geistes). An anderer Stelle wurde gar das Denken als „Retter“ gefeiert: „Sixiang jiule wo“ 思想救了我 (Das Denken bzw. die Ideologie hat mich errettet) von „Xiuping“ in Nr. 18, 28. 8. 1927, S. 241–244. Hier nimmt „Xiuping“ Bezug auf seine „Errettung“ in Frankreich durch die Lektüre von Kropotkins *Aux jeunes gens*. Da sich dies deckt mit dem, was Bi in seinen Erinnerungen (in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1023) aussagt, ist dies ein weiteres Indiz, daß „Xiuping“ ein Pseudonym Bi Xiushaos war.

<sup>42</sup> Siehe *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1931. Shen habe „nicht mehr gewollt“. Warum, ist nicht klar. Shen war kurz darauf Leiter der ersten Fakultät der „Arbeiteruniversität“.

sei, sondern man immer noch einen eigenen Standpunkt beanspruche.<sup>43</sup> Auch löste er die Zeitschrift etwas von ihrer zunächst einseitig vorherrschenden Fixierung auf die KP als Gegner, wohl auch, weil die „Säuberungen“ diese als nicht mehr so starke Kraft erscheinen ließen.<sup>44</sup>

Bis abstrakteres Vorgehen brachte der Zeitschrift umgehend die Kritik ein, keine konkreten Ergebnisse zu bringen, sondern nur zu kritisieren. Bi antwortete darauf in bezeichnender Weise: mit einem langen Artikel, der aber inhaltlich letztlich vage blieb. Man wolle eben viele Leute von der eigenen Diagnose der Lage überzeugen. Die Therapie könne man ohnehin nicht alleine machen! Man selbst halte zwar Abstand von der Politik, aber es gebe immer noch zumindest relativ gute Regierungen ...<sup>45</sup>

Allerdings offenbarte die *Geming zhoubao* unter Bis Herausgeberschaft stärker ihren anarchistischen Hintergrund als ganz zu Anfang. Kropotkins Name tauchte häufiger auf, und Werbungen für anarchistische Literatur wurden gedruckt.<sup>46</sup> Bi, der von „puristischen“ Weggefährten wegen seiner Mitarbeit an der *Geming zhoubao* kritisiert wurde, zumal höchstwahrscheinlich dieses Engagement die *Minzhong* 民鐘 als langlebigstes Zeichen anarchistischer Identität mit zum Scheitern brachte, schien eine vorsichtige Vermittlung zwischen GMD, den „GMD-Anarchisten“ und anderen Anarchisten zu versuchen. So nahm er z.B. nicht nur alte *Xin shiji*-Artikel Wu Zhihuis auf,<sup>47</sup> sondern ebenso eine Werbung für die Schriftensammlung Shifus, die Zheng Peigang in seiner „Verlagskooperative“ druckte (s.u.), allerdings unter Hervorhebung der Tatsache, daß auch Wu Zhihui Shifu, den unbestritten „Reinen“, ja gelobt hatte (s.o.)!<sup>48</sup>

Im ganzen schienen die Anarchisten in der *Geming zhoubao* sich jedoch in der Defensive zu fühlen. Immer wieder wurde angemerkt, daß man zwar gegen die KP sei, aber des-

<sup>43</sup> Siehe z.B. „Bibo“ (=Bi Xiushao): „Gao zhongguo de shehui gemingzhe“ 告中國的社會革命者 (An die Sozialrevolutionäre Chinas) in Nr. 6, wohl 5. 6. 1927, S. 172–176.

<sup>44</sup> Siehe z.B. seinen allgemeinen Leitartikel über „die Revolution“ in Nr. 7, wohl 12. 6. 1927, S. 193–203, und die generelle Stoßrichtung der folgenden Nummern. Allerdings brachte er weiterhin Beiträge gegen die KP, zumal sich auch (GMD?)-Leser beschwerten, die KP-Kritik sei zu platt und daher ineffektiv. (Siehe z.B. eine der Reaktionen auf einen Anti-KP-Artikel in Nr. 12, S. 51–57, bes. S. 52–53). Manche Leser wollten daher selbst Vorschläge gegen die KP einbringen. (So z.B. Xu Jiang 徐江 in Nr. 11 und bes. in Nr. 14).

<sup>45</sup> „Bibo“ (=Bi Xiushao): „Zenyang jinxing ne“ 怎樣進行呢 (Wie soll es weitergehen?) in *Geming zhoubao* Nr. 8, wohl 19. 6. 1927, S. 225–235, bes. S. 225–226, S. 230 und S. 233. Ähnlich verschwommen blieb Bis „Antwort auf Anfragen von allen Seiten“ (in Nr. 9, wohl 26. 6. 1927, S. 272–282), wo Bi auf die Frage, welche Methoden man denn propagiere, lediglich antwortete, man „müsse nur wissen, was man wolle“, dann ergebe sich alles andere von allein. Wenn der Leser die Beiträge in der Zeitschrift zur Kenntnis nehme, werde er schon erkennen, welche Mittel man vorschlage ... (s. dort S. 282).

<sup>46</sup> Da, wie gesagt, die Zeitschrift Nr. 1–50 in den 10-Nummern-Sammelbänden vorliegt, die nur die Inhalte erfassen (laut Begleitbändchen zu Sakai/Saga: *Genten* ...), kann nicht entschieden werden, ob auch die ersten Nummern eventuell auf den Umschlägen anarchistische Literatur anzeigten.

<sup>47</sup> Siehe Nr. 20, wohl 11. 9. 1927.

<sup>48</sup> Diese Werbung ist dem 2. Band der 10-Nummern-Bände der *Geming zhoubao* vorangestellt. Die Sammelbände erschienen ja im Verlag „Ziyou shudian“ und natürlich später als die Einzelnummern. Ob die Werbung nur im Sammelband oder auch zuvor in den Einzelnummern erschien, ist unklar. Der 2. 10-Nummern-Sammelband erschien offiziell im August 1927, allerdings ist dies schwer möglich, da die letzte darin enthaltene Einzelnummer (Nr. 20) wohl am 11. 9. erschien. (Die Nr. 18 ist durch einen Abdruck in Ge/Jiang/Li auf den 28. 8. datierbar).

wegen nicht gegen die Revolution oder den Kommunismus an sich.<sup>49</sup> Offenbar setzte sich allmählich das Gefühl fest, doch nicht mit den idealen Partnern in einem Boot zu sitzen.

Direkte Attacken auf die GMD mied man; eher wich man aus. Bi entdeckte daher ein neues Feld der Diskussion: die Literaturdebatte.<sup>50</sup> Während Bi primär die „Klassenliteratur“ angriff, wurde von anderen auch moniert, daß in China sich jeder gleich als Literat fühle und anfangs zu schreiben, was die Qualität auf literarischem Gebiet sehr beeinträchtigte.<sup>51</sup> Ab 1928 setzte man sich dann speziell mit dem neuen Trend der „proletarischen Literatur“ auseinander.<sup>52</sup> Das Thema „Literatur“ interessierte auch einige der führenden „Puristen“ unter den Anarchisten wie Lu Jianbo und Mao Yibo. Die Frage der Klassegebundenheit von Literatur und das Schlagwort „revolutionäre Literatur“ waren gerade heftig diskutierte Themen, so daß sich dort viel von den Spannungen spiegelte, die nach Auflösung der Einheitsfront politisch nicht mehr ausgetragen werden konnten. Bi betonte, ganz in der Linie seiner Argumentation im politischen Bereich, daß es unsinnig sei, nun die bisher von der Oberschicht monopolisierte Literatur wiederum von einer anderen Klasse, dem Proletariat, monopolisieren zu lassen. Die Literatur überschreite alle Klassen- und Ländergrenzen und sei Gemeingut der Menschheit. Entsprechend dem moralischen Grundsatz der Anarchisten war für Bi auch der Literat als Person von seinem Werk nicht zu trennen: nur eine große Persönlichkeit schaffe große Werke. Als Leitprinzip formulierte er daher eine „Menschenliteratur“, ein Schlagwort, daß Zhou Zuoren ja schon in den frühen 20er Jahren bekannt gemacht hatte, allerdings mit etwas anderem Hintergrund. (Zhou Zuorens Ansatz stand in der westlichen humanistischen Tradition).<sup>53</sup>

Die „Menschenliteratur“ war also von herausragenden Menschen für alle Menschen verfaßt, im Gegensatz zur Klassenliteratur.<sup>54</sup> Dies deckte sich mit der generellen Forderung der Anarchisten, das „Glück aller“ anzustreben, nicht nur eines Teils der Menschheit. (Wie gesehen, teilten nicht alle Anarchisten diesen Ansatz. Die anarchistische „Linke“ faßte dezidiert den Anarchismus als klassegebunden auf).

Die zunehmende Tendenz, den Schwerpunkt auf die Veränderung des Einzelnen statt der Gesellschaft zu legen,<sup>55</sup> spiegelte die offenbar einsetzende Desillusionierung über das revolutionäre Potential der GMD wider, die sich schnell, nachdem sie einmal im Sattel saß, auf Dauer zu etablieren suchte, wie es die „reinen Anarchisten“ ja stets prophezeit hatten.

<sup>49</sup> Siehe z.B. „Bibo“ (=Bi Xiushao): „Gongchan yu fei gongchan“ 共產與非共產 (Kommunismus und Anti-Kommunismus) in *Geming zhoubao* Nr. 12, wohl 17. 7. 1927, S. 47–51. Hier reklamierte Bi einmal mehr den Begriff „Kommunismus“ für die Anarcho-Kommunisten.

<sup>50</sup> Den ersten Anstoß gab er in Nr. 11, wohl 10. 7. 1927, mit „Jieji de wenzue“ 階級的文學 (Klassenliteratur), S. 6–11.

<sup>51</sup> Siehe Wang Luo 王洛: „Zhongguo you zhuzuo jia me“ 中國有著作家麼 (Hat China Schriftsteller?) in Nr. 26, S. 188–190.

<sup>52</sup> Siehe in Nr. 53, S. 81–85: (Bi) Xiushao: „Chuangzaoshe de wuchanjieji wenyi“ 創造社的無產階級文藝 (Die proletarische Kunst der Schöpfungsgesellschaft). (Bi selbst war stets an Literatur interessiert und übersetzte in späteren Jahren vor allem Zola ins Chinesische).

<sup>53</sup> Zu Zhou als Literat siehe die oben bereits erwähnten Studien von Ernst Wolff und David E. Pollard.

<sup>54</sup> Siehe Bi: „Jieji de wenzue“ S. 10–11.

<sup>55</sup> Vgl. z.B. „Bibo“ (=Bi Xiushao): „Cihou zhongguo gongren ying you de juewu“ 此後中國工人應有的覺悟 (Was die chinesischen Arbeiter in Zukunft erkennen sollten) in *Geming zhoubao* Nr. 12 (wohl 17. 7. 1927), S. 33–41, bes. S. 35.

Gemischte Gefühle erzeugten auch die anhaltenden „Säuberungen“, denen immer mehr Leute zum Opfer fielen. Während man anfangs noch eher Hämie empfand, z.B. über die Hinrichtung Li Dazhaos als erstem „prominentem“ Opfer,<sup>56</sup> löste Chen Yannians Hinrichtung keinen ungetrübten Triumph aus. Chen Yannian, der einst in Frankreich von den Anarchisten zur KP übergelaufen war, hatte zwar in den Augen der Anarchisten jetzt seine Quittung dafür erhalten, doch exemplifizierte sein Fall die Tatsache, daß es außer ideologischen Differenzen auch persönliche Gefühle gab und wohl mancher unter den zahlreicher werdenden Opfern der „Säuberungen“ auch Bekannte oder frühere Weggefährten fand.<sup>57</sup>

So schlug Bi Xiushao eine indirekt distanziertere Tonart zur GMD an: Die letzten Jahre hatten ohnehin so viel Blut und Geld gekostet, aber was habe das gebracht? Das Volk sei nur des fanatischen Glaubens an die Politik wegen geopfert worden. Wie eh und je habe das Volk von der Politik nicht den geringsten Gewinn bekommen.<sup>58</sup>

Daß alle, ob Freunde oder Feinde, an der KP ihre autoritäre Organisationsform bewunderten, die der Schlüssel zum Erfolg sein solle, müsse einem zu denken geben. Straffe Organisationen habe man im alten China ebenso gekannt wie heute die Kommunisten in der SU oder die Faschisten in Italien. Zwar sei man nicht gegen Organisation an sich, aber mit dieser autoritären Form wolle man nichts zu tun haben.<sup>59</sup>

Überhaupt ging die Argumentation in *Geming zhoubao* wieder stärker in eigentlich anarchistischer Richtung, und das Wort „Anarchismus“ tauchte jetzt auch öfters auf. „Klassische Themen“ wie die Beziehung von Revolution und Moral rückten stärker in den Vordergrund,<sup>60</sup> aber auch das Esperanto wurde nicht vergessen und sogar als dem Anarchismus und Kommunismus gleichwertige „dritte Revolution“ bezeichnet. Während der Anarchismus für die politische und der Kommunismus für die ökonomische Revolution stehe, bilde der Esperantismus die „geistige“ durch sein Ideal der Menschheitsverbrüderung.<sup>61</sup> Anhand der alten anarchistischen Formel der Verbindung vom Kampf gegen die

<sup>56</sup> Li war als führender Kopf der KPCh im April in die SU-Botschaft in Peking geflohen, doch wurde diese gestürmt und Li umgehend hingerichtet. Vgl. die spöttische Bemerkung über „das erste Opfer der KP-Führung, die sonst nur die anderen als Bauern vorschickte“ von Bi Xiushao (unter „Bibo“): „Women weishenme yao fandui gongchandang“ (s.o.) in Nr. 4, S. 119.

<sup>57</sup> Zu Chen Yannians Hinrichtung siehe bes. Nr. 12 (wohl 17. 7. 1927), Nr. 13 (wohl 24. 7. 1927) und Nr. 16 (wohl 14. 8. 1927). „Xiuping“ (= vermutlich Bi Xiushao), der in Frankreich Chen Yannian kennengelernt hatte, brachte diese gemischten Gefühle besonders deutlich zum Ausdruck (in Nr. 12, S. 57–60), während direkt im Anschluß (S. 61–63) „Tiewu“, der Chen Yannian schon seit 1919 zu Zeiten der *Jinhua* kannte, Chen als schon immer charakterlich verkommen präsentierte. (Dies ist im übrigen ein weiteres Indiz, daß „Tiewu“ nicht mit Bi Xiushao identisch ist [s.o.]). „Tianxiang“ 天祥 hatte sogar in Frankreich zeitweise mit Chen zusammen gewohnt und schilderte dessen damaligen Seitenwechsel als „völlig überraschend“. Entsprechend war Chen in seinen Augen ein Lügner, aber damals hätten sie eine enge persönliche Beziehung gehabt. („Tianxiang“: „Ai Chen Yannian“ 哀陳延年 [Trauer um Chen Yannian] in Nr. 13, S. 92–96).

<sup>58</sup> „Bibo“ (=Bi Xiushao): „Zhengzhi de mixin“ 政治的迷信 (Der politische Aberglaube) in *Geming zhoubao* Nr. 13, wohl 24. 7. 1927, S. 65–71.

<sup>59</sup> „Xiuping“ (= vermutlich Bi Xiushao): „Zuzhi de wenti“ 組織的問題 (Das Problem der Organisation) in *Geming zhoubao* Nr. 14, wohl 31. 7. 1927, S. 97–100.

<sup>60</sup> Siehe dazu bes. Bis Ausführungen (unter „Bibo“): „Tichang daode“ 提倡道德 (Propagierung der Moral) in Nr. 15, wohl 7. 8. 1927, S. 129–134.

<sup>61</sup> „Xianmin“ 獻民: „Shijieyuzhuyi de yuanli“ 世界語主義的原理 (Die Prinzipien des Esperantismus) in Nr. 14, wohl 31. 7. 1927, S. 111–113. Der Autor charakterisierte den Esperantismus in 14 Punkten als: 1.

Politik mit dem Kampf gegen die Religion, die die Anarchisten schon Anfang der 20er Jahre in Frankreich auf die Marxisten als „Idol-Verehrer“ umgemünzt hatten, kritisierte man nun auch vorsichtig die GMD und ihre Versuche, Sun Yatsen zu glorifizieren. Indirekt wurde Sun zum Schuldigen an dem wütenden Gemetzel erklärt, weil er unvorsichtigerweise die Einheitsfront mit der KP gebildet hatte. Nun sei die GMD durch die KP verseucht, weshalb jetzt manche gar nach einer GMD-Diktatur riefen, um der Lage Herr zu werden. Auch sei für eine an sich religionskritische Partei, wie sie die GMD ja großenteils war, eine religiöse Verehrung Suns völlig unangebracht.<sup>62</sup> Bezeichnenderweise entschuldigte sich der Autor (wohl Bi Xiushao) aber zugleich, daß er niemandem auf die Füße treten wolle!<sup>63</sup>

Diese Vorsicht hatte auch den Hintergrund, daß mittlerweile sogar mancher Anarchist Opfer der „Säuberungen“ zu werden drohte. So druckte Bi den Brief eines „guten Freundes“ und Anarchisten, der aus Finanznot in die Politik gegangen sei. Erst sei er seines Anti-Kommunismus wegen ins Gefängnis gekommen (wohl während der Einheitsfront), jetzt aber habe man ihn erneut unter dem Vorwurf inhaftiert, Kommunist zu sein. Mit dem Abdruck hoffte Bi, den „Herren im Komitee zur Säuberung der Partei“ klarzumachen, daß der Kamerad unschuldig sei (und wohl kein Einzelfall war).<sup>64</sup>

In der Tat kam die *Geming zhoubao* selbst ebenso unter Druck, ihren eigenen Standpunkt klarer zu profilieren, denn mancher sah in ihr ein opportunistisches, aber letztlich undurchschaubares Gebilde. Daher begann Bi Xiushao (in der Nr. 16 im August 1927, also nach Monaten des Erscheinens!) einen langen Artikel, in dem er die eigene Identität unmißverständlich offenlegte: „Wer sind wir?“. Anarchisten, aber nicht im Sinne eines Laozi und nicht im Sinne eines Wu Zhihui als einer Utopie für die ferne Zukunft – (denn sonst würden die Anarchisten nicht überall verfolgt!). Vielmehr sei der Anarchismus eine aktive Bewegung.

Bi stellte damit den Anarchismus im „orthodoxen“ Sinne Kropotkins als modern und wissenschaftlich vor, wobei er sich explizit nicht nur von in China immer wieder vorgenommenen Vergleichen mit der daoistischen Tradition abgrenzte,<sup>65</sup> sondern eben auch Wu Zhihuis Diktum von den 3000 Jahren zu relativieren suchte. Da Wu ja einer derjenigen war, die mehr oder weniger direkt hinter der *Geming zhoubao* standen, wand sich Bi in seiner Abgrenzung zwischen Wus Diktum als „Witz“ und der Relativierung, es sei ohnehin unwichtig, wann etwas realisiert werden könne: entscheidend sei, ob es an sich richtig ist; bis hin zur Version Li Shizengs, der Wu so erklärte, daß nur die „völlige Verwirklichung“

---

für eine anarcho-kommunistische Gesellschaft; 2. für eine auf Menschheitsliebe basierende Kultur und Wissenschaft; 3. für eine Erziehung in diesem Sinne; 4. für eine Befreiung der Menschheit; 5. für dauerhaften Frieden; 6. für eine Moral der Menschheitsliebe statt der Gesetze; 7. für die freie Vereinigung der Weltvölker; 8. für die individuelle Freiheit; 9. für ein ästhetisches Leben; 10. für freie Liebe; 11. gegen Nationalismus und Militarismus; 12. gegen den Kampf ums Dasein; 13. gegen jede Art von Diktatur; 14. gegen Klassendiktatur.

<sup>62</sup> „Xiuping“ (= vermutlich Bi Xiushao): „Gongchandang heyi you jinri“ 共產黨何以有今日 (Wieso existiert die KP immer noch?) in Nr. 15, wohl 7. 8. 1927, S. 134–142, bes. S. 138–139.

<sup>63</sup> Ibid. S. 139.

<sup>64</sup> „Cong zeike zhong lai“ 從賊窠中來 (Aus dem Räubernest) in Nr. 15, wohl 7. 8. 1927, S. 142–147.

<sup>65</sup> Vgl. z.B. die beiden einschlägigen Artikel im Anhang zu *Kelupaotejin xueshuo gaiyao* 克魯泡特金學說概要 (Abriß der Lehre Kropotkins), Shanghai 1928 (s.u.), einem Sammelband, der primär aus Beiträgen der Vierten-Mai-Zeit zu Kropotkin bestand.

mit den 3000 Jahren gemeint sei. Jedenfalls meine Wu, so Bi Xiushao, sicher nicht, daß man 3000 Jahre lang die Hände in den Schoß legen solle ... Daher seien die Anarchisten aktive Gesellschaftsreformer mit dem Ziel, ein neues System im Politischen, Wirtschaftlichen und Moralischen zu erreichen.<sup>66</sup>

Dabei sei der Gegner das System, nicht irgendwelche Personen. Da der Mensch von seiner Umgebung geprägt werde, wolle man eben nicht in die Politik eintreten, um nicht selbst Teil des Systems zu werden. Das große Ziel sei die Freiheit. Um diese zu erreichen, bediene man sich destruktiver und konstruktiver Methoden, wobei Bi primär die konstruktiven heraus hob: Propagandaarbeit und Arbeiter- und Bauernorganisationen. Damit hoffe man, die Revolution zu entfachen, die das Volk dann selbst in die Hand nehmen werde.<sup>67</sup>

Wichtiger aber war, wie Bi den Anarchismus im Verhältnis zu Suns „Drei Volksprinzipien“ definierte: der Anarchismus sei transnational, daher treffe der Vorwurf des „Unchinesischen“ nicht. Als Anarchist akzeptiere man die Revolution nach dem GMD-Konzept, aber man wolle eben noch weiter. Anarchisten seien immer (?) auf Seiten der Schwachen, und deswegen könne man auch Ziele wie den Anti-Imperialismus unterstützen. Wichtigstes gemeinsames Ziel aber sei die Wohlfahrt, jedoch gehe der Anarchismus auch hier über die Sun-Ideen noch hinaus, die nur eine gleichmäßige Verteilung von Gütern und Boden anstrebten, ohne aber die Besitzverhältnisse prinzipiell in Frage zu stellen.<sup>68</sup>

Gerade dieser Punkt aber war im Verhältnis mit der GMD heikel. Ein GMD-Anhänger von der mit Jiang Kaishek eng verbundenen Whampo- (=Huangpu 黃埔)-Militär-Akademie monierte, daß in *Geming zhoubao* die Devise des „Jedem nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ vertreten werde, was „kommunistisch“ sei und nicht im Sinne der GMD. Vielmehr solle man lieber dem Grundsatz folgen, daß jeder das erhalte, was er erarbeitet habe.<sup>69</sup>

Bi Xiushaos Antwort auf diese Einwände wirkte außerordentlich bemüht, keine Gegensätze zwischen GMD-Positionen und dem Anarchismus aufscheinen zu lassen. Die „zwei Jeder“ seien beileibe nicht „kommunistisch“, denn die KP vertrete sie nicht. Sun selbst hingegen sei am Ende für diese Idee gewesen, da er den (wahren) Kommunismus schließlich bejaht habe.<sup>70</sup> Auch dürfe der Leser nicht zu sehr nur auf den Jetztzustand blicken.<sup>71</sup>

Auch das Thema Klassenkampf war problematisch. Während die GMD-„Rechte“ diesen strikt ablehnte, befürworteten ihn durchaus auch viele Anarchisten, besonders die „Puri-

<sup>66</sup> „Bibo“ (=Bi Xiushao): „Women shi shui“ 我們是誰 (Wer sind wir?) (Teil 1) in Nr. 16, 14. 8. 1927, S. 161–175, bes. S. 169–172.

<sup>67</sup> „Women shi shui“ (Teil 2) in Nr. 17, 21. 8. 1927, S. 193–204.

<sup>68</sup> „Women shi shui“ (Teil 3) in Nr. 18, 28. 8. 1927, S. 225–232. (Auszüge aus dem Artikel finden sich auch in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 813–816).

<sup>69</sup> Zhou Zhijian 周志堅: „Du Tianxiang ai Chen Yannian de yidian huaiyi“ 讀天祥哀陳延年的一點懷疑 (Ein Zweifel nach der Lektüre von „Tianxiangs“ „Trauer um Chen Yannian“) in Nr. 16, 14. 8. 1927, S. 187–190.

<sup>70</sup> Entsprechend formulierte Hu Hanmin von der GMD-„Rechten“ in seinem 1928 erschienenen Buch über den umfassenden Charakter der „Drei Volksprinzipien“ den Anspruch, daß Suns Ideen als Krönung und Erfüllung sowohl des Anarchismus als auch des Kommunismus gelten könnten. (Hu Hanmin 胡漢民: *Sanminzhuyi de lianhuanxing* 三民主義的連環性 [Die Interdependenzen in den Drei Volksprinzipien], Shanghai 1928).

<sup>71</sup> Redaktion: „Fu Zhou Zhijian xiansheng“ 覆周志堅先生 (Antwort an Herrn Zhou Zhijian) in Nr. 16, S. 190–192.

sten“. Bi suchte auch hier den Kompromiß. Die marxistische Analyse der Geschichte als aus Klassenkämpfen bestehend, lehnte er ab. Andererseits hatte die *Geming zhoubao* aber auch von Anfang an die „Kapitalisten“ als Gegner bezeichnet, und so behielt Bi die Skepsis einer „Versöhnung“ von Arbeit und Kapital gegenüber bei. Sein Fazit war, daß man eben nur den Klassenkampf insoweit bejahe, als er zur Abschaffung der Klassen diene!<sup>72</sup>

Dabei ist hinzuzufügen, daß Wu Zhihui damals gerade besonders das Schlagwort von der „Revolution des ganzen Volkes“ propagierte – als „Antidot“ zum Klassenkampf –, wovon Bi sich wohl nicht zu weit entfernen wollte. So schien auch das Bemühen, durch Abdrucke alter *Xin shiji*-Artikel Wu Zhihuis die eigenen Position festigen zu wollen, zur Absicherung „nach oben“ dienlich.

Diese Diskussionen liefen zu einer Zeit großer politischer Wirren, nämlich im Sommer 1927, als Wang Jingwei und die GMD-„Linke“ zunächst noch in Wuhan kurzfristig die Einheitsfront fortsetzten, während Jiang Kaishek sich in Nanjing etabliert hatte, bis Wang Jingwei dann auch gegen die KP vorging. Die *Geming zhoubao* stand auf Seiten Jangs und der GMD-„Rechten“ und druckte entsprechend Beiträge, die Wang Jingwei für sein Hin und Her kritisierten. Wu Zhihui etwa ließ hier seinen kritischen Brief an Wang drucken, der schließlich ein langjähriger Weggefährte von Wu Zhihui, Li Shizeng und Cai Yuanpei war, die jetzt alle zur „Rechten“ hielten.<sup>73</sup> Längerfristig würde sich dann die Parteinahme gegen Wang Jingweis „Clique“ in der *Geming zhoubao* in den Vordergrund schieben (s.u.).

**Das Verhältnis zu anderen Anarchisten:** Für Bis Bestreben, unter den chinesischen Anarchisten eine gewisse Annäherung jenseits des GMD-Problems anzuvisieren, bot sich jedoch zu diesem Zeitpunkt international eine gute Gelegenheit: der Sacco/Vanzetti-Fall in den USA. Dieser Fall, bei dem Anfang der 1920er Jahre zwei Anarchisten wegen eines Raubüberfalls mit Mord festgenommen und 1927 rechtskräftig zum Tode verurteilt worden waren, schlug international hohe Wellen. Nicht nur die Anarchisten engagierten sich für die beiden italienischen Immigranten, die stets auf ihre Unschuld gepocht hatten, sondern auch viele namhafte Intellektuelle, die darin einen Justizskandal sahen. Die Zeugenaussagen seien widersprüchlich gewesen, der Prozeß unfair, und letztlich habe man die beiden, weil sie Anarchisten waren, in jedem Falle schuldig sprechen wollen.<sup>74</sup>

Auch die *Geming zhoubao* griff diesen Fall auf, möglicherweise auf Anregung europäischer Anarchisten, aber auch, damit nicht China als einziges Land dastehe, das nicht in den Chor der Entrüstung einfiel.<sup>75</sup> Außerdem werde in China in bürgerlichen Zeitungen – so sie überhaupt reagierten – in verleumderischer Weise auf das Thema eingegangen, und so sehe man es als Pflicht an, sich gewissermaßen aus Scham über diesen chinesischen Zynismus zu engagieren. – So begründete die Vorbemerkung der Redaktion die Nr. 19, eine Sondernummer zum Sacco/Vanzetti-Fall.<sup>76</sup> (Diese Nummer wurde im übrigen von der

<sup>72</sup> „Bibo“ (=Bi Xiushao): „Jiejì dòuzhēng“ 階級鬥爭 (Klassenkampf) in Nr. 18, 28. 8. 1927, S. 244–249.

<sup>73</sup> Siehe den Abdruck von Wus Brief in Nr. 15 (S. 155–160) und Nr. 16 (S. 184–187). Vgl. auch Wang Luos 王洛 Bemerkungen, der sich über die Entzweiung der einstigen Weggenossen wunderte (in Nr. 16, S. 177–179).

<sup>74</sup> Zu dem ganzen Fall siehe Paul Avrich: *Sacco and Vanzetti: The Anarchist Background*, Princeton 1991.

<sup>75</sup> Artikel zu Sacco/Vanzetti finden sich in Nr. 17–20.

<sup>76</sup> Nr. 19, wohl 4. 9. 1927, S. 257–258.

Provinz Zhejiang verboten).<sup>77</sup> Hier konnte Bi nun die beiden „Opfer“ im fernen Amerika mit viel Emotionalität besingen. Er verglich sie gar mit Jesus, der nur Liebe verströmte, aber von ignoranten Bösewichten hingemordet wurde.<sup>78</sup> Daß man so mit den anderen chinesischen Anarchisten wieder enger zusammenrücken wollte, zeigte sich u.a. darin, daß die Darstellung des Falles sich explizit auf Ba Jins (bzw. „Feigans“) Darstellung in der letzten Doppelnummer der *Minzhong* 民鐘 bezog,<sup>79</sup> die im Juli erschienen war. Bi selbst hatte ja die *Minzhong* in Shanghai vermutlich bis zur vorletzten Doppelnummer im Mai (so der offizielle Publikationstermin) herausgegeben und wurde von Ba Jin seines Engagements an der *Geming zhoubao* wegen scharf angegriffen (s.u.). Daß die *Geming zhoubao* sich nun solchermaßen für den Sacco/Vanzetti-Fall engagierte, besänftigte in der Tat zumindest diesen Kritiker ein wenig,<sup>80</sup> zumal die *Geming zhoubao* explizit Hu Shi angriff, der den Sacco/Vanzetti-Fall aus der „offiziellen“ Perspektive diskutierte.<sup>81</sup> Daß dieses Engagement jedoch auch eine taktische Seite hatte, indem hier der Sacco/Vanzetti-Fall besonders zu einer Annäherung unter den zerstrittenen chinesischen Anarchisten und Ablenkung von eigenen Problemen eingesetzt wurde, entging zumindest einem „japanischen Genossen“ (Ishikawa Sanshirō?)<sup>82</sup> nicht, der in *Geming zhoubao* die „chinesischen Genossen“ davor warnte, nur mit erhobenem Zeigefinger auf diesen Fall in den USA zu verweisen und so zu tun, als gebe es solcherlei Grausamkeiten nicht auch in China!<sup>83</sup>

Die „chinesischen Genossen“ kamen in der Tat ab Spätsommer 1927 wieder vereinzelt untereinander ins Gespräch, nachdem der erste Schock über die Parteinahme im Zusammenhang mit den „Säuberungen“ abgeklungen war und auch die gesamte politische Lage sich nach der Annäherung zwischen Wang Jingwei und Jiang Kaishek zu stabilisieren begann. Nach dem expliziten Bekenntnis der *Geming zhoubao* zum Anarchismus, in dessen Linie auch vermehrte Abdrucke von Kropotkin-Übersetzungen,<sup>84</sup> Artikel zu anarchistischen Größen wie Louise Michel<sup>85</sup> und eben das Engagement im Sacco/Vanzetti-Fall lagen, wandte sich Mao Yibo, einer der „Puristen“, an Bi. Anlaß war Bis Artikel über den

<sup>77</sup> Siehe die Bemerkung Wang Luos in Nr. 31, wohl 27. 11. 1927, S. 22.

<sup>78</sup> „Bibo“ (=Bi Xiushao): „Ku Sage Fanzhaidi“ 哭薩哥凡齋蒂 (Weinen um Sacco und Vanzetti) in Nr. 19, wohl 4. 9. 1927, S. 258–260.

<sup>79</sup> Dort in Band 2, Nr. 6–7. In *Geming zhoubao* wurde die Darstellung von „Zonglu“ 宗綠 verfaßt (in Nr. 19 S. 260–285).

<sup>80</sup> Siehe „Feigans“ Brief an die Herausgeber in *Geming zhoubao* Nr. 34 und Nr. 35, wo er sie immerhin als „Anarchisten“ gelten ließ.

<sup>81</sup> Siehe Nr. 21 (wohl 18. 9. 1927), besonders „Pinglin“ 平林: „Luanqibazao de Hu Shizhi“ 亂七八糟的胡適之 (Der konfuse Hu Shizhi), dort S. 24–27. In der selben Nummer erschienen noch weitere Angriffe auf Hu Shi, ebenso wie in Nr. 22 (S. 50–55) und Nr. 23 (S. 87 ff).

<sup>82</sup> Er war, wie erwähnt, zusammen mit Iwasa und Yamaga dann an der „Arbeiteruniversität“ tätig. Da er auch in späteren Nummern als „japanischer Genosse“ auftaucht, stammte der Beitrag womöglich von ihm, zumal er just im September 1927 von Japan herübergekommen war.

<sup>83</sup> „Ribentongzhi“ 日本同志 (ein japanischer Genosse): „Zhuidao Sa-Fan er tongzhi“ 追悼薩凡二同志 (Trauern um die beiden Genossen Sacco und Vanzetti) in Nr. 20, wohl 11. 9. 1927, S. 303–306.

<sup>84</sup> Zunächst übersetzte Bi („Bibo“), wie erwähnt, Kropotkins „L'idée révolutionnaire dans la révolution“ in Nr. 5–11, dann dessen „La révolution, sera-t-elle collectiviste?“ (vgl. Hug: *Bibliographie* S. 124: ursprünglich von 1892) (in Nr. 17–20), sein „La nécessité de la révolution“ (aus den *Paroles d'un révolté*) (in Nr. 20) und sein „L'état moderne“ (aus der erweiterten Fassung von *La science moderne et l'anarchie*) (in Nr. 22–30).

<sup>85</sup> In Nr. 21, S. 8–13, wurde eine Biographie von ihr übersetzt.

Klassenkampf, den Leute wie Mao Yibo und Lu Jianbo bejahten, wenn auch nicht im Sinne der KP. Entscheidender aber als die Differenzen bzgl. des Inhaltes dieses Konzeptes war, daß Mao überhaupt an die *Geming zhoubao* schrieb und auch nach Lektüre von Bis Klassenkampf-Artikel diesem zugestand, ein „aufrichtiger Anarchist“ zu sein! Nur sei sein Verständnis von „Klasse“ nicht klar gefaßt, weswegen Mao zur Korrektur auf seine eigenen einschlägigen Artikel verwies.<sup>86</sup>

Bi Xiushaos Antwort drückte auch unverhohlen aus, daß er vor allem erleichtert war, von Mao als „aufrichtiger Anarchist“ bezeichnet zu werden, bedenkt man, daß die „Puristen“ gerade die „Liga der jungen chinesischen Anarchisten“ gebildet hatten, die sich von den „Kompromißlern“ entschieden distanzierte (s.o.). Indirekt fordert Bi Mao auf, sich klarer von marxistischen Einflüssen abzusetzen und argumentierte, daß in der Theorie zwar alles klar sei, nur in der Praxis die Grenze zwischen den Klassen (und somit zwischen Freund und Feind) nicht so leicht gezogen werden könne. M.a.W.: er plädierte für mehr Pragmatismus. „Klasse“ sei für ihn danach zu bemessen, in welcher Stellung sich jemand in der Gesellschaft befinde und welche Interessen er habe. Außerdem ließ Bi durchblicken, daß Mao zu sehr die Avantgarde-Idee im Kopf habe, wo es doch darum gehe, die „Masse“ zur Entfesselung der Revolution zu bringen, weil sonst jede Revolution scheitere. Ein jeder, Bi wie Mao, führte Kropotkin für seine Argumentation an, was an sich schon bezeichnend war, denn jeder versuchte, sich so „orthodox“ zu legitimieren.<sup>87</sup>

Die *Geming zhoubao* sah sich zunehmend aufgerufen, ihre Stellung nach allen Seiten hin neu zu definieren. Während sie einerseits diejenigen, die nach mehr Organisation riefen, zu beschwichtigen versuchte, indem sie auf die „nur andere“ Organisationsform der Anarchisten hinwies,<sup>88</sup> setzte sie sich andererseits mit der Kritik der chinesischen Anarchisten auseinander, die „vom Ausland her die Lage nicht voll erfaßten“. Hintergrund war wohl die Kritik, die besonders der damals in Frankreich lebende Ba Jin an der *Geming zhoubao* übte.

Ba Jin hatte zuvor ein gutes Verhältnis mit Bi Xiushao gehabt. Anfang Juli 1927 hatte ihn die zum Maifeiertag erschienene erste Nummer der *Geming zhoubao* erreicht sowie die Nachricht, daß Bi inzwischen nicht mehr Herausgeber der *Minzhong* 民鐘, sondern dieser neuen Zeitschrift sei. Nach der Lektüre der Nummer war Ba Jin entsetzt. Wie er später erklärte, hätten er, Wei Huilin und Wu Kegang sofort versucht, die Veröffentlichung ihrer noch vor dem Ende der Einheitsfront geführten Diskussion um das Verhältnis von Anarchismus und Realität – und de facto zur GMD (s.o.) – zu stoppen, da durch die veränderte politische Lage in China daraus ganz falsche Schlüsse gezogen werden würden (was in der Tat geschah). Bi war ja als voriger Herausgeber der *Minzhong* vermutlich Adressat des Manuskriptes gewesen, doch war dieses bereits gedruckt worden, und zwar just im kritischen Monat April. Ba Jin kam daher nun selbst in den Geruch, zu den Sympathisanten der GMD zu gehören, was ihn geradezu erboste. Entsprechend attackierte er Bi und vermutete

<sup>86</sup> (Mao) Yibo: „Lun 'jieji douzheng'“ 論 «階級鬥爭» (Über „Klassenkampf“) in Nr. 21, wohl 18. 9. 1927, S. 27–29. Der Brief Maos war auf den 30. 8. datiert.

<sup>87</sup> „Bibo“ (=Bi Xiushao): „Fu Yibo xiansheng“ 覆一波先生 (Antwort an Herrn Yibo) in Nr. 21, wohl 18. 9. 1927, S. 29–32.

<sup>88</sup> Siehe bes. den Brief Li Xianggengs 李象庚 in Nr. 22 und die Antwort darauf (S. 55–61). Hier führte „der Herausgeber“ (also wohl Bi Xiushao) auch Malatestas Vorschlag an, sich statt „Anarcho-Kommunisten“ zur klareren Abgrenzung von den Bolschewisten lieber „anarchistes associationnistes“ zu nennen.

– wahrscheinlich zu Unrecht<sup>89</sup> – böse Absicht hinter der Veröffentlichung.<sup>90</sup> Er verfaßte umgehend mehrere ablehnende Bemerkungen zur *Geming zhoubao*, die dann Anfang August in der kalifornischen Zeitschrift *Pingdeng* 平等 (Gleichheit) unter mehreren Pseudonymen erschienen. Diese Zeitschrift wurde von chinesischen Anarchisten in San Francisco herausgegeben, inhaltlich aber zumindest in den Jahren 1927–1928 primär von den in Frankreich lebenden chinesischen Anarchisten, namentlich Ba Jin, gestaltet.<sup>91</sup> Außerdem schrieb Ba Jin einen bösen Brief, in dem er Bi die Freundschaft aufkündigte, da er sich mit jemandem wie Li Shizeng gemein mache, worüber Bi wiederum erstaunt war.<sup>92</sup> – Allerdings erscheint in der Retrospektive Ba Jins Verhältnis mit den GMD-nahen Anarchisten nicht als so grundsätzlich problematisch, wie der erste Anschein suggeriert.<sup>93</sup>

Ba Jins Kritik in *Pingdeng* zielte primär gegen Li Shizeng und dessen „Sinn der jetzigen Revolution“. Der Anarchismus sei durchaus nicht „für jedermann“, sondern die Ideologie des Proletariates und nicht die Utopie der Bourgeoisie. Daß Li Shizeng das im Namen der „Bewahrung der Partei“ vollführte amtliche Morden von „trügerischen Kommunisten“ als „soziale Revolution“ und Weg zum *datong* zu verkaufen suchte, sei unglaublich. Gleiches gelte für die Behauptung, „die Anarchisten“ seien für Wu Zhihui und seine Parole „Be-

<sup>89</sup> Vgl. die obige Anmerkung, wonach die Schrift wahrscheinlich schon beim Drucker war und das Einsetzen der „Säuberungen“ nur durch Zufall mit der Veröffentlichung zusammenfiel.

<sup>90</sup> Ba Jins Klarstellung erschien in der damals von Ba Jin maßgeblich betreuten, aber in San Francisco verlegten Zeitschrift *Pingdeng* 平等 (Gleichheit). Die Zeitschrift selbst lag mir leider nicht vor. (Einige Inhalte lassen sich über Zusammenfassungen und Zitate in *Ba Jin nianpu* ermitteln sowie aus der Darstellung bei Olga Lang: *Pa Chin and his Writings*). Ich beziehe mich hier auf die Darstellung und auszugsweise Zitate in *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 144–145 und S. 147–149.

<sup>91</sup> Vgl. Olga Lang: *Pa Chin and his Writings* S. 129, und Chen Sihe: *Renge de fazhan: Ba Jin zhuan* S. 98–99.

<sup>92</sup> Bi Xiushao schildert in seinen Erinnerungen – in denen er allerdings das Problem der Veröffentlichung der Diskussionsbeiträge von Wei Huilin, Ba Jin und Wu Kegang nicht anspricht – die heftige Reaktion Ba Jins auf seine Anfrage wegen Artikeln für *Geming zhoubao* als für ihn gänzlich unerwartet. (Siehe Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1031). Erst 1936 wurde ihre persönliche Beziehung durch Freunde wieder gekittet (ibid. S. 1036, allerdings auf 1935 datiert; korrigiert in *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 413).

Ba Jin schrieb allerdings später noch zwei Mal an die *Geming zhoubao*. Einmal lobte er ihr Engagement im Sacco/Vanzetti-Fall (s.u.), ein anderes Mal (zum Jahreswechsel 1928/29 kurz nach Ba Jins Rückkehr nach Shanghai) korrigierte er „Xiupings“ (=Bi Xiushao?) Darstellung zu „meinem verehrten Bakunin“ (in Nr. 79/80. Vgl. auch *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 196; hier unter Pseudonym „Chunfeng“ 春風). (Die nächste Nummer warb dann auch für Ba Jins Übersetzung von Vanzettis Autobiographie).

<sup>93</sup> So weist beispielsweise Ba Jins Engagement, von Frankreich aus Emma Goldman an die „Arbeiteruniversität“ in Shanghai einzuladen, auf eine gewisse Kooperation mit GMD-nahen Anarchisten hin. (Vgl. Yamaguchi Mamoru Beitrag zu CIRA- und IISH-Materialien bzgl. Ba Jin in Yamaguchi Mamoru 山口守 / Sakai Hirobumi 坂井洋史: *Ba Jin de shijie* 巴金的世界 [Die Welt Ba Jins], Peking 1995, S. 157). Außerdem hatte Ba Jin im Mai 1927 die von Li Shizeng in *Xin shiji* angefangene Übersetzung eines Abschnitts aus Kropotkins *Memoirs* über seine Gefangenschaft und spektakuläre Flucht aus Rußland zuende übersetzt (erschieden in Kanton 1927), und er hatte auch nichts gegen eine gemeinsame Publikation seiner Übersetzung einer Erzählung von Leopold Kampf (*Vera*) mit der alten Übersetzung Lis von Kampfs Schauspiel *Am Vorabend* (einst in *Xin shiji congshu*) einzuwenden. Daraus ist zumindest ersichtlich, daß Ba Jin Lis ältere Beiträge zum Anarchismus durchaus anerkannte, zumal Ba Jin selbst seinen Weg zum Anarchismus über die Lektüre von zwei Übersetzungen Lis gefunden hatte: Kropotkins *Aux jeunes gens* und eben Kampfs *Am Vorabend!* Ba Jin sollte aber auch an weiteren an Li Shizeng geknüpften Projekten teilnehmen, primär dem Verlag „Ziyou shudian“ (s.u.). (Vgl. auch Chen Sihe, S. 97, zu Ba Jin und Li Shizeng).

wahrt die Partei“. Vielmehr hätten die Anarchisten mit keiner Partei etwas zu schaffen. Zwar sei die KPCh im Grunde selbst an ihrem Schicksal schuld, weil sie sich stets der GMD angedient habe, aber das Massakrieren von Kommunisten sei schließlich keine Methode, um eine Ideologie auszurotten, denn „Ideale lassen sich nicht ermorden“. Gewiß seien die Anarchisten gegen die KP ebenso wie gegen die GMD,<sup>94</sup> doch aus genau entgegengesetzten Gründen: für die Anarchisten seien die Kommunisten eben nicht wirklich kommunistisch, während die GMD ja prinzipiell gegen den Kommunismus eingestellt sei. Insofern sei die GMD auch nicht primär anti-KP, sondern schlicht reaktionär, wie man an ihren traditionalistischen Tendenzen ohnehin sehen könne. Andererseits müsse man der KP zugestehen, daß nicht alle in ihr nur der Rubel wegen aktiv seien. Immerhin verdiene Li Dazhao – so Ba Jin im Unterschied zu Bi Xiushaos Spott – für sein Opfer Respekt, und viele junge Leute hätten sich aus durchaus hehren Motiven der KP angeschlossen. Jiang Kaishek hingegen sei nun das Idol der Nationalisten. Was sollten die Anarchisten da mit ihm gemein haben?<sup>95</sup>

Möglicherweise hatte Ba Jin in seinem Brief an Bi noch härtere Vorwürfe erhoben,<sup>96</sup> oder andere Gleichgesinnte hatten sich ebenso an die *Geming zhoubao* gewandt. Jedenfalls sah sich Bi genötigt, eine Fülle von Vorwürfen zu beantworten. Die im Ausland Lebenden verstünden eben nicht, was in China in den letzten Monaten passiert sei, so sein Hauptargument. Da werde gesagt, die Zeitschrift sei zu sehr gegen die KP. Vor den „Säuberungen“ sei dies ja für Anarchisten allgemein akzeptabel gewesen, doch jetzt werde einem vorgeworfen, unmenschlich zu sein und an der Seite von Mördern zu stehen. Auch heiße es, man müsse sich auf die Seite der Schwachen stellen, was nun die KP sei. Dem hielt Bi entgegen, daß dies zwar im Prinzip richtig sei – schließlich sprach er selbst ja gelegentlich davon, daß die Anarchisten immer auf der Seite der Schwachen stünden –,<sup>97</sup> nicht aber in der Praxis. Die KP unterdrücke, wo sie könne. In den von ihr beherrschten Gebieten wurde (und werde) permanent getötet. Außerdem habe sie die SU im Rücken, also sei sie auch nicht schwach. Im Ausland – gemeint war primär Westeuropa und USA – seien die Kommunisten nun einmal keine starke Kraft, weswegen man sie dort leicht falsch einschätze. In China aber sei dies anders: sie verseuchten die GMD und „unsere Genossen“ gleichermaßen.<sup>98</sup> Dabei arbeiteten sie mit allen Mitteln, um die Jugend zu verführen, und

<sup>94</sup> Daher äußerte sich Ba Jin auch weiterhin sehr kritisch zur SU, auch wenn er ihr zugute hielt, zumindest die soziale Revolution versucht zu haben. (Vgl. seinen Aufsatz zum 10. Jahrestag der Oktoberrevolution in *Pingdeng* Bd. 1, Nr. 4, Oktober 1927, – zusammengefaßt in *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 154–155).

<sup>95</sup> Siehe Ba Jins Beiträge in *Pingdeng* Bd. 1, Nr. 2, 1. 8. 1927 (nach *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 147–149). Die einzelnen Beiträge hatte Ba Jin mit je anderem Pseudonym gezeichnet. Diese Taktik erklärte er später so, daß ihn andere Anarchisten früher kritisiert hätten, weil er immer unter gleichem Namen („Feigan“) in *Minzhong* 民鐘 geschrieben hatte. Die Praxis, daß eine Person unter vielerlei Pseudonymen schrieb, sollte möglicherweise dem Leser gegenüber verhüllen, daß oft nur wenige Personen tatsächlich hinter den Publikationen standen.

<sup>96</sup> So schrieb er in *Pingdeng* Bd. 1, Nr. 10, Mai 1928, zumindest in seiner eigenen Verteidigung gegen Angriffe von „linken“ Anarchisten manches, was den folgenden Vorwürfen ähnelt. Möglicherweise hatte er seine Meinung bereits in seinem Brief an Bi Mitte 1927 geäußert.

<sup>97</sup> Dieses Argument hatte, wie erinnerlich, auch Wu Zhihui 1924 bei seinem Werben für den Eintritt in die GMD angeführt!

<sup>98</sup> Ob Bi dabei eine bestimmte Personengruppe (die anarchistische „Linke“?) meinte oder nur das allgemeine Phänomen des Überlaufens radikaler junger Leute von der anarchistischen Bewegung zur KP, ist unklar.

wenn man jetzt nicht gegenhalte, werde bald die ganze chinesische Gesellschaft verloren sein.

Der Vorwurf, Komplize im Morden der GMD zu sein, sei ferner unfair, schließlich beschränke man den Kampf gegen die KP auf die theoretische Ebene. Nie habe man sich direkt für das Morden stark gemacht, aber Mitleid habe man auch nicht. Die GMD handle in Notwehr, bevor sie von der KP gelyncht werde. Wer in den GMD-dominierten Gebieten lebe, sehe nur das Morden an den Kommunisten, wer aber in den von der KP gehaltenen Gebieten (hier waren primär Hunan und Hubei gemeint) gewesen sei, habe das Morden der KP an der Bevölkerung und den Anhängern der GMD vor Augen. Nun werde man sagen: haltet also zu beiden Abstand, aber man müsse bedenken, daß die Anarchisten unter der KP nicht mehr existieren dürften, während sie unter der GMD zumindest einigermaßen frei seien. Zwar sei die GMD nicht ideal, aber immer noch das kleinere Übel. Deshalb halte man zur GMD! Vom (sicheren) Ausland her sei es schließlich leicht, Prinzipien hochzuhalten. Der Vorwurf der bloßen opportunistischen Anpassung sei daher doppelt ungerecht. Bi jedenfalls tröstete sich öffentlich, daß er alles, was er getan habe, vor seinem Gewissen verantworten könne.<sup>99</sup>

Das Argument, daß man nur die Wahl zwischen GMD und KP habe und die KP eben das größere Übel sei, rückte in der *Geming zhoubao* immer stärker in den Vordergrund. Zwar war die KP auf politischem Feld in der Defensive, doch in der kulturellen Szene behauptete sich ihr Gedankengut nach wie vor. Warnend verwiesen die anarchistischen Autoren in der Zeitschrift immer wieder auf die SU, die alle anderen Revolutionäre und ihre Publikationen unterdrückten, und auf die Erfahrungen in den zuvor von der KP kontrollierten Gebieten, die nichts Gutes für Nicht-KP-Anhänger verhiessen. Selbst in Shanghai und ohnehin überall, wo die KP das Sagen gehabt habe, seien anarchistische Zeitschriften verboten und alternative Gewerkschaftsorganisationen unterdrückt worden.<sup>100</sup>

Li Shizeng versuchte wiederum, die „Wahl“ der Anarchisten „theoretisch“ abzusichern, indem er die Formen „politischer Philosophie“ – in erklärter Anlehnung an Sun Yatsen! – in drei Richtungen teilte: die legistisch-despotische (Politik ohne Moral), die konfuzianisch-nationalistische (Politik und Moral) und die daoistisch-autoritätsfreie (Moral ohne Politik).

Danach bildeten z.B. die Legisten des alten China mit den alten Römern und den zeitgenössischen italienischen Faschisten sowie die „russische Despotie“ (von den Zaren bis zu den aktuellen Bolschewisten) den ersten Typ. Den zweiten bildeten im alten China die Konfuzianer, im neuen die GMD und im Westen Rousseau. Den dritten verkörperten in

<sup>99</sup> „Bibo“ (=Bi Xiushao): „Gei haiwai tongzhi de yifeng xin“ 給海外同志的一封信 (Ein Brief an die Genossen in Übersee) in *Geming zhoubao* Nr. 22–23 (25. 9. und 2. 10. 1927), S. 61–64 bzw. S. 94–96.

<sup>100</sup> Siehe Wang Luo 王洛: „Dule ‘Minzhong’ yihou“ 讀了“民衆”以後 (Nach der Lektüre der Zeitschrift „Volksmassen“) (einer maßgeblich von Yu Dafu betreuten, kommunistisch orientierten neuen Zeitschrift) in Nr. 23, 2. 10. 1927, S. 78–87, bes. S. 84–85; siehe auch „Pinglin“ 平林: „Lieningdang de yapo jingshen“ 列寧(!)黨的壓迫精神 (Die unterdrückerische Einstellung der Leninisten) in Nr. 23, S. 92–S. 94.

China die Daoisten und Buddhisten, im Westen Tolstoj, Reclus und andere Anarchisten! Auch der Vegetarismus verbinde sich damit.<sup>101</sup>

Im neuen China enthalte nun die GMD Anhänger aller drei Tendenzen, und die „Säuberungen“ erklärte Li als Verbindung der zweiten und dritten Gruppe innerhalb (!) der GMD gegen die erste. Da diese erste, also die KP, als despotische Gruppe nach Macht strebe, kollidiere sie zwangsläufig mit der zweiten, die zwar eine andere, edlere Vorstellung von Machtausübung habe, diese aber eben auch wolle. Die dritte Gruppe, also die Anarchisten, strebe dagegen gar nicht nach Macht, weswegen sie auch kein Konfliktpotential mit der zweiten entwickeln könne! Mit der ersten aber gebe es durchaus ein Konfliktpotential, weil diese auf Gewalt setze, während die dritte einen moralischen Ansatz verfolge. Daher sei es logisch (!), daß die GMD mit den Anarchisten gut zusammen existieren könne, nicht aber mit der KP! Im übrigen könne man in der Praxis auch sehen, daß z.B. in der SU die Anhänger der zweiten und dritten Gruppe gemeinsam verfolgt würden, wie andererseits in Frankreich z.B. sich ebenfalls Gruppe zwei und drei miteinander vertragen, nicht aber mit Gruppe eins. Die Zukunft gehöre daher nur Typ zwei und drei!<sup>102</sup>

Diese „Theorie“ Li Shizengs zeigte nicht nur, daß er es mit der „Logik“ nicht so genau nahm, sondern daß er auch nicht primär die „Gruppe zwei“ von der Überlegenheit der „Gruppe drei“ überzeugen oder die GMD den Anarchisten schmackhaft machen wollte. Vielmehr war dies ein Appell an die GMD, die Anarchisten existieren zu lassen, da sie kein „Konfliktpotential“ aufbauen würden. – Ein viel klareres Bekenntnis zur defensiven Rolle der Anarchisten innerhalb der GMD hätte man wohl kaum liefern können. Entsprechend gab Bi Xiushao auch die neue Marschrichtung aus: Erst müsse man das Individuum ändern. Erst dann sei die Revolutionierung der Gesellschaft aktuell.<sup>103</sup> – Zu revolutionär wollte man also der sich etablierenden GMD gegenüber nicht mehr erscheinen.

**Die Desillusionierung bezüglich der GMD:** So blieb die Kritik gegen den unverminderten „weißen“ Terror der GMD auch sehr verhalten,<sup>104</sup> und Pessimismus machte sich breit.<sup>105</sup> Während manche den desolaten Zustand in China an der „Überbewertung des Po-

<sup>101</sup> Daß der Vegetarismus, dem Li zeit seines Lebens die Treue hielt, hier in der Behandlung „politischer Philosophien“ auftaucht, ist an sich etwas merkwürdig, doch sollte wohl das Nichttöten von Tieren als Ausdruck einer „nicht-autoritären“, gewähren lassenden Haltung verstanden werden.

<sup>102</sup> Li Shizeng: „Zhengzhi zhaxuezhong zhi dangpaiguan“ 政治哲學中之黨派觀 (Meine Ansicht zu den Richtungen in der politischen Philosophie) in Nr. 24, 9. 10. 1927, S. 97–101.

<sup>103</sup> „Bibo“ (=Bi Xiushao): „Geren yu shehui“ 個人與社會 (Der Einzelne und die Gesellschaft) in Nr. 24, 9. 10. 1927, S. 101–108.

<sup>104</sup> Vgl. z.B. Wang Luo: „Ji suo bu yu bu shi yu ren“ 己所不欲不施於人 (Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg auch keinem andern zu) in Nr. 24, 9. 10. 1927, S. 118–122; oder „Gongming“ 公明: „Liang Hu de hongse kongbu he baise kongbu“ 兩湖的紅色恐怖和白色恐怖 (Der rote und der weiße Terror in Hunan und Hubei) in Nr. 27, wohl 30. 10. 1927, S. 257–268.

<sup>105</sup> Vgl. z.B. die beiden Bewertungen der Lage in China, einmal von „Shiguang“ 式光, einem Frankreich-Rückkehrer, der nach acht Jahren Abwesenheit enttäuscht war, daß es in der Heimat noch schlimmer aussah als früher (in Nr. 24, 9. 10. 1927, S. 122–128), zum anderen von „Xiuping“ (wohl = Bi) zum Gründungstag der chinesischen Republik, derer man nie froh geworden sei (in Nr. 25, wohl 16. 10. 1927, S. 129–132).

litischen“ festmachen,<sup>106</sup> waren andere der Meinung, es müsse an den Chinesen selbst liegen, die zu wenig Solidaritätsgefühl entwickelten und daher nichts zustande brächten.<sup>107</sup> Es blieb somit nur der Ausweg, beim Einzelnen anzusetzen, ihn durch eine freiheitliche Erziehung von den alten Gewohnheiten zu lösen und ihm wieder revolutionären Elan einzupflanzen, gekoppelt mit einem Verständnis der gesellschaftlichen Verhältnisse. M.a.W.: es blieb nur der Weg über die Bildung und ein neues Denken,<sup>108</sup> weswegen man besonders auf die „Arbeiteruniversität“ baute. Würde man den Alltag in China verändern, dann wäre das viel wichtiger als z.B. der Nordfeldzug,<sup>109</sup> zumal die andauernd zu beobachtenden Kehrtwenden auf Chinas politischer Bühne keine der „Gruppen“ in der GMD mehr als verlässliche Partner erscheinen ließen.<sup>110</sup>

Entsprechend versuchte man, den eigenen Standpunkt wieder mehr in der gemeinsamen Tradition der anarchistischen Diskussionen in den Jahren vor 1927 zu präsentieren, um sich wenigstens im anarchistischen Lager Vertrauen zu schaffen. Daher rückte man nun stärker die positive Identität mit der Verteidigung der eigenen Version von Sozialismus (primär gegen die Marxisten) in den Vordergrund, wobei eine Bestandsaufnahme bewußt auch die Beiträge der „Puristen“ hierzu einschloß.<sup>111</sup> In der Tat sollte der Anti-Marxismus besonders in der Publikationstätigkeit die zerstrittenen Anarchisten 1928 wieder teilweise zusammenführen. Auch die „Arbeiteruniversität“, der manche ankreideten, daß sie ja ein GMD-finanziertes Unternehmen war, wurde auf „frühere Ansätze“ zurückgeführt und somit – trotz allem – für die Anarchisten reklamiert, auch wenn Abweichungen in der Realität eingeräumt wurden.<sup>112</sup>

Während Li Shizeng in der Zeitschrift seine eigenen konstruktiven Vorschläge für ein dezentralisiertes China (natürlich unter GMD-Herrschaft und „im Sinne Sun Yatsens“) vorstellte,<sup>113</sup> und damit auch auf frühere Ansätze Zhang Jis zurückgriff, der einst eine

<sup>106</sup> „Shiguang“ 式光: „Jinian shuangshijie“ 紀念雙十節 (Zum Doppelzehn-Fest, i.e. 10. Oktober, [zugleich Staatsgründungstag]) in Nr. 25, wohl 16. 10. 1927, S. 141–146.

<sup>107</sup> Wang Luo: „Zhongguoren de tongqingxin“ 中國人的同情心 (Das Solidaritätsgefühl der Chinesen) in Nr. 25, wohl 16. 10. 1927, S. 146–150. Eine Variante dazu war die immer wieder vorgebrachte Klage, daß die Chinesen sich um den Rest der Welt ohnehin nicht scherten, wie schon beim Sacco/Vanzetti-Fall gesehen. Siehe auch z.B. Nr. 26, wohl 23. 10. 1927, S. 184–188, wo man sich darüber beschwerte, daß die chinesische Berichterstattung über das Ausland so mangelhaft war, weswegen – wenn überhaupt – nur verzerrte Nachrichten unters Volk kamen.

<sup>108</sup> „Bibo“ (=Bi Xiushao): „Geng jin yiceng de geming“ 更進一層的革命 (Eine weitere Stufe der Revolution) in Nr. 26, wohl 23. 10. 1927, S. 161–170.

<sup>109</sup> Vgl. die Bemerkungen des Frankreich-Rückkehrers „Shiguang“: „Shouli laodong yu naoli laodong“ 手力勞動與腦力勞動 (Handarbeit und Kopfarbeit) in Nr. 26, wohl 23. 10. 1927, S. 179–184, bes. S. 183. Damit griff er im Grunde Wu Zhihuis Diktum auf, wonach sich ein Auslandsstudium schon dann lohne, wenn wenigstens die Toiletten in China dadurch verbessert würden.

<sup>110</sup> So klagte man, daß die Verfolgungen oft wahllos ausgeführt wurden, weswegen mancher, der unter der KP, als diese noch im Sattel saß, gelitten habe, nun als KP-Anhänger denunziert werde.

<sup>111</sup> Siehe „Zhongming“ 鐘明: „Shehuizhuyi wenxian“ 社會主義文獻 (Sozialismus-Dokumente) in Nr. 29, wohl 13. 11. 1927, S. 274–279. Dies wurde dann fortgesetzt in Nr. 32.

<sup>112</sup> Siehe den bereits oben erwähnten Beitrag von „Linyi“ 林益: „Sinianqian de zhongguo de laodong daxue“ in Nr. 29, wohl 13. 11. 1927, S. 285–288, und Nr. 30, wohl 20. 11. 1927, S. 305–307.

<sup>113</sup> Li Shizeng: „Fenzhi hezuo wenti“ 分治合作問題 (Die Frage des getrennt Regierens, aber Kooperierens) in Nr. 31, Nr. 32 und Nr. 36 (wohl 27. 11. 1927 bis 1. 1. 1928). Jiang/Li (S. 368–369) sehen dies als gezielte Unterstützung Jiang Kaisheks gegen seine Partei-internen Kritiker, doch scheint mir, daß Lis

Provinz-Selbstregierung propagiert hatte (was allerdings durch die Warlords in Verruf gekommen war),<sup>114</sup> betonten andere Autoren stärker eine eigene Identität jenseits der GMD. So kritisierte man etwa die Auffassungen eines GMD-Autors, der ein Buch über den Sozialismus verfaßt hatte, worin er die Anarchisten nach den alten Klischees von Nihilisten und Bombenwerfern porträtiert und ihnen abgesprochen hatte, den (wahren) Kommunismus zu vertreten.<sup>115</sup> Auch wehrte man sich gegen die Behauptung, die *Geming zhoubao* sei „regierungsfinanziert“, und verwies auf das Verbot der Sacco/Vanzetti-Sondernummer.<sup>116</sup> In der Tat erhielt die Zeitschrift wohl keine offiziellen Gelder, doch war besonders Li Shizeng ein wichtiger Geldgeber.<sup>117</sup> Daher stellte er auch manchmal Forderungen an die Zeitschrift.<sup>118</sup> Dennoch bewahrte sich die Zeitschrift einen gewissen Spielraum und wehrte sich u.a. gegen die nun massiv betriebene Glorifizierung Sun Yatsens und das unkritische Hochjubeln jedweden GMD-Führers ohne Rücksicht darauf, was er wirklich geleistet habe.<sup>119</sup>

Ein neuer inhaltlicher Aspekt war ab Ende 1927 die stärkere Wahrnehmung der Bauernfrage, die zuvor gar keine Rolle gespielt hatte,<sup>120</sup> was wohl eine Reaktion auf die Einstellung der „Bauernbewegung“ durch die GMD war, sowie gelegentliche Abdrucke literarischer Beiträge. Wichtiger jedoch wurde ein neuer Gegner für die *Geming zhoubao*: die GMD-„Linke“ und ihr Kopf Wang Jingwei. Dieser hatte zwar schon im Sommer 1927 ebenfalls mit der KP gebrochen und sich nun mit der Nanjing-Regierung verständigt, doch nur zu der Bedingung, daß er, nicht Jiang Kaishek, die Führungsposition einnehmen würde. Dadurch aber hatte er sich mit Li Shizeng und Wu Zhihui, die Jiang stützten, gänzlich überworfen.<sup>121</sup>

---

Verhältnis zu Jiang Kaishek nicht einfach eines der Loyalität war. Li wie Wu Zhihui sahen vielmehr die zunehmend diktatorischen Tendenzen Jiangs mit gemischten Gefühlen, konnten aber keine bessere Alternative zu ihm ausmachen. Lis Scheitern mit der Dezentralisierungsidee drängte ihn vielmehr in der GMD stärker an die Peripherie (s.u.).

<sup>114</sup> Diese hatten unter dieser Parole de facto versucht, ihre jeweilige Herrschaft über Teile Chinas zu legitimieren.

<sup>115</sup> „Xiuping“ (wohl = Bi Xiushao): „Yu Shao Yuanchong xiansheng tan shehuizhuyi“ 與邵元冲先生談社會主義 (Mit Herrn Shao Yuanchong den Sozialismus erörtern) in Nr. 31, wohl 27. 11. 1927, S. 2–11.

<sup>116</sup> Den Vorwurf hatte Yu Dafu erhoben. (Siehe Wang Luo: „Dui Yu Dafu deng zai shuo jiju hua“ 對郁達夫等再說幾句話 [Nochmals ein paar Worte an Yu Dafu und Konsorten] in Nr. 31, wohl 27. 11. 1927, S. 14–27, bes. S. 22). Hintergrund war, daß Wang Luo 王洛 zuvor Yu Dafus neue Zeitschrift *Minzhong* 民衆 (Volksmassen) in *Geming zhoubao* kritisiert hatte und sie für „kommunistisch verseucht“ hielt. (Vgl. den oben bereits erwähnten Artikel Wang Luos in Nr. 23).

<sup>117</sup> Siehe Bi Xiushaos Erinnerungen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1030.

<sup>118</sup> Siehe z.B. Lis Brief an die Redaktion, in dem er von der Zeitschrift wieder mehr Engagement gegen die Machenschaften der KP forderte. (In Nr. 34, wohl 18. 12. 1927, S. 115–116).

<sup>119</sup> Siehe „Renquan“ 人全: „Suwei geming ye zhe“ (sic!) 所謂革命也者 (Was man Revolution nennt) in Nr. 34, wohl 18. 12. 1927, S. 104–111.

<sup>120</sup> So richtete man ab Nr. 31, wohl 27. 11. 1927, eine Kolumne für Nachrichten aus der Bauern- und Arbeiterbewegung ein. Auch wurde ein Beitrag von Elisée Reclus zur Bauernfrage im Rahmen eines Artikels übersetzt (in Nr. 32, wohl 4. 12. 1927: „Gao nongren“ 告農人 [An die Bauern]). (Möglicherweise handelte es sich um einen Abschnitt aus dessen bekannter Broschüre *À mon frère le paysan* [vgl. Maitron S. 685]).

<sup>121</sup> In *Geming zhoubao* rollte die Kampagne gegen Wang Jingwei mit Nr. 34, wohl 18. 12. 1927, richtig an.

Hinzu kamen die Ereignisse in Kanton. Die sogenannte „Kanton-Kommune“ war der letzte große Versuch der KPCh, mit einer „putschistischen“ Taktik nach dem völligen Zerbrechen der Einheitsfront Erfolge zu erzielen. Wegen der geplatzen Zusammenarbeit auch mit der GMD-„Linken“ hatte der bisherige KP-Generalsekretär Chen Duxiu als Sündenbock herhalten müssen. Seit Juli / August war daher eine neue Führungsriege in der KP unter Qu Qiubai am Ruder, die eine Reihe von Aufständen initiierte, die alle fehlschlugen. Der letzte Versuch, der ebenso schnell scheiterte, war die „Kanton-Kommune“ im Dezember 1927. Wang Jingwei wurde nun von der *Geming zhoubao* vorgeworfen, die Aufstände in der ganzen Provinz Guangdong und ihre Niederschlagung bewußt genutzt zu haben, um seine eigene Position zu stärken. Daher sei er mit schuld an dem Tod so vieler Menschen.<sup>122</sup>

Anläßlich dieser Ereignisse kombinierte die *Geming zhoubao* nun ihre alte Anti-KP-Propaganda mit der expliziten Parteinahme für die GMD-„Rechte“. Li Shizeng hatte die Zeitschrift aufgefordert, ihren Anti-Kommunismus wieder mehr zu beleben und die Attacken aus gewissen GMD-Kreisen u.a. gegen ihn selbst und seine politischen Dezentralisierungsvorschläge abwehren zu helfen.<sup>123</sup> Dem kam Bi Xiushao allerdings nur zum Teil nach. Zwar wurden die Grausamkeiten der Kommunisten während der Aufstände und in den noch immer von ihnen gehaltenen Gebieten sowie ihre stete Tendenz, andere nur zu benutzen und auszutricksen, angeprangert,<sup>124</sup> doch stützte man Lis Dezentralisierungsvorschläge, die dieser in der Zeitschrift drucken ließ, nur bedingt. Fraglich sei nicht nur, ob sie realisierbar seien, sondern sie gingen auch nicht weit genug, weil sie ja immer noch die Existenz einer Regierung bejahten. Allerdings konzipierte man, daß sie wohl als Kompromißformel für die GMD gedacht waren und diese davor bewahren sollten, zu zentralistisch und in ihren Strukturen letztlich leninistisch zu werden.<sup>125</sup> Dennoch gestand man Li zu, daß sein Ansatz anarchistische Hintergründe habe, zumal dieser selbst sich auf Proudhon bezog,<sup>126</sup> und verteidigte ihn gegen diejenigen in der GMD, die auf einen strikten Zentralismus setzten.<sup>127</sup> Auch die Distanzierung von der militärischen Einigung Chinas,

<sup>122</sup> „Jiying“ 跡影: „Guangzhou canju bimu yihou“ 廣州慘劇閉幕以後 (Nach dem Ende der Tragödie in Kanton) in Nr. 35, wohl 25. 12. 1927, S. 137–140.

<sup>123</sup> Vgl. seinen bereits erwähnten Brief an die Redaktion in Nr. 34, wohl 18. 12. 1927, S. 115–116.

<sup>124</sup> So „Bibo“ (=Bi Xiushao): „Women yu Gongchandang“ 我們與共產黨 (Wir und die KP) in Nr. 35, wohl 25. 12. 1927, S. 129–137, wobei er nochmals die Kritik von anarchistischer Seite, zu sehr antikommunistisch engagiert zu sein, zurückwies; und „Xiuping“ (wohl = Bi): „Xunhuan de sharen“ 循環的殺人 (Rundum Leute ermorden) in Nr. 36, wohl 1. 1. 1928, S. 169–176.

<sup>125</sup> Siehe „Xiuping“ (wohl =Bi Xiushao): „Fenzhi hezuo yu zhuanzheng jiquan“ 分治合作與專政集權 (Getrennt regieren aber kooperieren und diktatorischer Zentralismus) in Nr. 35, wohl 25. 12. 1927, S. 140–144.

<sup>126</sup> Siehe Li Shizeng: „Fenzhi hezuo wenti“ (Teil 3) in Nr. 36, wohl 1. 1. 1928, S. 163.

<sup>127</sup> Siehe „Hannan“ 漢南: „Shehui sixiangshi shang de liang da zhengzhi chaoliu“ 社會思想史上的兩大政治潮流 (Die zwei großen politischen Strömungen in der Geschichte der sozialen Ideen) in Nr. 37, wohl 8. 1. 1928, S. 193–200. In der GMD war Yu Youren 于右任 der stärkste Kritiker von Lis Dezentralisierungsideen. (Vgl. *ibid.* S. 194). Siehe auch „Jiying“ 跡影: „Guanyu fenzhi hezuo“ 關於分治合作 (Über das getrennt Regieren, aber Kooperieren) in Nr. 45, wohl April 1928, S. 134–137. Aber auch Hu Hanmin war kritisch und plädierte für eine Umwandlung der Parole „fenzhi hezuo“ ins eher allgemeine „fengong hezuo“ 分工合作 (die Arbeit aufteilen, aber kooperieren). (Vgl. Yang Kailing: ... *Li Shizeng ... nianpu* S. 65). Li jedoch sah jeden Bestandteil seiner Parole als unverzichtbar an, wobei „zhi“ 治 sich speziell gegen bürokratische Willkür richte (also nicht gegen den Machtanspruch Nanjings)! (Siehe Lis

wie sie Jiang Kaishek schließlich betrieb – der Nordfeldzug war ja noch nicht beendet, nur unterbrochen<sup>128</sup> – zeigte den Versuch, sich einen eigenen Spielraum zu erhalten.

So versuchte man auch, die eigene Sicht von Sun Yatsens Ideen, der „neuen Ideologie“ Chinas, festzulegen. Man betonte natürlich, daß es vieles darin gebe, was mit der anarchistischen Position vereinbar sei oder zumindest in diese Richtung tendiere. Suns Politikbegriff etwa ziele 1. letztlich auf die Selbstregierung des Volkes; 2. zähle er alle zum „Volk“ (also nicht nur bestimmte „Klassen“); 3. sei er nicht vernarrt in den Parlamentarismus; 4. habe er sich von westlichen Demokratien distanziert; und 5. habe er für die Bildung der Regierung aus einfachen Leuten (nicht Techno- oder Bürokraten) plädiert. Im Wirtschaftlichen wiederum gebe es ebenso Gemeinsamkeiten: So sei Sun für den Anarcho-Kommunismus (!), stelle die Wohlfahrt in den Vordergrund und räume den Arbeitern eine besondere Stellung ein. Sun habe im Laufe seines Lebens seine Ideen stets weiterentwickelt, und so solle man jetzt nach seinem Tod nicht stehenbleiben, sondern mit der Zeit weitergehen. Dies sei die wahre Respektbezeugung vor Sun und nicht, ihn aufs Podest zu stellen.<sup>129</sup>

Allmählich wuchs der Mut der Anarchisten in *Geming zhoubao*, sich offener zum Anarchismus als Ziel zu bekennen. Während man einerseits zum Jahreswechsel 1927/28 das Jahr 1927 als *annus horribilis* kennzeichnete,<sup>130</sup> und staatliche Verfolgung primär im noch nicht von der GMD beherrschten Norden Chinas anprangerte,<sup>131</sup> forderte man bald forschender eine „Revolutionierung des Systems“, die die Notwendigkeit eines Übergangsstadiums verneinte.<sup>132</sup> Auch beim neuerlichen „Gedenken“ an die im Januar 1922 ermordeten Arbeiterführer Huang und Pang im Januar 1928 reklamierte man diese selbstbewußt allein für den Anarchismus gegen jede andere Vereinnahmung.<sup>133</sup> Erstaunlich jedoch war, daß nun plötzlich eine komplette Nummer – nach dem chinesischen Neujahrsfest – der Dar-

„Fenzi hezuo“ 'zhuanzheng jiquan' erzhe zhi fenxi yu bijiao“ „分治合作“ „專政集權“ 二者之分析與比較 [Analyse und Vergleich der beiden {Konzepte} von „Getrennt regieren, aber kooperieren“ und „diktatorischem Zentralismus“], enthalten in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 1, S. 253–254. Die Datierung dort auf 9. 11. 1927 erscheint aufgrund des Inhaltes und der sonst chronologischen Reihung der Beiträge als unwahrscheinlich bzw. zu früh. Der Beitrag dürfte jedenfalls Ende 1927 erschienen sein: vielleicht eine Fehlschreibung für 29. 11. oder für 9. 12.?).

Bi Xiushao faßte dann Ende 1928 die wichtigsten Beiträge zu Lis Dezentralisierungsvorschlag in einem Sammelband zusammen. (Vgl. sein Vorwort in *Geming zhoubao* Nr. 78, S. 269–272). Welche Beiträge darin enthalten waren, kann man der Verlagsanzeige in *Geming zhoubao* Nr. 86 (am Ende) entnehmen.

<sup>128</sup> Er wurde dann im Frühjahr 1928 zuende geführt.

<sup>129</sup> „Zhenyi“ 真一 (ein neues Pseudonym; der Autor identifiziert sich als einer der Verantwortlichen der Zeitschrift): „Da Diren xiansheng“ 答迪人先生 (Antwort an Herrn „Diren“) in Nr. 35, wohl 25. 12. 1927, S. 151–158. Dies war die Antwort auf einen Leserbrief in den vorigen Nummern, der nach Gemeinsamkeiten zwischen Sun und dem Anarchismus gesucht hatte.

<sup>130</sup> „Sanyu“ 三餘: „Fandui qiangquan“ 反對強權 (Gegen Autoritäten) in Nr. 38, wohl 15. 1. 1928, S. 211–215, dort S. 211.

<sup>131</sup> „F“: „An wu tianri de Beijing“ 暗無天日的北京 (Finsteres Peking) in Nr. 37, wohl 8. 1. 1928, S. 215–219. Der Autor war Esperantist, was ihn in Peking schon als „verdächtig“ habe erscheinen lassen.

<sup>132</sup> „Wuming“ 無名: „Zhidu geming“ 制度革命 (Revolution des Systems) in Nr. 38, wohl 15. 1. 1928, S. 225–231, bes. S. 228.

<sup>133</sup> „Shazi“ 沙子: „Fandui jinian Huang Pang“ 反對紀念黃龐 (Gegen [die Arten des] Gedenkens an Huang und Pang) in Nr. 38, wohl 15. 1. 1928, S. 235–238.

stellung von Bakunins Lehre gewidmet wurde,<sup>134</sup> auch wenn sie Teil einer Doppelnummer war.<sup>135</sup> Zwar wurden auch Schwächen in Bakunins Lehre ausgemacht,<sup>136</sup> doch habe er einen wichtigen Beitrag zur Befreiung der Menschheit geleistet.<sup>137</sup> Der Text war wohl anhand verschiedener westlicher Bakunindarstellungen, von denen im Vorwort einige genannt werden, zusammengestellt, doch wurde leider kein Kommentar gegeben, wieso man so unvermittelt eine Bakunin-Nummer herausbrachte. Sie ist auch insofern bemerkenswert, als Bakunin ja generell im Vergleich zum stets präsenten Kropotkin bzw. dem nun von Li Shizeng in der Zeitschrift angeführten Proudhon im chinesischen Anarchismus eher im zweiten Glied stand und, sofern er auftauchte, mit der „aggressiven“ Seite des Anarchismus assoziiert wurde. Erst später wurde erklärt, daß man mit solcherlei Darstellungen von anarchistischen Klassikern auf Leserwünsche reagiert habe.<sup>138</sup> Die Bakunin-Darstellung gehörte somit in die seit einigen Nummern lose geführte Reihe zum „Sozialismus“,<sup>139</sup> doch war dies wie auch der Umfang des Beitrages für den Leser unvermittelt bzw. läßt erahnen, daß sich die intendierte Leserschaft (oder die Zusammensetzung der Herausgeber-schaft) etwas geändert hatte.

Ein aktiver anarchistischer Akzent wurde auch mit dem Beitrag „eines japanischen Genossen“ zu „freien Vereinigungen“, dem Organisationsprinzip der Anarcho-Kommunisten, gesetzt.<sup>140</sup> Dieser „japanische Genosse“ war Ishikawa Sanshirō, der ebenso wie Iwasa Sakutarō und Yamaga Taiji von japanischer Seite an der „Arbeiteruniversität“ mitarbeitete.<sup>141</sup> Damit sollte auch von ostasiatischer Seite die Erfahrung bestätigt werden, daß der politische Kampf im Rahmen des Parlamentarismus keine Lösung für die Arbeiter bringen werde, wie man schon in Japan gesehen habe. Denn alle Parteien würden immer von den Kapitalisten und Großgrundbesitzern dominiert.<sup>142</sup> Die Massenbewegungen unter den Arbeitern und Bauern, die von der GMD inzwischen gestoppt worden waren, müßten daher von unten wieder entfacht werden, doch diesmal ohne den „Mißbrauch“ durch die KP.<sup>143</sup>

<sup>134</sup> „Yunzhi“ 軀知: „Bakuning xueshuo“ 巴枯寧學說 (Die Lehre Bakunins) als Nr. 39 (wohl Januar/Februar 1928; wann die Doppelnummer 39/40 genau erschien, ist nicht ganz klar), S. 257–291.

<sup>135</sup> Letzteres ergibt sich aus einer Anmerkung am Ende der Nr. 40, S. 320.

<sup>136</sup> Z.B. wird auf S. 275 Kropotkins Analyse des Staates als „genauer“ charakterisiert, oder auf S. 291 Bakunins Lehre als „gut, aber noch unvollkommen“ bezeichnet.

<sup>137</sup> Ibid. S. 291.

<sup>138</sup> Siehe die Nachbemerkung der Herausgeber nach einem Artikel über Proudhon in Nr. 44, wohl März 1928, S. 121.

<sup>139</sup> So war z.B. in Nr. 30 ein kurzer Artikel zu Babeuf erschienen. In Nr. 44 wurde dann ein eingesandter Beitrag zu Proudhon gedruckt. Sowohl Proudhon als auch Bakunin wurden allerdings später (ab Ende 1928) wieder aufgegriffen. Zu Proudhon übersetzte man einen Artikel zu seiner Tauschbank (ab Nr. 84, 2. 3. 1929), während die „verzerrende“ Darstellung Bakunins um den Jahreswechsel 1928/29 zu einen „korrigierenden“ Eingreifen Ba Jins (in Nr. 79–80) führte. Daraufhin übersetzte Bi Xiushao drei Original-Vorträge Bakunins.

<sup>140</sup> „Riben tongzhi“ 日本同志 (ein japanischer Genosse): „Ziyou lianhe“ 自由聯合 (Freie Vereinigungen) in Nr. 40 (wohl Januar/Februar 1928) S. 292–297.

<sup>141</sup> Ein Teil seines Artikels war bereits im Rahmen eines anderen Artikels (in Nr. 27, wohl 30. 10. 1927, S. 195–198 [dort unter Namensnennung]) vorgestellt worden.

<sup>142</sup> Dieses Thema wurde in der folgenden Nr. 41 nochmals als „warnendes Beispiel Japan“ aufgegriffen (dort S. 12–18). Anlaß waren die japanischen Parlamentswahlen.

<sup>143</sup> Siehe z.B. „Yizhen“ 一眞: „Guanban de minzhong yundong yu minzhong de minzhong yundong“ 官辦的民衆運動與民衆的民衆運動 (Amtliche Massenbewegung und Massenbewegung der Massen)

Daher wurde die Parole ausgegeben: „ins Volk gehen“, auch wenn dies wohl „Opfer“ bedeuten werde.<sup>144</sup> – Hier wird deutlich, daß die Anarchisten sich (jetzt) klar waren, daß die GMD letztlich auf der Seite des Kapitals und des Grundbesitzes stand.<sup>145</sup>

Außerdem beklagte die *Geming zhoubao*, daß das anarchistische Lager selbst so darniederlag, was z.T. an dem inneren Zwist liege, und appellierte an die Kritiker, doch etwas toleranter miteinander umzugehen.<sup>146</sup> Dies war umso nötiger, als allen Anarchisten zunehmend der Wind ins Gesicht blies. Ein Autor zog im Frühjahr 1928 sogar das Fazit: die anarchistische Bewegung sei tot!<sup>147</sup>

In der *Geming zhoubao* spiegelte sich die Spannung zwischen Aufbegehren und Duckmäusertum nun verschärft. Krasses Beispiel war die Behandlung eines (immerhin voll abgedruckten) Leserbriefes, in dem gefragt wurde, wieso man in einer nun so unrevolutionär gewordenen Zeit eine Zeitschrift „Revolution“ nenne. Wenn sich die Redaktion als „anarchistisch“ bezeichne, sei zu fragen, wieso sie eigentlich nur die Untaten der KP anführe und nicht die der GMD. Und was solle man davon halten, daß die Zeitschrift just zu Beginn der „Säuberungen“ begonnen worden war? Wenn man einst der GMD in der Situation der Schwäche beiseite gesprungen sei, so sei dies ja nun anders. Wer jetzt weiter zu ihr halte, helfe ihr, auch noch die Anarchisten ins Gefängnis zu stecken. Die Zielvorstellung der GMD, nämlich die Regierung durch das Volk, sei schließlich nicht besser als jedwede (westliche) Demokratie, doch werde sie ja noch nicht einmal umgesetzt in den Gebieten, in denen die GMD herrsche. Vielmehr übe sie de facto eine Diktatur (im Namen der Übergangsphase der „politischen Anleitung“) aus. Jede nicht-offizielle Versammlung werde als „kommunistisch“ gebrandmarkt, und alles, was gegen die GMD gerichtet sei, gelte als „gegen die Revolution“. Li Shizeng und Wu Zhihui als Hintermänner der Zeitschrift seien endgültig zu Bourgeois geworden, die sich ums Volk überhaupt nicht mehr scherten. Das Ergebnis sei, daß viele sich von der GMD abwendeten und die KP populärer sei als je zuvor.

Am übelsten aber sei, daß sich nun jeder als „stets treuer GMD-Anhänger“ bezeichne, der vorher zu ganz anderen Lagern gehört habe, nur um sich ein Pöstchen zu sichern. Damit jeder seine Loyalität bekunden könne, werde Sun Yatsen in den Himmel gelobt und ihm gar ein Mausoleum errichtet, wie einst den Kaisern. Doch gegen all dies sage die Zeitschrift wenig.

Ferner sei es schließlich naheliegend, daß die GMD die Massenbewegungen gestoppt habe, denn nun sei sie etabliert und brauche sie nicht mehr. Aber dies sei doch genau der

selbst) in Nr. 41, wohl Februar/März 1928, S. 6–8. (Da die Bakunin-Nummer offensichtlich der Zeitschrift Probleme bereitete, konnte sie nicht mehr ganz regelmäßig erscheinen, weshalb die Nummern 41–50 nicht exakt berechnet werden können).

<sup>144</sup> Siehe bes. „Yousheng“ 又生: „Dao minjian qu“ 到民間去 (Ins Volk gehen) in Nr. 42, wohl März 1928, S. 50–54, und Nr. 43, S. 75–78.

<sup>145</sup> Vgl. auch (Deng) Mengxians (鄧) 夢仙 Beitrag in Nr. 43, wohl März 1928, S. 95–96.

<sup>146</sup> „Yizhen“: „Wuzhengfuzhuyizhe de diyi bu“ 無政府主義者的第一步 (Der erste Schritt der Anarchisten) in Nr. 41, wohl Februar / März 1928, S. 9–11.

<sup>147</sup> „Shiren“ 世人: „Heise yundong de yiyi yu jingshen“ 黑色運動的意義與精神 (Sinn und Geist der schwarzen Bewegung) in Nr. 42, wohl März 1928, S. 54–58 (?), dort S. 54. (In Sakai/Saga: *Genten* ... fehlen die Seiten 57–64 der Nr. 42).

Moment, in dem man statt staatlich gelenkter Massenbewegungen eine eigendynamische Bewegung entfachen müsse. Wo aber stehe da die *Geming zhoubao*?<sup>148</sup>

Und was solle man davon halten, daß selbst in ihren Artikeln immer wieder auf die „Autorität“ Suns Bezug genommen werde? Sei dieser denn unfehlbar?

Daher forderte der Leser die Zeitschrift auf, entweder aufzuhören, oder aber etwas für die bürgerlichen Freiheiten unter der GMD-Regierung zu tun, besonders für die Meinungs- und Redefreiheit, und endlich die eigene Halbherzigkeit zu überwinden.<sup>149</sup>

Die Antwort auf diese grundsätzliche Herausforderung wurde einem Autor überlassen, der nun ganz für die GMD argumentierte: Daß man den Brief gedruckt habe, zeige ja schon dreierlei: zum einen, daß, obwohl die Regierung so gut (!) sei, es noch Kritik gebe; zum zweiten, daß man unter dieser Regierung noch Kritik veröffentlichen könne; und zum dritten, daß man die Kritik ernst nehme, da es schließlich um die eigene Zeitschrift gehe. Der Leser habe jedoch vier Dinge nicht verstanden: 1. Sein Begriff von Revolution sei zu simpel und berücksichtige nicht, daß China noch ganz zurückgeblieben sei. Daher müsse man Kompromisse schließen. Auch könne man nicht denjenigen, die sich jetzt der GMD anschließen, von vorneherein negative Motive wie die Gier nach Pöstchen unterstellen. 2. Man dürfe die Partei und ihre einzelnen Anhänger nicht in eins setzen. Die Partei selbst sei „gütig“ (!) und akzeptiere, wenn jemand sich nun bekehre, denn sie wolle die Partei aller sein. M.a.W.: wenn Einzelne fehlten, sei dies nicht Schuld der Partei. 3. Die Ideologie, also die „Drei Volksprinzipien“, dürfe man ebensowenig mit ihren Anhängern in eins setzen. Sun selbst könne schließlich nichts dafür, wenn sein Name mißbraucht werde. Er sei eine „hehre Persönlichkeit“ gewesen, und dies wollten seine Anhänger verehrend zum Ausdruck bringen. Daher sei dies nicht eigentlich ein Kult. 4. Der Vorwurf, daß die GMD morde und die Redefreiheit mißachte, sei übertrieben. Jede Regierung „überziehe“ ein wenig, und außerdem würden ohnehin nur räuberische Kommunisten getötet, die es verdient hätten! Redefreiheit gebe es doch im Überfluß. Da solle der Leser doch mal nach Peking fahren! Freiheit sei ohnehin etwas, das sich erst allmählich entwickle, und wenn die Regierung bei den vielen Aufgaben im Rahmen des Nordfeldzuges ein paar Fehler mache, müsse man dies eben entschuldigen ...<sup>150</sup>

Leider ist nicht klar, wer sich hinter diesem Antwortschreiben verbirgt, zumal das Pseudonym des Autors hier zum ersten Mal in der Zeitschrift auftaucht. Möglicherweise wurde diese Antwort der Redaktion aufgenötigt. In jedem Falle war aber auch für die Anarchisten unübersehbar, daß die Freiräume enger wurden. In der Tat schien es, als wolle man mit „verbindlichen“ Argumentationen die GMD bei Laune halten, da man mit dem Rücken zur Wand stand. Obwohl man in Reaktion auf den Leserbrief das Thema Meinungsfreiheit aufgriff, das im übrigen bezeichnenderweise allein interessierte, nicht andere bürgerliche Freiheiten wie z.B. Religionsfreiheit, die man in anarchistisch-atheistischer Manier ohnehin als

<sup>148</sup> Offenbar hatte der Leser die diesbezüglichen Artikel in den Vornummern nicht gelesen (s.o.).

<sup>149</sup> „Huang Minggang jun de laixin“ 黃明剛君的來信 (Brief von Herrn Huang Minggang) in Nr. 43, wohl März 1928, S. 78–89.

<sup>150</sup> „Jinghua“ 競化: „Fu Huang Minggang xiansheng“ 覆黃明剛先生 (Antwort an Herrn Huang Minggang) in Nr. 44, wohl März 1928, S. 103–111.

überflüssig ansah,<sup>151</sup> klang es mehr nach einer höflichen Bitte an die GMD, doch etwas liberaler zu sein.<sup>152</sup>

Konkreter Hintergrund war, daß die GMD-Zeitung *Zhongyang ribao* 中央日報 (Central daily) davon berichtet hatte, daß die Armeeführung ein schärferes Vorgehen gegen anarchistische Publikationen beschlossen habe. Hunderte von Exemplaren etwa von Kropotkins Werken seien beschlagnahmt worden.<sup>153</sup> Aber, so der Autor in *Geming zhoubao*, man wolle ja nur das Beste für das chinesische Volk, für die Sicherheit der GMD (!) und für die Verwirklichung von Suns „Drei Volksprinzipien“ (!), wenn man sich hier dagegen wehre. Schon einmal sei früher (1919) in Peking eine Zeitung verboten worden, weil sie Kropotkins Autobiographie auszugsweise veröffentlicht hatte, sowie eine Druckerei geschlossen worden, weil sie die anarchistische Zeitschrift *Shehui yundong* 社會運動 druckte.<sup>154</sup> Damals sei dies wenig verwunderlich gewesen, da die Warlords natürlich in den Anarchisten Gegner sahen. Auch jetzt sei Nordchina noch in deren Hand und entsprechend despotisch, weswegen viele in den Süden (der unter GMD-Herrschaft war) flohen. Wieso also, so die Implikation, wolle man es hier nun den nördlichen Warlords gleichtun? Auch strebten die Anarchisten gar nicht nach sofortiger Beseitigung der Regierung, sondern sie seien nur überzeugt, daß der Anarchismus wissenschaftlich und damit möglich sei und daher das Ziel der Entwicklung sein müsse. Was könne denn daran zum Fürchten sein? Gewiß gebe es das Wort von der „direkten Aktion“, doch – so versicherte der Autor – gelte dies erst, wenn die Zeit reif sei! Jetzt aber sei noch die Zeit der Propagandaarbeit und Erziehung, wie es schon Wu Zhihui gesagt habe. Daher sei der anarchistische Ansatz weit entfernt von taktischen Manövern à la KPCh. Auch solle die GMD doch nicht vergessen, wie sehr ihr die Anarchisten beim Kampf gegen die KP geholfen hätten! Diese Hilfe „seit einem Jahr“, also seit den „Säuberungen“, habe nichts mit Hintergedanken zu tun, wie manche unterstellten, vielmehr gebe es inhaltliche Übereinstimmungen wie etwa das Wohlfahrtsprinzip Suns mit dem Anarchismus. Der Vorwurf einiger in der GMD, daß die Anarchisten letztlich damit nur selbst Einfluß gewinnen wollten, sei ungerecht, schließlich seien Anarchisten ja an sich gegen Politik, weswegen sie niemandem sein Pöstchen streitig machen wollten!

Letztendlich tröstete sich der Autor, daß man schließlich keine Ideen, die richtig und gut seien, per Unterdrückungsmaßnahmen werde beseitigen können.<sup>155</sup> – Aufrufe zu aktivem

<sup>151</sup> Vgl. z.B. „Anyang“ 安陽: „Zongjiao yu geming“ 宗教與革命 (Religion und Revolution) in Nr. 41, wohl Februar / März 1928, S. 1–6; oder „Luhan“ 魯漢: „Gai siguan miaoyu wei xuexiao de wo jian“ 改寺觀廟宇為學校的我見 (Meine Ansichten zum Umwandeln von Klöstern und Tempeln in Schulen) in Nr. 49, wohl Mai 1928, S. 279–286. (Nach Xu/Liu [S. 240] war „Luhan“ Luo Xiwen 羅喜聞, ehemaliger Frankreich-Student und *Gongyu*-Mitglied [vgl. Bis Erinnerungen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1025]). Ohnehin hatte man schon zuvor vor Versuchen buddhistischer Einflußnahme auf die GMD in manchen Gebieten Chinas gewarnt. (Siehe „Bibo“, also Bi Xiushao: „Dadao senglüe“ 打倒僧侶 [Nieder mit den Mönchen] in Nr. 22, wohl 25. 9. 1927, S. 33–36).

<sup>152</sup> Siehe „Hannan“ 漢南: „Sixiang yanlun ziyou“ 思想言論自由 (Meinungs- und Redefreiheit) in Nr. 44, wohl März 1928, S. 97–103; und ders.: „Zai lun sixiang yanlun ziyou“ 再論思想言論自由 (Nochmals über Meinungs- und Redefreiheit) in Nr. 45, wohl April 1928, S. 129–134.

<sup>153</sup> Dies betraf die bis dato erschienenen ersten drei Bände der Gesamtausgabe (s.u.) sowie den Sammelband zu Kropotkin: *Kelupaotejin xueshuo gaiyao* (s.u.).

<sup>154</sup> Siehe zu dieser Zeitschrift *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1076.

<sup>155</sup> „Hannan“ 漢南: „Zai lun sixiang yanlun ziyou“ in Nr. 45, S. 129–134.

Widerstand gegen die einsetzende GMD-Unterdrückung sucht man hier vergebens, auch wenn andere sich offenbar weniger Illusionen über die GMD gemacht hatten.<sup>156</sup>

Nur ein Autor (wohl Bi Xiushao) wagte sich (verbal) etwas weiter vor. Unter dem Motto „Sich die Meinungsfreiheit erkämpfen“ ging er auf anarchistische Grundpositionen zurück, wonach Freiheit nie geschenkt werde, sondern erkämpft werden müsse. Die Anarchisten hätten die KP wegen ihrer diktatorischen Tendenzen angegriffen, aber das würden sie auch anderen gegenüber tun. Sich einen Rückhalt bei „aufgeschlossenen GMD-Anhängern“ suchend, behauptete er, daß ja nur von den „Drei Volksprinzipien“ Suns geredet werde, aber keiner sie umsetze. Wer außer Jiang Kaishek oder Dai Jitao – dem einflußreichen Theoretiker der GMD-„Rechten“ – Kritik zu üben wage, werde von mittelmäßigen GMD-Anhängern gleich als Kommunist diskreditiert. Da solle sich die GMD doch nicht wundern, daß die KPCh nach den „Säuberungen“ noch viel mehr Zulauf bekommen habe. Wer meine, mit Terror und Mißachtung der Meinungsfreiheit die Revolution zu stützen, werde sie ebenso zerstören, wie es einst mit der Französischen Revolution geschehen war. Daher appellierte (!) er an die GMD, sich von solcherlei Tendenzen zu befreien.<sup>157</sup>

Den Anarchisten bliebe somit, sich wieder mehr „um ihren eigenen Garten“ zu kümmern.<sup>158</sup> Im Norden wie im Süden gebe es keinerlei Freiheit. Alle vergangenen Revolutionen hätten dem einfachen Volk nichts gebracht als Elend. Auch die westlichen Staaten seien keine Vorbilder, wie man nicht zuletzt am Sacco/Vanzetti-Fall in den USA oder am Alltagsleben der Arbeiter in England oder Frankreich (wo wohl viele der an der *Geming zhoubao* Beteiligten gewesen waren) sehen könne. Die in China als „national“ betitelte Revolution habe auch Warlords und Kapitalisten integriert.<sup>159</sup> Damit aber das einfache Volk etwas davon habe, müsse man eine Revolution ohne diese Gruppen machen. Nur eine Revolution der unteren Klassen unter Beseitigung des Privateigentums und aller Machtstrukturen bringe dem Volk die ersehnte neue Gesellschaft.<sup>160</sup>

Dies war die deutlichste Stimme, die nach etwa einem Jahr der Kooperation mit der GMD erkannte, daß die Anarchisten ein weiteres Mal durch das Zusammengehen mit anderen Revolutionären ihre eigene Identität aufs Spiel gesetzt hatten.

Auch auf dem Feld der Erziehung, wo man insbesondere mit der „Arbeiteruniversität“ ein großes Projekt gestartet hatte, sah man sich durch die Entwicklung an den Rand gedrängt, da die GMD eine Ideologisierung im Bildungswesen durchsetzte.<sup>161</sup> Das Interesse

<sup>156</sup> Vgl. „Xiaomin“ 小民: „Zagan“ 雜感 (Miscellen) in Nr. 45, wohl April 1928, S. 159–160, der sich nicht über das Verbot anarchistischer Publikationen wunderte, da man von Regierungen schließlich nichts anderes erwarten könne.

<sup>157</sup> „Xiuping“ 修平 (wohl = Bi Xiushao): „Lizheng yanlun ziyou“ 力爭言論自由 (Sich die Redefreiheit erkämpfen) in Nr. 46, wohl April 1928, S. 161–166.

<sup>158</sup> Diese Parole gab „Pingsheng“ 平生 in Nr. 46, wohl April 1928, S. 166–172, aus. Da sie gleichlautend ist mit der Bi Xiushaos ein Jahr zuvor (s.o.) in *Minzhong* 民鐘, war „Pingsheng“ wahrscheinlich ein weiteres Pseudonym Bi Xiushaos.

<sup>159</sup> Dabei ist zu beachten, daß gerade Wu Zhihui besonders für die Revolution des „ganzen Volkes“ eingetreten war, was hier aber nicht erwähnt wurde!

<sup>160</sup> „Pingsheng“ 平生 (wohl = Bi Xiushao): „Nuli ziji de yuandi“ 努力自己的園地 (Sich um den eigenen Garten bemühen) in Nr. 46, wohl April 1928, S. 166–172.

<sup>161</sup> Vgl. die Bemerkungen „Luhans“ 魯漢 (=Luo Xiwen): „Zagan“ 雜感 (Miscellen) in Nr. 46, wohl April 1928, S. 188–192, dort S. 192.

einiger Anarchisten wandte sich daher verstärkt dem Engagement für ländliche Bildung zu.<sup>162</sup>

Ganz offensichtlich waren die Anarchisten, die mit der GMD kooperierten, enttäuscht, nicht den erhofften Lohn zu bekommen. Daher unterstützten sie die weiteren Aktivitäten der GMD mit sehr viel weniger Enthusiasmus, etwa die Vollendung des Nordfeldzuges,<sup>163</sup> und mahnten immer wieder, jetzt endlich mit der Aufbauarbeit für ein neues China zu beginnen.<sup>164</sup>

Während man anarchistisch motivierte Anschläge z.B. im faschistischen Italien bewunderte,<sup>165</sup> lamentierte man über die eigene Situation: in allen Ländern würden die Anarchisten verfolgt, die ja nur Gutes für das Volk wollten. Während man sie als „Bombenwerfer“ verfeme, seien doch Leute wie Ōsugi oder Sacco und Vanzetti in Wahrheit die Opfer. Im GMD-China nun werde die eigene Propaganda-Tätigkeit verboten, während die Warlord-Regierung in Peking diese zumindest einigermaßen toleriert habe! Damit wurde impliziert, daß die GMD inzwischen schlimmer sei als diejenigen, die sie im Rahmen der Vollendung des Nordfeldzuges noch ausschalten wollte. So wie einst der Han-Kaiser Wudi die „100 Schulen“ verboten habe, um den Konfuzianismus durchzusetzen,<sup>166</sup> so geschehe es jetzt mit Suns „Drei Volksprinzipien“. So werde jetzt gar ein Verlag polizeilich belästigt, weil er u.a. Kropotkins Werke publiziere – womit der Verlag „Ziyou shudian“ gemeint war.<sup>167</sup>

Auch die *Geming zhoubao* hatte – trotz aller Andienung an die GMD – offenbar Probleme.<sup>168</sup> Bi Xiushaos Resümee zum ersten Jahrestag ihres Bestehens war daher alles andere als triumphal: Leider habe man die gesteckten Ziele nicht erreicht. Im vergangenen Jahr habe man sich zunächst besonders in anti-kommunistischer Aufklärungsarbeit engagiert und sei vom Sacco/Vanzetti-Fall betroffen gewesen. Am stärksten aber war die Warnung hängengeblieben, die die GMD mit dem Verbot der Bakunin-Nummer ausgeteilt hatte. In aller Welt, so Bi, könne man so etwas publizieren, aber nicht im sogenannten „revolutionären“ China. Auch die „Kanton-Kommune“ und das Blutvergießen durch die KP wie durch ihre Gegner bezeichnete Bi als einschneidende Ereignisse. Die „Säuberungen“ an

<sup>162</sup> Siehe z.B. den Artikel von „Yizhen“ 一真: „Duiyu jianshe xin zhongguo nongye jiaoyu de yijian“ 對於建設新中國農業教育的意見 (Meine Ansichten zum Aufbau einer agrarischen Ausbildung im neuen China) in Nr. 47, wohl April 1928, S. 199–213. Vgl. auch die später in Quanzhou gestarteten Erziehungsprojekte, die u.a. Ba Jin so beeindruckten (s.u.).

<sup>163</sup> Siehe „Pingsheng“ (=Bi Xiushao?): „Dadao Beijing“ 打到北京 (Eroberung Pekings) in Nr. 48, wohl April 1928, S. 225–228.

<sup>164</sup> Siehe „Luhan“ (=Luo Xiwen): „Qingong de guoqu he jianglai“ 清共的過去和將來 (Vergangenheit und Zukunft der Säuberung von den Kommunisten) in Nr. 48, wohl April 1928, S. 228–231.

<sup>165</sup> „Pingsheng“ (=Bi Xiushao?): „Zuijin guojijian de san da shijian“ 最近國際間的三大事件 (Drei große internationale Ereignisse in letzter Zeit) in Nr. 48, wohl April 1928, S. 243–249, dort S. 249.

<sup>166</sup> Dies wurde auf Anraten Dong Zhongshus durchgeführt und gilt als entscheidender Schritt, um den Konfuzianismus als Staatsdoktrin zu etablieren. (De facto war dies allerdings nicht so simpel. Vgl. dazu Liu Guisheng 劉桂生: „Jindai xueren dui 'bachu baijia, duzun rushu' de wujie jiqi chengyin“ 近代學人對「罷黜百家，獨尊儒術」的誤解及其成因 [Das Mißverständnis moderner Gelehrter bezüglich der „Ausrottung der 100 Schulen und alleinigen Hochschätzung des Konfuzianismus“ und seine Entstehungsursache] in Liu Guisheng 劉桂生: *Liu Guisheng xueshu wenhua suibi* 劉桂生學術文化隨筆 [Essays von Liu Guisheng zu Gelehrsamkeit und Kultur], Peking 2000, S. 3–28).

<sup>167</sup> Zu diesem Verlag s.u. (Siehe „Zagan“ 雜感 [Miscellen] in Nr. 48, wohl April 1928, S. 249–256).

<sup>168</sup> Vgl. die Schlußbemerkung zu Nr. 48, wohl April 1928, S. 256.

sich seien zwar richtig, doch ihre Methoden mehr als problematisch. Und nun gehe die Stoßrichtung dahin, China wieder zu einem Land der Gentry zu machen. Das letzte Jahr sei daher schlimmer gewesen, als die Zeit unter den Warlords. Daher müsse die GMD dringend an sich arbeiten!<sup>169</sup>

Daß diese allerdings wenig geneigt war, Kritik zu akzeptieren, zeigte sich nicht zuletzt darin, daß die *Geming zhoubao* kurz danach abermals verboten wurde, weil sie kritische Töne vernehmen ließ.<sup>170</sup> Laut Bi wurde er selbst zunächst durch Zufall nicht festgenommen, während sein Freund Huang Zifang 黃子芳, der offensichtlich an der Zeitschrift mitbeteiligt war, abgeführt wurde. Nur durch den Einsatz von Jing Meiji, der ja auch ein Bindeglied zwischen Anarchisten und GMD war, entging Huang der Bestrafung „als Kommunist“. Bi selbst wurde dann ebenfalls samt seiner Frau verhaftet – wie Bi vermutete, durch Machenschaften von „GMD-Spionen an der Arbeiteruniversität“ (!), an der er bis kurz zuvor unterrichtet hatte, doch dann der Atmosphäre wegen gegangen war. Die Anklage gegen Bi lautete natürlich wieder, er sei „Kommunist“. Nur durch Wu Zhihuis Einsatz kamen er und seine Frau wieder heraus. Die *Geming zhoubao* setzte erst einmal aus und wurde erst nach Li Shizengs Rückkehr aus Frankreich wiederbelebt – diesmal sicherheits halber im französischen Konzessionsgebiet von Shanghai und nicht mehr neben der „Arbeiteruniversität“.<sup>171</sup>

**Die Auseinandersetzung mit der GMD-„Linken“ und das Ende der Zeitschrift:** Die „wiederauferstandene“ *Geming zhoubao* verfolgte nun sehr genau die Entwicklungen innerhalb der GMD, die alles andere als in sich homogen war. Dabei nahm man auch durch aus Partei, wobei die GMD-„Linke“ zum Feind Nr. 1 avancierte – was der Zeitschrift übrigens zu mehr Leserschaft verhalf –,<sup>172</sup> zumal diese den Anarchisten, die sich in der GMD engagierten, stets vorwarf, von innen die „Revolution“ zu torpedieren. Zwar war Wang Jingwei der Kopf der „Linken“, doch der Hauptsprecher war Chen Gongbo 陳公博.<sup>173</sup> Dieser sprach sich für eine GMD-Diktatur zum Ziel der Abschaffung der Klassen aus, was die *Geming zhoubao* strikt ablehnte. „Klassen“ entstünden ja durch Herrschafts-

<sup>169</sup> „Bibo“ (=Bi Xiushao): „Benbao zhounian jinian“ 本報週年紀念 (Gedenken zum ersten Jahrestag dieser Zeitschrift) in Nr. 49, wohl Mai 1928, S. 257–265.

<sup>170</sup> Da nach Nr. 50 die *Geming zhoubao* nicht mehr vollständig vorliegt, sind die Umstände nicht ganz klar. Die Inhalte der Nummern 51–55 sind im Innencover der vorliegenden Nr. 60 aufgeführt. Daraus ergibt sich zwar kein klarer Anhaltspunkt, was an der offensichtlich verbotenen Nr. 51 das Verbot bewirkte, doch war die Nr. 52 eine „Wiederauferstehungs-Nummer“, die eine Darstellung des Verbotes lieferte. In Bis Erinnerungen spricht er davon, daß er „mehrere GMD-kritische Artikel“ verfaßt habe gegen die Unterdrückung der Jugend und die Ermordung progressiver Schriftsteller (Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1032–33). Mit „Unterdrückung der Jugend“ war wohl – wie im Vergleich zur Schlußbemerkung der Nr. 50 ersichtlich wird – die Unterdrückung anti-japanischer Propaganda wegen des Vordringens der Japaner in Shandong gemeint.

<sup>171</sup> Siehe Bis Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1033.

<sup>172</sup> Vgl. Bis Erinnerungen in *ibid.* S. 1033–1034.

<sup>173</sup> Chen Gongbo blieb Wang Jingwei auch später verbunden. Nach dessen Tod führte er im Chinesisch-Japanischen Krieg dessen Marionettenregierung unter japanischem Schutz fort, wofür er nach Kriegsende hingerichtet wurde. – Zu Wang Jingwei und der GMD-„Linken“ vgl. auch den kritischen Beitrag von Ke-wen Wang: „After the United Front: Wang Jingwei and the Left Guomindang“ in *Republican China* Bd. XVIII, Nr. 2, April 1993, S. 1–25. Allerdings erwähnt Ke-wen Wang nicht, daß Wang Jingwei einst selbst zur Gruppe der „Anarchisten“ gehörte, die nun politisch auf der „rechten“ Seite standen!

verhältnisse, also könne nur deren Beseitigung die Klassen aufheben, nicht aber eine Diktatur, die diese ja zementiere.<sup>174</sup> Daß nun einige in der GMD davon redeten, daß die GMD eine Partei der Arbeiter, Bauern und Kleinbourgeoisie sei, deute auf KP-Einfluß hin und sei nur gegen Wu Zihuis Parole von der „Revolution des ganzen Volkes“ gerichtet. Mit letzterer aber bekenne sich Wu Zihui dazu, all diejenigen in die Revolution zu integrieren, die guten Willens seien. M.a.W.: Klassen seien nichts Vorgegebenes, sondern bestimmten sich danach, welche Einstellung jemand an den Tag legte. Somit sollte jeder, auch ein (ehemaliger) Warlord, in die Arme der GMD aufgenommen werden, so er sich von nun an kooperativ verhalte. – Hintergrund dazu waren die Attacken auf Wu Zihui, die in Chen Gongbos Zeitschrift abgefeuert worden waren, u.a. mit Verweis auf Wus Diktum, zugleich GMD-Anhänger und Anarchist zu sein, was seine „Unverlässlichkeit“ zeige. Zwar beteuerte der *Geming zhoubao*-Autor (Bi?), selbst kein GMD-Anhänger zu sein und auch bei Wus Debatte 1924 mit Hua Lin auf seiten des Letzteren gestanden zu haben, doch respektiere er, daß Wu sich der Revolution wegen für die Kooperation mit der GMD entschieden habe. Der Vorwurf, daß nun die Anarchisten die GMD von innen zerstören wollten, sei nur eine Verleumdung durch die KP, die ihre Felle davonschwimmen sehe. Die Anarchisten kritisierten nur die Mängel, seien aber nie in dem Sinne Konkurrenz, daß sie selbst nach Posten schielten. Außerdem seien die Anarchisten prinzipiell gegen Führer, daher könne man auch nicht einfach Wu Zihuis Verhalten als „repräsentativ“ für die chinesischen Anarchisten ansehen. Dennoch mühte sich der Autor, Wus „Revolution des ganzen Volkes“ als in der Linie Sun Yatsens stehend zu begründen.<sup>175</sup> (Damit revanchierte sich Bi möglicherweise auch für Wus Hilfe bei seiner Inhaftierung. – Daß Wu und Bi ein gutes Verhältnis hatten, geht auch daraus hervor, daß Wu ein Vorwort zu Bis Buch *Yige pinnongzi de hua* — 一個貧農子的話 [Worte eines Sohns armer Bauern] schrieb).<sup>176</sup>

Die GMD-„Linke“ konnte u.a. die inneranarchistischen Zwistigkeiten als Angriffsfläche nutzen. So hatten die „Puristen“ um Lu Jianbo sich ja von den „anarchistischen Verrätern“ abgesetzt und eine „schwarze Jugendorganisation“ gegründet. Mit deren radikalen Positionen als Waffe griff nun Chen Gongbos Zeitschrift *Geming pinglun* 革命評論 (Kritische Erörterung der Revolution) die Anarchisten der *Geming zhoubao* an, welche sich natürlich schnell von den Positionen der „Puristen“ absetzten mit dem Zusatz, daß man deren Manifest noch nie gesehen habe.<sup>177</sup> Nach der *Geming pinglun* waren Li Shizeng und Wu Zihui – ihre Gegner innerhalb der GMD – die Anführer eines anarchistischen Komplots, und Bi Xiushao verunglimpfe die GMD.<sup>178</sup>

<sup>174</sup> „Xusheng“ 許聲: „Cong dang zhuanzheng neng xiaomie jieji me“ 從黨專政能消滅階級麼 (Kann man mit Parteidiktatur die Klassen aufheben?) in Nr. 53, 16. 7. 1928, S. 70–73.

<sup>175</sup> „Xiuping“ (=Bi?): „Quanmin geming yu guomin geming zhi lunbian“ 全民革命與國民革命之論辯 (Erörterung von Revolution des ganzen Volkes und nationaler Revolution) in Nr. 53, S. 73–81.

<sup>176</sup> Vgl. die Verlagsanzeigen am Ende der *Geming zhoubao*-Nummern, spätestens ab Nr. 78, Januar 1929.

<sup>177</sup> Der Text dieses Manifestes ist in Ge/Jiang/Li enthalten (s.o.). Offenbar bestand keinerlei Kontakt zwischen den beiden Gruppen. Ab spätestens Nr. 84, 2. 3. 1929, wurde allerdings die von Lu Jianbo mitgetragene Zeitschrift *Shi(jian) yu chao(liu)* 時(間)與潮(流) (Zeiten und Strömungen) angezeigt. Inwieweit die „schwarze Jugendorganisation“ verdeckt existierte, ist nicht ganz klar. Nach Fan Tianjuns Erinnerungen sei sie geheim und mit einem ausgeklügelten Zellsystem versehen gewesen. Dies wird von Lu Jianbo jedoch bestritten. (Vgl. die Erinnerungen beider in Ge/Jiang/Li).

<sup>178</sup> Dies bezog sich auf einen in *Geming zhoubao* Nr. 56 (nicht vorliegend) gedruckten offenen Brief Bis. (Die Positionen der *Geming pinglun* sind hier der Refutation in *Geming zhoubao* entnommen).

Dem hielt man entgegen, daß die Anarchisten ja keine Partei mit straffer Organisation seien und auch Bi keineswegs die GMD verleumden wolle, sondern lediglich in seinem offenen Brief, auf den sich die *Geming pinglun* bezog, einige problematische Fakten angesprochen habe. Aber leider sei er schon zuvor wegen geäußerter Kritik gemäßregelt worden.<sup>179</sup>

Hinter den Angriffen der GMD-„Linken“ auf die Anarchisten sah man eine generelle Taktik: während sie die Kommunisten und alle Anhänger „dritter Parteien“ individuell ins GMD-Lager zu ziehen versuchten, solle die GMD-„Rechte“ ausgeschaltet und die Anarchisten aus der GMD entfernt werden.<sup>180</sup>

Die GMD-„Linke“ machte aber auch Front im Erziehungssektor, einer Art Ersatzschauplatz. Während die ursprünglich anarchistisch konzipierte „Arbeiteruniversität“ noch kaum zu Funktionieren begonnen hatte, initiierte die „Linke“ nach Auflösung der „Shanghai-Universität“ (mit Ende der Einheitsfront) die „Dalu 大陸 (Festlands)-Universität“ als Ersatz. Daß diese ausgerechnet von Chen Gongbo maßgeblich geleitet werden sollte, war für die *Geming zhoubao* Grund genug, dagegen zu opponieren, schließlich sei Chen in besonderer Weise verantwortlich für die „Exzesse“ in Hunan und Hubei noch während der Einheitsfront.<sup>181</sup>

So wurden Chen und Shi Cuntong 施存統, die sich unlängst im Verlaufe des endgültigen Zusammenbruchs der Einheitsfront von der KP abgesetzt und zur GMD „bekehrt“ hatten, als „Pseudo-Kommunisten“ betitelt.<sup>182</sup> Deren Organ *Geming pinglun* (Mai-September 1928) wiederum stellte die Anarchisten in die Traditionslinie von Laozi, dessen Idee vom „kleinen Land mit wenig Menschen“ man in Li Shizengs Dezentralisierungsvorschlägen wiederaufleben sah. Damit seien die Anarchisten als Traditionalisten einzustufen – ein Argument, daß natürlich von der *Geming zhoubao* mit Verweis auf die Wissenschaftlichkeit und Fortschrittlichkeit des modernen Anarchismus sowie auf die Kompatibilität von Lis Dezentralisierung mit Suns Ideen zurückgewiesen wurde.<sup>183</sup>

Die letzten Monate der *Geming zhoubao*, die im September 1929 eingestellt wurde, standen im Zeichen zunehmender Enttäuschung. Die Träger der Zeitschrift waren im Wesentlichen Frankreich-Rückkehrer,<sup>184</sup> woher wohl auch ursprünglich ihre Verbindung mit Li Shizeng und Wu Zhihui stammte. Die Situation in China war unvermindert bedrückend, zumal die Hoffnungen, die man erst auf eine GMD-geführte Revolution gesetzt hatte, enttäuscht worden waren. Während Bi dafür primär die GMD verantwortlich mach-

<sup>179</sup> „Luhan“ (=Luo Xiwen): „Da *Geming pinglun* Xu Deheng xiansheng“ 答革命評論許德珩先生 (Antwort an Herrn Xu Deheng von der *Geming pinglun*) in Nr. 60, 3. 9. 1928, S. 297–308.

<sup>180</sup> „Jingming“ 景明: „Ci Chen Gongbo zhi suoyi yao gaizu Guomindang“ 此陳公博之所以要改組國民黨 (Warum dieser Chen Gongbo die GMD reorganisieren will) in Nr. 60, S. 315–321, bes. S. 316–317.

<sup>181</sup> „Sanyu“ 三餘: „Chen Gongbo chuangan Dalu daxue suo yin“ 陳公博創辦大陸大學索隱 (Was sich hinter Chen Gongbos Gründung der Festlands-Universität verbirgt) in Nr. 60, S. 321–326.

<sup>182</sup> Siehe z.B. die diesbezügliche Artikelserie von „Jingming“ 景明. (Eine Folge – in Nr. 65, 8. 10. 1928 – liegt vor).

<sup>183</sup> Vgl. „Xusheng“ 許聲: „Daodi shei shi fugu daotui yu maopai ne“ 到底誰是復古倒退與冒牌呢 (Wer ist hier eigentlich traditionalistisch, rückwärtsgewandt und betrügerisch?) in Nr. 65, 8. 10. 1928, S. 246–249.

<sup>184</sup> So wurde wiederholt auf die Erfahrungen in Frankreich zurückgegriffen, und auch die politischen Auseinandersetzungen unter den Chinesen dort Anfang der 20er Jahre wurden nochmals aus eigener Perspektive dargestellt.

te,<sup>185</sup> sahen andere das Grundübel im chinesischen Charakter, wobei primär der Opportunismus, die Unterwürfigkeit, die Unbeständigkeit, die Oberflächlichkeit und Unehrlichkeit benannt wurden. Daher müsse man wohl – wie Sun Yatsen ja schon gesagt habe (!) – erst einmal eine psychologische Revolution machen.<sup>186</sup>

In einem Artikel zum zweiten Jahrestag der Zeitschrift, also dem 1. Mai 1929, wurde wiederum ein Resümee gezogen, aus dem hervorging, daß die Zeitschrift insgesamt sieben Mal verboten worden war und somit stets unter Druck stand. Als Ziele, die man verfolgt habe, wurden nun vier benannt: 1. Anti-Kommunismus; 2. Eintreten für die Dezentralisierung à la Li Shizeng (!); 3. Opposition gegen die Pseudo-Kommunisten, also die GMD-„Linke“; 4. Antimilitarismus! Damit hatte man auf zwei Gebieten eine Neudefinition vorgenommen: Lis Konzept wurde nun voll bejaht, und die Erzwingung der völligen inneren Einheit durch Gewalt (und das beinhaltete den „weißen Terror“) endgültig abgelehnt. (In der Tat waren seit einiger Zeit immer wieder Appelle veröffentlicht worden, „mit dem Morden aufzuhören“. Li Shizeng selbst hatte im Herbst 1928 einen mehrteiligen Artikel zu einer „Friedensphilosophie“ veröffentlicht).<sup>187</sup>

Allerdings sah man sich von allen Seiten unter Beschuß: Einige Anarchisten kritisierten, man liquidiere den Anarchismus, die Kommunisten und Pseudo-Kommunisten seien ohnehin Gegner, die GMD wiederum möge es nicht, daß man aus der Perspektive des Volkes Kritik übe und verbiete die Zeitschrift teilweise. Die Jugend schließlich sei pikiert über die Aufrufe, sich rationaler Kritik zu stellen und nicht auf Irrwege (d.h. zur KP) zu geraten. Dennoch wolle man weiter den eigenen Prinzipien folgen: Gerechtigkeit, Moral und Widerstand gegen jede Autorität.<sup>188</sup>

Dies klang mehr wie der Versuch, sich selbst Mut zu machen, doch konnte die Zeitschrift nicht mehr lange überleben. Nachdem Li Shizeng selbst unter starken Druck kam, mußte er Bi Xiushao anweisen, die Zeitschrift einzustellen.<sup>189</sup> Wie aus einer der letzten Nummern ersichtlich wird, drohte Li Shizeng der Entzug des Parteibuches, da er sich für eine Versöhnung mit denjenigen Warlords einsetzte, die immer noch die Einheit Chinas gefährdeten. Ihm wurde unterstellt, letztlich damit die Partei zu gefährden. War er denn nicht Anarchist und war sein Vorschlag der Dezentralisierung nicht auf derselben Li-

<sup>185</sup> Siehe etwa (Bi) Xiushao: „Zhanzheng yu heping“ 戰爭與和平 (Krieg und Friede) in Nr. 86, 16. 3. 1929, S. 161–163; oder „Baozhang renquan“ 保障人權 (Garantie der Menschenrechte) in Nr. 92, 27. 4. 1929, S. 38–41.

<sup>186</sup> „Luhan“ (=Luo Xiwen): „Zhongguoren zhi liegenxing“ 中國人之劣根性 (Die Schlechtigkeit der Chinesen) in Nr. 86, 16. 3. 1929, S. 165–171. Vgl. auch das Resümee „Sanyus“ 三餘, der nach sieben Jahren in Frankreich und drei Jahren nach seiner Rückkehr beide Erfahrungen als konträr einstufte. Während die Zeit in Frankreich fruchtbar gewesen sei, habe er in China nur Chaos erlebt. („Wenming de rouma de Shanghai“ 文明得肉麻的上海 [Zivilisiertes widerliches Shanghai] in Nr. 86, S. 171–175). Siehe auch Hua Lins Beitrag „Cong sheng shuo dao si“ 從生說到死 (Vom Leben bis zum Tod) in Nr. 101, 29. 6. 1929, S. 19–22, in dem er die Chinesen negativ gegen die Europäer absetzte.

<sup>187</sup> Eine Folge liegt in Nr. 65, 8. 10. 1928, vor.

<sup>188</sup> „Jizhe“ 記者 (also jemand von der Redaktion): „Liangnian lai de benbao“ 兩年來的本報 (Unsere Zeitschrift in den letzten zwei Jahren) in Nr. 93, 4. 5. 1929, S. 66–72.

<sup>189</sup> Vgl. Bis Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1033–1034.

nie?<sup>190</sup> (Hintergrund war, daß 1929 sowohl die Warlords in Guangxi als auch der Warlord Feng Yuxiang 馮玉祥 im Norden gegen die GMD-Herrschaft aufmuckten).

Die *Geming zhoubao* argumentierte natürlich für Li, den „alten Freund Suns“, der so viel bei den „Säuberungen“ geholfen habe und gewiß nicht illoyal sei!<sup>191</sup> In der Tat entging dieser auch der „Bestrafung“, doch hatte er sich in der GMD de facto ins Abseits manövriert. In den 30er Jahren war Li keine zentrale Figur der GMD mehr. Er kümmerte sich überwiegend um Kontakte mit Frankreich bzw. wissenschaftlich-erzieherische Projekte, blieb viel im Ausland und siedelte auch später nie endgültig nach Taiwan über. Daß das ursprünglich von Li unterstützte Projekt der „Arbeiteruniversität“ 1932 endgültig beendet wurde, war ein weiteres Zeichen, daß sein Stern in der GMD gesunken war. Die *Geming zhoubao* mit ihrem nicht immer loyalen Herausgeber Bi Xiushao mußte somit schließen.<sup>192</sup> Der „Abschied von den Lesern“ klang entsprechend bitter: Wie schon bei den Revolutionen in Frankreich 1848 und in Rußland 1917 hätten diejenigen, die sich durch die Revolution selbst ans Ruder gebracht hatten, umgehend alle vorigen Verbündeten liquidiert. Jiang Kaishek habe also, m. a. W., die Anarchisten ebenso betrogen wie einst Lenin!<sup>193</sup>

#### *Das anarchistische Publikationswesen in der zweiten Hälfte der 20er Jahre*

**Die „Verlagskooperative“:** In dem Maße, wie die anarchistischen Aktivitäten etwa unter den Arbeitern an Einfluß verloren, konzentrierten sich die chinesischen Anarchisten wieder mehr auf Propaganda-Arbeit. Während das wichtigste Medium die Zeitschriften waren, die die zunehmende Polarisierung innerhalb des anarchistischen Lagers spiegelten, zeigte sich andererseits im Verlagswesen eine Tendenz, stärker zusammenzuarbeiten. Die wichtigste Figur in diesem Bereich war stets Zheng Peigang gewesen, der seit Shifus Zeiten *der* anarchistische Drucker schlechthin war, obwohl er zeitweise – mit der Perspektive einer sozialistischen Kooperation Anfang der 20er Jahre – auch KP-Publikationen gedruckt hatte.<sup>194</sup> 1925 war er maßgeblich an der Gründung einer „Verlagskooperative“ („Chuban hezuoshe“ 出版合作社) beteiligt, die – in der Tradition von Shifus Ansatz, die eigenen Publikationen von A bis Z selbst zu betreuen – die Anarchisten endlich vom üblichen chinesischen Verlags- und Vertriebssystem befreien sollte. Als Standort wurde Shanghai, das damalige Publikationszentrum Chinas, gewählt. Zheng Peigang legte später in seinen Erinnerungen Wert darauf, daß die Kooperative nur anfänglich bei Freunden Kredit aufnahm und diesen dann zurückzahlte, sich also in keiner Weise „kapitalistischer“ Strukturen wie etwa einer Aktiengesellschaft bediente, und damit etwas Neues schuf.<sup>195</sup> Zu Beginn be-

<sup>190</sup> Der Text dieses Antrags der GMD in Jiangsu auf Entzug des Parteibuches von Li Shizeng wird in der *Geming zhoubao* zitiert. (Nr. 101, 29. 6. 1929, S. 9–12).

<sup>191</sup> Ibid. S. 12–16.

<sup>192</sup> Bi ging dann auf Anraten Li Shizengs 1930 nach Frankreich, um Elisée Reclus' Werk *L'homme et la terre* zu übersetzen. (Siehe Bis Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1034).

<sup>193</sup> (Redaktion): „Yu duzhe gaobie“ 與讀者告別 (Abschied von den Lesern) in Nr. 109/110, 1. 9. 1919, abgedruckt in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 861–864.

<sup>194</sup> So druckte er z.B., wie gesehen, die zunehmend kommunistisch dominierte *Xin qingnian* und dann regelrechte KP-Organen.

<sup>195</sup> Siehe Zhengs Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 967.

sorgte Hu Yuzhi, noch immer bei der *Dongfang zazhi*, 100 Exemplare von Lu Xuns Werk *Nahan* 吶喊 (Aufruf zum Kampf), die die Kooperative als erste verkaufen durfte, aber es wurde immerhin noch das KP-Organ *Xiangdao* 向导 („The Pioneer“) neben der anarchistischen *Ziyou* (s.o.) geheim vertrieben!

Die eigenen verlegten Werke waren anfangs ebenso gemischt: neben allgemeinen Titeln druckte man anlässlich des Todes Sun Yatsens den autobiographischen Bericht des alten japanischen Freundes von Sun, Miyazaki Tōten 宮崎滔天 (=Miyazaki Torazō 寅藏), über seine Versuche, China gegen seine Demütigung Ende des 19. Jahrhunderts zu helfen.<sup>196</sup>

Bald jedoch offenbarte sich der anarchistische Hintergrund. Zheng Peigang und Liang Bingxian stellten eine Auswahl von Artikeln Wu Zhihuis u.a. aus *Xin shiji* und *Laodong* zusammen, die in *Wu Zhihui xueshu lunzhu* 吳稚暉學術論著 (Wissenschaftliche Schriften Wu Zhihuis) abgedruckt wurden.<sup>197</sup> Damit wurde Wu einerseits gewissermaßen als Brücke zur GMD benutzt, zum anderen wollten sie ihm damit einen Platz im chinesischen Anarchismus sichern (was, wie oben schon angesprochen, wiederum den Unmut manch anderer Anarchisten hervorrief).

Noch eindeutiger war die nächste Publikation. Zheng Peigang griff wieder einmal auf die alte *Minsheng* zurück und stellte Shifus Texte zusammen.<sup>198</sup> Dabei fügte er noch einige Texte hinzu, die Shifu bereits vor der *Minsheng* (bzw. *Huiminglu*) verfaßt hatte, die aber im Zusammenhang mit der „Herzgesellschaft“ standen.<sup>199</sup> Das Vorwort zu diesem Band, *Shifu wencun* 師復文存 (Gesammelte Schriften Shifus), verfaßte der anarchistische „Veteran“ Jing Meijiu. Als „patriotische“ Geste war es zum 30. Mai 1927, also dem 2. Jahrestag der berühmten „Ereignisse des 30. Mai 1925“ gezeichnet und stellte klar den Anti-Kommunismus als Hauptbeweggrund heraus, nun gerade Shifus Texte nachzudrucken! Während an der ebenfalls Shifu gewidmeten März-Nummer 1927 der *Minzhong* 民鐘 noch, wie erinnerlich, alle Richtungen des chinesischen Anarchismus beteiligt gewesen waren (incl. Wu Zhihui!), lag die Veröffentlichung von *Shifu wencun* nun in der Zeit der

<sup>196</sup> Der chinesische Übersetzer war übrigens Jin Yi 金一 bzw. Jin Songcen, welcher, wie erinnerlich, Kemuriyamas *Kinsei museifushugi* ins Chinesische übersetzt hatte. Miyazakis Buch, *Sanjūsanannen no yume* 三十三年之夢 (Ein dreiunddreißig-jähriger Traum), war erstmals 1902 erschienen. Sun verfaßte ein Vorwort dazu. (Vgl. zu Sun und Miyazaki Marius B. Jansen: *The Japanese and Sun Yat-sen*, Cambridge/Mass. 1954, bes. S. 54–58 und S. 64–81).

<sup>197</sup> Wie bereits früher angemerkt, erschienen davon insgesamt drei Bände: Bd. 1 1926, Bd. 2 und Bd. 3 1927. (Nachdruck in der Reihe *Minguo congshu* 民國叢書, Serie 3, Bd. 85).

<sup>198</sup> Zheng Peigang gibt in seinen Erinnerungen (Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 968) an, er habe die Texte zusammengestellt. Offiziell war der Herausgeber „Tiexin“ 鐵心, von dem Ba Jin angibt, daß er ein Schwager Shifus war, aber wohl nicht Zheng Peigang. (Siehe *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 317). Allerdings kann man dies durch Zheng Peigans Aussage wohl korrigieren. (Zheng Peigang hatte schon früher zumindest mit dem Pseudonym „Tie“ firmiert und bereits einige Zusammenstellungen von Shifus Texten vorgenommen, doch waren diese im Umfang kleiner und meist zu einem bestimmten Thema, z.B. die Attacken auf Jiang Kanghu).

Im Nachdruck der Erstauflage in der Reihe *Minguo congshu* 民國叢書 (Sammlung republikzeitlicher Werke) (3. Serie, Bd. 86) wird der Verlag mit „Gexin shudian“ 革新書店 (Erneuerungsverlag) in Kanton angegeben, doch war dies möglicherweise nur eine Alternativbezeichnung für die „Verlagskooperative“, deren Sitz sich in Shanghai befand. Jedenfalls behauptet Zheng Peigang (Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 968), daß er selbst das Buch dort verlegt habe. Außerdem gab es wohl auch später Fälle, in denen nach außen hin andere Verlagsnamen gebraucht wurden (vgl. z.B. unten im Zusammenhang mit Ba Jin).

<sup>199</sup> Diese Texte waren in Zeitungen in Kanton erschienen.

„Säuberungen“. Jing Meijiu stellte sich in seinem Vorwort klar auf die Seite von Li Shizeng und Wu Zhihui, die „mit dem Anarchismus den Kommunismus niederschlagen“ wollten. Shifu sei nicht nur Gründer des chinesischen Anarchismus, der von allen Generationen der Anarchisten verehrt werde (und somit zwischen den Generationen vermitteln konnte), und eine überragende Persönlichkeit, sondern er habe sich besonders in der Auseinandersetzung mit anderen ideologischen Richtungen hervorgetan. Zwar hätten die Anarchisten keine Idole, doch habe Shifu eine besondere Autorität. Daß seine Werke nun so wenig rezipiert würden, habe die chinesische Jugend auf falsche Wege geraten lassen, womit Jing Meijiu den Marxismus meinte. Gegen die „beschönigend“ Kommunisten Genannten,<sup>200</sup> die die chinesische Gesellschaft „rot, kalt und tierisch werden lassen“ wollten, gebe es daher kein besseres Heilmittel als Shifu! Shifus Erbe wurde somit nun für den Anti-Kommunismus vereinnahmt.<sup>201</sup>

„Der Herausgeber“, also Zheng Peigang, begründete wiederum das Buch so: Zum einen wolle man nicht einfach alle verfügbaren Texte von Shifu zusammenstellen, sondern nur die, die „konstruktiv“ seien. M.a.W.: der Band sollte nicht Shifu als Person präsentieren, sondern Shifu als Anarchist. Daher schieden alle Texte, die Shifu vor seiner Hinwendung zum Anarchismus verfaßt hatte, aus. Dies sei – und war wohl tatsächlich – im Sinne Shifus.<sup>202</sup> Zwar sprach Zheng Peigang selbst nicht direkt von Anti-Kommunismus und steuerte insgesamt eher einen mittleren Kurs im anarchistischen Lager, doch zeigte die Tatsache, daß er Jing um das Vorwort bat, an sich schon, daß er dessen Argumentation gegenüber nicht abgeneigt war.<sup>203</sup>

Andererseits druckte die „Verlagskooperative“ aber auch Autoren der anarchistischen „Linken“ wie Lu Jianbo, allerdings mit anti-kommunistischem Inhalt.<sup>204</sup>

**Der „Ziyou shudian“:** Während die anarchistische „Linke“ zwar die *Minfeng* als Zeitschrift hatte, jedoch keinen eigenen Verlag, machte die „Rechte“ um die *Geming zhoubao* einen eigenen „Revolutions-Verlag“ („Geming chubanshe“ 革命出版社) auf. Hier wurden vor allem Zusammenstellungen von Artikeln aus der Zeitschrift sowie Nachdrucke aus *Xin shiji* herausgegeben. Die wichtigsten Autoren waren Bi Xiushao und Li Shizeng, aber auch Chu Minyi wurde mit einem Nachdruck seiner Artikelserie „Puji geming“ 普及革命 (Die Revolution verbreiten) aus *Xin shiji* geehrt.<sup>205</sup> Dies war insofern bemerkens-

<sup>200</sup> Dies zielte wieder einmal auf den Kommunismus-Kollektivismus-Streit.

<sup>201</sup> Siehe Jing Meijius Vorwort (unter „Laomei“ 老梅) in *Shifu wencun*, Kanton (de facto wohl Shanghai) 1927.

<sup>202</sup> Man denke nur daran, daß Shifu es sich Wu Zhihui gegenüber verboten hatte, weiter seinen Nachnamen zu gebrauchen. Insofern hatte er klar mit der Vergangenheit gebrochen und sah seine Hinwendung zum Anarchismus als „Konversion“.

<sup>203</sup> Das Vorwort des Herausgebers folgt dem Jing Meijius und ist auf den 25. 7. 1927 datiert. Anschließend folgt der biographische Abriß zu Shifu von „Wending“ 文定, der – im Gegensatz zu etwa dem in der März-Nummer der *Minzhong* 民鐘 – in Umgangssprache verfaßt ist! Leider ist nicht klar, wer „Wending“ war. Sein biographischer Abriß basierte allerdings offensichtlich auf dem in der *Minzhong*, welcher ja selbst aus der alten *Jinhua* übernommen war.

<sup>204</sup> Laut Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1084, wurde Lu Jianbos Übersetzung zur „gescheiterten Revolution in Rußland“ von der „Verlagskooperative“ gedruckt. Das Publikationsdatum ist unklar.

<sup>205</sup> Eine Übersicht der Publikationen des „Revolutions-Verlags“ geben Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1085, wobei allerdings nicht ersichtlich wird, daß – außer Bi Xiushaos *Yige pinnongzi de hua* 一個貧農子的話

wert, als letzterer stets ein enger Gefolgsmann Wang Jingweis war, der nun mit Wu Zhihui und Li Shizeng in einem Spannungsverhältnis stand.

Wichtiger aber war der „Ziyou shudian“ 自由書店 (Freiheits-Verlag), der in den Jahren 1927 bis 1930<sup>206</sup> Mitarbeiter aus verschiedenen anarchistischen Lagern zusammenführen konnte – obwohl das Geld, laut Bi Xiushao, z.T. von Li Shizeng und der *Geming zhoubao* stammte.<sup>207</sup> Die *Geming zhoubao* selbst wurde schließlich ab Ende Juli 1927 hier verlegt!<sup>208</sup> Der „Ziyou shudian“ druckte im November 1927 Ba Jins Übersetzung von Kropotkins *La conquête du pain*, was angesichts seiner erwähnten Spannungen mit der „Rechten“ bemerkenswert ist, auch wenn offiziell der Verlag selbständig war und nicht Bi Xiushao, sondern der Frankreich-Rückkehrer Zhu Yongbang 朱永邦 alias „Lefu“ 樂夫 an erster Stelle den Verlag führte.<sup>209</sup> Da diese Kropotkin-Übersetzung „Band 2 der Gesamtausgabe Kropotkins“ bildete, wird jedoch klar, daß der „Ziyou shudian“ de facto in die Nachfolge des *Minzhong* 民鐘 -Verlages getreten war, der die Gesamtausgabe gestartet hatte. Ba Jin hatte seine Übersetzung bereits vor seiner Abfahrt nach Frankreich Ende 1926 fertiggestellt und hielt sich nun in Frankreich auf, so daß das Erscheinen im „Ziyou shudian“ nicht von vorneherein bewußt geplant war. Vielmehr erschienen bereits Anfang 1927 in der Zeitschrift *Minzhong* 民鐘 (Bd. 2, Nr. 1) Ankündigungen, doch warfen die Ereignisse ab April offensichtlich die ursprünglichen Pläne über den Haufen.<sup>210</sup> Die *Minzhong*

---

(Worte eines Sohns armer Bauern) und den *Xin shiji*-Nachdrucken – alles andere Zusammenfassungen von bereits in der Zeitschrift veröffentlichten Artikeln sind.

<sup>206</sup> Es ist nicht ganz klar, wie lange der Verlag bestand. Der Ba-Jin-Forscher Chen Sihe befragte Bi Xiushao nochmals gesondert zum Verlag und vermutet, daß er Ende 1929 / Anfang 1930 geschlossen wurde. (Siehe Chen Sihe S. 111). Allerdings gibt es eine Reihe von Hinweisen auf Publikationen noch 1930 (z.T. s.u.). So zeigt u.a. die Auflistung anarchistischer Publikationen in *Heise qingnian* 黑色青年 (Schwarze Jugend) Nr. 6 (enthalten in Sakai/Saga: *Genten ...* Bd. 8), welche – nach der Datierung des ersten Artikels – frühestens im September 1930 erschien, daß zu diesem Zeitpunkt u.a. Ba Jins Übersetzung von Kropotkins *Memoirs* vorlag, welche in jedem Falle erst 1930, vermutlich im April, herauskam. Zur Gründung läßt sich nur sagen, daß der Verlag zumindest im Juli 1927 bestanden haben muß, da zu diesem Zeitpunkt der erste Band der 10-Nummern-Sammelbände der *Geming zhoubao* dort erschien.

<sup>207</sup> Siehe Bis Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1031. Dies bestätigt Fan Tianjun in seinen Erinnerungen (ibid. S. 1043). Andere hingegen sprachen allgemein von einem Projekt von Kropotkin-Anhängern, die verschiedene Schriften übersetzt hätten, welche keiner habe drucken wollen. Also habe man unter Leitung (Zhu) Lefus (朱) 樂夫 (=Zhu Yongbang 朱永邦) den Verlag gegründet. (So das in *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 160, angeführte Zitat aus einem Abriß der Geschichte des Verlags in dessen Zeitschrift *Ziyou yuekan* 自由月刊 [Monatszeitschrift Freiheit], Januar 1929).

<sup>208</sup> Siehe die Ankündigung am Ende der Nr. 14 (wohl 31. 7. 1927) der *Geming zhoubao* (im 2. 10-Nummern-Sammelband S. 128). Der erste 10-Nummern-Sammelband kam, wie gesagt, ja ebenfalls im Juli hier heraus.

<sup>209</sup> Vgl. Bis Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1031.

<sup>210</sup> Leider geht keines der mir zu Ba Jin bekannten Werke genauer auf diesen Punkt ein. Das *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 159, spricht gar von einem „tiefen Freundschaftsverhältnis“ zwischen Bi Xiushao, der maßgeblich am Verlag beteiligt war, und Ba Jin zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der Übersetzung, also November 1927! (Dies ist nur eine der vielen Ungereimtheiten im *Ba Jin nianpu*). Im übrigen wird im *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 162, noch behauptet, Ba Jin habe im „Ziyou shudian“ Ende 1927 auch Kropotkins großes Werk zur Französischen Revolution übersetzt, was aber höchst fragwürdig ist. Etwas später erschienen zwei Übersetzungen dieses Werkes (s.u.), wovon eine dann in die schließlich von Ba Jin maßgeblich betreute Kropotkin-Gesamtausgabe um 1940 übernommen werden sollte – was aber dann scheiterte (s.u.).

ging samt ihrem Verlag ein, und der „Ziyou shudian“ entstand. Allerdings kann man für Ba Jins weitere Veröffentlichungen im „Ziyou shudian“ nicht mehr vermuten, daß dies ohne sein Plazet geschah, auch wenn er bis Oktober 1928 in Frankreich war und möglicherweise die Verbindung zur anarchistischen „Rechten“ nicht ganz erkannte.<sup>211</sup> Verfolgt man Ba Jins Beiträge zu Publikationen des „Ziyou shudian“ genauer, so stellt man schnell fest, daß er sehr häufig beteiligt war. Im Februar 1928 erschien im „Ziyou shudian“ beispielsweise wieder einmal ein wichtiger Sammelband zu Kropotkin: *Kelupaotejin xueshuo gaiyao* 克魯泡特金學說概要 (Abriß der Lehre Kropotkins) (s.u.), der überwiegend bereits publizierte Beiträge besonders der Vierten-Mai-Zeit versammelte, ursprünglich wohl Mitte der 20er Jahre von der *Ziyouren*-Gruppe herausgebracht worden war und nun vom „Ziyou shudian“ in erweiterter Form 1928 wieder erschien.<sup>212</sup> Neuere Beiträge steuerten vor allem Wu Kegang (unter „Chengyan“ 誠言 und „Junyi“ 君毅) und eben Ba Jin bei, aber auch Lu Jianbo war mit einem Artikel von 1926 vertreten.<sup>213</sup> Im März 1928 erschien im „Ziyou shudian“ *Su-e geming canshi* 蘇俄革命慘史 (Die Tragödie der sowjetrussischen Revolution), worin u.a. Ba Jins ältere Anti-SU-Artikel aus *Minzhong* 民鐘, z.B. über den Geheimdienst Čeka, seine Übersetzung von Emma Goldmans Artikel zum Ergehen der russischen Revolutionärin Marija Spiridonova und seine Übersetzung von Berkmans *The Tragedy of Russia* zusammen mit anderen Anti-SU-Artikeln aus *Minzhong* und *Ziyouren* enthalten waren.<sup>214</sup> Im April 1928 erschien dann *Geming zhi lu* 革命之路 (Der Weg der Revolution), ein Band, der auf die Frage nach der von den Anarchisten anvisierten Methode antworten sollte.<sup>215</sup> Auch darin waren wieder zuvor in *Minzhong* erschienene Beiträge, u.a. von Ba Jin, enthalten.<sup>216</sup> Im Mai 1928 kam *Geming de xianqu* 革命的先驅

Von den Ba-Jin-Biographen geht nur Chen Sihe (bes. S. 107–111) auf die Beziehung Ba Jins zum „Ziyou shudian“ ein, erörtert aber nicht die mögliche „Nachfolgebeziehung“ zum *Minzhong*-Verlag.

- <sup>211</sup> Ähnlich mag es sich mit seinem Engagement für die „Arbeiteruniversität“ in Shanghai verhalten haben, für die er Emma Goldman zu gewinnen suchte. Inwieweit Ba Jin von Frankreich aus über die Verbindung der Universität zu den „GMD-Anarchisten“ im Bilde war bzw. die Universität als Gemeingut der chinesischen Anarchisten ansah, ist die Frage.
- <sup>212</sup> Daß er zuvor in einer Erstauflage erschienen sein muß, ergibt sich allein schon daraus, daß er von der *Ziyouren*-Gruppe, die ja nicht mehr existierte, herausgegeben wurde und andernorts als „vergriffen“ bezeichnet worden war. (Siehe *Geming zhoubao* Nr. 32 [wohl 4. 12. 1927], S. 54, wonach das Buch „derzeit vergriffen“ war und „demnächst nachgedruckt“ werden sollte). Die „Ziyou shudian“-Ausgabe von 1928 war jedoch um einige Beiträge erweitert. (Näheres s.u. bei der chin. Kropotkin-Rezeption).
- <sup>213</sup> Das Buch ist als Bd. 11 von Sakai/Saga: *Genten ...* enthalten. Ba Jin steuerte einen Anhang bei mit Aussagen verschiedener russischer Revolutionäre zu Kropotkin.
- <sup>214</sup> Ba Jins Artikel waren zuvor in *Minzhong* Bd. 1, Nr. 10 und Nr. 12 erschienen. Wie eine Verlagswerbung in *Geming zhoubao* Nr. 65 (Okt. 1928), vorletzte Seite, angibt, sollte das Buch anhand von Erfahrungen anarchistischer Genossen mit der SU deren „wahren Charakter“ enthüllen. Die Inhalte des Buches, das mir nicht vorlag, stammten, so Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1085, alle aus *Minzhong* und *Ziyouren*.
- <sup>215</sup> Vgl. die Ankündigung des Buches im Überblick zur chinesischen Anarchismuskultur in *Geming zhoubao* Nr. 32, wohl 4. 12. 1927, S. 55.
- <sup>216</sup> Auch dieser Band lag mir leider nicht vor. Wie aus *Ba Jin nianpu* (Bd. 1, S. 106) ersichtlich ist, enthielt er an Übersetzungen Ba Jins eine von Rocker über Parlamentarismus und Arbeiterbewegung sowie eine weitere von dem Pariser Professor „Aliz“ über den „wissenschaftlichen Anarchismus“, die in *Minzhong* Bd. 1, Nr. 14 (Jan. 1926) erschienen war. (Der Name „Aliz“ wurde von Ba Jin nicht in Lateinschrift beigefügt, aber an anderem Ort von Lu Jianbo so angegeben mit der Identifizierung als „französischem Professor“. Vielleicht handelt es sich um eine Fehlschreibung für den in Frankreich vorkommenden Familiennamen „Alix“. In jedem Falle konnte ich über diese Person leider keine weiteren Informationen finden).

(Pioniere der Revolution) heraus, wobei Shen Zhongjiu als Herausgeber auftrat, der schließlich anfangs die *Geming zhoubao* betreut hatte!<sup>217</sup> Hier waren nun nicht nur alte Übersetzungen Ba Jins aus *Minzhong* enthalten, sondern auch in Frankreich angefertigte, also neue. Spätestens ab diesem Zeitpunkt arbeitete Ba Jin folglich bewußt mit dem „Ziyou shudian“ zusammen. Dieser Band enthielt im ersten Teil Abrisse über revolutionäre „Märtyrer“, die fast alle von Ba Jin verfaßt waren.<sup>218</sup> Konkret wurden hier die russischen Revolutionäre des späten 19. Jahrhunderts, die Haymarket- und Sacco/Vanzetti-Fälle in den USA, die Terroristen in Frankreich Ende des 19. Jahrhunderts und die in Japan in den 20er Jahren vorgestellt. Dies zeigt im übrigen, daß Ba Jin, der an sich gut über die verschiedenen revolutionären Strömungen im Westen informiert war, durch solch eine Zusammenfassung letztlich wieder das alte Klischee in China bediente, wonach Nihilisten, Narodniki, Terroristen und Anarchisten alle in einen Topf gehörten! Doch auch am zweiten Teil von *Geming de xianqu*, der bedeutende Anarchisten (von Proudhon angefangen die wichtigsten westlichen, aber auch Shifu und Ōsugi aus Fernost!) vorstellte, war Ba Jin beteiligt.

Im Juni 1928 – nachdem der „Ziyou shudian“ wegen „kommunistischer Propaganda“ durchsucht und u.a. Bi Xiushao vorübergehend festgenommen worden war<sup>219</sup> – erschien *Makesizhuyi de pochān* 馬克思主義的破產 (Der Bankrott des Marxismus), worin wiederum u.a. ein älterer Artikel Ba Jins gegen die „Diktatur des Proletariates“ enthalten war;<sup>220</sup> und im September erschien Ba Jins Übersetzung von Kropotkins *Ētika* (Teil 1), ein Werk, das Ba Jin besonders am Herzen lag. Immerhin sah er diese Übersetzung als seinen wichtigsten Beitrag zur chinesischen Revolution an und hatte seine ganze Frankreich-Zeit über daran gearbeitet. Es war damit weit mehr für ihn als bloß die Übersetzung eines weiteren Kropotkin-Werkes für die Gesamtausgabe. In seinem Vorwort begründete er die Übersetzung entsprechend als seine Antwort auf das Morden in China. Kropotkins Ethik stand somit gegen Jiang Kaisheks „Säuberungen“ – und alle, die sich damit identifizierten! Er widmete seine Übersetzung (Hong) Zhongshi (紅) 鐘時, dem Herausgeber der kalifornischen *Pingdeng*,<sup>221</sup> worin Ba Jin seine Attacken gegen die *Geming zhoubao* veröffentlicht hatte. Andererseits grenzte er sich aber auch von der anarchistischen „Linken“ ab, zumindest von denjenigen, die sich in Lu Jianbos *Minfeng* gegen Ethik als „autoritär“ verwahrt hatten.<sup>222</sup> Kropotkin sei mit diesem Alterswerk keineswegs „unrevolutionär“ ge-

<sup>217</sup> Daß Shen Zhongjiu Herausgeber war, gibt *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 175 an.

<sup>218</sup> Diese waren ursprünglich in Fortsetzung in *Minzhong* erschienen.

<sup>219</sup> Vgl. oben die Darstellung der *Geming zhoubao*. Dies zeigt erneut die enge Verbindung von *Geming zhoubao* und „Ziyou shudian“.

<sup>220</sup> Die Inhalte dieses Bandes, der mir nicht vorlag, sind aus *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 179, ersichtlich.

<sup>221</sup> Diese Widmung gibt *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 184, an. Hong Zhongshi (der volle Name läßt sich Lu Jianbos Erinnerungen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1016, entnehmen) alias Red Jones (dieser Name taucht z.B. in der anarchistischen US-Zeitschrift *The Road to Freedom* auf und bezieht sich auf ihn: Hong = Red, „Jones“ angelehnt an die Aussprache von „Zhongshi“) war ein chinesischer Arbeiter in San Francisco, der als Kopf der dort aktiven chinesischen Anarchisten galt. Avrich interviewte ihn 1974 in San Francisco und gibt seinen ursprünglichen (kantonesischen) Namen mit „Lau Chung-si“ an. Nach dessen Aussagen hatte die „Pingshe“ ca. 10–12 Mitglieder, und Ba Jin war „der wichtigste Autor“. (Avrich: *Anarchist Voices* S. 409–410).

<sup>222</sup> Ba Jin hatte seit den Angriffen der „Linken“ in *Minfeng* auf ihn als vermeintlich pro-GMD kein gutes Verhältnis mehr mit ihnen (s.u.).

worden,<sup>223</sup> sondern gebe die Richtung vor, auf die die Revolution zielen müsse. Dieses Werk, das Ba Jin als „seinen einzigen Trost und seine einzige Freude“ bezeichnete, weil es seine Überzeugung festige und ihm Mut zuspreche,<sup>224</sup> veröffentlichte er wohl kaum zufällig im „Ziyou shudian“. In der Tat sah er offensichtlich den Verlag als im anarchistischen Lager neutral an.

Spätestens als im Dezember 1928 im „Ziyou shudian“ Ba Jins Übersetzung von Vanzettis Autobiographie erschien und Ba Jin aus Frankreich zurück vor Ort in Shanghai war, mußte er ein bewußt positives Verhältnis zum Verlag haben. Während er in der kalifornischen *Pingdeng* sich dagegen wehrte, Li Shizeng und Wu Zhihui als repräsentativ für die chinesischen Anarchisten zu betrachten und sie gar als „keine Anarchisten mehr“ bezeichnete,<sup>225</sup> publizierte er also in einem Verlag, der Li nahestand. Ja, noch mehr: Ab Januar 1929 wurde Ba Jin sogar Herausgeber der „halb literarischen, halb Reklame machenden“ neuen, aber kurzlebigen Zeitschrift des Verlages: *Ziyou yuekan* 自由月刊 (Monatszeitschrift Freiheit!)<sup>226</sup> Im gleichen Monat, Januar 1929, erschien im Verlag dann Ba Jins *Duantoutai shang* 斷頭台上 (Auf dem Schaffott), eine Artikelserie aus *Minzhong* über „revolutionäre Märtyrer“, nochmals als selbständige Publikation.<sup>227</sup> M.a.W.: Ba Jin arbeitete zum gleichen Zeitpunkt, als er erklärtermaßen „widerwillig“ an die *Geming zhoubao* wegen der wohl von Bi Xiushao verfaßten und nach Ba Jins Meinung verzerrenden Bakunin-Darstellung schrieb, im Verlag mit Zhu Yongbang und eben Bi Xiushao zusammen!<sup>228</sup> Im Juni erschien die von Ba Jin übersetzte Broschüre „Proudhons Lebensphilosophie“, in der die Darstellung Kropotkins über Proudhons Philosophie zusammen mit Eltzbachers

<sup>223</sup> Dies bezog sich explizit auf die von Morito Tatsuo auch in China verbreitete Porträtierung Kropotkins als vom Revolutionär zum Gelehrten Gewandelten. Mit Bezug auf die „westliche Autorität“ Max Nettlau korrigierte Ba Jin dieses „Soft-Image“ Kropotkins und betonte, daß auch dieser seine Ethik als Grundlage für die Revolution verstanden habe, nicht als Absage an sie. (Moritos Aufsatz über den „moralischen Charakter des Anarchismus“, in dem er Kropotkin als milde Gestalt porträtierte, war durch den Abdruck einer chinesischen Übersetzung in *Xuehui* Nr. 13–17, Oktober 1922, bekannt geworden).

<sup>224</sup> Das Vorwort ist abgedruckt in *Ba Jin yanjiu ziliao* 巴金研究資料 (Forschungsmaterialien zu Ba Jin), herausgegeben von Li Cunguang 李存光, 3 Bde., Bd. 1, Fuzhou 1985, S. 89–102.

<sup>225</sup> Ba Jin (unter „Chunfeng“ 春風, dem gleichen Pseudonym, das er auch in *Geming zhoubao* im Januar 1929 in seinem Brief bzgl. der Darstellung Bakunins verwendete): „Zaizang“ 栽贓 (Unterstellungen) und „Wu de fangshi“ 無的放矢 (Schuß ins Leere) in *Pingdeng* Bd. 2, Nr. 1, Januar 1929 (nach *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 199–200).

<sup>226</sup> Die Zeitschrift erschien Januar bis April 1929 (nach *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 196). Sie war offensichtlich der Werbezeitschrift, wie sie der große „Kaiming 開明-Verlag“ herausbrachte, nachgemacht. In der *Ziyou yuekan* mischte sich Ba Jin im übrigen erstmals richtiggehend in die literarischen Debatten in China ein (besonders gegen „linke Literaturkritiker“ wie Qian Xingcun 錢杏邨) (vgl. *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 204 und S. 209–210) und kritisierte andere prominente Literaten und Übersetzer wie Guo Moruo (vgl. *ibid.* S. 206), während gleichzeitig sein erster Roman in Folge in der renommierten Literaturzeitschrift *Xiaoshuo yuebao* 小說月報 erschien: *Miewang* 滅亡 (Untergang).

<sup>227</sup> Dies war zuvor bereits in *Geming de xianqu* als Teil 1 erschienen (s.o.). In der neuen Version fügte er noch seinen Terrorismus-Artikel aus *Minzhong* von 1927 („Antwort auf [Li] Taiyi“ s.o.) als Anhang an (in dem er sich vom Terrorismus mühsam distanziert hatte).

<sup>228</sup> Vgl. auch *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 201. Dort werden als am Verlag Beteiligte noch (Zhu) Meizi (朱) 梅子 (der volle Name wird von Mao Yibo [siehe Tamagawa: *Chūgoku no kuroi hata* S. 319] angeführt), „Airu“ 愛如, „Zhongtian“ 中天 und Huang Zifang 黃子方 genannt. Zumindest letzterer war wohl an der *Geming zhoubao* beteiligt, da er, als Bi Xiushao verhaftet werden sollte, zuerst statt seiner festgenommen wurde (s.o.).

Abschnitt über Proudhon und Ba Jins „Proudhon und Herzen“ zusammengefaßt waren.<sup>229</sup> Dies war auch insofern bemerkenswert, als sich der Proudhonismus in China ja aktuell besonders mit Li Shizeng verband. Im Juli erschien dann im „Ziyou shudian“ auch Teil 2 der Übersetzung Ba Jins von Kropotkins *Étika* (inklusive einer Bewertung der japanischen Übersetzung Hatta Shūzōs). Außerdem kündigte er an, weiterhin zwei Sammlungen von Kropotkin-Studien herausgeben zu wollen – was dann nicht geschah. Obwohl Ba Jin inzwischen mehr Kontakte zu anderen Verlagen aufgenommen hatte, ließ er immerhin im April 1930 in der Reihe der Kropotkin-Gesamtausgabe wiederum offensichtlich vom „Ziyou shudian“ seine Übersetzung der *Memoirs of a Revolutionist* in zwei Bänden drucken.<sup>230</sup> Im Juli 1930 erschien dort auch Ba Jins einziges längeres „theoretisches“ Werk zum Anarchismus, eng an Berkman's *Now and After: The ABC of Anarchist Communism* angelehnt: *Cong zibenzhuyi dao annaqizhuyi 從資本主義到安那其主義* (vom Kapitalismus zum Anarchismus).<sup>231</sup> Darin bekannte sich Ba Jin zum Kropotkinianismus und mahnte bei den chinesischen Anarchisten an, daß die Bewegung zu heterogen und unorganisiert sei, weswegen er nach „über 10 Jahren“ Teilhabe an der Bewegung feststellen müsse, daß kaum Fortschritte gemacht worden seien. Trotz 20 Jahren Propaganda in China habe kaum einer genaue Kenntnis über den Anarchismus, zumal viele Materialien

<sup>229</sup> Siehe *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 214.

<sup>230</sup> In späteren Ausgaben gab Ba Jin an, daß die Publikation von einigen Freunden privat finanziert worden sei (siehe das Vorwort zur Ausgabe von 1939, abgedruckt in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 120–121), was allgemein in die neuere Ba-Jin-Literatur eingegangen ist. Die Auflage habe nur 1000 Stück betragen, und die Bände habe man verschenkt, nicht verkauft. (Allerdings ist anzumerken, daß dieses Vorwort manche Ungenauigkeiten enthält; so wird z.B. die zweite Ausgabe auf „1934“ datiert, obwohl sie 1933 erschien). Chen Sihe (S. 110) betont, daß eine Ausgabe „vor 1933“ nicht zu finden sei. Im *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 223, wird die Ausgabe von 1930 einem anderen Verlag zugeordnet, doch ist fraglich, ob die Herausgeber diese vorliegen hatten. Tatsache ist, daß die ca. im September 1930 erschienene Nr. 6 der *Heise qingnian* (letzte Seite) die im „Ziyou shudian“ geführte Kropotkin-Gesamtausgabe mit sechs „bereits erschienenen“ Bänden anführt, u.a. die *Memoirs*. Außerdem wird an gleicher Stelle auch auf die Möglichkeit des Erwerbs allgemeiner anarchistischer Literatur im „Ziyou shudian“ (sowie in der „Verlagskooperative“) hingewiesen. Demnach mußte der Verlag zumindest zu diesem Zeitpunkt noch existiert haben, weshalb auch kein Grund zu sehen ist, weshalb nicht auch die *Memoirs* zumindest offiziell vom Verlag herausgegeben worden sein sollen. Möglich wäre, daß der Verlag aber nur noch nominell bestand, während das Geld für den Druck de facto von Freunden Ba Jins kam.

<sup>231</sup> Nach *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 240–241, erschien dieses Werk nochmals einen Monat später im *Pingdeng*-Verlag in Kalifornien. Ba Jin selbst sprach später nur von letzterem (vgl. sein Vorwort zur Trilogie „Liebe“, abgedruckt in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 305–348, dort S. 305 und S. 346; das Vorwort ist auf 1935 datiert), was in die neuere Ba-Jin-Literatur eingegangen ist. Allerdings wird das Werk wiederum in Nr. 6 der *Heise qingnian* (diesmal nicht auf der letzten Seite, sondern weiter vorn in der nicht paginierten Nummer) als „Neuerscheinung“ des „Ziyou shudian“ angezeigt. Hier wird es als „von Berkman verfaßt und von ‘Heilang’ 黑浪 (Pseudonym Ba Jins) zusammengestellt und übersetzt“ bezeichnet. Ba Jin selbst schildert in seinem Vorwort dazu (abgedruckt in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 113–115, und als aus der „Ziyou shudian“-Ausgabe stammend gekennzeichnet!), daß er auf den Wunsch nach einer chinesischen verständlichen Einführung in den Anarchismus reagieren wollte. Emma Goldman habe ihm empfohlen, Berkman's „ABC“ zu übersetzen, das dieser gerade in Paris schrieb, doch sei Berkman, als Ba Jin ihn dort besuchte, noch nicht fertig gewesen. Daher habe er, Ba Jin, selbst das Buch entworfen und später Berkman's „ABC“ eingearbeitet. Zudem sei er nicht immer mit Berkman einer Meinung. Auch habe dieser bei seiner Schrift primär die amerikanischen Arbeiter als Leser vor Augen gehabt. Insofern wick Ba Jins Werk durchaus auch von Berkman ab, und so ist es wohl korrekter, das Buch als „von Ba Jin“ zu bezeichnen.

aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg stammten, wo naturgemäß aktuelle Fragen nicht behandelt würden. Doch war Ba Jin klar, daß gerade die Jahre seit dem Ersten Weltkrieg und die Existenz der SU viele neue Fragen aufgeworfen und Perspektiven eröffnet hatten. Zwar reagierte Berkman *Now and After* darauf, doch gab es in der chinesischen Situation auch einige Besonderheiten. Deshalb wollte er gerade in Anbetracht der bitteren Erfahrungen in der chinesischen Bewegung hier nüchtern und objektiv informieren. – Dieses Buch, das Ba Jin auch später als immer noch eines seiner liebsten und gelungensten Werke bezeichnete,<sup>232</sup> wurde dann im Februar 1931 wegen „anarchistischer Propaganda“ von der GMD verboten.<sup>233</sup> Es war im übrigen zugleich der Höhepunkt anarchistischen Engagements Ba Jins und Wendepunkt auf seinem Weg weg von der eigentlichen anarchistischen Bewegung in China.<sup>234</sup> Daß dieses Werk zugleich im „Ziyou shudian“ und vom Pingdeng-Verlag in Kalifornien zumindest dem Namen nach veröffentlicht wurde,<sup>235</sup> machte das stärkere Zusammenrücken der Anarchisten verschiedener Couleur augenfällig.

Außer Ba Jin von der „Nicht-Rechten“ sahen aber wohl auch andere den Verlag als einen „gemeinsamen anarchistischen Nenner“. Selbst Lu Jianbo bezeichnete in seinen Briefen ins Ausland den Verlag als „anarchistisch“.<sup>236</sup> Außerdem stand er – wie gesagt – de facto im Erbe des alten anarchistischen Forums *Minzhong*. Wie aus Verlagswerbungen und Anmerkungen in *Geming zhoubao* zu entnehmen ist,<sup>237</sup> waren vom ursprünglich vom *Minzhong*-Verlag angefangenen Gemeinschaftsprojekt der chinesischen Anarchisten, eine Kropotkin-Gesamtausgabe zu erstellen, bis Frühjahr 1928 bereits drei Bände im „Ziyou shudian“ erschienen: 1. *L'état* und andere Schriften, u.a. *La loi et l'autorité*, *La morale anarchiste*, „Tous socialistes“, *Aux jeunes gens* sowie der „Brief an die westlichen Arbeiter“ aus der SU. Dies waren im Wesentlichen ältere Übersetzungen.<sup>238</sup> Dieser erste Band

<sup>232</sup> So Ba Jin in seinem Vorwort zur Trilogie „Liebe“ von 1935 (abgedruckt in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 305–348, dort S. 305).

<sup>233</sup> So *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 254.

<sup>234</sup> Ob außer den genannten noch andere Werke bzw. Übersetzungen Ba Jins im „Ziyou shudian“ erschienen, ist fraglich. Weitere Übersetzungen waren zumindest ursprünglich für eine Publikation im „Ziyou shudian“ angekündigt, z.B. Stepnjaks *Underground Russia* und sein *Career of a Nihilist* (was dann von jemand anders übersetzt wurde). (Vgl. die „Ziyou shudian“-Anzeige im 4. 10-Nummern-Sammelband der *Geming zhoubao*, der im März 1928 erschien, letzte Seite). Ersteres wurde allerdings vermutlich in einem anderen Verlag im August 1929 publiziert. (Mir lag nur eine spätere Ausgabe vor, aus der der Verlag der Erstausgabe nicht hervorgeht. Das *Ba Jin nianpu* ist in seinen Angaben dazu widersprüchlich; vgl. z.B. Bd. 1, S. 217 und S. 218).

<sup>235</sup> Ba Jin gab später öfter an, er habe das Etikett des Pingdeng-Verlages nur benutzt. De facto wurde in Shanghai gedruckt.

<sup>236</sup> Siehe z.B. seine Berichte in *Der Freie Arbeiter*, etwa den vom 26. 5. 1928, S. 3 (in der Rubrik „Aus der anarchistischen Bewegung des Auslandes“: „China“, als „Genosse Lu Chien Bo“).

<sup>237</sup> Vgl. am Ende der 10-Nummern-Sammelbände sowie in Bd. 5, Nr. 32.

<sup>238</sup> *L'état* wurde wohl in der alten Übersetzung von Xu Suzhong 徐蘇中 gedruckt, die ja schon zuvor als Einzelbroschüre vom *Minzhong*-Verlag publiziert worden war (nach Ge/Jiang/Li S. 1078). Die anderen Schriften lassen sich z.T. über Anmerkungen in *Geming zhoubao* (4. 10-Nummern-Sammelband S. 6, S. 53, S. 55, S. 238) ermitteln. *La morale anarchiste* lag bereits in der Übersetzung Yuan Zhenyings vor, was möglicherweise nachgedruckt wurde; wer „Tous socialistes“ übersetzte, ist unklar; *Aux jeunes gens* erschien hier in Übersetzung von Li Shaoling alias „Sanmu“. Möglicherweise war *La loi et l'autorité* in der alten *Xin shiji*-Übersetzung enthalten. Der „Brief an die westlichen Arbeiter“ wird von Chen Zhihua, S. 238, als Teil des Bandes angegeben. Laut Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1078, waren die Übersetzungen „von Huang Lingshuang und anderen“. Huang, von dem nicht klar ist, was er hier übersetzte, trat Ende der

war ursprünglich noch unter dem Etikett der *Minzhong* wohl Anfang 1927 in Guangdong herausgekommen und dann nochmals ediert und erweitert als Band 1 im „Ziyou shudian“, wohl etwa zeitgleich mit Band 2 im November 1927 erschienen.<sup>239</sup> 2. Ba Jins bereits erwähnte Übersetzung von *La conquête du pain*. 3. *La science moderne et l'anarchie* (wohl die alte Übersetzung von Huang Lingshuang) zusammen mit Bi Xiushaos Übersetzung von „L'état moderne“, *L'anarchie: sa philosophie, son idéal*, sowie „Communisme et anarchie“, erschienen wohl im Februar 1928.<sup>240</sup> Hinzu kamen dann 4. die Übersetzung „Hannans“ 漢南 von *Fields, Factories and Workshops*, erschienen 1929;<sup>241</sup> 5. *Étika* in Übersetzung von Ba Jin alias „Feigan“ in 2 Teilen, erschienen September 1928 und Juli 1929; und 6. Ba Jins Übersetzung der *Memoirs of a Revolutionist*, ebenfalls in zwei Teilen, erschienen im April 1930.<sup>242</sup> (*Mutual Aid* lag dagegen weiterhin in der Übersetzung Zhou Fohais bei der großen „Commercial Press“ vor). Weitere Übersetzungen waren zwar angekündigt, schließlich plante man 10 Bände, doch ob noch ein weiterer Band erschien, ist mehr als fraglich.<sup>243</sup>

Außer der großen Werkausgabe war natürlich auch der Sammelband *Kelupaotejin xueshuo gaiyao* Zeichen des Bemühens gewesen, eine Gemeinsamkeit im anarchistischen Lager zu konstruieren. Der „Ziyou shudian“ brachte ferner neben den bereits erwähnten

1920er Jahre nicht mehr weiter als Übersetzer anarchistischer Literatur in Erscheinung, daher handelte es sich wohl um ältere Übersetzungen.

<sup>239</sup> Vgl. die Verlagswerbung in den vom „Ziyou shudian“ herausgegebenen 10-Nummern-Sammelbänden der *Geming zhoubao*, dort Bd. 3, Dezember 1927, letzte Seite. Danach war der erste Band, ursprünglich mit *Lunwenji* 論文集 (Schriftensammlung) betitelt, noch in Kanton gedruckt worden. Nun habe man den Inhalt erweitert, den Band neu ediert und mit *Guojialun ji qita* 國家論及其他 (Über den Staat und andere [Schriften]) betitelt. Gleichzeitig wurde auch Bd. 2, Ba Jins *Conquête*-Übersetzung, angezeigt. Der Band 1 der Erstversion, also vom *Minzhong*-Verlag, wird in *Minzhong* Bd. 2, Nr. 2, S. 129 (Februar 1929), als „erschienen“ angezeigt, so daß auf Anfang 1927 als Erstpublikationsdatum zu schließen ist. Nach den dortigen Angaben waren auch Bd. 2 und Bd. 3 damals schon konzipiert.

<sup>240</sup> Bd. 3 erschien etwa im Februar 1928, da er in *Geming zhoubao* Nr. 41 (ca. Ende Februar) (5. 10-Nummern-Sammelband S. 32) als neu angezeigt wird. Außerdem ist er im Sammelband 4, der im März herauskam, als erschienen angezeigt (auf der letzten Seite). – Daß *La science moderne* in der Übersetzung Huang Lingshuangs gedruckt wurde, läßt sich zum einen dem Übersetzungstitel entnehmen, der identisch ist mit der *baihua*-Version (d.h. der 2. Auflage von 1921) Huangs (s.o.), zum anderen geben Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1078, allgemein an, der Band habe Übersetzungen von Huang Lingshuang und Bi Xiushao alias „Zhentian“ enthalten. Bis Übersetzung von „L'état moderne“ brach er in *Geming zhoubao* explizit deshalb ab, weil es im Bd. 3 der Kropotkin-Werkausgabe erscheinen werde. Daß *L'anarchie: sa philosophie, son idéal* enthalten war, läßt sich ebenfalls der *Geming zhoubao* entnehmen (Sammelband 4, S. 55). Wer „Communisme et anarchie“ übersetzte, ist zwar ebenso unklar wie beim vorigen Text, doch daß dies enthalten war, läßt sich *Wuzhengfuzhuyi pipan* 無政府主義批判 (Kritik des Anarchismus), 2 Bde., Peking 1959, Bd. 2, entnehmen, wo die Übersetzung auf S. 104–134 abgedruckt ist. (Möglicherweise war eine Übersetzung von Fan Tianjun [s.u.]). – Der Band 3 entsprach nur teilweise der französischen erweiterten Ausgabe von *La science moderne*, denn *L'état* war schon in Bd. 1 erschienen und *L'anarchie: sa philosophie, son idéal* war eine eigenständige Schrift.

<sup>241</sup> Der Übersetzer läßt sich aus den vollen Angaben bei Chen Zihua S. 284 ermitteln. „Hannans“ Übersetzung war teilweise in *Geming zhoubao* (Nr. 40–48) erschienen. Leider ist unklar, wer „Hannan“ war, doch muß er, nach seinen Beiträgen in *Geming zhoubao* zu schließen, ein Frankreich-Rückkehrer gewesen sein und zum Kreis um Li Shizeng gehört haben.

<sup>242</sup> Diese Angaben finden sich in *Heise qingnian* Nr. 6, ca. September 1930, letzte Seite.

<sup>243</sup> Genaueres zur Gesamtausgabe s.u. bei der chin. Kropotkin-Rezeption.

eigenständigen Publikationen Ba Jins und kleineren Broschüren wie Kropotkins *Le gouvernement révolutionnaire* (ein Kapitel aus den *Paroles*),<sup>244</sup> Eltzbachers Darstellung der Lehre Bakunins und Bi Xiushaos Übersetzung von Malatestas *Al caffè. conversazioni dal vero*,<sup>245</sup> auch größere anarchistische „Gemeinschaftproduktionen“ wie *Geming zhi lu*, *Geming de xianqu*, *Makesizhuyi de pochán* und *Su-e geming canshi* heraus. An diesen waren mehrere Autoren beteiligt, u.a. – wie gesehen – Ba Jin, wenn auch viele Beiträge nur Nachdrucke älterer Zeitschriftenbeiträge – primär aus *Minzhong* 民鐘 – waren.<sup>246</sup> Daß außerdem auch Publikationen aufgeführt wurden, die ursprünglich vom „Revolutions“-Verlag stammten bzw. wie Bi Xiushaos Übersetzung von „drei Vorträgen Bakunins“ aktuell in *Geming zhoubao* gedruckt wurden, legt wiederum die enge Verbindung zwischen letzterer und dem „Ziyou shudian“ offen. Dennoch erkannte die anarchistische „Linke“ zumindest 1930 alle diese Publikationen – neben denen der „linken“ Autoren wie Lu Jianbo und Mao Yibo in verschiedenen Verlagen – als Publikationen des eigenen Lagers an!<sup>247</sup> Ansonsten plante der „Ziyou shudian“ neben einer Malatesta-Schriftensammlung<sup>248</sup> noch eine Bakunin- und eine Ōsugi-Gesamtausgabe,<sup>249</sup> wobei letztere letztlich wiederum ein Erbstück des *Minzhong*-Verlages war. Bakunin dagegen war dort nicht so sehr in den Vordergrund getreten. Sehr wahrscheinlich ist, daß sich der „Ziyou shudian“ stark an den japanischen Parallelprojekten (s.u.) orientierte, doch konnte man – im Gegensatz zu Japan – all diese Projekte nur ansatzweise verwirklichen,<sup>250</sup> zumal ja schon die Kropotkin-Gesamtausgabe von oben mit Argwohn beäugt wurde.<sup>251</sup>

<sup>244</sup> Wer dies übersetzte, ist unklar. Andere Kropotkin-Broschüren waren zumindest geplant. (Vgl. die Ankündigung in *Geming zhoubao* Nr. 47, ca. April 1928, S. 224). Vermutlich waren all diese Einzelbroschüren Auszüge aus der geplanten Gesamtausgabe. In der Broschürenreihe war ferner auch Berthelots *L'évangile de l'heure* vorgesehen (s. *ibid.*).

<sup>245</sup> Dies war eine Sammlung von Artikeln, die Malatesta in seiner Zeitung *L'agitazione* um die Wende zum 20. Jahrhundert veröffentlicht hatte. Bi lag vermutlich die von Luigi Fabbri besorgte französische Edition *Au café* vor.

<sup>246</sup> Diese Zusammenstellung ergibt sich vor allem aus dem Vergleich von Anzeigen in *Geming zhoubao* und der Liste in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1085–1086. Nach letzterem erschien hier auch die Čerkezov-Übersetzung Wu Kegangs alias „Chengyan“ bzgl. des Marxismus und seiner „Plagiierei“, die Wu bereits früher als Artikelfolge veröffentlicht hatte, sowie eine Übersetzung von Stepnjaks *Career of a Nihilist*. (In *Ge/Jiang/Li* werden meist nur die Übersetzungstitel ohne Autor und Übersetzer angegeben, doch lassen sich die Angaben durch diverse Informationen andernorts soweit vervollständigen).

<sup>247</sup> Siehe *Heise qingnian* Nr. 6, ca. September 1930. Von Lu wurde die Übersetzung „Basis der Freiheit“ (laut *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1084, im Verlag „Neue Literatur“, Original unklar) und von Mao Yibo dessen *Makesizhuyi zhi bengpi* 馬克思主義之崩壞 (Der Zusammenbruch des Marxismus) (Verlag?) aufgeführt, außerdem noch ältere Publikationen wie von Shen Zhongjiu (unter „Tianxin“): *Jinggao zhongguo qingnian* 敬告中國青年 (Mahnung an die chinesische Jugend) (einst von der *Ziyouren*-Gruppe und dann auch von der „Pingshe“ vertrieben), ferner *Shifu wencun* der „Verlagskooperative“ von 1927. Das ebenfalls aufgeführte *Shehui geming luncong* 社會革命論叢 (Aufsatzsammlung zur sozialen Revolution) ist keinem Verlag zuordenbar.

<sup>248</sup> Siehe *Geming zhoubao* Nr. 32, wohl 4. 12. 1927, S. 55.

<sup>249</sup> So die Werbung in *Geming zhoubao*, 10-Nummern-Sammelband 4, März 1928, letzte Seite.

<sup>250</sup> Laut Werbung (*ibid.*) sollte Bd. 1 der Bakunin-Ausgabe *Dieu et l'état* sein, was (laut *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1086) erschien (von Bi Xiushao übersetzt?), ebenso der Bd. 1 der Ōsugi-Ausgabe: „Die Lehren von Bakunin und Kropotkin“. Von weiteren Bänden ist allerdings nichts bekannt.

<sup>251</sup> Wie erwähnt, wurden sowohl die ersten drei Bände der Gesamtausgabe wie auch *Kelupaotejin xueshuo gaiyao* mancherorts beschlagnahmt. (*Geming zhoubao* Nr. 45, ca. Ende März 1928, S. 129).

Die „Pingshe“, Ba Jin und die *Minfeng*-Gruppe: Im Verhältnis zur anarchistischen „Rechten“ bzw. den ihr mehr oder weniger nahestehenden, aber nach außen „neutralen“ Verlagen wie der „Verlagskooperative“ und dem „Ziyou shudian“, konnten andere anarchistische Verlage wenig vorweisen. Die Kritiker der „Rechten“ um Ba Jin in Frankreich 1927/28 schlossen sich mit den in Kalifornien lebenden chinesischen Anarcho-Syndikalistinnen zusammen, die 1925 als eigene Organisation die „Pingshe“ 平社 (Gleichheitsgesellschaft) gegründet hatten.<sup>252</sup> Diese fiel aber besonders durch ihre 1927 gegründete Zeitschrift *Pingdeng* auf, in der u.a. Ba Jins Attacken gegen die *Geming zhoubao* erschienen waren und die generell gegen die GMD eingestellt war.<sup>253</sup> Die Gruppe gab auch eine kleine Broschürenreihe heraus, die allerdings im Wesentlichen nur Nachdrucke bzw. möglicherweise auch Parallelabdrucke zu in China erscheinenden Veröffentlichungen enthielt,<sup>254</sup> und somit wenig eigenes Profil entwickeln konnte. Konkret soll in der „Pingshe“-Broschürenreihe erschienen sein:<sup>255</sup> 1. Ba Jins Vorstellung der Haymarket Affair;<sup>256</sup> 2. Eine Sonderausgabe zum 1. Mai, die u.a. von Ba Jin bestritten worden war;<sup>257</sup> 3. „Die Eroberung des Brotes“ (wohl ein Teil von Ba Jins Übersetzung von Kropotkins *La conquête du pain*); 4. Leopold Kamps Schauspiel *Am Vorabend* (wohl die alte Übersetzung von Li Shizeng; Ba Jin machte zwar 1930 eine neue, doch zunächst mit anderem Übersetzungstitel);<sup>258</sup> 5. Shifus „Definition“ des Anarchismus: „Wuzhengfu qianshuo“ (Simple Erklärung der Anarchie) aus *Minsheng* bzw. *Huiminglu* Nr. 1; 6. „Wo de Guomindang guan“ 我的國民黨觀 (Meine Ansicht zur GMD) von Shen Zhongjiu (unter „Xin'ai“ 信愛) (Mitte der 20er Jahre und kritisch zur GMD); 7. „Gefängnis und Flucht“, wohl Li Shizengs alte Übersetzung aus Kropotkins *Memoirs* (u.U. schon mit der ergänzenden Übersetzung Ba

<sup>252</sup> Zur „Pingshe“ siehe die kurze Zusammenfassung in dem amerikanischen anarchistischen Organ *The Road to Freedom* (Bd. 5, Nr. 3, November 1928: „Ming Hsi“: „The Chinese Equality Society to the anarchist conference“ S. 7–8). Wie die Zusammenarbeit mit den chinesischen Anarchisten in Paris zustande kam, ist nicht ganz klar, allerdings hatte zumindest Ba Jin schon von Shanghai aus Kontakte, da die „Pingshe“ bereits 1926 in der Broschürenreihe (s.u.) eine seiner Schriften publizierte. Möglicherweise kam der Kontakt über Lu Jianbo zustande, der – wie Ba Jin bald auch – intensive internationale Kontakte pflegte und sich besonders im Anarcho-Syndikalismus engagierte. (Vgl. seine Erinnerungen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1016). Aus *The Road to Freedom* wird nur deutlich, daß die in San Francisco beheimatete Organisation an sich nur wenige, aber sehr engagierte Mitglieder hatte. Als zentrale Figur wird „Red Jones“ genannt, d.h. Hong Zhongshi 紅鐘時. (Siehe Joseph Slovak: „Our Organized Movement. A Coast to Coast Observation“ in *The Road to Freedom* Bd. 4, Nr. 3, Oktober 1927, S. 7–8). (Vgl. auch Avrachs Interview mit Red Jones in *Anarchist Voices* S. 409–410, wonach die „Pingshe“ nur ca. 10–12 Mitglieder hatte). Ansonsten taucht der Name „Ming Hsi“ noch gelegentlich auf. Zheng Bi'an, der alte Freund Shifus und Bruder Zheng Peigangs, soll die Redaktion übernommen haben (nach *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 140).

<sup>253</sup> Letzteres wird etwa durch die entsprechende Erklärung Red Jones' Josef Slovak gegenüber deutlich. (Siehe dessen angeführten Bericht in *The Road to Freedom* Bd. 4, Nr. 3, S. 7–8).

<sup>254</sup> Daß es sich meist um Nachdrucke handelte, ergibt die Durchsicht der Angaben zu den „Pingshe“-Publikationen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1084, und in *Heise qingnian* Nr. 6, drittletzte Seite (s.u.). Bzgl. Parallelabdrucken vgl. oben die Anmerkung zu Ba Jins *Cong zibenzhuoyi dao annaqizhuoyi*.

<sup>255</sup> Vgl. *Heise qingnian* Nr. 6, ca. September 1930, drittletzte Seite.

<sup>256</sup> „Die Tragödie von Chicago“, laut *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 116, 1926 herausgekommen, zuvor in *Minzhong* 民鐘 im September 1925 erschienen.

<sup>257</sup> Dies war möglicherweise identisch mit der 1926 von der *Minzhong* 民衆 herausgegebenen Broschüre – vgl. *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 114. Ba Jin überarbeitete dies später und brachte die neue Version nochmals 1929 als Artikel in *Pingdeng* – vgl. *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 211.

<sup>258</sup> Vgl. *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 227.

Jins, wie die Broschüre 1927 in Kanton herausgegeben wurde); 8. Kropotkins „Les minorités révolutionnaires“ (in der Übersetzung von Bi Xiushao in *Gongyu*?); 9. *Aux jeunes gens* von Kropotkin (welche der vorhandenen Übersetzungen, ist unklar); 10. „Analyse des Patriotismus“; 11. „Das wahre Gesicht der Religion“. (Die letzten beiden Bändchen waren Neupublikationen). Außerdem soll noch eine weitere Reihe gestartet worden sein, in der Ba Jins *Cong zibenzhuyi dao annaqizhuyi* (vom Kapitalismus zum Anarchismus) und sein „Wie sollen wir Revolution machen“<sup>259</sup> gedruckt werden sollten. Offiziell wurde die „Pingshe“ von dem chinesischen Arbeiter Hong Zhongshi alias Red Jones in Kalifornien repräsentiert, doch behauptete Ba Jin später, zumindest die Zeitschrift im Wesentlichen selbst von Frankreich aus betreut zu haben, während Hong Zhongshi nur druckte. Die Zeitschrift erschien allerdings länger, als Ba Jin in Frankreich war, und so war er wohl nur in seiner Frankreich-Zeit, also 1927/28 bestimmende Größe. Ohnehin traf Ba Jins Ende seiner Frankreich-Zeit mehr oder weniger mit Problemen der *Pingdeng* zusammen, die vorübergehend nach der 13. Nummer im August 1928 geschlossen werden mußte, da die amerikanischen Behörden den Herausgeber Hong Zhongshi festgenommen und die Publikationen beschlagnahmt hatten.<sup>260</sup> Die Zeitschrift erschien ab Juli 1927 (anlässlich des 51. Todestages Bakunins!).

Obwohl Ba Jin sich in der Zeitschrift sehr kritisch mit den GMD-Anarchisten und ihren „Sympathisanten“ à la *Geming zhoubao* auseinandersetzte, hatte er aber auch Probleme mit der anarchistischen „Linken“ um Lu Jianbo, die Ba Jin wegen seiner Stellungnahme bezüglich der „Beziehung des Anarchismus zur Praxis“ – ja noch zu Zeiten der Einheitsfront verfaßt aber mit Einsetzen der „Säuberungen“ von Bi Xiushao in China veröffentlicht – in *Minfeng* als Opportunisten beschimpfte. Zwar klärte Ba Jin die „Mißverständnisse“ um diese Schrift in seinem *Pingdeng*-Artikel „Da wuwozhe shu“ 答誣我者書 (Antwort an meine Verleumder)<sup>261</sup> und betonte, daß er weiterhin zu keinerlei Partei Beziehungen habe und felsenfest zum Anarchismus stehe („Ich bin ein Anarchist, ein Bakuninist, ein Kropotkinianer“),<sup>262</sup> doch war die Tatsache, daß gerade seine radikalen Genossen aus Sichuan – mit denen er vor seiner Frankreich-Zeit zusammengearbeitet und -gewohnt hatte – ihn so attackierten, für ihn wohl besonders schmerzlich.<sup>263</sup>

<sup>259</sup> Dazu findet sich kein Hinweis im *Ba Jin nianpu*. Vielleicht handelte es sich um seinen Beitrag zur Diskussion um Anarchismus und Realität.

<sup>260</sup> Die Verhaftung und Beschlagnahmung wird in *The Road to Freedom* Bd. 4, Nr. 3, im Bericht von Slovak erwähnt. Daß die Zeitschrift nach Nr. 13 vorübergehend eingestellt und dann Anfang 1929 wieder neu gestartet wurde, gibt Chen Sihe (S. 99) an, und daß diese Nummer 13 im August erschien, ergibt sich aus *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 182, da dort u.a. Ba Jins Beitrag zu Bakunins Anarchismus enthalten war. – Möglicherweise war Hong Zhongshis Verhaftung ein Anlaß dafür, daß Ba Jin seinen ersten Teil der *Étika*-Übersetzung (erschienen im September 1929) ihm widmete. Außerdem hatte dieser ihm wohl geholfen, seine Heimfahrt nach China zu finanzieren (siehe *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 186).

<sup>261</sup> *Pingdeng* Bd. 1, Nr. 10, Mai 1928.

<sup>262</sup> Zitat nach *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 170.

<sup>263</sup> Chen Sihe (S. 97) bemerkt denn auch treffend, daß Ba Jin von da an besonders gern an der *Minfeng* herummäkelte. Nach Olga Lang (S. 130), die aus Ba Jins Antwort auf die Anklagen in *Minfeng* schließt, hatte Lu Jianbo sich nur zurückhaltend geäußert (der von Lang angeführte „Hei-ch'iu“ war nämlich Lu Jianbo), während Zhang Lüqian 張履謙 (bei Lang „Lü-ch'ien“) und „Meimei“ böse Formulierungen gebraucht hätten.

Außer wegen der Frage seines persönlichen Verhältnisses zur Politik stritt Ba Jin aber auch ideologisch mit der *Minfeng*, weil dort in zwei Artikeln gegen Kropotkins *Étika*, das Werk, das Ba Jin gerade für die Kropotkin-Gesamtausgabe übersetzte, polemisiert wurde.<sup>264</sup> Gegen den Vorwurf, „metaphysische“ Ethik und „wissenschaftlicher“ Anarchismus verträgen sich nicht miteinander, setzte Ba Jin sein Bekenntnis zu diesem Werk. Nicht nur gebe es nichts Schöneres, als seine Zeit mit der Übersetzung dieses Buches zu verbringen, sondern es schenke einem Freude, stärke die Überzeugung und mache Mut, um wie ein Fels in der Brandung (der Anfeindungen?) zu stehen. Nicht umsonst habe Kropotkin gerade dieses Buch angesichts der „gescheiterten“ Revolution in der SU geschrieben. Die Übersetzung desselben sei die beste Weise, auf die kritische Situation in China zu reagieren, wo eine große Schlächterei im Gange sei. Hier wie dort liege der Grund für das Scheitern im Mangel an moralischen Idealen, weswegen das Buch so aktuell für China sei.

Im übrigen habe schon Bakunin ein Buch zum Thema schreiben wollen, weswegen Kropotkin damit gar nicht aus der anarchistischen Tradition falle. Auch könne der Vorwurf, Ethik sei autoritär, nicht treffen, weil sie sich nicht wie ein Gesetz aufzwingen lasse, sondern lediglich Orientierung sei. Vielmehr sei der Autor der *Minfeng* (dessen Identität nicht klar ist) wohl ein extremer Individualist, der noch nicht einmal das Faktum der „gegenseitigen Hilfe“ anerkennen wolle, sondern das Glück des Einzelnen gegen das der Masse setze. Wie aber könne jemand, der sich Anarchist nenne, so etwas äußern? – Damit wird deutlich, daß für Ba Jin, wie ja für fast alle chinesischen Anarchisten, der Anarcho-Kommunismus die „Orthodoxie“ bildete, nicht aber der Ansatz eines Stirner. Kropotkin diktiere, so Ba Jin, schließlich nichts Konkretes, sondern formuliere nur die Ideale, ohne die man nichts gestalten könne. Seine Ethik sei daher in keiner Weise etwas zum Fürchten, doch habe der Kritiker – so Ba Jin hämisch – wohl ohnehin das Buch gar nicht gelesen.<sup>265</sup> Vielmehr bezeichnete Ba Jin diese Art selbsternannter „wissenschaftlicher Anarchisten“, einst „seine Freunde“, als Ignoranten, die nur ein paar Broschüren hochhielten, aber glaubten, das Ergebnis langjähriger Studien eines Kropotkin einfach vom Tisch wischen zu können.<sup>266</sup>

Diese heftigen Auseinandersetzungen mit der *Minfeng*-Gruppe waren wohl auch ein Grund dafür, daß Ba Jin sich eher zum mittleren Lager hinbewegte, mit dem „Ziyou shudian“ zusammenarbeitete und nicht bei den Organisationen der „Linken“ mitmachte, obwohl auch er „Purist“ war.

Dies ist auch insofern bemerkenswert, als diese nicht nur eigene Organisationen aufbauen wollten, besonders die „Liga der jungen chinesischen Anarchisten“, sondern auch aufs literarische Feld gingen – übrigens parallel zu den Entwicklungen in der japanischen anarchistischen Szene. Vor allem Mao Yibo engagierte sich hier mit kleineren Publikationen.<sup>267</sup> Ähnlich der Situation in Japan wurde daher auch in China ab 1928, nachdem die Nanjing-Regierung sich etabliert hatte, der ideologische Kampf u.a. aufs literarische Feld verlagert, denn die Kommunisten hatten sonst wenig Möglichkeiten, sich zu arti-

<sup>264</sup> Leider liegen mir die Artikel selbst nicht vor. Ich schließe aus Ba Jins Refutation.

<sup>265</sup> Siehe die im April 1928 verfaßte Einleitung zu Ba Jins Übersetzung der *Étika*, abgedruckt in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 89–102, bes. S. 89–97.

<sup>266</sup> *Ibid.* S. 92.

<sup>267</sup> Leider führt der Anhang im Ge/Jiang/Li diese nicht auf. Einen Einblick geben Maos Erinnerungen, auszugswise ins Japanische übersetzt bei Tamagawa: *Chūgoku no kuroi hata*, dort bes. S. 323–326.

kulieren.<sup>268</sup> Mao Yibo, Lu Jianbo und Zhang Lüqian 張履謙<sup>269</sup> (alle „Veteranen“ des Anarchismus in Sichuan), der koreanischstämmige Liu Shuren 柳樹人 (=Liu Xu 柳絮) und Guo Anren 郭安仁 (als Literat dann bekannt unter „Lini“ 麗尼)<sup>270</sup> attackierten primär die Konzeption der „revolutionären Literatur“, wie sie marxistisch beeinflusste Literaten verfochten, da sie ein zu eng gefaßtes Konzept vom Klassencharakter der Literatur ablehnten. Zum anderen gab es Auseinandersetzungen über Tolstoj, der zu seinem 100. Geburtstag Ende 1928 von verschiedenen Seiten gewürdigt wurde.<sup>271</sup> Dies war für die Anarchisten auch insofern relevant, als die chinesische Tolstoj-Rezeption immer einen gewissen Bezug zum Anarchismus gehabt hatte, auch wenn die meisten chinesischen Anarchisten Tolstoj nicht bedingungslos folgten, besonders was die Gewaltfrage und den religiösen Hintergrund anlangte. Entsprechend hielt man sich primär an Kropotkins Linie und übersetzte auch u.a. dessen Würdigung Tolstojs.<sup>272</sup>

Ba Jin war zwar ähnlicher Meinung und unterstützte z.B. den Kampf gegen den marxistischen Literaturkritiker Qian Xingcun 錢杏邨, der Tolstoj als „mieses Prediger“ bezeichnet hatte – und wohl nicht nur Tolstoj selbst dabei im Blick hatte –, doch äußerte er sich nur in *Ziyou yuekan*, der kurzlebigen Zeitschrift des „Ziyou shudian“, nicht in Mao Yibos Zeitschriften. Obwohl Ba Jin sich in den kommenden Jahren wieder leidlich mit seinen anarchistischen Genossen aus Sichuan aussöhnte, lief ihre Kooperation im Wesentlichen nur noch auf literarischer Ebene ab. Diejenigen Genossen, mit denen er in den 30er Jahren noch enger verbunden blieb, waren aber nicht diejenigen aus Sichuan, sondern die Aktivisten in Quanzhou und Guangdong (s.u.). Die Spannungen von 1927 innerhalb des anarchistischen Lagers waren daher wohl mit ein Grund, warum Ba Jin sich von anarchistischen Aktivitäten im engeren Sinne in den Folgejahren entfernte, auch wenn er, abstrakt gesehen, seinen Idealen weiter treu blieb, wie er immer wieder betonte und wie auch seine literarisch-übersetzerisch-verlegerischen Tätigkeiten belegen.<sup>273</sup>

<sup>268</sup> Wie erinnerlich, hatte ja auch Bi Xiushao in *Geming zhoubao* die Debatte aufgegriffen.

<sup>269</sup> Eine kurze Charakterisierung Zhangs findet sich in Mao Yibos Erinnerungen (bei Tamagawa übersetzt bzw. in Tamagawa/Saga/Sakai S. 488–491). Zhang war zuerst in Sichuan aktiv gewesen, dann in Changsha, wo er Kontakt zur „Datong“大同-Kommune (wie u.a. auch Li Shaoling) sowie zur Arbeiterbewegung hatte, woher er auch Huang Ai und Pang Renquan kannte. 1923 organisierte er in Changsha die bereits erwähnte „Xingshe“ 星社 (Sterngesellschaft), die 1924 u.a. die Publikation *Pohuai* 破壞 (Zerstörung) herausbrachte. Er ging dann nach Shanghai und beteiligte sich dort an der *Minzhong* 民衆 und an Lu Jianbos *Minfeng*. (Maos Charakterisierung habe ich durch die den Anhängen zu anarchistischen Organisationen und Publikationen in Ge/Jiang/Li zu entnehmenden Informationen ergänzt).

<sup>270</sup> Er war an der „Arbeiteruniversität“ gewesen und wohl dort zum Anarchismus gekommen. Er sollte wohl ursprünglich Kropotkins *Russian Literature* für die Kropotkin-Gesamtausgabe übersetzen. Die Übersetzung kam dann später in einem anderen Verlag heraus.

<sup>271</sup> Besonders zu nennen ist hier natürlich die von Lu Xun betreute Sondernummer in *Benliu* 奔流 (Reisende Strömung) Bd. 1, Nr. 7, Dezember 1928, in der Lu Xun in seinem Nachwort auch die chinesischen Würdigungen kurz erwähnt (S. 1377), u.a. die in Mao Yibos Zeitschrift *Wenhua zhanxian* 文化戰線 (Kulturfront). 1929 erschien dann eine ausführliche kritische Würdigung Tolstojs: Lang Qingxiao 郎擎霄: *Tuoersitai shengping jiqi xuexue* 托爾斯泰生平及其學說 (Leben und Lehre Tolstojs), Shanghai 1929.

<sup>272</sup> Die Übersetzung stammte, laut Erinnerung Mao Yibos, von „Lini“. (Tamagawa: *Chūgoku no kuroi hata* S. 324).

<sup>273</sup> Dies ist insbesondere angesichts der Tendenz vor allem in der chinesischen Ba-Jin-Forschung zu betonen, die Ba Jin ab den 1930er Jahren nur noch als Literaten betrachten will.

Trotz der sich anbahnenden teilweisen Aussöhnung im anarchistischen Lager Ende der 20er Jahre blieben jedoch die Wunden, die insbesondere das Jahr 1927 mit den Polarisierungen und gegenseitigen Anfeindungen geschlagen hatten, tief und sollten letztlich nie ganz ausheilen.

### 13. DIE DREISSIGER JAHRE

#### *Die „anarchistische Linke“ in Shanghai*

Die Spannungen, die im anarchistischen Lager besonders durch die Ereignisse 1927 aufgetreten waren, hatten die ganze Bewegung sehr in Mitleidenschaft gezogen. Hinzu kam, daß das nun seit 1928 etablierte Nanjing-Regime zunehmend harscher mit den Anarchisten umging. Sowohl diejenigen Anarchisten, die sich, sei es bereits 1924 im Rahmen der Reorganisation der GMD, sei es im Rahmen des Nordfeldzuges oder sei es im Zusammenhang mit den „Säuberungen“ an die GMD angelehnt hatten, als auch die konstanten Kritiker der GMD unter den Anarchisten sahen nunmehr wenig Spielraum für eigene Aktivitäten. An der „Arbeiteruniversität“, ursprünglich ja ein anarchistisches Unternehmen, mußten die Anarchisten schnell zurückstecken oder ganz aufgeben, bevor die Universität dann geschlossen wurde. Li Shizeng selbst hatte 1929 Bi Xiushao bedeuten müssen, daß sogar die weitgehend GMD-freundliche *Geming zhoubao* einzustellen sei. Bei der Zerschlagung der kommunistisch geführten Arbeiterorganisationen hatten die Anarchisten zwar z.T. applaudierend beiseite gestanden, doch existierte nun de facto auch keine anarchistisch geführte mehr! In den einstigen anarchistischen Hochburgen Shanghai, Kanton und dem ohnehin zum Nebenschauplatz gewordenen Peking mußten sich die Anarchisten auf „unverfänglichere“ Gebiete wie die Literatur oder Erziehung zurückziehen, wobei selbst dies nicht ohne Einnischung von oben blieb.

In Shanghai sah sich die „anarchistische Linke“ um Lu Jianbo und die „Liga der jungen chinesischen Anarchisten bzw. Anarcho-Kommunisten“ (s.o.) bald gezwungen, den Rückzug antreten. Um diese Liga bestehen einige Unklarheiten. Nach Lu Jianbos Erinnerungen war sie mehr oder weniger nur eine Umbenennung der „Minfeng“-Gruppe, während Fan Tianjun 範天均 die Liga als ausgefeilte Untergrundorganisation mit einer Zellenstruktur beschreibt. Während sie im Geheimen arbeitete, habe man offiziell auch an Aktivitäten anderer Anarchisten, z.B. der „Arbeiteruniversität“ oder dem „Ziyou shudian“, mitgearbeitet. Lu Jianbo hingegen hat diese Version zurückgewiesen und behauptet, Fan Tianjun habe sich gar nicht in Shanghai aufgehalten.<sup>1</sup> Allerdings ist dann fraglich, weshalb Fan solcherlei Angaben erfunden haben sollte. Zumindest sind viele seiner sonstigen Angaben zu Geschehnissen in dieser „Shanghai-Zeit“ 1928 durchaus korrekt, auch wenn der Vorwurf, die eigene Rolle zu überzeichnen, wohl treffen mag. (Da das mir verfügbare Material keinen unzweifelhaften Beweis für Fans oder für Lus Version ergibt, muß die Frage derzeit offen bleiben). Die Liga hatte sich in jedem Falle 1928–1930 besonders auf kulturellem Gebiet engagiert. Zusammen mit Mao Yibo, der inzwischen zum Studium nach Japan gegangen war, versuchte Lu Jianbo, via Esperanto und dem eigenen Verständnis von „proletarischer Kultur“ den Anarchisten neben dem (weitgehend gescheiterten) Arbeiterengage-

---

<sup>1</sup> Vgl. die Erinnerungen beider in Ge/Jiang/Li bzw. die Anmerkung der Herausgeber (dort S. 1048) zu Fan Tianjuns Erinnerungen, wo Lu Jianbos Einwände aufgeführt werden.

ment noch ein Standbein zu verschaffen,<sup>2</sup> doch wurden seine Anläufe häufig schnell von Verboten seitens der GMD ereilt.<sup>3</sup> Ähnlich den „puristischen“ Genossen in Japan benannte sich die Liga um in „Schwarze Jugend“, um mit dem Etikett „schwarz“ die eigene Identität klar von allen anderen Richtungen abzugrenzen.

Das Vorbild, die japanische „Schwarze Jugendliga“, war Anfang 1926 gegründet worden und führte ebenfalls die Esperanto-Nebenbezeichnung „Nigra Junulo“.<sup>4</sup> Sie brachte eine gleichnamige Zeitschrift *Kokushoku seinen* 黑色青年 (Schwarze Jugend) heraus, die 1926–1931 erschien.<sup>5</sup> Dort wurde übrigens auch von der Spaltung der chinesischen Anarchisten wegen der GMD-Frage berichtet. Da an der Zeitschrift u.a. Iwasa und Ishikawa mitarbeiteten, die ja zeitweise an der „Arbeiteruniversität“ in Shanghai aktiv waren (Iwasa auch in Quanzhou [s.u.]), spielte China hier als Thema eine nicht unwesentliche Rolle. Im Gegensatz allerdings zu ihren chinesischen Kameraden waren die Japaner eher geneigt, Parallelen zwischen dem Anarchismus und chinesischen indigenen Traditionen zu sehen. (Nicht umsonst wandte sich Ishikawa dann in den 30er Jahren zunehmend der „ostasiatischen Kultur“ zu, die er am reinsten in den bäuerlichen Traditionen Chinas suchte. Dort vermutete er – wie Kropotkin im russischen *mir* – die natürlich gelebte Gesellschaft der „gegenseitigen Hilfe“. Yamaga wiederum, der schon zu Zeiten von Ōsugis *Rōdō undō* vom „natürlichen Hang der Chinesen zum Anarchismus“ gesprochen hatte, übersetzte nicht von ungefähr dann Laozi ins Esperanto!).

Nach dem wiederum bezüglich der *chinesischen* „Schwarzen Jugendliga“ verfügbaren Material zu schließen,<sup>6</sup> war diese bis zu Lu Jianbos Abreise nach Sichuan (1931) aktiv, zumal sie ohnehin wohl primär aus Lu und ein paar Sichuan-stämmigen Anarchisten gebildet war. Man berief sich auf Bakunin,<sup>7</sup> Kropotkin, Malatesta und Ōsugi,<sup>8</sup> doch schien besonders das tägliche Überleben eine Hauptsorge der Aktivisten zu sein. Bereits 1928 sprach Lu Jianbo immer wieder dieses Thema an und klagte, daß man sich verkaufen müsse, um über Wasser zu bleiben, weswegen offensichtlich auch er selbst unter Beschuß geraten war. (Er lebte primär von Artikeln und Übersetzungen). Wie aus seiner Zusammenstellung von Notizen aus den mittleren und späten 20er Jahren, *You ci de qiangwei* 有

<sup>2</sup> Vgl. das in Sakai/Saga: *Genten ...* Bd. 8 enthaltene „Organisationsprogramm einer Gesellschaft für proletarische Kultur“ (mit Esperanto-Titel „Prokulta Asocio“) von 1929: *Wuchan wenhua xiehui zuzhi dagang* 無產文化協會組織大綱.

<sup>3</sup> Bereits 1927 und 1928 hatte Lu mehrfach versucht, ein Publikationsforum zu schaffen. Seine langlebigste Zeitschrift *Minfeng* wurde 1928 verboten – möglicherweise auch mit dem Plazet Li Shizengs und Wu Zhihuis, denen er mit seinen Kameraden wegen der Betonung des proletarischen Charakters des Anarchismus als „zu bolschewistisch“ galt. (Vgl. Lus Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1017). Lus Zeitschrift *Shi(jian) yu chao(liu)* 時(間)與潮(流)(Zeiten und Strömungen) brachte es nur auf 4 Nummern (1928).

<sup>4</sup> Ab September 1927 allerdings benutzte man Englisch statt Esperanto, was Juli 1929 wieder zurückgenommen wurde.

<sup>5</sup> Nachdruck im Verlag „Kokushoku sensen“ 黑色戰線 (Schwarze Front) 1975. (Näheres zur Zeitschrift siehe in der dem Nachdruck beigefügten Erläuterung).

<sup>6</sup> Dies besteht im Wesentlichen aus den in Band 8 von Sakai/Saga: *Genten ...* enthaltenen Flugblättern bzw. der Nr. 6 der *Heise qingnian* sowie den Erinnerungen Lu Jianbos. Vgl. auch den Brief Lu Jianbos an die deutsche anarchistische Zeitschrift *Der Syndikalist*, XI. Jahrg., Nr. 6, Beilage, 9. 2. 1929.

<sup>7</sup> Vgl. den Leitartikel der Nr. 6 von *Heise qingnian* (ca. Sept. 1930).

<sup>8</sup> Vgl. den Gedenkartikel zum 7. Todestag Ōsugis vom „Sichuan-Ableger“ der „Schwarzen Jugend“ in *ibid.*

刺的薔薇 (Dornige Rosen), hervorgeht, war er kritisiert worden, weil er „kleinbürgerlich“ als Stubengelehrter lebte, statt auf dem Feld oder in der Fabrik zu stehen.<sup>9</sup> Schuld daran sei aber das kapitalistische System, das einen dazu zwingt. Entsprechend könne auch von Freiheit keine Rede sein, solange man sich des Essens wegen untreu werden müsse.<sup>10</sup> Und diese Freiheit gelte es zu erkämpfen.

Die „Schwarze Jugend“ benannte auch ganz unumwunden die GMD als diejenige, die alle Freiheiten raube. Von den Warlords über Jiang Kaishek bis hin zur Xishan 西山 (Westberge)-Gruppe, also der GMD-Rechten,<sup>11</sup> ziehe sich eine Linie, ja im Grunde sei es jetzt schlimmer als unter den Warlords. Die GMD stelle eindeutig eine Partei dar, die dem Proletariat übel wolle und den Imperialismus und Kapitalismus fördere. Daher brauche das Volk weder die Partei noch ihre „Drei Volksprinzipien“, sondern allein die Realisierung des Anarcho-Kommunismus. Entsprechend rief man zum Generalstreik, der gewaltsamen Expropriation und der Niederschlagung von KP und GMD auf.<sup>12</sup> Dennoch hatte man wohl die Hoffnungen auf einen Generalstreik der Arbeiterschaft nicht zu hoch geschraubt, zumal der anarchistische Einfluß auf die Arbeiterschaft inzwischen sehr gering geworden war. Entsprechend richteten sich die Blicke zunehmend aufs ländliche Milieu. Wie durch eine Übersetzung aus der japanischen Esperanto-Zeitschrift *La Anarkiisto* (sic!)<sup>13</sup> herausgestellt wurde, waren die Städte ohnehin als Zentren des Kapitals „verseucht“, weshalb man sich zunehmend mehr Wirkung von einer Bauernbewegung versprach. Ohnehin bestünde sonst die Gefahr, daß die Arbeiter in den Städten anstreben, später die Bauern zu unterjochen, wie die Erfahrungen mit den revolutionären Ansätzen (der KP) gelehrt habe. Es gehe aber doch um die Befreiung des ganzen Volkes.<sup>14</sup>

Selbstkritisch wurde aber wieder einmal gefragt, warum der Anarchismus trotz seiner langen Propaganda in China nicht Fuß fassen, und, wie Mitte der 20er Jahre schon, mahnte man an, sich nicht so sehr zu verzetteln. Statt daß jedes Grüppchen eine eigene Publikation herausgebe, solle man lieber die Ressourcen bündeln und auch mit der Unsitte aufhören, Propagandamaterial stets packweise zu verschenken. Statt dessen müsse man Publikationen auch verkaufen, weil sonst sofort die Pleite drohe und man auch nicht flächendeckend alle

<sup>9</sup> Lu Jianbo: *You ci de qiangwei* 有刺的薔薇 (Dornige Rosen), Ausgabe Shanghai 1936 (in *Genten...* Bd. 12), S. 142–146.

<sup>10</sup> Siehe „Bakuning duiyou ziyou de yijian“ 巴枯寧對於自由的意見 (Bakunins Ansichten zur Freiheit) in *Heise qingnian* Nr. 6, ca. September 1930, 1. Seite.

<sup>11</sup> Die Benennung folgte einer in den Westbergen bei Peking abgehaltenen Zusammenkunft von rechts-orientierten GMD-Vertretern.

<sup>12</sup> Siehe „Zhongguo heise qingnian lianmeng wei bayue guoji fan-junbei-zhou xuanyan“ 中國黑色青年聯盟爲八月國際反軍備週宣言 (Deklaration der chinesischen Liga der schwarzen Jugend zur internationalen Anti-Rüstungs-Woche im August) in *Heise qingnian* Nr. 6, ca. Sept. 1930, 3. Seite.

<sup>13</sup> Ich konnte einige Nummern davon einsehen. Der Titel vermischte das Esperanto mit japanischen Romanisierungen für „Anarchist“ durch die Längung des Vokals „i“. (*La Anarkiisto* war das Organ japanischer esperantistischer Anarchisten, das 1929–1931 erschien).

<sup>14</sup> „Nongcun yundong“ 農村運動 (Bauerndorfbewegung), übersetzt aus *La Anarkiisto*, Tokyo, Bd. 1, Nr. 3, in *Heise qingnian* Nr. 6, 4.–5. Seite. Vgl. auch den Ratschlag von japanischer Seite an die chinesischen Anarchisten in der „puristischen“ *Kokushoku seinen* 黑色青年, sich mehr auf die Bauern zu konzentrieren – wie man es jetzt auch in Japan tat. (Nii Itaru 新居格: „Warera no tachiba yori mita Shina“ われらの立場より見た支那 [China, von unserem Standpunkt her betrachtet] in *Kokushoku seinen*, Dezember 1929, S. 41–45, bes. S. 44). (Die Zeitschrift liegt, wie gesagt, im Nachdruck 1975 vor).

Interessierten versorgen könne. M.a.W.: es sollte ein Verlag her, der Publikationen zu anarchistischer Theorie (gegen den Marxismus, zum Anarcho-Syndikalismus und allgemein zum Anarchismus) herausbringe und daneben noch kleinere Broschüren, Pamphlete und eine Zeitschrift drucke, die eine Funktion wie zuvor die *Minzhong* 民鐘 oder die *Minfeng* übernehmen könne.<sup>15</sup> Offenbar war dabei primär an Shanghai als Publikationszentrum Chinas gedacht, doch waren die aktivsten Anarchisten aus Sichuan, weshalb auch dieses in Betracht gezogen wurde.<sup>16</sup>

Da alle Anläufe mit Zeitschriften fehlgeschlagen waren – der letzte Versuch war Lu Jianbos *Shi(jian) yu chao(liu)* 時(間)與潮(流) (Zeiten und Strömungen) 1928 gewesen –,<sup>17</sup> wollte man es lieber mit einer Broschürenreihe versuchen, für die schon eine konkrete Konzeption vorlag.<sup>18</sup> Danach waren geplant: 1. Die von nach Frankreich emigrierten russischen Anarchisten entworfene Konzeption einer umfassenden anarchistischen Organisation. (Dies war wohl die besonders von Aršinov und Machno 1926 initiierte „Organisationsplattform“, die von vielen namhaften westlichen Anarchisten als „unanarchistisch“ bzw. als zu zentralistisch empfunden wurde).<sup>19</sup> 2. Ein ebenfalls von einem Russen, dem Anarcho-Syndikalisten (und zeitweilig pro-bolschewistischen!) Novomirskij verfaßter Abriß des Anarchismus.<sup>20</sup> 3. Die Forderungen der Berliner „Freien Jugend“. (Diese war eine Gruppe junger deutscher Anarchisten mit gleichnamigem Blatt, die Distanz zu den straffer organisierten Anarcho-Syndikalisten wahrte).<sup>21</sup> 4. „Aliz“ (ein Pariser Professor) zum modernen Anarchismus;<sup>22</sup> 5. Eine Schrift zu Malatesta; 6. Malatestas *L'anarchia*;<sup>23</sup> 7. „Organisation, Prinzipien und Taktik“ (eine eigene Publikation oder Kompilation?); 8. Kropotkins „Anarchisme et syndicalisme“; 9. Aršinov über den wahren Weg der sozialen Revolu-

<sup>15</sup> Siehe „Xuanchuanwu de wenti“ 宣傳物的問題 (Das Problem des Propagandamaterials) in *Heise qingnian* Nr. 6, ca. September 1930, 6.–7. Seite.

<sup>16</sup> Entsprechend wurde auch in *Heise qingnian* Nr. 6 besonders auf Sichuan eingegangen. Lu Jianbo sollte bald dorthin zurückgehen und in der Tat von Sichuan aus weiter in China den Anarchismus propagieren.

<sup>17</sup> Das Inhaltsverzeichnis der Nr. 2 ist zumindest der *Geming zhoubao* Nr. 84, 2. 3. 1929, letzte Seite, zu entnehmen, was an sich wiederum darauf hindeutet, daß zu diesem Zeitpunkt eine gewisse Annäherung der zuvor verfeindeten anarchistischen Lager stattgefunden hatte.

<sup>18</sup> Siehe „*Shi yu chao*“ *gai chu dingqi kanxing zhi* „*Ziyou qingnian xiao congshu*“ *tongzhishu* „時與潮“ 改出定期刊行之“自由青年小叢書“通知書 (Ankündigung, daß „Zeiten und Strömungen“ umgewandelt wird in die regelmäßig erscheinende „Kleine Sammlung der freien Jugend“), November 1930 (enthalten in Sakai/Saga: *Genten ...* Bd. 8).

<sup>19</sup> Vgl. Avrich: *Russian Anarchists* S. 241–243.

<sup>20</sup> Novomirskij, mit eigentlichem Namen Jakov Kirillovskij, war ein altgedienter russischer Anarcho-Syndikalist, der sich im Laufe der frühen Jahre der SU als „Sowjet-Anarchist“ verstand und 1919 vorübergehend in die KPdSU eintrat! (Vgl. Avrich: *Russian Anarchists*, bes. S. 61–62, S. 77–79, S. 199, S. 244–245).

<sup>21</sup> Siehe dazu Ulrich Linse: *Die anarchistische und anarcho-syndikalistische Jugendbewegung 1919–1933*, bes. S. 56–75.

<sup>22</sup> Wie oben schon erwähnt, hatte Ba Jin bereits von „Aliz“ (Alix?) Texte in *Minzhong* 民鐘 (Bd. 1, Nr. 14, Jan. 1926; und Bd. 1, Nr. 15, Juni 1926) übersetzt. Ob hier eine Übersetzung Ba Jins übernommen werden sollte, ist ebenso unklar wie die Frage, wer dieser „Professor in Paris“ genau war. (Weder geben französische einschlägige Lexika hier Aufschluß, noch konnte ich die nur mit chinesischen Übersetzungstiteln angegebenen Publikationen identifizieren).

<sup>23</sup> Diese bekannte Broschüre war zumindest teilweise bereits in *Minzhong* 民鐘 von Li Shaoling übersetzt worden.

tion;<sup>24</sup> 10. Die anarcho-kommunistische Jugendinternationale über die Organisation der Anarcho-Kommunisten.<sup>25</sup> Demnach waren (fast) alle Broschüren Übersetzungen und reflektierten das Organisationsproblem, worüber man ja seit Mitte der 20er Jahre im Westen heftig stritt, insbesondere in Auseinandersetzung mit den Vorschlägen zu einer strafferen Organisation durch Aršinov und Machno. Malatesta, der in der Broschürenreihe ebenso berücksichtigt werden sollte, war beispielsweise ein erklärter Gegner von deren Konzept. Dies legt nahe, daß die „anarchistische Linke“ in China sich hier nicht eindeutig auf eine Seite festlegte, wie ja auch in China die Demarkationslinie zwischen den Anarchisten sich nicht primär an der Organisationsfrage bzw. den Differenzen zwischen „reinen Anarcho-Kommunisten“ und Anarcho-Syndikalisten orientierte, sondern an der GMD-Frage. Daher waren in China die „reinen Anarchisten“ – im Gegensatz etwa zu Japan oder Deutschland – keine Gegner des Syndikalismus! Im Gegenteil: Lu Jianbo und seine Gruppe waren zuvor besonders auf die Arbeiterbewegung hin orientiert.

Allerdings ist fraglich, ob mehr aus dieser geplanten Broschürenreihe wurde, da sich die „Schwarze Jugend“ ganz offen gegen die nun herrschende GMD stellte. Sie fragte nicht nur anklagend, was die Anarchisten, die zeitweise mit ihr kooperiert hatten, denn nun davon gehabt hätten, statt eigene anarchistische Organisationen zu bilden, auf die GMD zu setzen, sondern forderte unumwunden zum Kampf gegen die GMD (und KP) auf.<sup>26</sup> Entsprechend wurden die radikalen Anarchisten von der GMD behandelt.<sup>27</sup> Mit Lu Jianbos Abreise nach Sichuan Ende 1931 verlief sich daher die „anarchistische Linke“ in Shanghai gänzlich.

Aber auch die weniger militanten Anarchisten konnten im „freien“ Shanghai nur wenig erreichen. Während Zheng Peigang und Liang Bingxian eine vorsichtige Anknüpfung an die *Minsheng* mit der *Huiming zhoukan* 晦鳴週刊 (Wochenzeitschrift Hahnenschrei) versuchten, erschienen 1930–1931 in Shanghai, aber die Zeitschrift dezenter als Publikation zur „Gesellschaft und Kultur“ führten,<sup>28</sup> war eine der letzten greifbaren anarchistischen Zeitschriften in Shanghai die von Wei Huilin und Ba Jin geführte *Shidaiqian* 時代前 (Vor der Zeit) von 1931, die allerdings wenig Neues enthielt und offensichtlich auch nicht mit großer Überzeugung vorangetrieben wurde.<sup>29</sup> Entsprechend wurde sie auch schnell wieder eingestellt. Immerhin konnte sie jedoch eine Brückenfunktion zwischen Anarchismus und Kultur herstellen, indem sie gesellschaftliche, politische, philosophische, literarische, historische und wissenschaftliche Aspekte neben klar anarchistischen Anliegen

<sup>24</sup> Auch dieser Text war bereits in *Minzhong* 民鐘 (in Bd. 1, Nr. 16, 15. 12. 1926) erschienen und von Bi Xiushao (!) übersetzt worden.

<sup>25</sup> Zu anarchistischen Ansätzen, eine Jugendinternationale zu gründen, vgl. Linse: *Die anarchistische und anarcho-syndikalistische Jugendbewegung* S. 98–104.

<sup>26</sup> Siehe das Flugblatt zum Staatsgründungstag (10. 10.) 1930 (enthalten in Sakai/Saga: *Genten ...* Bd. 8): *Zhongguo heise qingnian lianmeng wei shuangshi guoqing jinian xuanyan* 中國黑色青年聯盟雙十國慶紀念宣言 (Deklaration der Liga der chinesischen schwarzen Jugend zum Staatsgründungsfest am 10. Oktober).

<sup>27</sup> Lu Jianbo schrieb denn auch ins Ausland, daß die GMD alle Propaganda verhindere. (Siehe „Zur Situation in China“ in *Der Freie Arbeiter*, 25. 10. 1930, S. 3).

<sup>28</sup> Die Zeitschrift lag mir nicht vor. Ich stütze mich hier auf Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1086.

<sup>29</sup> Vgl. die Bewertung bei Chen Sihe (S. 113).

– u.a. dem Anti-Kommunismus – miteinbezog.<sup>30</sup> Damit zeigte sie schon die Tendenz an, die für die Anarchisten in den 30er Jahren typisch wurde: keine klar definierbare Bewegung mehr zu sein, sondern zu einer diffusen Strömung im breiteren kulturellen Kontext zu werden.

Während der japanische Angriff auf Shanghai im Januar 1932 mit seiner Zerstörung u.a. großer Teile der anarchistisch inspirierten Erziehungsprojekte, der „Arbeiteruniversität“ und Kuang Hushengs „Lida xueyuan“ (Kolleg zur Persönlichkeitsbildung), geradezu symbolisch für das Verschwinden dieser einstigen anarchistischen Hochburg Shanghai stand,<sup>31</sup> tauchten nun neue geographische Schwerpunkte auf.

### *Die Aktivitäten in Fujian und Guangdong*

Seit den späten 20er Jahren rückte besonders Fujian in den Vordergrund. Bereits 1927 war hier eine anarchistische Basis entstanden, wo man auf einen neuen Weg setzte, nämlich auf den militärischen. Vorbild dürfte wohl auch Machnos Armee in der Ukraine gewesen sein.<sup>32</sup> Das militärische Trainingscamp in Quanzhou orientierte sich auch an der GMD-Kadettenschule Huangpu bzw. Whampoa, wo mit revolutionärem Elan ausgestattete Militärs herangebildet werden sollten, die dann auch den Nordfeldzug wesentlich mittrugen. Nicht zuletzt Jiang Kaishek entstammte dieser Akademie. Das weitgehende Scheitern des anarcho-syndikalistischen Weges in China, offenbar geworden seit der zweiten Hälfte der 20er Jahre, hatte wohl so manchen Anarchisten auf den Gedanken gebracht, die soziale Revolution mit militärischen Mitteln zu erreichen, obwohl ursprünglich der Antimilitarismus fester Bestandteil des Anarchismus war.<sup>33</sup> Ein weiterer Anreiz war die nach den „Säuberungen“ anvisierte KP-Strategie, eigene revolutionäre Basen zu schaffen.<sup>34</sup>

In Quanzhou wurde daher – offiziell unter GMD-Etikett! – ein militärisches Trainingscamp eingerichtet. Außer militärischer Ausbildung sollten dabei auch unter den Bauern „freie Organisationen“ angeregt werden. Die Aktivisten stammten aus verschiedenen Gegenden Chinas, so daß Quanzhou ein Sammelplatz für chinesische Anarchisten wurde.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> Mir lagen lediglich Auszüge aus der 1. Nummer vor. An Mitarbeitern sind – neben Ba Jin und Wei Huilin, z.T. unter Pseudonymen – Hua Lin und der u.a. in Quanzhou aktive Naturwissenschaftler Chen Fanyu 陳範予 sowie Zhu Lefu, der ja zuvor mit Ba Jin am „Ziyou shudian“ zusammengearbeitet hatte, zu finden.

<sup>31</sup> Vgl. auch die spätere Bemerkung des damaligen Anarchisten Zhang Jing in seinen bereits angeführten Erinnerungen: „Annaqizhuyi zai zhongguo de chuanbo huodong pianduan“. S. 124.

<sup>32</sup> Ironischerweise wurde dieses Vorbild zu einem Zeitpunkt aufgegriffen, als sich im Westen Aršinov und Machno wegen ihrer Vorschläge zur strafferen Organisation der Anarchisten (Ende 1926) im anarchistischen Lager ins Abseits manövrierten.

<sup>33</sup> Vgl. auch die Bemerkung eines „Genossen aus Deutschland“, der angab, daß er zuvor Briefkontakt mit „Sinpak“ (Ou Shengbai) gehabt habe, sich jedoch mit ihm wegen dessen Befürwortung einer „anarchistischen Armee“ überworfen habe. (Siehe *Geming zhoubao* Nr. 50, wohl 25. 6. 1928, S. 318).

<sup>34</sup> Vgl. Fan Tianjuns Erinnerungen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1040–1041.

<sup>35</sup> Einige der Aktivisten werden bei Sakai in seinem langen Artikel zu Quanzhou in Yamaguchi/Sakai: *Ba Jin de shijie*, S. 252–315, vorgestellt. Daraus ergibt sich, daß einige Aktivisten Mitglieder der GMD waren und z.T. einen militärischen Hintergrund hatten. Es ist nicht auszuschließen, daß die anarchistische Propaganda unter den Soldaten, wie sie besonders die ehemaligen Mitarbeiter Shifus u.a. unter Chen Jiongming in Guangdong und Fujian betrieben hatten, einen Samen dazu gelegt hatte.

Auch Iwasa aus Japan<sup>36</sup> sowie einige koreanische Anarchisten, die in China aktiv waren, nahmen teil. Das Geld soll größtenteils von Fujian-stämmigen Überseechinesen gekommen sein, denen man die eigenen Aktivitäten offenbar als „zum Schutz der Heimat dienlich“ verkaufte.<sup>37</sup> Da jedoch etwa nach einem Jahr Banditen Quanzhou überfielen und die GMD-Truppen das Territorium vorerst aufgaben, war auch das Ende des anarchistischen Trainingscamps besiegelt.

Nachdem schon das militärische Trainingscamp den Banditen nicht standzuhalten vermochte, war klar, daß die Idee einer gewaltsamen Entfesselung der sozialen Revolution oder auch nur die Schaffung einer militärisch gesicherten revolutionären Basis für die Anarchisten utopisch war. Daher beschlossen sie, lieber wieder auf den propagandistischen Weg zurückzukehren. Das Schlüsselwort hieß jetzt: Erziehung. So wie Kuang Husheng mit seinem „Lida xueyuan“ in Shanghai und dann auch die „Arbeiteruniversität“ unmittelbar in dessen Nachbarschaft im städtischen Milieu auf oberer Bildungsebene anarchistische Inhalte einzubringen versuchten, so wollten die oft mit einer dieser Shanghaier Institutionen zuvor verbundenen Anarchisten in Quanzhou – und dann auch in Guangdong – den Anarchismus über das Schulwesen verbreiten, allerdings auf etwas niedrigerer Ebene. In Quanzhou entstand so die „Liming gaoji zhongxue“ 黎明高級中學 (Höhere Mittelschule „Morgendämmerung“) in den Gebäuden eines alten Tempels. Diese Schule bestand von 1928 bis 1934 und zog wiederum als Lehrer viele Anarchisten aus allen Teilen Chinas und z.T. aus dem Ausland an.<sup>38</sup> Allerdings bestand auch hier ein gewisser Kontakt zur GMD, und die Schule war somit nicht rein anarchistisch. Das Geld kam wiederum primär von Überseechinesen, die ihre Kinder hier zur Schule schickten, obwohl auch Kinder ansässiger armer Familien aufgenommen wurden. Ziel der Ausbildung war, nicht nur Wissen zu vermitteln (incl. natürlich des Esperanto), sondern die Schüler zu Persönlichkeiten nach anarchistischem Ideal zu formen und im Kleinen auf dem Campus die Gesellschaft der Zukunft zu verwirklichen, ähnlich der früher populären Neudorf-Idee. Diese Schule und ihre „Schwesterschule“ „Pingmin zhongxue“ 平民中學 (Volksmittelschule) sollten u.a. Ba Jin, der Quanzhou insgesamt dreimal besuchte (1930/1932/1933), sehr beeindruckten. Einen der Quanzhou-Aktivisten, Ye Feiying 葉非英 mit dem Spitznamen „Jesus“, sollte Ba Jin in seinen Werken als Inbegriff der „Aufopferung für die Sache“ bewundernd zeichnen. Je mehr sich jedoch die GMD etablierte, desto kompromißloser ging sie gegen alles Abweichlerische vor, und so wurde die „Liming-Mittelschule“ anlässlich der Aufführung eines „klassenkämpferischen Theaterstücks“ geschlossen.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Iwasas Erinnerungen sind bei Tamagawa: *Chūgoku anakizumu no kage* S. 105–111 ausgewertet.

<sup>37</sup> Vgl. die Aussagen Fan Tianjuns in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1041.

<sup>38</sup> Dies waren zum einen einige Koreaner, die in China im Exil lebten. (Vgl. dazu Shimada Kyōko: „Bakin to chōsenjin“). Zum anderen waren von japanischer Seite Iwasa, der Kriegsdienstverweigerer Akagawa Keirai 赤川啓來 und der mit koreanischen Terroristen zusammenarbeitende Tanitabe Yūji 谷田部勇司 zeitweise beteiligt. (Vgl. Sakai in Yamaguchi/Sakai S. 301). (Akagawa wird kurz bei Hagiwara Shintarō 萩原 晋太郎: *Anakisuto shōjiten* アナキスト小辭典 [Kleines Anarchisten-Lexikon], Tokyo 1975, S. 12, charakterisiert).

<sup>39</sup> Siehe Fan Tianjuns Erinnerungen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1044. Nach Fan schloß die Schule 1933, was durch Sakai (in Yamaguchi/Sakai S. 275) auf 1934 korrigiert wird. (Mit anderem Lehrpersonal wurde allerdings eine Weiterführung versucht. Siehe Sakai S. 309).

Außer der Schule engagierten sich die Anarchisten auch weiter unter Bauern und natürlich im Gewerkschaftswesen, so daß Fujian in den 30er Jahren einen wichtigen Standort für die chinesischen Anarchisten bildete, die sonst stark in die Defensive geraten waren.

Ähnlich wie in Fujian war auch in Xinhui 新會 in Guangdong ein Teil der Anarchisten, ebenfalls oft zuvor mit der „Arbeiteruniversität“ oder Kuangs „Lida xueyuan“ verbunden, im Erziehungswesen engagiert, zumal die vorigen Herausgeber der *Minzhong* 民鐘 dort als Lehrer gewirkt hatten. Nun führte man auch hier eine eigene Schule<sup>40</sup> und arbeitete weiter unter Bauern und Arbeitern. Doch auch dies wurde 1936 von oben beendet.<sup>41</sup>

### *Lu Jianbo in Sichuan*

Mit Lu Jianbos Umzug nach Sichuan wanderte allerdings zumindest die propagandistische Öffentlichkeitsarbeit im Wesentlichen dorthin,<sup>42</sup> zumal immer mehr der in den 20er Jahren aktiven Anarchisten ausstiegen. Viele näherten sich der GMD an, z.B. Shen Zhongjiu. Er blieb allerdings zu Jiang Kaishek selbst auf Distanz. Obwohl er in Fujian in den 30er Jahren einen wichtigen Posten bekleidete, sah er offenbar seine Aufgabe mehr im Engagement für seine Provinz und hielt sich von der Zentrale fern.<sup>43</sup> Aber auch viele aus Shifus Umkreis, allen voran Liu Shixin, optierten für die GMD, während andere ins Privatleben auswichen (etwa Wu Kegang, der sich ebenso dann der GMD annäherte). Manche verlegten sich auf eine akademische Tätigkeit, z.B. Huang Lingshuang. Huang, der einst so aktiv im anarchistischen Lager gewesen war, hatte sich bald nach seinem SU-Aufenthalt in die USA zum Studium begeben, wo er wohl auch die I.W.W. (Industrial Workers of the World) genauer studieren wollte.<sup>44</sup> Er war in den USA vermutlich weiter mit anarchistischen Kreisen in Verbindung, doch trat er nach seiner Rückkehr nach China kaum mehr anarchistisch in Erscheinung – abgesehen von seiner Lehrtätigkeit an der „Arbeiteruniversität“.<sup>45</sup> (Allerdings behauptete ein ehemaliger Student derselben, daß Huang zu diesem Zeitpunkt nichts erkennbar Anarchistisches mehr äußerte, sondern „bürgerliche Soziologie nach US-Muster“ lehrte!).<sup>46</sup> In den 30er Jahren engagierte er sich dann erkennbar sowohl für die GMD als auch für eine konservative Kulturpolitik und war einer der „10 Pro-

<sup>40</sup> Diese wurde ebenfalls 1933 von Ba Jin besucht.

<sup>41</sup> Siehe Sakai in Yamaguchi/Sakai S. 304.

<sup>42</sup> In Fujian waren einige Anarchisten auch noch Ende der 30er Jahre und noch oder wieder nach 1945 aktiv, doch ist wenig Konkretes greifbar. Es existierte u.a. in Fuzhou ein „Ziyou shudian“, der auch nach 1945 wieder auftaucht. Offensichtlich wurden aber primär ältere Texte nachgedruckt. Treibende Kraft war vermutlich Ye Feiyang.

<sup>43</sup> Dies legt Cao Jurens 曹聚仁 Beschreibung Shen Zhongjius nahe, die auszugsweise in Tamagawa/Sakai/Saga ins Japanische übersetzt ist, dort S. 412–413. Ba Jin hingegen kritisierte Shen verhüllt u.a. in seiner Romantrilogie „Liebe“. (Siehe Ba Jins Gesamtvorwort zur Trilogie von 1935, abgedruckt in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 305–348, wo sich Shen hinter „einem älteren und früher wegweisenden Freund“ verbirgt, der „blind vor Liebe“ eine Familie gegründet habe und „in einer entfernten Provinz“ einen Posten bekleide).

<sup>44</sup> Vgl. den Bericht zur chinesischen anarchistischen Szene in *Rōdō undō* (Folge 5), 1. 6. 1927, S. 35.

<sup>45</sup> Siehe Chan/Dirlik S. 128 bzw. S. 132–133.

<sup>46</sup> Siehe Feng Hefas 馮和法 Erinnerungen an die „Arbeiteruniversität“, auszugsweise ins Japanische übersetzt in Tamagawa/Sakai/Saga, dort S. 395

fessoren“, die 1935 die berühmte „Erklärung für einen kulturellen Wiederaufbau auf chinesischer Basis“ veröffentlichten, um sich gegen eine vermeintliche überzogene Verwestlichung zu wehren! 1949 ging Huang dann in die USA, blieb aber Taiwan verbunden.

Andere wieder beliebten es bei Esperanto-Aktivitäten, z.B. Huang Zunsheng (Wong Kenn) und Ou Shengbai. (Ou übersetzte 1930 Sun Yatsens „Drei Volkspinzipien“ ins Esperanto!).<sup>47</sup> Wieder andere begaben sich aufs literarische Feld (Ba Jin, Mao Yibo, „Lin“), wo sie zumindest indirekt noch weiter für den Anarchismus wirkten und somit in neuer Weise auch Shanghai als Schauplatz wiederbelebten (u.a. durch den 1935 gegründeten Verlag „Kulturelles Leben“ [„Wenhua shenghuo chubanshe“ 文化生活出版社], der allerdings sehr breit angelegt war).<sup>48</sup>

Von Lu Jianbos Propagandaaktivitäten ist leider nicht sehr viel greifbar, zumal Sichuan vor Ausbruch des Chinesisch-Japanischen Krieges eher abgelegen war und daher fraglich ist, welche Breitenwirkung Lu von dort aus erzielen und wieviele Mitarbeiter er versammeln konnte.<sup>49</sup> Im Wesentlichen schien er sich an die anarchistischen Klassiker zu halten (u.a. mit der Übersetzung von Bakunins *Dieu et l'état*)<sup>50</sup> und den Marxismus bzw. die nun in China populäre materialistische Weltanschauung anzugreifen.<sup>51</sup>

Erst die Kriegsjahre brachten Sichuan in eine zentralere Position, da durch das Vorrücken der Japaner von Osten her eine große Wanderbewegung innerhalb Chinas in Richtung Südwesten einsetzte und schließlich Sichuan das Zentrum des nicht-besetzten China darstellte. Nicht nur die Regierung ließ sich bald hier nieder, sondern auch zahlreiche Intellektuelle versammelten sich jetzt hier. Die entsprechend verbesserten Kommunikationsmöglichkeiten blieben auch auf die dortigen Anarchisten nicht ohne Einfluß. Doch waren es nicht nur solche äußeren Faktoren, die die Anarchisten in Sichuan bewegten, ihre Beziehung zur Gesamtgesellschaft neu zu definieren, vielmehr war die Auseinandersetzung mit der Frage des gesellschaftlichen Engagements der Anarchisten mit der schon seit Jahren immer stärker werdenden japanischen Bedrohung bereits vor dem Krieg unumgänglich geworden. Ähnlich der Problematik, mit der sich die europäischen Anarchisten durch den Ersten Weltkrieg konfrontiert sahen, mußten sich nun auch die „Puristen“ um Lu Jianbo erneut entscheiden, wie sie sich angesichts des sich abzeichnenden japanischen Angriffskrieges verhalten sollten. Ihre Antwort war die noch vor dem offenen Ausbruch des Krieges gegründete Zeitschrift *Jingzhe* 驚蟄 (Aufschrecken aus dem Winterschlaf) (1937–

<sup>47</sup> Siehe (Fu) Bicheng (傅) 璧城: „Shijieyu yundong zai zhongguo de xianzhuang“ 世界語運動在中國  
的現狀 (Die aktuelle Lage der Esperanto-Bewegung in China) in *Wuhan ribao fukan* 武漢日報副刊  
(Beilage zur Wuhan-Tageszeitung), 14. 12. 1930, S. 3–4, dort S. 4. (Fu Bicheng war Herausgeber des Organs des Hankouer Esperanto-Verbandes. Siehe Ulrich Lins: *Listo de ĉinaj Esperanto-periodaĵoj* [Liste der chinesischen Esperanto-Periodika] in *La Revuo Orienta* [Orient-Revue] Bd. 58, 1977, S. 10–14, S. 76–79, S. 114–116 und S. 142–144, dort S. 14).

<sup>48</sup> Vgl. Chen Sihe S. 173 ff. sowie s.u.

<sup>49</sup> Im Ge/Jiang/Li findet sich lediglich ein Auszug aus der Zeitschrift *Chongjing* 憧憬 (Vision) (1933–1934) mit dem Verweis, daß die Zeitschrift hauptsächlich Übersetzungen enthalten habe. In der Zusammenfassung seiner Erinnerungen (in Ge/Jiang/Li) geht Lu auf diese Jahre vor dem Krieg auch nicht näher ein.

<sup>50</sup> Siehe Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1019. Ob dies die Übersetzung der ganzen Schrift war, ist unklar, aber aufgrund des Umfangs kaum wahrscheinlich.

<sup>51</sup> Darüber jedenfalls handelt der in Ge/Jiang/Li (Bd. 2, S. 865–875) enthaltene längere Artikel, der immerhin vermuten läßt, daß der Autor „Bingruo“ 冰若 eine gewisse philosophische Bildung besaß. Wer „Bingruo“ war, ist unklar. Vielleicht handelte es sich um Lu Jianbo.

1940), die eine Wende in ihren Ansichten offenlegte. (Ob der Titel bewußt an die kurzlebige gleichnamige Zeitschrift von 1924 in Kanton erinnern sollte, ist unklar). Außer Lu Jianbo und seiner Frau war Zhang Lüqian ein profilierter altgedienter Mitstreiter.<sup>52</sup>

Entgegen ihrer Propagierung einer strikten Abstinenz vom politischen Tagesgeschehen, wie sie sie im Zusammenhang mit der Einheitsfront und ihrem Ende in den späten 20er Jahren verfochten hatten, bekannten sich die „Puristen“ jetzt zur aktiven Teilnahme am Widerstand gegen Japan! Ähnlich der Argumentation Kropotkins anlässlich des Ersten Weltkrieges – dem man explizit nachträglich recht gab –,<sup>53</sup> argumentierten sie jetzt, daß sie zwar prinzipiell gegen Kriege seien und auch nichts mit den Nationalisten gemein hätten, doch müsse man diesen feindlichen Angriff abwehren, um die Revolution zu retten. Da dies mit friedlichen Mitteln nicht erreichbar sei, müsse man notgedrungen zu den Waffen greifen. Täte man dies nicht, dann würde die Gesellschaft auf unabsehbare Zeit zurückgeworfen. Daher bedeute im gegebenen Fall das Verfolgen des Zieles einer anarcho-kommunistischen Gesellschaft die konkrete Teilnahme am Widerstandskrieg gegen Japan, welches den Kapitalismus und Imperialismus repräsentiere. Damit sei der chinesische Widerstand auch von weltweiter Bedeutung im Rahmen des Kampfes gegen den Kapitalismus und Imperialismus. Im Unterschied zu den Nationalisten hingegen wolle man nach dem Sieg jedoch keine neue, eigene Macht installieren, weshalb die eigene Motivation nicht mit der der Nationalisten gleichzusetzen sei.<sup>54</sup> Ein Grundsatzartikel in *Jingzhe* zum Verhältnis von Anarchismus und Widerstandskrieg forderte unmißverständlich, den Krieg gegen Japan als Krieg gegen Autoritäten zu definieren, wobei der Autor seine Argumentation auf Aussagen Malatestas, der internationalen großen Figur der „reinen“ Anarchisten, zu beziehen suchte (der jedoch energisch gegen Parteinahmen im Krieg polemisiert hatte!).<sup>55</sup> Der politische Kampf sei akzeptabel, da er vom ökonomischen nicht zu trennen und außerdem auf das wesentliche Ziel gerichtet sei, nämlich die Befreiung. Wenn es für den Frieden keine Chance mehr gebe, müsse und dürfe man zur Gewalt greifen. Der nun zu beschreibende Weg laute für die Anarchisten: revolutionäre Organisationen unter Bauern und Ar-

<sup>52</sup> In der Zusammenfassung von Lus Erinnerungen in Ge/Jiang/Li (Bd. 2, S. 1020) werden noch Gong Peijia 龔裴伽, Liu Shaoguang 劉少光 und Li Jianzhong 李建中 identifiziert, über die mir leider sonst nichts näher bekannt ist.

Einige Auszüge der Zeitschrift sind in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 877–896, enthalten. Außerdem lagen mir Bd. 1, Nr. 3 (Juni 1937), von Bd. 2 die Nummern 4–6 (März/April/Juli 1938) und von Bd. 3 die Nummern 2, 5 und 7 (Oktober 1938 / Januar 1939 / März 1939) vor. Die Zeitschrift enthielt ebenfalls viele Übersetzungen.

<sup>53</sup> Siehe „Xiaochen“ 嘯塵: „Ke shi ‘Ou-zhan lun’ de ‘yijian shi’“ 克氏“歐戰論”的“一件事” („Die Angelegenheit“ von Kropotkins „Über den Ersten Weltkrieg“) in *Jingzhe* Bd. 3, Nr. 2, Oktober 1938, S. 12.

<sup>54</sup> Siehe Yin Lizhi 尹立芝: „Yi zhanzheng qu fandui zhanzheng“ 以戰爭去反對戰爭 (Mit Krieg sich gegen den Krieg stellen) in *Jingzhe* Bd. 2, Nr. 1, Januar 1938, abgedruckt in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 877–878.

<sup>55</sup> Lu Jianbo hatte dessen „Programma anarchico“ von 1920 als Broschüre übersetzt. (Siehe Lus Erinnerungen in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1020). Dies wurde auch in der Zeitschrift abgedruckt. (Eine deutsche Übersetzung: „Ein anarchisches Programm“, ist in Borries/Brandies, S. 251–272, abgedruckt, ebenso in Malatesta: *Gesammelte Schriften* Bd. 1, S. 167–182).

beitern zu fördern, damit die eigene Stimme auch unter den einfachen Leuten wahrnehmbar werde. Denn andernfalls marginalisiere man sich selbst.<sup>56</sup>

Lu Jianbo betonte zwar, daß man im Widerstandskrieg weiterhin ein eigenes Profil behalten müsse, doch setzte er erstaunlicherweise nun auch auf Regierungsmaßnahmen. So appellierte er an die GMD, doch dem dritten der „Drei Volkspinzipien“, der Wohlfahrt, mehr Beachtung zu schenken. Ohne sozialpolitische Maßnahmen gerate der Kampfwille in Gefahr. Siegen könne man aber nur, wenn sich wirklich das ganze Volk auf allen Ebenen beteilige. Auch solle die Regierung doch mehr bürgerliche Freiheiten gewähren und auf die Stärke des Volkes vertrauen, statt aus Panik vor kommunistischer Subversion diktatorisch nach innen zu regieren. – Daß man Freiheit nur in Freiheit lernen könne, war ein altes anarchistisches Motto, doch daß ein Anarchist auf die Regierung setzte, diese zu gewähren, war es nicht.<sup>57</sup>

Bei zuviel Annäherung im Rahmen der „gemeinsamen Sache“ fühlten sich die „Puristen“ von einst allerdings offenbar weiterhin unwohl, und so versuchte Lu in einem Grundsatzartikel zu klären, wo man genau stehe: „Gongzuo de taidu“ 工作的態度 (Arbeitshaltung). Darin ging er davon aus, daß jeder, der an den Anarcho-Kommunismus glaube, notwendigerweise versuchen müsse, sein Ideal zu verwirklichen. Wie in einer Art Rückblick auf die chinesische anarchistische Bewegung seit den späten 20er Jahren verurteilte er die Haltung vieler Anarchisten, die angesichts der Entwicklungen in China zum Schluß gekommen waren, daß man abwarten müsse, bis die Zeiten günstiger seien, und deshalb alle Aktivitäten eingestellt hatten. Immer und zu jeder Zeit könne und müsse man für das Ziel arbeiten, auch wenn es verschiedene Wege gebe. Egal, ob man Propaganda, Erziehung, Massenorganisationen oder den bewaffneten Kampf bevorzuge, immer könne man etwas dazu beitragen, daß die anarcho-kommunistische Gesellschaft näher rücke. Wu Zhihuis Diktum von den 3000 Jahren, die man noch brauche, habe zum einen Öl ins Feuer der Gegner des Anarchismus gegossen, zum anderen viele in der anarchistischen Bewegung gelähmt. Wu (den Lu nicht namentlich nannte, aber der natürlich gemeint war) sei zwar ohnehin kein „Genosse“ der Anarchisten mehr, doch habe er schließlich einst selbst in seiner Würdigung Shifus (in *Minzhong*, März 1927) eingeräumt, daß, wenn man sich so wie Shifu engagiere, das Ziel schneller erreicht werden könne. In der Tat gebe es doch viele Ansätze gerade in den Arbeiter- und Bauernorganisationen, die man nur aufgreifen und weiterentwickeln müsse. Als konkrete Vorbilder benannte Lu besonders die anarchistischen Gewerkschaftsorganisationen in Spanien sowie die Aktivitäten der italienischen Anarchisten und der anarchistischen internationalen Jugendorganisation.

Entsprechend mahnte er die chinesischen Genossen, sich in der ein oder anderen Form zu engagieren, wobei nur entscheidend sei, daß man erkennbar mit anarchistischer Zielsetzung arbeite. Obwohl er die einst selbst gepflegte Haltung eines alles oder nichts nun kritisierte und davor warnte, bei zuviel Purismus schließlich zur Untätigkeit verdammt zu

<sup>56</sup> „Limin“ 黎民: „Wuzhengfu gongchanzhuyi yu zhongguo kangzhan“ 無政府共產主義與中國抗戰 (Der Anarcho-Kommunismus und der chinesische Widerstandskrieg) in *Jingzhe* Bd. 3, Nr. 5, Januar 1939, S. 36–40. (In Ge/Jiang/Li, S. 889–896, ist nur eine gekürzte Fassung des Artikels enthalten).

<sup>57</sup> Siehe Lus Artikel (unter „Wuyun“ 吳濬): „‘Kangzhan’ zhu fangmian“ 抗戰 諸方面 (Die verschiedenen Aspekte des „Widerstandskrieges“) in *Jingzhe* Bd. 2, Nr. 4, April 1938, abgedruckt in Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 878–883. – Ironischerweise glich dies den Äußerungen in der von Lu so angefeindeten *Geming zhoubao* zehn Jahre früher.

werden, blieb sein moralischer Impetus doch unverkennbar: Es gehe um das „richtige“ Denken, das die Anarchisten wie ein Licht in die Finsternis der Gesellschaft hineinbringen müßten. Wer die Leitlinie verliere, werde – egal was er tue – zum Verräter! Wenn das Denken jedoch stimme, dann sei auch jede Aktivität gleichermaßen anzuerkennen, wobei Lu sich offenbar gegen inneranarchistische Kritiker wandte, die den von ihm bevorzugten Weg der Propaganda als „realitätsfern“ empfanden und für einen bewaffneten Kampf plädierten. Vielmehr mahnte er die wohl überwiegend jungen „Heißsporne“, nicht zu sehr dem Muster von „Helden aus ausländischen Romanen“ nachzueifern, sondern statt Heldenromantik sich demütiger als geduldige Diener zu üben.<sup>58</sup>

Letzteres war wohl auf den Einfluß Ba Jins gemünzt, der seit Mitte der 20er Jahre ausländische revolutionäre Helden in China populär gemacht hatte. Sein „Romantizismus“ wurde ihm von literarischen wie anarchistischen Kritikern häufig angekreidet. Obwohl, wie erwähnt, Lu und Ba Jin, einst enge Freunde, sich 1927/28 entzweit hatten, waren sie sich dann wieder etwas näher gekommen.<sup>59</sup> So beteiligte sich der inzwischen weithin bekannte Ba Jin auch einmal an Lus Zeitschrift *Jingzhe*, wo er übrigens in der gleichen Nummer, in der Lus oben vorgestellter Grundsatzartikel mit der impliziten Kritik enthalten war, einen Beitrag zum spanischen Anarchisten Buenaventura Durruti veröffentlichte und für eine Koalition von Sozialisten, Kommunisten, Anarchisten und allen Anti-Faschisten plädierte.<sup>60</sup> Außerdem veröffentlichte er später generös ein Buch des „kleinen Dorfschullehrers“ aus Sichuan.<sup>61</sup>

### *Ba Jins Rolle im Anarchismus in den 30er Jahren*

Während Lu Jianbo am bewußtesten für eine inzwischen fast inexistente „anarchistische Bewegung“ in China stand,<sup>62</sup> verkörperte Ba Jin den nun diffus gewordenen allgemein-

<sup>58</sup> „Daji“ 大吉 (=Lu Jianbo): „Gongzuo de taidu“ in *Jingzhe* Bd. 3, Nr. 1, abgedruckt in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 884–889.

<sup>59</sup> Der Schaden in ihrem Verhältnis wurde zwar nie ganz behoben, doch rückten sie allmählich wieder enger zusammen, namentlich in der VR-Zeit, zumal beide gleichermaßen schließlich in der Kulturrevolution heftig wegen ihres früheren Anarchismus kritisiert wurden. Ba Jin pflegte, trotz geographischer Entfernung (er war meist in Shanghai, Lu in Sichuan), Kontakt und sandte Lu von all seinen Werken ein Exemplar. (Siehe *Ba Jin nianpu* Bd. 2, S. 1163).

<sup>60</sup> Vgl. das Zitat in Lus Erinnerungen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1021.

<sup>61</sup> Lu Jianbo, der in den 20er Jahren im Grunde bekannter war als Ba Jin, arbeitete inzwischen in Sichuan auf dem Land als Lehrer. (In der VR-Zeit war er dann Hochschul-Professor und bekannter Esperantist). Ba Jins Durchbruch war mit seinem ersten Roman 1928 gekommen. Er veröffentlichte schließlich 1947 Lus Schrift *Xinzi* 心字 (Das Zeichen Herz). (Siehe *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 670).

<sup>62</sup> Leider besteht diesbezüglich auch ein Materialproblem. Wie – neben der Liste der Publikationen im Anhang zu *Ge/Jiang/Li* – aus verschiedenen Hinweisen ersichtlich, erschienen noch einige anarchistische Publikationen, doch waren mir diese nicht zugänglich. Nach Yamaguchis Forschungen beim „Centre international de Recherches sur l'Anarchisme“ in Lausanne gab es noch mehrere Veröffentlichungen vom Kreis um Lu Jianbo. (Siehe Yamaguchi in Yamaguchi/Sakai S. 149). Außerdem listete auch Nishikawa Masao: „Japanische, koreanische und chinesische Periodika der Anarchisten und Sozialisten 1905–1937. Ein Bestandsverzeichnis des IISG, Amsterdam“ in *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 1978, S. 485–493, dort S. 491–492, einige Publikationen auf, doch waren diese bei meinem Besuch am IISG (Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis bzw. Internationales Institut für Sozialgeschichte)

kulturellen Einfluß, den der Anarchismus im China der mittleren und späten 30er Jahre behielt.<sup>63</sup> Obwohl Ba Jin selbst sich einst als Glied der anarchistischen Bewegung empfunden

nicht zugänglich. Aus einem Geheimdokument der GMD von 1936 geht ferner hervor, daß insgesamt neun anarchistische Periodika verboten worden waren. (Vgl. Jiang/Li S. 381).

Einen interessanten Hinweis gibt des weiteren Wei Huilin in seinem Interview mit Avrich (*Anarchist Voices* S. 407–409): So soll ein gewisser „Chu Cha-peí“ aus Yunnan dort in den Bergregionen eine eigene militärische Machtbasis im Sinne Machnos aufgebaut haben, von wo er bis in die 1950er Jahre (!) hinein gegen alle Machthaber gekämpft habe, um seine „anarchistische Utopie“ im Süden Chinas zu verwirklichen und zu verteidigen. – Leider ist mir sonst hierzu nichts bekannt. Gleiches gilt für die Figur des „Dr. Chen“, der offensichtlich mit der Londoner *Freedom*-Gruppe während eines Englandsaufenthaltes Kontakt aufgenommen hatte und auch später von China aus weiter pflegte. (Siehe seine Erwähnung bei Meltzer: *The Origins* ...).

<sup>63</sup> An dieser Stelle soll kurz auf Ba Jin, der ja schon mehrfach genannt wurde, und die Literatur zu ihm zusammenhängend eingegangen werden. Ba Jin, 1904 als Li Yaotang 李堯堂 geboren, zeichnete im anarchistischen Zusammenhang meist mit seinem Großjährigkeitsnamen (Li) Feigan 芾甘 oder Li Peigan (Alternativlesung) bzw. P. K., während er als Schriftsteller unter Ba Jin bekannt wurde, womit er seinen ersten Roman *Miewang* 滅亡 (Untergang) zeichnete. Die Herkunft dieses Pseudonyms „Ba Jin“ 巴金 ist umstritten. U.a. Olga Lang (S. 7 und S. 269–270) behauptet, es handle sich um eine Zusammensetzung aus Bakunin (Bakuning 巴枯寧) und Kropotkin (Kelupaotejin 克魯泡特金), und folgt damit einer Tradition, die in China offenbar 1933 begründet wurde (vgl. *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 296, bzw. Chen Sihe S. 153), doch gibt Lang keinen Beweis für diese an sich plausible Erklärung. Ba Jin selbst äußerte sich offensichtlich erst 1958 (!) (in „Tan ‘Miewang’“ 談“滅亡“ [Über „Untergang“]) direkt zu seinem Pseudonym und verneinte zu diesem Zeitpunkt die Herkunft der Silbe „Ba“ von Bakunin. Einerseits äußerte er in den späten 20er Jahren, als er sein Pseudonym wählte, mehrfach Verehrung für Bakunin (vgl. oben sein „Ich bin ein Anarchist, ein Bakunist, ein Kropotkinianer“!), doch wehrte er sich andererseits offensichtlich schon gegen den Artikel mit der entsprechenden Erläuterung seines Pseudonyms von 1933 (ob speziell deswegen oder wegen der anti-anarchistischen Implikation des „Vorwurfs“, ist nicht klar). Auch ist seine Version, die er 1958 anbot, daß „Ba“ auf den Namen eines Freundes zurückzuführen sei, zumindest durch Bezugnahmen in Originaltexten der 30er Jahre auf diesen Freund nicht direkt von der Hand zu weisen, doch könnte es sich auch um ein „glückliches Zusammentreffen“ beider handeln.

Ba Jin schrieb seine Werke mehrfach um, weswegen ich mich bemüht habe, so weit möglich, frühe Ausgaben bzw. zumindest vor 1949 erschienene Ausgaben heranzuziehen. Große Sammlungen wurden von ihm erst nach 1949 zusammengestellt: ein *wenji* 文集 (Gesammelte Werke) in 14 Bänden (1958–1962) mit seinen Texten von vor 1949 (in redigierter bzw. bzgl. des Anarchismus „gesäubert“ Form!); dann folgte ein *xuanji* 選集 (Ausgewählte Werke) in 10 Bänden 1982, welches von Ba Jin als „definitive Version seiner Werke“ betrachtet wurde (und was viele Ba-Jin-Forscher deshalb meinen, akzeptieren zu müssen!). 1986–1993 wurde dann das nicht von ihm selbst initiierte 25-bändige *quanji* 全集 (Sämtliche Werke) zusammengestellt.

Ferner sind als Text-Kompilationen von Interesse: *Ba Jin xiezu shengya* 巴金寫作生涯 (Das schriftstellerische Leben Ba Jins), Tianjin 1984, herausgegeben von Jia Zhifang 賈植芳 et al., ein Buch, das mir recht verlässlich erscheint, zumal Jia Zhifang eine Art Doyen der chinesischen Ba-Jin-Forschung ist; das schon öfter angeführte Werk *Ba Jin yanjiu ziliao* 巴金研究資料 (Forschungsmaterialien zu Ba Jin), hrsg. von Li Cunguang 李存光, 3 Bde., (ich habe Bd. 1 benutzt, Fuzhou 1985, worin u.a. allgemeines Material zu Leben und Denken enthalten ist). Auch dieses Werk erscheint mir als im Großen und Ganzen verlässlich.

An Sekundärliteratur ist im Westen erstaunlich wenig zu Ba Jin erschienen. An Monographien zu nennen ist primär die immer noch maßgebliche Studie von Olga Lang: *Pa Chin and His Writings*, Cambridge/Mass. 1967. Unter literarischem Aspekt wird Ba Jin bei Nathan K. Mao behandelt: *Pa Chin*, Boston 1978. (Beide Werke behandeln Ba Jin vor 1949). Die vom Titel her vielverheißende Schrift von Vladimiro Muñoz: *Li Pei Kan and Chinese Anarchism*, New York 1977, entpuppt sich als bloße Zusammenstellung einer kleinen Chronologie zu Ba Jin. Ansonsten erschienen nur einige Artikel. (Vgl. auch den

den hatte, war er durch seine Hinwendung zur Literatur allmählich aus der Bewegung hinausgeglitten. Er bekannte sich zwar weiterhin zum anarchistischen Ideal, doch betrieb er keine direkte Propagandaarbeit mehr. Seine 1930 erschienene Schrift *Cong zibenzhuyi dao annaqizhuyi* (vom Kapitalismus zum Anarchismus) war sein erstes und letztes eigentlich theoretisches Werk gewesen, auch wenn er es 1935 immer noch als eines seiner gelungensten Werke bezeichnete.<sup>64</sup> Auch seine Besuche bei den Aktivisten in Quanzhou zeigten diese Entwicklung deutlich: während er beim ersten Mal 1930 noch als „Mitglied“ auftrat, war dies 1932 und 1933 anders. Er besuchte nun seine Freunde, aber er blieb ein „bewundernder Besucher“.<sup>65</sup> Parallel dazu verhielt sich übrigens auch sein Esperanto-Engagement. Während er sich nach seiner Rückkehr aus Frankreich aktiv in Shanghai sogar als Heraus-

---

1997 aktualisierten Eintrag von Susanne Weigelin-Schwiedrzik „Ba Jin“ in *Kritisches Lexikon zur fremdsprachigen Gegenwartsliteratur*, hrsg. von Heinz Ludwig Arnold, München 1983 ff., sowie die kleine Literaturübersicht in *Kindlers neues Literaturlexikon*, München 1988–1992, zu Ba Jin).

In Japan war lange Zeit die akribische Studie von Higuchi Susumu 樋口進: *Bakin to anakizumu* 巴金とアナキズム (Ba Jin und der Anarchismus), Fukuoka 1978, Standard, worin ebenso der frühe Ba Jin behandelt wird. Seit den 1980er Jahren arbeiteten u.a. Shimada Kyōko 島田恭子, Sakai Hirobumi 坂井洋史 und Yamaguchi Mamoru 山口守 über Ba Jin. Die beiden letzteren veröffentlichten ihre wichtigsten Beiträge 1995 in Peking in Buchform auf Chinesisch: *Ba Jin de shijie* 巴金的世界 (Die Welt Ba Jins).

An chinesischen Monographien über Ba Jin erschien bereits eine größere Zahl. (Eine knappe Zusammenfassung bis Ende der 80er Jahre siehe in Xu Simu 徐思牧 Vorwort zu Chen Sihe S. 1). Während die meisten in den 80er Jahren erschienenen Studien noch auf dem Hintergrund der erst kürzlichen Rehabilitierung Ba Jins (und z.T. der Autoren!) nach der Kulturrevolution entstanden und häufig bemüht waren, Ba Jin als Patrioten darzustellen und entsprechend den Anarchismus herunterzuspielen, wurde der Umgang seit Ende der 1980er auch mit diesem Aspekt freier. (Ich habe folgende Werke benutzt: Chen Danning 陳丹農: *Ba Jin pingzhuan* 巴金評傳 [Kritische Biographie Ba Jins], Neuauflage Shijiazhuang 1982; Wang Yingguo 汪應果: *Ba Jin lun* 巴金論 [Über Ba Jin], Shanghai 1985; Chen Sihe / Li Guangjun 陳思和, 李光軍: *Ba Jin lungao* 巴金論稿 [Versuch über Ba Jin], Peking 1986; Ai Xiaoming 艾曉明: *Qingnian Ba Jin jiqi wenxue shijie* 青年巴金及其文學視界 [Der junge Ba Jin und sein literarischer Horizont], Chengdu 1989; Chen Sihe 陳思和: *Renge de fazhan: Ba Jin zhuan* 人格的發展: 巴金傳 [Entwicklung einer Persönlichkeit: Biographie Ba Jins], Shanghai 1992, die neueste und beste chinesische Ba-Jin-Studie). Bezüglich des Anarchismus sind besonders die Studien von Ai Xiaoming (sie entdeckte einige frühe anarchistische Artikel aus der Chengdu-Zeit, also bis 1923, wieder und bringt einen Anhang zu Ba Jin und Kropotkin) und Chen Sihe von Interesse, die sich bezeichnenderweise – ursprünglich ungewollt – dann nur mit Ba Jin vor 1949 beschäftigen. (Obwohl bes. Chen Sihe und im übrigen auch Yamaguchi/Sakai die „Zäsur“ 1949 berechtigterweise insofern als problematisch empfinden, weil sie suggeriere, daß ein und dieselbe Person plötzlich anders geworden sei bzw. man die Politik über den Einzelnen stelle, ist jedoch andererseits nicht zu leugnen, daß Ba Jin in der Zeit der Volksrepublik sein eigenes Image stark zu manipulieren und anzupassen versuchte).

Einen eigenen Ansatz verfolgt Yan Huandong 閻煥東: *Ba Jin zixu* 巴金自敘 (Autobiographie Ba Jins), Taiyuan 1993, der Ba Jins Biographie anhand von dessen eigenen Texten schreibt.

Gesondert zu nennen ist das schon öfter angeführte, sehr umfangreiche *Ba Jin nianpu* 巴金年譜 (Chronologie zu Ba Jin), 2 Bde., Chengdu 1989, in dem eine Fülle von Informationen (verschiedener Güte) enthalten sind, doch basiert das *nianpu* überwiegend auf Ba Jins eigenen Aussagen zu verschiedenen Zeiten, so daß es nicht wenige Ungereimtheiten und Widersprüche enthält (zumal offensichtlich die Abstimmung unter den Verantwortlichen für die jeweiligen Zeitabschnitte gering war bzw. eine Endredaktion nicht stattfand). Allerdings hat das *nianpu* den großen Vorteil, Ba Jins Leben durch Beifügung aktueller Geschehnisse zu kontextualisieren.

<sup>64</sup> So im Vorwort zur Trilogie „Liebe“, abgedruckt in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, dort S. 305.

<sup>65</sup> Vgl. auch Chen Sihe S. 137–150.

geber der Zeitschrift des Esperantoverbandes, *La Verda Lumo* bzw. *Lüguang* 綠光 (Grünes Licht), und von Eroškos Fabeln betätigte,<sup>66</sup> zumal er zeitweise in den Räumen des Verbandes wohnte, hörte auch dies mit der japanischen Attacke auf Shanghai im Januar 1932, die u. a. den Sitz des Esperantoverbandes zerstörte, praktisch auf. Er übersetzte dann nur noch selten aus dem Esperanto.

Ba Jin hat sich verschiedentlich zu seiner Beziehung zum Esperanto geäußert, wobei er diverse Angaben machte, wann er es erlernt hatte. Bereits in der in Chengdu erschienenen Zeitschrift *Banyue* 半月 (Halbmonat) hatte er 1921 einen Artikel über das Esperanto verfaßt, doch bezog er hier offenbar seine Informationen aus *Xin qingnian* und lobte das Esperanto als Mittel, den Anarchismus zu verbreiten.<sup>67</sup> Wie sich aus Ba Jins Aufnahmeantrag in die „Weltliga der esperantistischen Staatenlosen“ („Tutmonda Ligo de Esperantistaj Senŝtatanoj“, eine anarchistische Esperanto-Organisation, die sich von der stark kommunistisch orientierten esperantistischen „Staatenlosen Weltgesellschaft“ [„Sennacieca Asocio Tutmonda“] 1924 abgespalten hatte)<sup>68</sup> ergibt, war er damals 21 Jahre, wohnhaft in Shanghai, und hatte „vor zwei Jahren“ Esperanto erlernt, woraus sich schließen läßt, daß er 1923 in Nanjing das Esperanto richtig erlernte.<sup>69</sup> Ba Jins letzte Veröffentlichung in der besagten Shanghaier Esperanto-Zeitschrift *La Verda Lumo / Lüguang* erschien im Juni 1933 in der ersten Nummer der neuen Serie – nach dem japanischen Angriff und auf diesem Hintergrund verfaßt.<sup>70</sup> Daß Ba Jin sich nach seiner Rückkehr aus Frankreich so aktiv in der Shanghaier Esperantoszene engagierte, hing möglicherweise auch mit seinem engen Kontakt zu Hu Yuzhi in Frankreich zusammen, der ja nicht nur führender Esperantist war, sondern auch über die *Dongfang zazhi* mit Ba Jin als Autor in Verbindung war.<sup>71</sup>

Während sich Ba Jin nach 1932 von der Esperanto-Bewegung entfernte, geschah umgekehrt dasselbe mit der Esperanto-Bewegung und dem Anarchismus. Während zuvor Teile der chinesischen Esperanto-Bewegung eng mit dem Anarchismus verbunden gewesen waren, nahmen jetzt erstmals kommunistische Ansätze und die in Anlehnung an internationale Entwicklungen auch in China gegründete „Liga proletarischer Esperantisten“ einen

<sup>66</sup> Es handelte sich um die Sammlung *Xingfu de chuan* 幸福的船 (Glücksschiff), worin Übersetzungen von u. a. Lu Xun, Hu Yuzhi und Ba Jins Freund Wei Huilin sowie von Ba Jin selbst enthalten waren. Dies war eine der ersten editorischen Tätigkeiten Ba Jins – in diesem Falle für den Esperantoverband. (Vgl. *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 245–246).

<sup>67</sup> Der Artikel ist abgedruckt in Xu Shanshu 許善述 (Hrsg.): *Ba Jin yu shijieyu* 巴金與世界語 (Ba Jin und das Esperanto), Peking 1995. (In diesem Buch wird versucht, Ba Jin für die Esperanto-Bewegung zu reklamieren – was dieser zuerst ablehnte: vgl. dort S. 374 –, wobei allerdings der anarchistische Hintergrund kaum berührt wird. Vermutlich waren dem Kompilator, der versucht, alles von Ba Jin in oder zum Esperanto Verfaßte bzw. aus dem Esperanto Übersetzte zu versammeln, Ba Jins Übersetzungen aus dem Esperanto, z. B. in der anarchistischen *Chunlei* [s.o.], nicht zugänglich).

<sup>68</sup> Vgl. Forster S. 195.

<sup>69</sup> Ich danke Herrn Dr. Lins für eine Kopie des Antrags.

<sup>70</sup> Bakin: „Mia Frateto“ (Mein Brüderlein), *La Verda Lumo* (N. S.) Nr. 1, Juni 1933, S. 6–7. (Ich danke Herrn Kim Cholbu für den elektronischen Zugang zu fast der gesamten Zeitschrift). (Der Text ist auch in Xu Shanshu, S. 48–51, abgedruckt).

<sup>71</sup> Daß Ba Jin sich mit Hu Yuzhi in Frankreich kurz vor der Heimreise öfter getroffen hatte, geht aus Ba Jins Antwort auf Fragen von Shimada Kyōko hervor. Siehe deren „Bakin no henshin no naka kara“ 巴金の返信の中から (Aus Ba Jins Antwortbriefen) in *la* 啞啞 (Geplapper) Nr. 16, Sept. 1983, S. 3–14, dort S. 10.

breiteren Raum ein, zumal leitende Figuren in Shanghai, etwa Hu Yuzhi, sich der KP zuwandten. Außerdem engagierten sich die chinesischen Esperantisten in den 30er Jahren – u.a. mit Hilfe von SU-Esperantisten – verstärkt in Sprachfragen, besonders der Latinisierungsbewegung.<sup>72</sup> Allein Lu Jianbo nahm noch von erkennbar anarchistischer Seite an diesen lebhaften Diskussionen teil.

Ba Jins Anarchismus wiederum wurde nun sublimer, während sein Freundeskreis jetzt viele Literaten umfaßte, die oft anderen Ideologien anhingen.<sup>73</sup> Außerdem waren, wie erwähnt, die persönlichen Querelen von 1927/28 nicht ganz verwunden und viele Aktivisten aus Shanghai weggegangen bzw. aus der Bewegung ausgestiegen oder „verbürgerlicht“, was Ba Jin in seiner Trilogie „Liebe“ literarisch umsetzte. Obwohl es darin vordergründig um die Spannung zwischen persönlichen Gefühlen (Liebe) und „der Sache“, d.h. der Revolution, ging, porträtierte Ba Jin darin einige seiner anarchistischen Weggefährten,<sup>74</sup> was ihm im übrigen so mancher verübelte. Die Trilogie war in gewisser Weise auch Ba Jins Restümee der chinesischen anarchistischen Bewegung. Ba Jin, der sich selbst nicht direkt als Gegner der Liebe sah,<sup>75</sup> kritisierte jedoch all jene, die sich aus persönlichen Erwägungen heraus nicht mehr voll für „die Sache“ aufzuopfern gewillt waren. Obwohl er bestritt, fanatischer Anhänger des Singletums zu sein<sup>76</sup> – man sagte ihm nach, mit zwei anderen Freunden einen entsprechenden Bund gegründet zu haben, den diese jedoch bald ver-

<sup>72</sup> Siehe dazu S. H. Riedlinger: *Likbez. Alphabetisierung bei den sowjetischen Dunganen seit 1927 und ihr Zusammenhang mit den Latinisierungsbestrebungen in China*, Bochum 1989; Helmut Martin: *Chinesische Sprachplanung*, Bochum 1982, S. 83 ff.; John DeFrancis: *Nationalism and Language Reform in China*, Princeton 1950, Kap. 5; sowie Ye Laishi 葉籟士: „Huiyi sanshi niandai kangri zhanzheng-qian de ladinghua xinwenzi yundong“ 回憶三十年代抗日戰爭前的拉丁化新文字運動 (Erinnerungen an die Bewegung für eine neue latinisierte Schrift in den 30er Jahren vor dem anti-japanischen Widerstandskrieg) in *Yuwen xiandaihua 語文現代化* (Sprachmodernisierung) Nr. 6, 1983, S. 125–129. Vgl. auch mein „Esperanto – ‘Hoffnung’ für China?“ S. 563.

<sup>73</sup> Siehe z.B. Ba Jins „Linghun de huhao“ 靈魂的呼號 (Ruf der Seele) von 1932 (in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 124–130). Ba Jin äußerte oft, daß für ihn die Freunde und der „Glaube“ die wesentlichsten Elemente im Leben waren. (Siehe z.B. „‘Aiqing de sanbuqu’ zuozhe de zibai“ 愛情的三部曲 – 作者的自白 [Bekennnis des Autors der „Trilogie Liebe“] in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 349–361, dort S. 349).

<sup>74</sup> Ba Jin nahm oft reale Personen als Vorlage, doch betonte er, daß er auch fiktive Momente einarbeitete. (Siehe dazu u.a. seinen allgemeinen Artikel von 1942: „Guanyu xiaoshuozhong renwu miaoxie de yijian“ 關於小說中人物描寫的意見 [Meine Ansichten zur Beschreibung von Romanfiguren] in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 165–168). I.d.R. äußerte er sich in den Vorworten oder in Antworten auf Kritiker detailliert zu den einzelnen Figuren und ihrem Realitätsbezug. Bzgl. der Trilogie „Liebe“ ging er ausführlich auf das Verhältnis seiner Romanfiguren und den realen Vorbildern ein, allerdings – wie stets – ohne Namensnennung. Siehe besonders sein Gesamtvorwort von 1935 (abgedruckt in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 305–348), woraus ersichtlich ist, daß sich manche Freunde getroffen fühlten. Nimmt man die verschiedenen verfügbaren Informationen zusammen, so läßt sich schließen, daß Ba Jin u.a. Wei Huilin (als Wu Renmin 吳仁民), Shen Zhongjiu (als Li Jianhong 李劍虹), Huang Zifang 黃子芳 (als Gao Zhiyuan 高志元), Yuan Zhiyi 袁志伊 (als Fang Yadan 方亞丹) und Wu Kegang (als Zhang Xiaochuan 張小川) porträtierte sowie eventuell Hong Zhongshi 紅鐘時 (als Chen Qing 陳清) und Zhang Jing 張景 (als Zhou Rushui 周如水).

<sup>75</sup> Vgl. seine Anmerkungen zu „‘Aiqing de sanbuqu’ zuozhe de zibai“ in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 356 und S. 358.

<sup>76</sup> Siehe das Gesamtvorwort zur Trilogie in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 339.

rieten,<sup>77</sup> während Ba Jin sich erst in den Kriegsjahren zögernd zur Gründung einer Familie entschloß – war eindeutig, daß er familiäre Bindungen als potentiell lähmend empfand. Ja er sah in ihnen wohl einen der Gründe für den Niedergang der anarchistischen Bewegung.

Natürlich war dies nur ein Aspekt des Niedergangs der Bewegung, doch kam es nicht von ungefähr, daß der Moralist Ba Jin nicht nur äußere Faktoren als Ursache auszumachen suchte, sondern den inneren Zerfall der anarchistischen Bewegung durch mangelndes Engagement attackierte und dagegen seine „Helden“ bedingungsloser Aufopferung setzte. Im übrigen ergab sich hierüber auch eine Verbindung zu seiner allgemeinen Attacke gegen das Familiensystem, womit er schließlich allgemein assoziiert wird. Der Roman *Jia* 家 (Die Familie) ist sein auch international bekanntestes Werk.

In der Tat galt für viele chinesische anarchistische Aktivisten, daß ihre aktive Phase ein Jugendphänomen war. Sobald sie in die Jahre kamen, entschieden sich die meisten für eine konventionellere Lebensführung. Lu Jianbo, der geheiratet hatte und mit seiner Frau zusammen in der anarchistischen Bewegung aktiv war, war ganz offensichtlich eine Ausnahme. Im übrigen schaltete sich Ba Jin später, als Lu mit einer anderen Frau vorübergehend eine Beziehung einging, wieder als mahnender Freund ein, um Lu zur Aufgabe dieser neuen Beziehung zu bewegen, um nicht „die Zukunft“ der jungen Frau zu gefährden!<sup>78</sup> Ba Jin, der Verehrer Emma Goldmans, seiner „geistigen Mutter“,<sup>79</sup> hatte somit wenig mit deren Vorstellungen von „freier Liebe“ gemein.

Auch für Ba Jin selbst galt ironischerweise Ähnliches wie für viele seiner ehemaligen Mitstreiter: als er sich schließlich dazu durchrang, eine Familie zu gründen (er heiratete mit knapp 40!), wurde er auch als Literat „gesetzter“. Zu dieser Entwicklung hatte jedoch auch der Krieg mit seinen brutalen Realitäten entscheidend beigetragen. Ba Jin entdeckte hier neben der Stärke des Volkes, auf die er als Anarchist ohnehin setzte – zumal er mit der GMD-Regierung nie zu Rande kam –, auch die Bedeutung nationaler Identifikation. Daher ließ er durchaus patriotische Töne vernehmen,<sup>80</sup> doch wurde später, d.h. nach 1949, sein „Patriotismus“ von anderen und schließlich von ihm selbst im Rückblick höher gehängt, als er je gewesen war. So verwies man auf seine Äußerung, er sei nun einmal Chinese und beurteile daher manches zwangsläufig aus chinesischer Sicht, doch wurde dabei übergangen, daß dies im Kontext seines unverminderten Bekenntnisses zum anarchistischen und damit internationalistischen Ideal geschah!<sup>81</sup> Man hatte Ba Jin nämlich Ende 1940 in Guilin, einem kulturellen Zentrum Chinas im Kriege, bereits in der Kritikerszene zu einem „Problemfall“ gemacht und u.a. dabei auf seine anarchistische Überzeugung angespielt. Zwar unterstrich Ba Jin in Reaktion darauf erneut, daß seine literarischen Werke und die Schriften zum Anarchismus, welche er geschrieben oder übersetzt habe, zweierlei seien, doch glaube er weiterhin an den „vom Ausland importierten“ Anarchismus, wobei er aber immer noch Chinese und deshalb gelegentlich parteiisch sei – so seine erwähnte Äußerung

<sup>77</sup> Die „beiden Freunde“ waren Chen Hongyou 陳洪有 und Yuan Zhiyi 袁志伊. (Vgl. Chen Sihe S. 196).

<sup>78</sup> Vgl. *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 578. Lu brach in der Tat diese Beziehung ab und wurde mit seiner Frau alt.

<sup>79</sup> So nannte er sie mehrfach, u.a. auch in seinen Briefen an diese.

<sup>80</sup> Siehe z.B. seine Sammlung von „Anklagen“ gegen die japanische Aggression: *Kongsu* 控訴 (J'accuse), Ausgabe Guilin 1941 (Erstauflage Shanghai 1937).

<sup>81</sup> Der Bezugspunkt ist Ba Jins Nachwort zu *Huo* (Teil 2) 火 (Feuer), ein dreiteiliges Werk. Das Nachwort zu Teil 2 stammt von 1941.

im Kontext!<sup>82</sup> Nationalistische oder gar chauvinistische Töne waren Ba Jin fremd. Er war vor und wohl de facto auch nach 1949 stets Internationalist, wenn auch kein Kosmopolit.<sup>83</sup> Seine späteren „nationalistischen“ Äußerungen wirken stets gezwungen und waren wohl eher Ausfluß seiner Beugung vor der Politik als Ausfluß seiner Überzeugung.

Alles in allem schien der Krieg den einstigen Idealisten Ba Jin stärker in die Realitäten des Lebens gezogen zu haben, was sich auch in seinen Werken niederschlug.

Zu Anfang der 30er Jahre fühlte er sich noch zwischen Literatur und seinen Wurzeln in der anarchistischen Bewegung hin- und hergerissen, obwohl er im Grunde auch in den 20er Jahre nur selten an konkreten Aktionen teilgenommen hatte. Sein Anarchismus war stets vor allem ein Schreibtischphänomen gewesen,<sup>84</sup> weswegen er wohl auch in Frankreich 1927/28 nur spärlich direkten Kontakt zur dortigen anarchistischen Szene bzw. den aus allen Teilen der Welt hierher geflohenen Anarchisten suchte.<sup>85</sup> Schließlich besuchte er z.B. Berkman, der sich zeitweise in Paris aufhielt und gerade an seinem *Now and After: The ABC of Communist Anarchism* schrieb (worauf Ba Jin sich 1930 in seinem theoretischen Buch *Cong zibenzhuyi dao annaqizhuyi* ja bezog) lediglich ein einziges Mal und schien von dessen Person auch nur mäßig beeindruckt. (Er erwähnte ihr Treffen eher beiläufig und viele Jahre später). Obwohl Wei Huilin bestätigt, daß es gelegentliche Kontakte nicht nur zu französischen Anarchisten sondern auch zu Machno in Paris gegeben habe,<sup>86</sup> erwähnt Ba Jin solche Kontakte kaum, korrespondierte jedoch eifrig. In interessantem Kontrast dazu hatte Ba Jins Freund Wu Kegang, der schon früher nach Frankreich gekommen war, engeren Kontakt zur anarchistischen Szene vor Ort (die eben auch viele Exilanten beinhaltete),<sup>87</sup> was im übrigen bei den zuvor nach Frankreich gekommenen chinesischen Anarchisten häufig war (vgl. z.B. Bi Xiushao). Ba Jin dagegen las lieber Bücher und fing an, seinen ersten Roman zu schreiben.

Seine literarischen Werke hatten vor allem in der Frühphase einen stark anarchistischen Einschlag,<sup>88</sup> obwohl er ideologisch mindestens ebenso sehr von der sozialrevolutionären

<sup>82</sup> Interessanterweise veränderte er auch diesen Passus (aus dem Nachwort zu *Huo* [Teil 2]) später in seinem *wenji* elegant durch Einfügung der Vergangenheitspartikel bzgl. seines Glaubens an den Anarchismus, um sich davon zu distanzieren und dem Leser zu suggerieren, daß dieser eine „Jugendsünde“ war, die 1941, als das Nachwort verfaßt wurde, schon nicht mehr aktuell gewesen sei! (Vgl. das Zitat aus dem *Ba Jin wenji* [1958–1962] in *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 561).

<sup>83</sup> Vgl. Olga Lang S. 188.

<sup>84</sup> In der Tat hob er im Rückblick auch nur das Verteilen von Flugblättern in Chengdu in der Vierten-Mai-Zeit als konkrete Aktionen hervor. (Siehe „Pianduan de jilu“ 片斷的紀錄 [Bruchstückhafte Aufzeichnungen] in Ba Jin: *Yi yì* [Erinnerungen], Shanghai 1936, S. 167). Olga Lang (S. 95) vermutet, daß er Mitte der 20er Jahre in der Arbeiter- und Studentenbewegung aktiv war, was sie aus seiner lebendigen Beschreibung solcher Aktivitäten in den Romanen *Siqu de taiyang* 死去的太陽 (Gestorbene Sonne) und *Miewang* 滅亡 (Untergang) schließt.

<sup>85</sup> Nicht umsonst schrieb er lieber Briefe z.B. an Goldman, während er sich in Paris durchaus aktiver in Anarchistenkreise hätte begeben können, auch wenn z.B. Olga Lang (S. 121) darauf hinweist, daß die drohende Abschiebung seines aktiveren Freundes Wu Kegang ihm eine Warnung sein mochte.

<sup>86</sup> Siehe Avrich: *Anarchist Voices* S. 408.

<sup>87</sup> Ironischerweise kritisierte Ba Jin, der selbst in Frankreich weder in der anarchistischen Szene direkt aktiv war noch sich als Auslandsstudent betätigte, in den 30er Jahren Wu Kegang, er habe „in Frankreich nichts Gescheites gelernt“! (Wu stand ja hinter der Figur Zhang Xiaochuan 張小川 in der Trilogie „Liebe“).

<sup>88</sup> Dies gilt besonders für seine ersten Romane: *Miewang* 滅亡 (Untergang) (geschrieben 1928), *Xinsheng* 新生 (Neues Leben) (als „Folge“ zu *Miewang* geschrieben 1931, verloren, und 1932 nochmals geschrie-

russischen Tradition, dem „Nihilismus“, beeinflusst wurde.<sup>89</sup> In diesem Zusammenhang stand auch seine Faszination bezüglich der Figur des Attentäters, obwohl er den Terrorismus – wie gesehen – an sich nicht uneingeschränkt guthieß. Während er sich also in Frankreich aufhielt und mit ursprünglich in den fernen USA tätigen Anarchisten wie Goldman und Vanzetti die engste Verbindung pflegte,<sup>90</sup> bevölkerten primär an den russischen Adligen des 19. Jahrhunderts ausgerichtete Figuren die Welt seiner Ideale, die sich in Narodnik-Manier dem Volk zuwandten. Ba Jin selbst äußerte mehrfach, daß er seine literarischen Werke nie im propagandistischen Sinne verstanden habe, ja daß sein persönliches Credo und sein literarisches Schaffen häufig im Widerstreit lagen.<sup>91</sup> In der Tat vertrat er seine eigene Version von „Anarchismus“ in seinen Werken, weswegen er von einigen seiner anarchistischen Freunde auch ermahnt wurde, „korrekter“ zu schreiben. So erwähnte Ba Jin z.B. im Vorwort zu *Siqu de taiyang* 死去的太陽 (Gestorbene Sonne) (geschrieben 1930), einem Roman, der in der Zeit der „Ereignisse des 30. Mai“ 1925 spielt, daß Mao Yibo ihn entsprechend ermahnt habe.<sup>92</sup> Auch „Jesus“ aus Quanzhou, also der in den Erziehungsprojekten dort aktive Ye Feiying 葉非英, für Ba Jin Inbegriff der Hingabe an „die Sache“, hatte diesen Roman kritisiert, woraufhin Ba Jin ihm versprach, mit dem Schreiben aufzuhören und etwas „Nützliches“ zu tun.<sup>93</sup> Auf der anderen Seite sollte ihn der von gegnerischer Seite erhobene „Vorwurf“ des Anarchismus auch als Literat ein Leben lang beglei-

---

ben) und *Siqu de taiyang* 死去的太陽 (Gestorbene Sonne) (geschrieben 1930) sowie die Trilogie „Liebe“ (*Aiqing sanbuqu* 愛情三部曲, geschrieben 1931–1934) und *Xue* 雪 (Schnee) (geschrieben 1933). Aber auch zahlreiche Kurzgeschichten (besonders der Sammelband *Fuchou* 復仇 [Rache] [1931], enthalten auch in *Ba Jin duanpian xiaoshuoji* 巴金短篇小說集 [Sammlung von Ba Jins Kurzgeschichten], 2 Bde., Shanghai 1936–1937) sowie einige Fabeln (siehe bes. die Sammlung *Changshengta* 長生塔 [Pagode des langen Lebens], geschrieben 1934–1935) haben klar anarchistische Bezüge. (Es ist interessant, dagegen zu vergleichen, wie Ba Jin dann zu verschiedenen Zeiten seines Lebens diese Werke jeweils interpretierte).

<sup>89</sup> Ba Jin wußte über die ideologischen Unterschiede durchaus Bescheid, doch behielt auch er den Begriff „Nihilismus“ bei und differenzierte den „alten Nihilismus“ als eigentlichen und den „neuen“ (gemeint war die terroristische „Narodnaja Volja“). (Siehe seinen diesbezüglichen Artikel in *Shidaiqian* 時代前 [Vor der Zeit] Nr. 1 und Nr. 2, 1931).

<sup>90</sup> Hinzu kam natürlich als Verbindung nach Amerika sein Engagement an der kalifornischen *Pingdeng*. Goldman selbst war inzwischen auf steter Wanderschaft, da sie – wie Berkman – Ende 1919 im Rahmen des „red scare“-Syndroms aus den USA ausgewiesen worden war. Immerhin war sie offensichtlich 1928 sogar in Paris (vgl. den Absender ihres 4. Briefes an Ba Jin in Yamaguchi/Sakai S. 156), doch scheint Ba Jin sie nicht getroffen zu haben!

<sup>91</sup> Hierzu siehe bes. die Einzelbeiträge, die Ba Jin 1936 in seinem Buch *Sheng zhi chanhui* 生之懺悔 (Lebensbeichte), Shanghai, im ersten Teil versammelte. Siehe auch seinen Rückblick: „Xiezu shenghuo di huigu“ 寫作生活底回顧 (Rückblick auf mein schriftstellerisches Leben) von 1935 in *Ba Jin duanpian xiaoshuoji* Bd. 1; sowie „Pianduan de jilu“ in *Yi* 憶, Shanghai 1936.

<sup>92</sup> Das Vorwort ist in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 257–258, abgedruckt.

<sup>93</sup> Siehe Ba Jins „Guanyu *Fa de gushi*“ 關於《髮的故事》 (Zur Geschichte von den Haaren) in: *Ba Jin daibiaozuo xuan* 巴金代表作選 (Auswahl repräsentativer Werke Ba Jins), Neuaufl. Shanghai 1941 [Erstaufgabe 1937], S. 149–154, dort S. 150–151. (*Fa de gushi*, geschrieben 1936, thematisierte den Kampf koreanischer Revolutionäre, u.a. mit terroristischen Mitteln. Ba Jin hatte Kontakt zu koreanischen Revolutionären, von denen einige auch in Quanzhou aktiv gewesen waren, und scheint sogar – zusammen mit Mao Yibo – Mitglied von deren „schwarzer Terrorgruppe“ gewesen zu sein! [Vgl. Yamaguchi/Sakai S. 279 nach einem japanischen Polizeibericht von 1937]).

ten – und ihm zu schaffen machen,<sup>94</sup> weshalb er nach 1949 häufig seine Werke in Neuauflagen entsprechend „korrigierte“.<sup>95</sup>

Abgesehen von seinen eigenen Werken wirkte Ba Jin aber auch durch seine Tätigkeit als Herausgeber indirekt für den Anarchismus. Bereits 1933 versuchte er, die seit den 20er Jahren vor sich hin dümpelnde Daueraufgabe der chinesischen Anarchisten, eine Kropotkin-Gesamtausgabe zu erstellen, nun in eigener Regie durchzuführen. Seine höchstwahrscheinlich bereits 1930 erschienene Übersetzung von Kropotkins *Memoirs* im „Ziyou shudian“ (s.o.) wurde zum ersten Band dieser Ausgabe unter dem Etikett des „Xinmin shudian“ 新民書店 (Verlag Neues Volk) – de facto wohl Zheng Peigangs „Verlagskooperative“ –,<sup>96</sup> der er ein Gesamtvorwort (unter Pseudonym „Heilang“ 黑浪) voranstellte,<sup>97</sup> worin er die geplante Gesamtausgabe umriß und begründete. Er würdigte Kropotkin als aufrichtigen Freund der Menschheit, passionierten Rebell und fortschrittlichen Wissenschaftler. Sein Leben, die Verschmelzung von Mensch, Kämpfer und Gelehrtem,<sup>98</sup> sei wie eine makellose Perle, weswegen auch seine Feinde Kropotkin Respekt erwiesen hätten. Zwar habe er, wie Tolstoj, freiwillig seine edle Herkunft verleugnet, doch rage er über dessen christlichen Opfergeist oder einen bloßen Humanismus weit hinaus. Unter dem Einfluß der Französischen Revolution, Bakunins und der Narodniki habe er zum aktiven Widerstand gegen die Zarenherrschaft gefunden, viele Jahre Gefängnis ertragen und sei dann zur anarchistischen Bewegung in Westeuropa gestoßen. Die Ziele des Anarchismus habe er dann in *La conquête du pain* (das Ba Jin ja schon übersetzt hatte), *Mutual Aid* und *La grande révolution* umrissen. Während er in letzterem Werk die historische Rolle des Volkes gewürdigt habe, sei sein *Mutual Aid* ein „biologischer Klassiker“, der selbst Huxley zu einem Sinneswandel bewogen habe. In *La conquête* und *Fields, Factories and Workshops* wiederum habe er sich eingehend mit Ökonomie befaßt, wobei besonders das letztgenannte Werk sehr modern sei und u.a. in Anbetracht aktueller Tendenzen in den USA als avantgardistisch gelten könne. Ba Jin hob daran des weiteren besonders die Zurückweisung von Zentralisierung und Arbeitsteilung hervor und lobte die Idee der Verbindung von Hand- und Kopfarbeit.

*Étika* wiederum (welches Ba Jin ja auch schon übersetzt hatte) sei eine Art Zusammenfassung von Kropotkins Lehre, die sicher viele Leser finden werde, da einfach und gut ge-

<sup>94</sup> Die meisten Studien zu Ba Jin, vor allem die chinesischen, rücken diesen Aspekt in den Mittelpunkt. Der Vorwurf des „Anarchismus“ leitete bereits 1958 eine erste Kritikkampagne gegen Ba Jin in der VR China ein. 1966 dann galt ein diesbezüglicher Artikel als Startschuß für eine lang andauernde Verfehmung, die im Grunde erst mit dem Ende der Kulturrevolution aufhörte.

<sup>95</sup> Das Problem der „Korrekturen“ bei Ba Jin ist vielschichtig. Er hatte stets die Tendenz, an seinen Werken in Neuauflagen Korrekturen anzubringen (zumal er ein extrem schnell schreibender Autor war) und verteidigte sich später gegen die „westliche“ Manie, nur seine Erstausgaben zu benutzen. Schließlich gehöre sein Werk ihm und er halte es für legitim, es zu verbessern. In der Tat waren seine Veränderungen nicht immer politischer Natur, doch ist unübersehbar, daß er an vielen Stellen eindeutig aus späteren politischen Erwägungen heraus Änderungen vornahm. (Einige eklatante Beispiele stellt Olga Lang in ihrem Epilog zusammen).

<sup>96</sup> Siehe Chen Sihe S. 110.

<sup>97</sup> Mit „Heilang“ zeichnete er gelegentlich anarchistische Beiträge, besonders in *Pingdeng*.

<sup>98</sup> Diese Betonung der Einheitlichkeit in Kropotkins Charakter hatte Ba Jin schon früher in seiner Auseinandersetzung mit dem „Kropotkin-Image“, das der Japaner Morito Tatsuo auch in China verbreitet hatte, vorgenommen, wobei er sich auf Nettlau berief (s.o.).

schrieben.<sup>99</sup> Zwar sei Kropotkin vielschichtig, doch dürfe man nicht, wie oft getan, Wissenschaft und Anarchismus gegeneinander ausspielen. Jeder in China kenne zwar Kropotkins Namen und einiges sei schon übersetzt, doch seien die bisherigen Darstellungen unzuverlässig (!),<sup>100</sup> weshalb man der Jugend wie der Gelehrtschaft Kropotkin, diesen großen anarchistischen Denker, richtig vorstellen müsse. Dabei gehe es nicht um Propaganda, so Ba Jin, sondern um getreue Übersetzung. Ba Jin erklärte vage, daß man dafür möglichst viele Bücher und Aufsätze versammeln wolle, doch schien außer den oben genannten sechs Büchern kein detaillierter Plan bezüglich der Inhalte dieser Gesamtausgabe vorzuliegen.<sup>101</sup>

Der erste Band, die *Memoirs* (Teil 1), war denn wohl auch der einzige, der in diesem Anlauf zur Gesamtausgabe erschien. In seinem Vorwort dazu, einem Brief an einen jüngeren Bruder, lobte er dieses Buch in den höchsten Tönen. (Das Vorwort, datiert auf Januar 1930, war möglicherweise schon in der 1930er Ausgabe im „Ziyou shudian“ enthalten). Darin empfahl Ba Jin das Buch auf Anfrage seines jüngeren Bruders, der etwas „Gutes“ lesen wollte, als Begleiter fürs Leben. Da der Bruder (bzw. allgemein der intendierte junge Leser) für ein theoretisches Werk noch zu jung sei, und er, Ba Jin, niemanden ideologisch vorformen wolle, habe er dieses Werk ausgewählt. Eine moralischere Persönlichkeit als Kropotkin gebe es nicht. Im Gegensatz zu vielen anderen Autobiographien sei diese weder ein Reuebekenntnis noch eine selbstzufriedene Darstellung einer Erfolgsgeschichte, sondern ein nüchterner Bericht, der Sympathie beim Leser erwecke. Kropotkin habe sein Leben immer nur anderen helfen wollen und deswegen alles mögliche getan und erduldet, *page de chambre* des Zaren, Wissenschaftler, „Nihilist“ (d.h. Narodnik), Gefängnisinsasse, Journalist, Autor, Anarchist. Bei so einem Leben gebe es nichts zu bereuen. Hatte nicht Arishima Takeo gesagt, Kropotkin sei die Verkörperung der Güte?<sup>102</sup> Und hatte Oscar Wilde nicht Kropotkins Leben – neben dem Verlaines – als „vollkommen“ bezeichnet?<sup>103</sup> Daher gebe es kein besseres Vorbild als Kropotkin, um ein Leben zu führen, das man nie bereuen werde. Und beim Leser werde es – wie beim Übersetzer! – tiefe Bewegung bis zu

<sup>99</sup> Dies steht in signifikantem Kontrast zu Ba Jins späterer Behauptung, er habe dieses Buch „nie richtig verstanden“. (Siehe sein „Tan Miewang“ 談“滅亡“ [Über Untergang] von 1958! Abdruck in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 222–235, dort S. 227).

<sup>100</sup> Darin schloß er explizit die unvollständige Kropotkin-Gesamtausgabe im „Ziyou shudian“ ein, an der er schließlich mitgewirkt hatte!

<sup>101</sup> Siehe „Heilang“: „Kelupaotejin quanji‘ zongxu“ 克魯泡特金全集“總序 (Gesamtvorwort zur „Kropotkin-Gesamtausgabe“) in *Chatuben Kelupaotejin quanji diyi juan. Zizhuan (qianbu)* 插圖本克魯泡特金全集第一卷。自傳 (前部) (Illustrierte Ausgabe des ersten Bandes der Kropotkin-Gesamtausgabe: *Memoirs* [Teil 1], Shanghai 1933, abgedruckt in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 116–119. (Dort wird zwar „dierjuan“ 第二卷 [Band 2] angegeben, doch ist in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 110, das Vorwort zu den *Memoirs* abgedruckt und als „in Bd. 1“ angegeben, was auch plausibel ist, da das Gesamtvorwort mit Sicherheit im ersten Band erschien). (Mir selbst lag ein Exemplar von Ba Jins *Memoirs*-Übersetzung vor mit dem Gesamtvorwort von 1933. Allerdings war bei diesem Exemplar nicht ersichtlich, wann es gedruckt wurde und welchen Band der Gesamtausgabe es darstellte). Es ist fraglich, ob Ba Jin bei Verfassen dieses Gesamtvorwortes eine genaue Vorstellung hatte, welche Übersetzer diese Gesamtausgabe eigentlich tragen sollten.

<sup>102</sup> Dies war bezogen auf Arishima Takeos Bericht über seinen Besuch bei Kropotkin 1907 (s.u. zur jap. Kropotkin-Rezeption).

<sup>103</sup> So Oscar Wilde in *De profundis*, London 1908, S. 130–131.

den Tränen auslösen. So werde – wie Ba Jin zum Schluß bemerkte – auch der Bruder (bzw. Leser) vielleicht ihn selbst und sein Denken besser verstehen.<sup>104</sup>

Damit wird mehr als deutlich, wie sehr Ba Jin sich moralisch und emotional Kropotkin immer noch verbunden fühlte. Ganz offensichtlich war einer der Aspekte, der ihn besonders beeindruckte, daß Kropotkin eine vielseitige und doch homogene Persönlichkeit darstellte, während Ba Jin selbst in den 30er Jahren, als er die anarchistische Bewegung de facto zugunsten der Literatur hintangestellt hatte, fortwährend von inneren Widersprüchen geplagt wurde.<sup>105</sup>

Nachdem auch dieser Anlauf zu einer chinesischen Kropotkin-Gesamtausgabe mißglückte, die wohl auch in Anbetracht des zunehmenden Drucks durch die politische Zensur der GMD wenig Erfolgchancen hatte,<sup>106</sup> blieb Ba Jin als Herausgeber auf einer allgemeineren literarischen Ebene. Nach seinem Japan-Aufenthalt 1934/35, den er nicht zuletzt des starken Zensur-Drucks wegen unternommen hatte,<sup>107</sup> beteiligte er sich an der Gründung des Verlages „Wenhua shenghuo“ 文化生活 (Kulturelles Leben). Ein großer Teil der am Verlag maßgeblich Beteiligten hatte einen mehr oder weniger stark ausgeprägten Hang zum Anarchismus und war z.T. früher in Quanzhou aktiv gewesen.<sup>108</sup> Im Verlag erschienen zahlreiche Bücher, die verschiedenste Themen berührten, aber stets als „empfehlenswerte Lektüre“ im Sinne der Herausgeber galten und zu einem Preis abgegeben werden sollten, der auch für einfache Leute erschwinglich war.<sup>109</sup> Auch wenn der Verlag somit keine direkte „Propaganda“ machte, wurde doch zumindest das Ziel verfolgt, wenigstens indirekt auf die Gesellschaft einzuwirken und der von Regierungseite verordneten Bildung mit ihrer stark traditionalistischen Tönung ein eigenes Bildungsideal entgegenzusetzen.

Im übrigen brachte der Verlag indirekt auch eine Kooperation verschiedener „alter“ Anarchisten zustande, da u.a. auch von Li Shizeng vermitteltes Geld via Bi Xiushao und Wu Kegang einfloß!<sup>110</sup> Dafür wurden von Bi und Wu angefertigte Übersetzungen auch dort gedruckt.<sup>111</sup>

<sup>104</sup> Das Vorwort zur Übersetzung der *Memoirs* ist abgedruckt in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 108–110. Ba Jin suchte übrigens stets nach dem „Verständnis“ anderer.

<sup>105</sup> Diese Zerrissenheit thematisierte er in den 30er Jahren immer wieder.

<sup>106</sup> Ba Jins „theoretisches“ Werk *Cong zibenzhuo dao annazhuyi* war – wie erwähnt – bereits 1931 verboten worden. In den Folgejahren wurden immer wieder „zu ideologische“ Werke Ba Jins Opfer der Zensur.

<sup>107</sup> Allerdings sollte angemerkt werden, daß sich in den späten 20ern und frühen 30er Jahren auch etliche chinesische Anarchisten in Japan aufhielten und mit den dortigen Anarchisten Kontakt hatten. (Siehe auch Shimada: „Bakin no henshin no naka kara“ S. 7). Einige der inzwischen Zurückgekehrten hatten – neben literarischen Freunden – Ba Jin dazu motiviert, nach Japan zu gehen. Allerdings stand zu diesem Zeitpunkt in Japan die anarchistische Bewegung mit dem Rücken an der Wand.

<sup>108</sup> Vgl. Chen Sihe S. 174–175. (Die Hauptbeteiligten sind aufgeführt in *ibid.* S. 173 bzw. in *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 390).

<sup>109</sup> Vorbild war ursprünglich die japanische Reihe *Iwanami bunkō* 岩波文庫. (Vgl. Chen Sihe S. 175).

<sup>110</sup> So nach den Erinnerungen von Wu Langxi 吳郎西, einem Hauptverantwortlichen des Verlages (siehe *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 450), angeführt auch bei Chen Sihe (S. 175). (Chen Sihe hat sich eingehend mit dem Verlag beschäftigt, weshalb ich mich hier besonders auf ihn stütze).

<sup>111</sup> Wu Kegang, den Ba Jin in seiner Trilogie „Liebe“ angegriffen hatte, veröffentlichte dort eine von ihm übersetzte Sammlung zur „Wirtschaft im Krieg“, Bi Xiushao wiederum, mit dem sich Ba Jin inzwischen offiziell ausgesöhnt hatte, veröffentlichte dort seine Übersetzung von Reclus' *L'homme et la terre*, die er auf Anraten Li Shizengs erstellt hatte. (Siehe Bis Erinnerungen in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1034, bzw. Chen Sihe S. 175).

Zwar war die Themenpalette des Verlages breit, doch nahmen Werke mit anarchistischem und „nihilistischem“ Bezug einen durchaus bemerkenswerten Platz in der ersten vom Verlag gestarteten Reihe, *Wenhua shenghuo congkan* 文化生活叢刊 (Schriftenreihe „Kulturelles Leben“), ein.<sup>112</sup> Ba Jin etwa veröffentlichte darin seine gekürzte Übersetzung von Berkman's *Prison Memoirs of an Anarchist* über seine Haftzeit wegen des Attentatsversuchs auf den amerikanischen Industriellen Frick, eine selbst zusammengestellte Vorstellung russischer Revolutionäre des 19. Jahrhunderts (übrigens mit einer Bakunin-Abbildung geschmückt),<sup>113</sup> die Neufassungen seiner Übersetzung von Stepnjaks *Underground Russia* und der von Kampfs Bühnenstück *Am Vorabend* über russische Revolutionäre;<sup>114</sup> ferner erschien eine Biographie des Esperanto-Erfinders Zamenhof, die Schrift „Neue Kosmologie“ des vorigen Quanzhou-Aktivisten Chen Fanyu 陳範予,<sup>115</sup> die Übersetzung der Gefängnisschrift des in Japan hingerichteten Terroristen Furuta Daijirō und eine Übersetzung Bi Xiushaos über das „Konstrukt Gott“. Ansonsten nahmen – angesichts Ba Jins Präferenzen wenig verwunderlich – russische Autoren einen breiten Raum ein.

In der Literaturreihe (*Wenxue congkan* 文學叢刊)<sup>116</sup> hingegen bemühte sich der Verlag, vor allem junge, noch weitgehend unbekannte chinesische Schriftsteller vorzustellen, unter denen sich auch einige fanden, die zuvor dem anarchistischen Lager zuzuordnen waren, wie ja auch viele derjenigen, die den Verlag trugen und natürlich auch ihre Werke dort publizierten.<sup>117</sup>

Ba Jin, der immerhin zusammen mit Guo Anren alias „Lini“ und Lu Li 陸蠡 (einem engen Mitarbeiter am „Wenhua shenghuo-Verlag“ und ebenfalls ehemaligem Quanzhou-Aktivisten), noch 1936 Shifus Grab in Hangzhou zum Gräberfest aufsuchte (!),<sup>118</sup> pflegte jedoch seine Beziehung zum Anarchismus am deutlichsten über sein Engagement für Spanien. Die besonders in Katalonien lebendige und aktive anarchistische Bewegung, die dann auch im 1936 ausbrechenden Bürgerkrieg eine wichtige Rolle spielte, hatte Ba Jin wie andere Anarchisten, etwa Lu Jianbo, von Anfang an fasziniert. Ba Jin hatte sogar einmal daran gedacht, selbst – wie so manche Anarchisten diverser Herkunft – dorthin zu pil-

<sup>112</sup> Diese Reihe umfaßte ca. 50 Bände.

<sup>113</sup> Den Großteil des Inhaltes hatte er schon in seiner Frankreich-Zeit verfaßt. Auch hier unterstrich Ba Jin, daß er damit keine Propaganda machen wolle, sondern nur objektiv informiere. (Siehe sein Vorwort in *Eguo shehui yundong shihua* 俄國社會運動史話 [Freie Geschichte der russischen Gesellschaftsbewegungen], 2. Auflage, Shanghai 1936).

<sup>114</sup> Dieses Theaterstück über russische Revolutionäre des 19. Jahrhunderts, ursprünglich von Li Shizeng 1908 in Schriftsprache übersetzt, hatte Ba Jin zusammen mit Kropotkins *Aux jeunes gens* (ebenfalls von Li 1907 ursprünglich übersetzt) in der Vierten-Mai-Zeit politisch „die Augen geöffnet“. Ba Jin hatte das Stück bereits 1930 in Umgangssprache übersetzt.

<sup>115</sup> Zu ihm siehe Sakais Quanzhou-Artikel in Yamaguchi/Sakai S. 290–292. Seine Weltsicht wird von Ba Jin als „wissenschaftlich und über eine Anthropozentrik hinausweisend“ charakterisiert. (In Ba Jins Vorwort zu Eroškos Fabelsammlung *Xingfu de chuan* 幸福的船 [Glücksschiff], Vgl. Sakai in Yamaguchi/Sakai S. 292).

<sup>116</sup> Diese kam auf gut 160 Bände und 86 Autoren.

<sup>117</sup> Obiges stützt sich primär auf Chen Sihe S. 177–179.

<sup>118</sup> Siehe Ba Jins Prosastück „Jia“ 家 (Daheim) in der Sammlung *Duanjian* 短篇 (Kurze Schriftstücke), Shanghai 1937. (Vgl. *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 418). (In *Ba Jin xiezu shenghuo* ist es unter dem ursprünglichen Titel „Duanjian“, S. 202–206, abgedruckt. Bei Publikation der Sammlung, die dann diesen Titel trug, wurde das Stück in „Jia“ umbenannt).

gern,<sup>119</sup> doch brach bald in China selbst der Krieg los. Ba Jin publizierte und übersetzte eifrig Material zum Thema, zumal er im Spanischen Bürgerkrieg eine Vergleichssituation zu China sah im Sinne eines internationalen Kampfes gegen den Faschismus. Er stellte besonders die wohl prominenteste Figur des spanischen Anarchismus der dreißiger Jahre, Buenaventura Durruti, in China vor.<sup>120</sup> Damit bekannte er sich auch in den späten 30er Jahren klar weiterhin zum anarchistischen Ideal, obwohl ihm in literarischen Kreisen von der „Linken“ in einer berühmt gewordenen Auseinandersetzung sein Anarchismus und das Verhalten der spanischen Anarchisten im Bürgerkrieg persönlich angekreidet wurden. Ba Jin, der sich mit der „Linken“ zwar nicht überworfen hatte, aber auf Distanz blieb, wurde in einem Brief an Lu Xun 1936 als „mieser Anarchist“ attackiert mit Verweis auf die spanischen Anarchisten, die die anti-faschistische Einheitsfront torpediert hätten.<sup>121</sup> Impliziert war dabei, daß folglich auch Ba Jin die anti-japanischen Organisationsversuche (unter „linker“ Führung) unterminieren werde. Daraufhin verteidigte Lu Xun, der schon schwer krank war und kurz vor dem Tod stand, zwar Ba Jin als Mensch und Schriftsteller, doch ergriff auch Ba Jin selbst mehrfach die Gelegenheit, seine eigene Überzeugung, den Anarchismus und seine spanischen Genossen ins rechte Licht zu rücken,<sup>122</sup> zumal bald in China die chinesisch-japanischen Feindseligkeiten zum offenen Krieg führten. In keiner Weise seien Anarchisten destruktiv tätig, vielmehr bildeten sie die Avantgarde der Arbeiterklasse – im Gegensatz zu den Bolschewisten!<sup>123</sup>

Zum Ausbruch des Chinesisch-Japanischen Krieges erklärte Ba Jin im Juli 1937, daß er als Anarchist verpflichtet sei, bei diesem Krieg „gegen Autoritäten und Aggression“ mitzumachen,<sup>124</sup> wodurch er sich auf derselben Linie wie nun auch Lu Jianbo (s.o.) befand. Bewußt brachte er auch nochmals Kropotkins *Aux jeunes gens*, eine der Schriften, die ihn zum Anarchismus geführt hatten, in eigener Übersetzung heraus, da er dies erklärtermaßen

<sup>119</sup> Vgl. seinen Brief an „E.G.“ (Emma Goldman) Ende 1933, abgedruckt in Ba Jins bereits erwähntem *Sheng zhi chanhui* S. 66.

<sup>120</sup> So veröffentlichte er u.a. 1938 einen Sammelband mit Beiträgen verschiedener westlicher Anarchisten, die Durruti würdigten. (Siehe *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 488–489, bzw. S. 500–501).

<sup>121</sup> Der Brief war privat an Lu Xun gerichtet, doch machte dessen öffentliche Erwiderung den Vorfall publik. (Lu Xun: „Da Xu Maoyong bing guanyu kangri tongyi zhanxian wenti“ 答徐懋庸并關於抗日統一戰線問題 [Antwort an Xu Maoyong und zur Frage der Einheitsfront gegen Japan], erschienen in *Zuojia* 作家 [Schriftsteller] Bd. 1, Nr. 6, Sept. 1936).

<sup>122</sup> Siehe u.a. „Yipian zhenshi de xiaoshuo“ 一篇真實的小說 (Eine wahre Erzählung) und „Da yige beifang qingnian pengyou“ 答一個北方青年朋友 (Antwort an einen jungen Freund im Norden) (beides abgedruckt in *Ba Jin daibiaozuo xuan* S. 112–123 bzw. S. 131–140). Außerdem verfaßte er auch eine direkte Replik: „Da Xu Maoyong bing tan xibanya lianhe zhanxian“ 答徐懋庸並談西班牙聯合戰線 (Antwort an Xu Maoyong und zur gemeinsamen Front in Spanien), die wie Lu Xuns Replik in *Zuojia* Bd. 1, Nr. 6, September 1936, erschien. Darin hob Ba Jin den Opfergeist und die unerschütterliche Überzeugung der spanischen Anarchisten hervor (Zitate aus dem Artikel finden sich in Higuchi S. 108), bekannte sich selbst explizit zum anarchistischen Ideal, gestand aber ein, seit Jahren nicht mehr eigentlicher Teil der anarchistischen Bewegung zu sein (vgl. Higuchi S. 117).

<sup>123</sup> So der Tenor der Übersetzung Ba Jins von Rudolf Rockers Kommentar zum Spanischen Bürgerkrieg, die Ba Jin nach Ausbruch des Chinesisch-Japanischen Krieges herausbrachte.

<sup>124</sup> „Zhi you kangzhan zhei yitiao lu“ 只有抗戰這一條路 (Es gibt nur den einen Weg des Widerstandskriegs). (Siehe *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 461).

als wichtigen Beitrag für die Intellektuellen im Krieg ansah,<sup>125</sup> sowie einen Auszug aus Kropotkins *La conquête du pain*.<sup>126</sup> So wie er einst seine Übersetzung von Kropotkins *Étika* als für die chinesische Revolution wegweisend verstanden hatte, so also galten Ba Jin nun diese zu einer radikalen Neuorientierung besonders der Jugend aufrufenden Kropotkin-Schriften als hochaktuell. Er wollte sogar eine kleine Kropotkin-Reihe herausbringen, die mit einer Biographie eingeleitet wurde und andere ältere Übersetzungen enthielt.<sup>127</sup> Er verhehlte daher keineswegs seine anarchistische Identität, auch wenn er Kropotkin jetzt eher als wichtigen Denker präsentierte, ohne das Wort „Anarchismus“ besonders herauszustreichen, was wohl seinem Bemühen entsprach, seinen Willen zu einer „Einheitsfront“ zu demonstrieren. Er versuchte sich sogar wieder an einer Kropotkin-Gesamtausgabe. 1939 hatte Ba Jin im „Kaiming 開明-Verlag“ wieder seine Übersetzung der *Memoirs of a Revolutionist* publiziert, diesmal also nicht in möglicherweise privat finanziert kleinerer Auflage, sondern in einem renommierten Verlag. Als Begründung führte er an, daß ihn dieses Buch sehr beeinflußt und ermutigt habe, so daß er es endlich einem größeren Leserkreis zugänglich machen wolle, obwohl man ihm von der Veröffentlichung abgeraten habe! Da ihm aber nichts daran liege, ob sich ein Buch verkaufe, sondern ob ein Buch gut sei – und der Wert dieses Buches übersteige alle seine eigenen Werke zusammengenommen! –, habe er es doch veröffentlicht. Jedes gute Buch finde seine Leser, so Ba Jins Hoffnung.<sup>128</sup>

Möglicherweise war die Gesamtausgabe im eigenen „Wenhua shenghuo-Verlag“ geplant, doch tauchte häufiger der „Pingming 平明-Verlag“ als Herausgeber auf,<sup>129</sup> was nahelegt, daß kriegsbedingt die Verlage oft nur nominell geführt wurden und de facto gedruckt wurde, wo man konnte. Ursprünglich war die Gesamtausgabe auf 20 (!) Bände angelegt,<sup>130</sup> doch erschienen nur wenige tatsächlich: im Dezember 1939 kam Zhu Xis 朱洗 Übersetzung von *Mutual Aid* im „Wenhua shenghuo-Verlag“ heraus, die erste Alternative zu Zhou Fohais alter Übersetzung, diesmal also mit einem anarchistischen Übersetzer.<sup>131</sup> *La conquête* kam in Ba Jins alter Übersetzung mit neuer Titelgebung (*Mianbao yu ziyou* 面包與自由 [Brot und Freiheit]) 1940 wieder heraus (beim „Pingming-Verlag“) sowie 1941 nochmals seine Übersetzung von *Étika*, ebenso mit neuer Titelgebung (*Lunli-*

<sup>125</sup> Vgl. *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 470. Dies ist auch insofern bemerkenswert, als schließlich bereits mehrere chinesische Übersetzungen dieses bekannten Textes vorlagen. Offensichtlich sah Ba Jin in der Publikation dieser bereits in seiner Japanzeit (1934/35) angefertigten eigenen Übersetzung eine Art Symbol seines persönlichen Engagements als Anarchist im Widerstandskrieg.

<sup>126</sup> Vgl. *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 490.

<sup>127</sup> Siehe *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 512. An älteren Übersetzungen ist zumindest Liu Yanlings Übersetzung von Kropotkins *Encyclopaedia Britannica*-Artikel zum Anarchismus zu identifizieren. (Siehe Chen Zhihua: *Kelupaotejin zhuan* S. 285).

<sup>128</sup> Siehe das Vorwort zur Ausgabe der *Memoirs* von 1939, abgedruckt in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 120–121. Laut Anzeige in seiner neuerlichen Ausgabe der *Étika*-Übersetzung (1941) im Rahmen der Kropotkin-Gesamtausgabe im „Pingming 平明-Verlag“ sollten die *Memoirs* Bd. 1 der Gesamtausgabe sein. Warum sie beim „Kaiming-Verlag“ erschienen, ist unklar.

<sup>129</sup> Chen Sihe (S. 206) erwähnt nur diesen, doch gab es – laut *Ba Jin nianpu* – auch Ausgaben im „Wenhua shenghuo-Verlag“.

<sup>130</sup> Nach Chen Sihe (S. 206–207) waren zwei Reihen à 10 Bänden geplant (s.u. zur chinesischen Kropotkin-Rezeption).

<sup>131</sup> Zhu Xi war ein Frankreich-Rückkehrer. Er hatte Biologie studiert. Die Veröffentlichung wird in *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 525–526, genau datiert und als „im Chongqing-Wenhua-shenghuo-Verlag herausgekommen“ angegeben.

*xue de qi yuan he fazhan* 倫理學的起源和發展 [Ursprünge und Entwicklung der Ethik]) (ebenfalls im „Pingming-Verlag“).<sup>132</sup> Vergleicht man sein Vorwort zu dieser Ausgabe der *Étika* mit dem von 1928, so fällt auf, daß Ba Jin hier wesentlich allgemeiner über Kropotkin spricht. Zwar erwähnt er durchaus das Wort „Anarchismus“, doch redet er nicht mehr spezifisch von Anarcho-Kommunismus und vermeidet auch alle Bezüge auf die 1928 so virulente inneranarchistische Auseinandersetzung, die ihn wohl mitbewogen hatte, damals gerade dieses Buch besonders herauszustellen. Vielmehr ist das Anliegen ersichtlich, jenseits aller ideologischen Bekenntnisse Kropotkin als Denker der Menschheit zu präsentieren – und wohl wieder mit dessen Ethik gegen die „momentane Schlächtere!“ Stellung zu beziehen. Ba Jin wollte hier *Étika* all denen vorstellen, die „anderen helfen wollen, aber nicht wissen wie“.<sup>133</sup> Deshalb fügte er hier einen langen Artikel an, der das Anliegen von Kropotkins *Étika* dem chinesischen Leser verständlich machen sollte. Zwar hatte Ba Jin diesen Artikel schon während seiner Erstübersetzung 1928/29 in Grundzügen konzipiert, doch überarbeitete er ihn nun und veröffentlichte ihn auch nochmals gesondert.<sup>134</sup> Seine Darlegungen waren eine ausgewogene Zusammenfassung, doch war Ba Jin bemüht zu unterstreichen, daß Kropotkins Ethik und sein Anarchismus ein und dasselbe seien und man nicht – wie u.a. einst Morito Tatsuo suggeriert hatte – zwischen Revolutionär und Wissenschaftler unterscheiden könne.<sup>135</sup> Kropotkin habe mit seinem Werk gezeigt, daß 1. der Anarchismus nicht unmoralisch und 2. Moral natürlich begründbar sei; ferner 3., daß weder Zwangskommunismus noch Individualismus mit Moral vereinbar seien.<sup>136</sup> Seine Ethik sei in keiner Weise autoritär, sonder wolle nur als Orientierungshilfe dienen. Als Grundfaktoren der Moral habe er drei aufgezeigt: „gegenseitige Hilfe“, Gerechtigkeit und Selbstaufopferung. Letzteres sei eine Absage an den Individualismus, zumindest soweit er als gegen die Gesamtheit gerichtet verstanden werde. Wahres Glück könne man nämlich nur im gemeinsamen Kampf für Wahrheit und Gerechtigkeit erlangen.<sup>137</sup> Kropotkins Ethik sei einerseits zwar klar anarchistisch und somit auch kämpferisch, da man den Gelehrten und den Kämpfer nicht auseinanderdividieren dürfe,<sup>138</sup> doch sei sie zugleich allgemein menschlich, weil eben der Anarchismus – so Ba Jin – schlicht realistisch sei!<sup>139</sup> – Damit versuchte Ba Jin, seine Leser davon zu überzeugen, daß der Anarchismus mehr war als eine Ideologie und einen „Sitz im Leben“ beanspruchte.

Nach Ba Jin ließen sich Kropotkins Anliegen so zusammenfassen: Im Gesellschaftlichen müsse man sich am Prinzip der „zwei jeder“ (jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen) ausrichten, in der Ethik an den Grundsätzen von „anderen ohne

<sup>132</sup> Diese Ausgabe konnte ich einsehen.

<sup>133</sup> Das Vorwort ist auch abgedruckt in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 103–107, im Anschluß an das Vorwort von 1928, und bietet damit einen guten Vergleich.

<sup>134</sup> In *Zhongguo yu shijie* 中國與世界 (China und die Welt) 1940, siehe *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 544.

<sup>135</sup> Entsprechend arbeitete Ba Jin nun die Auseinandersetzung um das Kropotkin-Bild (u.a. mit Verweis auf Nettlau), die zuvor in seinem Vorwort der 1928er Ausgabe behandelt worden war, hier ein.

<sup>136</sup> Ba Jin: „Kelupaotejin de ‘Lunlixue’ zhi jieshuo“ 克魯泡特金的“倫理學”之解說 (Erläuterung von Kropotkins *Étika*), im Anhang an die *Étika*-Übersetzung, Ausgabe 1941, S. 503–544, dort S. 506–507.

<sup>137</sup> Hier bezog sich Ba Jin explizit auf die Kropotkininterpretation des japanischen „reinen“ Anarchisten Hatta Shüzō, der in der japanischen Kropotkin-Gesamtausgabe Ende der 20er Jahre *Étika* übersetzt hatte (s.u.). (Siehe Ba Jin: *ibid.* S. 527/528).

<sup>138</sup> *Ibid.* S. 529.

<sup>139</sup> *Ibid.* S. 528–529.

Gegenleistung geben“ und „ohne Gleichheit, keine Gerechtigkeit; ohne Gerechtigkeit keine Moral“.<sup>140</sup> (Diese Präsentation Kropotkins dürfte wohl kaum einen Leser verschreckt haben, während sonst das Wort „Anarchismus“ schnell Gewaltassoziationen hervorrief). Dabei unterstrich Ba Jin, daß Kropotkin sein Leben lang konsistent geblieben sei, auch wenn seine Methoden gewechselt hätten.<sup>141</sup> Er bilde daher mit all seinen Werken einen Leitstern für den Kampf um Gerechtigkeit.<sup>142</sup> – Damit begründete Ba Jin indirekt auch seine *Étika*-Übersetzung als Beitrag zum Widerstandskrieg.

In *Étika* kündigte Ba Jin zwar eine Übersetzung von *La science moderne et l'anarchie* an,<sup>143</sup> die aber wohl nicht publiziert wurde.<sup>144</sup> Nebenbei brachte er, um das Interesse an Kropotkin wachzuhalten, in Zeitschriften Auszüge aus den größeren Schriften.

Die Kropotkin-Gesamtausgabe kam – wie vieles – in den letzten Kriegsjahren (1942–1945) zum Erliegen und lebte kurzzeitig danach nochmals mit Bi Xiushaos Übersetzung der *Paroles d'un révolté* (im „Pingming-Verlag“) (1948) auf.<sup>145</sup> Ba Jin steuerte dazu die Übersetzung eines Vorwortes bei und ließ seine Übersetzung von *Aux jeunes gens*, einem Teil dieses Buches, darin abdrucken.<sup>146</sup>

Aber nicht nur Bi und Ba Jin waren sich wieder im Engagement für den Anarchismus näher gekommen. Auch bei anderen erwachte „die anarchistische Seele“ nach Ende des Chinesisch-Japanischen Krieges 1945 wieder, doch stürzte China bald ins neue Chaos des Bürgerkrieges. In den Jahren 1945–1949 übersetzte Ba Jin u.a. den Anarchisten Rocker, allerdings zu literarischen Themen, aber auch nach längerer Zeit wieder aus dem Esperanto. Die 1946 neu gebildete Geschäftsführung des „Wenhua shenghuo-Verlages“ setzte sich aus lauter alten Anarchisten zusammen.<sup>147</sup> Ba Jin veröffentlichte außerdem u.a. im mit Li Shizeng und Wu Zhihui verbundenen „Ziyou shijie 自由世界 (Freie Welt)-Verlag“.<sup>148</sup> Denn Li Shizengs alte „Weltgesellschaft“ („Shijieshe“ 世界社) wurde u.a. von Bi Xiushao weiter geleitet.<sup>149</sup> Bi schrieb gar 1947 einen Brief an die japanischen Genossen, in dem er von chinesischer Seite in einem Atemzug Grüße von Li Shizeng, Wu Zhihui und Ba

<sup>140</sup> Ibid. S. 530.

<sup>141</sup> Dies bezog er z.B. auf Kropotkins in den späten Jahren geäußertes Interesse am Anarcho-Syndikalismus. (Ibid. S. 535–536).

<sup>142</sup> Ibid. S. 543–544.

<sup>143</sup> Nach *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 540, hatte Ba Jin angekündigt, die Übersetzung werde von ihm zusammen mit Zhu Xi erstellt, doch sei sie dann von Bi Xiushao ausgeführt worden. Allerdings ist der Eintrag merkwürdig, da im Juni 1940 aufgeführt als nach einer Werbung in Ba Jins überarbeiteter Übersetzung von *Étika*, die ja im Juni 1941 erschien. In der mir vorliegenden Ausgabe der *Étika*-Übersetzung von 1941 ist eine Anzeige zu *La science moderne et l'anarchie* enthalten, doch ohne Hinweis auf den Übersetzer. Die Übersetzung sollte sich an der 1913 erschienenen erweiterten französischen Ausgabe orientieren, da im 2. Teil noch *L'état*, „L'état moderne“ und „Communisme et anarchie“ enthalten sein sollten.

<sup>144</sup> Entsprechend wird sie weder von Chen Sihe noch von Chen Zhihua erwähnt.

<sup>145</sup> In diesem Verlag hatte Bi übrigens 1947 noch Reclus' *Évolution et révolution* übersetzt.

<sup>146</sup> Siehe *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 665.

<sup>147</sup> Vgl. Chen Sihe S. 175.

<sup>148</sup> In *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 640, wird dies fälschlich als „Ziyou shudian“ angegeben.

<sup>149</sup> Vgl. den von Bi herausgegebenen Sammelband *Ziyou shijie lunwenji* 自由世界論文集 (Aufsatzsammlung Freie Welt), Shanghai 1946, worin u.a. Beiträge von so unterschiedlichen Figuren wie Li Shizeng, Wu Zhihui, Bi Xiushao einerseits, aber auch Hu Shi sowie Zhu Xi und eben Ba Jin enthalten waren! Li Shizengs Beitrag unterstrich übrigens groß den Anti-Kommunismus und wandte sich explizit gegen Stalin und Mao Zedong!

Jin übermittelte und die ideologischen Gemeinsamkeiten nach dem Kriegsdesaster beschwor!<sup>150</sup> Ba Jin kooperierte somit nun mit den „Anarchisten der ersten Generation“, zu denen er vorher mehr oder weniger betont Distanz gehalten hatte.

Obwohl ein Artikel 1946 zum Schluß kam, daß die Anarchisten zwar in China besonders Kropotkin mit zahlreichen Publikationen bekannt gemacht hätten, doch ihr Einfluß marginal geblieben sei,<sup>151</sup> sahen andere zum selben Zeitpunkt in der Marxismus-Kritik Kropotkins eine besondere Aktualität.<sup>152</sup> Ba Jin selbst hielt noch Ende 1947 unvermindert daran fast, den alten Plan auszuführen und sein (anarchistisches) Gesellschaftsideal einmal literarisch zu entwerfen,<sup>153</sup> doch sollte ihm bald die Realisierung eines anderen Gesellschaftsideals, dessen der KP, dies als „überholt“ erscheinen lassen. Noch kurz vor der kommunistischen Machtübernahme publizierte Ba Jin jedoch zu Spanien, übersetzte Rocker und schickte einen (vermutlich älteren) Bakunin-Artikel an in Quanzhou weiterhin aktive Anarchisten (wohl primär Ye Feiying 葉非英 bzw. „Jesus“, wie Ba Jin ihn in seinen Werken nannte, der seit den Tagen der „Liming-Mittelschule“ im Bereich Erziehung und Propaganda weiter aktiv geblieben war).<sup>154</sup> Anfang 1949 erschien in der japanischen Nachkriegs-*Heimin shinbun* 平民新聞 (nach dem traditionsreichen Blatt der frühen Sozialistengruppe um Kōtoku benannt) ein Lagebericht Lu Jianbos über die chinesischen Anarchisten, in dem er Ba Jins Engagement für die Kropotkin-Gesamtausgabe unterstrich,<sup>155</sup> von der unlängst (1948) Bi Xiushaos Übersetzung der *Paroles d'un révolté* erschienen war. Ba Jin selbst korrespondierte nicht nur Anfang 1949 mit der „Commission de relations internationales anarchistes“ – seinerseits mit Verweis auf Lu Jianbo und die Fujian-Anarchisten –, wenn auch zurückhaltend auf die „komplexe“ Situation in China verweisend, sondern auch bis Mitte 1950 mit Rudolf Rocker.<sup>156</sup> Dennoch veranlaßte die politische Entwicklung Ba Jin, sich nun vorsichtig umzuorientieren. Da die Option, nach Taiwan zu gehen, für Ba Jin als erklärtem Gegner Jiang Kaisheks indiskutabel war, blieb er, wie die meisten anarchistischen Weggefährten seiner Generation, auf dem Festland.

<sup>150</sup> Der Brief erschien in der Nachkriegs-*Heimin shinbun* 平民新聞 (nach Higuchi S. 125).

<sup>151</sup> Siehe *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 655.

<sup>152</sup> „Qiushui“ 秋水: „Kelupaotejin ping Makesipai“ 克魯泡特金評馬克思派 (Kropotkins Kritik an den Marxisten) in *Xinchao* 新潮 (Neue Strömung), 1. 11. 1946.

<sup>153</sup> Siehe *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 681. Ursprünglich war Ba Jins Idee gewesen, seinen ersten Roman *Miewang* in mehreren Teilen fortzuführen bis hin zur Darstellung seiner eigenen Gesellschaftsutopie. Diese Pläne, entwickelt ab 1928, wurden nie voll verwirklicht, auch wenn der Roman *Xinsheng* eine Art Fortsetzung zu *Miewang* war. Der letzte und unter dem Gesichtspunkt von Ba Jins Weltanschauung interessanteste Teil wurde jedoch nie geschrieben. Immerhin ist bemerkenswert, daß Ba Jin noch Ende 1947 den Plan nicht aufgegeben hatte.

<sup>154</sup> Siehe *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 699 (Anfang 1949), zusammengenommen mit den Erinnerungen Fan Tianjuns in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1047.

<sup>155</sup> Siehe Higuchi S. 126.

<sup>156</sup> Siehe dazu Yamaguchis Artikel zu Ba-Jin-Briefen, die er in Lausanne und Amsterdam ausfindig gemacht hat (in Yamaguchi/Sakai S. 146–175, bes. S. 149–150 und S. 162–165). Zwar ging es in der Korrespondenz mit Rocker primär um Ba Jins Übersetzungen, doch war seine Absicht, Rockers gesamtes Werk zu übersetzen, der schließlich ein prominenter Anarchist war, ein klarer Hinweis, daß Ba Jin sich bis zur Machtübernahme der KPCh und sogar noch kurz danach nicht ganz vom Anarchismus abgrenzen wollte. – Außerdem korrespondierte er „nach dem Zweiten Weltkrieg“ offensichtlich mehrfach mit anarchistischen Aktivisten in Havanna. (So jedenfalls die Aussage von Marcelo Salinas in Avrich: *Anarchist Voices* S. 398).

Abgesehen von den „Älteren“ wie Wu Zhihui und Li Shizeng verließen allerdings auch einige „Jüngere“ das Festland. So gingen u.a. Mao Yibo, Wu Kegang und „Lini“ nach Taiwan. Wei Huilin ging ebenfalls erst nach Taiwan und dann in die USA.<sup>157</sup> Viele der „Mittleren“, also derjenigen, die schon vor den 20er Jahren als Anarchisten aktiv waren, hatten zwar für die GMD optiert, u.a. Shifus Bruder Liu Shixin, gingen aber nicht mit nach Taiwan. Viele blieben in der VR, manche bevorzugten Hongkong. Von den „Älteren“ blieb Jing Meijiu in der VR China. Bi Xiushao, der immer wieder mit der GMD kooperiert hatte, erwähnt in seinen Erinnerungen, daß er mit Zhu Xi und Ba Jin kurz vor der kommunistischen Machtübernahme darüber diskutierte, was zu tun sei – und blieb wie sie.

Shanghai wurde im Mai 1949 von den Kommunisten erobert, und bereits im Sommer nahm Ba Jin an einem ersten nationalen Schriftstellerkongreß teil, bei dem er erklärte, „lernen zu wollen“.<sup>158</sup> Er selbst habe zwar, wie er wenig später äußerte, nichts zu diesem neuen China beigetragen, doch begrüße er die neue Zeit.<sup>159</sup> Dies galt jedoch nicht für alle seiner Weggefährten.

Die Mitglieder des „Wenhua shenghuo-Verlages“ zerstritten sich nun, so daß Ba Jin sich bald zurückzog. Der Verlag bestand zwar noch bis 1954, doch waren jetzt natürlich alle anarchistischen Titel verschwunden.<sup>160</sup> Ba Jin selbst paßte sich zwar schnell den neuen Gegebenheiten an, doch andere taten sich offenbar schwerer. So bemerkte Ba Jin Anfang 1950, daß u.a. Bi Xiushao und Zhu Xi realitätsfern an ihren alten Vorstellungen festhielten, statt „umlernen“ zu wollen.<sup>161</sup> Der Inbegriff von „Aufopferung für die Sache“, der Quanzhou-Aktivist Ye Feiying bzw. „Jesus“, starb als „rechtes Element“ im Arbeitslager,<sup>162</sup> und selbst der „lernwillige“ Ba Jin, der über die „Anti-Rechts-Kampagne“ noch gut hin-

<sup>157</sup> Siehe Avrich: *Anarchist Voices* S. 407–409.

<sup>158</sup> Die kurze Rede: „Wo shi lai xuexi de“ 我是來學習的 (Ich bin gekommen, um zu lernen) ist u.a. in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 171, abgedruckt. Sakai (in Yamaguchi/Sakai S. 196–197) trifft die interessante Feststellung, daß dieser Satz ein Zitat aus Berkman's *The Tragedy of Russia*, das Ba Jin 1925 in *Minzhong* 民鐘 übersetzt hatte, ist. Berkman äußerte dies bei seiner Ankunft in der SU 1920 nach seiner Abschiebung aus den USA!

<sup>159</sup> Siehe Ba Jins Vorwort zu einer ersten Schriftenauswahl in der VR-Zeit: *Ba Jin xuanji* 巴金選集, Shanghai 1951 (Vorwort datiert Mai 1950). Abdruck in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 172–175. (Dies ist nicht zu verwechseln mit dem 10-bändigen *xuanji*, das Ba Jin in den 1980er Jahren als „definitive Version“ seines Werks herausgab!)

<sup>160</sup> Ähnlich erging es Werken nicht-kommunistischer russischer Revolutionäre, die Ba Jin zuvor eifrig übersetzt hatte. Ende 1948 war noch seine Übersetzung des zweiten Teils von Vera Figner's Memoiren erschienen. Teil I konnte nicht mehr erscheinen.

<sup>161</sup> Siehe *Ba Jin nianpu* Bd. 2, S. 722.

<sup>162</sup> Sakai hat in seinem Quanzhou-Artikel einige Informationen zu Ye Feiying zusammengetragen. Daraus ergibt sich, daß er offenbar bis 1949 in Quanzhou im erzieherischen Bereich tätig war, im Chinesisch-Japanischen Krieg die kleine Publikation *Dazhongbao* 大眾報 (Zeitung der Massen) gründete und noch kurz vor der kommunistischen Machtübernahme darin gegen die KP polemisierte! Außerdem gab er wohl die Reihe *Ziyou congkan* 自由叢刊 (Schriftenreihe „Freiheit“) heraus, in der u.a. Schriften und Übersetzungen von Lu Jianbo und eben Ba Jin sowie von Fan Tianjun erschienen. Allerdings führt Sakai auch eine kurze Autobiographie Ye Feiyings von 1950 komplett an (nach einem Abdruck von 1988!), worin dieser – so der Text authentisch ist – zwar bekannte, früher Anarchist gewesen zu sein (möglicherweise war er an der Pekinger Esperantoschule zum ersten Mal damit in Berührung gekommen), doch bewunderte und unterstützte er nun die KP! (Siehe Sakai in Yamaguchi/Sakai S. 285–287).

weggekommen war, wurde nach einer ersten Kritikwelle 1958/59 in der Kulturrevolution endgültig von seiner anarchistischen Vergangenheit eingeholt.<sup>163</sup>

Was die nun offizielle Bewertung des Anarchismus anlangte, wurde bereits im November 1949 die Marschrichtung vorgegeben, nämlich mit der Verbreitung der Übersetzung von Stalins altem Pamphlet, das er einst gegen georgische Anarchisten geschrieben hatte: „Ist Anarchismus Sozialismus?“<sup>164</sup>

<sup>163</sup> Obwohl Ba Jin nach der Kulturrevolution wieder frei publizieren durfte, blieb er zu seiner anarchistischen Vergangenheit auf Distanz und spielte sie – gegen alle Fakten – weiter konsequent herunter. Insofern ist die Überhöhung seiner „zweiten Befreiung“, d.h. von der sog. „Viererbande“, die er u.a. in seinem Memoiren herausstrich, im Grunde wiederum nur Ausdruck politischer Konformität. (Auszüge seiner Memoiren wurden auch ins Deutsche übersetzt: Ba Jin: *Gedanken unter der Zeit*, Köln 1985).

<sup>164</sup> Vgl. *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 712. Natürlich waren zuvor schon die Grundlinien der marxistischen Anarchismuskritik bekannt. Die bekannte Schrift Plechanovs, *Anarchismus und Sozialismus*, war bereits in den 30er Jahren übersetzt worden, doch war Plechanov schließlich ein „unorthodoxer“ Marxist, weswegen seine Anarchismuskritik auch von Lenin kritisiert wurde. Dieser offiziellen SU-Linie fühlte sich auch der chinesische Übersetzer Plechanovs (Ren Zhuoxuan 任卓宣 alias Ye Qing) verpflichtet. (Siehe „Plekhanov“: *Wuzhengfuzhuyi pipan* 無政府主義批判 [Kritik des Anarchismus] [= *Anarchismus und Sozialismus*], übersetzt von „Qingrui“ 青銳, Shanghai 1935, Vorwort datiert auf 1930). („Qingrui“ war, laut Chen Yutangs Pseudonymlexikon, Ren Zhuoxuan, der sich ja schon Anfang der 1920er Jahre in Frankreich mit den Anarchisten beföhdet hatte. Allerdings hatte er sich bereits 1928 von der KPCh getrennt, obwohl er vorerst weiter Marxist blieb). Im Nachwort des Übersetzers kritisiert er die Mängel des Buches aus leninistischer Perspektive, lobt aber ansonsten die Kritik am Anarchismus als „nützlich, um den Anarchismus als metaphysisch, individualistisch, kleinbourgeois und somit unproletarisch“ zu demaskieren.



### III. DIE KROPOTKIN-REZEPTION IN JAPAN UND CHINA IM ÜBERBLICK

1918/1919

Die Kropotkin-Debatte in Japan und China war ein Teil der allgemeinen Bewegung der Arbeiterbewegung in Asien. In Japan wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In China wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In Japan wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In China wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen.

In Japan wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In China wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In Japan wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In China wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen.

In Japan wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In China wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In Japan wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In China wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen.

In Japan wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In China wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In Japan wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In China wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen.

In Japan wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In China wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In Japan wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In China wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen.

In Japan wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In China wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In Japan wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In China wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen.

In Japan wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In China wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In Japan wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen. In China wurde Kropotkin als einer der führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung angesehen.



## 1. ABRISS DER JAPANISCHEN KROPOTKIN-REZEPTION

### *Die Anfänge*

Die womöglich erste japanische Übersetzung eines Kropotkinwerkes fand sich am 4. bis 8. August 1882 als Serie in der *Chōya shinbun* 朝夜新聞 (Morgen- und Abendzeitung). Dabei handelte es sich um die Übersetzung des kurz zuvor erschienenen Artikels „The Russian Revolutionary Party“,<sup>1</sup> die dem damals in Japan zunehmenden Interesse an den russischen „Nihilisten“ Rechnung trug und daher den dem Inhalt nicht ganz angemessenen japanischen Titel „Rokoku kyomutō no enkaku“ 露國虛無黨の沿革 (Geschichte der Nihilisten Rußlands) führte.<sup>2</sup> Darin stellte Kropotkin die russische revolutionäre Bewegung von den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts bis zum Attentat auf Alexander II. 1881 mit Sympathie dar.

Im September 1882, also nur unwesentlich später, wurde Kropotkin in einem politischen Roman von Nishikawa Tsūtetsu 西川通徹, *Rokoku kyomutō jijō* 露國虛無黨事情 (Die Lage der Nihilisten in Rußland), zusammen mit Marx und Bakunin nun selbst als Revolutionär benannt.<sup>3</sup> Ferner erfuhren die Leser der *Tōkyō nichi nichi* 東京日日 (Tokyo-Tageszeitung) am 23. Februar 1883 vom Lyoner Prozeß und der Verurteilung des „Prinzen Kropotkin“ zusammen mit anderen „Sozialisten“. Wie die Zeitung am 21. 4. 1883 noch berichtete, hätten sich einige einflußreiche Personen, u.a. Victor Hugo, aber für Kropotkin eingesetzt.<sup>4</sup>

Die erste kurze biographische Darstellung zu Kropotkin erschien um dieselbe Zeit, wieder in der Zeitung *Chōya shinbun*, vom 15. bis 22. März 1883: „Kuropokin kōden“ クロポキン公傳 (Biographie des Fürsten Kropotkin).<sup>5</sup> Etwa ein Jahr später, am 4. 3. 1884, folgte in der gleichen Zeitung eine Übersetzung eines Berichtes von Kropotkin über nach Sibirien verbannte russische Revolutionäre.

Mit Miyazaki Muryūs 宮崎夢柳 *Kyomutō jitsu denki: kishūshū* 虚無黨實傳記: 鬼啾啾 (Wahre Lebensbeschreibung der Nihilisten: Geistergewimmer), ebenfalls 1884 erschienen, wurde Kropotkin nun ausführlicher biographisch vorgestellt und explizit als „Anarchist“ eingeordnet.<sup>6</sup>

Erst nach der Jahrhundertwende bildete sich jedoch eine kontinuierlichere Rezeption Kropotkins und des Anarchismus heraus. 1902 erschien in Katayama Sens 片山潛 Ge-

<sup>1</sup> Erschienen in *Fortnightly Review*, 1. 5. 1882. (Vgl. Hug: *Bibliographie* S. 105).

<sup>2</sup> Siehe dazu Worm S. 317–318. (Worm hat in seiner Arbeit zum jungen Ōsugi schon einen Abriss der frühen japanischen Anarchismus-Rezeption gegeben, so daß ich mich im Folgenden häufig für den entsprechenden Zeitraum darauf beziehen werde).

<sup>3</sup> Worm S. 320.

<sup>4</sup> Worm S. 341–347.

<sup>5</sup> Der Name Kropotkins wurde später meist mit „Kuropotokin“ wiedergegeben, der heutigen Standardform. Gelegentlich findet sich auch das an der tatsächlichen russischen Aussprache orientierte „Kurapotokin“.

<sup>6</sup> Worm S. 319–321.

werkschaftszeitung *Rōdō sekai* 労働世界 (Arbeitswelt) vom 3. 4. bis 13. 10. in Fortsetzung eine ausführliche Kropotkinbiographie von dem christlichen Sozialisten Nishikawa Kōjirō 西川光次郎 (1876–1940) unter dem Titel „Roshia no kōzoku, kyomutō no shuryō: Kuropotokin“ 露西亞の皇族虚無黨の首領クロポトキン (Kaiserlicher Prinz aus Rußland und Führer der Nihilisten: Kropotkin).<sup>7</sup> Nishikawa stützte sich dabei auf Kropotkins *Memoirs* und stellte gleich zu Beginn klar, daß es ihm nicht um eine Propagierung Kropotkinscher Ideen gehe. Dabei definierte er die „Kropotkinschen Ideen“ als „Nihilismus“ und „Anarchismus“ (*museifushugi*), blieb aber – wie der Titel schon anzeigt – besonders bei Kropotkin als „Nihilist“, da sich seine Biographie (entsprechend der Vorlage, also den *Memoirs*) überwiegend mit Kropotkins Zeit in Rußland befaßte.<sup>8</sup>

Im ebenfalls 1902 erschienenen ersten japanischen Buch zum Anarchismus – de facto mehr zum „Nihilismus“ – von Kemuriyama, *Kinsei museifushugi* (s.o.), spielte Kropotkin selbst zwar keine herausragende Rolle, aber er diente u.a. als Quelle, speziell sein *La conquête du pain*.<sup>9</sup> (Kropotkin selbst wird bei Kemuriyama nur kurz unter „im westeuropäischen Exil aktiven ‘Nihilisten’“ und im zweiten, dem „westlichen Anarchismus“ gewidmeten Teil unter „Anarchismus in Frankreich“ kurz abgehandelt).<sup>10</sup>

Die ab 1903 erscheinende sozialistische *Heimin shinbun* 平民新聞 (Volkszeitung) diskutierte dann verschiedene Sozialismen, u.a. den Anarchismus, distanzierte sich aber von letzterem. Sie brachte jedoch klar Kropotkin und Anarchismus zusammen<sup>11</sup> und reihte Kropotkin in die Reihe großer Revolutionäre ein.<sup>12</sup> Es war wiederum Nishikawa Kōjirō, der Kropotkin ausführlicher vorstellte, und zwar dessen Theorie der „gegenseitigen Hilfe“. <sup>13</sup> Interessanterweise wurde fast gleichzeitig, nämlich August bis Dezember 1904, eine auszugsweise Übersetzung von Kropotkins 1902 in Buchform erschienenem Werk *Mutual Aid* in der bürgerlichen Lehrerzeitung *Kyōiku jiron* 教育時論 veröffentlicht, wobei Kropotkin als „Sozialist“ und Naturwissenschaftler hingestellt wurde.<sup>14</sup>

### *Kōtoku Shūsui und seine Anhänger*

Entscheidend für Kropotkins Einfluß auf die japanische sozialistische Bewegung wurde allerdings Kōtoku Shūsuis 幸徳秋水 Hinwendung zu seinen Lehren, die sich offensichtlich zunächst unter dem Einfluß seines amerikanischen Briefpartners Albert Johnson vollzog. Während seines Gefängnisaufenthaltes 1905 las Kōtoku Kropotkins *Fields, Factories and Workshops* sogar zweimal.<sup>15</sup> Nach seiner Freilassung vertiefte er sich bei seiner Überfahrt in die USA in Kropotkins *Memoirs*, die ihn tief beeindruckten,<sup>16</sup> und in den USA wurde

<sup>7</sup> Die Zeitschrift liegt im Nachdruck, Tokyo 1963, vor. Vgl. auch Worm S. 349.

<sup>8</sup> Siehe *Rōdō sekai*, 3. 4. 1902, S. 10.

<sup>9</sup> Siehe Worm S. 355.

<sup>10</sup> Kemuriyama S. 239–241 bzw. S. 337–340.

<sup>11</sup> Z.B. *Heimin shinbun* Nr. 21, 3. 4. 1904. (Nachdruck Tokyo 1962). (Vgl. auch Worm S. 358).

<sup>12</sup> Worm S. 118.

<sup>13</sup> In *Heimin shinbun* Nr. 32, 19. 6. 1904.

<sup>14</sup> Worm S. 359 und Anm. 294 auf Seite 509.

<sup>15</sup> Worm S. 108 und John Crump: *The Origins of Socialist Thought in Japan*, London et al. 1983, S. 182.

<sup>16</sup> Worm S. 117.

ihm klar, daß Kropotkin die ideologische Leitfigur der Anarchisten war.<sup>17</sup> In einem Vortrag vor japanischen Sozialisten in Kalifornien sprach er daher über dessen *L'état: son rôle historique*.<sup>18</sup> Es war daher wenig verwunderlich, daß Kōtoku sich Kropotkin zu seinem „sensei“ erkor.<sup>19</sup> Durch die Vermittlung amerikanischer Freunde kam es sogar zu einem Briefwechsel zwischen Kōtoku und Kropotkin.<sup>20</sup> Dabei erhielt Kōtoku von Kropotkin auch die Erlaubnis zur Übersetzung seiner Werke.<sup>21</sup>

Die sozialistische japanische Presse diskutierte daher vermehrt Kropotkin und den Anarchismus allgemein (s.o.). Die theoretische Zeitschrift *Shakaishugi kenkyū* 社會主義研究 (Sozialismusstudien) brachte in ihrer zweiten Nummer (15. 4. 1906) eine Übersetzung von Kropotkins *L'anarchie: sa philosophie, son idéal*<sup>22</sup> unter dem Titel „Museifushugi no tetsugaku“ 無政府主義の哲學 von Shirayanagi Shūko 白柳秀湖 (1884–1950) sowie Kutsumi Kessons Artikel „Kuropotokin no tokushoku“ クロポトキンの特色 (Kropotkins Besonderheiten), worin dessen „Wissenschaftlichkeit“ gepriesen wurde.<sup>23</sup> Außerdem erschien dort noch eine Kurzbiographie Kropotkins.

1906 kam schließlich auch das erste wirklich dem Anarchismus gewidmete Buch von eben Kutsumi Kesson heraus: *Museifushugi* (s.o.). Darin widmete Kutsumi Kropotkin ein eigenes Kapitel, schloß sich selbst aber eher dem „individualistischen Anarchismus“ an (s.o.).

Dennoch repräsentierte die Hauptströmung im japanischen Sozialismus Kōtoku mit seiner Gefolgschaft, und er bezog sich nun stark auf Kropotkin. In Anlehnung an dessen Verurteilung des parlamentarischen Kampfes spaltete Kōtoku die sozialistische Bewegung in Japan (s.o.) und führte den radikalen Flügel an. Zu diesem stieß auch Ōsugi Sakae 大杉榮, der später führende Anarchist, als junger Mann, und mit ihm machte Kropotkin bald Schlagzeilen: Am 8. 3. 1907 begann Ōsugis Übersetzung von Kropotkins *Aux jeunes gens*<sup>24</sup> in der *Nihon heimin shinbun* 日本平民新聞 zu erscheinen. Ursprünglich war diese Übersetzung schon im Vorjahr in *Shakaishugi kenkyū* vorgesehen gewesen, hatte aber

<sup>17</sup> Worm S. 102. Kōtoku wohnte bei einer russischen Emigrantin, die in dem Zimmer, das sie Kōtoku zur Verfügung stellte, Porträts von Bakunin und Kropotkin hängen hatte und zahlreiche Werke von Kropotkin besaß. Außerdem war Kropotkin, nicht zuletzt aufgrund seiner Vortragsreisen durch die USA 1897 und 1901, dort sehr einflußreich geworden.

<sup>18</sup> Crump: *Origins ...* S. 201. Diesen 1896–1897 erschienenen, ursprünglich als Vortrag in Paris gedachten Text (s. Hug: *Bibliographie* S.133), kannte Kōtoku natürlich nur in englischer Version.

<sup>19</sup> Siehe Worm S. 118. Übrigens war schon in der Zeitschrift *Kaben* 火鞭 (Feuerpeitsche) von Yamaguchi Koken 山口孤劍 (Sozialist) dieser Titel Kropotkin – zusammen mit Marx und Bakunin – verliehen worden. (S. Crump: *Origins ...* S. 223). Diese Bezeichnung beschwor allerdings auch Kritik herauf. Kōtoku benutzte sie häufig für Kropotkin. (Siehe z.B. in seiner Ablehnung Tolstojs, dem er Kropotkin gegenüberstellte. Crump: *Origins ...* S. 226–227).

<sup>20</sup> Worm S. 118 und Crump: *Origins ...* S. 223–224 und 232.

<sup>21</sup> Worm S. 119 und Crump: *Origins ...* S. 223–224. Kropotkin hob hervor, daß er dankbar dafür sei und bat nur um Belegexemplare. Siehe seinen Brief in *Ōsaka heimin shinbun* 大阪平民新聞, 1. 8. 1907, S. 13. (Diese Zeitschrift – später unter dem Titel *Nihon heimin shinbun* 日本平民新聞 – wurde 1962 in Tokyo nachgedruckt). Auch schickte er von sich aus immer wieder Material.

<sup>22</sup> Erschienen 1896. (S. Hug: *Bibliographie* S. 130).

<sup>23</sup> Siehe *Shakaishugi kenkyū* Nr. 2, S. 1–23 und S. 30–33. Vgl. auch Worm S. 130–132.

<sup>24</sup> Erstmals erschienen 1880. (S. Hug: *Bibliographie* S. 32). Ōsugi übersetzte nicht, wie die meisten, aus dem Englischen, sondern aus dem Französischen, das er ja auch studiert hatte.

nicht publiziert werden können, da Ōsugi zwischenzeitlich wegen der „Straßenbahnaffäre“<sup>25</sup> ins Gefängnis gekommen war.

Nach dem Ende der Serie (31. 3. 1907) wurden Ōsugi als Übersetzer und Ishikawa Sanshirō 石川三四郎 als presserechtlich Verantwortlicher angeklagt, das Pressegesetz verletzt zu haben. Ōsugi wanderte so wieder eineinhalb Monate ins Gefängnis, konnte seine Übersetzung – um zensierte Stellen gekürzt – aber als Broschüre vertreiben.<sup>26</sup> Ein Nachdruck war von japanischen Sozialisten in Kalifornien, mit denen Kōtoku ja engen Kontakt hatte, besorgt worden.<sup>27</sup>

Im Gefängnis nutzte Ōsugi die Zeit, sich intensiv mit Kropotkin auseinanderzusetzen, der ihm im übrigen via Kōtoku seine besten Grüße schickte.<sup>28</sup> Wie aus Ōsugis Briefen hervorgeht, las er dessen *Mutual Aid*,<sup>29</sup> „La morale anarchiste“,<sup>30</sup> „Communisme et anarchie“,<sup>31</sup> *L'organisation de la vindicte appelée justice*,<sup>32</sup> *La conquête du pain* und die *Memoirs*, die im übrigen auch seinen Genossen Ishikawa tief bewegten und eine Art Trostlektüre vieler Sozialisten waren.<sup>33</sup> Diese intensive Beschäftigung mit Kropotkin prägte Ōsugi nachhaltig. Auf sie führte er auch seine Begeisterung für die Revolte auf der einen, die Gelehrsamkeit auf der anderen Seite zurück.<sup>34</sup>

Kropotkin war somit zur zentralen Figur des am Anarchismus interessierten Flügels der japanischen Sozialisten geworden, was sich in vermehrter Publikationstätigkeit niederschlug.<sup>35</sup>

Das erste größere Werk, dessen Übersetzung man in Angriff nahm und dessen Einfluß sehr nachhaltig sein sollte,<sup>36</sup> war *La conquête du pain*.<sup>37</sup> Kōtoku empfahl dieses Werk und brachte eine kurze Zusammenfassung in der *Nikkan heimin shinbun* 日刊平民新聞 (tägliche Volkszeitung) vom 24. 3. 1907. Yamakawa Hitoshi 山川均 erstellte eine Übersetzung des 13. Kapitels (zum Lohnsystem), die Juni bis August 1907 in der *Ōsaka heimin shinbun* erschien. Im Januar 1908 folgte Ōsugis Übersetzung eines Teils des 11. Kapitels (über freie Vereinbarung),<sup>38</sup> und ab März 1908 erschienen Teile von Kōtokus Übersetzung, die dann 1909 – ohne Nennung des Übersetzers – komplett herauskam unter dem Titel *Pan no ryakushu* パンの略取 (Die Eroberung des Brotes). Der Verkauf wurde zwar umge-

<sup>25</sup> Er hatte eine Demonstration gegen Preiserhöhungen für die Straßenbahnen der Hauptstadt mitorganisiert. (Siehe Worm S. 37–47).

<sup>26</sup> Zu dem ganzen Vorfall siehe Worm S. 50–56. Die Übersetzung konnte erst 1920 wieder vollständig erscheinen.

<sup>27</sup> Crump: *Origins ...* S. 211 Anm. 121.

<sup>28</sup> Siehe Kropotkins Brief, abgedruckt in *Ōsaka heimin shinbun* 1. 8. 1907, S. 13.

<sup>29</sup> Vermutlich auf Französisch.

<sup>30</sup> Erschien erstmals 1890. (Hug: *Bibliographie* S. 119).

<sup>31</sup> Erschien erstmals 1900. (Hug: *Bibliographie* S. 141).

<sup>32</sup> Erschien 1900 erstmals. (Hug: *Bibliographie* S. 141).

<sup>33</sup> Worm S. 209.

<sup>34</sup> Vgl. den bei Worm zitierten Brief (S. 210).

<sup>35</sup> Dennoch blieb auch Marx weiter im Blickfeld. So übersetzte z.B. Yamakawa Hitoshi 山川均 1907 in der *Ōsaka heimin shinbun* Nr. 1–5 Kropotkins Kapitel zum Lohnsystem aus *La conquête du pain*, in den folgenden Nummern 6–9 aus Marx' *Das Kapital*.

<sup>36</sup> Vgl. Crump: *Origins ...* S. 224.

<sup>37</sup> Den Übersetzern lag i.d.R. die englische Fassung vor. Kropotkin selbst hatte eine englische Ausgabe geschickt. Siehe seinen Brief in *Ōsaka heimin shinbun*, 1. 8. 1907, S. 13.

<sup>38</sup> Die *Ōsaka heimin shinbun* war inzwischen umbenannt in *Nihon heimin shinbun*.

hend verboten und der Verleger mit einer Geldstrafe belangt,<sup>39</sup> doch das Buch zirkulierte unter der Hand weiter und sollte noch lange nach Kōtokus Hinrichtung einer der einflussreichsten Texte der anarchistischen Bewegung bleiben.<sup>40</sup> Eine andere Übersetzung des 14. Kapitels (über Wirtschaft der Zukunft) von dem sozialistischen Arzt Ōishi Seinosuke 大石誠之助 (1867–1911), der dann zusammen mit Kōtoku 1911 hingerichtet werden sollte, war Januar 1909 noch ganz legal in *Murō shinbun* erschienen, ebenso bereits Juni 1908 Ishikawas Artikel über Kropotkins Anarcho-Kommunismus, der auch Übersetzungsauszüge u.a. von *La conquête du pain* enthielt. Dieser Artikel war in der Frauenzeitschrift *Sekai fujin* 世界婦人 (Frauen der Welt) publiziert worden, deren Herausgeberin Fukuda Hideko 福田英子 (1867–1927) damals mit Ishikawa zusammenlebte. Aufgrund des großen Interesses wurde der Aufsatz bald als Sonderdruck vertrieben.<sup>41</sup>

Auch die *Memoirs* wurden in Auszügen übersetzt. 1907 brachte Ōsugi eine Teilübersetzung, und zwar den Passus über Kropotkins Herausgabe der Zeitschrift *Le Révolté*, in der ersten Nummer der *Nikkan heimin shinbun*, um eine Parallele der eigenen Publikation mit der Kropotkins zu suggerieren. Die *Memoirs* wurden im übrigen auch in der bürgerlichen japanischen Presse gelegentlich in Teilen vorgestellt, allerdings eher als Zeugnis eines „revolutionären Russen“.<sup>42</sup>

Auch die *Tōkyō shakai shinbun* 東京社會新聞 (Gesellschafts-Zeitung Tokyo) brachte 1908 auszugsweise Kropotkin-Übersetzungen, so das 4. Kapitel von *Fields, Factories and Workshops* über die Frage der Arbeitsteilung und eine Paraphrase des 3. Kapitels von *Mutual Aid* (über „gegenseitige Hilfe“ bei den „Wilden“).<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Da der Übersetzer nicht namentlich genannt war, traf es den Verleger. (Vgl. Komatsu Ryūjis 小松隆二 Nachwort in *Kōtoku Shūsui zenshū* 幸徳秋水全集 [Kōtoku Shūsui Sämtliche Werke], 11 Bände, Tokyo 1968–1973, in Band 7, S. 432).

<sup>40</sup> Erst 1930 wurde eine Alternativübersetzung mit gleichem japanischem Titel erstellt (s.u.). 1960 schließlich brachte Iwasa Sakutarō 岩佐作太郎 seine Neuübersetzung heraus unter dem milder klingenden Titel *Pan no kakutoku* パンの獲得 (Erlangung des Brotes). (Iwasa war einst in den USA zu der dort von Kōtoku gegründeten Gruppe japanischer Radikaler gestoßen). Die Verlagsannonce zu Iwasas Übersetzung begründete diese aus Unzulänglichkeiten der alten Kōtoku-Übersetzung. (Siehe die Nachkriegs-Zeitschrift *Museifushugi undō* 無政府主義運動 [Anarchistische Bewegung] Nr. 32, I. 7. 1960, S. 2). Kōtoku konnte natürlich nicht die erweiterte Fassung von 1913 zugrunde legen, die heute als Standardausgabe gilt. (Darauf wiesen später auch die Herausgeber der japanischen Kropotkin-Gesamtausgabe [s.u.] in ihrer Werbebroschüre [dort S. 12] hin, obwohl sie Kōtokus Übersetzung übernehmen wollten, hatte diese ja den Bonus, von einem „Martyrer“ der japanischen Bewegung verfaßt worden zu sein). (Die Übersetzung Kōtokus erschien dann aber doch nicht bzw. konnte nicht erscheinen!). (Die Werbebroschüre wurde zusammen mit einer Begleitzeitschrift und der Werbebroschüre für ein Sammelwerk zu Gesellschaftsvorstellungen [s.u.] nachgedruckt: *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*; *Shakai shisō zenshū naiyō mihon* クロボトキン全集内容見本。クロボトキン全集月報。社會思想全集内容見本 [Probeexemplar zu den Inhalten der Kropotkin-Gesamtausgabe; Monatszeitschrift zur Kropotkin-Gesamtausgabe; Probeexemplar zu den Inhalten der Gesamtausgabe der Gesellschaftsvorstellungen], Tokyo 1988).

<sup>41</sup> Vgl. Worm S. 211–212. Ishikawa stellte zuerst Kropotkins Biographie anhand der *Memoirs* vor, dann seinen in *La conquête* dargelegten Anarcho-Kommunismus. (Die Zeitschrift *Sekai fujin* liegt im Nachdruck, Tokyo 1961, vor).

<sup>42</sup> Siehe die Auflistung bei Morito Tatsuo 森戸辰男: *Kuropotokin no hen'ei* クロボトキンの片影 (Der Schatten Kropotkins), Tokyo 1922 (4. Aufl.), S. 111 ff.

<sup>43</sup> Worm S. 212.

Nachdem die *Nikkan heimin shinbun* eingegangen war, richtete Sakai Toshihiko 堺利彦 (1871–1933) eine neue Buchreihe ein, in der Yamakawa die Übersetzung des ersten Kapitels von *Mutual Aid* (Die Moral bei den Tieren) veröffentlichte.

Aber auch kürzere Traktate wurden übersetzt. Die *Ōsaka heimin shinbun* brachte eine Teilübersetzung aus *Anarchist Communism: its Basis and Principles*<sup>44</sup> von Morichika Unpei 森近運平 (1881–1911), welcher dann ebenfalls im Rahmen der „Hochverrats-Affäre“ hingerichtet werden sollte. Ōishi Seinosuke war wahrscheinlich der Übersetzer von Kropotkins *La loi et l'autorité*<sup>45</sup> sowie von *L'état: son rôle historique*, dessen erste Abschnitte legal in *Murō shinbun* im April 1909 erschienen waren.<sup>46</sup> Die Publikation der gesamten Übersetzung wurde dann mit finanzieller Hilfe japanischer Sozialisten in Amerika realisiert.<sup>47</sup>

Ōsugi war wiederum Januar bis März 1908 wegen Verstoßes gegen das Polizeigesetz aufgrund der „Freitagsgesellschafts-Affäre“, bei der auch Zhang Ji fast festgenommen worden wäre (s.o.), in Haft und beschäftigte sich wieder intensiv mit Kropotkin, besonders dessen *La conquête du pain* und den *Paroles d'un révolté*.<sup>48</sup> Als er jedoch wenig später – im Zusammenhang mit dem „Rote-Fahne-Zwischenfall“ (s.o.) – für weitere zwei Jahre wieder ins Gefängnis kam, entwickelte er die andere Seite des Doppels „Revolte und Wissenschaft“ weiter und vertiefte sich in westliche wissenschaftliche Literatur besonders soziologischer und biologischer Art.<sup>49</sup> Damit griff er im Grunde nur Kropotkins andere Seite auf. Außerdem durfte er – trotz strengerer Überwachung als zuvor – auch Kropotkin-Schriften lesen, zumindest soweit sie nicht direkt Agitationsschriften waren, wie *Russian Literature*.<sup>50</sup>

Kōtoku seinerseits kam bald darauf in Haft wegen der „Hochverrats-Affäre“. Auch er hielt bis zuletzt am Kropotkin-Vorbild fest und versuchte anhand seiner zu zeigen, daß Anarchismus und Terrorismus nicht identisch seien. Er wurde dennoch exekutiert, aber der Verehrung seines „sensei“ tat dies in Japan keinen Abbruch.<sup>51</sup>

### Ōsugi Sakae

Kropotkins Bild bekam erst Kratzer durch seine Einstellung zum Ersten Weltkrieg, die ihm auch in Japan selbst Ōsugi, sein großer Verehrer aber steter Antimilitarist, nicht verzieh.<sup>52</sup>

<sup>44</sup> Erschienen 1891. Siehe Hug: *Bibliographie* S. 112.

<sup>45</sup> Erschienen erstmals 1882 und dann in *Paroles d'un révolté* eingeflossen. (Siehe Hug: *Bibliographie* S. 40). Die japanische Übersetzung gründete sich auf eine englische Version.

<sup>46</sup> Worm S. 213. Ōsugi gibt später als Übersetzer allerdings Kōtoku an. (Siehe *Ōsugi Sakae zenshū*, 14 Bände, Band 4, S. 261). Dieser hatte ja zumindest darüber vor japanischen Sozialisten in den USA gesprochen (s.o.).

<sup>47</sup> Crump: *Origins* ... S. 205.

<sup>48</sup> Siehe *Nihon heimin shinbun* vom 20. 2. 1908, S. 11. Vgl. auch Worm S. 220.

<sup>49</sup> Worm S. 254.

<sup>50</sup> Worm S. 257.

<sup>51</sup> Crump: *Origins* ... S. 232.

<sup>52</sup> „Iwayuru shin gunkokushugi“ 所謂新軍國主義 (Der sogenannte neue Militarismus) in *Kindai shisō* 近代思想 (Neues Denken), Oktober 1915, S. 24. (Ein Nachdruck der Zeitschrift erschien 1982 in Tokyo). Vgl. auch Crump: *Origins* S. 238, Anm. 86.

Dennoch hinderte dies Ōsugi nicht daran, weiter Kropotkins Anarcho-Kommunismus zu propagieren.

1912, also kurz nach der „Hochverrats-Affäre“, war er noch sehr vorsichtig gewesen und hatte in der zweiten Nummer seiner neuen Zeitschrift *Kindai shisō* 近代思想 (Neues Denken) einen Artikel über „die Tendenzen in der modernen Wissenschaft“ publiziert, wobei er sich auf Kropotkins *L'anarchie: sa philosophie, son idéal* stützte, ohne allerdings das Risiko einzugehen, seine Quelle zu erwähnen (obwohl in dem übersetzten Abschnitt nur von wissenschaftlichen Methoden die Rede war).<sup>53</sup> 1914 übersetzte er, mutiger geworden, einen *Freedom*-Artikel Kropotkins über Gemeinschaftsküchen.<sup>54</sup> 1915 empfahl er in einem Artikel über Kropotkins *Mutual Aid* das Buch zur Lektüre.<sup>55</sup> Die letzten beiden Nummern der wiederbelebten Zeitschrift *Kindai shisō* brachten dann im Dezember 1915 und Januar 1916, also kurz nach der Kritik an Kropotkins Kriegsbefürwortung, den Anfang von *Mutual Aid* in Ōsugis Übersetzung. 1917 publizierte er endlich *Mutual Aid* in seiner Gänze, u.a. nachdem in Japan Huxleys Darwin-Interpretation wieder propagiert worden war.<sup>56</sup> Ebenfalls 1917 erschien ein weiterer Beitrag Ōsugis zur Kropotkinschen Gesellschaftsauffassung, wobei er sich wiederum auf das gerade übersetzte Werk *Mutual Aid* bezog.<sup>57</sup> 1919 knüpfte er daran an und schrieb über die mittelalterlichen Gilden, denen Kropotkin in seinem *Mutual Aid* viel Aufmerksamkeit gewidmet hatte, in seiner neuen Zeitschrift *Rōdō undō* 労働運動 (Arbeitswelt).<sup>58</sup>

Als Ōsugi 1910 aus dem Gefängnis entlassen worden war und miterlebte, wie die „Hochverrats-Affäre“ ihren Lauf nahm, war Kropotkins evolutionistischer Ansatz auch ein gewisser Trost, daß die „rechte Zeit“ noch kommen werde. In seinen eigenen Schriften nach 1912 bezog er sich immer wieder auf ihn, wobei er aber auch andere westliche Vorbilder wie Sorel oder Bergson aufgriff und zu einer eigentümlichen Mischung verarbeitete. Georges Sorel war zwar als Advokat gewaltsamer Taktiken berühmt, doch verband sich sein Irrationalismus durchaus mit einem Denker wie Bergson. Damit setzte Ōsugi dem „wissenschaftlichen“ Kropotkin mit „intuitiven“ Vorbildern Grenzen.<sup>59</sup>

Während Ōsugi sich weiter mit Kropotkin beschäftigte, bekam dieser unversehens eine besondere Aktualität, jedoch nicht primär durch seine anarchistischen Genossen, sondern

<sup>53</sup> Siehe *Kindai shisō* Nr. 2, S. 2–7. In *Ōsugi Sakae zenshū*, 14 Bände, Bd. 4, S. 137–148, wird der Bezug auf Kropotkin dagegen durch einen Untertitel klargestellt. In seiner Einleitung zu *Kuropotokin kenkyū* クロポトキン研究 (Kropotkin-Studien), die er 1920 mit Itō Noe herausbrachte, bekennt sich Ōsugi übrigens selbst zu dieser Übersetzung. (*Ōsugi Sakae zenshū*, 14 Bände, Bd. 4, S. 44).

<sup>54</sup> Erschienen in der kurzlebigen Wiederauflage der *Heimin shinbun*. Die Übersetzung findet sich im *Ōsugi Sakae zenshū*, 14 Bände, Bd. 1, S. 105–108. Es handelte sich um den gerade erschienenen Artikel Kropotkins: „Communist kitchens“ (siehe Hug: *Bibliographie* S. 163).

<sup>55</sup> Ursprünglich erschien dieser Artikel in *Shin shōsetsu* 新小説 (Neuer Roman) und wurde dann, unter abgeändertem Titel, in Ōsugi und Itō Noes *Kuropotokin kenkyū* aufgenommen. (Abgedruckt in *Ōsugi Sakae zenshū*, 14 Bände, Bd. 4, S. 75–97).

<sup>56</sup> Vgl. Thomas A. Stanley: *Ōsugi Sakae*, S. 49.

<sup>57</sup> Auch dieser Artikel erschien in *Shin shōsetsu* und wurde dann, unter verändertem Titel, in *Kuropotokin kenkyū* aufgenommen. (Abgedruckt in *Ōsugi Sakae zenshū*, 14 Bände, Bd. 4, S. 98–120).

<sup>58</sup> Folge 1, Nov. 1919 – Jan. 1920. (Folge 1 bis 4 der Zeitschrift erschienen 1989 in Tokyo im Nachdruck). (Unter anderem Titel wurde der Aufsatz in *Kuropotokin kenkyū* aufgenommen. Abgedruckt in *Ōsugi Sakae zenshū*, 14 Bände, Bd. 4, S. 121–134).

<sup>59</sup> Der „individualistische“ Aspekt wird von Stanley, Kap. 5, besonders betont.

durch den bereits erwähnten „Morito-Vorfall“. Morito Tatsuo 森戸辰男, der an der „Kaiserlichen Universität Tokyo“ Soziologie lehrte, hatte – wie erinnerlich – in der Zeitschrift der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät, *Keizaigaku kenkyū* 經濟學研究 (Wirtschaftswissenschaftliche Studien), Ende 1919 einen Aufsatz über Kropotkins Gesellschaftsvorstellungen geschrieben.<sup>60</sup> Er hatte dies als „wissenschaftlich“ verstanden und war selbst auch kein Anarchist, versuchte aber, Kropotkins Lehre ohne Ressentiments darzustellen. Der Aufsatz wurde ihm jedoch als Verbreitung „gefährlichen Gedankengutes“ ausgelegt und brachte den Autor ins Gefängnis, nachdem das erste „zu milde“ Urteil durch Revision der Staatsanwaltschaft noch verschärft worden war.<sup>61</sup> Der Vorfall löste eine Diskussion um Meinungsfreiheit aus, und Morito bekam Unterstützung durch zahlreiche Intellektuelle, darunter Arishima Takeo und Kawakami Hajime. Morito, der ohnehin seine prestigeträchtige Stelle verloren hatte, faßte 1921 anlässlich des Todes Kropotkins insgesamt fünf Aufsätze zusammen zu einem eigenen Buch über ihn: *Kuropotokin no hen'ei* クロポトキンの片影 (Der Schatten Kropotkins).<sup>62</sup> Er bezog sich dabei schwerpunktmäßig auf die *Memoirs*, „La morale anarchiste“<sup>63</sup> und *Mutual Aid* und zeichnete Kropotkin als Humanisten.<sup>64</sup> Morito sah seine Kropotkin-Arbeiten erklärtermaßen als Ergänzung zur „anarchistischen“ Rezeption durch Ōsugi.<sup>65</sup>

Der „Fall Morito“, der die grundsätzliche Frage nach Meinungsfreiheit in Japan in den Vordergrund rückte, hatte aber auch den Effekt, daß man Kropotkin, dem Stein des Anstoßes, nun von allen Seiten besondere Aufmerksamkeit widmete. 1920 brach daher ein regelrechter „Kropotkin-Boom“ aus. Endō Musui (=Tomoshirō) 遠藤無水 (友四郎), damals Staatssozialist, brachte ein Buch über Marx und Kropotkin aus Arbeitersicht heraus, in dessen Vorwort er bedauerte, daß Kropotkin „in letzter Zeit sehr in Mode gekommen sei“.<sup>66</sup> Trotzdem übersetzte er selbst Anfang 1920 Teile der *Memoirs*.<sup>67</sup> Außerdem erschienen in der Mai-Nummer der Zeitschrift *Kaizō* 改造 (Wiederaufbau) mehrere Beiträge zu Kropotkin unter dem Obertitel „Kuropotokin chosaku sōhyō“ クロポトキン著作總評 (Umfassende Bewertung von Kropotkins Schriften). Darin waren enthalten: Ōsugis Gesamtvorwort (incl. Bibliographie), welches dann auch in seine „Kropotkin-Studien“ (ohne Bibliographie) aufgenommen wurde (s.u.); ein Artikel Moritos zu den *Memoirs*; (Yamakawa Hitoshis Zusammenfassung von *La conquête du pain*, der verbotenen Schrift in

<sup>60</sup> Ein Nachdruck dieses Artikles: „Kuropotokin no shakai shisō no kenkyū“ クロポトキンの社會思想の研究 (Studie über Kropotkins Gesellschaftsvorstellungen), erschien 1988 in Tokyo zusammen mit einem weiteren Morito-Artikel zum Anarchismus von 1930 als Morito Tatsuo: *Museifushugi* 無政府主義 (Anarchismus).

<sup>61</sup> Die erste Instanz hatte auf zwei Monate erkannt. Die zweite erhöhte auf drei und erlegte dem Herausgeber der Zeitschrift eine Geldstrafe auf. Morito hat später wiederholt über den ganzen Fall geschrieben. Eine sehr ausführliche Schilderung gibt er in *Shisō no henrei* 思想の遍歴 (Geistige Reise) Bd.1, Tokyo 1972, S. 21–192. Eine kürzere Version findet sich in seiner Autobiographie: *Henrei no hachijūnen* 遍歴の八十年 (80 Jahre Wanderschaft), Tokyo 1976, S. 29–38.

<sup>62</sup> Gelegentlich wird das Erscheinen des Buches mit 1924 angegeben. Mir lag die 4. Auflage von 1922 vor, woraus hervorgeht, daß die Erstauflage 1921 erschien.

<sup>63</sup> Erstmals erschienen 1890. Hug: *Bibliographie* S. 119.

<sup>64</sup> Vgl. Moritos Vorwort in *Kuropotokin no hen'ei* S. 5.

<sup>65</sup> Ibid. Morito schrieb im übrigen auch später gelegentlich über Anarchismus.

<sup>66</sup> Zitiert in Ōsawa Masamichis 大澤正道 Nachwort zu *Ōsugi Sakae zenshū*, 14 Bände, Bd. 4, S. 254.

<sup>67</sup> Siehe Morito: *Kuropotokin no hen'ei* S. 115 und 117–118.

Übersetzung Kōtokus [!], wurde zwar im Inhaltsverzeichnis abgedruckt, doch dann „vortü-bergehend“ herausgenommen, was auf Druck „von oben“ schließen läßt);<sup>68</sup> ein Artikel des christlichen Sozialisten Kagawa Toyohiko 賀川豊彦 zu „Kampf ums Dasein“ versus „gegenseitige Hilfe“; ein Beitrag Sugimori Kōjirōs 杉森孝次郎 (Professor und Kropotkin-Kritiker) zu Kropotkins philosophischer Ethik; eine Übersetzung von Nobori Shōmu 昇曙夢 (Slavist) von Kropotkins Stellungnahmen zum Ersten Weltkrieg; eine Zusammenfassung von Kamitsukasa Shōken 上司小剣 (Romancier) über Kropotkins Ansichten zur Kunst; und ein Artikel von Kitazawa Shijirō 北澤新次郎 (Professor und Syndikalist) allgemein über den Gedanken sozialer Solidarität. Daraus ist ersichtlich, daß Kropotkins revolutionäre Seite hier ganz heruntergespielt wurde, zumal von den Beiträgern allein Ōsugi sich zu diesem Zeitpunkt zu Kropotkin und seinem Anarcho-Kommunismus bekannte.

Die März-Nummer der Zeitschrift *Shin shōsetsu* 新小説 (Neuer Roman) hatte ebenfalls eine Kropotkin-Sondernummer erstellt, die Beiträge von u.a. dem Sozialisten Yamaguchi Koken 山口孤剣, dem Schriftsteller Tanaka Jun 田中純, Ōsugi und Kamichika Ichiko (eine der „drei Frauen“ Ōsugis) enthielt, doch hatte der Beitrag von Kamichika der Nummer ein Verkaufsverbot wegen „Störung der öffentlichen Ordnung“ eingebracht. Sie hatte nämlich auf Erošenko, den blinden ukrainischen Dichter und Esperantisten, der Kropotkin 1912 in England besucht hatte, aber in Japan als „gefährliche Persönlichkeit“ galt, Bezug genommen und dadurch das Verbot provoziert.<sup>69</sup>

Auch Arishima Takeo meldete sich anlässlich des Morito-Vorfalles Anfang 1920 mit „Kuropotokin no inshō to kare no shugi oyobi shisō ni tsuite“ クロポトキンの印象と彼の主義及び思想に就いて (Über meinen Eindruck von Kropotkin, seinen Auffassungen und seinem Denken)<sup>70</sup> zu Wort, hatte er doch 1907 als erster Japaner Kropotkin persönlich bei London besucht und sein literarisches Debüt 1916 mit einem Artikel über „Begegnungen mit Künstlern im Ausland“, wozu er auch Kropotkin rechnete, gegeben.<sup>71</sup> Kropotkin hatte Arishima die Erlaubnis erteilt, seine Werke ins Japanische zu übersetzen – was er allerdings nicht tat –, doch hatte dieser, trotz der behaupteten intensiven Kropotkin-lectüre,<sup>72</sup> offenbar kein tiefgreifendes Verständnis bezüglich dessen Anarchismus.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> Vgl. die Bemerkung der Herausgeber zum Fehlen des Artikels in *Kaizō* 改造 (Wiederaufbau), Mai 1920, S. 116. *La conquête* war ja eine agitatorische Schrift und durch Kōtokus Name doppelt „belastet“.

<sup>69</sup> Siehe die Schilderung des Vorfalles bei Fujii: *Eroshenko no toshi monogatari* S. 9–10. Erošenko war damals in Japan, und seine Kontakte zu Kamichika, Ōsugi und anderen waren den japanischen Behörden ein besonderer Dorn im Auge, da Erošenko weitgehende internationale Verbindungen herstellen konnte (s.o.). Vgl. auch die Bemerkung Moritos in der Mai-Nummer 1920 von *Kaizō* (S. 115–116), der bedauerte, daß „wegen Kamichika“ Ōsugis für *Shin shōsetsu* vorgesehener Beitrag, eine Übersetzung aus den *Memoirs*, nicht erscheinen konnte.

<sup>70</sup> Ursprünglich in *Yomiuri shinbun* 讀賣新聞. Abgedruckt in *Arishima Takeo zenshū* 有島武郎全集 (Arishima Takeo Sämtliche Werke), Tokyo 1980–1982, Bd. 8, S. 447–449.

<sup>71</sup> Ursprünglich in *Shinchō* 新潮 (Neue Welle) erschienen. Der Kropotkinabschnitt findet sich abgedruckt in *Arishima Takeo zenshū*, Tokyo 1980–1982, Bd. 7, S. 103–109. Der Bericht beschreibt Kropotkin als Menschen, diskutiert aber kaum Kropotkins Anarchismus.

<sup>72</sup> Er erklärte, daß ihn besonders die Propagandabroschüren besonders interessierten. (In *Arishima Takeo zenshū*, Tokyo 1980–1982, Bd. 8, S. 448).

<sup>73</sup> Dies wird beim Lesen seines Artikels über Kropotkins Denken schnell deutlich. – Zu Arishima und Kropotkin siehe auch Kodama Kōichi 小玉晃一: „Arishima Takeo to Kuropotokin“ 有島武郎とクロポトキン (Arishima Takeo und Kropotkin) in Kodama Kōichi (Hrsg.): *Hikaku bungaku kenkyū: Arishima*

Anders Ōsugi. Er brachte im Laufe des „Boom“-Jahres 1920<sup>74</sup> seinerseits Kropotkin-bezogene Publikationen auf den Markt. Zum einen erschien nun die Übersetzung der *Memoirs*, von denen er ja schon 1907 im Gefängnis erste Teilübersetzungen angefertigt hatte, komplett. Auch seine alte Übersetzung von *Aux jeunes gens*, die ihn einst hinter Gitter gebracht hatte, konnte in seiner Zeitschrift *Rōdō undō* wieder erscheinen. Zum anderen faßte er seine erwähnten, auf *Mutual Aid* basierenden Artikel zusammen, fügte noch zwei von seiner zweiten Frau, Itō Noe<sup>75</sup> 伊藤野枝, zu Kropotkins Wirtschaftsauffassung (orientiert an *Fields, Factories and Workshops*) und Erziehungsvorstellungen (bezogen auf die Verbindung von Hand- und Kopfarbeit) sowie das umgearbeitete längere Gesamtvorwort aus *Kaizō* hinzu und publizierte das Ganze als *Kuropotokin kenkyū* クロポトキン研究 (Kropotkin-Studien).<sup>76</sup>

Ōsugi bekennt im Gesamtvorwort,<sup>77</sup> viele Werke Kropotkins unzählige Male gelesen zu haben, ja er habe ihn als „Gottheit“ (*Kuropotokin ōmikami* クロポトキン大明神) verehrt. Doch allmählich habe er sich von ihm gelöst und zur Selbständigkeit gefunden.<sup>78</sup> Besonderen Wert legte er auf den „wissenschaftlichen Charakter“ Kropotkins, weshalb die Buchkapitel auch den Beiträgen Kropotkins zu einzelnen Wissenschaftsdisziplinen gewidmet waren, dabei aber im Wesentlichen nur die Inhalte einiger Hauptwerke referierten.

Eine von Ōsugi erstellte Bibliographie zu japanischen Kropotkin-Übersetzungen<sup>79</sup> ergibt, daß in der Taishō-Zeit noch weitere japanische Kropotkin-Übersetzungen erschienen waren. So sei *Fields, Factories and Workshops* von dem Agrarspezialisten Satō Kanji 佐藤寛次 übersetzt worden,<sup>80</sup> doch in einer Weise, die Ōsugi anregte, über eine eigene

Takeo 比較文學研究 : 有島武郎 (Vergleichende Studien zur Literatur: Arishima Takeo), Tokyo 1978, S. 159–181.

<sup>74</sup> Dieser Boom weitete sich dann auch von Morito und Kropotkin auf den Anarchismus insgesamt aus, der in mehreren Zeitschriften als Themenschwerpunkt behandelt wurde. (Vgl. die Übersicht zur japanischen Anarchismusliteratur von Ōtsuka Teizaburō 大塚貞三郎: *Anārizumu bunken shuppan nenkan* アナーキズム文獻出版年鑑 [Jahrbuch der Veröffentlichungen von Anarchismus-Dokumenten], Tokyo 1928 [s.u.], dort S. 5).

<sup>75</sup> Diese Zuordnung stammt von Ōsugi. (Im Vorwort zu *Kuropotokin kenkyū*). Ōsawa Masamichi behauptet, sie seien zumindest von beiden gemeinsam verfaßt worden, gibt aber keinen Beleg dafür. (*Ōsugi Sakae zenshū*, 14 Bände, Bd. 4, S. 255). – Zu Itō Noe vgl. Akiko Terasaki und Ilse Lenz (Hrsg.): *Itō Noe. Frauen in der Revolution. Wilde Blumen auf unfreiem Feld*, Berlin 1978.

<sup>76</sup> Der Abdruck in *Ōsugi Sakae zenshū*, 14 Bände, Bd. 4, S. 1–134, ist zwar am besten zugänglich, bringt aber nur Ōsugis Beiträge. Der Verlag „Kokushoku sensen“ 黒色戦線 („Schwarze Front“) brachte in den 1980er Jahren eine 13-bändige Sammlung *Ōsugi Sakae, Itō Noe senshū* 大杉榮・伊藤野枝選集 (Ausgewählte Werke von Ōsugi Sakae und Itō Noe) heraus. Dort erscheint der Band komplett als Band 1 der Sammlung (Tokyo 1986).

<sup>77</sup> Da der Abdruck in *Kaizō* nicht ohne weiteres zugänglich ist, aber *Kuropotokin kenkyū* bekannt wurde und die definitive Form des Gesamtvorwortes enthielt, zitiere ich hier nach *Kuropotokin kenkyū*, enthalten in der verbreitetsten Ausgabe, *Ōsugi Sakae zenshū*, 14 Bände, Bd. 4, dort S. 4–74.

<sup>78</sup> Ibid. S. 6–7. Wie Worm (S. 254) mit Blick auf die Meiji-Zeit zurecht anmerkt, dürfte Ōsugi hier überreiben, zumal er diese „Distanzierung“ auch auf den Anarchismus insgesamt ausweitet. De facto zeigen seine Publikationen der Taishō-Zeit sein stetes Interesse an Kropotkin – und am Anarchismus ohnehin.

<sup>79</sup> Sie war in der Mai-Nummer von *Kaizō* erschienen, bei der Buchversion aber nicht angefügt. (In *Ōsugi Sakae zenshū*, 14 Bände, Bd. 4, ist sie im Nachwort abgedruckt: S. 256–263).

<sup>80</sup> Aus den Bemerkungen des Übersetzers dieses Werkes für die japanische Kropotkin-Gesamtausgabe der späten 20er Jahre geht hervor, daß diese Übersetzung schon Ende der Meiji-Zeit, 1909 oder 1910, erschien. (Siehe die parallel zur Gesamtausgabe erschienene Monatszeitschrift, Oktober-Nummer 1928, S.

Übersetzung nachzudenken.<sup>81</sup> (Die Übersetzung entstand nicht mehr, dafür erschien aber – stets 1920 – eine andere von Nakayama Kei 中山啓,<sup>82</sup> der allerdings Anarchismus-kritisch eingestellt war). Die *Memoirs* seien – außer von ihm – auch in der „dürftigen“ Übersetzung von Miura Kanzō 三浦關造 erschienen.<sup>83</sup> Tanaka Jun 田中純 (1890–1966), der bekannte Schriftsteller, habe einen Teil von *Russian Literature* übersetzt. Außerdem sei auch die Broschüre *La justice (=L'organisation de la vindicte appelée justice?)* übersetzt worden.<sup>84</sup>

Diese Zusammenstellung macht deutlich, daß das Interesse an Kropotkin selbst in der sogenannten „Winterzeit“ der Dekade nach Kōtokus Hinrichtung beträchtlich war und über den eigentlich anarchistischen Kreis hinausging. Das Jahr 1920 markierte den Höhepunkt, den Ōsugi mit seinen „Kropotkin-Studien“ auch für das anarchistische Erbe reklamierte. (1921 erschien dann – außer Moritos *Kuropotokin no hen'ei* – noch eine längere Abhandlung von Moritos Bekanntem, Abe Hiroshi 安部浩: *Kuropotokin no ronrigaku setsu* クロポトキンの倫理學説 [Kropotkins Morallehre], Tokyo 1921).

Kropotkin diente Ōsugi jedoch auch im Kampf gegen den Bolschewismus als Leitstern. Während viele frühere sozialistische Genossen sich dieser neuen Strömung anschlossen, geißelte Ōsugi die Oktoberrevolution als „Negativ-Beispiel“ einer Revolution.<sup>85</sup> Anlässlich der auch in Japan verbreiteten Behauptung, Kropotkin sei ein Staatsbegräbnis zuteil geworden, stellte er anhand der Berichte von Aleksandr Berkman und Emma Goldman den Sachverhalt richtig. Dabei machte er auch in Japan die Verfolgung der Anarchisten durch die Bolschewisten in der SU bekannt.<sup>86</sup> Dort werde sogar die Veröffentlichung von Kropotkins Werken behindert.<sup>87</sup> Ōsugi übersetzte Berkmans und Goldmans in der ganzen anarchistischen Welt bekannt gewordene Berichte über ihre Besuche bei dem nach Rußland zurückgekehrten Kropotkin, der ihnen den anfänglichen Enthusiasmus für die SU nahm.<sup>88</sup>

---

2, in *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*; *Shakai shisō zenshū naiyō mihon*). – In einem 1928 erstellten Jahrbuch zur Anarchismusliteratur (s.u.) wurde sie hingegen auf 1912 datiert. (Siehe Ōtsuka Teizaburō S. 4).

<sup>81</sup> In *Ōsugi Sakae zenshū*, 14 Bände, Bd. 4, S. 258.

<sup>82</sup> Nakayama war, wie das Vorwort Takabatake Motoyukis 高畠素之 ausweist, eine junger „Gesellschaftskritiker“. Nakayama distanzierte sich in seinem Vorwort sofort von dem Inhalt seiner Kropotkin-Übersetzung, die unter dem Titel *Kuropotokin no keizai gakusetsu* クロポトキンの經濟學説 (Kropotkins Wirtschaftslehre), Tokyo 1920, erschien. (Takabatake wiederum war Staatssozialist und erster Übersetzer des kompletten Marx'schen *Das Kapital*. Zu ihm siehe die deutsche Studie: Peter Kassian: *Takabatake Motoyuki. Das Leben, Wirken und Denken eines staatssozialistischen Intellektuellen der Taishō-Zeit*, Bonn 1984 [Bonner Zeitschrift für Japanologie Band 5, urspr. Diss. 1980]).

<sup>83</sup> Morito listete in seinem Buch *Kuropotokin no hen'ei* 1921 ebenfalls Übersetzungen und Teilübersetzungen der *Memoirs* auf. Danach erschien diese Übersetzung 1918 als erste vollständige, doch auch Morito monierte die Qualität. (*Kuropotokin no hen'ei*, 4. Aufl. 1922, S. 113). Für Ōsugi, dessen Gesamtübersetzung er allerdings noch nicht anführt, war Morito jedoch nur voll des Lobes als hervorragender Übersetzer. (Ibid. S. 116).

<sup>84</sup> *Ōsugi Sakae zenshū*, 14 Bände, Bd. 4, S. 259 und 262.

<sup>85</sup> Texte Ōsugis zur russischen Revolution von 1917 sind zusammengefaßt in *Ōsugi Sakae zenshū*, 14 Bände, Bd. 7, S. 1–175.

<sup>86</sup> Ibid. S. 5–7.

<sup>87</sup> Ibid. S. 21.

<sup>88</sup> Berkman Bericht in *ibid.* S. 32–50. Eigentliche Übersetzung ab S. 34. Goldmans Berichte in *ibid.* S. 100–108 und 109–117.

Auch führte Ōsugi die Auseinandersetzung über die im Westen diskutierte Frage, ob die Anarchisten mit den Kommunisten kooperieren sollten, in Japan ein. Nachdem er selbst Kontakt mit der Komintern gehabt hatte und 1920 bei der Shanghai-Konferenz gewesen war, wurde er ein immer entschiedenerer Gegner des Bolschewismus. Mit der Übersetzung der Zurückweisung eines Leserbriefes in der französischen anarchistischen Zeitschrift *Les temps nouveaux*, der für eine Kooperation votiert und dies als „im Sinne Kropotkins“ bezeichnet hatte, schloß sich Ōsugi der Meinung an, daß die „Diktatur des Proletariats“ nur eine Fortsetzung der zaristischen Geheimpolizei unter anderem Namen war.<sup>89</sup> Ganz offensichtlich ging es ihm dabei nicht nur darum, seine Ablehnung des Bolschewismus zu untermauern, sondern auch das Erbe seines verehrten Kropotkin vor Entstellungen zu bewahren.

1922 erschien Ōsugis letzte Kropotkin-Übersetzung: „Étude sur la révolution“<sup>90</sup> – eine Vorarbeit zu *La grande révolution* – worin Kropotkin die Französische Revolution analysierte. Wie Ōsugi im Vorwort klarstellte, bezog er selbst diese Studie auf die Oktoberrevolution.<sup>91</sup> Er fügte diese Übersetzung auch als Anhang seinem Ende 1922 erschienenen Buch *Museifushugisha no mita roshia kakumei* 無政府主義者の見たロシア革命 (Die russische Revolution, gesehen von Anarchisten) an, in dem einige der vorigen Berichte zusammengestellt waren. Sein erklärtes Ziel war dabei zu zeigen, wie man eine Revolution nicht machen sollte.<sup>92</sup> (Diese Worte stammten von Kropotkin).

Ōsugis Aktivitäten wurden abrupt durch seine Ermordung im Gefolge des Kantō-Erdbebens 1923 beendet, doch wurden seine Kropotkin-Übersetzungen größtenteils in die ab 1928 erscheinende Kropotkin-Gesamtausgabe aufgenommen (s.u.).

Mit Ōsugis Tod war der japanischen anarchistischen Bewegung die herausragendste Figur genommen. Nachdem der Versuch einiger Aktivisten, die Terrorismus-Tradition als „Rache“ wiederaufleben zu lassen, gescheitert war,<sup>93</sup> sollten sich die übrigen in zwei Hauptrichtungen scheiden: die Anarcho-Syndikalisten und die „reinen Anarchisten“.

### Die mittleren 20er Jahre

Kropotkins Werk wurde natürlich weiterhin übersetzt. In anarchistischen Zeitschriften Mitte der 20er Jahre erschienen immer wieder Verlagsannoncen zu Werbezwecken, z.B. für *Étika* in der Übersetzung von Uchiyama Kenji 内山賢次,<sup>94</sup> „L'anarchie dans

<sup>89</sup> Ibid. S. 59–66.

<sup>90</sup> Erschienen 1891. Hug: *Bibliographie* S. 122.

<sup>91</sup> Abgedruckt in *Ōsugi Sakae zenshū*, 14 Bände, Bd. 1, S. 39–65.

<sup>92</sup> Vorwort abgedruckt in *ibid.* Bd. 7, S. 3–4. Dort S. 4.

<sup>93</sup> Die sogenannte „Guillotine-Gesellschaft“ plante, durch Attentate die Revolution auszulösen. Sie wurde entdeckt und einige Mitglieder zum Tod verurteilt.

<sup>94</sup> Erschien 1925. Über Uchiyama geben weder Shiota Shōbei 鹽田莊兵衛 u.a. (Hrsg.): *Nihon shakai undō jinmei jiten* 日本社會運動人名辭典 (Biographisches Lexikon zur sozialen Bewegung in Japan), Tokyo 1979, noch Hagiwara Shintarō 萩原晉太郎 *Anakisuto shōjiten* アナキスト小辭典 (Kleines Anarchisten-Lexikon), Tokyo 1975, Auskunft. (Shiota hat übrigens bereits das japanische Manuskript für die französische Publikation *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier internationale: Japon*, 2 Bde., Paris 1978, betreut, doch ist sein 1979 in Japan erschienenes Lexikon wesentlich umfangreicher, weshalb ich mich darauf beziehe). (1997 ist nochmals ein japanisches Lexikon zur sozialen Bewegung erschienen, das mir aber leider nicht zugänglich war).

l'évolution socialiste“,<sup>95</sup> *La science moderne et l'anarchie* in Übersetzung von Hattori Yutaka 服部豊<sup>96</sup> und *L'état: son rôle historique* in Übersetzung von Furuta Tokujirō 古田徳次郎.<sup>97</sup>

Anfang 1927 brachte Nii Itaru 新居格 (Journalist und guter Bekannter von Ishikawa und Iwasa mit besonderem Interesse für Anarchismus und Literatur) in der inzwischen in fünfter Folge erscheinenden, einst von Ōsugi lancierten *Rōdō undō*, eine kurze Zusammenfassung zur in Japan verfügbaren anarchistischen Literatur, wobei Kropotkins Werk natürlich die zentrale Rolle spielte.<sup>98</sup> Diese Zentralität Kropotkins in Niis Artikel resultierte auch daraus, daß Nii weder bei Kōtoku noch bei Ōsugi, den beiden herausragenden und zu „Märtyrern“ gewordenen Gestalten der japanischen Bewegung, eigenständige anarchistische Schriften zu entdecken vermochte, vielmehr waren sie in seinen Augen vornehmlich Aktivisten, die ansonsten mehr als Übersetzer und Popularisierer des westlichen Anarchismus aufgetreten seien. An allgemeinen japanischen Werken zum Anarchismus bescheinigte er zwar Kemuriyamas Werk (s.o.) zumindest historische Ausführlichkeit – ein Verweis auf Kutsumis Buch fehlt (!) –,<sup>99</sup> dem Anarchismus-kritischen Werk von Endō Tomoshirō 遠藤友四郎: *Museifu kyōsanshugi no kompon hihyō* 無政府共產主義の根本批評 (Grundsätzliche Kritik am Anarcho-Kommunismus) fehle jedoch die Objektivität, weshalb er nur Moritos berühmten ersten Kropotkin-Artikel, der diesen ins Gefängnis gebracht hatte, empfehlen könne neben *Kuropotokin kenkyū* von Ōsugi und Itō Noe. Außerdem führte Nii noch Ōsugi und Itō Noes Buch über Bakunin und Emma Goldman (1922) und Moritos zweite Kropotkin-Arbeit *Kuropotokin no hen'ei* als „allgemeine Anarchismus-Literatur“ an.<sup>100</sup>

Die wichtigsten Quellen für das japanische Verständnis des Anarchismus waren also die Kropotkin-Übersetzungen. Insgesamt acht Bücher stellt Nii vor: 1. *La conquête du pain* (Übersetzung Kōtoku); 2. *Memoirs* („beste Übersetzung“ von Ōsugi); 3. *Fields, Factories and Workshops* (Übersetzung Nakayama Kei); 4. *Russian Literature* (Übersetzung von Baba Kochō 馬場孤蝶<sup>101</sup> mit Satō Ryokuyō 佐藤緑葉 sowie die von Tanaka Jun);<sup>102</sup> 5. *Mutual Aid* (Übersetzung Ōsugi); 6. *La science moderne et l'anarchie* („sarkastische“

<sup>95</sup> Erschien 1886. Hug: *Bibliographie* S. 108. In der Annonce für die Übersetzung in *Kokushoku seinen* 黒色青年 (Schwarze Jugend), einer zunächst von verschiedenen anarchistischen Richtung getragenen, später von „reinen“ Anarchisten dominierten Zeitschrift, wird der Übersetzer nicht genannt. (Siehe dort Nr. 8, 5. 4. 1927, S. 4). (Die Zeitschrift liegt als Nachdruck, Isesaki 1975, vor). Es handelte sich wohl um Ichibashi Zennosuke 市橋善之助 (s.u.).

<sup>96</sup> Auch zu ihm gibt es in den einschlägigen Lexika keine Informationen. Wann die Übersetzung erstellt wurde, ist unklar, aber in jedem Fall spätestens im Frühjahr 1928 und möglicherweise nicht vor Frühjahr 1927, da sie in Nii Itarus Bericht (s.u.) nicht auftaucht.

<sup>97</sup> Er wird lediglich bei Shiota: *Nihon ...* erwähnt, aber ohne genauere Charakterisierung. (Die Verlagsannoncen erschienen in *Kokushoku seinen* Nr. 17, 5. 4. 1928, S. 8).

<sup>98</sup> Nii Itaru: „Hōbun anakizumu bunsho“ 邦文アナキズム文書 (Anarchismus-Schriften in japanischer Sprache) in: *Rōdō undō* Folge 5, Februar-Nr. 1927, S. 38–41. (Diese fünfte Folge wurde 1981 in Tokyo nachgedruckt. Folge 1–4 ebenda 1989).

<sup>99</sup> Dieses eigentlich erste japanische Werk zum Anarchismus war also offenbar in den 20er Jahren nicht ohne weiteres verfügbar, auch wenn es in Ōtsukas Überblick zur japanischen Anarchismusliteratur von 1928 (s.u.) dann auftaucht.

<sup>100</sup> *Rōdō undō* Folge 5, Februar-Nr. 1927, S. 38–39.

<sup>101</sup> 1869–1940. Übersetzer und Essayist.

<sup>102</sup> Nii sollte kurz darauf in der japanischen Kropotkin-Gesamtausgabe seine Übersetzung publizieren.

Übersetzung des Anarchismus-Kritikers Endō Tomoshirō);<sup>103</sup> 7. *La grande révolution* (noch keine Übersetzung veröffentlicht, aber in Arbeit von Iwasa und „eventuell“ von Kudō Makoto 工藤信 und von Endō Tomoshirō);<sup>104</sup> 8. *Êtika* (Übersetzung von Uchiyama Kenji und von Abe Hiroshi 安部浩<sup>105</sup>).

An kleineren Kropotkin-Schriften führte Nii auf: 1. *Aux jeunes gens* (Übersetzung Ōsugi); 2. *La loi et l'autorité* (eine Übersetzung sei in Japan „nicht erlaubt“)<sup>106</sup>; 3. „L'anarchie dans l'évolution socialiste“ (Übersetzung Ichibashi Zennosuke); 4. „Die Notwendigkeit des Anarchismus“<sup>107</sup> (noch ohne Übersetzung); 5. *Paroles d'un révolté* (noch ohne Übersetzung);<sup>108</sup> 6. *L'anarchie: sa philosophie, son idéal* (die existente Übersetzung sei „verboten“); 7. „Le salariat“<sup>109</sup> (Übersetzung sei in der Zeitschrift *Ronsen* 論戰 [Debatte] erschienen). Nii zählte noch einige weitere ihm bekannte Kropotkin-Broschüren auf, von denen aber nur „Étude sur la révolution“ als von Ōsugi übersetzt gekennzeichnet wurde.<sup>110</sup>

Nii rundete seinen Überblick mit dem Hinweis auf anti-anarchistische Schriften und ihre japanischen Übersetzungen ab. Neben dem bereits erwähnten Werk von Endō Tomoshirō, *Museifu kyōsanshugi no kompon hihyō*, finden nur ausländische Schriften Erwähnung, was zeigt, daß auch der Kampf gegen den Anarchismus bis dato sich vornehmlich auf westliche Schriften stützte. Besonders einflußreich wurden auch in Japan Plechanovs *Anarchismus und Sozialismus* (übersetzt von Kōno Mitsu 河野密)<sup>111</sup> und Bucharins *Anarchismus und Sozialismus* (übersetzt von Yamakawa Hitoshi in seinem Werk *Shakaishugi kenkyū* 社會主義研究 [Sozialismusstudien]).<sup>112</sup>

Der gesamte Abriß Nii's vermittelt somit den Eindruck, daß zur Zeit seiner Entstehung, also 1927, immer noch die Übersetzungstätigkeit und besonders Kropotkins Werk das Zentrum des japanischen Anarchismus bildeten.<sup>113</sup>

<sup>103</sup> Da Nii die Übersetzung von Hattori (s.o.) nicht anführt, entstand diese möglicherweise zwischen Frühjahr 1927 und Frühjahr 1928.

<sup>104</sup> Die von Iwasa erschien dann in der japanischen Kropotkin-Gesamtausgabe. Über die anderen beiden vermuteten Übersetzungen ist mir nichts weiter bekannt.

<sup>105</sup> Die Übersetzung Abes war 1925, also im selben Jahr wie die Uchiyamas, als *Kuropotokin: Ronrigaku kigen oyobi hattatsu* クロポトキン: 倫理學起原及發達 in Tokyo erschienen. Abe – der mit Morito in Kontakt stand – war, wie sich aus seinem Vorwort schließen läßt, kein Anarchist, aber auch ohne Aversionen. 1921 hatte er, wie erwähnt, bereits eine längere Abhandlung über Kropotkin verfaßt, in der er auch *Mutual Aid* und *Êtika* ausführlich vorgestellt hatte. (Siehe sein *Kuropotokin no ronrigaku setsu* クロポトキンの倫理學說 [Kropotkins Morallehre], Tokyo 1921).

<sup>106</sup> Die Ende der Meiji-Zeit wahrscheinlich von Ōishi Seinosuke (s.o.) verfaßte und unter der Hand verbreitete Übersetzung zirkulierte offenbar nicht mehr.

<sup>107</sup> So die Rückübersetzung aus dem japanischen Titel. Ich konnte keine eindeutige Entsprechung bei Hug: *Bibliographie* finden. Es könnte sich um „La nécessité de la révolution“ (in die *Paroles d'un révolté* eingegangen) handeln. (Siehe Hug: *Bibliographie* S. 36).

<sup>108</sup> Dies ist eigentlich keine „kleinere Schrift“.

<sup>109</sup> Ursprünglich 1888 erschienen. In überarbeiteter Form 1889 als Broschüre auf Englisch unter dem Titel *The Wage System* vertrieben. Eine Vorarbeit zu *La conquête*. Siehe Hug: *Bibliographie* S. 52–53.

<sup>110</sup> *Rōdō undō* Folge 5, Februar-Nr. 1927, S. 39–40.

<sup>111</sup> Syndikalist mit marxistischer Neigung.

<sup>112</sup> *Rōdō undō* Folge 5, Februar-Nr. 1927, S. 40.

<sup>113</sup> Es sei noch angemerkt, daß in der *Rōdō undō* selbst (Folge 5) auch kleinere Kropotkin-Schriften in Übersetzung erschienen, z.B. „Here is my opinion“ (Hug: *Bibliographie* S. 169), eines der letzten Schriftstücke Kropotkins, entstanden am 23. 11. 1920, veröffentlicht erst 1925, in dem er zur Situation in der SU kritisch Stellung nahm. (Übersetzt von Koike [Eizō] 小池[英三] in *Rōdō undō*, Folge 5, August 1927,

Anfang 1928 erschien dann nochmals ein ausführlicher Überblick zur in Japan verfügbaren Anarchismusliteratur, diesmal von Ōtsuka Teizaburō 大塚貞三郎, einem Syndikalist mit anarchistischen Neigungen:<sup>114</sup> *Anākizumu bunkan shuppan nenkan* アナーキズム文獻出版年鑑 (Jahrbuch der Veröffentlichungen von Anarchismus-Dokumenten).<sup>115</sup> Dieser ergänzte den (bezeichnenderweise nicht genannten) Artikel von Nii. Darin stellte Ōtsuka – in impliziter Abgrenzung von Nii – auch japanische „Beiträge“ heraus und versuchte somit zu zeigen, daß der Anarchismus durchaus auch in Japan Fuß gefaßt habe und sich nicht nur auf die Übersetzung westlicher „Klassiker“ beschränke.<sup>116</sup> Dennoch nahm natürlich auch bei Ōtsuka Kropotkin den wichtigsten Platz ein.<sup>117</sup> Entsprechend wurde am Ende dieses Jahrbuches auch auf die noch im selben Jahr beginnende Kropotkin-Gesamtausgabe verwiesen, die der Menschheit „den rechten Weg“ weisen werde.<sup>118</sup>

### *Die anarchistische Gesamtausgabe versus Kropotkin als „bedeutender Denker“*

Im Laufe des Jahres 1928 kulminierte die Beschäftigung mit Kropotkin schließlich in diesem erwähnten Großprojekt: einer Gesamtausgabe auf Japanisch in insgesamt 12 Bänden.

---

S. 17–19). In den Nummern September und Oktober 1927 erschien Asō Gis 麻生義 Übersetzung „Anarchismus und Syndikalismus“ (wohl „Syndicalism and Anarchism“, erschienen 1912, vgl. Hug: *Bibliographie* S. 161).

<sup>114</sup> Zu ihm siehe Shiota: *Nihon ...* S. 115. Allerdings wird dort Ōtsukas Beziehung zum Anarchismus nicht so klar herausgestellt, wie sie sich zumindest 1928 eindeutig manifestierte.

<sup>115</sup> Die Schrift liegt im Nachdruck Tokyo 1986 vor.

<sup>116</sup> Die Übersicht Ōtsukas gliedert sich in einen nach Erscheinungsdatum gereihten Überblick japanischer Anarchismusliteratur (incl. „Nihilismus“!), eine nach Verfassern gereichte Zusammenstellung von wichtigen Beiträgen zum Anarchismus, einschlägige Biographien, Romane und Theaterstücke (sehr weit gefaßt, z.B. incl. Herzen und Turgenev oder Rousseau, Anatole France und Zola), eine kurze Auflistung der wichtigsten Werke von Proudhon, Bakunin und Kropotkin (in europäischen Sprachen) und eine knappe Übersicht wichtiger westlicher anarchistischer Zeitschriften. An japanischen Beiträgen wurden vor allem Arbeiten von Ōsugi, Ishikawa, Iwasa, Morito, Hatta Shūzō (s.u.), den wegen Terrorismus (aus Rache für Ōsugis Ermordung) zum Tode verurteilten Furuta Daijirō 古田大次郎 und Wada Kyūtarō 和田久太郎 u.a.m. aufgeführt. Außerdem fand sogar eine japanische Übersetzung aus Shen Zhongjius „Aufruf an die chinesische Jugend“ (*Jinggao zhongguo qingnian* 敬告中國青年) (bezüglich des Verhältnisses der Anarchisten zum Marxismus – liegt mir leider nicht vor, aber wird bei Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1083, aufgelistet –) Erwähnung! (Siehe Ōtsuka S. 29). (Dies ist, neben japanischer Bezugnahmen auf Ba Jins Vorwort zu *Ētika* [s.u.], einer der seltenen Fälle, in denen die japanischen Anarchisten sich einmal auf chinesische Genossen beriefen).

<sup>117</sup> An westlichen Anarchisten wurden ferner Godwin, Proudhon, Stirner, Malatesta, Reclus, Goldman, Čerkezov, Pierre Ramus (=Rudolf Großmann), Rudolf Rocker, Nettelau und „Sōki“ (=Augustin Souchy?) berücksichtigt. Im übrigen erwähnte Ōtsuka auch die Übersetzungen der westlichen „wissenschaftlichen“ Anarchismus-Studien von Eltzbacher (1921 ins Japanische übersetzt) und der kurzen von Rudolf Stammeler (1926 ins Japanische übersetzt). Ōtsuka ergänzte ferner zu den Kropotkin-Übersetzungen – im Vergleich zu Nii –, daß Endō Musui (=Tomoshirō) auch Kropotkins *The Terror in Russia* übersetzt habe, allerdings ohne genauere Angaben zu machen.

<sup>118</sup> So in der Bemerkung zur Übersicht der geplanten Gesamtausgabe im Anhang von Ōtsuka. Vgl. auch die Bemerkungen auf S. 9, wo Ōtsuka selbst sich explizit zu Kropotkin als „unserem verehrten Vater der Befreiungsfront“ bekannte.

Interessanterweise lief ja zu dieser Zeit in China bereits ein ähnliches Projekt,<sup>119</sup> das aber nicht vollendet wurde. Die japanische Kropotkin-Ausgabe umfaßte schließlich folgende Inhalte:<sup>120</sup>

- Band 1: *Paroles d'un révolté* (Übersetzung Ishikawa Sanshirō)  
 „Les temps nouveaux“ (1894) (Üb. Ishikawa Sanshirō)<sup>121</sup>  
 „Un siècle d'attente“ (1889) (Üb. Ishikawa Sanshirō)<sup>122</sup>  
 „Les prisons“ und „Influence morale des prisons sur les prisonniers“ (beide 1886)  
 (Üb. Ishikawa Sanshirō)<sup>123</sup>  
 „Déclaration des anarchistes accusés devant le tribunal correctionnel de Lyon“  
 (1883) (Üb. Ishikawa Sanshirō)<sup>124</sup>  
 „Kropotkins Verteidigungsrede“ (1883)<sup>125</sup>  
 „Anarchismus, Individualismus, Syndikalismus“<sup>126</sup>  
 „Déclaration“ (1916)<sup>127</sup>

(Der Band 1 hatte somit den Schwerpunkt auf Agitationsschriften).

<sup>119</sup> In Japan war spätestens 1924 bekannt, daß in China eine Kropotkin-Gesamtausgabe geplant war, denn in *Rōdō undō*, Folge 4, war eine Anfrage des chinesischen Anarchisten Wu Kegang 吳克剛 erschienen, der die japanischen Genossen um einige in China nicht erhältliche Kropotkinwerke bat (*Memoirs. In Russian and French Prisons* und *La grande révolution*), da man sie für die Gesamtausgabe übersetzen wolle. (*Rōdō undō*, Folge 4, Nr. 6, 1.12. 1924, S. 7) (Nachdruck S. 375).

Die Januar-Nr. 1927 der *Rōdō undō*, Folge 5, berichtete ihren japanischen Lesern, daß in Guangdong der Verlag *Minzhong* 民鐘 (Volks Glocke) bereits drei Bände der Gesamtausgabe publiziert habe (was aber de facto nur für den ersten Band stimmte [s.o.]): ein *Lunwenji* 論文集 (Schriftensammlung), *La science moderne et l'anarchie* und *La conquête*. Momentan seien *Fields, Factories and Workshops* und die *Memoirs* im Druck. (*Rōdō undō*, Folge 5, Januar 1927, S. 31).

<sup>120</sup> Leider lag mir die japanische Kropotkin-Gesamtausgabe nicht in Gänze vor, sondern nur die Inhaltsverzeichnisse und einige Auszüge. (Für diese danke ich Herrn Dr. Lins). In den jeweiligen Einleitungen werden stets die Originalvorlagen erörtert. Soweit mir bekannt, füge ich die Informationen zu Original und Übersetzer bei. Interessant ist ferner der Vergleich der tatsächlich erschienenen Ausgabe mit verschiedenen Ankündigungen, so z.B. im Anhang an das vorstehend erwähnte „Jahrbuch“ von Ōtsuka, welches im Februar 1928 erschienen war, wonach die Ausgabe ursprünglich 13 Bände umfassen und sich primär an den großen Werken mit je einem einzigen zugeordneten Übersetzer orientieren sollte; siehe auch die Vorankündigungen in *Kosakunin* 小作人 (Der Pächter) Bd. 3, Nr. 4: Mai-Nr. 1928, S. 8 (Nachdruck Tokyo 1989, S. 94); oder *Kokushoku seinen* Nr. 17, 5. 4. 1928, S. 8 (Nachdruck S. 132), abgedruckt auch in der Werbebroschüre (siehe *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*, *Shakai shisō zenshū naiyō mihon*). Der Vergleich ergibt, daß zwischen Projekt und Realisierung erhebliche Änderungen eintraten! (Im Folgenden werden bei den kleineren Texten, soweit u.a. im Vergleich mit Hugs *Bibliographie* ermittelbar, die Daten der Originalpublikation angegeben).

<sup>121</sup> Hug: *Bibliographie* S. 125.

<sup>122</sup> Angegeben als 1893 erschienen. (Hug: *Bibliographie* S. 117, gibt 1889 an).

<sup>123</sup> Hug: *Bibliographie* S. 109.

<sup>124</sup> Hug: *Bibliographie* S. 106. Daß die Übersetzung von Ishikawa war, geht aus der ursprünglichen Planung hervor, wo dieser Text unter Übersetzungen Ishikawas in Bd. 5 vorgesehen war.

<sup>125</sup> Ebenfalls beim Prozeß in Lyon.

<sup>126</sup> Original unklar.

<sup>127</sup> Dies war das sog. „Manifeste des seize“ zum Ersten Weltkrieg. (Hug: *Bibliographie* S. 164).

- Band 2:<sup>128</sup> *The Terror in Russia* (Üb. Kubo Yuzuru 久保護)<sup>129</sup>  
 „Syndicalisme et parlementarisme“ (1906)<sup>130</sup>  
 „Les anarchistes et les syndicats“ (1907)<sup>131</sup>  
 „La période de réaction depuis 1871“ (1910)<sup>132</sup>  
 „L’extension des idées radicales-socialistes“ (1910)<sup>133</sup>  
 „L’oeuvre réactionnaire de la démocratie sociale“ (1909)<sup>134</sup>  
 „Widersprüche der modernen Zivilisation“<sup>135</sup>  
 „L’aisance pour tous“ (1890)<sup>136</sup>  
 „Realität der Anarchie“<sup>137</sup>  
 „Probleme der Verteilung“<sup>138</sup>  
 „The constitutional agitation in Russia“ (1905)<sup>139</sup>  
 „The revolution in Russia“ (1905)<sup>140</sup>  
 „The coming war“ (1885)<sup>141</sup>  
 „Outcast Russia“ (1883)<sup>142</sup>  
 „La libre entente“ (1887)<sup>143</sup>  
 „So antworten wir“<sup>144</sup>  
 „The present crisis in Russia“ (1901)<sup>145</sup>  
 „Höhere Bildung der russischen Frauen“<sup>146</sup>

<sup>128</sup> In diesem Band war eigentlich *In Russian and French Prisons* (Übersetzung Koike Eizō 小池英三) vorgesehen. Koike war einer der Hauptinitiatoren der Gesamtausgabe. (Leider gibt es keine genaueren Informationen zu ihm. Er hatte allerdings offenbar auch einen gewissen Kontakt zu chinesischen Anarchisten, da der japanische Anarchist Kondō Kenji ihn und sich selbst bei einem speziellen Treffen mit Shen Zhongjiu, Zhang Jing, Mao Yibo und anderen Chinesen erwähnt! Siehe Kondō Kenji 近藤憲二: *Ichī museifushugisha no kaisō* 一無政府主義者の回想 [Erinnerungen eines Anarchisten], Tokyo 1965, S. 276). Laut Werbebroschüre (S. 11) zur Gesamtausgabe wäre dies eine japanische Erstübersetzung gewesen. (Siehe *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*, *Shakai shisō zenshū naiyō mihon*).

<sup>129</sup> Auch Kubo war einer der Initiatoren der Gesamtausgabe und Anarcho-Syndikalist. Seine Übersetzung wird in der Werbebroschüre (S. 11) ebenfalls als japanische Erstübersetzung ausgewiesen. (Siehe *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*, *Shakai shisō zenshū naiyō mihon*).

<sup>130</sup> Hug: *Bibliographie* S. 153.

<sup>131</sup> Hug: *Bibliographie* S. 154.

<sup>132</sup> Hug: *Bibliographie* S. 157.

<sup>133</sup> Hug: *Bibliographie* S. 157.

<sup>134</sup> Hug: *Bibliographie* S. 156.

<sup>135</sup> Original unklar.

<sup>136</sup> Hug: *Bibliographie* S. 55.

<sup>137</sup> Original unklar.

<sup>138</sup> Original unklar.

<sup>139</sup> Hug: *Bibliographie* S. 149.

<sup>140</sup> Hug: *Bibliographie* S. 149.

<sup>141</sup> Hug: *Bibliographie* S. 107.

<sup>142</sup> Hug: *Bibliographie* S. 46.

<sup>143</sup> Hug: *Bibliographie* S. 52.

<sup>144</sup> Original unklar.

<sup>145</sup> Hug: *Bibliographie* S. 142.

<sup>146</sup> Original unklar.

(Der Band 2 hatte somit den Schwerpunkt auf Rußland und der Auseinandersetzung mit anderen revolutionären Ansätzen).

- Band 3:<sup>147</sup> „Finland. A rising nationality“ (1885)<sup>148</sup>  
 „Russian prisons“ (1883)<sup>149</sup>  
 „Recent Science“<sup>150</sup>  
 „The present condition of Russia“ (1895)<sup>151</sup>  
 „The inheritance of acquired characteristics“ (1912)<sup>152</sup>  
 „Brief an Dumartheray“ (1917)<sup>153</sup>  
 „Elisée Reclus“ (1905)<sup>154</sup>  
 „The Fortress Prison of St. Petersburg“ (1883)<sup>155</sup>  
 „What geography ought to be“ (1885)<sup>156</sup>  
 „Brief an Luigi Bertoni“<sup>157</sup>  
 „Politics and Socialism“ (1903) (Üb. Ishikawa Sanshirō)<sup>158</sup>  
 „The coming revival of socialism“ (1903–1904)<sup>159</sup>  
 „Das 19. Jahrhundert nach 1894“ (Üb. Ishikawa Sanshirō)<sup>160</sup>  
 „Kropotkins Denken“ von Rocker (1922)<sup>161</sup>  
 „Chronologische Biographie zu Kropotkin“, kompiliert von Nōchi Shūmi 能智修彌<sup>162</sup>

<sup>147</sup> Für diesen Band waren ursprünglich vorgesehen: *La conquête du pain* (Übersetzung des Verlages „Heiminsha“, also de facto Kōtokus!) und „Le salariat“. Letzteres fand sich dann in Bd. 5 wieder (Übersetzung Nōchi Shūmi 能智修彌). (Zu Nōchi geben die einschlägigen Lexika keine Informationen). Wie aus der Begleitzeitschrift (Dezember 1929, S.1) hervorgeht, wurden in den Band schließlich „Gefängnisaufzeichnungen“ und „naturwissenschaftliche Texte“ in Übersetzung von Koike Eizō 小池英三 aufgenommen, so daß die dazu einschlägigen Texte wohl von ihm übersetzt wurden. (Siehe *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*, *Shakai shisō zenshū naiyō mihon*).

<sup>148</sup> Hug: *Bibliographie* S. 107.

<sup>149</sup> Hug: *Bibliographie* S. 46.

<sup>150</sup> Original unklar. Kropotkin schrieb unter diesem Titel über Jahre in der Zeitschrift *The Nineteenth Century*.

<sup>151</sup> Hug: *Bibliographie* S. 129.

<sup>152</sup> Hug: *Bibliographie* S. 160.

<sup>153</sup> Hug: *Bibliographie* S. 179.

<sup>154</sup> Dies war der Nachruf zu Reclus. (Hug: *Bibliographie* S. 150).

<sup>155</sup> Hug: *Bibliographie* S. 46.

<sup>156</sup> Hug: *Bibliographie* S. 107.

<sup>157</sup> Original unklar. Nach Hug: *Bibliographie* S. 175 führte Kropotkin mit Bertoni über viele Jahre einen Briefwechsel.

<sup>158</sup> Hug: *Bibliographie* S. 145. Daß der Text von Ishikawa übersetzt wurde, ergibt sich aus dem Schriftenverzeichnis von Ishikawa. (Siehe Akiyama Kiyoshi 秋山清 und Ōsawa Masamichi 大澤正道: *Kōtoku, Ōsugi, Ishikawa: Nihon anakisuto no genzō* 幸徳, 大杉, 石川。日本アナキストの原像 [Kōtoku, Ōsugi, Ishikawa: Repräsentanten japanischer Anarchisten], Tokyo 1971, S. 249).

<sup>159</sup> Hug: *Bibliographie* S. 146.

<sup>160</sup> Original unklar. Daß die Übersetzung von Ishikawa stammte, geht aus seinem vorstehend genannten Schriftenverzeichnis hervor.

<sup>161</sup> Dies war die Einleitung zur Publikation, die anlässlich Kropotkins Beerdigung in Berlin herausgebracht worden war: *Album ...*

<sup>162</sup> Wie gesagt, konnte ich zu Nōchi Shūmi leider keine näheren Informationen finden.

„Kropotkins Werke“, zusammengestellt von Nōchi Shūmi, basierend auf  
Nettlau

(Der Band 3, der als letzter erschien, beinhaltet somit Varia und eine abschließende Präsentation Kropotkins durch Übersichten zu Leben und Werk).

Band 4: *Fields, Factories and Workshops* (Üb. Nōchi Shūmi)<sup>163</sup>

„The small industries of Britain“ (1900) (Üb. Nōchi Shūmi)<sup>164</sup>

„Some of the resources of Canada“ (1898)<sup>165</sup>

(Der Schwerpunkt des Bandes lag also auf der Ökonomie).

Band 5:<sup>166</sup> 1. „Anarchism“ (aus *Encyclopaedia Britannica*) (Üb. Kubo Yuzuru)

2. *Anarchist Communism: its basis and principles* (Üb. Kubo Yuzuru)<sup>167</sup>

3. „Le salariat“ (1889) (Üb. Nōchi Shūmi)<sup>168</sup>

4. „L'anarchie dans l'évolution socialiste“ (1886) (Üb. Kubo Yuzuru)<sup>169</sup>

5. *L'anarchie, sa philosophie, son idéal* (1896) (Üb. Kubo Yuzuru)<sup>170</sup>

6. „Le principe anarchiste“ (1892) (Üb. Kubo Yuzuru)<sup>171</sup>

7. „La révolution sera-t-elle collectiviste“ (1892) (Üb. Kubo Yuzuru)<sup>172</sup>

8. „L'action anarchiste dans la révolution“ (1914) (Üb. Kubo Yuzuru)<sup>173</sup>

9. „Über Strafe“ (Üb. Ishikawa Sanshirō)<sup>174</sup>

10. „Assez d'illusions“ (1907)<sup>175</sup>

<sup>163</sup> In der Begleitzeitschrift, Oktober 1928 (S. 2), verglich Nōchi seine Übersetzung mit den bereits vorhandenen bzw. im gleichen Jahr erscheinenden. (Siehe *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*; *Shakai shisō zenshū naiyō mihon*). Demnach sei die 1909 oder 1910 erschienene des Agrarwissenschaftlers Satō (s.o.) vergriffen, die von Nakayama Kei von 1920 nur an Kropotkins Marx-Kritik interessiert, mangelhaft und ohne den Anhang. Die im gleichen Jahr mit der seinen erschienenen Übersetzungen (gemeint sind wohl die von Murobuse Kōshin 室伏高信 – s.u. – und eine von Asō Gi) seien ebenso fehlerhaft.

<sup>164</sup> Hug: *Bibliographie* S. 65.

<sup>165</sup> Hug: *Bibliographie* S. 137.

<sup>166</sup> Dieser Band sollte, laut Werbebroschüre (S. 14), eine Ergänzung zu Band 1 bilden. (Siehe *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*; *Shakai shisō zenshū naiyō mihon*). Während die *Paroles d'un révolté* die Kritik am Bestehenden in den Vordergrund rückten, sollte dieser Band die positiven Aussagen zur Revolution vereinen. Ursprünglich sollte der Band mit „Schriften über die Revolution“ betitelt werden und Übersetzungen von Kubo Yuzuru und Ishikawa Sanshirō enthalten, die daher als Übersetzer anzunehmen sind. Die außer den erschienenen Beiträgen noch geplanten Übersetzungen von „L'idée révolutionnaire dans la révolution“ und „Die Notwendigkeit des Anarchismus“ erschienen dann nicht, während manche Beiträge in anderen Bänden auftauchten und daher dort wohl als von Ishikawa oder Kubo übersetzt anzunehmen sind.

<sup>167</sup> Hug: *Bibliographie* S. 112.

<sup>168</sup> Hug: *Bibliographie* S. 52. Diese Schrift war meist in der englischen Pamphletform als *The Wage System* gängig. Daß die Übersetzung von Nōchi Shūmi war, geht aus der ursprünglichen Planung hervor, nach der der Text als Übersetzung von ihm in Bd. 3 vorgesehen war.

<sup>169</sup> Hug: *Bibliographie* S. 108.

<sup>170</sup> Hug: *Bibliographie* S. 130.

<sup>171</sup> Hug: *Bibliographie* S. 125.

<sup>172</sup> Hug: *Bibliographie* S. 124.

<sup>173</sup> Hug: *Bibliographie* S. 163.

<sup>174</sup> Nicht eindeutig zuordenbar. „L'organisation de la vindicte appelée justice“?

11. „Quelques pensées sur l'essence de l'anarchie“ (1913)<sup>176</sup>
12. „Idée anarchiste au point de vue de sa réalisation pratique“ (1879)<sup>177</sup>
13. „La grande grève des Docks“ (1889) (Üb. Ishikawa Sanshirō)<sup>178</sup>
14. „La croisade contre la science de Mr. Bergson“ (1900)<sup>179</sup>
15. „L'anarchie et ses moyens de lutte internationale“ (1909)<sup>180</sup>
16. „Les congrès internationaux et le congrès de Londres“ (1896)<sup>181</sup>
17. „La démocratie sociale allemande et E. Bernstein“ (1900)<sup>182</sup>
18. „Action économique ou politique parlementaire“ (1910)<sup>183</sup>
19. „La bourgeoisie et le socialisme parlementaire“ (1910)<sup>184</sup>
20. „Gerechtigkeit und Sittlichkeit“ (Üb. Asō Gi 麻生義) (1921)<sup>185</sup>
21. „L'agriculture“ (1890–1891)<sup>186</sup>
22. „La division du travail“ u.a. (1889)<sup>187</sup>
23. „Production et consommation“ u.a. (1887)<sup>188</sup>

(Dieser Band konzentrierte sich auf die positive Definition von Anarchismus).

Band 6: *Memoirs of a Revolutionist* (Üb. Ōsugi)<sup>189</sup>

Band 7: *Mutual Aid* (Üb. Ōsugi)<sup>190</sup>

„Communist Kitchens“ (Üb. Ōsugi) (1914)<sup>191</sup>

„The Theory of Evolution and Mutual Aid“ (1910) (Üb. Ōsugi)<sup>192</sup>

*Aux jeunes gens* (Üb. Ōsugi)

<sup>175</sup> Hug: *Bibliographie* S. 154.

<sup>176</sup> Hug: *Bibliographie* S. 162.

<sup>177</sup> Hug: *Bibliographie* S. 102.

<sup>178</sup> Hug: *Bibliographie* S. 119.

<sup>179</sup> Hug: *Bibliographie* S. 162.

<sup>180</sup> Hug: *Bibliographie* S. 155.

<sup>181</sup> Hug: *Bibliographie* S. 132.

<sup>182</sup> Hug: *Bibliographie* S. 140.

<sup>183</sup> Hug: *Bibliographie* S. 158.

<sup>184</sup> Hug: *Bibliographie* S. 158.

<sup>185</sup> Ursprünglich ein Vortrag von 1888. Erschienen 1921 auf Russisch: „Spravedlivost' i Nравstvennost“ Siehe dazu Hug: *Bibliographie* S. 168 und S. 231 (vgl. dort Fußnote 148). Diese Übersetzung wurde übrigens 1988 in Tokyo als Broschüre nachgedruckt. (Asō Gi, eigentlich Asō Yoshiteru 麻生義輝, war an Anarchismus und Kunst interessiert. Obwohl die Lesung seines Vornamens [in der „Kurzfassung“] bei Shiota mit „Gi“ angegeben wird, taucht er in der US-Zeitschrift *The Road to Freedom* als „Yoshi“ auf, so daß er selbst möglicherweise diese Lesung bevorzugte).

<sup>186</sup> Hug: *Bibliographie* S. 56.

<sup>187</sup> Hug: *Bibliographie* S. 54.

<sup>188</sup> Hug: *Bibliographie* S. 52.

<sup>189</sup> Laut Werbebroschüre (S. 15) wurde hier noch das Brandes-Vorwort, dessen Übersetzung Ōsugi nur im Manuskript erstellt hatte, beigelegt. (Siehe *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*, *Shakai shisō zenshū naiyō mihon*).

<sup>190</sup> Ōsawa Masamichi gibt an, daß hier die Fußnoten, die bei Ōsugi fehlten, z.T. von dessen alten Kameraden Kondō Kenji 近藤憲二 und Koike Eizō hinzugefügt wurden. (Siehe Ōsawas Nachwort zu Ōsugis *Mutual Aid*-Übersetzung: *Ōsugi Sakae, Itō Noe senshū* Bd. 8, Tokyo 1987, S. 321).

<sup>191</sup> Hug: *Bibliographie* S. 163.

<sup>192</sup> Hug: *Bibliographie* S. 157.

„Étude sur la révolution“ (Üb. Ōsugi) (1891)<sup>193</sup>

(Dies war im Grunde ein Ōsugi-Band, also am Übersetzer, nicht den Inhalten orientiert).

- Band 8:<sup>194</sup>
1. „Warum im 19. Jahrhundert die soziale Revolution nicht stattfand“ (1904)<sup>195</sup>
  2. „Was sollen wir tun?“ (1921) (Üb. Asō Gi)<sup>196</sup>
  3. „Syndicalism and Anarchism“ (1912) (Üb. Asō Gi)<sup>197</sup>
  4. *La science moderne et l'anarchie* (Üb. Asō Gi)<sup>198</sup>
  5. „Communisme et anarchie“ (Üb. Hijikata Teiichi 土方定一 und Asō Gi)<sup>199</sup>
  6. „L'état, son rôle historique“ (Üb. Asō Gi und Furuta Tokujirō 古田徳次郎)<sup>200</sup>
  7. „L'état moderne“ (Üb. Asō Gi)<sup>201</sup>
  8. „Herbert Spencer: sa philosophie“ (Üb. Asō Gi)<sup>202</sup>
  9. „La morale anarchiste“ (1890) (Üb. Hatta Shūzō)<sup>203</sup>

(Die Texte 4–8 bildeten die erweiterte Fassung von *La science moderne et l'anarchie*. Dieser Band legte den Schwerpunkt auf die eigene Identität und die Frage, was zu tun sei).

Band 9: *Ideals and Realities in Russian Literature* (Üb. Nii Itaru)<sup>204</sup>

Band 10: *La grande révolution* (Teil 1) (Üb. Iwasa Sakutarō)<sup>205</sup>

<sup>193</sup> Hug: *Bibliographie* S. 122.

<sup>194</sup> Der hier noch vorgesehene Beitrag „Le congrès ouvrier de 1896“ entfiel ebenso wie „Soziale Revolution und neue ökonomische Organisation“. Manche ursprünglich hier vorgesehenen Beiträge wanderten wieder in andere Bände.

<sup>195</sup> Dies war das Vorwort zur italienischen Ausgabe von *Paroles d'un révolté*.

<sup>196</sup> Nach der vom Übersetzer gegebenen Vorbemerkung könnte es sich um „Here is my opinion“ von 1921 handeln, welches erst postum erschien. (Siehe Hug: *Bibliographie* S. 169).

<sup>197</sup> Hug: *Bibliographie* S. 161.

<sup>198</sup> Die Werbebroschüre (S. 19) begründete diese neuerliche Übersetzung ins Japanische mit den Unzulänglichkeiten der bereits kursierenden. (Siehe *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*, *Shakai shisō zenshū naiyō mihon*).

<sup>199</sup> Dies war einer der Zusätze zu *La science moderne et l'anarchie*, die dort in einem zweiten Teil bei der erweiterten französischen Fassung enthalten waren. Leider konnte ich nichts weiter über Hijikata Teiichi herausfinden.

<sup>200</sup> Ursprünglich war eine Übersetzung durch Kubo Yuzuru für den Bd. 5 vorgesehen gewesen.

<sup>201</sup> In der französischen Ausgabe von *La science moderne et l'anarchie* von 1913 erstmals als 4. Kapitel veröffentlicht. Vgl. Hug: *Bibliographie* S. 76.

<sup>202</sup> Hug: *Bibliographie* S. 147. Dies war ebenso in der erweiterten Fassung von *La science moderne et l'anarchie* enthalten.

<sup>203</sup> Hug: *Bibliographie* S. 119.

<sup>204</sup> Dieses Buch Kropotkins war identisch mit *Russian Literature* von 1905 (London). Lediglich der Titel war bei der amerikanischen Ausgabe 1915 etwas verändert worden. (Vgl. Hug: *Bibliographie* S. 85). Wie Nii in der Begleitzeitschrift (Dezember-Nr. 1928, S. 1) erklärte, sei dieses Werk grundlegend zum Verständnis der Verbindung von Anarchismus und Literatur. (Siehe *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*, *Shakai shisō zenshū naiyō mihon*).

<sup>205</sup> Diese Übersetzung, die schließlich auch Band 11 z.T. mit umfassen sollte, wurde in der Werbebroschüre (S. 21) als „Krönung“ der japanischen Kropotkin-Gesamtausgabe gepriesen, weil Iwasa sich fünf Jahre

- Band 11:1. *La grande révolution* (Teil 2) (Üb. Iwasa Sakutarō)
2. „Warum scheiterte die Französische Revolution?“<sup>206</sup>
  3. „Reale Probleme“<sup>207</sup>
  4. „Arbeit, die vernünftig gestaltet werden muß“<sup>208</sup>
  5. „Reaktion und Revolution“<sup>209</sup>
  6. „Über Wissenschaft und Kunst“<sup>210</sup>
  7. „Befreiung der Fabriken und Küchen“<sup>211</sup>
  8. „The great French revolution and its lessons“ (1889)<sup>212</sup>
  9. „Le développement des idées anarchistes“ (Üb. Asō Gi) (1912)<sup>213</sup>
  10. „Über den Ersten Weltkrieg“ (1914?)<sup>214</sup>
  11. Vorwort zu „Wie müssen wir künftig die Revolution machen?“<sup>215</sup>
  12. Briefe: „Neue Schulen“<sup>216</sup>
    - Brief an Brandes<sup>217</sup>
    - Brief an die westlichen Arbeiter (1920)
    - Brief vom Dezember 1920<sup>218</sup>
  13. Vorworte zu: *La conquête du pain* (aus den englischen, russischen und deutschen Fassungen)  
*Ētika* (aus der Esperanto-Fassung)
- (Der Schwerpunkt lag hier auf dem Thema „Revolution“).

---

lang intensiv mit der Thematik befaßt habe. In der Begleitzeitschrift (Dezember-Nr. 1928, S. 2) weist Asō Gi darauf hin, daß das Werk hier zum ersten Mal in seiner Gänze übersetzt werde. Das Besondere an Kropotkins Behandlung der Französischen Revolution sei, daß er nicht nur die politische Geschichte, sondern auch Gesellschaft und Wirtschaft berücksichtige. Außerdem sei er kein bloßer Historiker, sondern schreibe als Revolutionär. (Siehe *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*, *Shakai shisō zenshū naiyō mihon*).

<sup>206</sup> Original unklar.

<sup>207</sup> Original unklar.

<sup>208</sup> Original unklar. Möglicherweise „Le travail agréable“ aus *La conquête du pain* (vgl. Hug: *Bibliographie* S. 54).

<sup>209</sup> Original unklar.

<sup>210</sup> Original unklar.

<sup>211</sup> Original unklar.

<sup>212</sup> Siehe Hug: *Bibliographie* S. 118.

<sup>213</sup> Siehe Hug: *Bibliographie* S. 160.

<sup>214</sup> Vermutlich „A letter on the present war“ von 1914. (Siehe Hug: *Bibliographie* S. 163).

<sup>215</sup> Original unklar.

<sup>216</sup> Original unklar.

<sup>217</sup> Original unklar. Kropotkin pflegte einen mehrjährigen Briefwechsel mit Brandes. Der am häufigsten zitierte „Brief an Brandes“ war der von 1919 über die SU, welcher jedoch im Bd. 12 (s.u.) enthalten ist.

<sup>218</sup> Original unklar. Vielleicht handelte es sich um den Brief an die schwedischen Anarchisten vom 20. 12. 1920 (siehe Hug: *Bibliographie* S. 181).

Band 12:<sup>219</sup> *Ētika* (Üb. Hatta Shūzō)<sup>220</sup>

Brief an Brandes über Sowjetrußland von 1919<sup>221</sup>

(*Ētika* ließ man schließlich als letzten Band erscheinen, da dieses unvollendet gebliebene Werk gewissermaßen Kropotkins Vermächtnis darstellte. Es unterstrich damit aber auch das prinzipiell moralische Anliegen des Anarchismus!).

Im Laufe des Erscheinens dieser Kropotkin-Gesamtausgabe hatte es etliche Verschiebungen gegeben. Zum einen war auffällig, daß einige der größeren Werke nicht erschienen. So hatte Koike Eizō 小池英三, immerhin einer der Hauptverantwortlichen der Gesamtausgabe, seine Übersetzung von *In Russian and French Prisons* nicht herausgebracht, während andererseits der geplante Abdruck der Kōtoku-Übersetzung von *La conquête du pain* nicht erscheinen konnte, obwohl man vorsichtigerweise von der „Übersetzung der Heiminscha“ sprach, um Kōtokus Namen zu vermeiden. Die Übersicht der Inhalte der japanischen Kropotkin-Gesamtausgabe, die 1928–1930 erschien, zeigt jedoch auch, daß Kropotkin in großer Breite präsentiert wurde und somit der Titel „Gesamtausgabe“ durchaus seine Berechtigung hatte. Allerdings waren manche Bände offenbar mehr durch den gemeinsamen Übersetzer bestimmt, als durch eine ähnliche Thematik. Immerhin berücksichtigten die Herausgeber aber nicht nur die großen Werke, sondern auch kleinere Arbeiten, was insofern besonders zu vermerken ist, als von den größeren Werken ja ohnehin schon häufig Übersetzungen vorlagen.

Treibende Kraft hinter der Zusammenstellung der Kropotkin-Gesamtausgabe waren Koike Eizō, über den leider nichts Genaueres bekannt ist, und Kubo Yuzuru, ein Anarcho-Syndikalist.<sup>222</sup> Die greifbaren Übersetzer waren jedoch aus verschiedenen anarchistischen Lagern, so daß die Gesamtausgabe eine gemeinsame Tradition beschwor. Nach dem Start dieses Großprojektes wurde dann auch Bakunin mit einer achtbändigen „Gesamtausgabe“

<sup>219</sup> Ursprünglich sollte der 12. Band Tagebücher, Briefe, Abhandlungen über Naturwissenschaften usw. enthalten, also kleinere Arbeiten Kropotkins, sowie einiges unveröffentlichte Material. Auch wollte man Bewertungen Kropotkins von einigen einflußreichen westlichen Anarchisten integrieren. An den besonders in Kropotkins letzten Jahren in der SU entstandenen Schriftstücken und Briefen lag den Herausgebern natürlich besonders, beinhalteten sie doch Kritik am Bolschewismus. Wie man stolz hervorhob, würden einige Materialien damit auch weltweit zum ersten Mal veröffentlicht werden. (Siehe Werbebroschüre S. 23). Die Materialien hoffte man von westlichen Anarchisten zugesandt zu bekommen. Am Ende mußten die Herausgeber aber ihre Ambitionen zurückstecken, weil das erhoffte Material nicht eingetroffen war. (Vgl. die Begleitzeitschrift, August-Nr. 1929, S. 2). (Siehe *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*, *Shakai shisō zenshū naiyō mihon*). Die meisten der hier für Band 12 vorgesehenen Inhalte erschienen schließlich in Band 3 (s.o.), der als letzter erschien. Der zwölfte Band dagegen übernahm das ursprünglich für Band 11 Geplante, weil Iwasas Übersetzung außer Band 10 auch z.T. Bd. 11 in Anspruch genommen hatte.

<sup>220</sup> Er übersetzte nach der englischen Ausgabe von 1924, die den Titel *Ethics: origin and development* trug. (Siehe Hug: *Bibliographie* S. 94). Auch hier verwies der Verlag auf die Existenz von Alternativübersetzungen, hielt Hattas aber für die am ehesten zum „Standard“ geeignete. (Werbebroschüre S. 21). (Siehe *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*, *Shakai shisō zenshū naiyō mihon*). Wie Niis Überblick vom Februar 1927 (s.o.) gezeigt hatte, gab es eine von Nakayama Kei und die von Abe Hiroshi.

<sup>221</sup> Siehe Hug: *Bibliographie* S. 166.

<sup>222</sup> Dies geht aus Hagiwaras *Anakisuto shōjiten*, S. 39, hervor.

(1929–1930) geehrt.<sup>223</sup> Dennoch war die Kropotkin-Gesamtausgabe für die anarchistische Bewegung von besonderer Bedeutung, da gerade Kropotkin von verschiedenen Seiten rezipiert wurde. Die Herausgeber legten daher Wert darauf, daß nur Übersetzungen von sich klar zu Kropotkins Anarchismus bekennenden Übersetzern aufgenommen wurden. „Reaktionäre“ Übersetzungen oder Kritik an Kropotkin waren daher ausgeschlossen.<sup>224</sup> Außerdem strich man stolz heraus, daß diese Kropotkin-Gesamtausgabe auch weltweit die erste sei.<sup>225</sup>

Mit dieser von Anarchisten getragenen Gesamtausgabe wollten die Herausgeber sich bewußt absetzen von anderweitiger Kropotkin-Rezeption. Es lagen ja, wie oben dargestellt, zu vielen Texten bereits Alternativübersetzungen vor, was das insbesondere durch den „Fall Morito“ erhöhte allgemeine Interesse an Kropotkin dokumentiert. Auch liefen – parallel zur anarchistischen Kropotkin-Ausgabe – andere Verlagsgroßprojekte, die Kropotkin mitberücksichtigten, ihn aber durchaus auch mit Distanz betrachteten.

An solchen Verlagsprojekten wurden nämlich, ebenfalls ab 1928, ein 40-bändiges Sammelwerk zu „Gesellschaftsvorstellungen“ und eine Reihe zu den „großen Ideen der Welt“ realisiert, die jeweils Bände zu Kropotkin enthielten. Das 40-bändige *Shakai shisō zenshū* 社會思想全集 (Gesamtausgabe der Gesellschaftsvorstellungen) widmete Kropotkin immerhin drei eigene Bände (Band 29–31), in denen – außer Ishikawas Übersetzung der *Paroles d'un révolté* – lauter Alternativübersetzungen zu denen der Kropotkin-Gesamtausgabe erschienen: Katō Kazuo 加藤一夫 (Anarchismus-Befürworter) übersetzte hier *La conquête du pain*<sup>226</sup> (welches in der Gesamtausgabe überhaupt nicht vertreten war wegen der geplanten Übernahme der Kōtoku-Übersetzung), Nii Itaru (Mitarbeiter auch an der anarchistischen Gesamtausgabe) übersetzte *La science moderne et l'anarchisme*; Murobuse

<sup>223</sup> Siehe z.B. die Verlagsannonce in *Dinamikku* デイナミック („La Dynamique“) Nr. 2, 1. 11. 1929, S. 4 (Nachdruck Tokyo 1974, S. 14). *Dinamikku* war eine Zeitschrift Ishikawas (s.u.).

<sup>224</sup> Siehe Werbeproschüre, Innencover. Die Heroisierung Kropotkins ging sogar so weit, daß selbst die in anarchistischen Kreisen häufig kritisierte Einstellung Kropotkins zum Ersten Weltkrieg von Ishikawa rechtfertigt wurde. (In der Begleitzeitschrift, April-Nr. 1929, S. 1–2). (Siehe *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*, *Shakai shisō zenshū naiyō mihon*). (Dieser Ishikawa-Beitrag war eine leicht gekürzte Version seines Artikels zu „Anarchismus und Patriotismus“ in *Kokushoku sensen* 黒色戦線 [Schwarze Front], Februar 1929, S. 12–15. Die Zeitschrift liegt im Nachdruck Tokyo 1975 vor).

Andere Mitarbeiter an der Gesamtausgabe, wie Hatta Shūzō z.B., teilten zwar grundsätzlich die Kritik an der Position Kropotkins zum Ersten Weltkrieg, versuchten ihren „sensei“ aber zu entschuldigen im Sinne von: Irren ist menschlich. (Siehe Hattas Artikel zur „Frage des Patriotismus“, ursprünglich in *Jiyū rengō shinbun* 自由連合新聞 [Freie Vereinigung], April-Nr. 1929, abgedruckt in *Hatta Shūzō zenshū* 八太舟三全集 [Hatta Shūzō Sämtliche Werke], Tokyo 1981, S. 110–112).

<sup>225</sup> Wie erwähnt, lief in China bereits eine solche, doch wurde sie nie abgeschlossen. In der SU hatte man versucht, eine russische Gesamtausgabe auf die Beine zu stellen, doch dies wurde staatlicherseits unterbunden. Auch im Westen gab es nichts Vergleichbares. Erst 1989 (!) begann George Woodcock mit einer 11-bändigen Ausgabe, die 1995 abgeschlossen wurde, sich jedoch weitgehend auf die „großen Bücher“ beschränkte!

<sup>226</sup> Ob diese Übersetzung identisch ist mit der, für die in der März-Nr. 1930 in der Zeitschrift *Kurohata* 黒旗 (Schwarze Fahne) ohne Übersetzernamen geworben wurde und die eine Neuübersetzung „nach der Kōtokus“ sein soll (so Komatsu Ryūji im Nachwort zur Kōtoku-Übersetzung in *Kōtoku Shūsui zenshū* Bd. 7, S. 435), kann nur der Vergleich zeigen.

Kōshin<sup>227</sup> 室伏高信, ein Anarchismus-Kritiker, übersetzte *Mutual Aid*<sup>228</sup> und „La morale anarchiste“; Asō Gi *Fields, Factories and Workshops*; Hirabayashi Hatsunosuke 平林初之輔, ein Kommunist,<sup>229</sup> die *Étika*. Dies zeigt schon, daß der Verlag dieses Sammelwerkes eine andere Strategie verwendete: neben einigen anarchistischen Übersetzern, die z.T. selbst an der Kropotkin-Gesamtausgabe beteiligt waren, wurden auch Anarchismus-Kritiker berücksichtigt, allerdings stets aus dem „linken“ Spektrum.<sup>230</sup> Der Verlag warb daher mit einer „wissenschaftlich-neutralen“ Präsentation der wichtigsten Gesellschaftsansätze, die in der Geschichte entwickelt wurden, in betonter Abgrenzung von „journalistischem Halbwissen und agitatorischer Propaganda“.<sup>231</sup> (Die Klassiker der Marxismus-Leninismus nahmen jedoch bezeichnend viel Raum ein! Die Darstellung der „Gesellschaftsideen“, nur durch Übersetzungen dokumentiert, begann mit den Utopien von Thomas More, Bellamy, und William Morris, setzte dann eigentlich ein mit Saint-Simon und Fourier. Damit übernahmen die Herausgeber ganz den Standpunkt westlicher „Sozialismus-Geschichten“ und hätten daher ihr Unternehmen „Sammlung zum westlichen Sozialismus“ nennen können. „Östliche“ Ansätze fanden ganz selbstverständlich keine Erwähnung).

Die andere größere Reihe, *Sekai daishisō zenshū* 世界大思想全集 (Gesamtausgabe der große Ideen der Welt), brachte wiederum in ihrem Band 34 *Fields, Factories and Workshops* in Übersetzung von Murobuse und *La science moderne et l'anarchie* in der Hattas, womit sich wiederum ein Anhänger und ein Kritiker des Anarchismus als Übersetzer in einem Band fanden.

Dies zeigt zum einen, daß das Leserinteresse offenbar erheblich war und sich die Verlage daher einen harten Konkurrenzkampf lieferten, zum anderen, daß die Herausgeber der anarchistischen Kropotkin-Gesamtausgabe wohl auch bewußt ihre Mitarbeiter streuten und so einige der Mitarbeiter weitere Kropotkin-Übersetzungen bei den anderen Verlagen veröffentlichten. Für den japanischen Leser bedeutete dies, daß er Ende der 20er Jahre bei vielen Kropotkin-Werken zwischen einer ganzen Reihe von Übersetzungen wählen konnte (eine wohl weltweit einzigartige Situation!), darunter auch solchen, die mit kritischer Intention verfaßt worden waren oder die Kropotkin anderweitig vereinnahmen wollten. (Insbesondere sein *Mutual Aid* oder andere Schriften, die die Anarchismus-Propaganda nicht auffällig in den Mittelpunkt rückten, boten sich für eine „bürgerliche“ Rezeption an. Aber auch *La grande révolution* wurde von nicht-anarchistischer Seite geschätzt, nämlich von den Bolschewisten).<sup>232</sup>

Die japanische Gesamtausgabe war somit auch ein Versuch von anarchistischer Seite, Kropotkin durch eine eigene Kanonisierung zu definieren und für sich zu reklamieren. Dies

<sup>227</sup> Wie bereits erwähnt, wird die Lesung seines Namens gelegentlich auch mit „Murofuse Takanobu“ angegeben. Ich folge dem Namenslexikon *Shinchō nihon jinmei jiten* 新潮日本人名辭典, Tokyo 1991.

<sup>228</sup> Diese Übersetzung brachte sämtliche Fußnoten, kürzte aber den Anhang. (Siehe Ōsawa Masamichi im Nachwort zu Ōsugis Übersetzung, *Ōsugi Sakae, Itō Noe senshū* Bd. 8, S. 321).

<sup>229</sup> Er war ursprünglich KP-Mitglied, distanzierte sich aber Ende der 20er Jahre zunehmend von der Partei.

<sup>230</sup> Vgl. die Gesamtliste der Übersetzer in der Werbebroschüre der Reihe: *Shakai shisō zenshū naiyō mihon* 社會思想全集見本. (Siehe *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*; *Shakai shisō zenshū naiyō mihon*).

<sup>231</sup> Ibid. Vorwort S. 3.

<sup>232</sup> Man denke an Lenins positives Urteil über das Buch! So übersetzte Dantoku Ziburō 淡徳三郎, ein KP-Aktivist, 1931 den zweiten Teil. (Die komplette Übersetzung von ihm erschien erst nach dem Krieg).

macht die Werbebroschüre deutlich, indem sie die Gesamtausgabe begründete mit der Notwendigkeit, dem „zwar häufig übersetzten, aber oft falsch interpretierten“ Kropotkin-Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Dabei hatte man besonders zwei „Fehlinterpretationen“ im Auge: 1. die „bürgerliche“, die Kropotkin als gewaltverherrlichenden Terroristen denunzierte, 2. die der „autoritären Kommunisten“, die Kropotkin als romantischen Utopisten verunglimpften, als habe er kein systematisches Programm zur Gesellschaftsveränderung zu bieten. (Dabei hatte Koike, einer der Hauptverantwortlichen der Gesamtausgabe, auch Morito im Visier, der Kropotkin mangelndes Verständnis von Marx' Theorien und der gesellschaftlichen Lage vorgeworfen hatte und ihn damit zu einem Utopisten stempelte. Da Morito 1922 Nettlau, den bekannten Anarchismus-Historiker, getroffen hatte, konnte sein Urteil den Eindruck erwecken, als habe er dieses von Nettlau übernommen. Koike zitierte daher Ba Jins 巴金 Vorwort zur chinesischen Übersetzung von *Étika*, die gerade herausgekommen war! [Dies ist einer der seltenen Fälle, in denen sich die japanischen Anarchisten argumentative Munition von den chinesischen Genossen besorgten]. In diesem Vorwort hatte Ba Jin, explizit zur Korrektur an dem von Morito hervorgerufenen Eindruck, einen Nettlau-Brief anführt, worin Kropotkin ungebrochener revolutionärer Elan bescheinigt und davor gewarnt wird, Kropotkins einzelne Werke aus dem Gesamtzusammenhang gelöst zu betrachten).<sup>233</sup> In Wahrheit sei Kropotkin – so die Werbebroschüre – eine einzigartige Revolutionstheorie gelungen, die er – unter Berücksichtigung politischer und ökonomischer Faktoren – streng „wissenschaftlich“ und durch eigene Erfahrung entwickelt habe. Kropotkin sei somit der seltene Fall eines Theoretikers, der seine Ideen auch verwirklicht habe.<sup>234</sup>

Nachdem nun das Interesse an Kropotkin, wie die allgemeine Übersetzungstätigkeit und der Einschluß Kropotkins in manche Buchreihe zeigte, stark gewachsen war, wollte man nun mit der Gesamtausgabe eine systematische und umfassende Vorstellung Kropotkins erreichen. Daß man deshalb nur auf Übersetzer zurückgriff, die sich seinen Lehren verpflichtet fühlten, sollte garantieren, daß der letztendliche Zweck erreicht würde: nicht, Kropotkin nur Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sondern damit den „unterdrückten Volksmassen“ zur Befreiung zu verhelfen.<sup>235</sup>

#### Die „reinen Anarchisten“

Die gewählten Übersetzer waren wohl auch deshalb bewußt im anarchistischen Spektrum gestreut worden, um mit der Gesamtausgabe ein gemeinschaftliches Erbe zu beschwören, denn in den Jahren ihres Erscheinens spitzten sich die inner-anarchistischen Auseinandersetzungen in Japan zu. Die „reinen“ Anarchisten, die sich ideologisch eng an Kropotkin ausrichteten, versuchten, diesen ganz für sich zu reklamieren und den Anarcho-Syndi-

<sup>233</sup> Koike in der Begleitzeitschrift, August-Nr., S. 1–2. (Siehe *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*, *Shakai shisō zenshū naiyō mihon*).

<sup>234</sup> Werbebroschüre S. 1. (Siehe *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*, *Shakai shisō zenshū naiyō mihon*).

<sup>235</sup> *Ibid.* S. 2–3.

kalisten Anteil an dessen Erbe zu verweigern.<sup>236</sup> Die führenden Gestalten des „reinen“ Flügel waren Iwasa Sakutarō 岩佐作太郎 und besonders Hatta Shūzō 八太舟三, der in einigen Punkten sogar über Kropotkins Theorien hinausging und damit einen eigenständigen Beitrag zur Theorie des Anarcho-Kommunismus leistete.<sup>237</sup> In den Publikationen der „reinen“ Anarchisten spielten Kropotkins Theorien die Funktion des Leitsterns, doch bemühte man sich, nicht nur dessen Gedanken zu propagieren, sondern sie auch kreativ auf japanische Verhältnisse anzuwenden.

Hatta attackierte in seiner Kropotkin-Interpretation sowohl marxistische Vereinnahmungsversuche desselben als „Materialist“ wie auch syndikalistische. Zum einen habe Kropotkin stets die marxistische Auffassung von Wissenschaft und den dialektischen Materialismus bekämpft. Wenn man ihn als „Materialist“ bezeichnen wolle, könne dies bestenfalls „Realitätsbezogenheit“ bedeuten, während Marx' Materialismus de facto „metaphysische Spekulation“ sei. Auch habe Kropotkin – so Hattas Behauptung – nie an die Allmacht der Wissenschaft geglaubt, da sie im Grunde totalitär und eine kapitalistische Ideologie sei!<sup>238</sup> – Mit der Behauptung, Kropotkin sei wissenschaftskritisch gewesen, verbog er ihn ganz offensichtlich, hatte Kropotkin doch sein Lebenswerk in der Verbindung von Wissenschaftlichkeit (im Sinne des 19. Jahrhunderts) und Anarchismus gese-

<sup>236</sup> Einen guten Überblick über die Entwicklungen im japanischen Anarchismus gibt Komatsu Ryūji 小松隆二 in seinem Buch *Nihon anakizumu undōshi* 日本アナキズム運動史 (Geschichte der anarchistischen Bewegung Japans), Tokyo 1977. Siehe auch die Arbeiten anarchistischer Aktivisten wie Suzuki Yasuyuki 鈴木靖之 („reiner“ Anarchist): *Nihon museifushugi undōshi* 日本無政府主義運動史 (Geschichte der anarchistischen Bewegung Japans), Tokyo Neuauflage 1990 (Erstauflage 1932); Akiyama Kiyoshi 秋山清: *Nihon no hangyaku shisō. Museifushugi undō shōshi* 日本の反逆思想。無政府主義運動小史 (Rebellisches Denken in Japan. Eine kurze Geschichte der anarchistischen Bewegung), Tokyo 1968 (Erstauflage 1960) und Hagiwara Shintarō 萩原晋太郎: *Nihon anakizumu rōdō undōshi* 日本アナキズム労働運動史 (Geschichte der anarchistischen Arbeiterbewegung Japans), Tokyo 1969, und seine Chronologie *Anakizumu undō nenpyō* アナキズム運動年表 (Chronologie zur anarchistischen Bewegung), Tokyo 1970. (Diese beiden Autoren waren Nachkriegs-Aktivisten). Der vom anarchistischen Verlag „Kokushoku sensen“ („Schwarze Front“) herausgegebene Band mit dem Titel *Nihon museifushugi undōshi* (erweiterte Auflage 1982) ist keine eigentliche „Anarchismus-Geschichte“, sondern eine Materialsammlung. Im übrigen liegen auch von einigen führenden Anarchisten Erinnerungen vor.

Ideengeschichtlich orientiert – aber ganz pro Anarcho-Syndikalismus – ist Ōsawa Masamichi 大澤正道: *Anakizumu shisōshi* アナキズム思想史 (Geschichte des anarchistischen Denkens), Tokyo 1990. Für ihn waren die „reinen“ Anarchisten der „rechte Flügel der Kropotkinianer“, fast klerikal an der „Reinheit der Lehre“ festhaltend und letztlich schädlich, die Anarcho-Syndikalisten entsprechend der „linke Flügel“, der sich auf Ōsugi legitim berufen konnte (S. 214–215). (Die Trennung der Flügel erfolgte ja erst nach Ōsugis Tod).

<sup>237</sup> Siehe Ōta Ryū 太田龍: „Anakizumu ron“ アナキズム論 (Über Anarchismus), abgedruckt im Anhang zu *Hatta Shūzō zenshū* 八太舟三全集 (Hatta Shūzō Sämtliche Werke), Tokyo 1981, S. 321–341, dort S. 336. Damit stach Hatta auch international heraus, weswegen ihm John Crump ein eigenes Buch widmete: *Hatta Shūzō and Pure Anarchism in Interwar Japan*, London 1993. Hatta selbst bezeichnete sein Ideal (mit Bezug auf Kropotkin) als „anarchistischen Kommunismus“ – in Ablehnung des nach „Vermischung“ klingenden „Anarcho-Kommunismus“. (Vgl. sein „Kuropotokin no shisōteki haikai to mokuhyō“ クロポトキンの思想的背景と目標 [Hintergründe und Ziele von Kropotkins Denken], erschienen 1928, abgedruckt in *Hatta Shūzō zenshū* S. 54–58, bes. S. 54).

<sup>238</sup> Hatta: „Kuropotokin no shisōteki haikai to mokuhyō“ in *Hatta Shūzō zenshū*, dort S. 54–56.

hen.<sup>239</sup> Hatta selbst hatte eben keinen naturwissenschaftlichen Hintergrund wie Kropotkin, sondern war Pastor gewesen!

Zum anderen, so Hatta, habe Kropotkin nie den Syndikalismus favorisiert, obwohl er ihn mit Interesse verfolgt habe. Kropotkins zentrales Anliegen, wofür er nicht nur geschrieben, sondern auch aktiv gekämpft habe, seien vielmehr Dezentralismus und die Priorität der Konsumtion vor der Produktion gewesen.<sup>240</sup> – Diese nämlich waren die Stützpfeiler von Hattas „anarchistischem Kommunismus“.<sup>241</sup> Hatta kam daher zu dem Schluß, daß Kropotkin nur das verkörperte, was die „reinen Anarchisten“ vertreten.

Als ideologischer Führer der „reinen Anarchisten“ hatte Hatta an der Gesamtausgabe mitgewirkt und dort vor allem Ethik-bezogene Texte (stets aus den englischen Versionen) übersetzt, weil er – ehemals schließlich Pastor – darin die tiefste Begründung für dessen Lehre sah. In seinen Augen war das unvollendete Werk *Étika*, nicht zuletzt, da es Kropotkins Vermächtnis bildete, der Angelpunkt zum Verständnis, und er verglich es mit *Das Kapital* für das Verständnis von Marx.<sup>242</sup> Was in diesem Werk unvollendet blieb, sei in „La morale anarchiste“ vorweggenommen.<sup>243</sup> Damit hatte Hatta die nach seiner Ansicht grundlegendsten Texte seines „sensei“ in der „kanonischen“ Ausgabe übersetzt.

Mit seiner Ethik hatte Kropotkin – nach Hattas Auslegung – drei Ziele verfolgt: zum ersten klarzulegen, daß Befreiung ohne moralisches Fundament nicht möglich sei. Aktuelles Gegenbeispiel seien die Bolschewisten, die ohne ethisches Fundament in den auf Macht und Organisation bauenden „Determinismus der Dialektik“ verfallen seien. Kropotkin habe dem eine realistische Ethik entgegengehalten, woraus sich auch eine neue, „wahre“ Grundlage für die Wirtschaftslehre ergebe. Daher könne man ihn nicht als Moralprediger ohne ökonomischen Sachverstand hinstellen. Zum zweiten habe Kropotkin die Moral aus der religiösen Umklammerung und Monopolisierung befreit, und zum dritten umgekehrt diejenigen, die eine Veränderung des status quo anstrebten – ob auf kommunistischem oder individualistischem Wege –, zu einem richtigen Moralverständnis geführt. Dabei habe Kropotkin – im Gegensatz zu der Anti-Moral der Individualisten und der klassengebundenen Moral der Marxisten – die „natürliche“ und somit unteilbare Moral der „gegenseitigen Hilfe“ dargelegt.<sup>244</sup>

Hatta verteidigte Kropotkin auch gegen den Vorwurf, zu optimistisch bezüglich der menschlichen Natur zu sein. Den Egoismus habe er wohl wahrgenommen, aber durch die biologische Begründung der Moral als tieferliegendem Instinkt relativiert. Individuum und Gesellschaft seien de facto eng aneinandergekettet, eine Gegenüberstellung beider daher falsch.<sup>245</sup> Darin sah Hatta die wichtigste Lehre aus Kropotkins Moralstudien.

<sup>239</sup> Darauf weist auch Crump: *Hatta* .. S. 127–128, hin.

<sup>240</sup> Hatta *ibid.* S. 58.

<sup>241</sup> Siehe Crump: *Hatta* ... Kapitel 5 und 6.

<sup>242</sup> Hatta: „Keizaigaku ka, ronrigaku ka – Kuropotokin chosaku no shingi“ 經濟學か倫理學か。クロボトキン著作の眞義 (Ökonomie oder Ethik – Die wahre Bedeutung von Kropotkins Werk), in der Belegzeitschrift zur Kropotkin-Gesamtausgabe, Oktober-Nr., S.1. (Siehe *Kuropotokin zenshū naiyō mihon*; *Kuropotokin zenshū geppō*; *Shakai shisō zenshū naiyō mihon*).

<sup>243</sup> Siehe Hattas Vorwort zu seiner Übersetzung davon in Band 8 der Kropotkin-Gesamtausgabe, abgedruckt in *Hatta Shūzō zenshū* S. 98.

<sup>244</sup> Siehe Hattas Vorwort zur Übersetzung von *Étika* für Band 12 der Kropotkin-Gesamtausgabe, abgedruckt in *Hatta Shūzō zenshū* S. 195–207. Dort S. 195–199.

<sup>245</sup> *Ibid.* S. 200–201 und 204.

Obwohl Hatta seine Übersetzungen der Texte, die ihm besonders am Herzen lagen, in der Gesamtausgabe unterbringen konnte, erschien seine Übersetzung von *La science moderne et l'anarchie*, wie oben erwähnt, in der Reihe „Große Ideen der Welt“. In der Kropotkin-Gesamtausgabe dagegen kam Asō Gi, dessen Kropotkin-Auffassung Hatta gelegentlich kritisierte, zum Zuge.<sup>246</sup> Daß Hatta, ein erklärter Feind der Wissenschaft, diesen Text überhaupt übersetzte, mag verwundern, weniger aber sein Versuch, über die Frage der Definition des Begriffes „Wissenschaft“ bei Kropotkin diesen wieder in seinem Sinne zu deuten. Der Begriff meine, so Hattas Lösung, lediglich den Gegensatz zu „Spintisiererei“!<sup>247</sup>

Eine weitere Strategie von Hattas Reklamierung des Kropotkinschen Erbes für die „reinen“ Anarchisten war die Relativierung positiver Aussagen Kropotkins zu anderen Strömungen als „Zeichen von Toleranz“.<sup>248</sup> Solchermaßen versuchten die „reinen“ Anarchisten, sich zu Hütern der „wahren Lehre“ zu stilisieren und über Kropotkin zu legitimieren.

In Anbetracht dieser von 1927 an vor allem von Seiten der „reinen“ Anarchisten betriebenen Aufspaltung des anarchistischen Lagers, die erst unter äußerem Druck in den frühen 30er Jahren überwunden wurde,<sup>249</sup> nimmt sich die Kropotkin-Gesamtausgabe als ein Versuch aus, Gemeinsamkeit über Traditionsbildung zu betreiben. Immerhin konnte sie als einzige voll realisierte Kropotkin-Gesamtausgabe der Welt nicht zu Unrecht beanspruchen, daß Kropotkins Erbe nach Japan gegangen war. Sie vereinte Mitarbeiter verschiedener anarchistischer Richtungen. Iwasa und Hatta etwa repräsentierten den „reinen“ Flügel, Asō war dem Syndikalismus zugeneigt, ebenso Ishikawa. Dennoch diente der gemeinsame Bezug auf Kropotkin auch als Kristallisationspunkt der verschiedenen Auslegungen, so daß schon von „rechter“ und „linker“ Interpretation gesprochen worden ist.<sup>250</sup> Diese Auseinandersetzungen wurden nicht nur auf rein ideologischem Feld ausgetragen, sondern auch ausgedehnt auf den literarisch-künstlerischen Bereich, so daß „Kropotkin und Kunst“ ein heißumstrittenes Thema wurde.

### *Kropotkin, Literatur und Kunst*

Nachdem sich in der japanischen Literaturszene die marxistisch dominierte proletarische Literatur in den 20er Jahren fest etabliert hatte, wollten die Anarchisten natürlich gegenhalten. Ende 1926 war die „Japanische Liga für Proletarische Literatur“, in der ein weites

<sup>246</sup> Die Werbebroschüre lobte dessen Übersetzung besonders wegen der sorgfältigen Auswahl der zugrunde gelegten Ausgabe. (Diese Schrift hatte ja eine sehr komplizierte Entstehungsgeschichte). Hatta kritisierte Asō z.B. in „Kuropotokin no shisōteki haikai to mokuhyō“, *Hatta Shūzō zenshū* S. 57–58.

<sup>247</sup> Siehe sein Vorwort zur Übersetzung der englischen Version von *La science moderne et l'anarchie*, abgedruckt in *Hatta Shūzō zenshū* S. 190–191.

<sup>248</sup> So etwa die positiven Äußerungen zu den Sowjets in Kropotkins „Brief an die westlichen Arbeiter“, den Hatta in der Gesamtausgabe, Band 12, übersetzte. (Siehe Hattas Vorwort dazu, abgedruckt in *Hatta Shūzō zenshū* S. 192–194, dort S. 193.

<sup>249</sup> Crump: Hatta ... gibt in Kap. 4 und 7 eine zusammenfassende Darstellung. Die japanischen Marxisten durchliefen übrigens eine ähnliche Phase ideologischer Aufspaltungen, zuerst angestoßen vom sog. Fuku-motoismus ab etwa 1925, der für einen „reinen Marxismus“ stand.

<sup>250</sup> So Ōsawa Masamichi in seinem *Anakizumu shisōshi* S. 214–215.

Spektrum sozialistischer Künstler mitgearbeitet hatte, von allen nicht-marxistischen (besonders den anarchistischen) Vertretern „gesäubert“ worden. Die anarchistisch Orientierten schlugen daraufhin z.T. den Kurs eines vage am individualistischen Anarchismus ausgerichteten Dadaismus und Nihilismus ein, was jedoch bald als unbefriedigend empfunden wurde. Einige kleinere anarchistische Kunstzeitschriften gründeten daher 1929 die erste Folge der Zeitschrift *Kokushoku sensen* 黒色戦線 (Schwarze Front), die sich am Anarcho-Kommunismus Kropotkinscher Prägung orientierte. Diese Initiative entstand nicht zuletzt mit Beflügelung durch die laufende Kropotkin-Gesamtausgabe.<sup>251</sup> Damit wurde wiederum – wie schon bei Ōsugi – die Verbindung von Kropotkinschem Anarchismus und Kunst hergestellt, obwohl Kropotkin selbst sich nur am Rande mit Kunst befaßt hatte.<sup>252</sup> Bereits die erste Nummer der *Kokushoku sensen* – eine „Kropotkin-Nummer“ – brachte einen Artikel zu „Kropotkins Kunsttheorie“, gestützt auf sein *Russian Literature* und Passagen aus *La conquête du pain*, in dem sowohl eine idealistische Auffassung von Kunst ohne Gesellschaftsbezug verworfen wurde, wie eine bloße Propagandafunktion oder gar Auffassung der Kunst als bloße Spiegelung der Gesellschaft.<sup>253</sup> Zur Dokumentation der Kropotkinschen Kunstauffassung wurde auf eine geplante Veröffentlichung von Asō Gi verwiesen, der das gesamte Kropotkinsche Werk nach relevanten Passagen durchforsten wolle.<sup>254</sup>

Die Herausgeber der Zeitschrift zerstritten sich aber im Laufe des Jahres 1929, insbesondere wegen Hatta Shūzōs Attacken gegen den Syndikalismus und den Klassenkampfgedanken, so daß die Zeitschrift vorerst eingestellt wurde. Die 1930 erschienenen „Zerfallsprodukte“ waren die *Kurohata* 黒旗 (Schwarze Fahne) der „reinen“ Anarchisten, die sich mehr auf anarchistische Propaganda verlegte, und die *Kokusen* 黒戦 (Schwarze Schlacht) der Anarcho-Syndikalisten, die das Thema „Anarchismus und Kunst“ weiterverfolgten und sich eng an Ishikawa Sanshirō anlehnten. Beide Zeitschriften wurden 1931 eingestellt, und mit der Wiederbelebung der *Kokushoku sensen* (Folge 2) im gleichen Jahr hatten die „reinen“ Anarchisten die Dominanz gewonnen. Die Zeitschrift galt nun als „der Kunst und dem Denken des Anarchismus“ gewidmet.<sup>255</sup> In der ersten Nummer wurde gefordert, daß anarchistische Kunst „revolutionär“ sein müsse, was – natürlich stets unter Berufung auf Kropotkin – erklärt wurde als im Dienst der anarchistischen Propaganda stehend. Wer hingegen „freie Kunst“ fordere, mache sich zum Anhänger des individualistischen Anarchismus à la Stirner!<sup>256</sup> Damit hatten die „reinen“ Anarchisten die Kunstdiskussion wieder enger an die Propaganda-Aktivitäten gekoppelt in markantem Kontrast

<sup>251</sup> Siehe Beiheft zum Nachdruck der *Kokushoku sensen*, Folge 1, Tokyo 1975, S. 3–4.

<sup>252</sup> Sein Buch *Russian Literature* war das einzige längere Werk zum Thema, verstand sich aber erklärtermaßen nicht als eigentlich literaturwissenschaftlich.

<sup>253</sup> Ueda Shinobu 植田信夫: „Kuropotokin no geijutsuron to gendai to no kōshō“ クロポトキンの藝術論と現代との交渉 (Kropotkins Kunsttheorie und ihre Beziehung zur Gegenwart) in: *Kokushoku sensen*, Nr. 1 (Februar 1929), S. 6–11.

<sup>254</sup> Ibid. S. 11. Ob dieses erschien, ist mir nicht bekannt. Ein solches Werk brachte jedoch Katō Kazuo 1931 heraus: *Kuropotokin geijutsuron* クロポトキン藝術論, Tokyo 1931 (s.u.).

<sup>255</sup> Ab Juli 1932 wieder nur der anarchistischen Kunst gewidmet.

<sup>256</sup> Yamada Ichirō 山田一郎: „Anakizumu geijutsu undō ni tsuite“ アナキズム藝術運動に就いて (Über die anarchistische Kunstbewegung) in: *Kokushoku sensen* Folge 2, September 1931, S. 20–23. (Nachdruck der Folge 2, Tokyo 1988).

zur Position des Artikels über Kropotkins Kunsttheorie in der ersten Folge der Zeitschrift!<sup>257</sup>

„Kropotkin und Kunst“ war ein Thema, das Anfang der 30er Jahre auch Buchpublikationen zeitigte. 1930 brachte Nii Itaru, der *Russian Literature* in der Gesamtausgabe übersetzt hatte, eine Sammlung eigener Aufsätze zu Anarchismus und Kunst heraus: *Anakizumu geijutsuron アナキズム藝術論* (Anarchistische Kunsttheorie). Sein Vorwort gibt als Anlaß des Buches die kommunistische Monopolisierung der Literaturszene durch die „Proletarische Kunst“ an.<sup>258</sup> 1931 erschien Katō Kazuos Zusammenstellung von Kropotkin-Aussagen zur Kunst als *Kuopotokin geijutsuron クロポトキン藝術論* (Kropotkins Kunsttheorie), der diesen Anspruch einer „anarchistischen Kunst“ mit Kropotkins Autorität untermauern wollte. 1932 schließlich lancierte Hagiwara Kyōtarō 萩原恭次郎 eine eigene, handgeschriebene Zeitschrift: *Kuopotokin o chūshin ni shita geijutsu no kenkyū クロポトキンを中心にした藝術の研究* (Von Kropotkin ausgehende Studien zur Kunst).<sup>259</sup> Hagiwara gehörte zwar zu den „reinen“ Anarchisten, wollte aber gegen das Rückzugsgefecht der anarchistischen Literaturbewegung allgemein ankämpfen. Seine kurzlebige Zeitschrift richtete sich daher wieder auf den eigentlichen „Gegner“: die Marxisten.

#### Lösung vom „Übervater“

Auf der anderen Seite bezog sich Ishikawa, unter dessen Fittiche sich die Anarcho-Syndikalisten gern flüchteten und der ebenso sein Interesse der Kunst zuwandte, dabei nun nicht mehr primär auf Kropotkin, wie er überhaupt zunehmend eigene Wege ging. 1929 hatte er seine Zeitschrift *Dinamikku ディナミック* („La Dynamique“)<sup>260</sup> gegründet und favorisierte eine stärkere Beschäftigung mit weniger zentralen Figuren des westlichen Anarchismus, Kunst und asiatischen Traditionen. Insbesondere China hatte es ihm angetan. Nachdem er 1928 mit Iwasa und Yamaga Taiji an der chinesischen „Arbeiteruniversität“ gelehrt hatte, fuhr er Ende 1933 wieder nach China, aber diesmal beschäftigte er sich mit dem chinesischen Landleben und chinesischer Geschichte. In der Ishikawa nahestehenden Zeitschrift *Kokusen* (s.o.) erschien im übrigen in der Oktober-Nummer 1931 ein Artikel, der ebenfalls versuchte, in der alten chinesischen Gesellschaft die Faktoren von Macht und Freiheitskampf – nach dem Modell der Kropotkinschen Auffassung von der „ursprünglichen gegenseitigen Hilfe“ in frühen Gesellschaften und der allmählichen Entwicklung des Staates – aufzuzeigen.<sup>261</sup> Ishikawas Hinwendung zu „Asien“, die an den „traditionalistischen“ Ansatz eines Liu Shipei erinnert, fand daher Gefolge.

<sup>257</sup> Die Debatte über das Verhältnis von Ideologie und Literatur führten natürlich auch die Marxisten. Siehe z.B. die Zusammenfassung im Kapitel über Proletarische Literatur bei Arima Tatsuo: *The Failure of Freedom*, bes. S. 188–213.

<sup>258</sup> Nachdruck, Tokyo 1988, S. 1–2. (Das Buch erschien ursprünglich 1930 ebenfalls in Tokyo).

<sup>259</sup> Nachdruck enthalten in *Puroretaria shizasshi shūsei* プロレタリア詩雑誌集成 (Sammlung proletarischer Gedichtzeitschriften), Tokyo 1978.

<sup>260</sup> Nachdruck Tokyo 1974.

<sup>261</sup> *Kokusen*, Oktober-Nr. 1931, S. 10–14.

Ishikawa vollzog damit einen Ablösungsprozeß von Kropotkin als „Übervater“ der anarchistischen Bewegung, während die „reinen“ Anarchisten – nicht zuletzt durch Hattas Ausscheiden<sup>262</sup> – allmählich an Boden verloren. Durch Ishikawa, der ja lange im Westen gelebt hatte, wurde auch die in der westlichen anarchistischen Bewegung aufgekommene Kritik an Kropotkins System in Japan bekannt gemacht und dieses damit grundsätzlich als „überholt“ in Frage gestellt.<sup>263</sup> 1931 referierte er zustimmend Malatestas Kritik, daß Kropotkin letztendlich der anarchistischen Bewegung geschadet habe, weil seine materialistische Philosophie, mechanistische Weltsicht und selbstherrliche Auffassung des Anarchismus einerseits zu Fatalismus, andererseits zu übertriebenem Optimismus geführt habe. Der Versuch, den Anarchismus wissenschaftlich zu begründen, habe viele enthusiastische Aktivisten vergrault, weil sie auf die „objektiv richtige Situation“ für ihr revolutionäres Engagement warten sollten. Ishikawa selbst betonte, daß er schon länger nicht mehr ganz mit Kropotkins Lehre zufrieden gewesen sei, und schloß sich somit dem neuen internationalen Trend an.<sup>264</sup> Ein enger Freund Ishikawas, Miura Seiichi 三浦精一, begann dann kurz darauf in der Oktober-Nr. 1931 von *Kokusen* die Übersetzung von Malatestas Kritik.<sup>265</sup>

In den frühen 30er Jahren plädierten schließlich viele der „reinen“ Anarchisten für eine Annäherung an die Anarcho-Syndikalisten. Ein Teil bildete sogar eine geheime anarchistisch-kommunistische „Partei“ (1934),<sup>266</sup> die schließlich durch kriminelle Machenschaften zu einer Verhaftungswelle führte, der auch viele gänzlich unbeteiligte Anarchisten zum Opfer fielen. Die anarchistische Bewegung mußte daher Mitte der 30er Jahre fürs Erste ihre Aktivitäten einstellen und konnte sich erst nach dem Zweiten Weltkrieg wieder konstituieren. Kropotkin blieb zwar weiter eine wichtige Referenz, aber seine führende ideologische Rolle hatte er eingebüßt. In Anbetracht der Tatsache, daß die japanische Kropotkin-Gesamtausgabe den Versuch repräsentierte, die auseinanderstrebenden verschiedenen anarchistischen Flügel durch Traditionsbildung zu einen, war es eine Ironie, daß die Annäherung derselben de facto erst – vor allem aufgrund der politischen Situation Japans – zu einem Zeitpunkt gelang, als Kropotkins Ansehen im japanischen Anarchismus zu sinken begann.

<sup>262</sup> Er war seit 1932 krank und wandte sich in seinen letzten Monaten wieder dem Christentum zu. (Siehe Crump: *Hatta ...* S. 64–67).

<sup>263</sup> (Ishikawa): „Kuropotokin no gakusetsujō no gobyū“ クロポトキンの學說上の誤謬 (Die Irrtümer in Kropotkins Lehre) in: *Dinamikku* Nr. 23, 1.9.1931, S. 2.

<sup>264</sup> Ibid.

<sup>265</sup> Die Identifizierung des Übersetzer-Pseudonyms nimmt Miura selbst in seinem Nachwort, S. 2, zum Nachdruck der *Kokusen* vor.

<sup>266</sup> Vgl. Crump: *Hatta ...* S. 180 ff.

## 2. ABRISS DER CHINESISCHEN KROPOTKIN-REZEPTION

### *Die Anfänge*

Die möglicherweise früheste Erwähnung Kropotkins in der chinesischen Presse ist in *Xiguo jinshi huibian (xubian)* 西國近事匯編 (續編) (Kompilation zu den neuesten Ereignissen in den westlichen Ländern, Fortsetzung) 1882 zu verzeichnen, wo Kropotkins Ausführungen in England über das repressive System Rußlands als Ursache der dortigen revolutionären Gewaltaktionen kurz zusammengefaßt werden.<sup>1</sup> Da im gleichen Jahr in Japan Kropotkins Artikel „The Russian Revolutionary Party“ in Übersetzung erschien (s.o.), ist es gut möglich, daß dieser die Quelle für den Bericht in *Xiguo jinshi huibian* abgab.

Insgesamt informierte die chinesische Presse allerdings wesentlich kursorischer als die japanische über internationale Entwicklungen. Wie in Japan bestand auch in China Interesse an den russischen „Nihilisten“, wobei gelegentlich der Name Bakunins fiel, den man ja irrtümlich mit dem „Nihilismus“ identifizierte. Als Anarchist wurde kaum jemand namentlich erwähnt, und wenn Namen fielen, dann eher die Proudhons oder Stirners als der Kropotkins. Von daher läßt sich festhalten, daß Kropotkin für die chinesische Berichterstattung längere Zeit keine Rolle spielte.

Im Gefolge der zunehmenden Schar chinesischer Studenten in Japan und der daraus resultierenden verstärkten Rezeption japanischer Literatur wurde allmählich auch dem Anarchismus – und damit Kropotkin – Aufmerksamkeit zuteil. Wie erwähnt, war Kemuriyamas Buch *Kinsei museifushugi* Vorlage vieler chinesischer Beiträge zum „Nihilismus“ und Anarchismus, doch behandelte er Kropotkin nur beiläufig (s.o.). Die mangelnde Kenntnis über Kropotkin manifestierte sich u.a. darin, daß Lin Xie 林懈, ein Revolutionär aus Fujian, immerhin im Jahre 1904 in der Shanghaier *Zhongguo baihuabao* 中國白話報 (Chinesische umgangssprachige Zeitung) Kropotkin als „Attentäter“ und „Franzosen“ charakterisierte.<sup>2</sup> Der Hintergrund für diese Einordnung dürfte in einer ungenauen Rezeption von Kemuriyamas Buch liegen, dessen erster Teil ja 1904 als *Ziyouxue* übersetzt wurde. Kemuriyama hatte Kropotkin in der Rubrik: „im westeuropäischen Exil aktive ‘Nihilisten‘“ erwähnt, im zweiten (unübersetzten) Teil unter „Anarchismus in Frankreich“ (s.o.). Im übersetzten Teil konnte der chinesische Leser jedoch eine Kurzbiographie Kropotkins finden!<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Siehe Jiang/Li S. 18. Kropotkin wird hier mit „Kelabajing“ 克拉霸京 wiedergegeben.

<sup>2</sup> Siehe den Textauszug aus Lins „Guomin yijian shu“ 國民意見書 (Meinungsbrief eines Bürgers) in *Xinhai gemingqian* ... Bd. 2, Teil 2, S. 917. (Vgl. Krebs: „Assassination ...“ S. 56 bzw. Anm. 27).

<sup>3</sup> In *Ziyouxue* S. 122–123. Kropotkin wird hier mit „Kelupujin“ 克陸菩金 wiedergegeben. Da Lin Xie Kropotkin mit „Gelepodujin“ 哥樂波度金 wiedergab, hatte er möglicherweise die chinesische Teilübersetzung noch nicht gesehen, sondern nur Informationen aus zweiter Hand, zumal Kemuriyamas Buch ja schon vor 1904 mehrfach für kleinere chinesische Beiträge als Vorlage gedient hatte. Lins Artikel erschien Februar bis August 1904.

Die *Minbao* in Tokyo setzte sich schließlich etwas systematischer mit den verschiedenen Sozialismen auseinander und brachte dabei auch klar Kropotkin und Anarchismus zusammen, wobei dies meist in Übersetzungen aus dem Japanischen geschah.<sup>4</sup> Dennoch galt der *Minbao* Bakunin als „Vater des Anarchismus“, der mit Bild (in Nr. 3) und Biographie (in Nr. 16) vorgestellt wurde. Kropotkin fand eine solche Würdigung nicht. Allerdings druckte die *Minbao* immerhin eine Kropotkin-Übersetzung in Nr. 24. Zhou Zuoren gab dort unter Pseudonym eine Beschreibung der Situation russischer Gefangener in Sibirien aus den *Memoirs* wieder, also einen „unanarchistischen“ Textabschnitt.<sup>5</sup>

### *Die anarchistische Kropotkin-Rezeption Ende der Qing-Zeit*

Die eigentliche chinesische Kropotkin-Rezeption begann daher in erklärt anarchistischen Kreisen. Bereits in Zhang Jis „Meilenstein“, seinem *Wuzhengfuzhuyi* von 1903, wurde Kropotkin als einer von mehreren Vertretern des Anarchismus benannt.<sup>6</sup> Zhang Ji, der sich auf japanisches Material stützte, zitierte einige Passagen von Kropotkin, doch waren ihm Proudhon und besonders Bakunin eindeutig wichtiger. Die Tatsache, daß Kropotkin in China in der Folge zum Inbegriff des westlichen Anarchismus wurde, verdankte er daher den ersten anarchistischen Gruppen in Tokyo und Paris ab 1907.<sup>7</sup>

Die Gruppe in Tokyo war bei ihrer „Entdeckung“ Kropotkins eindeutig von den japanischen Entwicklungen, namentlich Kōtokus Hinwendung zu Kropotkin als seinem „sensei“, beeinflusst. Abgesehen von der allgemeinen inhaltlichen Orientierung der *Tianyi*, brachte diese auch Artikel und vor allem Übersetzungen zu und von Kropotkin. Den Anfang machte in Nr. 3 die Übersetzung von Kutsumis einflußreicher Charakterisierung der „Besonderheiten Kropotkins“.<sup>8</sup> In Nr. 8–10 folgte Kropotkins Bild.<sup>9</sup> Für die Nr. 11–12 und 13–14 schrieb Liu Shipai einen eigenen Artikel über Kropotkins Lehre,<sup>10</sup> in dem er besonders auf die Idee der „gegenseitigen Hilfe“ und die „Zentrumslosigkeit“ als Begründung prinzipieller Gleichheit abstellte. Nr. 11–12 brachte außerdem zwei Beiträge von

<sup>4</sup> Die erste Erwähnung findet Kropotkin m.W. in der *Minbao* in Nr. 4 (1906) in Miyazaki Tamizōs Artikel über die westlichen Sozialismen. (*Minbao* Nr. 4, S. 127, bzw. im Nachdruck S. 0603; Kropotkin wird hier mit „Keloobodoqing“ 克羅波多卿 wiedergegeben). In Nr. 7 taucht er im Auszug aus Bliss' *Handbook of Socialism* (nach japanischer Vorübersetzung) auf (S. 104 bzw. S. 1040 als „Leboqing“ 樂波輕), im anschließenden Artikel von Ye Xiasheng alias „Meng Diesheng“ über Anarchismus und die Revolutionäre figuriert er (S. 114 bzw. S. 1050) als „Kelubojin“ 克魯波金, in Nr. 8 in der Teilübersetzung aus Kutsumis Anarchismus-Buch (S. 132 bzw. S. 1216) wiederum als „Leboqing“ 樂波輕, ebenso in Nr. 9 in erneuter Übersetzung aus Bliss' *Handbook* (im Nachdruck S. 1393–1394). In Nr. 17 erwähnt ihn Zhang Binglin in seinem „Guojialun“ (S. 9 bzw. S. 2695) und in seinem gegen *Xin shiji* gerichteten „Gui *Xin shiji*“ in Nr. 24 (S. 60 bzw. S. 3806) als „Kelubatejin“ 克魯巴特金. (Zur Anarchismus-Rezeption der *Minbao* und den angeführten Artikeln s.o.).

<sup>5</sup> Nr. 24, S. 93–106 bzw. S. 3839–3852. Kropotkin erscheint hier als „Keloopotegeng“ 克羅頗特庚.

<sup>6</sup> Kropotkin erscheint hier als „Gelebodujin“ 哥樂波度金. (Siehe Ge/Jiang/Li Bd. 1, S. 27 ff).

<sup>7</sup> Da bei der Erörterung der Gruppen schon auf Kropotkins Einfluß eingegangen wurde, beschränke ich mich im Folgenden auf eine kurze Zusammenfassung ihrer Kropotkin-Rezeption.

<sup>8</sup> *Tianyi* Nr. 3, im Nachdruck S. 43–47. Zu Kutsumis Artikel (bzw. dann Buchabschnitt) s.o.

<sup>9</sup> Im Nachdruck S. 177.

<sup>10</sup> Komplett abgedruckt in den von Yang Tianshi zusammengestellten Materialien zum „Sozialistischen Studienzirkel“: „Shehuizhuyi jiangxihui ziliao“ S. 420–427.

Zhou Zuoren, die sich anhand von Kropotkins Schriften, insbesondere den *Memoirs*, mit den Unterschieden zwischen Nihilismus, russischer revolutionärer Bewegung, Terrorismus und Anarchismus zum einen, mit dem Gefängniswesen zum anderen befaßten.<sup>11</sup> Liu Shipei brachte schließlich auch Übersetzungen aus Kropotkins *La conquête du pain* (in Nr. 13–14 aus dem Kapitel 10, in Nr. 15 aus dem Kapitel 8, in Nr. 16–19 aus Kapitel 1) und von *L'anarchie: sa philosophie, son idéal* (in Nr. 16–19). Dabei konnte er sich wiederum auf japanische Vorübersetzungen stützen (s.o.).

*La conquête du pain*, Kōtokus Lieblingsbuch, blieb auch in der Zeit der *Hengbao* für Liu Shipei ein Orientierungsfaden. Eine gesonderte Vorstellung des Buches gab deren Nr. 5.<sup>12</sup> In Nr. 3 und Nr. 6 wurde *Anarchist Communism: its Basis and Principles* von Liu mit Hilfe von Yamakawa Hitoshi übersetzt, wobei bereits die japanische Übersetzung von Morichika Unpei als Vorlage dienen konnte (s.o.). In Nr. 7 schrieb Liu Shipei über Kropotkins Ansichten zur Landwirtschaft, wobei er sich auf *La conquête du pain* bezog.<sup>13</sup> Für die Nr. 11 war eine weitere Kropotkin-Übersetzung angekündigt.<sup>14</sup> Da die *Hengbao* aber bereits im Herbst 1908 eingestellt wurde, riß damit der Faden der chinesischen Kropotkin-Rezeption via Japan fürs Erste ab.

Intensiver noch als die Tokyo-Gruppe hielt sich die Pariser Gruppe chinesischer Anarchisten an Kropotkin als Leitstern. Auch hier war es das Umfeld, das zu einer Beschäftigung mit ihm als zentraler Figur des Anarchismus führte. Kropotkin, der ja viel auf Französisch publizierte und mit Jean Grave, dem Herausgeber der französischen Zeitschrift *Les temps nouveaux* und „Gastgeber“ der chinesischen Anarchistengruppe, eng verbunden war, galt als theoretischer „Übervater“ nicht zuletzt des französischen Anarchismus.<sup>15</sup> Hinzu kam, daß Li Shizeng als ideologische Führungspersonlichkeit der *Xin shiji* selbst Naturwissenschaftler war, in seiner Studienzeit in Montargis bereits den „wissenschaftlichen“ Anarchismus Kropotkins kennengelernt hatte und durch die Freundschaft mit der Familie Reclus in der Ansicht bestärkt wurde, daß die Lehren Kropotkins (und seiner anarcho-kommunistischen Freunde) den „Kern“ des Anarchismus repräsentierten.

Li Shizeng wurde dann auch der eifrigste Kropotkin-Übersetzer in der frühen chinesischen Rezeption. Bereits in der Broschürenreihe *Xin shiji congshu* 1907 übersetzte er in gekürzter Fassung *Aux jeunes gens* und *L'ordre* sowie einen Abschnitt aus Eltzbachers Anarchismus-Buch über Kropotkin und fügte auch ein Bild Kropotkins bei. In der Zeitschrift *Xin shiji* selbst wurde Kropotkins Lehre anhand von Eltzbacher über mehrere Nummern verteilt im Herbst 1907 vorgestellt<sup>16</sup> und dann aus seinen Werken übersetzt. So startete Li Shizeng seine auszugsweise Übersetzung von *Mutual Aid*, also dem Werk, das ihm als Biologen besonders am Herzen liegen mußte, in Nr. 31 (25. 1. 1908), brach aber

<sup>11</sup> Im Nachdruck S. 377–382 bzw. S. 389–391.

<sup>12</sup> *Hengbao* Nr. 5, 2. Seite.

<sup>13</sup> Nr. 7, 2. Seite.

<sup>14</sup> Leider lag mir diese Nummer nicht vor.

<sup>15</sup> Dies gilt – wie bereits erwähnt – unbeschadet der Tatsache, daß in Frankreich damals der Anarcho-Syndikalismus en vogue war. Letzterer fand bei den Chinesen zu diesem Zeitpunkt aufgrund des Fehlens einer Arbeiterbewegung in China geringeres Interesse (s.o.).

<sup>16</sup> Nr. 12, Nr. 15, Nr. 16, Nr. 17. Außerdem fand Kropotkin bei der Erörterung russischer Revolutionäre Erwähnung (in Nr. 84, S. 10, und Nr. 87, S. 12, wo auch sein Konterfei erscheint).

nach dem zweiten Kapitel in Nr. 51 ab.<sup>17</sup> Seine Übersetzung führte er erst in der Republikzeit um zwei weitere Kapitel fort.<sup>18</sup> Durch seine chinesische Version wurde wohl der Begriff *huzhu* 互助 (gegenseitige Hilfe) ins Chinesische als Terminus eingeführt, der später eine große Popularität auch außerhalb des Anarchismus entfaltete. *Xin shiji* brachte ferner eine Übersetzung von Kropotkins *La loi et l'autorité*,<sup>19</sup> einen Auszug aus *La conquête du pain*,<sup>20</sup> Li Shizengs Übersetzung von *L'état: son rôle historique*,<sup>21</sup> die sich bis Anfang 1909 hinzog, und einen Auszug aus den *Memoirs* über die spektakuläre Flucht aus dem Gefängnis.<sup>22</sup> Schließlich stellte Wu Zhihui im August / September 1909 in Auszügen Kropotkins gerade in England erschienene Schrift *The Terror in Russia* vor.<sup>23</sup> Während Wu an Kropotkin besonders den russischen Revolutionär hervorhob, war es Li Shizeng, der ihn als ideologische Leitfigur des Anarchismus präsentierte, ihn möglicherweise persönlich getroffen und eine Erlaubnis zur Übersetzung seiner Werke eingeholt hatte.<sup>24</sup> Er war es auch, der im Grunde die Basis für die weitere chinesische Kropotkin-Rezeption legte.<sup>25</sup>

Für die Zeit vor der Xinhai-Revolution läßt sich somit sagen, daß eine intensivere Auseinandersetzung mit Kropotkin primär im Rahmen der beiden frühen Anarchistengruppen zu verzeichnen war und somit die Jahre 1907–1909 eine erste „Welle“ der chinesischen Kropotkin-Rezeption darstellten.

#### *Shifu, das „Sprachrohr“ Kropotkins*

Direkt in das Erbe der *Xin shiji* trat dann (Liu) Shifu, der im Rahmen seiner ersten anarchistischen Propagandatätigkeit 1912–1913 einige Texte und Übersetzungen der *Xin shiji*-Gruppe in China nachdruckte. Darunter fanden sich<sup>26</sup> die Kropotkin-Übersetzungen *La loi et l'autorité*, *Aux jeunes gens* und *L'ordre* sowie Eltzbachers Abriß der Lehre Kropotkins. In seiner Zeitschrift *Minsheng* offenbarte sich Shifu dann als Kropotkinianer durch und durch. Bakunin etwa, der bis zur Xinhai-Revolution in chinesischen Augen allgemein in puncto „Anarchismus“ (de facto „Nihilismus“) als interessantere Figur galt, trat nun stark zurück, und Kropotkin besetzte von jetzt an – auch außerhalb eigentlich anarchistischer Kreise – im Wesentlichen das Bild des Anarchismus. Dies mochte mit der in anarchistischen Kreisen aus Identifikationsgründen ohnehin schon vor der Revolution ausge-

<sup>17</sup> Li übersetzte nach der französischen Ausgabe.

<sup>18</sup> (Liu) Shifu erwähnte in *Minsheng* Nr. 6, 18. 4. 1914, daß Li an der Übersetzung arbeite. Die fertiggestellten Teile erschienen aber erst 1919 in der einflußreichen „bürgerlichen“ Zeitschrift *Dongfang zazhi*, Mai–Oktober 1919.

<sup>19</sup> *Xin shiji* Nr. 40–48 nach der englischen Ausgabe. Der Übersetzer zeichnete mit „Wu“ 無 (Wu Zhihui?).

<sup>20</sup> In Nr. 58–62 übersetzte Zhang Ji („Fan“ 反) das 2. Kapitel, wobei er vermutlich Kōtokus Übersetzung beizog.

<sup>21</sup> Nr. 58–83.

<sup>22</sup> Nr. 102–108.

<sup>23</sup> Nr. 108–113. Dort werden die ersten beiden Abschnitte des Textes übersetzt.

<sup>24</sup> Vgl. Lis Aussagen in *Li Shizeng xiansheng wenji* Bd. 1, S. 422–423.

<sup>25</sup> Wie oben schon im Zusammenhang mit der *Xin shiji* angemerkt, benutzte man dort verschiedene Schreibungen für Kropotkin: „Kerüpaotejin“ 克若泡特金, „Kelubojin“ 克魯柏金, „Kebojian“ 柯伯堅, „Kelubotejin“ 克魯伯特金 und „Kelupaotejin“ 克陸泡特金.

<sup>26</sup> Wie oben angemerkt, sind die Inhalte der Nachdrucke nicht vollständig bekannt.

prägten Sehnsucht zusammenhängen, eine konkret formulierte systematische Alternative zum status quo vorzustellen, war doch Bakunin vor allem seines Destruktionismus wegen thematisiert worden. Die Anarchisten – und nach der Xinhai-Revolution auch die Gesamtgesellschaft – benötigten eine Perspektive für das anzustrebende Neue nach der Überwindung des Alten.<sup>27</sup> Außer Kropotkins Beitrag zur Systematisierung der anarchistischen Ideen hatte auch seine angestrebte „Wissenschaftlichkeit“ große Anziehungskraft auf die chinesische Intelligenz, die u.a. am Fehlen derselben Chinas Schwäche festmachte. In der Vierten-Mai-Zeit wurde die „Wissenschaft“ daher zu einem der „zwei Herren“, die man auf die eigenen Banner schrieb.<sup>28</sup>

In *Minsheng* diente Kropotkin Shifu als Argumentationshilfe in seinen eigenen Beiträgen, doch wurde auch die Reihe der chinesischen Kropotkin-Übersetzungen fortgeführt, die besonders die *Xin shiji*-Gruppe angefangen hatte.<sup>29</sup> So wurde *La conquête du pain* ab Nr. 5 von Liang Bingxian übersetzt und von Shifu überarbeitet, wobei letzterer Kōtokus Übersetzung und eine französische Ausgabe hinzuzog. Diese Übersetzung in Folgen wurde noch über Shifus Tod hinaus fortgesetzt (bis Nr. 26, 15. 6. 1915) und erreichte das dritte Kapitel des Buches. In *Minsheng* Nr. 14 und Nr. 15 übersetzte Huang Zunsheng Abschnitt 1 und 2 von „La comune de Paris“ nach dem Englischen; in Nr. 15, 16, 17 und Nr. 21 den Anfang von *Anarchist Communism: its Basis and Principles*. Shifu selbst übersetzte in Nr. 7 einen Auszug aus Kropotkins *Memoirs* über Sibirien.

Kropotkin wurde ferner durch Artikel bzw. Übersetzungen von Artikeln über ihn gewürdigt. So brachte die Nr. 8 eine von Huang Zunsheng angefertigte Übersetzung eines englischen Artikels über Kropotkins Lehre, in Nr. 10 wurde Kropotkin als zentrale „Größe“ des Anarchismus vorgestellt, in Nr. 17 schrieb Shifu einen eigenen Artikel über die seiner Meinung nach zentralen Lehren Kropotkins, nämlich Freiheit im Ökonomischen als unbegrenzten Zugang zu allen Produkten, politische Freiheit im Sinne des Prinzips freier Vereinigungen, und Freiheit im Moralischen, die sich im Prinzip der „gegenseitigen Hilfe“ ausdrücke, was Shifu das Allerwichtigste war. In Nr. 21 schließlich übersetzte Shifu – ohne Nennung des Autors – Kutsumis Charakterisierung der „Besonderheiten Kropotkins“.<sup>30</sup> Auch bot er den Lesern der *Minsheng* eine „Leseliste“ mit 16 Kropotkin-Titeln, die man auf Englisch beziehen könne.<sup>31</sup>

Die Nr. 22 der *Minsheng* befaßte sich dann ausführlich mit der Frage des Ersten Weltkrieges und Kropotkins Stellungnahme dazu, welche in anarchistischen Kreisen zu heißen Diskussionen führte. Kropotkins umstrittener Brief an Steffen wurde nach dem Abdruck in *Freedom* übersetzt und kommentiert, wobei die Irritation und Enttäuschung Shifus und seiner Mitstreiter über das Idol unübersehbar waren. Entsprechend erschien in Nr. 23 auch eine Übersetzung von Malatestas Kritik an Kropotkin und den Anarchisten, die ihm in der Kriegsfrage folgten.

<sup>27</sup> Krebs spricht in diesem Zusammenhang m.E. treffend von einer „Glaubenskrise“. (Krebs: *Shifu* S. 26).

<sup>28</sup> Der andere „Herr“ war bekanntlich die Demokratie.

<sup>29</sup> Auch hier beschränke ich mich auf eine knappe Zusammenfassung, da bei Erörterung der *Minsheng* bereits auf den Einfluß Kropotkins eingegangen wurde.

<sup>30</sup> Dieser Text war ja auch in *Tianyi* Nr. 3 übersetzt worden. Diese Übersetzung wurde aber von Shifu – so er sie kannte – nicht übernommen.

<sup>31</sup> In *Minsheng* Nr. 17, S. 11.

Trotzdem hielt die *Minsheng*, inzwischen nach dem Tod Shifus im März 1915, weiter am Anarcho-Kommunismus und dem „wahren“ Kropotkin fest. Die angefangenen Kropotkin-Übersetzungen wurden weitergeführt bzw. neue begonnen. So machte sich „Zhuanfu“ 顛父 (Lin Junfu?) an die Übersetzung von Kropotkins „Anarchistische Philosophie“ (die Zuordnung ist nicht ganz klar, vielleicht *L'anarchie: sa philosophie, son idéal*) in Nr. 27 (30. 2. 1916), und Huang Zunsheng nahm sich Kropotkins „L'anarchie dans l'évolution socialiste“ in Nr. 29 (28. 11. 1916) an,<sup>32</sup> doch brachen beide Übersetzungen ab, da *Minsheng* fürs Erste eingestellt wurde.

Dennoch war es Shifu, die „Personifikation“ des chinesischen Anarchismus, der mit seiner *Minsheng* den „Kropotkinianismus“ in China verankerte und zur „Orthodoxie“ des chinesischen Anarchismus machte.

### Die Zeit des Vierten Mai

In der Vierten-Mai-Zeit nahmen nun die Publikationen zu Kropotkin einen Aufschwung. Bereits in der 1917 gegründeten *Shishe ziyoulu* veröffentlichte Hua Lin einen Bericht über ein Treffen mit Kropotkin in England während des Ersten Weltkrieges.<sup>33</sup> Diese persönlichen Eindrücke wurden in der Folge Nummer ergänzt durch Huang Lingshuangs theoretisch gehaltene Abhandlung über Kropotkins Evolutionslehre.<sup>34</sup> Huang sollte auch künftig im chinesischen anarchistischen Lager einer der wichtigsten Kropotkin-Interpreten und -Übersetzer bleiben. In der anarchistischen *Laodong* in Shanghai veröffentlichte er – fast zeitgleich – eine Vorstellung von Kropotkins *Fields, Factories and Workshops* mit Übersetzungsauszügen.<sup>35</sup> In derselben Zeitschrift wurde auch Li Shizengs alte gekürzte Übersetzung von *Aux jeunes gens* abgedruckt (in Nr. 4), die auch Zheng Peigang von der alten *Minsheng* inzwischen wieder als Broschüre nachgedruckt hatte.

Anfang 1919 hatten sich, wie erwähnt, die chinesischen Anarchisten auf ein gemeinsames Forum verständigt: die *Jinhua*, deren Titel bereits die besondere Bedeutung des im Sinne Kropotkins verstandenen Evolutionsbegriffes verdeutlichte. Hier war es wiederum besonders Huang Lingshuang, der „Theoretiker“, welcher Kropotkin ins Zentrum rückte. In Nr. 1 (Januar 1919) übersetzte er Kropotkins Eintrag „Anarchism“ aus der *Encyclopaedia Britannica*, der – aufgrund seiner lexikalischen Natur und des renommierten Publika-

<sup>32</sup> Dieser Text stammt aus dem Jahre 1886 und wurde umgehend ins Englische übersetzt (siehe Hug: *Bibliographie* S. 108), wonach Huang übersetzte.

<sup>33</sup> In *Shishe ziyoulu* Nr. 1, Juli 1917 (laut *Wusi shiqi qikan jieshao* Bd. 3, S. 696: „Yu Kelupaotejin shi xiangjian ji“ 與克魯泡特金氏相見記 [Bericht über ein Treffen mit Kropotkin]). Siehe auch Hua Lins Erinnerungen in seinem *Bashan xianhua* S. 49. Der Bericht selbst lag mir leider nicht vor. In dem 1928 erschienenen Band *Kelupaotejin xueshuo gaiyao* (s.u.), S. 21, geht aus der Darstellung zu Kropotkins Biographie hervor, daß Hua Lin ihn 1914 getroffen hatte und Kropotkin dort seine Position zum Ersten Weltkrieg im Sinne des „geringeren Übels“ verteidigt hatte.

<sup>34</sup> „Lingshuang“: „Kelupaotejin zhi jinhualun“ 克魯泡特金之進化論 (Kropotkins Evolutionslehre) in *Shishe ziyoulu* Nr. 2, Mai 1918.

<sup>35</sup> *Laodong* Nr. 4 und Nr. 5 (20. 6. und 20. 7. 1918): „Lingshuang“: „Kerupaotejin zhu 'gongchang yu tianzhuang'“ 克魯泡特金著 “工廠與田莊” (Kropotkins *Fields, Factories and Workshops*).

tionsträgers – später von vielen auch nicht-anarchistischen Medien aufgegriffen wurde.<sup>36</sup> In der zweiten Nummer (Februar 1919) übersetzte er Kropotkins späten Artikel „La nouvelle Internationale“ zur Frage der Arbeiterorganisation<sup>37</sup> und brachte eine Vorstellung von Kropotkins Leben und Werk allgemein.<sup>38</sup> Ansonsten war Kropotkins Ergehen in der SU Anlaß steter Sorge in diesem recht einflußreichen anarchistischen Blatt.<sup>39</sup>

Parallel zu dieser anarchistischen Propagierung Kropotkins wurde dieser auch in bürgerlichen Publikationen kurz vor der Vierten-Mai-Bewegung Thema. So begannen seine *Memoirs* in chinesischer Übersetzung in Folge zu erscheinen und führten sogar zum Eklat, weil der Übersetzer ins Gefängnis wanderte und die Zeitung verboten wurde.<sup>40</sup>

Im Rahmen der Repression infolge der Vierten-Mai-Bewegung, insbesondere in Nordchina, kam dort die Publikationstätigkeit zu Kropotkin und dem Anarchismus vorübergehend zum Erliegen, nachdem die *Jinhua*-Gruppe noch Huang Lingshuangs Übersetzung von *La science moderne et l'anarchie* als eigene Publikation herausgebracht hatte,<sup>41</sup> so daß fürs Erste Shanghai und Kanton die Zentren bildeten. So erschienen parallel zwei Übersetzungen aus Kropotkins *Mutual Aid*, beide von Anarchisten besorgt: zum einen die schon in *Xin shiji* angefangene Übersetzung von Li Shizeng, diesmal in der „bürgerlichen“ *Dongfang zazhi* in Shanghai,<sup>42</sup> zum anderen eine von (Ou) Shengbai besorgte in der Kantoner anarchistischen *Minfeng* 民風 (Volkssitten).<sup>43</sup> In letzterer anarchistischer Zeitschrift erschien außerdem noch eine Übersetzung Liang Bingxians von Kropotkins „Wars and capitalism“.<sup>44</sup>

<sup>36</sup> So übernahm, wie erwähnt, z.B. die Pekinger Tageszeitung *Chenbao* im April (4.–11. April) 1919 Huangs Übersetzung aus *Jinhua* (ohne Angabe der Herkunft). Später wurden immer wieder Übersetzungen dieses enzyklopädischen Artikels in China veröffentlicht. Huangs Übersetzung (unter „Lingshuang“) war betitelt: „Wuzhengfuzhuyi jiqi fazhan zhi lishi“ 無政府主義及其發展之歷史 (Der Anarchismus und die Geschichte seiner Entwicklung).

<sup>37</sup> Vgl. Hug: *Bibliographie* S. 165. Der Text war 1916 in *Les temps nouveaux* erschienen. Huangs Übersetzung war in seinem Artikel „Gaizao shehui de fangfa“ enthalten.

<sup>38</sup> Unter Pseudonym „Chaohai“ 超海: „Kelupaotejin zhi shengping ji zhuzuo“ 克魯泡特金之生平及著作 (Kropotkins Leben und Werk).

<sup>39</sup> Jede Nummer der *Jinhua* thematisierte diese Frage bis hin zur Nachricht, Kropotkin sei umgebracht worden, was von Teilen der allgemeinen Presse übernommen wurde.

<sup>40</sup> Wie oben schon dargelegt, muß es sich bei der Zeitung um die *Guomin gongbao* 國民公報 (Der Bürger) (Peking), ein Organ der Gruppe um Liang Qichao, die 1918 vorübergehend verboten wurde, und beim Übersetzer um „Yishang“ gehandelt haben. Die Übersetzung war (zumindest nach dem Abdruck im Supplement *Xuedeng* zur *Shishi xinbao* 9. 1. – 26. 4. 1919) betitelt: „Wuzhengfuzhuyi lingxiu e' ren Keluoputujin zishuzhuan“ 無政府主義領袖俄人科洛扑秃金自述傳 (Autobiographie des Russen und anarchistischen Anführers Kropotkin).

<sup>41</sup> Diese Übersetzung *Jindai kexue yu wuzhengfuzhuyi* 近代科學與無政府主義 erschien im Sommer 1919 und wurde in zweiter Auflage (Kanton 1921) in *baihua* umgeschrieben als *Jinshi kexue he anna qizhuyi* 近世科學和安那其主義. (Weitere Details s.o.).

<sup>42</sup> Li Shizeng: „Huzhulun“ 互助論. Wie erwähnt, erreichte die Übersetzung nur das vierte Kapitel. Sie erschien in *Dongfang zazhi* Bd. 16, Nr. 5 bis Nr. 10 (Mai–Oktober 1919).

<sup>43</sup> Nach *Wusi shiqi qikan jieshao*, wo diese Zeitschrift ihrem Inhalt nach nur von Nr. 13–21 aufgeführt wird (s.o.), lief diese Übersetzung (Titel ebenfalls „Huzhulun“) die ganze entsprechende Zeit durch, d.h. bis Oktober 1919. Wie lange sie weitergeführt wurde, ist unklar und somit auch, wie weit sie im Text gedieh. Ebenso ist unklar, ob ein Zusammenhang mit Lis Übersetzung bestand.

<sup>44</sup> Dies war der Titel einer *Freedom*-Broschüre von 1914 (vgl. Hug: *Bibliographie* S. 77), deren Inhalt bereits in die französische erweiterte Ausgabe von *La science moderne et l'anarchie* 1913 (im Teil „L'état

Gegen Ende des Jahres 1919 erschien in Shanghai – wiederum in der allgemeinen Presse – ein biographischer Abriß zu Kropotkin<sup>45</sup> und Kropotkins Brief an Brandes, worin er zur SU Stellung nahm,<sup>46</sup> zum anderen meldete sich Huang Lingshuang wieder mit einem Artikel zu Kropotkins *La morale anarchiste* mit Textauszügen in der Shanghaier allgemein reformorientierten *Jiefang yu gaizao* zu Wort.<sup>47</sup>

Etwas Mitte 1920 brachte eine anarchistische Gruppe, die Tianjiner „Zhenshe“, zu der auch Huang Lingshuang gehörte, dann den einflußreichen Sammelband *Kelupaotejin de si-xiang* 克魯泡特金的思想 (Kropotkins Denken) in Shanghai heraus. Darin wurde versucht, durch Zusammenfassungen und Übersetzungen die wichtigsten Werke Kropotkins vorzustellen. In einem ersten Teil wurden seine Biographie, seine Kunst- und seine Literaturlauffassung dargestellt, in einem zweiten Teil Übersetzungsauszüge gegeben von *La morale anarchiste*, dem *Encyclopaedia Britannica*-Artikel, eine Zusammenfassung von *La conquête du pain* mit Übersetzung des Vorwortes, *Anarchist Communism: its Basis and Principles*, „Le salariat“, ein Überblick zu *Fields, Factories and Workshops* sowie zu *La science moderne et l'anarchie*, ein weiterer zu *Mutual Aid*, eine Stellungnahme zum Ersten Weltkrieg, *Aux jeunes gens*, „La nouvelle Internationale“, den Brief an die westlichen Arbeiter und das Vorwort der *Memoirs of a Revolutionist*. Wie ersichtlich, war nur ein Teil dieser Beiträge neu. Vieles war bereits zuvor erschienen, doch war dieser Sammelband ein Versuch, den Stand der Kropotkin-Rezeption in China festzuschreiben und – gegen alle anti-anarchistische Kritik – eine umfassende Darstellung der wichtigsten anarchistischen „Glaubenssätze“ zu liefern. „Objektive“ Information sollte den oft dilettantisch argumentierenden Kritikern den Wind aus den Segeln nehmen. Dabei bediente man sich (ungeannt) auch japanischer Beiträge, u.a. dem Kamitsukasa Shökens zu Kropotkins Auffassung von Kunst, was Kamitsukasa gerade in der Mai-Nummer 1920 in *Kaizō* veröffentlicht hatte. In der Konzeption ist ferner eine gewisse Ähnlichkeit mit Ōsugis und Itō Noes ebenfalls 1920 erschienenem Sammelband *Kuropotokin kenkyū* augenfällig.

Besondere Aktualität bekam Kropotkin auch in China durch den „Fall Morito“ (s.o.), der in der chinesischen Presse größere Beachtung fand und den Lesern dort zeigte, daß Kropotkin selbst in Japan eine nicht unproblematische Rolle spielte. Entsprechend stieg das Interesse, so daß im Jahre 1920 nicht nur in Japan ein Kropotkin-Boom ausbrach, sondern sich auch in China die Publikationen mehrten.

Bereits Anfang des Jahres erschienen Kropotkin-Übersetzungen, deren Übersetzer sich nicht notwendigerweise mit Kropotkin identifizierten, sondern eher allgemein sozialistisch dachten. Wie erwähnt, war ja 1920 das Jahr der größten Vermengung verschiedenster Sozialismen, die sich erst danach auseinander zu differenzieren begannen. Daher fanden sich

---

moderne“) eingegangen war. Darin hatte Kropotkin noch kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges Kriege allgemein im üblichen anarchistischen Sinne interpretiert. Liang Bingxians (unter „Liangji“ 兩極) Übersetzungstitel hieß „Zhanzheng yu zibenzhuyi“ 戰爭與資本主義 (Krieg und Kapitalismus). (Nach *Wusi shiqi qikan jieshao* Bd. 3, S. 1096 bzw. S. 384 [wo der Text als von Kropotkin ausgewiesen wird] erschien diese Übersetzung zumindest in Nr. 16–18, September 1919).

<sup>45</sup> Zhang Shizhang 張仕章 (Übersetzer): „Kelupaotejin zhuanlüe“ 克魯泡特金傳略 (Biographischer Abriß Kropotkins) in *Shishi xinbao*, Supplement *Xuedeng*, Oktober 1919.

<sup>46</sup> Der Brief erschien zunächst am 30. 11. 1919 in *Minguo ribao*, Shanghai, später dann auch in *Dongfang zazhi* als Auszug (Bd. 17, Nr. 2, 25. 1. 1920) und in *Jiefang yu gaizao* Bd. 2, Nr. 7, 1. 4. 1920).

<sup>47</sup> Dort Bd. 1, Nr. 6, November 1919.

gerade 1920 Artikel zu Kropotkin in einem weiten Spektrum von Publikationen auch außerhalb der eigentlich anarchistischen Kreise.

Die *Minguo ribao* etwa brachte – auf dem Hintergrund des Morito-Falles – bereits am 4. 1. 1920 eine neuerliche Übersetzung des alten Kutsumi-Artikels über die „Besonderheiten Kropotkins“.<sup>48</sup> Im Februar / März folgte in *Xingqi pinglun* eine neue Übersetzung von *L'état: son rôle historique* durch Xu Suzhong 徐蘇中, welcher zugleich Sympathien für Kropotkin und Marx äußerte.<sup>49</sup> Die *Dongfang zazhi* verhielt sich etwas distanzierter. Im Januar berichtete sie über Kropotkins Ansichten zur SU;<sup>50</sup> im Juni diskutierte sie kritisch Kropotkins Anarchismus.<sup>51</sup> Die GMD-Zeitschrift *Jianshe* wiederum brachte als erste eine Übersetzung des Kropotkin-Artikels von Morito, der in Japan zum Eklat geführt hatte, im April 1920,<sup>52</sup> woraufhin die reformorientierte *Jiefang yu gaizao*, die ja bereits Ende 1919 Huang Lingshuangs Vorstellung von *La morale anarchiste* veröffentlicht hatte, dann ebenfalls vom Mai bis August eine Alternativübersetzung des Morito-Artikels über Kropotkin druckte.<sup>53</sup> Außerdem brachte sie eine neuerliche Übersetzung des *Encyclopaedia Britannica*-Artikels von Kropotkin.<sup>54</sup>

In der kleineren, allgemein sozialistisch orientierten *Shuguang* 曙光 (Morgendämmerung) übersetzte der später als Literaturhistoriker berühmt gewordene Zheng Zhenduo 鄭振鐸 Kropotkins Ansichten zur SU,<sup>55</sup> und der Herausgeber Song Jie 宋介 schrieb über die „sozialistische Gesellschaftslehre Kropotkins“.<sup>56</sup>

Die Pekinger *Chenbao* wiederum übersetzte Ende 1920 Kropotkins Brief an die westlichen Arbeiter, den er der britischen Arbeiterdelegation Mitte 1920 mitgegeben hatte und der sein letzter direkter Kontakt mit dem Westen vor seinem Tod sein sollte.

Außerdem wurde auch im Jahre 1920 eine erste große Buchübersetzung zu Kropotkin in Angriff genommen: *Mutual Aid* (erschienen Shanghai 1921). Der Übersetzer, Zhou Fohai 周佛海, stellte seine Übersetzung Mitte 1920 fertig. Bei Erscheinen des Buches war er bereits in marxistisches, anti-anarchistisches Fahrwasser geraten und gehörte dann der 1921 gegründeten KPCh an. Später verließ er allerdings die Partei wieder und wurde Anhänger der GMD. Zhou war – wie erinnerlich – einer der Anarchismuskritiker in der bereits Ende 1920 erschienenen Zeitschrift *Gongchandang*.<sup>57</sup>

<sup>48</sup> Übersetzer „Hengshi“ 衡石.

<sup>49</sup> *Xingqi pinglun* 8. 2. – 21. 3. 1920. Diese Übersetzung wurde später von der anarchistischen *Minzhong*-Gruppe als Bd. 1 einer ihrer Broschürenreihen (*Minzhongshe congshu* 民鐘社叢書) (s.u.) separat gedruckt. Immerhin gab es ja hier schon eine alte Übersetzung von Li Shizeng aus *Xin shiji*.

<sup>50</sup> „W“: „Kelupaotejin zhi eshiguan“ 克魯泡特金之俄事觀 (Ansichten Kropotkins zur Lage in Rußland) in *Dongfang zazhi* Bd. 17, Nr. 2, 25. 1. 1920, S. 43–45.

<sup>51</sup> (Li) Sanwu (李) 三無: „Kelupaotejin zhuyi zhi pinglun“ 克魯泡特金主義之平論 (sic!) (Erörterung der Lehren Kropotkins) in *Dongfang zazhi* Bd. 17, Nr. 12, 25. 6. 1920, S. 51–58 (s.o.).

<sup>52</sup> Übersetzer: Yu Shude 于樹德. In *Jianshe* Bd. 2, Nr. 3, April 1920.

<sup>53</sup> Übersetzer: „Zhenjiang“ 枕江. In *Jiefang yu gaizao* Bd. 2, Nr. 9 bis Nr. 16 (1. 5. – 15. 8. 1920).

<sup>54</sup> Diese Übersetzung wurde von Liu Yanling 劉延陵 angefertigt in *ibid.* Bd. 2, Nr. 15, 1. 8. 1920.

<sup>55</sup> Zuordnung nicht ganz klar. Mir lag die entsprechende Nummer der Zeitschrift (Bd. 1, Nr. 6, ca. Mitte 1920) nicht vor. Möglicherweise handelte es sich um den Brief an die westlichen Arbeiter.

<sup>56</sup> Ebenfalls in Bd. 1, Nr. 6.

<sup>57</sup> Zhou war – wie oben gesehen – im Grunde auch während seiner Mitgliedschaft beim marxistischen Lager ein eher unorthodoxer Anhänger. Er bildete zusammen mit dem ehemaligen „Gongdu huzhutan“-Mit-

Auch wenn also die Übersetzung dieses zentralen Werkes von Kropotkin nicht durch einen Anarchisten geschah, beschäftigten sich diese natürlich ebenso 1920 mit ihrem großen Vorbild. In der ersten Jahreshälfte war er in der *Beijing daxue xuesheng zhoukan* stets präsent, wenn auch zunächst eher indirekt, schließlich war es in Nordchina erst seit Anfang 1920 wieder möglich, vorsichtig anarchistische Propaganda zu betreiben. Nicht von ungefähr wurde Kropotkin daher im Zusammenhang mit dem „Fall Morito“ (in Nr. 6, 8. 2. 1920) bzw. als Verfasser der „in China verbotenen Schrift“ *Mutual Aid* (zusammen mit Bakunins Biographie, Marxens *Das Kapital* und Tolstojs Schriften zur Arbeit) erwähnt (in Nr. 8).<sup>58</sup> Später wurde diese Liste noch erweitert um u.a. Kropotkins *La conquête du pain* und *La science moderne et l'anarchie*.<sup>59</sup>

Entsprechend tauchte Kropotkin zunächst in einer Darstellung seiner Person vor allem als „anarchistischer Gelehrter“ auf.<sup>60</sup> Erst am Ende der *Beijing daxue xuesheng zhoukan* erschien ein etwas direkterer Artikel: „Kelupaotejin de zhexue“ 克魯泡特金的哲學 (Die Philosophie Kropotkins).<sup>61</sup>

Außerdem brachten die Anarchisten 1920 auch eine Übersetzung einer etwas umfangreicheren Schrift heraus, die ja bereits von Huang Lingshuang Ende 1919 in einem Artikel vorgestellt worden war: *La morale anarchiste*, übersetzt von Yuan Zhenying (unter Pseudonym „Zhenying“ 震瀛). Diese Übersetzung hatte Yuan schon länger angefertigt, und sie wurde zur ersten Nummer einer Broschürenreihe erklärt, die an die nicht mehr existente „Shishe“ anknüpfen sollte.<sup>62</sup> An den Anfang stellte Yuan einen kurzen biographischen Abriß zu Kropotkin sowie einen Überblick über die existenten chinesischen Übersetzungen, was die erste entsprechende Zusammenstellung darstellte. Dabei listete er nicht nur die bereits erwähnten Übersetzungen in den anarchistischen Blättern *Minsheng* (bzw. von *Xin shiji* durch die *Minsheng*-Gruppe übernommene Übersetzungen), *Laodong*, *Minfeng* und Li Shizengs *Mutual-Aid*-Übersetzung in *Dongfang zazhi* auf, sondern führte auch eine Übersetzung von *La science moderne et l'anarchie* in der *Guangzhou xinmin guobao* 廣州

glied Shi Cuntong, wie erinnerlich, zur Zeit des Ersten Kongresses der KPCh 1921 die „japanische Sektion“, denn beide studierten 1921 in Japan. (Nur Zhou vertrat persönlich die „Sektion“ beim Kongreß).

Mir lag eine spätere Ausgabe von Zhous *Mutual Aid*-Übersetzung vor (von 1933), doch die Erstauflage erschien im Dezember 1921. Die Vorbemerkungen des Übersetzers sind auf den Maifeiertag 1920 datiert (natürlich auch ein symbolisches Datum ...). Weitere Stellungnahmen des Übersetzers zu Motiven seiner Übersetzung o.ä. finden sich in der mir vorliegenden Ausgabe nicht.

<sup>58</sup> Offenbar bezog man sich hier auf eine Art Index der Behörden für „gefährliche Publikationen“. Da mir, zumindest was die Teilübersetzungen von *Mutual Aid* anlangt, die bis dato existierten, also die von Li Shizeng und von Ou Shengbai, nichts von einem Verbot bekannt ist, bezog sich dieser Index wohl generell auf die Originaltexte der jeweiligen Titel. (Vollübersetzungen der genannten Texte existierten ohnehin noch nicht).

<sup>59</sup> Siehe Nr. 13, S. 9.

<sup>60</sup> *Beijing daxue xuesheng zhoukan* Nr. 12, S. 1–2, mit Bild und Kurzbiographie. An „wichtigen Werken“ wurden dem Leser die Zeitschrift *Le Révolté*, der *Encyclopaedia Britannica*-Artikel und *Mutual Aid* genannt. – Auch in Nr. 15 wurde Kropotkin von „L.S.“ (=Lingshuang?) als „Gelehrter“ erwähnt (S. 15).

<sup>61</sup> Von „A.Y.“ in Nr. 17, S. 3–8. Als Literaturhinweise werden hier *Mutual Aid*, *La conquête du pain*, *La science moderne et l'anarchie*, *La morale anarchiste* und „Anarchistische Philosophie“ (Zuordnung unklar) angeführt.

<sup>62</sup> Der chinesische Titel lautete *Xin qingnian zhi xin daode* 新青年之新道德 (wörtlich: Die neue Tugend der neuen Jugend), o.O. (Kanton?), 1920, als *Shishe congshu diyibian* 實社叢書第一編 (Sammlung „Wahrheitsgesellschaft“ Bd. 1).

新民國報 (Kantoner neue Republik) an, die möglicherweise einen weiteren Abdruck von Huang Lingshuangs Übersetzung in der eingestellten Broschürenreihe der *Jinhua*-Gruppe darstellte. Außerdem sei in der Shanghaier *Shishi xinbao* eine Übersetzung von „La commune de Paris“, in der Pekinger *Chenbao* eine von „Le salariat“ und in der *Guomin gongbao* eine von *La loi et l'autorité* sowie von „La guerre“ erschienen,<sup>63</sup> was sich allerdings anhand der Inhaltsverzeichnisse der genannten Zeitungen – soweit vorhanden<sup>64</sup> – nicht bestätigen läßt. Die *Minsheng*-Gruppe habe weiterhin noch *Russian Literature* und *La grande révolution* herausgebracht.<sup>65</sup> Auch letzteres wird sonst nirgends bestätigt. Bestenfalls könnte sich Yuan hier auf den Sammelband *Kelupaotejin de sixiang* beziehen, der u.a. auf Kropotkins Literaturauffassung einging. Von Teilübersetzungen oder gar Gesamtübersetzungen dieser beiden großen Bücher ist jedenfalls nichts bekannt. Allerdings läßt sich einem Bericht in der japanischen *Rōdō undō* vom 3. 4. 1921 entnehmen, daß in China bereits mehrere Kropotkinwerke übersetzt worden waren, doch das Geld für deren Publikation fehlte.<sup>66</sup> Es ist daher nicht auszuschließen, daß Yuan sich auf solche „Schubladenproduktionen“ bezog.

1921 war es insbesondere die Nachricht vom Tod Kropotkins, die ihm weiterhin zu allgemeiner Publizität in China verhalf. So widmete sich die *Dongfang zazhi* bereits kurz nach Kropotkins Tod im Februar 1921 seiner Person und seinem Werk, das sie kritisch würdigte.<sup>67</sup> Die *Minguo ribao* brachte – gestützt vor allem auf Ōsugis japanische Zusammenstellungen zu Kropotkin – eine Übersicht zu Kropotkins Werken sowie eine chronologische Biographie.<sup>68</sup> Etwas später (im Juli 1921) stellte auch die *Shishi xinbao* einen Überblick zu Kropotkins Werk zusammen.<sup>69</sup> In der *Shuguang* wiederum erschien eine Übersetzung eines sowjetischen Artikels über Kropotkin.<sup>70</sup> Ansonsten brachte die *Jiefang yu gaizao* im September 1921 einen Artikel über Kropotkins Ökonomie anhand von *Fields, Factories and Workshops*,<sup>71</sup> und in der neu gegründeten kleinen Zeitschrift *Xin Haifeng* 新海豐 (Neues Haifeng) wurde Kropotkins „To the worker“ übersetzt.<sup>72</sup>

<sup>63</sup> Der Titel „La guerre“ taucht bei Kropotkin mehrfach auf. (Siehe z.B. den *Révolté*-Artikel von 1887 [Hug: *Bibliographie* S. 114] bzw. die gleichnamige Vorarbeit zu „L'état moderne“ in *Les temps nouveaux* von 1912 [Hug: *ibid.* S. 76]).

<sup>64</sup> Von der *Guomin gongbao* lagen mir diese nicht vor.

<sup>65</sup> Siehe Yuans einleitende Bemerkungen in *Xin qingnian zhi xin daode* S. 2.

<sup>66</sup> „Shina ni okeru museifushugi undō“ 支那に於ける無政府主義運動 (Die anarchistische Bewegung in China) in *Rōdō undō*, 3. 4. 1921, S. 3. Dieser Bericht war von dem bald als Kommunist bekannten Japaner Takatsu (Seidō) 高津 (正道) mit Hilfe von „C.T.“, wohl Shi Cuntong, damals ja in Japan als Vertreter der KPCh (!), erstellt (s.o.).

<sup>67</sup> Siehe Bd. 18, Nr. 4, 25. 2. 1921: (Hu) Yuzhi 愉之 (= 胡愈之) (der Herausgeber) et al.: „Kelupaotejin“ 克魯泡特金 (Kropotkin), S. 75–84, sowie ein Bericht über seinen Tod von „W“: „Kelupaotejin zhi shishi“ 克魯泡特金之逝世 (Kropotkins Tod), S. 35–37.

<sup>68</sup> Am 18. 3. bzw. 20. 3. 1921.

<sup>69</sup> Am 11. 7. 1921.

<sup>70</sup> Song Jie 宋介 (üb.): „Bide Kelupaotejin“ 彼得·克魯泡特金 (Petr Kropotkin) aus *Soviet Russia*, in *Shuguang* Bd. 2, Nr. 3, Juni 1921.

<sup>71</sup> Von Hu Shanheng 胡善恒 in Bd. 4, Nr. 1, 15. 9. 1921.

<sup>72</sup> Laut Chow: *Research Guide* S. 100, in Nr. 2 der Zeitschrift. Diese stand unter der Ägide des später berühmten gewordenen, bereits oben kurz erwähnten Peng Pai 彭湃, welcher anfangs anarchistische Neigungen hatte, dann Kommunist wurde und den sogenannten Hailufeng-Sowjet maßgeblich gründete. Er wurde 1929 zum „Märtyrer“ der KPCh. (Eingehender zu ihm siehe Galbiati: *P'eng P'ai* ...).

Die chinesischen Anarchisten selbst fanden dagegen – in signifikantem Kontrast – kaum zu einer schriftlichen Würdigung und waren offensichtlich überrascht von Kropotkins Tod. Im Februar 1921 brachten sie in Peking lediglich eine Gedenknummer heraus,<sup>73</sup> worin u.a. Huang Lingshuang zu Kropotkins Lehre und ihrer Bedeutung für die Zukunft schrieb.<sup>74</sup> Die bis zum Sommer 1921 wichtigste anarchistische Zeitschrift, die wiederbelebte *Minsheng*, berichtete zwar über Kropotkins Tod und diverse Trauerfeiern, die in China für Kropotkin abgehalten worden seien und brachte (z.T. fehlerhafte) Kurzberichte zu Kropotkins Biographie und seiner Beerdigung in der SU, druckte aber weder ausführlichere Würdigungen noch Übersetzungen ab – bis auf Kropotkins Brief an die westlichen Arbeiter, der gewissermaßen sein politisches Vermächtnis repräsentierte.<sup>75</sup> Vielmehr waren die *Minsheng*-Anarchisten offensichtlich vor allem organisatorisch tätig und versuchten, für eine chinesische Kropotkin-Werkausgabe erst einmal Geld zu sammeln. Diesen Versuch unterstützten auch andere chinesische Anarchisten in der allgemeinen Presse.<sup>76</sup> Die große Würdigung von anarchistischer Seite für Kropotkin brauchte in China noch einige Zeit.

### Die 20er Jahre

Unterdessen bemühte sich u.a. die Pekinger *Xuehui* 學匯 (Lernsammlung), eine Beilage zu Jing Meijius *Guofeng ribao* 國風日報 (Landessitten), zumindest die kürzeren vorhandenen Kropotkin-Übersetzungen sowie einige Ōsugi-Texte zu Kropotkin zusammenzutragen, welche somit eine stete Präsenz Kropotkins in dieser einflussreichen Zeitungsbeilage garantierten.<sup>77</sup> Im übrigen erschien hier auch eine chinesische Übersetzung von Moritos Artikel über die Moralität des Anarchismus, worin Morito Kropotkin als milde, gütige Gestalt zeichnete und implizit alles Aggressiv-Revolutionäre aus dessen Persönlichkeit herauskürzte, wogegen sich u.a. Ba Jin später heftig wehrte.<sup>78</sup> Viel Neues war allerdings nicht dabei.

„To the worker“ war möglicherweise Kropotkins Brief an die westlichen Arbeiter, den er der Delegation britischer Arbeiter 1920 in der SU übergeben hatte und der schon – wie erwähnt – anderweitig in Chinas Presse abgedruckt worden war. Die Zuordnung ist nicht eindeutig vorzunehmen, da mir die Zeitschrift nicht vorlag.

<sup>73</sup> Diese lag mir leider nicht vor. Sie wird in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1077, angeführt mit dem Herausgeber Li Yaxian 李亞先, welcher – wie sich aus *Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehui dang* S. 79 ergibt – Herausgeber der *Guobao* 國報 (Nation) war.

<sup>74</sup> Dieser Text wurde in *Xuehui* Nr. 122–126 (26. 2. – 2. 3. 1923) nachgedruckt und lag mir in dieser Form vor. Zuvor war er auch in *Minduo* 民鐸 Bd. 1, Nr. 3, 1. 9. 1922, nachgedruckt worden.

<sup>75</sup> In *Minsheng* Nr. 34, 15. 8. 1921.

<sup>76</sup> Siehe z.B. Hua Lin in *Minguo ribao*, Beilage *Juewu*, 14. 7. 1921: „Chou kan Kelupaotejin yizhu“ 籌刊克魯泡特金遺著 (Beabsichtigte Drucklegung von Kropotkins hinterlassenen Werken).

<sup>77</sup> Die Beilage erschien – wie erwähnt – ab Oktober 1922. Von Ōsugi wurden Teile seiner „Kropotkin-Studien“ (*Kuropotokin kenkyū*) in Nr. 2–6 (zur Erziehung), Nr. 7–12 (zur Ökonomie), Nr. 42–47 (zur SU) übersetzt. Ansonsten erschienen vor allem Auszüge aus *Kelupaotejin de sixiang*, alte Übersetzungen von Li Shizeng und Shifu sowie die meisten bereits erwähnten Kropotkin-Übersetzungen der Vierten-Mai-Jahre.

<sup>78</sup> Die chinesische Übersetzung von Moritos Artikel: „Wuzhengfuzhuyi di daodexing“ 無政府主義底道德性 (Die Moralität des Anarchismus), übersetzt von „Senhuan“ 森煥, erschien in *Xuehui* Nr. 13–17, Oktober 1922, worauf dann als Gegengewicht Kropotkins eigene Schriften vorgestellt wurden. Ba Jin

Die Shanghaier *Huzhu* 互助 (Gegenseitige Hilfe) brachte im Laufe ihres kurzen Bestehens nur eine Kropotkin-Übersetzung, die sich wiederum auf das von Kōtoku und Shifu besonders geschätzte Werk *La conquête du pain* bezog,<sup>79</sup> und die in Paris erscheinende *Gongyu* steuerte einige kleinere Übersetzungen von Bi Xiushao bei, die wohl vor allem den *Paroles d'un révolté*, welche in China noch kaum bekannt waren, entnommen waren.<sup>80</sup> (Teile der *Paroles*, die als eigenständige Broschüren herausgekommen waren, z.B. *Aux jeunes gens*, *La loi et l'autorité* und *L'ordre*, waren allerdings schon zu *Xin shiji*-Zeiten übersetzt worden [s.o.], doch der Sammelband *Paroles d'un révolté* war in China noch nicht sehr bekannt und sollte von Bi Xiushao erst 1948 komplett ins Chinesische übersetzt werden [s.u.]! Der gleiche Übersetzer steuerte noch eine Übersetzung von Kropotkins Brief zum Ersten Weltkrieg von 1914 bei, der dessen umstrittene Position begründete.<sup>81</sup> Außerdem erschien eine erste Übersetzung zu Kropotkins „Testament“, der *Étika*,<sup>82</sup> worin Lebedev, der nach Kropotkins Tod sein unvollendetes Werk betreute, dazu und zu Kropotkins letzter Lebensphase Stellung nahm.

Am aktivsten war in der Kropotkin-Rezeption jedoch die *Minzhong* 民鐘 (Volks-glocke) im Umland von Kanton. Auch sie druckte natürlich alte Kropotkin-Übersetzungen nach, doch widmete sie zum einen in der Zeitschrift selbst Kropotkin mehrfach Sondernummern, zum anderen machte sie sich daran, in Publikationsreihen dem Ziel näherzukommen, eine Kropotkin-Werkausgabe zu erstellen.

Die Zeitschrift, eine der langlebigsten anarchistischen Zeitschriften Chinas (1922–1927),<sup>83</sup> widmete sich 1923 und 1924 in je einer Sondernummer speziell dem Gedenken Kropotkins. Die erste Sondernummer (Nr. 4) brachte einen biographischen Abriß, zusammenfassende Artikel (in der Art des Bandes *Kelupaotejin de sixiang*) über Kropotkins Auffassungen zu Moral, Ökonomie und Literatur,<sup>84</sup> einen Überblick über das Oeuvre sowie als Textübersetzungen ein Vorwort zu *Mutual Aid* in der bereits existenten Übersetzung von Ou Shengbai und die Übersetzung Huang Lingshuangs von „La nouvelle Internationale“ (aus *Jinhua*).<sup>85</sup> Die zweite Sondernummer (Nr. 8) anlässlich des dritten Todestages Kropot-

---

wehrte sich insbesondere im Zusammenhang mit seiner Übersetzung von Kropotkins *Étika* Ende der 20er Jahre (s.u.) gegen dieses Kropotkinbild.

<sup>79</sup> „Conghui“ 從會 (Üb.): „Mianbao lüequ“ 面包略取 (Die Eroberung des Brotes) in *Huzhu* Nr. 2, 15. 4. 1923.

<sup>80</sup> „Zhentian“ 震天 (=Bi Xiushao): „Gemingdang zhi shaoshu“ 革命黨之少數 (Revolutionäre Minderheiten) in *Gongyu* Nr. 19, Juli 1923, S. 28–38. Dies war wohl „Les minorités révolutionnaires“, ein *Révolté*-Artikel von 1881, der in die *Paroles* einging (siehe Hug: *Bibliographie* S. 39). „Zhentian“: „Geming zhengfu“ 革命政府 (Revolutionäre Regierung) in *Gongyu*, Jg. 3, Nr. 2, September 1924, S. 1–16, wohl „Le gouvernement révolutionnaire“ im *Révolté* 1882, ebenfalls in den *Paroles* (siehe Hug: *ibid.* S. 42).

<sup>81</sup> „Bibo“ 碧波 (=Bi Xiushao): „Zhanzheng“ 戰爭 (Krieg) (vermutlich Kropotkins „A letter on the present war“, Hug: *Bibliographie* S. 163) in *Gongyu* Jg. 3, Nr. 2, Sept. 1924, S. 17–24.

<sup>82</sup> Übersetzt von „Jianmin“ 鑑民 in *Gongyu* Jg. 3, Nr. 2, Sept. 1924, S. 24–29.

<sup>83</sup> Mir lag die Zeitschrift – wie gesagt – nur für einige Nummern 1927 und einige anderweitig abgedruckte Auszüge vor.

<sup>84</sup> Diese stammten – wie sich aus den Inhaltsangaben in *Wusi shiqi qikan jieshao* Bd. 3, S. 702–709, ergibt – von den Herausgebern der *Minzhong* und waren daher wohl nicht identisch mit den zuvor erschienenen, ähnlich betitelten Darstellungen.

<sup>85</sup> Die Nr. 4 der *Minzhong* ist in *Wusi shiqi qikan jieshao* nicht datiert und lag zwischen September 1922 und Juli 1923, vermutlich erschienen anlässlich Kropotkins Todestages, d.h. wohl ca. Februar 1923.

kins war eine Übernahme aus Peking, wo diese eigentlich hatte erscheinen sollen. Aufgrund vielfacher Schwierigkeiten, die die Anarchisten damals in Nordchina hatten, wurde das Projekt dann im Süden realisiert – mit etwas zeitlicher Verzögerung.<sup>86</sup> Diese Gedenknummer brachte nur Texte über Kropotkin, keine Übersetzungen. Besonders (Qin) Baopu, der ja in der SU mit Emma Goldman zusammengetroffen war und von ihr über Kropotkins letzte Zeit und seine Ansichten zur SU gehört hatte, und der auch Kropotkins Witwe kennengelernt hatte, informierte seine Landsleute darüber, während (Wei) Huilin (衛) 惠林 den einzig „theoretischen“ Beitrag zu Kropotkins Weltanschauung und Sozialphilosophie verfaßte. Im Vordergrund stand somit Kropotkins Bewertung der SU.

In den weiteren Nummern der *Minzhong* erschienen dafür immer wieder Übersetzungen von Kropotkintexten. So gab Fan Tianjun 範天均 eine Übersetzung von „L'anarchie dans l'évolution socialiste“<sup>87</sup> und (Wei) Huilin übersetzte einen Abschnitt aus *Étika* über die Entwicklung der Morallehre im 19. Jahrhundert.<sup>88</sup> Bi Xiushao steuerte außer einem Kommentar zu Kropotkins Todestag 1927<sup>89</sup> eine Übersetzung von „Le gouvernement représentatif“ bei, wiederum ein *Révolté*-Artikel Kropotkins, der in die *Paroles d'un révolté* eingegangen war.<sup>90</sup> Bevor die Zeitschrift eingestellt wurde, erschien dann nur noch eine Übersetzung (von „A. K.“) über die Moral in der Tierwelt, wohl aus *Mutual Aid*.<sup>91</sup>

Wichtiger aber als diese kleineren Übersetzungen war das Bemühen der *Minzhong*-Gruppe, in Publikationsreihen auch Kropotkin einem größeren Leserkreis zu erschließen.<sup>92</sup>

<sup>86</sup> Nach einem Textauszug in *Wusi shiqi de shetuan* Bd. 4, S. 256, war dies der Hintergrund der Kropotkin-Sondernummer in *Minzhong* Nr. 8, die im Juni 1924 erschien. Auch die anarchistische *Chunlei* 春雷 (Frühlingsdonner) hatte noch in ihrer Nr. 3 (Mai 1924, S. 115) davon gesprochen, daß die Sondernummer in Peking erscheine.

<sup>87</sup> Ursprünglich im *Révolté* 1886 (Hug: *Bibliographie* S. 108). Fans Übersetzung erschien in *Minzhong* Nr. 12 und Nr. 13, Juli und September 1925: „Wuzhengfuzhuyi zai shehui jinhuazhong de diwei“ 無政府主義在社會進化中的地位.

<sup>88</sup> „Huilin“: „Shijiu shiji daode xueshuo zhi fada“ 十九世紀道德學說之發達 (Die Entwicklung der Morallehre im 19. Jahrhundert) in *Minzhong* Nr. 15, Juni 1926. Es handelte sich um den entsprechenden Abschnitt aus *Étika* (wie auch *Ba Jin nianpu*, S. 115, bestätigt).

<sup>89</sup> In *Minzhong* Bd. 2, Nr. 2, 25. 2. 1927.

<sup>90</sup> Siehe Hug: *Bibliographie* S. 30. Bi Xiushaos Übersetzung (wieder unter „Zhentian“): „Daiyi zhengfu“ 代議政府 in *Minzhong* Bd. 2, Nr. 1–3, 25. 1. – 25. 3. 1927.

<sup>91</sup> „Dongwujie de daode“ 動物界的道德 (Moral in der Tierwelt) in *Minzhong* Bd. 2, Nr. 4/5, 25. 5. 1927. Da mir diese Übersetzung nicht vorliegt, kann nicht entschieden werden, ob sie von anderen zuvor erschienenen Übersetzungen abweicht, sei es von Li Shizeng, Ou Shengbai, der Gesamtübersetzung Zhou Fohais oder den Beiträgen in *Laodong*.

<sup>92</sup> Leider lagen mir nur sehr wenige Originale vor. Ich stütze mich daher vornehmlich auf Verlagswerbungen bzw. Anzeigen sowie die Zusammenstellung in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1078, welche aber nur selten Publikationsdaten angibt. Kataloge zu chinesischen Übersetzungen westlicher Werke, z.B. der in Taiwan erstellte *Jinbainian lai zhongyi xishu mulu* 近百年來中譯西書目錄 (Katalog der chinesischen Übersetzungen westlicher Bücher in den letzten 100 Jahren), hrsg. von der Zentralbibliothek in Taipei 1958, oder der in der VR China erschienene Katalog zu Buchveröffentlichungen im China der Republikzeit: *Minguo shiqi zong shumu 1911–1949, zhexue – xinlixue* 民國時期總書目 1911–1949, 哲學。心理學 (Katalog der Buchveröffentlichungen in der Republik China 1911–1949, Philosophie – Psychologie), Peking 1991, geben leider kaum Aufschluß. (Im taiwanesischen Katalog wird überhaupt nur Zhou Fohais *Mutual Aid*-Übersetzung aufgeführt – ohne Publikationsjahr –, im VR-Katalog werden insgesamt fünf Kropotkin-Übersetzungen aufgeführt, davon eine der *Minzhong*-Gruppe).

Zum einen geschah dies in indirekter Form, indem nämlich Ōsugi Sakae mit einer Werkausgabe geehrt werden sollte, die mit dessen „Kropotkinstudien“ eingeleitet wurde.<sup>93</sup> Zum anderen wurden kleinere Kropotkinschriften in einer Broschürenreihe gedruckt. Dazu zählte die bereits in der allgemeinen Presse zuvor in Folge erschienene Übersetzung von *L'état: son rôle historique* von Xu Suzhong 徐蘇中 (1923?),<sup>94</sup> eine ebenfalls übernommene Übersetzung von *Anarchist Communism: its Basis and Principles* (1923)<sup>95</sup> und ein Sammelband zum Anarchismus (ebenfalls 1923), der u.a. die alte gekürzte Übersetzung Li Shizengs von *Aux jeunes gens* enthielt.<sup>96</sup> Im letzteren wurde weiterhin Moritos berühmter Kropotkin-Artikel angekündigt.<sup>97</sup> Außerdem erschien 1926 eine Gedenkbroschüre zu Kropotkins 5. Todestag, die u.a. zwei Abrisse zu Kropotkin von Rudolf Rocker in Übersetzung von Ba Jin enthielt,<sup>98</sup> und ein Sammelband mit Kropotkin-Übersetzungen, *Kelupaotejin ji* 克魯泡特金集 (Kropotkin-Sammlung), eingeleitet mit einer Kropotkin-Biographie und dem Bekenntnis, daß Kropotkins wissenschaftlicher Anarchismus „ein Evangelium für die Menschheit und eine gute Arznei für China“ sei.<sup>99</sup> 1927 kam schließlich eine Neuübersetzung von *Aux jeunes gens* durch „Lüdong“ 旅東 (= Shen Zhongjiu) heraus.<sup>100</sup>

Außerdem erschien in Kanton im Mai 1927 die von Ba Jin ergänzte alte Übersetzung Li Shizengs zur Flucht aus dem Gefängnis aus Kropotkins *Memoirs*, allerdings offiziell im

<sup>93</sup> Ich nehme an, daß dieser Band der erste war. Ob weitere Bände dieser Ōsugi-Gesamtausgabe erschienen, ist mir nicht bekannt. Teile der „Kropotkinstudien“ waren ja, wie gesagt, bereits in *Xuehui* vorgestellt worden.

<sup>94</sup> Dies war *Minzhongshe congshu* 民鐘社叢書 (Sammlung der Volksglocke-Gesellschaft) Nr. 1. (Ursprünglich in *Xingqi pinglun* 1920 [s.o.]).

<sup>95</sup> Dies war Nr. 2 der gleichen Reihe und lag mir vor. Die Übersetzung stammte aus „Kelupaotejin sixiangshu“ 克魯泡特金思想書 (= *Kelupaotejin de sixiang*?).

<sup>96</sup> Dies war Nr. 3 der gleichen Reihe und lag mir ebenfalls vor. Darin waren außerdem Texte von Shifu, Tolstoj, Goldman und „Pratalle“ (s.o. in *Xin shiji*: = Pratelle?) enthalten.

<sup>97</sup> Als Nr. 4 der gleichen Reihe, übersetzt von (Jiang) Aizhen (蔣) 愛真. (Der volle Name läßt sich u.a. aus Zheng Peigangs Erinnerungen in der Version von Gao Jun et al. S. 515 rekonstruieren).

<sup>98</sup> Dies gibt zumindest *Ba Jin nianpu* S. 111 an. (Eine dieser Rocker-Übersetzungen erschien auch in *Minfeng* 民鋒 Nr. 11–12, Januar 1927, wie eine Anzeige in *Minzhong* 民鐘 Bd. 2, Nr. 1, ebenfalls Januar 1927, belegt). Möglicherweise war auch Lu Jianbos Beitrag zu Kropotkin enthalten, der dann in *Kelupaotejin xueshuo gaiyao* (s.u.) auftaucht und als „zum 5. Todestag Kropotkins verfaßt“ ausgewiesen ist.

<sup>99</sup> Auch dies konnte ich einsehen.

<sup>100</sup> Diese Broschüre wird im VR-Katalog *Minguo shiqi zong shumu, zhexue – xinlixue* Nr. 2468 aufgeführt. Demnach sei sie von der *Minzhong*-Gruppe im Juni 1927 herausgebracht worden. Dies ist insofern erstaunlich, als der Publikationsort mit „Xinhui“ 新會 in der Provinz Guangdong angegeben wird, wo die *Minzhong*-Gruppe ursprünglich beheimatet war, doch war zumindest die Zeitschrift vermutlich schon zum Jahreswechsel 1927 nach Shanghai umgezogen. Der Übersetzer wird im Katalog mit „Lüshu“ 旅東 angegeben, doch gibt eine Werbung im August in Bd. 2 der 10-Nummern-Sammelbände der *Geming zhoubao* 革命週報 (Wochenzeitschrift Revolution), letzte Seite, den Übersetzer als „Lüdong“ an. Nach dieser Werbung sollte diese Neuübersetzung „die beiden bislang existenten chinesischen Übersetzungen korrigieren“. Diese beiden waren die alte von Li Shizeng und die neuere von Li Shaoling im Bd. 1 der Kropotkin-Gesamtausgabe. (Vgl. die Bemerkung in *Geming zhoubao* Nr. 32, 4. 12. 1927, im 4. Band der 10-Nummern-Sammelbände S. 53). Daß „Lüdong“ Shen Zhongjiu war, geht aus Zhang Jings 張景 Erinnerungen an die anarchistischen Propagandaaktivitäten hervor. Danach waren er und Shen Zhongjiu damals in Japan, wo letzterer u.a. *Aux jeunes gens* übersetzt habe, was auch das Pseudonym „Lüdong“ (durch den Osten reisend) erklärt. (Zhang Jing: „Annaqizhuyi ...“ S. 120).

„Gexin shudian“ 革新書店 („Erneuerungsverlag“),<sup>101</sup> der – wie oben im Zusammenhang mit der „Verlagskooperative“ gesehen – möglicherweise de facto mit der „Verlagskooperative“ Zheng Peigangs identisch war.

*Der Versuch einer Gesamtausgabe Ende der 20er Jahre und der „Abriß zur Lehre Kropotkins“*

Am bedeutendsten aber war der von der *Minzhong*-Gruppe gestartete Versuch, eine chinesische Kropotkin-Werkausgabe zu machen, nachdem ja noch in keiner Sprache eine solche existierte und selbst Grave von Frankreich aus bedauerte, keine Mittel dafür zu haben. Die Planung wurde allerdings erst zu Ende der *Minzhong* anfänglich realisiert und dann vom „Ziyou shudian“ 自由書店 (Verlag Freiheit) fortgeführt. Die *Minzhong* war etwa zum Jahreswechsel 1926/27 nach Shanghai umgesiedelt und wurde nun von Bi Xiushao betreut, der 1927 dann auch wesentlich am „Ziyou shudian“ mitwirkte. Es ist nicht ganz sicher, wieviele Bände der ursprünglich auf 10 Bände geplanten Ausgabe wirklich erschienen,<sup>102</sup> zumal der GMD offensichtlich selbst eine Kropotkin-Werkausgabe schon wenig genehm war,<sup>103</sup> doch waren offensichtlich Bd. 1 und Bd. 3 überwiegend aus bereits existenten kleineren Übersetzungen zusammengestellt (s.o.).

Der 1. Band war ursprünglich unter der *Minzhong*-Gruppe Anfang 1927 erschienen.<sup>104</sup> Im Rahmen der Weiterführung der Kropotkin-Gesamtausgabe durch den „Ziyou shudian“ wurde er Ende 1927 nochmals überarbeitet und erweitert.<sup>105</sup> Bd. 1 enthielt, wie eine Verlagswerbung in der *Geming zhoubao* 革命週報 (Wochenzeitschrift Revolution) im Frühjahr 1928 angab,<sup>106</sup> in dieser „Ziyou shudian“-Ausgabe *L'état* „und andere Schriften“. Vermutlich war die *L'état*-Übersetzung die in der Broschürenreihe der *Minzhong*-Gruppe bereits verlegte Übersetzung von Xu Suzhong. Zu den „anderen Schriften“ gehörten, wie Anmerkungen in *Geming zhoubao* zu entnehmen ist,<sup>107</sup> *La morale anarchiste* (die alte Übersetzung Yuan Zhenyings?), „Tous socialistes“ (Übersetzer unklar) (ein Kapitel aus den *Paroles d'un révolté*), *Aux jeunes gens* in Übersetzung von „Sanmu“ (= Li Shaoling) und *La loi et l'autorité* (die alte *Xin shiji*-Übersetzung?). Auch Kropotkins „Brief an die

<sup>101</sup> Li Shizeng / Li Feigan (Üb.): *Kelupaotejin: Yuzhong yu taoyu* 克魯泡特金：獄中與逃獄 (Kropotkin: Im Gefängnis und auf der Flucht), Kanton 1927. Vgl. auch *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 141.

<sup>102</sup> Geplant waren, wie man u.a. der Verlagsanzeige des „Ziyou shudian“ in *Geming zhoubao* (4. Band der 10-Nummern-Sammelbände, letzte Seite, März 1928, entnehmen kann: 1. Schriften über den Staat; 2. *La conquête du pain*; 3. *La science moderne et l'anarchie*; 4. *Memoirs of a Revolutionist*; 5. *Russian Literature*; 6. *Mutual Aid*; 7. *Fields, Factories and Workshops*; 8. *La grande révolution*; 9. *Étika*; 10. *The Terror in Russia*.

<sup>103</sup> Wie oben bereits angemerkt, kann man einer Bemerkung in *Geming zhoubao* Nr. 45 (ca. Ende März 1928, im 5. Bd. der 10-Nummern-Sammelbände S. 129) entnehmen, daß hunderte von Exemplaren der ersten drei Bände sowie des *Kelupaotejin xueshuo gaiyao* (s.u.) beschlagnahmt worden waren.

<sup>104</sup> Er wurde in *Minzhong* Bd. 2, Nr. 2, Februar 1927, S. 129, als erschienen angezeigt.

<sup>105</sup> Vgl. die Angaben in der Verlagswerbung im 3. Band der 10-Nummern-Sammelbände der *Geming zhoubao*, letzte Seite (Dezember 1927).

<sup>106</sup> Im 5. Band der 10-Nummern-Sammelbände, S. 32.

<sup>107</sup> Siehe *ibid.* 4. Band, S. 6, S. 53, S. 55, S. 238.

westlichen Arbeiter“ war enthalten.<sup>108</sup> Anderweitig wird angegeben, daß Übersetzungen Huang Lingshuangs eingeflossen seien.<sup>109</sup> Daher handelte es sich wohl um überwiegend ältere Übersetzungen, denn Huang trat seit Mitte der 20er Jahre nicht mehr mit Kropotkin-Übersetzungen in Erscheinung.

Auch Bd. 2 und Bd. 3 waren bereits von der *Minzhong*-Gruppe konzipiert, doch erschienen sie erst unter dem Etikett des „Ziyou shudian“. Der zweite Band, der nun ein wirklich neuer Beitrag war, enthielt Ba Jins Übersetzung (unter „Feigan“ 芾甘) von *La conquête du pain*, fertiggestellt im Dezember 1926, aber erst im November 1927 wirklich erschienen im Rahmen der „Ziyou shudian“-Ausgabe.<sup>110</sup>

Der dritte Band enthielt u.a. *La science moderne et l'anarchie*, wohl die alte Übersetzung Huang Lingshuangs.<sup>111</sup> Laut Angaben in *Geming zhoubao* war in diesem dritten Band auch Bi Xiushaos wohl neue Übersetzung von „L'état moderne“ aufgenommen,<sup>112</sup> obwohl es inhaltlich zum ersten Band gepaßt hätte, der schließlich mit „Über den Staat“ betitelt wurde. Außerdem enthielt dieser Band auch *L'anarchie: sa philosophie, son idéal*<sup>113</sup> sowie „Communisme et anarchie“.<sup>114</sup>

<sup>108</sup> Siehe Chen Zhihua: *Kelupaotejin zhuan* S. 238. Wer der Übersetzer war, ist nicht ersichtlich, doch war der Brief ja schon in der Vierten-Mai-Zeit übersetzt worden (s.o.).

<sup>109</sup> So geben Ge/Jiang/Li S. 1078 vage an.

<sup>110</sup> Ba Jin benutzte hier den Übersetzungstitel Kōtokus: *Mianbao luequ* 面包略取, was er bei der späteren Kropotkin-Ausgabe um 1940 in *Mianbao yu ziyou* 面包與自由 (Brot und Freiheit) umänderte – in Anlehnung an Kropotkins Titelwahl für die russische Ausgabe.

<sup>111</sup> Der Übersetzungstitel hieß *Jinshi kexue he annaqizhuyi*, was dem in der zweiten Auflage umbenannten Titel von Huangs Übersetzung (s.o.: Kanton 1921) entspricht. In Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1078, wird nur zum Inhalt von Bd. 3 von „Übersetzungen von Huang Lingshuang und Bi Xiushao“ (unter deren Pseudonymen) gesprochen. Daß es sich um „Jinshi kexue he annaqizhuyi“ handelte, geht u.a. aus der Verlagswerbung im 5. Band der 10-Nummern-Sammelbände der *Geming zhoubao* S. 32 hervor, wo die ersten drei Bände der Kropotkin-Gesamtausgabe des „Ziyou shudian“ angezeigt werden. Siehe auch die Angabe in der japanischen Zeitschrift *Rōdō undō*, Folge 5, Januar 1927, S. 31, wonach die drei „erschienenen“ Bände eine Aufsatzsammlung, *La science moderne et l'anarchie* und *La conquête du pain* seien. (Allerdings war, wie gesagt, nur der erste Band, die „Aufsatzsammlung“, zu diesem Zeitpunkt schon wirklich erschienen, doch zeigt diese Angabe, daß die *Minzhong*-Gruppe zumindest diese ersten drei Bände schon konzipiert hatte). Des weiteren seien *Fields, Factories and Workshops* und *Memoirs of a Revolutionist* im Druck.

<sup>112</sup> So die Begründung des Abbruchs selbiger Übersetzung in Folge in der *Geming zhoubao* Nr. 31, 27. 11. 1927 (Bi zeichnete hier mit dem Pseudonym „Bibo“ 碧波), bzw. dann im Überblick zur chinesischen anarchistischen Literatur in *Geming zhoubao* Nr. 32, 4. 12. 1927. (Im 4. Band der 10-Nummern-Sammelbände S. 32 bzw. S. 55).

<sup>113</sup> Auch dies geht aus dem erwähnten Überblick zur chinesischen anarchistischen Literatur hervor (ibid. S. 55). Der Übersetzer ist unklar. (Wenig später erschien von Guo Dali 郭大力 eine Übersetzung des Textes in der Zeitschrift *Minduo* 民鐸 [s.u.], doch weicht der Übersetzungstitel etwas ab. Vielleicht handelte es sich um Fan Tianjun, da ein späterer taiwanesischer Nachdruck den Band mit „Wuzhengfuzhuyi“ betitelte, übersetzt von „Tianjun et al.“ [s.u.]). Die Übersetzung aus Band 3 der Gesamtausgabe ist – wie früher schon angemerkt – abgedruckt in *Wuzhengfuzhuyi pipan* Bd. 2, S. 104–134.

<sup>114</sup> Auch diese Übersetzung – ohne Nennung des Übersetzters – wird in *Wuzhengfuzhuyi pipan* Bd. 2, S. 134–155, abgedruckt mit der Angabe, aus „Bd. 3 der Kropotkin-Gesamtausgabe“ zu stammen. Zwar ist nicht angegeben, um welche „Gesamtausgabe“ es sich handelt, doch ist anzunehmen, daß es sich – wie beim hier vorausgehenden Text, der Übersetzung von *L'anarchie: sa philosophie, son idéal* – um die „Ziyou shudian“-Ausgabe handelt, zumal Bd. 3 der Gesamtausgabe der 40er Jahre Bis Übersetzung der *Paroles* war (woraus ebenfalls ein Abschnitt in *Wuzhengfuzhuyi pipan* abgedruckt ist). – „L'état moderne“ und

In der „Ziyou shudian“-Ausgabe erschienen somit Bd. 1 und Bd. 2 etwa zeitgleich im November 1927, während Bd. 3 wohl im Februar 1928 erschien.<sup>115</sup>

Wie einer Zusammenstellung der Zeitschrift *Heise qingnian* 黑色青年 (Schwarze Jugend) Nr. 6 (ca. Herbst 1930), zu entnehmen ist, erschienen bis dahin noch Bd. 4: *Fields, Factories and Workshops*, 1929 übersetzt von „Hannan“ 漢南,<sup>116</sup> Bd. 5: Ba Jins Übersetzung (unter „Feigan“) von *Étika*, erschienen in zwei Teilen September 1928 und Juli 1929, Bd. 6: Ba Jins Übersetzung (stets unter „Feigan“) von *Memoirs of a Revolutionist*, ebenfalls in zwei Teilen, im April 1930.<sup>117</sup> Ob noch mehr Bände der Werkausgabe erschienen, ist unsicher. Zwar war 1931 die Übersetzung von *La grande révolution* von Yang Renpian 楊人楩, einem Freund Ba Jins, Historiker und Autor, auf dem Markt, zu der Ba Jin erwiesenermaßen im Januar 1931 eine Rezension verfaßte,<sup>118</sup> doch war sie nicht im „Ziyou shudian“ erschienen, sondern im „Beixin shuju“ 北新書局. Ba Jin wollte diese Übersetzung übrigens in seiner späteren Kropotkin-Gesamtausgabe um 1940 übernehmen. (1931 erschien auch eine Alternativübersetzung von Liu Jingyuan 劉鏡園, ebenfalls in Shanghai).<sup>119</sup> Die von „Lini“ 麗尼 (Künstlernamen von Guo Anren 郭安仁), dem Literaten mit ebenfalls anarchistischen Neigungen, verfaßte Übersetzung von *Russian Literature*, die dann 1931 in Chongqing erschien, war zumindest ursprünglich im Rahmen der „Ziyou shudian“-Ausgabe geplant gewesen.<sup>120</sup> Allerdings kam ihm Han Shiheng 韓侍桁 1930 mit seiner Übersetzung des gleichen Werkes zuvor, ebenfalls im „Beixin shuju“ er-

„Communisme et anarchie“ gehörten zwar zur erweiterten Fassung von *La science moderne et l'anarchie*, nicht aber *L'anarchie: sa philosophie, son idéal*. Hätte man der französischen erweiterten Fassung folgen wollen, hätte man auch *L'état: son rôle historique* statt in Bd. 1 hier integrieren müssen.

<sup>115</sup> Dieser Band ist in *Geming zhoubao* Nr. 41 (ca. Ende Februar 1928) als neu erschienen angezeigt. (Im 5. Band der 10-Nummern-Sammelbände S. 32). Auch die Verlagswerbung im 4. Sammelband (als solcher erschienen März 1928), letzte Seite, zeigt ihn als erschienen an.

<sup>116</sup> Der Übersetzer wird hier nicht genannt, doch finden sich in Chen Zhihuas Kropotkin-Biographie, S. 284, die vollen Angaben. „Hannan“ 漢南, der Übersetzer, hatte den Anfang von *Fields, Factories and Workshops* in *Geming zhoubao* Nr. 40–48 übersetzt. In der später von Ba Jin wieder aufgegriffenen Kropotkin-Werkausgabe um 1940, die einige existente Übersetzungen übernahm, war geplant, daß Ba Jin eine neue Übersetzung anfertigen sollte – was dann aber nicht geschah (s.u.).

<sup>117</sup> *Heise qingnian* Nr. 6, undatiert, aber nach dem Inhalt nicht vor September 1930 erschienen. Siehe dort letzte Seite. (Diese Zeitschriftennummer ist – wie erwähnt – enthalten in Sakai/Saga: *Genten ...* Bd. 8).

<sup>118</sup> Siehe *Ba Jin nianpu* S. 251. Obwohl das *Ba Jin nianpu* nicht immer verlässlich ist, scheinen die Herausgeber desselben die Rezension vorliegen gehabt zu haben, da sie daraus zitieren. (Das *Ba Jin nianpu* behauptet zwar an anderer Stelle [S. 162], Ba Jin selbst habe eine Übersetzung von *La grande révolution* 1927 im „Ziyou shudian“ veröffentlicht, doch ist dies mehr als unwahrscheinlich und läßt sich sonst nirgends belegen. Dies hätte sonst ja auch u.a. in der Auflistung der *Heise qingnian* 1930 erscheinen müssen bzw. in den Verlagsanzeigen des „Ziyou shudian“, die häufig in *Geming zhoubao* abgedruckt waren).

<sup>119</sup> Diese Übersetzung wird bei Chen Zhihua als erst 1935 erschienen angegeben, doch konnte ich die genannte Ausgabe von 1931 einsehen. Der Übersetzer gibt leider keinerlei weitere Erklärung zu den Umständen der Übersetzung ab.

<sup>120</sup> Laut *Ba Jin nianpu* S. 259 erschien sie 1931, was auch Chen Zhihua bestätigt. Auch diese Übersetzung sollte wieder in der um 1940 herum neuerlich von Ba Jin organisierten Gesamtausgabe abgedruckt werden (was aber wohl nicht geschah [s.u.]). Die Übersetzung war vom „Ziyou shudian“ angekündigt (siehe Chen Sihe S. 110, doch spricht Chen Sihe von einer Ausgabe in Chongqing 1933!).

schienen.<sup>121</sup> *Mutual Aid* lag ja in der alten Übersetzung Zhou Fohais bei „Shangwu yinshuguan“ 商務印書館 („Commercial Press“) bereits vor,<sup>122</sup> so daß man dieses Werk wohl hintanstellte.<sup>123</sup> Somit war die Werkausgabe zwar weit gediehen, aber eben doch nicht zu Ende gebracht worden, weshalb die parallel in Japan angefertigte Werkausgabe die erste und lange einzige Werkausgabe zu Kropotkin weltweit blieb. Im übrigen brachte der „Ziyou shudian“ jedoch auch einzelne kürzere Kropotkintexte als Broschüren heraus.

Die *Minzhong*-Gruppe hatte somit einen wichtigen Anstoß geliefert, Kropotkin intensiver in China vorzustellen, doch ließ sich das ehrgeizige Projekt einer chinesischen Kropotkin-Gesamtausgabe trotz mehrfacher Anläufe dann doch nie voll verwirklichen (s.u.).

Außer in *Minzhong* 民鐘 erschienen auch u.a. in *Chenbao fujian* 晨報副卷, in der Zeitschrift *Minduo* 民鐸 sowie in der 1924 in Shanghai gegründeten anarchistischen Zeitschrift *Ziyouren* und der 1925 gegründeten anarchistischen *Minzhong* 民衆 (Volksmassen) in den mittleren und späten 20er Jahren Kropotkin-bezogene Artikel und Übersetzungen. So veröffentlichte „Jingni“ 景尼 einen Artikel mit Übersetzungsauszügen aus *Étika* in *Chenbao fujian*, 13. 1. – 20. 1. 1925; „Chengyan“ 誠言 (laut Fan Tianjuns Erinnerungen = Wu Kegang 吳克剛)<sup>124</sup> brachte in *Minduo* Bd. 7, Nr. 2, 1. 2. 1926, einen allgemeinen Artikel über Kropotkin, der auf westlichem Material beruhte und als Propagierung Kropotkinscher Ansichten gedacht war. Die gleiche Zeitschrift brachte in Bd. 9, Nr. 4, 1. 4. 1928, eine Übersetzung Guo Dalis 郭大力 von Kropotkins „Anarchistische Philosophie und ihre Ideale“ (wohl *L'anarchie: sa philosophie, son idéal*). (Da der chinesische Übersetzungstitel nicht ganz dem der Übersetzung dieses Textes im kurz zuvor erschienenen dritten Band der Gesamtausgabe entspricht [s.o.], ist nicht sicher, ob die beiden Übersetzungen identisch sind). In *Minzhong* 民衆 Nr. 16, November 1926, wiederum erschien Ba Jins Übersetzung von Goldmans Besuch bei Kropotkin.<sup>125</sup> Was genau in *Ziyouren* übersetzt wurde, ist unklar, doch gab Wu Kegang, einer der Herausgeber, in einem Brief an die Londoner *Freedom* an, daß in der Zeitschrift u.a. Kropotkin übersetzt werde.<sup>126</sup> Auch Nachdrucke älterer Übersetzungen wurden von verschiedenen Verlagen herausgebracht. Eine weithin einflußreiche Publikation bildete hingegen *Kelupaotejin xueshuo gaiyao* 克魯泡特金學說概要 (Abriß der Lehre Kropotkins). Dieser Band war im Grunde seit der Publikation des Büchleins *Kelupaotejin de sixiang* von 1920 der erste, der wieder einen allgemeinen Überblick über Kropotkins Lehre geben konnte. Da er inhaltlich im Wesentlichen eine Zusammenstellung von Kropotkin-bezogenen Artikeln der Vierten-Mai-Zeit bildete, kann er auch als eine Art Resümee der Kropotkin-Rezeption der Vierten-Mai-Zeit gewertet werden.

<sup>121</sup> Auch diese Übersetzung konnte ich einsehen. Der Übersetzer merkt lediglich an, sich auf die revidierte englische Ausgabe von 1916 unter Beiziehung einer japanischen Übersetzung gestützt zu haben, äußert sich jedoch nicht zu seiner Motivation.

<sup>122</sup> Im erwähnten Überblick in *Heise qingnian* Nr. 6 wird nur vom Verlag „Commercial Press“ bzw. „Shangwu yinshuguan“ gesprochen. Es handelte sich dabei um die alte Übersetzung Zhou Fohais. In der späteren Kropotkin-Gesamtausgabe um 1940 wurde dann eine neue Übersetzung angefertigt (s.u.).

<sup>123</sup> Gelegentlich wird behauptet, Ba Jin habe noch *In Russian and French Prisons* übersetzt und 1933 in Shanghai herausgebracht (so z.B. *Ba Jin nianpu* S. 340), doch war dies nicht der Fall, da Ba Jin 1940 noch davon sprach, er wolle dieses Werk endlich übersetzen – und es auch dann nicht tat. (Beleg siehe Chen Sihe S. 209). (Zur „Ziyou shudian“-Gesamtausgabe vgl. auch oben bei der Erörterung des Verlages).

<sup>124</sup> In *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 1043.

<sup>125</sup> Laut *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 119.

<sup>126</sup> *Freedom* Bd. 490, 1924, S. 40. (Brief vom 8. 4. 1924).

Wann *Kelupaotejin xueshuo gaiyao* zum ersten Mal erschien, ist nicht ganz klar. Nach den Angaben in der Übersicht zur chinesischen Anarchismus-Literatur in *Geming zhoubao* war dieses Buch „vergriffen“ und sollte vom „Ziyou shudian“ demnächst „nachgedruckt“ werden.<sup>127</sup> In der Tat erschien es dort im Februar 1928. Daraus ist klar ersichtlich, daß es schon eine frühere Ausgabe gegeben haben muß, was auch erklärt, weshalb die *Ziyouren*-Gruppe verantwortwortlich zeichnete,<sup>128</sup> obwohl deren Zeitschrift ja schon 1925 eingestellt worden war. Es ist daher wohl davon auszugehen, daß die Erstpublikation um diese Zeit herum erfolgte. Da das Buch jedoch umgehend vergriffen war, wurde es im Februar 1928 in Shanghai vom „Ziyou shudian“, an dem ja z.T. die selben Personen wie an der *Ziyouren* beteiligt waren, wieder gedruckt und wohl noch erweitert. (Die Anhänge sind zwar nicht datiert, doch läßt sich zumindest ein Anhang auf Juni 1927 datieren [s.u.], so daß dieser wohl in der ursprünglichen Ausgabe noch nicht enthalten war. Ähnliches gilt wohl für den von Ba Jin beigesteuerten Anhang). Die offensichtlich große Nachfrage sorgte dafür, daß bereits nach nur wenigen Monaten eine weitere Auflage erschien (Juli 1928).<sup>129</sup> Den Anfang bildete ein Abriß zu Kropotkins Leben und ein neu übersetzter Überblick über Kropotkins Werk, verfaßt von Nettlau und übersetzt von Wu Kegang 吳克剛.<sup>130</sup> Ein erster allgemeiner Abschnitt faßte einen in *Xinchao* Bd. 2, Nr. 3, April 1920, erschienenen Artikel zum Anarchismus, der Kropotkin kontextualisierte, Moritos Kropotkin-Artikel und eine wohl neue Übersetzung aus Eltzbacher zu Kropotkins Denken zusammen.<sup>131</sup> Die folgenden Abschnitte waren, wie im 1920 erschienenen *Kelupaotejin de sixiang*, thematisch geordnet: Kropotkins Ansichten zur Biologie, Gesellschaft, Moral, Ökonomie, Erziehung, Kunst, Literatur und zur russischen Revolution. Der Abschnitt zur Biologie enthielt Gao Yihans Abriß zu *Mutual Aid* aus *Xin zhongguo* vom September 1919 (Bd. 1, Nr. 5), der zur Gesellschaftslehre einen Artikel von Huang Lingshuang, welcher in der anarchistischen Zeitschrift *Shehui yundong* 社會運動 (Soziale Bewegung) erschienen war.<sup>132</sup> Da Huang in dem Artikel das „neue Werk“ von Murobuse Kōshin, übersetzt in *Dongfang zazhi* Bd. 17, Nr. 23, anführt – diese Nummer erschien Anfang Dezember 1920 –, kann man als Publikationsdatum für seinen Artikel auf Anfang 1921 schließen.

Das Kapitel zur Moral enthielt Huang Lingshuangs im November 1919 in *Jiefang yu gaizao* erstmals erschienenen Artikel über *La morale anarchiste* von Kropotkin. Das Thema Ökonomie wurde von Wu Kegang durch Vorstellung der ersten drei Teile von *Fields, Factories and Workshops* bestritten und war wohl neu. Die Erziehung behandelte Jing Meijius Übersetzung von Ōsugis gleichnamigem Aufsatz, die bereits in *Xuehui* Nr. 2–6,

<sup>127</sup> Nr. 32, 4. 12. 1927 (im 4. Band der 10-Nummern-Sammelbände S. 54).

<sup>128</sup> So wurde es auch 1928 noch angegeben. Siehe die Verlagswerbung in *Geming zhoubao*, im 4. Band der 10-Nummern-Sammelbände, letzte Seite, erschienen im März 1928.

<sup>129</sup> Diese zweite Auflage des „Ziyou shudian“ ist als Band 11 in Sakai/Saga: *Genten ...* zugänglich. Zu Hintergründen dieser Publikation siehe das Begleitbändchen S. 121–128.

<sup>130</sup> Er benutzte sein Pseudonym „Junyi“ 君毅. Nettlaus Überblick war in *Les temps nouveaux* März 1922 erschienen.

<sup>131</sup> Diese letztere Übersetzung war wiederum von Wu Kegang (unter „Chengyan“ 誠言). Der Morito-Artikel wurde nach der Übersetzung durch „Zhenjiang“ 枕江 in *Jiefang yu gaizao* Bd. 2, Nr. 9–16, Mai–August 1920, wiedergegeben.

<sup>132</sup> Diese Zeitschrift lag mir nicht vor, weshalb der Artikel oben auch nicht angeführt wurde. Laut Ge/Jiang/Li Bd. 2, S. 1076, erschien diese Zeitschrift ca. 1920–1922 und wurde wohl 1923 wiederbelebt (nach dem Begleitbändchen zu *Genten ...* S. 125).

Oktober 1922, erschienen war. Die Abschnitte zu Kunst und Literatur basierten auf einer Übersetzung eines japanischen Beitrages von Kamitsukasa Shōken (s.o.), der – ohne Namensnennung – bereits 1920 in *Kelupaotejin de sixiang* enthalten gewesen war.<sup>133</sup> Das Kapitel zur russischen Revolution schließlich brachte den Nachdruck eines Beitrages von Lu Jianbo 盧劍波 zum 5. Jahrestag des Todes Kropotkins (das wäre also 1926), doch könnte es sich um eine Fehlschreibung für den 3. Jahrestag handeln, zu dem in *Minzhong* 民鐘 ja eine Kropotkin-Sondernummer erschienen war, die einen thematisch vergleichbaren Artikel enthalten haben soll.<sup>134</sup> Allerdings ist es auch möglich, daß dieser Beitrag in der 1926 von der *Minzhong*-Gruppe herausgegebenen Broschüre zum 5. Todestag Kropotkins (wieder) aufgenommen war.<sup>135</sup> Angefügt wurden drei Anhänge: eine Sicht Kropotkins durch russische Revolutionäre, übersetzt von Ba Jin (unter „Feigan“ 芾甘) als ganz neuer (d.h. erst in der 1928er Ausgabe enthaltener) Beitrag. Darin stellte er Aussagen von vor allem Anarchisten wie Berkman, Goldman, Lebedev usw. und anderen bekannten russischen (nicht-bolschewistischen!) Revolutionären wie der Breškovskaja, Čaikovskijs u.a. zusammen. Kropotkins *Encyclopaedia Britannica*-Artikel zum Anarchismus (in Übersetzung von Liu Yanling 劉延陵)<sup>136</sup> bildete den zweiten Anhang, und der dritte brachte einen Abriss über den Anarchismus im traditionellen China,<sup>137</sup> der wohl ebenso ganz neu war. Letzteres war insofern bemerkenswert, als offensichtlich für die sich Kropotkins „wissenschaftlichem Anarchismus“ verpflichtet fühlenden Herausgeber 1928 kein Problem (mehr) darin bestand, den Anarchismus auch in China in die historische Tiefe zu verlängern.<sup>138</sup>

Dieser Ansatz war jedoch nicht für alle chinesischen Anarchisten zu diesem Zeitpunkt repräsentativ, denn während Li Shizeng etwa in *Geming zhoubao* von einer Vergleichbarkeit des Anarchismus mit der daoistischen Tradition sprach,<sup>139</sup> wehrten sich andere wie Ba Jin oder Lu Jianbo entschieden dagegen.<sup>140</sup>

<sup>133</sup> Kamitsukasas Beitrag war – wie erwähnt – im Mai 1920 in der japanischen Zeitschrift *Kaizō* erschienen (s.o.).

<sup>134</sup> So die Inhaltsübersicht der Zeitschrift in *Wusi shiqi qikan jieshao*. (Vgl. die Bemerkungen im Begleitbändchen zu Sakai/Saga: *Genten ...* S. 125–126).

<sup>135</sup> Daß es eine solche Broschüre gab, geht daraus hervor, daß Ba Jin dort zwei Übersetzungen von Texten Rudolf Rockers über Kropotkin veröffentlichte – so zumindest *Ba Jin nianpu* S. 111.

<sup>136</sup> Diese war aus *Jiefang yu gaizao* 1920 (s.o.). Man nahm also nicht die Übersetzung Huang Lingshuangs aus *Jinhua*.

<sup>137</sup> Dieser letzte Anhang bestand aus zwei separaten Artikeln. Der erste war von Chen Jiaai 陳嘉謨 in *Guangdong fakeyuan jikan* 廣東法科院季刊 (Vierteljahrszeitschrift des Kantoner Jurainstituts) Bd. 1, Nr. 1 erschienen (Publikationsdatum unklar), der andere von Bian Xieqing 邊燮清 stammte aus *Shehui xuejie* 社會學界 (Welt der Gesellschaft) Bd. 1, Nr. 1, der aufgrund der Vorlage des Originals auf Juni 1927 datiert werden kann und daher wohl erst in der 1928er Ausgabe enthalten war.

<sup>138</sup> Der erste Artikel setzte die „chinesische Ahnenreihe“ mit Bo Yi und Shu Ji an, führte über die im *Hanfeizi* 韓非子 erwähnten Kuang Yu 狂裔 und Hua Shi 華士, Laozi, Zhuangzi, „Räuber Zhi“ (Dao Zhi 盜跖), Qi Diaokai 漆雕開 (in mehreren klassischen Texten erwähnt), Ji Ci 季次 und Yuan Xian 原憲 (fahrende Ritter im *Shiji*), Yang Zhu, Chen Zhong 陳仲 und Shi Qiu 史鯨 (mehrfach erwähnt), Xu Xing, Ruan Ji, Tao Yuanming, Bao Jingyan bis Deng Mu. – Der zweite Artikel führte Ruan Ji, Bao Jingyan, Tao Yuanming, Zhuangzi und Deng Mu an.

<sup>139</sup> Siehe seinen Artikel „Zhengzhi zhexuezhong zhi dangpaiguan“ 政治哲學中之黨派觀 (Ansicht zu den Schulrichtungen in der politischen Philosophie) in *Geming zhoubao* Nr. 24, 9. 10. 1927 (im 3. Band der 10-Nummern-Sammelbände S. 97–101, dort S. 97). – Allerdings teilten dies nicht alle Autoren in der *Geming zhoubao*. Vgl. die kritische Bemerkung von „Zhongming“ 鍾明: „Shehuizhuyi wenxian“ 社會主義

*Kropotkin zwischen „Rechten“ und „Linken“*

Die in diesen Jahren 1927–1930 so polarisierten anarchistischen Lager fanden immerhin teilweise zu diesen Kropotkin-Publikationen zusammen, ja Kropotkin fungierte wie eine Art Klammer, die das Gefüge des chinesischen Anarchismus insgesamt zusammenhielt. Ähnliches geschah ja im übrigen auch in Japan (s.o.), wo die sich befehrenden Anarcho-Syndikalisten und die puristischen Anarcho-Kommunisten sich jeweils auf Kropotkin beriefen und ebenso zusammen eine Werkausgabe in Angriff nahmen. In China fand sich somit Kropotkins Autorität bei den „Rechten“ wie „Linken“, wobei die extreme „Linke“ allerdings auch kritische Töne laut werden ließ, speziell zu Kropotkins *Étika*, die Ba Jin gerade übersetzte. Während die einen die „Kompromißhaltung“ Kropotkins etwa im Ersten Weltkrieg nutzten, beriefen sich die anderen auf Kropotkins theoretische Werke. Bei der „rechten“ *Geming zhoubao*, deren Charakter ja offensichtlich zunächst für viele nicht ganz durchschaubar war (s.o.), spielte in der Rubrik Übersetzungen Kropotkin die Hauptrolle. In Nr. 5–11 wurde „L'idée révolutionnaire dans la révolution“ von Bi Xiushao (unter „Bibo“ 碧波) übersetzt, erklärtermaßen, um zu zeigen, daß der Marxismus ein falscher Weg sei.<sup>141</sup> Dann folgte „La révolution, sera-t-elle collectiviste“ in Nr. 17, 18 und 20, „La nécessité de la révolution“ in Nr. 20 (eine bereits im Oktober 1926 verfaßte Übersetzung), sowie der Anfang von „L'état moderne“ in Nr. 22–30 (dann abgebrochen, weil im 3. Band der Kropotkin-Werkausgabe übernommen). Alle diese Übersetzungen stammten von Bi Xiushao (unter „Bibo“).

In Nr. 40–48 erschien „Hannans“ 漢南 Übersetzung des Anfangs von *Fields, Factories and Workshops*. Auch wenn nicht klar ist, wer „Hannan“ war, so läßt sich doch – wie erwähnt – aus seinen sonstigen Beiträgen schließen, daß er als Frankreich-Rückkehrer offensichtlich Li Shizeng nahe stand und dessen umstrittene Dezentralismus-Idee unterstützte. Möglicherweise wurde *Fields, Factories and Workshops* auch in diesem Sinne gedeutet.

In Nr. 62–64 übersetzte Bi (unter „Bibo“) „Die Stadtregierung in Paris“ („La comune de Paris“?)<sup>142</sup> und in Nr. 101 wurde gar Kropotkins agitatorischer Artikel „La situation“ (übersetzt von Bi unter „Zhentian“ 震天) zum Leitartikel.<sup>143</sup> Außer Kropotkin spielten allerdings auch Bakunin und Proudhon eine größere Rolle, doch beschrieb zumindest ein

文獻 (Sozialismus-Dokumente) in *Geming zhoubao* Nr. 29, 13. 11. 1927 (im 3. Band der 10-Nummern-Sammelbände S. 274–278, dort S. 276). Er betonte, daß man nur „eine gewisse Ähnlichkeit“ feststellen könne, aber der Anarchismus sei an sich wissenschaftlich und systematisch, weswegen man Laozi und Zhuangzi keinesfalls damit gleichsetzen könne. (Siehe auch „Xusheng“ 許聲 in Nr. 65, S. 246–248, auf dem Hintergrund des Versuches der GMD-„Linken“, die Anarchisten über eine Gleichsetzung mit dem „reaktionären“ Laozi ins Abseits zu stellen).

<sup>140</sup> Siehe etwa Ba Jins Beitrag zum Symposium *Wuzhengfuzhuyi yu shiji wenti* 無政府主義與實際問題 (Der Anarchismus und die praktischen Fragen) von 1927, enthalten in *Ge/Jiang/Li* Bd. 2, S. 826–848, dort S. 831.

<sup>141</sup> Siehe Bis Bemerkungen in seinem Artikel „Women weishenme yao fandui Gongchandang“ 我們爲甚麼要反對共產黨 (Warum wir gegen die KP angehen müssen) in *Geming zhoubao* Nr. 4, 2. 5. 1927. Im 1. Band der 10-Nummern-Sammelbände S. 113–114.

<sup>142</sup> Die Zuordnung ist unklar.

<sup>143</sup> Dies war ursprünglich im *Révolté* 1879 erschienen und eingegangen in die *Paroles d'un révolté*.

Autor (Bi?) den Einfluß von Kropotkin auf seinen eigenen Werdegang überschwenglich als „Bekehrung“.<sup>144</sup>

Da die Publikationen der „linken“ Gruppe um Lu Jianbo nur auszugsweise zur Verfügung stehen, ist nicht genau auszumachen, was dort an direkt Kropotkin-bezogenen Artikeln und Übersetzungen erschien.<sup>145</sup> In der in San Francisco herausgegebenen *Pingdeng* 平等 (Gleichheit) erschienen zumindest eine Übersetzung Ba Jins von „Anarchisme et syndicalisme“<sup>146</sup> und Ba Jins Ehrung Kropotkins zu dessen 8. Todestag.<sup>147</sup>

Allerdings war Kropotkin auch Anlaß zu Auseinandersetzungen zwischen Ba Jin und der *Minfeng*, wobei nicht auszuschließen ist, daß ihre Mißverständnisse bezüglich der GMD-Frage den Hintergrund bildeten. Während in *Minfeng* der Vorwurf erhoben wurde, Ethik sei an sich unvereinbar mit dem Anarchismus, da normativ-autoritär, verteidigte Ba Jin – wie erwähnt – das von ihm so sehr geliebte und in der Gesamtausgabe veröffentlichte Werk *Êtika* mit dem Hinweis, daß zum einen Ethik nur Orientierung, nicht Gesetz sei, zum anderen der Autor der kritischen Artikel in *Minfeng* offensichtlich das Werk nicht gelesen habe.<sup>148</sup>

In jedem Falle garantierten solche Großunternehmen wie eine Gesamtausgabe Kropotkin auch weiterhin das allgemeine Interesse der Öffentlichkeit, was sich u.a. in Rezensionen oder an diese Werke anknüpfenden Beiträgen niederschlug.

Generell waren Kropotkins *Mutual Aid*<sup>149</sup> und seine *Êtika*<sup>150</sup> die am meisten aufgegriffenen Werke in den 30er Jahren, zumal sie sich besonders für eine „bürgerliche“ Inter-

<sup>144</sup> Siehe „Xiuping“ 修平: „Sixiang jiule wo“ 思想救了我 (Die Ideologie rettete mich) in *Geming zhou-bao* Nr. 18, 28. 8. 1927. Im 2. Band der 10-Nummern-Sammelbände S. 241–244, dort S. 244.

<sup>145</sup> Nach einer Anzeige in *Minzhong* 民鐘 Bd. 2, Nr. 1, Januar 1927, wurde in *Minfeng* 民鋒 Nr. 11+12 (25. 1. 1927) u.a. eine Übersetzung Ba Jins von einem Text Rudolf Rockers über Kropotkin abgedruckt. (Diese Übersetzung war bereits in der Gedenkbroschüre 1926 zu Kropotkins 5. Todestag erschienen – siehe Anmerkung oben). Aus einer Werbung für *Shi(jian) yu chao(liu)* 時(間)與潮(流) (Zeiten und Strömungen), einer anderen Zeitschrift Lu Jianbos, Nr. 2, ist lediglich ersichtlich, daß sie zwei Abbildungen Kropotkins enthielt, während Mao Yibo im Rahmen der Tolstoj-Würdigungen zu dessen 100. Geburtstag Ende 1928 eine Übersetzung von Kropotkins Tolstoj-Würdigung durch „Lini“ 麗尼 erwähnt. (Siehe Mao Yibos Erinnerungen in japanischer Zusammenfassung bei Tamagawa: *Chûgoku no kuroi hata* S. 324).

Daß Lu Jianbo generell Kropotkin sehr verehrte, geht nicht zuletzt aus seinem Sammelband *You ci de qiangwei* 有刺的薔薇 (Dornige Rosen) hervor. (Der Band, dessen Inhalt sich auf die Jahre 1925–28 bezieht, ist – wie erwähnt – in der Neuauflage Shanghai 1936 in *Sakai/Saga: Genten ...* Bd. 12 enthalten. Siehe dort bes. S. 48–49). Andererseits erschienen in *Minfeng* zwei Artikel, die Anarchismus und Ethik als unvereinbar erklärten (s.u.).

<sup>146</sup> In *Pingdeng* Bd. 1, Nr. 10 (Mai 1928) unter „Heilang“ 黑浪 – laut Olga Lang S. 126 bzw. *Ba Jin nianpu* S. 173.

<sup>147</sup> In *Pingdeng* Bd. 2, Nr. 2 (Februar 1929) – laut Olga Lang S. 126 bzw. *Ba Jin nianpu* S. 203–204 (wieder unter „Heilang“). Außerdem verfaßte er zu diesem Anlaß auch einen kleinen Artikel in *Ziyou yuekan* 自由月刊 (Monatszeitschrift Freiheit) – laut *Ba Jin nianpu* S. 203. (Ob es sich um eine Übersetzung handelte, ist unklar).

<sup>148</sup> Siehe sein Vorwort zu Teil 1 der *Êtika*, April 1928, abgedruckt in *Ba Jin yanjiu ziliao* Bd. 1, S. 89–102, dort S. 92 ff. – Interessanterweise brachte dagegen Lu Jianbos spätere Zeitschrift *Jingzhe* 驚蟄 (Aufschrecken aus dem Winterschlaf) 1937 die Übersetzung eines Beitrages der Kropotkin-Freundin Marie Goldsmith zu Kropotkins *Êtika* (in Bd. 1, Nr. 6, Juni 1937, S. 1–6). Auch in diesem Punkt brachte die *Jingzhe* also einen Wandel.

<sup>149</sup> Dieses Werk wurde – noch immer in Übersetzung Zhou Fohais, inzwischen einer GMD-Größe! – von „Shangwu yinshuguan“ 1936 in die Reihe „Weltliteratur“ aufgenommen. (Siehe die Buchvorstellung in

pretation anboten. Insbesondere das Schlagwort „gegenseitige Hilfe“ konnte von den GMD-Ideologen als Gegenbegriff zur Klassenkampf-Ideologie der KPCh aufgenommen werden,<sup>151</sup> aber auch andere gesellschaftliche Gruppen griffen das Motto gerne auf und eigneten es sich an.<sup>152</sup>

### *Ba Jins Versuche einer Gesamtausgabe*

Andererseits war Kropotkin zumindest in den Hochphasen der GMD-Diktatur, d.h. vor dem Ausbruch des Chinesisch-Japanischen Krieges, weiterhin ein „gefährlicher“ Denker. Daher war auch 1933 der neuerliche Versuch Ba Jins, die Kropotkin-Gesamtausgabe zuwege zu bringen, zum Scheitern verurteilt. Wie erwähnt, brachte er 1933 wiederum in kleiner Auflage seine Übersetzung der *Memoirs* mit einem Gesamtvorwort (s.o.) heraus, doch gedieh die Gesamtausgabe wohl zu diesem Zeitpunkt nicht weiter. Erst 1939 gewann schließlich Ba Jins Projekt einer Kropotkin-Gesamtausgabe klarere Konturen. Während er einerseits durch eine eigene Übersetzung von *Aux jeunes gens*<sup>153</sup> und die Publikation von Auszügen aus älteren Übersetzungen Kropotkin als relevant für China im Krieg präsentierte und eine Reihe kleinerer Schriften, eingeleitet mit einer Biographie, herausbringen wollte, plante er eine insbesondere in Anbetracht der Kriegssituation geradezu immense Gesamtausgabe von 20 Bänden. Danach sollte diese aus zwei Teilen à je 10 Bänden bestehen. Für die ersten zehn großen Werke waren bereits die Übersetzer bestimmt bzw. lagen die Übersetzungen z.T. schon vor: 1. *Memoirs* (Ba Jin); 2. *In Russian and French Prisons* (wollte Ba Jin übersetzen); 3. *Paroles d'un révolté* (wurde neu von Bi Xiushao

*Chuban zhoukan* 出版週刊 [Wochenblatt der Veröffentlichungen], N. S., Nr. 137, 21. 3. 1936, S. 11–13).

<sup>150</sup> Siehe z.B. anlässlich der Publikation von Ba Jins *Étika*-Übersetzung „Zhian“ 智菴: „Kelupaotejin di rensheng zhexue“ 克魯泡特金底人生哲學 (Kropotkins Ethik) in *Qinghua zhoukan* 清華週刊 (Qinghua-Wochenzeitschrift) Nr. 10, 21. 12. 1929, mit angekündigter, aber nicht erschienener Fortsetzung für Nr. 13. Etwas später erschien dafür ein allgemeinerer Artikel über Naturalismus und Idealismus in der Ethik, worin der Autor Kropotkin als Stellvertreter für den Naturalismus nahm und kritisierte, daß Kropotkin nur über die Herkunft, nicht aber die Gründe der Moral schreibe. (Siehe Zhou Fucheng 周輔成: „Lunlixueshang zhi ziranzhuyi yu lixiangzhuyi“ 倫理學上之自然主義與理想主義 [Naturalismus und Idealismus in der Ethik] in *Xin zhonghua* 新中華 [Neues China] Bd. 1, Nr. 9 und Nr. 10 [10. und 25. Mai 1933, S. 41–47 bzw. S. 35–44]. [Siehe speziell den ersten Teil in Bd. 1, Nr. 9]).

<sup>151</sup> Vgl. die diversen Beiträge in der Zeitschrift *Chenxi* 晨曦 (Morgendämmerung), Nr. 26, Nr. 28 und Nr. 29 (März/April 1931) zur „gegenseitigen Hilfe“ als „Element des Konfuzianismus“. Dies wurde im übrigen noch später weiterverfolgt. So erschien etwa zum 100. Geburtstag Sun Yatsens in Taiwan 1965 von Huang Zhenquan 黃鎮荃: *Shehui huzhu yu jieji douzheng* 社會互助與階級鬥爭 (Gegenseitige Hilfe in der Gesellschaft und Klassenkampf), Taipei, worin das Konzept der „gegenseitigen Hilfe“ innerhalb der Gesellschaft mit Sun und Jiang Kaishek identifiziert wurde (!), während Kropotkin kaum erwähnt wurde! Vgl. auch Chen Lifu 陳立夫, einer der „rechten“ GMD-Chefideologen, der ein Vorwort zu Wang Sicheng 王思誠: *Huzhu xinlun* 互助新論 (Neue Abhandlung über gegenseitige Hilfe) verfaßte. (In *Taipei Zhongyang ribao* 台北中央日報 [Taipei Central daily], 5. Mai 1967).

<sup>152</sup> So sahen z.B. auch einige „liberal-progressive“ Buddhisten das *huzhu*-Prinzip als dem Buddhismus kongenial an. (Siehe etwa den Artikel über „Das religiöse Denken des einfachen Volkes und Kropotkins ‘gegenseitige Hilfe‘“ in der „liberal-buddhistischen“ Zeitschrift *Renhaideng yuekan* 人海燈月刊 [Monatszeitschrift „Licht im Menschenmeer“] Bd. 4, Nr. 5, 1. 5. 1937, S. 188–192).

<sup>153</sup> Diese Übersetzung wurde im Oktober 1937 publiziert. (Siehe *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 470).

übersetzt);<sup>154</sup> 4. *La conquête du pain* (Ba Jin); 5. *Fields, Factories and Workshops* (wollte Ba Jin übersetzen); 6. *Mutual Aid* (wurde als Alternative zu Zhou Fohais Übersetzung von Zhu Xi 朱洗 übersetzt); 7. *Russian Literature* („Lini“); 8. *La grande révolution* (Yang Renpian); 9. *La science moderne* (sollte letztlich Bi Xiushao übersetzen); 10. *Étika* (Ba Jin). Die zweite Reihe sollten Aufsatzsammlungen zu folgenden Themen bilden: 11. Geographie; 12. Ethik; 13. Arbeiterfragen; 14. Bauernfragen; 15. Wissenschaft und Kunst; 16. Gesellschaft; 17. Wirtschaft; 18. und 19. Briefe; 20. Studien über Kropotkin.

Dieses Mammutprojekt war – wenig erstaunlich – wiederum zum Scheitern verurteilt. De facto erschienen nur einige Bände: Ba Jins *Memoirs*-Übersetzung kam zwar heraus, allerdings 1939 im „Kaiming 開明 -Verlag“, also nicht im Rahmen der Gesamtausgabe, die primär vom „Pingming 平明 -Verlag“ geführt werden sollte. (Auch der „Wenhua shenghuo 文化生活 -Verlag“, vermutlich die ursprüngliche Option, taucht auf). In der Gesamtausgabe erschien Zhu Xis *Mutual Aid*-Übersetzung 1939; Ba Jins alte *Conquête*-Übersetzung (mit neuer Titelgebung „Mianbao yu ziyou“ 面包與自由 [Brot und Freiheit] statt dem von Kōtoku übernommenen „Mianbao lüequ“ 面包略取 [Eroberung des Brotes]) wurde 1940 veröffentlicht und 1941 seine alte *Étika*-Übersetzung (ebenfalls mit umformuliertem Übersetzungstitel: jetzt „Lunlixue de qiyuan he fazhan“ 倫理學的起源和發展 [Ursprung und Entwicklung der Ethik]). In letztere integrierte er einen eigenen langen Artikel, in dem er *Étika* für die chinesischen Leser nochmals zusammenfaßte und vor allem Wert darauf legte, Kropotkins Bild zurechtzurücken, dem oft nachgesagt wurde, vom Revolutionär zum Gelehrten geworden und mit *Étika* ganz weg vom Anarchismus geraten zu sein. Ba Jin dagegen unterstrich, daß *Étika* durchaus ein anarchisches und kämpferisches Werk sei. Kropotkin habe nur verschiedene Methoden im Laufe seines Lebens angewendet (s.o.).<sup>155</sup> Ob Bis Übersetzung von *La science moderne et l'anarchie* erschien, ist fraglich,<sup>156</sup> allerdings erschien dessen Übersetzung von *Paroles d'un révolté*, ein jetzt in China zum ersten Mal zugängliches Werk, schließlich 1948. Offenbar kamen ansonsten noch nicht einmal die übrigen Werke, deren Übersetzung nur nachzudrucken war, wie „Linis“ *Russian Literature*-Übersetzung oder Yang Renpians *La grande révolution*-Übersetzung heraus.

Obwohl nach Kriegsende – wie erwähnt – ein kritischer Artikel zu den Bemühungen der Anarchisten bemerkte, trotz ihrer vielen Kropotkin-Übersetzungen kaum mehr Einfluß auszuüben,<sup>157</sup> hielten diese an Kropotkin fest. Während in Anbetracht der Spannungen zwischen GMD und KPCh nach dem Chinesisch-Japanischen Krieg Kropotkins Marxismus-Kritik präsentiert wurde,<sup>158</sup> war die Kropotkin-Gesamtausgabe ein Unternehmen,

<sup>154</sup> De facto hatte er fast das ganze Buch schon zuvor kapitelweise in diversen Zeitschriften in den 20er Jahren übersetzt.

<sup>155</sup> Der Artikel ist als Anhang an die Übersetzung angefügt. Siehe dort S. 503–544. Ausführlicher dazu s.o. im Zusammenhang mit Ba Jins Rolle im Anarchismus in den 30er Jahren.

<sup>156</sup> In *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 540, wird dies suggeriert, doch weder Chen Sihe noch Chen Zhihua bestätigen dies. Es war zumindest geplant, daß dieser Band noch in einem zweiten Teil *L'état*, „L'état moderne“ und „Communisme et anarchie“ enthalten sollte (nach einer Anzeige in Ba Jins *Étika*-Übersetzung von 1941), also wie die erweiterte französische Fassung von 1913.

<sup>157</sup> Siehe *Ba Jin nianpu* Bd. 1, S. 655.

<sup>158</sup> In *Xinchao* 新潮 (Neue Strömung), 1. 11. 1946 (s.o.).

wofür Ba Jin und andere Anarchisten sich noch bis kurz vor Machtübernahme durch die KPCh einsetzten.

Nach 1949 war an eine Fortführung natürlich nicht zu denken, und so blieb auch dieser letzte Anlauf zu einer Gesamtausgabe Fragment.

In der VR China wurde fast nichts mehr von Kropotkin übersetzt. Lediglich eine neue Übersetzung von *Mutual Aid* von Li Ping'ou 李平滷 erschien 1963,<sup>159</sup> und Ba Jins alte Übersetzungen von *La conquête* und den *Memoirs* wurden 1982 bzw. 1985 nachgedruckt.<sup>160</sup> Auch an Studien zu Kropotkin erschien kaum etwas. Den vorläufigen Höhepunkt bildet Chen Zhihuas 陳之驊 Kropotkin-Biographie, die 1986 erschien und die – natürlich unter marxistischem Gesichtspunkt – Kropotkin ohne Ressentiments zu würdigen versucht, was die Studie an sich schon positiv von vielem, was sonst zum Anarchismus publiziert wurde, abhebt.

Im übrigen erschienen auch in Taiwan Nachdrucke von älteren Kropotkin-Übersetzungen, u.a. denen Ba Jins, im „Pamir-Verlag“ („Pamier shudian“ 帕米爾書店), doch geschah dies verdeckt, d.h. der Leser wurde nicht darüber aufgeklärt. Bei diesem Verlag war Ren Zhuoxuan alias Ye Qing, der einstige Marxist, maßgeblich beteiligt! An Kropotkin-Übersetzungen erschienen hier:<sup>161</sup> „Tianjun“ 天均 et al. (Üb.): *Kelupaotejin: Wuzheng-fuzhuyi* 無政府主義 (Kropotkin: „Anarchismus“), Taipei 1977 (de facto Bd. 3 der „Ziyoushudian“-Ausgabe von 1928 mit *La science moderne et l'anarchie* u.a.); Bide Kelupaotejin 彼得·克魯泡特金 („Pietro Kropotkin“): *Rensheng zhexue. Qi qiyan jiqi fazhan* 人生哲學·其起源及其發展 (Ethik: ihre Ursprünge und ihre Entwicklung = *Étika*), Taipei 1973 (nur im Impressum wird der Übersetzer als „Li Feigan“ 立費甘 offenbart, hinter dem jeder gewitzte Leser unschwer Ba Jin alias Li Feigan 李芾甘 erkennen konnte); Ba Ke 巴克 (auch hier unschwer mit Ba Jin zu identifizieren) (Üb.): *Kelupaotejin: Wo di zizhuan* 克魯泡特金：我底自傳 (Kropotkin: Meine Memoiren = *Memoirs of a Revolutionist*), Taipei 1975; Liu Yuan 劉園 (=Liu Jingyuan 劉鏡園): *Kelupaotejin: Faguo dageming shi* 法國大革命史 (Kropotkin: „Geschichte der großen Französischen Revolution“ = *La grande révolution*), Taipei 1975 (de facto Nachdruck von 1931); Bide Kelupaotejin 彼得·克魯泡特金: *Huzhulun* 互助論 (*Mutual Aid*), (Übersetzer nicht namentlich genannt, sondern „vom Verlag“ bezeichnet, de facto aber Zhu Xi [der ja, wie Ba Jin, auf dem Festland geblieben war]), Neuauflage Taipei 1980. Neuübersetzungen von Kropotkins Werken erschienen hingegen offensichtlich keine.

Alles in allem läßt sich somit auch für China feststellen, daß Kropotkin, obwohl er eindeutig die dominierende Figur für die chinesische anarchistische Bewegung darstellte und zeitweise einen über rein anarchistische Kreise hinausgehenden allgemeinkulturellen Einfluß ausübte, heute in der Rückschau ebenso marginalisiert wird wie im Westen.

<sup>159</sup> Diese konnte ich einsehen.

<sup>160</sup> Diese Nachdrucke konnte ich einsehen. Über die Motive zum Nachdruck werden keine Angaben gemacht.

<sup>161</sup> Die folgend genannten konnte ich alle einsehen.

<sup>162</sup> „Tianjun“ könnte Fan Tianjun sein, der somit als beteiligter Übersetzer zu identifizieren wäre. Da der Band mit „Wuzhengfuzhuyi“ betitelt ist, war dies vermutlich der von „Tianjun“ übersetzte Text. Nimmt man die oben identifizierten, sicher im Band vertretenen Texte, und die z.T. fehlenden Zuordnungen zu bestimmten Übersetzern zusammen, so läßt sich schließen, daß „Wuzhengfuzhuyi“ wohl *L'anarchie: sa philosophie, son idéal* war, übersetzt von Fan Tianjun.

## SCHLUSSBETRACHTUNG

### *Anarchismus als Feindbild und die Kulturrevolution*

„Anarchismus“ wurde in der VR China – ähnlich wie in anderen kommunistischen Staaten – fast nur als (Abwehr-)Kampfbegriff benutzt. Dabei ging es zum einen um eine parteikonforme Darstellung der Geschichte, zum anderen um Abwehr „abweichlerischer“ Tendenzen der Gegenwart. Während man an sich davon ausging, daß es eine eigentlich „anarchistische Bewegung“ im eigenen Land nicht mehr gebe, wurde der Anarchismus jedoch im Sinne des Populärgebrauchs als Neigung zur Unruhestiftung als „ewige Gefahr“ anerkannt. Eine besondere Note bekam jedoch der Anarchismus-Vorwurf in der VR China – im Unterschied zu anderen kommunistischen Staaten – durch die Kulturrevolution. Während ausländische (nicht nur sowjetische) Kommentatoren zuweilen den ganzen Maoismus als „anarchistische“ Variante auf den „orthodoxen“ SU-Kurs ansahen, was u.a. auch mit Maos früherer Berührung mit anarchistischem Gedankengut gestützt wurde,<sup>1</sup> betrachtete man in China zuweilen die Kulturrevolution – nach ihrem Ende – als „anarchistisch“. Während also einerseits in der Kulturrevolution bekannte Alt-Anarchisten wie Ba Jin den Anarchismus vorgehalten bekamen, wobei ausgerechnet ein Mitglied der „Viererbände“, Yao Wenyuan 姚文元, besonders aktiv war, beschuldigten später die Gegner der „Viererbände“, die plötzlich als Alleinverantwortliche der Kulturrevolution hingestellt wurden, diese des Anarchismus. Daß der Begriff „Anarchismus“ hier von allen Seiten den Gegnern untergeschoben wird, enthebt diesen natürlich jeden konkreten Inhalts bzw. könnte mit dem Begriff „Häresie“ in eins gesetzt werden, der immer von der Definition von „Orthodoxie“ abhängt. Wie erinnerlich, war der diffamatorische Gebrauch des Wortes schon in der Französischen Revolution geübt worden. Entsprechend oszillierte auch die Beurteilung des „Anarchismus“ zwischen „reaktionär“ und „ultra-links“.<sup>2</sup> Auch dies war im Grunde

---

<sup>1</sup> Die einschlägigen Mao-Texte, in denen sein vorübergehendes Interesse am Anarchismus in der Zeit 1917–1920 dokumentiert wird, sind jetzt auch in englischer Übersetzung zugänglich im Rahmen der mehrbändigen Übersetzung von Maos Schriften vor 1949: Stuart R. Schram (Hrsg.): *Mao's Road to Power. Revolutionary Writings 1912–1949*, siehe dort Bd. 1: *The Pre-Marxist Period, 1912–1920*, Armonk et al. 1992, bes. S. 380, aber auch schon S. 289. Explizit wird Maos Abwendung vom Anarchismus Anfang 1921 (siehe *ibid.* Bd. 2: *National Revolution and Social Revolution, December 1920–June 1927*, Armonk et al. 1994, bes. S. 35, aber auch schon S. 5–11). (Die eklatantesten pro-anarchistischen Mao-Passagen waren besonders zur Zeit der Kulturrevolution innerhalb Chinas natürlich aus seinen Texten „weggedregiert“ worden. Vgl. Gao Fang 高放 in seinem Vorwort zur Anarchismus-Geschichte von Xu/Liu S. IV). Sowohl Dirlik: *Anarchism* (S. 2–3 und S. 294 ff.) als auch (vorsichtiger) Zarrow (S. 232 ff.) sehen bei Mao bzw. in der VR China einige de facto vom Anarchismus übernommene (bzw. „hängengebliebene“) Elemente.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. Maos Diktum in der Hochphase der Kulturrevolution, daß die Forderungen der „Shanghai Kommune“ nach Beseitigung aller „Köpfe“ anarchistisch und somit „reaktionär“ sei. (Vgl. Stuart Schram: *The Thought of Mao Tse-tung*, Cambridge et al. 1989, S. 173). (Eine deutsche Fassung der inoffiziellen Weisung, in deren Kontext diese Äußerung stand, siehe in Helmut Martin [Hrsg.]: *Mao intern. Unveröf-*

nicht neu, schließlich wurde der Anarchismus schon von Marx / Engels und Lenin als „kleinbürgerlich“ eingestuft, andererseits von Lenin auch unter die „linksradikalen Kinderkrankheiten“ subsumiert.

Wie neuere Studien zur Kulturrevolution zeigen,<sup>3</sup> war ihr von manchen westlichen Beobachtern vermutetes „anarchistisches Potential“, nämlich daß „die Massen“ selbst ihr Schicksal in die Hand nahmen, weitgehend ein Mythos. Neben politisch-utopischen Visionen stand auch handfeste Machtpolitik hinter der Entfesselung der Kulturrevolution, die zum einen nicht aus dem Nichts auftauchte, wie sie auch nicht wie ein bloßer Albtraum danach beiseite geschoben werden kann. Maos verbaler Bezug auf „die Massen“ gegen die Partei war kein „Anarchismus“. Vielmehr trifft wohl eher zu, daß Mao geschickt „strategemisch“ vorzugehen wußte, indem er – weitgehend erfolgreich – vorgaukelte, daß es „die Massen“ waren, die das wollten, was er wünschte bzw. veranlaßte,<sup>4</sup> auch wenn „die Massen“ dann eine Eigendynamik entwickelten.<sup>5</sup> Ähnliches gilt für den „Anarchismus“ der „Viererbande“, welcher nicht prinzipiell an Chaos gelegen war (nimmt man die pejorative Bedeutung von „Anarchismus“), sondern an ausgedehntester Herrschaft über Menschen, weswegen die Kulturrevolution ja zum Trauma einer ganzen Nation wurde.

Genauer besehen fiel die Kulturrevolution jedoch nicht so sehr aus dem Rahmen der Gesamtentwicklung in der VR China, sondern führte bereits angelegte Tendenzen lediglich ins Extrem. Das Auf und Ab der chinesischen Anarchismuskritiken im gesamten Zeitraum nach 1949 ist entsprechend bemerkenswert. Nimmt man die Zusammenstellung von Anarchismuskritiken in der VR China, wie sie Jiang / Li im Anhang zu ihrer Anarchismus-Geschichte (bis Stand 1987) aufgelistet haben, so fällt mehreres ins Auge: zum einen die Konzentration von Artikeln im Zeitraum 1957–1959, also der Zeit der Anti-Rechts-Kampagne, ein weiterer kleiner „Höhepunkt“ 1961–1964 (u.a. verbunden mit dem 100. Jahrestag der Ersten Internationale, entsprechend konzentriert auf die Kritik an Proudhon und Bakunin) und das fast völlige Ausblenden der Anarchismuskritiken während der Kultur-

*fentlichte Schriften, Reden und Gespräche Mao Tse-tungs 1949–1976*, München 1974, S. 177–180). Andererseits ließ Zhou Enlai nach der „Lin-Biao-Affäre“ 1972 die Attacke gegen die „Ultra-Linken“ – die von Mao dann gestoppt wurde – mit dem Anarchismus-Vorwurf kombinieren. (Siehe Barbara Barnouin und Yu Changen: *Ten Years of Turbulence. The Chinese Cultural Revolution*, London und New York 1993, S. 253–254). Die Unsicherheit, ob der Anarchismus letztlich „links“ oder „rechts“ einzuordnen sei, kennzeichnet auch viele Anarchismuskritiken nach dem Ende der Kulturrevolution, was letztlich die Tatsache widerspiegelt, daß die chinesische Führung selbst uneins war und die Kulturrevolution sowohl des „Anarchismus“ wie auch der Tyrannei bezichtigte. (Vgl. Schram: „Decentralization in a Unitary State: Theory and Practice, 1940–1984“ in ders. [Hrsg.]: *The Scope of State Power ...* S. 81–125, dort S. 115).

<sup>3</sup> Um nur einige wichtige westliche neuere Beiträge zu nennen: Barnouin / Yu: *Ten Years of Turbulence*; William A Joseph, Christine Wong und David Zweig (Hrsg.): *New Perspectives of the Cultural Revolution*, Cambridge 1991; Wang Shaoguang: *Failure of Charisma. The Cultural Revolution in Wuhan*, Oxford et al., 1995. Vgl. auch die generellen Implikationen der „revisionistischen“ Studie von Frederic C. Teiwes und Warren Sun: *The Tragedy of Lin Biao. Riding the Tiger during the Cultural Revolution 1966–1971*, London 1996; und die neue Mao-Biographie von Philip Short: *Mao: A Life*, New York 1999.

<sup>4</sup> Vgl. den Aufsatz von Gu Xuewu: „List und Politik“, exemplifiziert an Maos Ausschaltung Liu Shaoqis, in Harro von Senger (Hrsg.): *Die List*, Frankfurt/M. 1999, S. 424–445. Zum Begriff „strategemisch“ vgl. von Sengers Einführung im selben Band: „Die List im chinesischen und im abendländischen Denken: Zur allgemeinen Einführung“, S. 9–49).

<sup>5</sup> Diesen Punkt hebt besonders Wang Shaoguang: *The Failure of Charisma* hervor.

revolution!<sup>6</sup> Dagegen wird die nach der Machtergreifung Deng Xiaopings um Abgrenzung von der Kulturrevolution und neue Festigung der Parteiherrschaft bemühte Anarchismuskritik seit 1978 ausführlich aufgelistet. Während in der Anti-Rechts-Kampagne der Anarchismus nach „rechts“ eingeordnet wurde, betonten die Autoren nach 1978 den (ultra-)„linken“ Charakter des Anarchismus mit Blick auf die Kulturrevolution. Des weiteren ist bemerkenswert, daß die Anarchismuskritiken in der VR China sich zunächst an das auch in anderen sozialistischen Ländern übliche Schema hielten und daher den Anarchismus allgemein, bzw. westliche Vertreter wie Proudhon und besonders Bakunin als Rivalen von Marx / Engels kritisierten. Kropotkin, der schließlich für den chinesischen Anarchismus entscheidend prägend war, wurde kaum beachtet, ebensowenig chinesische Anarchisten wie Shifu. Der zeitliche Kontext der Anarchismuskritiken in der VR China war daher zwar in chinesischen Gegebenheiten verwurzelt, die Inhalte aber weitgehend von außen übernommen. Erst in den 1980er Jahren läßt sich eine allmähliche Lösung der chinesischen Anarchismusliteratur von der Tagespolitik ausmachen, die entsprechend auch in der Themenwahl breiter wurde und sich ferner stärker dem (historischen) innerchinesischen Anarchismus zuwandte.

Ob eine eigentlich „anarchistische Bewegung“ in China heute noch / wieder existiert, ist fraglich.<sup>7</sup> Manche Beobachter meinten, daß sich in der Kulturrevolution eigentlich anarchische Gruppen gebildet bzw. hervorgewagt hätten.<sup>8</sup> Häufig wird dabei auch Bezug genommen auf die Hunaner „Shengwulian“ 省無聯 (Föderation des Provinz-Proletariats), die 1968 von sich reden machte, jedoch wohl eher als „liberal-marxistisch“ einzustufen

<sup>6</sup> Dies dürfte zum einen Ausdruck der Anpassung an die post-kulturrevolutionäre offizielle Darstellung der Kulturrevolution als „Abirrung“, zum anderen möglicherweise eine implizite Abgrenzung der „seriösen“ Anarchismusforscher von rein propagandistischen „Beiträgern“ à la Yao Wenyuan sein, der ja schließlich nun selbst des „Anarchismus“ geziehen wurde. Die Argumentationsmuster in den Anarchismuskritiken der Kulturrevolution glichen jedoch den schon vorher gebrauchten. (Vgl. die parallele Feststellung bei Susanne Weigelin-Schwiedrzik bezüglich der de facto überwiegender Kontinuität von vor-kulturrevolutionärer und kulturrevolutionärer Parteigeschichtsschreibung). (Susanne Weigelin-Schwiedrzik: *Parteigeschichtsschreibung in der VR China. Typen, Methoden, Themen und Funktionen*, Wiesbaden 1984, S. 66–67).

<sup>7</sup> Jean-Jacques Gandini, Jurist und freier Autor, ist diesbezüglich verhalten optimistisch. (Siehe sein „L'anarchisme, matrice de la révolution chinoise“ in *L'homme et la société* Nr. 123–124, 1997/1–2, S. 119–130, dort S. 129–130. Ähnlich bereits in seinem „L'anarchisme, face cachée de la révolution chinoise“ in *Le Mouvement Social*, Nummer 169, Okt. Dez. 1994, S. 137–144, dort S. 143–144). Skeptischer waren zunächst der freie Autor Klaus Haag zusammen mit dem Jung-Sinologen Manuel Vermeer, die von einer anarchisch orientierten Zeitschrift interviewt wurden („Gegen den Strom“ in *Trafik. Internationales Jahrbuch zur libertären Kultur und Politik*, Nr. 28, 2/1988, S. 25–38, Themenheft „Libertäre Tendenzen in Asien“), um dann 1989 angesichts der Studentenproteste optimistischer zu werden (Klaus Haag: „Wucheng-fu chu-i“ in *Graswurzelrevolution* Nr. 136, Sept. 1989, S. 12 u. 14).

<sup>8</sup> Vgl. den in der anarchischen Weltpresse mehrfach rezipierten Artikel des englischen Anarchisten Albert Meltzer von 1968: „Origins of the Anarchist Movement in China“, der bis zur Kulturrevolution führt. Der Artikel wurde mit Einleitung und Ergänzungen zum Thema nochmals in *Cienfuegos Press Anarchist Review* als „Chinese Anarchism“ in Nr. 4, 1978?, S. 93–104 bzw. inkl. verwandter Beiträge bis S. 111, veröffentlicht. (Vgl. auch die deutsche Version: *Anarchistische Bewegung in China 1900–1972*, Karlsruhe 1977, die noch zwei zusätzliche Berichte enthält über die „anarchistische Bewegung“ in China in den 60er Jahren: *ibid.* S. 44–46, darunter einen – wenn authentisch – interessanten Brief von selbsterklärten chinesischen Anarchisten von 1965).

ist.<sup>9</sup> Hauptinformationsquelle für den „aktuellen chinesischen Anarchismus“ waren offensichtlich Ex-Rotgardisten in Hongkong, die sich als „linke“ Opposition zum Maoismus präsentierten. Wie für andere Länder schon festgestellt worden ist, entwickeln sich anarchistische Bewegungen i.d.R. nur in relativ liberalem Umfeld bzw. dort, wo das politische System – ob aus Prinzip oder Unfähigkeit – nicht uneingeschränkt das Leben der Bürger dominiert.<sup>10</sup> Jedenfalls ist es sicherlich unpassend, wenn man jedes Aufbegehren gegen die Herrschaft der KPCh (z.B. die „Studentenproteste“) als „anarchistisch“ einstuft, wie es gelegentlich getan wurde.<sup>11</sup> Die in diesem Zusammenhang für die Existenz von anarchistischen Tendenzen im nach-kulturrevolutionären China angeführten konkreten Beispiele zielen de facto eher auf Demokratie als Anarchie!

### *Besonderheiten des chinesischen Anarchismus*

Betrachtet man nun die anarchistische Bewegung in China, wie sie sich in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts herausgebildet hat, so kann man auch von ihr schwer abschätzen, wie groß ihre Wirkung letztlich war. Weder gibt es Statistiken über Anhängerzahlen noch über die Leserschaft anarchistischer Publikationen. Eine Massenbewegung war der chinesische Anarchismus mit Sicherheit nicht. Bedeutung erlangte er vor allem in der Zeit des Vierten Mai, als er auch über eigentlich anarchistische Kreise hinaus Interesse fand. Während im Westen der Anarchismus zwischen die Fronten von Bolschewismus und Faschismus geriet, wurden die chinesischen Anarchisten zwischen KPCh und GMD letztlich aufgegeben. Eine „dritte Kraft“ konnte sich in China generell nicht dauerhaft etablieren.<sup>12</sup> Der Niedergang des chinesischen Anarchismus in den 30er Jahren (wie im übrigen des japanischen) paßt da ins allgemeine Bild.

Im Vergleich zum westlichen Anarchismus fällt auf, daß in China (und Japan) der Anarchismus vor allem von der Lehre Kropotkins repräsentiert wurde, während im Westen Anarchismus gewöhnlich primär mit Bakunin identifiziert wird, obwohl de facto Kropotkin auch hier lange dominierte.<sup>13</sup> Woran lag diese Präferenz für Kropotkin in Ostasien? Besonderes Augenmerk wurde oft auf Kropotkins „gegenseitige Hilfe“ gelegt, die – obwohl nicht

<sup>9</sup> Vgl. auch Dirliks Bemerkung: *Anarchism* S. 292–293. (Zu der Gruppe siehe das Dokument vom 6. 1. 1968 in Harold C. Hinton [Hrsg.]: *The People's Republic of China, 1949-1979. A Documentary Survey*. Bd. 4: 1967-1970, Wilmington 1980, S. 1853–1863).

<sup>10</sup> Vgl. Joll: „Anarchism – a living tradition“ in Apter / Joll S. 260.

<sup>11</sup> So wurde dies z.B. schon auf die Proteste von 1976 bezogen bzw. auf Chinas bekannten Dissidenten Wei Jingsheng 1978/79 und schließlich auf 1989. (Siehe unter den eher publizistischen Arbeiten die genannten Artikel von Gandini, die kommentierte Fassung von Meltzer oder Klaus Haag: *Der tausendköpfige Drache. Herrschaftssystem und Protesttradition in der Geschichte Chinas & Das Massaker in Peking 1989*, Berlin 1991, aber auch so dargestellt bei Marshall: *Demanding the Impossible*. Viel vorsichtiger, aber im Prinzip ähnlich, argumentiert Dirlik: *Anarchism* S. 7, bezogen auf die Demokratiebewegung von 1978–1980, bzw. S. 303–304 bezogen auf 1989).

<sup>12</sup> Vgl. dazu den Sammelband von Roger B. Jeans (Hrsg.): *Roads Not Taken. The Struggle of Opposition Parties in Twentieth-Century China*, San Francisco und Oxford 1992.

<sup>13</sup> Der Bakuninsche Einfluß bestand in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Europa besonders in der Arbeiterbewegung, namentlich Spaniens. Aber auch dort, wie in anderen Ländern, wurde Kropotkin dann in vieler Hinsicht zum Leitstern.

so gemeint – als „Anti-Darwinismus“ verstanden wurde.<sup>14</sup> Während Darwin bzw. der Sozialdarwinismus das Element des Kampfes und der Rivalität betonte, galt Kropotkins „gegenseitige Hilfe“ als Ideal der gesellschaftlichen Harmonie. Manche Autoren vermuteten, daß China als „Verlierernation“ besonders gegen den Sozialdarwinismus bzw. die damit zu verbindende Legitimation des Imperialismus als „Recht des Stärkeren“ und für das Ideal einer sich gegenseitig helfenden Welt eingestellt sein mußte. Allerdings ist zu beachten, daß auch in Japan, einer „Gewinnernation“, das Gleiche erfolgte. Es liegt daher eher auf der Hand, im Anarchismus bzw. seiner „Kropotkinschen Orthodoxie“ nicht *nur* eine Reaktion auf historisch aktuelle Bedürfnisse zu sehen (die in Japan und China in vielerlei Hinsicht verschieden waren), sondern auch kulturelle Traditionen miteinzubeziehen, auch wenn diese Verbindung mehr im Untergrund verlief und die Rezipienten sie nicht unbedingt thematisierten.<sup>15</sup> Die These, daß man auf einer Suche nach einem neuen „Glaubenssystem“ war, das zugleich modern und nicht entfremdend wirkte, ist daher nicht von der Hand zu weisen.<sup>16</sup> Kropotkins Anarchismus bot ein umfassendes System, das sich gut mit traditionellen Elementen verbinden ließ. Aus diesem Grund konnte Kropotkin auch jenseits rein anarchistischer Kreise wirken. Harmonie und Ethik sind sicherlich zwei fundamentale Elemente dabei. Mit dem marxistischen Klassenkampf-Begriff hatten sogar KP-Führer anfänglich Schwierigkeiten. In gewissem Sinne bürsteten die Kommunisten China „gegen den Strich“, Kropotkin „mit dem Strich“.

#### *Chinas Anarchismus im Licht der Anarchismusforschung*

Kann man konkrete Ursachen für das Entstehen der anarchistischen Bewegung in China ausmachen? Gibt es Vergleichsmomente mit anderen Ländern? Merkwürdigerweise werden solche Fragen von bisherigen Untersuchungen zum chinesischen Anarchismus, die sich offensichtlich nur als für Chinastudien relevant sehen und nicht z.B. für eine allgemeine Anarchismusforschung, gar nicht in Betracht gezogen. Im Zusammenhang mit Studien zum westlichen Anarchismus ist die Vermutung geäußert worden, daß zum Entstehungszusammenhang von anarchistischen Bewegungen wesentlich die Reaktion auf die ökonomische Bedrohung durch den Kapitalismus gehört.<sup>17</sup> In diesem Sinne wäre dem Anarchismus an einer Verteidigung des alten Systems gelegen und er somit als Abwehrmechanismus zu verstehen. Dies scheint für China so nicht zuzutreffen. Zwar drangen kapitalistische Mechanismen in China allmählich ein, doch waren die ersten chinesischen Anarchisten nicht aus ökonomischer Bedrohung auf den Anarchismus verfallen, sondern sie sahen in ihm den

<sup>14</sup> Vgl. Pusey: *China and Charles Darwin* S. 411 f., der allerdings stärker auf Kropotkins Revision *innerhalb* des Darwinismus abhebt, wie dem ja auch an sich war.

<sup>15</sup> Daher wäre m.E. ein Blick auf Japan für Dirliks Thesen nützlich gewesen.

<sup>16</sup> Vgl. Krebs: *Shifu* S. 25–28 und S. 192–193; bzw. allgemeiner Thomas Metzger: „A Confucian Kind of Modern Thought: Secularization and the Concept of the *T'i-hsi*“ in *Institute of Modern History, Academia Sinica, Taipei* (Hrsg.): *Symposium on the Modernization in China 1860–1949*, Taipei 1991, S. 277–330; sowie Joll: *Die Anarchisten* S. 8 und S. 17, der betont, daß der Anarchismus auch etwas Religiöses an sich habe.

<sup>17</sup> Vgl. Lösche: *Anarchismus* S. 31–32 bezüglich des „älteren“ Anarchismus, gestützt auf Hobsbawm: *Sozialrebell* S. 15.

Weg in eine transnationale Zukunft. Insofern war es die positive Sehnsucht nach einem *datong*, die den Ausschlag gab. Allerdings stand dahinter natürlich die Erschütterung der alten Ordnung, doch trachtete man diese nicht künstlich zu erhalten, sondern wollte sie radikal überwinden. Der Anarchismus war somit für China nicht eine Flucht nach rückwärts, sondern nach vorn.

Wenn auch die ökonomische Bedrohung als primäre Ursache für Chinas Anarchismus in dieser Form nicht festgestellt werden kann, so war die anarchistische Bewegung in China doch eindeutig Kind des Umbruchs, und man mag sich fragen, ob sie ohne die Krise Chinas seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden wäre. Einzelne Faktoren, die als Folge des Umbruchs auftraten, waren ähnlich wie in Europa. So hat man für letzteres vermutet, daß zum Bedingungskomplex anarchistischer Bewegungen hohe soziale Mobilität gehört.<sup>18</sup> Dies trifft für China im entsprechenden Zeitraum durchaus zu. Eine „Klassenanalyse“, wie sie im Westen vorgenommen wurde, paßt jedoch nur schwer auf chinesische Verhältnisse. Die faßbaren Fürsprecher des Anarchismus kamen aus der Schicht, die man in China „Intellektuelle“ nennt. Dazu zählte man letztlich jeden, der alphabetisiert war, und dies war die Minderzahl.<sup>19</sup> Da die chinesische anarchistische Bewegung primär aus ihren Publikationen faßbar ist, begrenzt dies automatisch den Zugang zu den „Trägern“ auf „Intellektuelle“ (inkl. „Arbeiterintellektuelle“), doch ist aus den Berichten ersichtlich, daß diese „intellektuellen“ Anarchisten in Teilen der Arbeiterschaft besonders im Raum Kanton und Shanghai und Umgebung zeitweise größeren Einfluß hatten. Obwohl die Masse der chinesischen Bevölkerung bäuerlich war und ist, scheint der anarchistische Einfluß auf die Bauernschaft jedoch minimal gewesen zu sein – trotz der Tatsache, daß die Anarchisten sie als erste als revolutionäres Potential anerkannten (vgl. schon Liu Shiwei) und in den 20er Jahren auch vermehrt ansprachen. Doch scheint in der Praxis wenig erreicht worden zu sein. Jedenfalls ist nichts Vergleichbares zum spanischen „Bauernanarchismus“ oder dem Machnos in der Ukraine bekannt. Einem „Handwerkeranarchismus“ in der Art der Juraföderation wiederum fehlte jede gesellschaftliche Basis. Am ehesten läßt sich daher von einem „modernen Anarchismus“ (im Sinne Lösches) reden, also Anarcho-Syndikalismus und Intellektuellen-Anarchismus, wobei letzterer – soweit als Bohème verstanden – allerdings nicht auf die chinesischen Verhältnisse paßt. Die chinesischen Intellektuellen sahen sich – in konfuzianischer Tradition – nicht primär als „Selbstverwirklicher“, die individuell à la Landauer aus dem Kapitalismus „aussteigen“ wollten (was besonders bei den Neudorf-Diskussionen in China deutlich wurde), sondern als Avantgarde ihrer Landsleute, die es „zu befreien“ gelte. Dabei waren „die Unterdrückter“ nicht nur die inländischen Machthaber, sondern auch die ausländischen Imperialisten. Diese halb-koloniale Situation unterschied die chinesische anarchistische Bewegung von

<sup>18</sup> Vgl. die primär auf Österreich bezogene Studie: Gerhard Botz, Gerfried Brandstetter und Michael Pollak: *Im Schatten der Arbeiterbewegung. Zur Geschichte des Anarchismus in Österreich und Deutschland*, Wien 1977, bes. S. 170.

<sup>19</sup> Zwar versucht Hsü Cho-yun in „Das Phänomen des chinesischen Intellektuellen. Konzeptionelle und historische Aspekte“ (in Karl-Heinz Pohl et al. [Hrsg.]: *Chinas Intellektuelle im 20. Jahrhundert – Zwischen Tradition und Moderne*, Hamburg 1993, S. 19–26) eine Gliederung der „Intellektuellen“ in Literaten und Intellektuelle im alten China, Intelligenz und Akademiker im neuen China, doch bleibt der simple, aber entscheidende Faktor der Alphabetisierung als Kennzeichen des *zhishifenzi* 知識分子 unbeleuchtet.

der westlichen und war mit ein Grund dafür, daß die chinesischen Anarchisten letztlich am Krieg gegen die japanische Invasion teilnahmen, indem sie erkannten, daß die „nationale Frage“ eben doch zuerst kam. Diese soziale bis missionarische Motivation der „Intellektuellen“ war auch der Grund dafür, daß ein individualistischer Anarchismus in China kaum Fuß fassen konnte. Keine Ideologie, die sich nicht zumindest offiziell auf das Wohl der Gemeinschaft bezog, konnte sich in China halten. Kropotkins Anarcho-Kommunismus paßte daher am besten auf diese Motivation, zumal der Anarchismus – wie Woodcock schon feststellte<sup>20</sup> – etwas Aristokratisches an sich hat. Dies fügte sich gut zur Rolle des *junzi* 君子 (Edlen).

Nimmt man Shifu als „Personifikation“ des chinesischen Anarchismus ins Blickfeld, dann zeigt sich außerdem, wie wichtig Moral und Lebensführung in den Augen der Anarchisten waren. Shifus puritanische Art erinnert an die spanischen Anarchisten, die – im Gegensatz zu den Anarchisten der meisten Länder, die lediglich ein Leben frei von allen Zwängen (inkl. materiellen) anvisierten, wenn auch nicht Luxus und Überfluß,<sup>21</sup> – eine regelrecht asketische Lebensweise favorisierten.<sup>22</sup> In Bezug darauf hat man vermutet, daß in Spanien die traditionelle Religiosität ein wichtiger Faktor war. In China war gerade bei Shifu der – indirekte – Bezug zum Buddhismus nicht zu übersehen. Diese einheimischen Komponenten spielen daher zweifellos für die spezifische Ausprägung von anarchistischen Bewegungen in einzelnen Ländern eine Rolle.

Geht man nochmals auf einige von Lösche formulierte Fragen zum Bedingungskontext von anarchistischen Bewegungen zurück, so läßt sich fragen, inwieweit „externe“ Faktoren wie oppressives System bzw. Enttäuschung über mangelnde politische Partizipationsmöglichkeiten als Gründe ausgemacht werden können. Für die Masse der chinesischen Bevölkerung war politische Partizipation im gesamtstaatlichen Kontext nie in Reichweite, und es ist fraglich, wie weit verbreitet ein Bedürfnis danach war. Wenige haben sich für ein parlamentarisches System stark gemacht, zumal die meisten „Intellektuellen“ ohnehin überzeugt waren, daß nur sie wüßten, was für „das Volk“ gut sei – eine Haltung, die bis heute typisch ist. Der Liberalismus hatte nie eine reale Chance.<sup>23</sup>

Waren die Intellektuellen, welche sich dem Anarchismus zuwandten, möglicherweise wegen mangelnder Partizipationsmöglichkeiten ihrer selbst enttäuscht? Sie waren mit Sicherheit aufgrund des Wegfalls des Beamtenprüfungssystems und daher der neu gestellten Frage, welche berufliche Zukunft sich ihnen eröffnete, verunsichert, zumal das alte System ihnen gleichzeitig eine begrenzte politische Wirkungsmöglichkeit eröffnet hatte. Nun waren sie zu reinen Akademikern geworden. In gewissem Sinne kann man daher von einer „Deklassiertheit“ sprechen. Dennoch kann dies kaum als wesentlicher Bestandteil eines Bedingungskontextes gelten, denn die ersten Chinesen, die sich dem Anarchismus zuwandten, taten dies nicht „aus Verzweiflung“,<sup>24</sup> vielmehr war der Anarchismus für sie ein

<sup>20</sup> Woodcock: *Anarchism* S. 30–31.

<sup>21</sup> Dies hebt Woodcock: *Anarchism* S. 25–26 m.E. zurecht heraus. Die Anarchisten verfochten nie das Ideal verschwenderischen Überflusses, sondern den freien Zugang aller zu den Gütern der Erde.

<sup>22</sup> Vgl. Gerald Brenan: *Die Geschichte Spaniens* S. 182–183, S. 204–205, S. 219, S. 229–230 (Anm. 30).

<sup>23</sup> Vgl. Hermann Halbeisen: *Demokratie ohne Volksherrschaft. Aspekte des politischen Denkens chinesischer Liberaler in der Nanking-Zeit, 1927–1937*, Bochum 1991, bes. Kap. I und V.

<sup>24</sup> Die Thesen Lösches bzw. Hobsbawms, an den sich Lösche z.T. anlehnt, reproduzieren hier in gewissem Sinne das Lenin-Wort vom „Anarchismus als Produkt der Verzweiflung“. Bereits Linse hat in seiner Re-

Hoffnungsträger. Weder Liu Shiwei noch Li Shizeng oder Shifu, um die wichtigsten frühen Exponenten zu nennen, handelten aus „Frustration“, sondern sie glaubten, im Anarchismus den Schlüssel für ein neues Zeitalter gefunden zu haben. Während Liu Shiwei und Li Shizeng sich in je eigener Weise der eigenen Nation / Kultur verpflichtet fühlten, wurde der chinesische Anarchismus mit Shifu im eigentlichen Sinne internationalistisch.<sup>25</sup> Bestenfalls bei Shifu läßt sich der Faktor „Enttäuschung“ biographisch als wirksam erkennen, da er sich u.a. angesichts der nach der Beseitigung der Mandschus einsetzenden Postenrängeleien unter den Revolutionären dem Anarchismus zuwandte.

Die folgenden chinesischen Anarchisten wiederum waren primär durch die Beziehung zum charismatischen Shifu zum Anarchismus gekommen (Liang Bingxian, Zheng Peigang, Huang Lingshuang, Ou Shengbai, Huang Zunsheng usw.), während die nächste „Generation“ (Qin Baopu, Wei Huilin, Bi Xiushao, Lu Jianbo, Ba Jin usw.) im Kontext der Vierten-Mai-Zeit dazu stieß. Ihre Motivation war ebensowenig „Verzweiflung“, sondern der Anarchismus galt ihr als modern und zukunftsweisend. Sein internationalistisches Gepräge versprach, auch Chinesen endlich zu „Weltbürgern“ zu machen. Diese Sehnsucht, nicht mehr nur Chinese, sondern „Weltbürger“ zu sein, war in der Zeit der Neuen Kulturbewegung weit verbreitet und erhöhte die Attraktivität des Anarchismus. In der Tat ist wohl die interessanteste Facette der chinesischen Anarchisten in den 20er Jahren ihr Festhalten an einem internationalistischen Bewußtsein, während sich ansonsten in China der Nationalismus ausbreitete.<sup>26</sup> Der „Internationalismus“ der KPCh beschränkte sich schließlich auf nicht viel mehr als die Verbindung nach Moskau. Die Anarchisten erkannten die Gefahren und Einseitigkeiten des Nationalismus, doch schwammen sie damit gegen den Trend der Zeit.

Somit war der Anarchismus in China kein „Produkt der Verzweiflung“, sondern der Hoffnung, auch wenn das Desaster der Republik und die Herrschaft der Warlords sicherlich ein Enttäuschungsfaktor waren bzw. die Plausibilität des Anarchismus erhöhten. Die westliche Demokratie war ohnehin für die meisten chinesischen Intellektuellen, wie erwähnt, nicht das unangefochtene Ideal, dessen Verwirklichung man erhofft und von deren Scheitern man enttäuscht gewesen wäre. Vielmehr war das Image der westlichen Demokratie aufgrund entsprechender Informationen entweder negativ, oder aber man sah sie für Chinas Bevölkerung als „noch zu früh“ an. „Das Volk“ mußte erst durch Erziehung „zivilisiert“ werden, weshalb die Erziehung – und zwar nicht nur im rein intellektuellen Sinne, sondern auf die Persönlichkeit insgesamt bezogen – ein Schlüsselthema im Modernisierungsdiskurs wurde. Wie Wu Zhihui als einer, der den Westen kannte, nicht müde wurde zu wiederholen, konnte in Westeuropa (fast) jeder Arbeiter lesen und war daher auch für Propaganda zugänglich.

---

zension zu Lösche darauf hingewiesen, daß sich in der gewählten Terminologie ein unterschwellig marxistisch geprägtes Geschichtsbild offenbart. (Siehe Ulrich Linse: „Anarchismus-Theorien“ S. 589).

<sup>25</sup> Wie dargelegt, ist der oft für die *Xin shiji*-Gruppe postulierte Internationalismus insofern zu relativieren, als er eindeutig an den Nutzen für *China* gekoppelt war, während Shifu keine „Einbahnstraßen-Mentalität“ mehr verfocht.

<sup>26</sup> Dies galt im übrigen auch für fast alle anderen „dritten Kräfte“. Vgl. die Einleitung von Jeans zu dem von ihm herausgegebenen Band *Roads Not Taken* S. 8.

*Chinas Anarchismus im Vergleich*

Nun gab es natürlich auch in Europa „unterentwickelte“ Gebiete. In Spanien etwa konnte Anfang des 20. Jahrhunderts ebenfalls auf dem Lande kaum einer lesen, doch übernahmen einige alphabetisierte Arbeiter eine Multiplikatorenfunktion.<sup>27</sup> In Rußland war die Situation ähnlich, allerdings waren hier die politischen Verhältnisse noch „rückständiger“ als in Spanien, weshalb Rußland noch den besten Vergleich zu China böte. In der Tat war auch hier – wie in China – der Anarchismus als eigene Bewegung erst Anfang des 20. Jahrhunderts greifbar geworden und überwiegend auf die Intellektuellen und Arbeiter in den Städten beschränkt geblieben.<sup>28</sup> Machnos Bewegung war eine späte und eigenständige Entwicklung, während das Gros der russischen Anarchisten wenig mit den Bauern zu tun hatte, die – wie früher erwähnt – außer dem Spezialfall Ukraine sonst in der Zeit der russischen Revolution von 1917 eher zu den Bolschewisten hielten.<sup>29</sup> Im Vergleich zu China standen allerdings schon die ersten russischen Anarchisten in einer sozialistischen Tradition und empfangen starke Impulse von den russischen Emigranten im Westen. Obwohl die anarchistische Bewegung in Rußland erst Anfang des 20. Jahrhunderts faßbar wird, hatte sie daher an sich schon eine Geschichte, während man in Ostasien gewissermaßen von Null anging. Außerdem fielen die spezifischen Kolonialismus-Probleme in Rußland weg.

Unter dem Kolonialismus-Aspekt könnte man daher nach anderen anarchistischen Bewegungen in der „Dritten Welt“ Ausschau halten, über die allerdings noch wenig bekannt ist. Während die anarchistischen Bewegungen in Mittel- und Südamerika offensichtlich stark vom „Exporteur“ Spanien (und z.T. Italien) beeinflusst waren, gibt die gelegentlich angeführte – wenn auch nicht selbsterklärt „anarchistische“ – indische ein ganz eigenes Bild ab. Unter „indischem Anarchismus“ wird die im Erbe Gandhis stehende Sarvodaya-Bewegung geführt, die jedoch stark religiös und ländlich orientiert ist und von daher kaum mit dem chinesischen Anarchismus vergleichbar erscheint.<sup>30</sup> Interessant wäre wohl ein Vergleich zur koreanischen Bewegung, die leider außerhalb der Landesgrenzen noch wenig bekannt ist.<sup>31</sup> Immerhin waren zahlreiche koreanische Anarchisten im chinesischen Exil

<sup>27</sup> Vgl. Brenan: *Geschichte Spaniens* S. 204.

<sup>28</sup> Siehe den „Klassiker“ Paul Avrich: *The Russian Anarchists*.

<sup>29</sup> Copp: *The Role of the Anarchists ...*, der generell die soziale Zusammensetzung von Anarchisten und Bolschewisten verglichen hat.

<sup>30</sup> Zur Sarvodaya-Bewegung als „indischem Anarchismus“ siehe besonders die Arbeiten von Ostergaard: Geoffrey Ostergaard und Melville Currell: *The Gentle Anarchists. A Study of the leaders of the Sarvodaya Movement for Non-violent Revolution in India*, Oxford 1971; Geoffrey Ostergaard: „Indian anarchism: the curious case of Vinoba Bhave, anarchist ‘Saint of the Government’“ in: David Goodway (Hrsg.): *For Anarchism. History, Theory, and Practice*, London und New York 1989, S. 201-216. Marshall übernimmt diesen Ansatz in seinem *Demanding the Impossible*, S. 528-535.

<sup>31</sup> Es gibt einige Arbeiten zum koreanischen Anarchismus von koreanischer Seite. Da mir hierzu die sprachliche Kompetenz fehlt, konnte ich diesen Punkt nicht weiter verfolgen. Einige Titel können dem Artikel von Shimada Kyōko: „Bakin to chōsenjin“ entnommen werden. Dürftige Hinweise zum koreanischen Anarchismus gibt ferner ein Anhang zu Meltzer, entnommen aus der japanischen anarchistischen Zeitschrift *Libero International* (Meltzer, *Cienfuegos Press Anarchist Review* S. 111). Der gelegentlich angeführte englischsprachige Abriss zur koreanischen Bewegung, von dem Anarchisten Ha Ki-Rak verfaßt, war mir leider nicht zugänglich, lediglich ein kurzer neuerer Lagebericht desselben: „Im Aufbruch“ in *Trafik* 2/1988, S. 39-41. Nach Informationen von Herrn Kim Cholbu via Herrn Dr. Lins in buchstäblich letzter Minute ist 1998 in Süd-Korea ein neuer Abriss der koreanischen anarchistischen Bewegung von O Jang-

aktiv und kämpften ihrerseits gegen den japanischen Imperialismus.<sup>32</sup> Offensichtlich wurden die Beiträge der koreanischen Anarchisten zur „Befreiung der Nation“ auch von Nicht-Anarchisten anerkannt, da man ihnen einen Platz im Museum für Nationale Unabhängigkeit bei Seoul einräumte.<sup>33</sup> Allerdings wird gelegentlich behauptet, daß sich der koreanische Anarchismus durch einen starken „Nationalismus“ auszeichnet habe, was andere Anarchisten natürlich irritierte.<sup>34</sup>

Betrachtet man die chinesische und die japanische anarchistische Bewegung, die ja historisch eng verbunden waren, so fallen einige Unterschiede und viele Gemeinsamkeiten ins Auge. Während in Japan – ähnlich wie in Westeuropa – die ersten Anarchisten sich aus der sozialistischen Bewegung heraus entwickelten, war dies in China nicht der Fall. Dies hing natürlich auch mit dem unterschiedlichen sozioökonomischen Entwicklungsstand um die Wende zum 20. Jahrhundert zusammen. Da sich die Anarchismus-Rezeption in China aber stark von japanischen Vorbildern leiten ließ, gab es entsprechend viele Übereinstimmungen. Außerdem orientierten sich die anarchistischen Bewegungen in beiden Ländern stark am Weltanarchismus (u.a. mittels Esperanto) und folgten entsprechend dessen Auf und Ab. Diese internationale Anbindung war zwar einerseits eine Stütze, andererseits barg sie die Gefahr, den Anarchismus zuwenig im heimischen Boden zu verankern und daher als „aufgepfropft“ erscheinen zu lassen. Dies wurde besonders in den 1920er Jahren deutlich, als dem anarchistischen Einfluß in beiden Ländern „linke“ Konkurrenz durch die bolschewistische Marxisten erwuchs. Die Kehrseite waren die Debatten um „Indigenisierung“ des Anarchismus und die Frage nach dem Bezug zur „Praxis“. Erstere wurden in Japan bewußter geführt (insbesondere ab den späten 20er Jahren), letztere wurde in China aufgrund der geschichtlichen Ereignisse (besonders 30. Mai 1925 und der Nordfeldzug) heftiger gestellt als in Japan. Während sich dort ab den späten 20er Jahren, besonders deutlich bei Ishikawa Sanshirō, eine gewisse Rückwärtsgewandtheit zeigte, die den Anarchismus in den (agrarischen) Traditionen im eigenen Land bzw. im ostasiatischen Kulturraum wiederzufinden hoffte, um ihn nicht als „Westimport“ erscheinen zu lassen, wandte sich in China die Mehrheit der Anarchisten dem Anarchismus als „Fortschrittsbringer“ zu. Auch wenn es

---

Hwan herausgekommen. Auch soll Frank Hoffmann 1995 bei einer Koreanisten-Konferenz einen einschlägigen Vortrag gehalten haben, doch konnte ich den Vortragstext leider nicht mehr beschaffen.

<sup>32</sup> Insbesondere seit den 20er Jahren war ein engerer Kontakt von koreanischen und chinesischen Anarchisten in unserer Darstellung augenfällig gewesen. Im übrigen hebt auch der weiter oben erwähnte Brief von 1965 aus China über die aktuelle Lage der chinesischen Anarchisten den Kontakt zu Koreanern hervor! (Siehe *Anarchistische Bewegung in China 1900–1972* S. 44–45, dort S. 45).

<sup>33</sup> Siehe Stowasser: *Freiheit pur* S. 293–294. Vgl. auch die kurze, recht dürftige Passage zu Korea bei Marshall: *Demanding the Impossible* S. 527–528, der sich offensichtlich auf Ha Ki-Raks englischsprachigen Abriß stützt.

<sup>34</sup> Auffällig war ja schon bei dem Versuch von Zhang Binglin, Liu Shipai und japanischen Anarchisten, 1907 eine „Asiatische Freundschaftsgesellschaft“ in Japan auf die Beine zu stellen, wie erbittert sich die koreanischen Teilnehmer gegen eine Präsenz von Japanern gewehrt hatten, obwohl diese ja erklärt internationalistisch waren.

In außer-koreanischen anarchistischen Darstellungen wird ferner hervorgehoben, daß die koreanische anarchistische Bewegung, die seit Ende der 1980er Jahre im Rahmen der Liberalisierung in Süd-Korea wieder in die Legalität zurückkehrte, in „eigenartiger“ Gestalt aufträte. (Vgl. die Darstellungen in *Trafik* 2/1988, speziell das Interview mit Haag und Vermeer. Siehe auch dort Ha Ki-Raks Lagebericht „Im Aufbruch“ als Darstellung eines Beteiligten).

in China Stimmen für einen „nostalgisch-agrarischen“ Anarchismus gegeben hat, so erkannte die Hauptströmung in der chinesischen anarchistischen Bewegung das Modernisierungsproblem als vorrangig an, war es doch aufgrund der Zustände im Land unübersehbar. Das oft zu simpel gezeichnete Bild des Anarchismus als Verweigerungshaltung gegenüber einer modernisierten, technisierten und industrialisierten Gesellschaft und Sehnsucht nach Restauration alter Verhältnisse wird dem Gros der chinesischen Anarchisten nicht gerecht. Sie sahen im Anarchismus, um es noch einmal zu betonen, ein Modernisierungsinstrument, wollten diese „Moderne“ aber in anderer Weise gestalten als ihre ideologischen Konkurrenten. Ob ihre Moderne „besser“ gewesen wäre, sei dahingestellt.<sup>35</sup> Tatsache ist, daß sie angesichts der starken Gegenkräfte keine Handhabe fanden, diese längerfristig oder weiträumiger durchzusetzen. Dennoch trugen sie maßgeblich dazu bei, „Moderne“ nicht nur in einem engen Sinne auszulegen und sie z.B. aufs Ökonomische zu reduzieren, sondern auch die sozio-kulturelle Dimension wesentlich miteinzubeziehen. Ihr umfassendes Konzept von „Revolution“ war daher ein herausragendes Kennzeichen, was eben der Suche nach „ganzheitlichen“ Alternativen, einem neuen „System“, entsprach.

### Schlußbemerkungen

Betrachtet man die historische Entwicklung der chinesischen anarchistischen Bewegung insgesamt, so war es bezeichnend, daß der westliche Anarchismus zunächst über Vermittlung aus dem Ausland Fuß faßte. Während ganz zu Anfang als Ausfluß „revolutionärer Ungeduld“ der zerstörerische Aspekt besonders attraktiv war, was die Vermengung mit Nihilismus und Terrorismus begünstigte, schob sich bald die Frage nach den konstruktiven Seiten des Anarchismus für die zu schaffende neue Welt in den Vordergrund. Als nach dem Sturz der Qing deutlich wurde, daß China wenig dadurch gewonnen hatte, statt von „fremden“ Mandschus nun von einheimischen Warlords regiert zu werden, die ihre Machtgebiete je als Privatbesitz begriffen und zuweilen sogar pro forma abgehaltene „Wahlen“ offen manipulierten,<sup>36</sup> erhöhte dies die Plausibilität des Anarchismus. Schließlich hatten seine Verfechter dies schon vor dem Ende der Qing prophezeit.

Dennoch markierte der Fall der Qing eine Zäsur, besonders deutlich an der Entwicklung der *Xin shiji*-Gruppe zu sehen. Der Anarchismus wurde, gerade aufgrund der Erkenntnis, daß mit der Xinhai-Revolution de facto wenig erreicht worden war, zu einer Fernperspektive, die erst evolutionärer Vorbereitung bedurfte. Eine Revolution war eben offensichtlich nicht imstande, entweder sofort gründlich realisiert zu werden, oder mit einem Schläge eine völlige Veränderung zu bringen.

Während die Zeit des Vierten Mai einen Höhepunkt des chinesischen Anarchismus brachte, wurden die Perspektiven unter den Realitäten von Warlordregimen und imperialistischer Präsenz in China schnell eingeengt. Der aufkeimende Nationalismus, der sich zuerst gegen bestimmte Gegner wie Japan (vgl. die berühmten „21 Forderungen“ von 1915

<sup>35</sup> Dies impliziert z.B. Dirlik (etwa in *Anarchism ...* S. 7 ff.), der im Anarchismus eine libertär-sozialistische Alternative verkörpert sieht, die man ebensogut vom Marxismus ableiten könne. Damit scheint er – ähnlich wie Guérin – eine Verbindung von Anarchismus und Marxismus anzuvizieren.

<sup>36</sup> Das Extrem-Beispiel war Cao Kun 曹錕 bei den „Wahlen“ von 1923, der sich die Präsidentschaft durch Bestechung der Abgeordneten regelrecht erkaufte.

und den Friedensvertrag von Versailles 1919) und westliche Missionare (Anti-Religionsbewegung) richtete, wurde zur Hauptströmung, gegen die der Anarchismus machtlos war. GMD wie KP gelang es, auf der „nationalen Welle“ zu reiten, dem Anarchismus nicht. „Anarchismus zur Rettung der Nation“ war ein Widerspruch in sich. Die Erkenntnis der Anarchisten, von der Entwicklung an den Rand gedrängt worden zu sein, spiegelte sich deutlich in den Diskussionen der 20er Jahre. Die 30er Jahre bildeten – zumindest nach derzeitigem Kenntnisstand – nur noch den Abgesang. Dennoch hatte der Anarchismus in den ersten drei Dekaden des 20. Jahrhunderts durchaus seine Wirkung gehabt, die nicht nur in seiner Kritik am politischen System lag, sondern besonders auch darin, daß er generell Autoritätsstrukturen in allen Bereichen zum Gegenstand der Kritik machte sowie neue Formen von Zusammenleben zumindest in Ansätzen erprobte. Kropotkins „wissenschaftliche“ Theorien waren dabei die unangefochtene Leitlinie.

Direkt besehen war die Geschichte des chinesischen Anarchismus sicherlich keine „Erfolgsgeschichte“ – wie auch sonst nirgends –, aber seine Wirkungen waren ohnehin i.d.R. da am wirksamsten, wo sie „subkutan“ erfolgten. Die Einschätzung des Anarchismus als „ewiger Stachel“ im Fleisch der Autoritätsgeschichte trifft daher wohl den Kern am besten.

## LITERATURVERZEICHNIS

Vorbemerkung: Das Literaturverzeichnis umfaßt nur im Text oder in den Anmerkungen angeführte Literatur, also keine allgemeine Hintergrundliteratur. Ferner werden hier bezüglich der Quellen i.d.R. nur Zeitschriftentitel insgesamt angeführt, da im Text oder den Anmerkungen die Einzelbeiträge genau angegeben sind. Die alphabetische Reihung erfolgt aufgrund der diversen Sprachen der Klarheit halber stets *inklusive* des Artikels. *Chinesische* oder *japanische Übersetzungen* sind i.d.R. unter dem Übersetzer zu finden bzw. unter dem Autor in jeweiliger lautlicher Wiedergabe.

1908-nian chuangshi Shanghai shijieyu xuehui fushe shijieyu hanshou xuexiao guicheng

1908年創始上海世界語學會附設世界語函授學校規程 (Regeln der 1908 gegründeten, der Shanghaier Esperanto-Gesellschaft angegliederten Schule für Esperanto-Fernunterricht), Nachwort datiert 1933.

1932 shijieyu niankan 一九三二世界語年刊 (Esperanto-Jahresheft 1932), Kanton 1932.

Abe Hiroshi 安部浩: *Kuropotokin no ronrigaku setsu* クロポトキンの倫理學說 (Kropotkins Morallehre), Tokyo 1921.

– (Üb.): *Kuropotokin: Ronrigaku kigen oyobi hattatsu* クロポトキン: 倫理學起原及發達 (Kropotkin: Ursprung und Entwicklung der Ethik = *Étika*), Tokyo 1925.

Adair, Philippe: „L'utilitarisme libertaire de William Godwin“ in: *Révue française de science politique*, Bd. 42, Heft 6, 1992, S. 1008–1022.

Adler, Georg: „Anarchismus“ in: *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Jena 1890, S. 252–270.

– *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart*, Leipzig 1899.

Ai Xiaoming 艾曉明: *Qingnian Ba Jin jiqi wenxue shijie* 青年巴金及其文學視界 (Der junge Ba Jin und sein literarischer Horizont), Chengdu 1989.

Ailuo xianke (=Erošenko): *Guoqu de youling ji qita* 愛羅先珂: 過去的幽靈及其他 (Geist der Vergangenheit und anderes), Shanghai 1923. (Enthalten in Sakai/Saga: *Gen-ten ...* Bd. 12).

Akamatsu Katsumaro 赤松克麿: *Nihon shakai undō shi* 日本社會運動史 (Geschichte der japanischen sozialen Bewegung), Tokyo 1952.

Akiyama Kiyoshi 秋山清: *Nihon no hangyaku shisō. Museifushugi undō shōshi* 日本の反逆思想。無政府主義運動小史 (Rebellisches Denken in Japan. Eine kurze Geschichte der anarchistischen Bewegung), Tokyo 1968 (Erstauflage 1960).

– *Ōsugi Sakae hyōden* 大杉榮評傳 (Kritische Biographie Ōsugi Sakaes), Tokyo 1976.

Akiyama Kiyoshi 秋山清 / Ōsawa Masamichi 大澤正道: *Kōtoku, Ōsugi, Ishikawa: Nihon anakisuto no genzō* 幸徳, 大杉, 石川。日本アナキストの原像 (Kōtoku, Ōsugi, Ishikawa: Repräsentanten japanischer Anarchisten), Tokyo 1971.

- Album: Die Beerdigung von P. A. Kropotkin in Moskau, 13.2.1921*, Berlin 1922, hrsg. vom „Ausländischen Büro zur Schaffung der russischen anarcho-syndikalistischen Konföderation“.
- Anarchistische Bewegung in China 1900–1972*, Karlsruhe 1977.
- Apter, David E. / Joll, James: *Anarchism Today*, New York 1972.
- Arima, Tatsuo: *The Failure of Freedom*, Cambridge/Mass. 1969.
- Arishima Takeo zenshū* 有島武郎全集 (Sämtliche Werke Arishima Takeos), 10 Bde., Tokyo 1979–1981.
- Asukai Masamichi 飛鳥井雅道: *Kindai bunka to shakaishugi* 近代文化と社會主義 (Moderne Kultur und Sozialismus), Tokyo 1970.
- Atarashiki mura* 新しき村 (Neudorf), 1918–. Die frühen Nummern von 1918–1923 liegen im Nachdruck Tokyo 1988 vor. (Zwischenzeitliche Umbenennung in den 1960er Jahren: *Kono michi*).
- Atarashiki mura ni tsuite* 新しき村について (Über Atarashiki mura) (=die Dorfbrochure), Stand 1990.
- Atarashiki mura sōsho* 新しき村叢書 (Sammlung Atarashiki mura).
- Bd. 1: *Jibun no jinseikan* 自分の人生觀 (Meine Sicht des menschlichen Lebens) (erschienen 1920).
  - Bd. 2: *Atarashiki mura no shinkō* 新しき村の信仰 (Der Glaube des Atarashiki mura). (Ebenfalls 1920).
  - Bd. 4: *Risō teki shakai* 理想的社會 (Die ideale Gesellschaft) (erschienen 1923).
- Auberg, Jörg: „Alexander Berkman“ in Degen: *Lexikon der Anarchie*.
- Avrich, Paul: *Anarchist Portraits*, Princeton 1988.
- *Anarchist Voices*, Princeton 1995.
  - „Kropotkin in America“ in *International Review of Social History* Bd. XXV, 1980, S. 1–34.
  - *Sacco and Vanzetti: The Anarchist Background*, Princeton 1991.
  - *The Haymarket Tragedy*, Princeton 1984.
  - *The Russian Anarchists*, Princeton 1967.
- Ba Jin 巴金 (siehe auch Li-Pei-Kan, Ba Ke): *Ba Jin duanpian xiaoshuoji* 巴金短篇小說集 (Sammlung von Ba Jins Kurzgeschichten), 2 Bde., Shanghai 1936–1937.
- *Changshengta* 長生塔 (Pagode des langen Lebens), Shanghai 5. Aufl. 1939 (Erstaufgabe 1937).
  - *Duanjian* 短簡 (Kurze Schriftstücke), Shanghai 1937.
  - *Eguo shehui yundong shihua* 俄國社會運動史話 (Freie Geschichte der russischen Gesellschaftsbewegungen), 2. Auflage, Shanghai 1936.
  - *Gedanken unter der Zeit*, Köln 1985.
  - (Üb.): *Kelutaotejin: Lunlixue de qi yuan he fazhan* 克魯泡特金: 倫理學的起源和發展 (Kropotkin: Ursprünge und Entwicklung der Ethik = *Étika*), Shanghai 1941.
  - (Üb.) (unter „Feigan“ 芾甘): *Kelupaotejin: Mianbao luequ* 克魯泡特金: 面包略取 (Kropotkin: Eroberung des Brotes = *La conquête du pain*), Shanghai 1927.
  - (Üb.): *Kelupaotejin: Mianbao yu ziyou* 克魯泡特金: 面包與自由 (Kropotkin: Brot und Freiheit = *La conquête du pain*), Peking 1982.
  - (Üb.): *Kelupaotejin: Wo de zizhuan* 克魯泡特金: 我的自傳 (Kropotkin: Meine Autobiographie = *Memoirs of a Revolutionist*), Peking 1985.

- (Üb.): *Kelupaotejin: Zizhuan* 克魯泡特金：自傳 (Kropotkin: Autobiographie = *Memoirs of a Revolutionist*), Shanghai 1933(?).
- *Kongsu* 控訴 (J'accuse), Ausgabe Guilin 1941 (Erstauflage Shanghai 1937).
- *Sheng zhi chanhui* 生之懺悔 (Lebensbeichte), Shanghai 1936.
- (Üb.): *Weina Feigenianer: Yuzhong ershinian* 薇娜·妃格念爾：獄中二十年 (Vera Figner: Zwanzig Jahre im Gefängis) (Teil 2), Shanghai 1949.
- *Yi* 憶 (Erinnerungen), Shanghai 1936.
- Ba Jin daibiaozuo xuan* 巴金代表作選 (Auswahl repräsentativer Werke Ba Jins), Neuaufll. Shanghai 1941 (Erstauflage 1937).
- Ba Jin nianpu* 巴金年譜 (Chronologie Ba Jins), 2 Bde., Chengdu 1989.
- Ba Jin xiezuozuo shengya* 巴金寫作生涯 (Das schriftstellerische Leben Ba Jins), hrsg. von Jia Zhifang 賈植芳 et al., Tianjin 1984.
- Ba Jin yanjiu ziliao* 巴金研究資料 (Forschungsmaterialien zu Ba Jin), herausgegeben von Li Cunguang 李存光, 3 Bde., Bd. 1, Fuzhou 1985.
- Ba Ke* 巴克 (=Ba Jin, siehe auch dort) (Üb.): *Kelupaotejin: Wo di zizhuan* 克魯泡特金：我底自傳 (Kropotkin: Meine Autobiographie = *Memoirs of a Revolutionist*), Taipei 1975.
- Bailey, Paul: „The Chinese Work-Study Movement in France“ in *The China Quarterly* Nr. 115, Sept. 1988, S. 441–461;
- „The Sino-French Connection. The Chinese Worker-Student Movement in France 1902–1928“ in David Goodman (Hrsg.): *China and the West: Ideas and Activities*, Manchester und New York 1990, S. 72–102.
- Bakunin, M.: *Gesammelte Werke*, 3 Bde., Berlin 1921–1924.
- *Gewalt für den Körper, Verrat für die Seele?*, eingeleitet von Arthur Lehning, Berlin 1980.
- *Gott und der Staat* in Grünberg, Carl (Hrsg.): *Hauptwerke des Sozialismus und der Sozialpolitik*, Neue Folge, Heft 2, besorgt von Max Nettlau, Leipzig 1919..
- *Oeuvres complètes de Bakounine* (identisch mit *Archives Bakounine*), hrsg. von Arthur Lehning, Paris 1973–1982.
- *Philosophie der Tat*, eingeleitet von Rainer Beer, Köln 1968.
- *Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften*, hrsg. von Horst Stuke, Frankfurt/M. 1972.
- Bakuning yanlun* 巴枯寧言論 (Aussprüche Bakunins), Peking 1978.
- Balazs, Étienne: „Entre révolte nihiliste et évasion mystique“ in *Asiatische Studien* II, 1948, S. 27–55.
- Bao Pu 抱朴 (siehe auch Qin Baopu 秦抱朴): *Eguo geming zhi shibai* 俄國革命之失敗 (Das Scheitern der Revolution in Rußland) (Esperanto-Nebentitel: Malsukceso de rusa revolucio), Guangdong 1924.
- „Ĥino kaj Esperanto en Sovetruŝujo“ (Chinesisch und Esperanto in Sowjetrußland) in *La Verda Ombro* (Grüner Schatten), Jg. 7, Nr. 1, März 1926, S. 5–6.
- Barclay, Harold: *People without Government: An Anthropology of Anarchism*, London 1982. (Deutsche Fassung: *Völker ohne Regierungen: Eine Anthropologie der Anarchie*, Berlin 1985).
- Barman, Geneviève / Dulioust, Nicole: „La France au miroir chinois“ in *Les temps modernes* Nr. 498, Jan. 1988, S. 32–67.

- „Un groupe oublié: les étudiantes-ouvrières chinoises en France“ in *Études chinoises* Bd. 7, Nr. 2, 1987, S. 9–46.
- Barnouin, Barbara / Yu, Changgen: *Ten Years of Turbulence. The Chinese Cultural Revolution*, London und New York 1993.
- Barrett, T. M.: „Chinese Sectarian Religion“ in *Modern Asian Studies* 12, 1978, S. 333–352.
- Bartsch, Günter: *Der internationale Anarchismus*, Hannover 1972.
- Bastid, Marianne: „Li Yuying (1881–1973) and the Image of France in China“ in Tilemann Grimm, Peter M. Kuhfus und Gudrun Wacker (Hrsg.): *Collected Papers of the XXIXth Congress of Chinese Studies*, Tübingen 1988, 6 Seiten.
- „L’ouverture aux idées d’occident: Quelle influence de la Révolution Française sur la révolution républicaine de 1911?“ in *Extrême-Orient, Extrême-Occident* Nr. 2, 1983, S. 21–38.
- Bauer, Wolfgang: „Anarchismus“ in Wolfgang Franke und Brunhild Staiger (Hrsg.): *China Handbuch*, Opladen 1978 (Erstausgabe 1974), S. 18–20.
- *China und die Hoffnung auf Glück*, München 1974.
- „China – Verwirklichung einer Utopie“ in *Propyläen Weltgeschichte* Bd. 11, Berlin und Frankfurt/M. 1965, S. 131–196.
- „The Hermit’s Temptation: Aspects of Eremitism in China and the West in the third and early fourth Century A. D.“ in *Zhongyang yanjiuyuan guoji hanxue huiyi lunwenji* 中央研究院國際漢學會議論文集 (Konferenzband der internationalen Sinologie-Tagung der Academia Sinica), Taipei 1981, S. 73–116.
- „The Hidden Hero: Creation and Disintegration of the Ideal of Eremitism“ in: Donald Munro (Hrsg.): *Individualism and Holism*, Ann Arbor 1985, S. 157–197.
- „Utopismus und Wirklichkeitssinn im alten und im neuen China“ in: Alfred Bellebaum (Hrsg.): *Vom guten Leben: Glücksvorstellungen in Hochkulturen*, Berlin 1994, S. 185–220.
- Beijing daxue rikan* 北京大學日刊 (Tageszeitung der Peking-Universität), 1917–1932. (VR-Nachdruck 1981 in 16 Bänden).
- Beijing daxue xuesheng zhouban* 北京大學學生週刊 (Wochenzeitschrift der Studenten der Peking-Universität), (Esperantotitel „La Studentaro de la S’tata Pekin-universitato“ [sic!]), 1920. (Nachdruck Peking 1980).
- Belen’kij, I. L. / Starostin, E. V.: *Petr Alekseevič Kropotkin. Ukazatel’ literatury 1921–1992* (Petr Alekseevič Kropotkin: Literaturverzeichnis 1921–1992), Moskau 1992.
- Bender, Frederic L.: „Taoism and Western Anarchism“ in *Journal of Chinese Philosophy* Bd. 10, Nr. 1, März 1983, S. 5–26.
- Benliu* 奔流 (Reißende Strömung), 1928–1929 eingesehen.
- Benton, Gregor: *China’s Urban Revolutionaries. Explorations in the History of Chinese Trotskyism 1921–1952*, Atlantic Highlands, N.J. 1996.
- Berg, Hubert von den: „Freie Liebe“ in Degen: *Lexikon der Anarchie*.
- Bergère, Marie-Claire: *Sun Yat-sen*, Paris 1994.
- Berkman, A.: *Now and After: The ABC of Communist Anarchism* (1929). (Deutsche Teilübersetzung: *ABC des Anarchismus*, Berlin 1982, hrsg. von August Behrens).
- Bernal, Martin: „Chinese Socialism before 1913“ in Jack Grey (Hrsg.): *Modern China’s Search for a Political Form*, London et al. 1969, S. 66–95.

- *Chinese Socialism to 1907*, Ithaca und London 1976.
- „Liu Shih-p'ei and National Essence“ in: Furth, Charlotte (Hrsg.): *The Limits of Change. Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge/Mass. 1976, S. 90–112.
- „The Triumph of Anarchismus over Marxism, 1906–1907“ in Mary C. Wright (Hrsg.): *China in Revolution: The First Phase 1900–1913*, New Haven und London 1968.
- Bernecker, Walther: „Spanischer Bürgerkrieg“ in Degen (Hrsg.): *Lexikon der Anarchie*.
- Bernstein, Gai Lee: *Japanese Marxist: A Portrait of Kawakami Hajime 1879–1946*, Cambridge/Mass. und London 1976.
- Beyer, Wolfram: „Anti-Militarismus“ in Degen: *Lexikon der Anarchie*.
- Bi Xiushao 畢修勺: *Lun wuchanjieji zhuanzheng 論無產階級專政* (Über die Diktatur des Proletariats), Shanghai 1928.
- (Hrsg.): *Ziyou shijie lunwenji 自由世界論文集* (Aufsatzsammlung Freie Welt), Shanghai 1946.
- Bian Xieqing 邊燮清: „Zhongguo lishishang jiwai annaqizhuyizhe“ 中國歷史上幾位安那其主義者 (Einige Anarchisten in der chinesischen Geschichte) in *Shehui xuejie 社會學界* (Welt der Gesellschaft) Bd. 1, Nr. 1, Juni 1927.
- Bianco, Lucien / Chevrier, Yves: *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier international. La Chine*, Paris 1985.
- Bide Kelupaotejin 彼得·克魯泡特金: *Huzhulun 互助論* (Peter Kropotkin: *Mutual Aid*), (Übersetzer nicht namentlich genannt, sondern „vom Verlag“ bezeichnet, de facto aber Zhu Xi 朱洗), Neuauflage Taipei 1980.
- Bide Kelupaotejin 彼得·克魯泡特金 „Pietro Kropotkin“: *Rensheng zhexue. Qi qi yuan jiqi fazhan 人生哲學。其起源及其發展* (Ethik: ihre Ursprünge und ihre Entwicklung = *Étika*), (Übersetzer nur im Impressum als „Li Feigan“ 立費甘 identifiziert, de facto Ba Jin), Taipei 1973.
- Blanke, Detlev: *Internationale Plansprachen. Eine Einführung*, Berlin (Ost) 1985.
- Bodde, Derk: *Tolstoy and China*, Princeton 1950.
- Boorman, Howard L. / Howard, Richard C. (Hrsg.): *Biographical Dictionary of Republican China*, 5 Bde., New York und London 1967–1979.
- Borcke, Astrid von: „Violence and Terror in Russian Revolutionary Populism: the *Narodnaya Volya*, 1879-1883“ in Mommsen / Hirschfeld S. 48–62.
- Borries, Achim von / Brandies, Ingeborg (Hrsg.): *Anarchismus: Theorie, Kritik, Utopie. Texte und Kommentare*, Frankfurt 1970.
- Botz, G. / Brandstetter, G. / Pollak, M.: *Im Schatten der Arbeiterbewegung. Zur Geschichte des Anarchismus in Österreich und Deutschland*, Wien 1977.
- Bouchez, Daniel: „Un défricheur méconnu des études extrême-orientales: Maurice Courant (1865–1935)“ in *Journal Asiatique* Nr. 271: 1–2, 1983, S. 43–150.
- Brenan, Gerald: *The Spanish Labyrinth*, Cambridge 1950. (Deutsche Fassung: *Die Geschichte Spaniens. Über die sozialen und politischen Hintergründe des Spanischen Bürgerkrieges*. „*The Spanish Labyrinth*“, Berlin 1978).
- Brumann, Christoph: „Kommunitäre Gruppen in Japan: Alternative Mikrogesellschaften als kultureller Spiegel“ in *Zeitschrift für Ethnologie* Nr. 117, 1992, S. 119–139.
- Briefe nach der Schweiz*, hrsg. von Theodor Pinkus, Zürich 1972.

- Brupbacher, Fritz: *Marx und Bakunin. Ein Beitrag zur Geschichte der Internationalen Arbeiterassoziation*, München 1922.
- Buber, Martin: *Pfade in Utopia*, Heidelberg 1950.
- Bünger, Karl: „Concluding Remarks“ in Schram (Hrsg.): *Foundations ...* S. 313–323.
- Cadart, Claude / Cheng Yingxiang: *Mémoires de Peng Shuzhi. L'envol du communisme en Chine*, Paris 1983.
- Cahm, Caroline: *Kropotkin and the rise of revolutionary anarchism (1872–1886)*, Cambridge U.P. 1989.
- Cai Guoyu 蔡國裕: *Yijiuerling niandai chuqi zhongguo shehuizhuyi lunzhan* — 一九二〇年代初期中國社會主義論戰 (Die chinesische Sozialismus-Debatte Anfang der 1920er Jahre), Taipei 1988.
- Cai Jianguo: *Cai Yuanpei: Gelehrter und Mittler zwischen Ost und West*, Hamburg 1998 (ins Deutsche übersetzt).
- Cai Shangsi 蔡尚思: *Cai Yuanpei xueshu sixiang zhuanji* 蔡元培學術思想傳記 (Intellektuelle Biographie Cai Yuanpeis), Shanghai 1950 (Vorwort datiert auf 1941).
- Cantzen, Rolf: *Weniger Staat – mehr Gesellschaft. Freiheit – Ökologie – Anarchismus*, Frankfurt/M. 1987.
- Carter, April: *The Political Theory of Anarchism*, London 1971.
- Chan, Ming Kou: *Labor and Empire: The Chinese Labor Movement in the Canton Delta 1895–1927*, Diss. Stanford 1975.
- Chan, Ming K. / Dirlik, Arif: *Schools into Fields and Factories: Anarchists, the Guomindang, and the Labor University in Shanghai, 1927–1932*, Durham 1991.
- Chan, Pik-chong Agnes Wong: *Liu Shifu: A Chinese Anarchist and the Radicalization of Chinese Thought*, unpubl. Diss., Berkeley 1979.
- Chan Sin-wai: *An Exposition of Benevolence. The Jen-hsüeh of T'an Ssu-t'ung*, Hongkong 1984.
- *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought*, Hongkong 1985.
- *T'an Ssu-t'ung: An annotated Bibliography*, Hongkong 1980.
- Chang Hao: *Liang Ch'i-ch'ao and the Intellectual Transition in China. 1890–1907*, Cambridge 1971.
- Chang, Kuo-t'ao: *The Rise of the Chinese Communist Party 1921–1927*, Lawrence et al., 1971.
- Chang, Sidney H. / Gordon, Leonard H. D.: *All under Heaven. Sun Yat-sen and His Revolutionary Thought*, Stanford 1991.
- Chapelier, E. / Marin, G.: *Les Anarchistes et la Langue Internationale „Esperanto“*, Paris 1907.
- Chen Dannong 陳丹農: *Ba Jin pingzhuan* 巴金評傳 (Kritische Biographie Ba Jins), Neuaufgabe Shijiazhuang 1982.
- Chen Duxiu wenzhang xuanbian* 陳獨秀文章選編 (Auswahl von Texten Chen Duxius), 3 Bde., Peking 1984.
- Chen Jiying 陳紀滢: *Qi Rushan, Lin Yutang, Wuzhexiaolu Shidu* 齊如山, 林語堂, 武者小路實篤 (Qi Rushan, Lin Yutang, Mushakōji Saneatsu), Taipei 1977.
- *Yidai zhenqi ren: Li Shizeng zhuan* 一代振奇人: 李石曾傳 (Ein beeindruckender Mensch: Biographie Li Shizengs), Taipei 1984 (Erstaufg. 1982).

- Chen, Leslie H.: „Chen Jiongming (1878–1933) and the Chinese Federalist Movement“ in *Republican China* XVII, Nr. 1, Nov. 1991, S. 21–37.
- Chen Lifu 陳立夫: „Wang Sicheng: *Huzhu xinlun*‘ xu“ „王思誠：互助新論“序 (Vorwort zu Wang Sicheng: Neue Abhandlung über gegenseitige Hilfe) in *Taipei Zhongyang ribao* 台北中央日報 (Taipei „Central daily“), 5. Mai 1967.
- Chen Sanjing 陳三井: *Huagong yu ouzhan* 華工與歐戰 (Chinesische Arbeiter und der Erste Weltkrieg), Taipei 1986.
- „Jidujiao qingnianhui yu ouzhan huagong“ 基督教青年會與歐戰華工 (Der YMCA und die chinesischen Arbeiter im Ersten Weltkrieg) in *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan* 中央研究院近代史研究所集刊 (Bulletin des Forschungsinstituts zur modernen Geschichte der Academia Sinica), Nr. 17, Bd. 1, Juni 1988, S. 53–70.
- (komp.): *Qingong jianxue yundong* 勤工儉學道動 (Bewegung für eifriges Arbeiten und sparsames Studium), Taipei 1981.
- Chen Sihe / Li Guangjun 陳思和, 李光軍: *Ba Jin lungao* 巴金論稿 (Versuch über Ba Jin), Peking 1986.
- Chen Sihe 陳思和: *Renge de fazhan: Ba Jin zhuan* 人格的發展：巴金傳 (Entwicklung einer Persönlichkeit: Biographie Ba Jins), Shanghai 1992.
- Chen Yan 陳燕: *Liu Shiwei ji qi wenxue lilun* 劉師培及其文學理論 (Liu Shiwei und seine Literaturtheorie), Taipei 1989.
- Chen Yutang 陳玉堂 (Hrsg.): *Zhongguo jinxindai renwu minghao da cidian* 中國近現代人物名號大辭典 (Großes Lexikon der Namen und Beinamen von chinesischen Persönlichkeiten der neueren und modernen Zeit), Hangzhou 1993.
- Chen Zhengyan 陳正炎 / Lin Qitan 林其鏞: *Zhongguo gudai datong sixiang yanjiu* 中國古代大同思想研究 (Studie zu den Utopievorstellungen im alten China), Shanghai 1986.
- Chen Zhihua 陳之驊: *Kelupaotejin zhuan* 克路泡特金傳 (Biographie Kropotkins), Peking 1986.
- Chen Zhu 陳柱: *Gongyangxue zhexue* 公洋學哲學 (Die gongyang-Philosophie), ursprünglich 1929 erschienen, Nachdruck Taipei o.J.
- Chenbao* 晨報 (Morgenzeitung), 1918–?
- Chenbao fukan* 晨報副刊 (anfängs *Chenbao fujian* 晨報副鐫 genannt) (Beilage zur Morgen-Zeitung), 1921–1928. (Nachdruck Peking 1981 in 15 Bänden).
- Chenxi zhoukan* 晨曦週刊 (Wochenzeitschrift „Morgendämmerung“), 1930–1932.
- Chesneaux, Jean: *Le mouvement ouvrier chinois de 1919 à 1927*, Paris 1962.
- (Hrsg.): *Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux XIXe et XXe siècles*, Paris 1970.
- *Secret Societies in China*, London 1971.
- Chevrier, Yves: „Anarchisme, maoïsme et culture politique chinoise“ in *Historiens – Géographes* Nr. 340 (1992), S. 193–202.
- Chow Tse-tsung: *Research Guide to the May Fourth Movement. Intellectual Revolution in Modern China, 1915–1924*, Cambridge/Mass. 1963.
- *The May Fourth Movement. Intellectual Revolution In Modern China*, Cambridge/Mass. und London 1960.
- Chow, William C. L.: „Chou Tso-jen and the New Village Movement“ in *Hanxue yanjiu* 漢學研究 (Sinologische Studien) Bd. 10, Nr. 1, Juni 1992, S. 105–134.

- Chuban zhoukan* 出版週刊 (Wochenblatt der Veröffentlichungen), N. S., 1932–1937.
- Chunlei* 春雷 (Frühjahrsdonner), 1923–1924. (Auch in Sakai/Saga: *Genten ...* Bd. 8).
- Chūō kōron* 中央公論 (Zentrales Forum), 1886–.
- Clark, John: „On Taoism and Politics“ in *Journal of Chinese Philosophy* Bd. 10, Nr. 1, 1983, S. 65–87.
- Clifford, Paul: *The Intellectual Development of Wu Chih-hui*, Univ. of London 1976 (konnte ich leider nicht einsehen).
- Confino, Michael: „Anarchisme et internationalisme. Autour du *Manifeste des seize*. Correspondance inédite de Pierre Kropotkine et de Marie Goldsmith, janvier–mars 1916“ in *Cahiers du Monde russe et soviétique* Bd. XXII, (2–3), April–Sept. 1981, S. 231–249.
- (Hrsg.): *Anarchistes en exil. Correspondance inédite de Pierre Kropotkine à Marie Goldsmith 1897–1917*, Paris 1995.
- Copp, John Walter: *The Role of the Anarchists in the Russian Revolution and Civil War, 1917–1921. A Case Study in Conspiratorial Party Behavior during Revolution*, Diss., Columbia Univ. 1993.
- Crowder, George: *Classical Anarchism*, Oxford 1991.
- Crump, John: *Hatta Shūzō and Pure Anarchism in Interwar Japan*, London 1993.
- *The Origins of Socialist Thought in Japan*, London et al. 1983.
- Dahlmann, Dittmar: *Land und Freiheit. Machnovščina und Zapatismo als Beispiele agrarrevolutionärer Bewegungen*, Stuttgart 1986.
- Dai Xugong 戴緒恭: *Xiang Jingyu zhuan* 向警予傳 (Biographie Xiang Jingyus), Peking 1981.
- Dai shinsai: Ōsugi Sakae to nakamatachi* 大震災 : 大杉栄と仲間たち (Die große Erdbebenkatastrophe: Ōsugi Sakae und seine Genossen), Tokyo 1993. (Ausstellungskatalog).
- Dalu* 大陸 (Festland), 1902–1906.
- Das Esperanto, ein Kulturfaktor*, Bd. 3, Festschrift zum 8. Deutschen Esperanto-Kongreß, Stuttgart 1913.
- DeFrancis, John: *Nationalism and Language Reform in China*, Princeton 1950.
- *The Chinese Language*, Honolulu 1984.
- Degen, Hans Jürgen (Hrsg.): *Lexikon der Anarchie*, Börsdorf 1993–.
- Deng Ye 鄧野: „Wusi shiqi de gongdu huzhu zhuyi jiqi shijian“ 五四時期的工讀互助主義及其實踐 (Die Idee der gegenseitigen Hilfe bei Arbeit und Studium und ihre Realisierungen in der Vierten-Mai-Zeit) in *Wen shi zhe* 文史哲 (Literatur, Geschichte, Philosophie) 1982, Nr. 6, S. 21–27.
- Deng Zhongxia 鄧中夏: *Zhongguo zhigong yundong jianshi 1919–1926* 中國職工運動簡史 (1919–1926) (Kurze Geschichte der Arbeiterbewegung 1919–1926), Peking 1953.
- Der Freie Arbeiter*, 1904–1933.
- Der Syndikalist*, eingesehen 1929.
- Diefenbach, Hans (Hrsg.): *Anarchismus*, Darmstadt 1996.
- Diehl, Karl: *Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus*, 4. Auflage, Jena 1922 (Erstaufgabe 1905).
- Dierse, Ulrich: „Anarchie, Anarchismus“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, (1971), S. 267–294.

- Dinamikku* デイナミック („La Dynamique“), 1929–1934. (Nachdruck Isesaki 1974).
- Dirlik, Arif: *Anarchism in the Chinese Revolution*, Berkeley et al. 1991.
- *The Origins of Chinese Communism*, New York 1989.
- Dongfang zazhi* 東方雜誌 („The Eastern Miscellany“), 1904–1949. (Original und Nachdruck Taipei 1967–1980 benutzt).
- Dooren, Wim van: *Bakunin zur Einführung*, Hamburg 1985.
- Dossier A 19, Archive nationale, Paris, zu „John Ton / Tchang Thong“.
- Duiker, William J.: *Ts'ai Yüan-p'ei. Educator of Modern China*, Pennsylvania State Univ. 1977.
- Eckhardt, Wolfgang: *Michael Bakunin. Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur in deutscher Sprache*, Köln 1994.
- El popola Ĉinio* (Aus Volkschina), 1950–
- Elison, George: „Kōtoku Shūsui: the Change in Thought“ in: *Monumenta Nipponica* Bd. XXII, Nr. 1, 1967, S. 437–481.
- Elman, Benjamin A.: *Classicism, Politics and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*, Univ. of Calif., 1990.
- Eltzbacher, Paul: *Der Anarchismus*, Berlin 1900.
- Emiliani, Vittorio: *Gli anarchici. Vite di Cafiero, Costa, Malatesta, Cipriani, Gori, Berneri, Borghi*, Mailand 1973.
- Ess, Hans van: *Politik und Gelehrsamkeit in der Zeit der Han. Die Alttext / Neutext-Kontroverse*, Wiesbaden 1993.
- Fass, Josef: „Die Anfänge des Sozialismus in China vor 1921“ in: *Sinologica* 12, 1972, S. 109–121.
- Fei zongjiao lun* 非宗教論 (Gegen die Religion), Peking 1922.
- Feigon, Lee: *Chen Duxiu. Founder of the Chinese Communist Party*, Princeton 1983.
- Fendou* 奮鬥 (Kampf), 1920.
- Feng Yongmin 馮永敏: *Liu Shipai ji qi wenxue yanjiu* 劉師培及其文學研究 (Liu Shipai und seine Literaturstudien), Taipei 1992.
- Feng Youlan 馮有蘭: *Zhongguo zhexueshi xinbian* 中國哲學史新編 (Neue Ausgabe der chinesischen Philosophiegeschichte), 6 Bde., 2. Aufl. Peking 1992 (=revidierte Ausgabe von 1980).
- Feng Ziyou 馮自由: „Cong shehuizhuyi jiejué zhongguo zhi zhengzhi wenti“ 從社會主義解決中國之政治問題 (Per Sozialismus die politischen Probleme Chinas lösen) in der Hongkonger *Daguanbao* 大光報 (Großes Licht), 20. 2. 1920, S. 7–18.
- *Geming yishi* 革命逸史 (Freie Geschichte der Revolution), 5 Bde., 3. Aufl. Taipei 1976–1978. (Band 6: Peking 1981).
- *Shehuizhuyi yu zhongguo* 社會主義與中國 (Der Sozialismus und China), o.O., 1920.
- Fischer, Claus M.: *Lev N. Tolstoj in Japan (Meiji- und Taishō-Zeit)*, Wiesbaden 1969.
- Fleming, Marie: *The Anarchist Way to Socialism. Elisée Reclus and Nineteenth-Century European Anarchism*, London 1979.
- Fogel, Joshua: „On Japanese Expressions for ‘China’“ in *Sino-Japanese Studies* Bd. 2, Nr. 1, Dez. 1989, S. 5–16.
- *The Cultural Dimension of Sino-Japanese Relations*, Armonk 1995.
- Forke, Alfred: *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg 1927, 2. Aufl. 1964.

- *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, Hamburg 1934.
- *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, Hamburg 1938.
- Forster, Peter: *The Esperanto-Movement*, The Hague 1982.
- Franke, Herbert: „Das Begriffsfeld des Staatlichen im chinesischen Kulturbereich“ in *Saeculum* IV, Nr. 2 (1953), S. 231–239.
- „The Role of the State as a Structural Element in Polyethnic Societies“ in Schram (Hrsg.): *Foundations ...* S. 87–112.
- Freudenberg, Michael: *Die Frauenbewegung in China am Ende der Qingdynastie*, Bochum 1985.
- Friedmann, Aurel: *Das anarcho-kommunistische System des Fürsten Peter Kropotkin*, Diss., Köln 1931.
- (Fu) Bicheng (傅) 璧城: „Shijieyu yundong zai zhongguo de xianzhuang“ 世界語運動在中國的現狀 (Die aktuelle Lage der Esperanto-Bewegung in China) in *Wuhan ribao fukan* 武漢日報副刊 (Beilage zur Wuhan-Tageszeitung), 14. 12. 1930, S. 3–4.
- Fufa qingong jianxue yundong shiliao* 赴法勤工儉學運動史料 (Historische Materialien zur Bewegung für eifriges Arbeiten und sparsames Studium in Frankreich), 3 Bde., Peking 1979–1981 (herausgegeben von der Forschungsgruppe zur Geschichte der KPCh der Qinghua-Universität).
- Fujii Shōzō 藤井省三: *Erosenko no toshi monogatari* エロシエンコの都市物語 (Erosenko, nach Städten erzählt), Tokyo 1989.
- Fukuda Kiyoto 福田清人 / Matsumoto Takeo 松本武夫: *Mushakōji Saneatsu* 武者小路實篤, Tokyo 1969.
- Furth, Charlotte: „The Sage as a Rebel“ in: dies. (Hrsg.): *The Limits of Change. Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge/ Mass. 1976, S. 113–150.
- Galbiati, Fernando: *P'eng P'ai and the Hai-lu-feng Soviet*, Stanford 1985.
- Gandini, Jean-Jacques: *Aux sources de la révolution chinoise. Les anarchistes. Contribution historique de 1902 à 1927*, Lyon 1986.
- „L'anarchisme, face cachée de la révolution chinoise“ in *Le Mouvement Social*, Nummer 169, Okt. Dez. 1994, S. 137–144.
- „L'anarchisme, matrice de la révolution chinoise“ in *L'homme et la société* Nr. 123–124, 1997/1–2, S. 119–130.
- Gao Fang 高放 / Huang Daqiang 黃達強 (Hrsg.): *Shehuizhuyi sixiangshi* 社會主義思想史 (Geschichte des sozialistischen Denkens), 2 Bde., Peking 1987.
- Gao Jun 高軍 et al. (Hrsg.): *Wuzhengfuzhuyi zai zhongguo* 無政府主義在中國 (Anarchismus in China), Changsha 1984.
- Gao Mingkai 高名凱 / Liu Zhengtan 劉正燾: *Hanyu wailaici cidian* 漢語外來詞詞典 (Wörterbuch zu den Lehnwörtern im Chinesischen), Shanghai 1984.
- *Xiandai hanyu wailaici yanjiu* 現代漢語外來詞研究 (Studien zu den Lehnwörtern im heutigen Chinesisch), Peking 1958.
- Gasster, Michael: *Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911*, Seattle 1969.
- Gay, Kathlyn / Gay, Martin K.: *Encyclopedia of Political Anarchy*, Santa Barbara et al. 1999.
- Ge Maochun 葛懋春 / Jiang Jun 蔣俊 / Li Xingzhi 李興芝 (Hrsg.): *Wuzhengfuzhuyi sixiang ziliao* 無政府主義思想資料選 (Materialsammlung zum anarchistischen Denken), 2 Bde., 2. Aufl. Peking 1991 (Erstaufgabe 1984).

- Geming de xianqu* 革命的先驅 (Vorhut der Revolution), Shanghai 1928.
- Geming yu fan-geming* 革命與反革命 (Revolution und Konterrevolution), Shanghai 1928.
- Geming zhoubao* 革命週報 (Wochenzeitschrift „Revolution“), 1927–1929 (Original und Nachdruck in Sakai/Saga: *Genten ...* Bd. 1–6).
- Ĝeo Sun: „Rememoro pri mia patro K. Ĉ. Sun“ (Erinnerung an meinen Vater K. Ĉ. Sun) in *El popola Ĉinio* (Aus Volkschina) 1981/7, S. 23–24.
- Gernet, Jacques: „Introduction“ in Schram (Hrsg.): *The Scope ...* S. xxvii–xxxiv.
- Gipoulon, Catherine: *Qiu Jin, Pierre de l'oiseau Jingwei. Femme et révolutionnaire en Chine au XIXe siècle*, Paris 1976 (deutsche Übersetzung: *Qiu Jin. Die Steine des Vogels Jingwei*, München 1977).
- Golas, Peter J.: „Early Ch'ing Guilds“ in Skinner, William (Hrsg.): *The City in Late Imperial China*, Stanford 1977, S. 555–580.
- Goldman, Emma: *Living my Life*, New York 1931 (deutsche Fassung: *Gelebtes Leben*, 3 Bde., Berlin 1978–1980).
- Gongchandang* 共產黨 („The Communist“), 1920–1921. (Nachdruck, Peking 1954).
- Gongjin* 共進 (Gemeinsam vorwärts), 1921–1926. (Nachdruck Peking 1983).
- Gongxue* 工學 (Arbeit und Bildung), 1919–1922.
- Gongyu* 工餘 (wörtl.: Feierabend) (Esperantotitel „La Laboro“!), 1922–1924. (Teilweise auch in Sakai/Saga: *Genten ...* Bd. 7 enthalten).
- Graham, A. C.: *Disputers of the Tao*, La Salle 1989.
- „The Nung-chia School of Tillers and the Origins of Peasant Utopianism in China“ in *BOAS* 42, Nr. 1, 1979, S. 66–100.
- Grave, Jean: *Quarante ans de propagande anarchiste*, hrsg. von Jean Maitron, Paris 1973 (Erstausgabe 1930).
- Greiner, Peter: „Die Disziplinarordnung der Ming-Zeit“ in Dieter Eikemeier et al. (Hrsg.): *Ch'en-yüeh chi. Festschrift für Tilemann Grimm*, Tübingen 1982, S. 91–107.
- „Thronbesteigung und Thronfolge im China der Ming“ in *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* Bd. XLIII, Heft 1, 1977/78, S. 1–73.
- Grimm, Tilemann: „State and Power in Juxtaposition: An Assessment of Ming Despotism“ in Stuart R. Schram (Hrsg.): *The Scope of State Power in China*, S. 27–50.
- „Tradition und Revolution in China. Überlegungen zur Konsistenz asiatischer Traditionen“ in *Historische Zeitschrift* 204/1, 1967, S. 79–103.
- Gross, Feliks: „Political Violence and Terror in 19th and 20th century Russia and Eastern Europe“ in Kirkham et al., S. 421–476.
- Grunwald-Merz, Christl: Rezension zu Petr Kropotkin: *Memoiren eines Revolutionärs* in: *Archiv für Sozialgeschichte*, XI. Band, 1971, S. 582–583.
- Gu Xuewu: „List und Politik“, in Harro von Senger (Hrsg.): *Die List*, Frankfurt/M. 1999, S. 424–445.
- Guérin, Daniel: *L'anarchisme*, Paris 1965. (Deutsche Fassung: *Anarchismus. Begriff und Praxis*, Frankfurt/M., 7. Aufl. 1978).
- *Ni dieu, ni maître. Anthologie historique du mouvement anarchiste*, Lausanne 1965.
- Guillermaz, Jacques: „In memoriam Jacques Reclus“ in *Études chinoises* Nr. 3, 1984, S. 113–114.

- Guo Peng 郭朋 et al.: *Zhongguo jindai foxue sixiang shigao* 中國近代佛學思想史稿 (Historischer Abriss des modernen buddhistischen Denkens in China), Chengdu 1989.
- Guo Sheng 郭笙: „Wusi“ *shiqi de gongdu yundong he gongdu sichao* "五四"時期的工讀運動和工讀思潮 (Die Bewegung für Arbeit und Studium und die ideelle Strömung für Arbeit und Studium in der Vierten-Mai-Zeit), Peking 1986.
- Guocui *xuebao* 國粹學報 (Studienzeitschrift zur nationalen Essenz), 1905–1912. (Nachdruck Taipei 1974 in 20 Bänden).
- Guomin *riribao huibian* 國民日日報彙編 (Sammlung zur täglichen Volkszeitung), 1903–1904. (Nachdruck Taipei 1968).
- Ha Ki-Rak: „Im Aufbruch“ in *Trafik. Internationales Jahrbuch zur libertären Kultur und Politik*, Nr. 28, 2/1988, S. 39–41, Themenheft „Libertäre Tendenzen in Asien“.
- Haag, Klaus: *Der tausendköpfige Drache. Herrschaftssystem und Protesttradition in der Geschichte Chinas & Das Massaker in Peking 1989*, Berlin 1991.
- *Schwarze Fahnen gegen Scheinfreiheit. Anarchismus in China*, Meppen 1977.
- „Wu-cheng-fu chu-i“ in *Graswurzelrevolution* Nr. 136, Sept. 1989, S. 12 und 14.
- Haag, Klaus / Vermeer, Manuel: „Gegen den Strom“ in *Trafik. Internationales Jahrbuch zur libertären Kultur und Politik*, Nr. 28, 2/1988, S. 25–38, Themenheft „Libertäre Tendenzen in Asien“.
- Hagiwara Shintarō 萩原晉太郎: *Anakisuto shōjiten* アナキスト小辭典 (Kleines Anarchisten-Lexikon), Tokyo 1975.
- *Anakizumu undō nenpyō* アナキズム運動年表 (Chronologie zur anarchistischen Bewegung), Tokyo 1970.
- *Nihon anakizumu rōdō undōshi* 日本アナキズム労働運動史 (Geschichte der anarchistischen Arbeiterbewegung Japans), Tokyo 1969.
- „Haiyu guke“ siehe Liang Bingxian
- Halbeisen, Hermann: *Demokratie ohne Volksherrschaft. Aspekte des politischen Denkens chinesischer Liberaler in der Nanking-Zeit, 1927–1937*, Bochum 1991.
- Hama Hisao 瀨久雄: *Kōyōgaku no seiritsu to sono tenkai* 公洋學の成立とその展開 (Entstehung und Entwicklung der Gongyang-Schule), Tokyo 1992.
- Han Shiheng 韓侍桁: *Kelupaotejin: Eguo wenxueshi* 克魯泡特金：俄國文學史 (Kropotkin: Geschichte der russischen Literatur = *Russian Literature*), Shanghai 1930.
- Hana, Corinna: „Der gleiche Begriff – derselbe Inhalt? Zur Bildung von chinesischen Äquivalenten für westliche Begriffe aus dem sozialwissenschaftlichen Bereich“ in *Oriens Extremus*, 36. Jahrg., Heft 1, 1993.
- *Sun Yat-sens Parteiorgan Chien-she (1919–1920). Eine Quelle zur Bewertung vom Vierten Mai in China*, Wiesbaden 1978.
- Hardy, Dennis: *Alternative Communities in Nineteenth Century England*, London und New York 1979.
- Harrell, Paula: *Sowing the Seeds of Change. Chinese Students, Japanese Teachers 1895–1905*, Stanford 1992.
- Harrison, James P.: *The Communists and Chinese Peasant Rebellions. A Study in the Rewriting of Chinese History*, New York 1969.
- Hatsushiba Takemi 初芝武美: *Nihon esuperanto undōshi* 日本エスペラント運動史 (Geschichte der japanischen Esperanto-Bewegung), Tokyo 1998.
- Hatta Shūzō *zenshū* 八太舟三全集 (Hatta Shūzō Sämtliche Werke), Tokyo 1981.

- Hayhoe, Ruth E. S.: „A Comparative Approach to the Cultural Dynamics of Sino-Western Educational Cooperation“ in *The China Quarterly*, Nr. 104, Dez. 1985, S. 676–699.
- Hazama Naoki 狭間直樹 (Hrsg.): *Ryō Kichō — Seiyō kindai shisō juyō to meiji nihon* 梁啓超—西洋近代思想受容と明治日本 (Liang Qichao — Die Rezeption modernen westlichen Denkens und Meiji-Japan), Tokyo 1999 bzw. Peking 2001 unter dem Titel *Liang Qichao, mingzhi riben, xifang* 梁啓超。明治日本。西方 (Liang Qichao, Meiji-Japan, der Westen).
- He Changgong 何長工: *Qingong jianxue shenghuo huiyi* 勤工儉學生活回憶 (Erinnerungen an das Leben als Werkstudent), Peking 1958.
- He Zupei 何祖培: „Zhang Jingjiang shiji pianduan“ 張靜江事跡片斷 (Episoden aus den Taten Zhang Jingjangs) in *Wenshi ziliao xuanji* 文史資料選輯 (Ausgewählte Sammlung von Materialien zur Literatur und Geschichte) Bd. 24, Peking 1981 (Erstauflage 1962), S. 276–294.
- Heimin shinbun* 平民新聞 (Volkszeitung), 1903–1905. (Nachdruck Tokyo 1962).
- Heinlein, Markus: *Klassischer Anarchismus und Erziehung: Libertäre Pädagogik bei William Godwin, Michael Bakunin und Peter Kropotkin*, Diss., Würzburg 1998.
- Heise qingnian* 黑色青年 (Schwarze Jugend) Nr. 6, ca. September 1930. (In Sakai/Saga: *Genten ...* Bd. 8).
- Hengbao* 衡報 („The Chinese Anarchist News: Equity“), 1908.
- Henmi Kichizō 逸見吉三 (= Mukai Kō): „Yamaga Taiji: hito to sono shōgai“ 山鹿泰治: 人とその生涯 (Yamaga Taiji: der Mensch und sein Leben), in *Gendai no me* 現代の眼 (Auge der Gegenwart) 1972/2–4.
- Higuchi Susumu 通口進: *Bakin to anakizumu* 巴金とアナキズム (Ba Jin und der Anarchismus), Fukuoka 1978.
- Hikari* 光 (Licht), 1905–1906. (Nachdruck Tokyo 1960).
- Hilmer, J. / Roemheld, L. (Hrsg.): *Proudhon-Bibliographie*, Frankfurt/M. et al. 1989.
- Hina-Esperanta Scienca Literatura Revuo / Kexue wenxue zhongguoyu shijieyu zazhi* 科學文學中國語世界語雜誌 (Chinesisch-Esperanto Zeitschrift für wissenschaftliche Literatur) 1909–1910.
- Hina Esperantisto / Shijieyu yuekan* 世界語月刊 (Chinesischer Esperantist), 1921–1922.
- Hinton, Harold C. (Hrsg.): *The People's Republic of China, 1949-1979. A Documentary Survey*, Bd. 4: 1967-1970, Wilmington 1980.
- Hirano Gitarō 平野義太郎: „‘Tengi’ oyobi ‘Shin seiki’ ni tsuite“ “天義“ および “新世紀“ について (Über *Tianyi* und *Xin Shiji*) in *Ajia keizai junpō* アジア經濟旬報 (10-tägliche Zeitung zur Wirtschaft Asiens) Nr. 637, Feb. 1966, S. 1–20.
- Hisamatsu, Sen'ichi: *Biographical Dictionary of Japanese Literature*, Tokyo 1976.
- Ho, Koon-ki T.: „Several Thousand Years in Search of Happiness: The Utopian Tradition in China“ in *Oriens Extremus*, 30. Jahrgang, 1983–1986, S. 19–35.
- Hobsbawm, Eric J.: *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester 1959. (Deutsche Fassung: *Sozialrebelln: Archaische Sozialbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert*, Neuwied und Berlin 1962).
- Hong Dexian 洪德先: „Xinhai geming qian de shijieshe ji wuzhengfuzhuyi sixiang“ 辛亥革命前的世界社及無政府主義思想 (Die Weltgesellschaft vor der Xinhai-Revolution und das anarchistische Denken) in *Shihuo yuekan* 食貨月刊 (Shihuo-Monatszeitschrift) Bd. 12, Nr. 2, Mai 1982, S. 17–28.

- „Xin shiji' chuankan shimo jiqi yanlun zhi fenxi“ „新世紀“創刊始末及其言論之分析 (Die Gründung der *Xin shiji* und eine Analyse der Beiträge) in *Qinyi xuebao* 勤益學報 (Bulletin der Qinyi-Schule), Nr. 5, 25. 10. 1987, S. 491–517.
- „Zaoqi guoren dui wuzhengfuzhuyi de chubu renshi“ 早期國人對無政府主義的初步認識 (Das frühe anfängliche Verständnis des Anarchismus unserer Landsleute) in *Shihuo yuekan* 食貨月刊 (Shihuo-Monatszeitschrift) Band 14, Nr. 9–10, Februar 1985, S. 1–10.
- Hong Ye lunxueji 洪業論學集 (Sammlung von Hong Yes Studien), Peking 1981.
- Horowitz, Irving L.: *The Anarchists*, New York 1964.
- Hou Wailu 侯外廬 (Hrsg.): *Zhongguo lidai datong lixiang* 中國歷代大同理想 (Das Ideal der Großen Gleichheit in den historischen Epochen Chinas), Peking 1959.
- Hoü Giping (=Hou Zhiping): „Wong Kenn, pioniro de la çina Esp-movado“ (sic!) (Huang Zunsheng, Pionier der chinesischen Esperantobewegung) in *El popola Çinio* (Aus Volkschina) 1987 / 9, S. 15–17.
- Hou Zhiping 侯志平: „Cai Yuanpei kaj Esperanto“ in *El popola Çinio* (Aus Volkschina) 1982/7, S. 10–11.
- *Shijieyu yundong zai zhongguo* 世界語運動在中國 (Die Esperantobewegung in China), Peking 1985.
- Hsiao Kung-chuan (üb. von F. W. Mote): *A History of Chinese Political Thought*, Princeton 1979.
- *A Modern China and a New World. K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian 1858–1927*, Seattle und London 1975.
- „Anarchism in Chinese Political Thought“ in *T'ien Hsia Monthly* Bd. 3, Nr. 3, Oktober 1936, S. 249–263.
- *Rural China. Imperial Control in the Nineteenth Century*, Seattle 1960.
- Hsü, Cho-yun: „Das Phänomen des chinesischen Intellektuellen. Konzeptionelle und historische Aspekte“ in Karl-Heinz Pohl et al. (Hrsg.): *Chinas Intellektuelle im 20. Jahrhundert – Zwischen Tradition und Moderne*, Hamburg 1993, S. 19–26.
- Hsüeh, Chün-tu: *Huang Hsing and the Chinese Revolution*, Stanford 1961.
- Hu Hanmin 胡漢民: *Sanminzhuyi de lianhuanxing* 三民主義的連環性 (Die Interdependenzen in den „Drei Volksprinzipien“), Shanghai 1928.
- Hua Lin 華林: *Bashan xianhua* 巴山閑話 (Geplauder, an den Berg gelehnt), Shanghai 1945.
- *Kuyeyi* 枯葉集 (Sammlung verwelkter Blätter), Shanghai 1924. (In Sakai/Saga: *Gen-ten...* Bd. 12).
- *Qiusuo* 求索 (Suche), o.O. 1931.
- Huagong zazhi* 華工雜誌 (Zeitschrift für chinesische Arbeiter), 1917–?
- Huang Fuqing 黃福慶: *Qingmo liuri xuesheng* 清末留日學生 (Auslandsstudenten in Japan Ende der Qing-Zeit), Taipei 2. Aufl. 1983 (Erstauflage 1975).
- Huang Liqun 黃利群 (Hrsg.): *Liufa qingong jianxue jianshi* 留法勤工儉學簡史 (Kurze Geschichte des eifrigen Arbeitens und sparsamen Studierens in Frankreich), Peking 1982.
- (Huang) Lingshuang (黃) 凌霜: *Kelupaotejin: Jinshi kexue he annaqizhuyi* 克魯泡特金: 近世科學和安那其主義 (Kropotkin: *La science moderne et l'anarchie*), 2. Aufl. Kanton 1921 (Erstauflage 1919).

- Huang, Philip: *Liang Ch'i-ch'ao and modern Chinese liberalism*, Seattle und London 1972.
- Huang Wenshan 黃文山 (=Huang Lingshuang): *Dangdai wenhua luncong* 當代文化論叢 (Gesammelte Schriften zur Gegenwartskultur), 2 Bde., Hongkong 1971.
- Huang Zhenquan 黃鎮荃: *Shehui huzhu yu jieji douzheng* 社會互助與階級鬥爭 (Gegenseitige Hilfe in der Gesellschaft und Klassenkampf), Taipei 1965.
- Huang Zunsheng 黃尊生: *Huiyi Shifu* 回憶師復 (Erinnerungen an Shifu), unveröff. Manuskript.
- Huch, Ricarda: *Michael Bakunin und die Anarchie*, Leipzig 1923.
- Hug, Heinz: „Die Inthronisation der Solidarität: Peter Kropotkin als sozialinnovativer Denker“ in Wolfram Beyer (Hrsg.): *Zur Aktualität anarchistischer Klassiker*, Berlin 1993, S. 43–56.
- *Kropotkin zur Einführung*, Hamburg 1989.
- (komp.): *Peter Kropotkin (1842–1921) – Bibliographie*, Grafenau 1994.
- Hulse, James W.: *Revolutionists in London*, Oxford 1970.
- Hummel, A.: *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Washington 1943. (Nachdruck Taipei 1991).
- Huzhu zazhi* 互助雜誌 (Zeitschrift für gegenseitige Hilfe) (monatlich), Peking ab Januar (!) 1923. (Nicht anarchistisch!).
- Huzhu zazhi* 互助雜誌 (Zeitschrift für gegenseitige Hilfe), Kanton 1924. (GMD-marxistisch!).
- Internacia Popolo / Shijie yuebao* 世界月報 (Monatszeitschrift „Die Welt“), 1916.
- Ishikawa Yoshihiro 石川禎浩: „Marukusushugi no denpa to chūgoku kyōsantō no kessei“ マルクス主義の傳播と中國共產黨の結成 (Die Propagierung des Marxismus und die Bildung der KPCh) in Hazama Naoki 狹間直樹 (Hrsg.): *Chūgoku kokumin kakumei no kenkyū* 中國國民革命の研究 (Studien zur Nationalen Revolution in China), Kyoto 1992, S. 351–452.
- Ishimoda Shō 石母田正: „Kōtoku Shūsui to chūgoku: Minzoku to aikokushin no mondai ni tsuite“ 幸徳秋水と中國：民族と愛國心の問題について (Kōtoku Shūsui und China: Zum Problem von Volk und Vaterlandsliebe) in Takeuchi Yoshimi 竹内好 (Hrsg.): *Ajia shugi* アジア主義 („Asianismus“), Tokyo 1963, S. 384–410.
- Itoya Toshio 糸屋壽雄: *Kōtoku Shūsui kenkyū* 幸徳秋水研究 (Studie zu Kōtoku Shūsui), Tokyo 1967.
- Jansen, Marius B.: „Japanese Views of China During the Meiji Period“ in A. Feuerwerker / R. Murphey / M. Wright (Hrsg.): *Approaches to Modern Chinese History*, Berkeley und Los Angeles 1967, S. 163–189.
- *The Japanese and Sun Yat-sen*, Cambridge/Mass. 1954.
- Jeans, Roger B. (Hrsg.): *Roads Not Taken. The Struggle of Opposition Parties in Twentieth-Century China*, San Francisco und Oxford 1992.
- Jiang Jun 蔣俊: „Xinhai geming qian you guan wuzhengfuzhuyi de shukan ziliao shuping“ 辛亥革命前有關無政府主義的書刊資料述評 (Kommentierte Darstellung der Anarchismus-relevanten Materialien in Buch- und Zeitschriftenform vor der Xinhai-Revolution) in: *Zhongguo zhexue* 中國哲學 (Chinesische Philosophie) Bd. 13, 1985, S. 354–375.

- Jiang Jun 蔣俊 / Li Xingzhi 李興芝: *Zhongguo jindai de wuzhengfuzhuyi sixiang* 中國近代的無政府主義思想 (Anarchistisches Denken im modernen China), Jinan 1990.
- Jiang Kanghu 江亢虎: *Hongshuiji* 洪水集 (Sammlung „Überflutung“), o.O., Vorwort datiert auf 1913.
- *Jiang Kanghu boshi yanjianglu* 江亢虎博士演講錄 (Vorträge von Dr. Jiang Kanghu), 4 Teile, Shanghai 1923–24.
- *Jiang Kanghu xin-e youji* 江亢虎新俄游記 (Jiang Kanghus Reisebericht in das neue Rußland), 4. Auflage, Shanghai 1925 (Erstaufgabe 1923).
- *Nanyang huixiangji* 南洋回想記 (Erinnerungen an Südost-Asien), Shanghai 5. Aufl. 1928 (Erstaufgabe 1924).
- Jiangsu* 江蘇 (Jiangsu), 1903–1904. (Nachdruck Taipei 1968).
- Jianshe* 建設 (Aufbau), 1919–1920. (Die Zeitschrift liegt auch als Nachdruck in drei Bänden, Peking 1980, vor).
- „Jiangxi zhi yi qingmin“ siehe *Xuwudang nü yingxiong*
- Jiefang yu gaizao* 解放與改造 (Befreiung und Reform), 1919–1922 (ab 1920 umbenannt in *Gaizao* 改造 [Reform]).
- Jin Guantao 金觀濤 / Liu Qingfeng 劉青峰: „Lixiangzhuyi yu wutuobang: ‘Datongshu’ zhong rujia yu fojiao de zhongji guanhuai“ 理想主義與烏托邦: “大同書” 中儒家與佛教的終極關懷 (Idealismus und Utopie: Konfuzianische und buddhistische letzte Fragen im *Datongshu*) in *Ershiyi shiji* 二十一世紀 (21. Jahrhundert), Nr. 27, Feb. 1995, S. 53–61.
- Jin Yi 金一 (=Jin Songcen 金松岑) (Üb.): *Ziyouxue* 自由血 (Blut der Freiheit), Shanghai 1904. (Freie Übersetzung von Kemuriyama: *Kinsei museifushugi*).
- Jinbainian lai zhongyi xishu mulu* 近百年來中譯西書目錄 (Katalog der chinesischen Übersetzungen westlicher Bücher in den letzten 100 Jahren), hrsg. von der Zentralbibliothek in Taipei 1958.
- Jing Kening 景克寧 / Zhao Zhanguo 趙瞻國: *Jing Meijiu pingzhuan* 景梅九評傳 (Kritische Biographie Jing Meijius), Taiyuan 1990.
- Jing Meijiu 景梅九: *Zuian* 罪案 (Strafsache), Peking 1924. (Enthalten in Sakai/Saga: *Genten* ... Bd. 9).
- Jingzhe* 驚蟄 (Aufschrecken aus dem Winterschlaf), 1924 (Kanton). (Enthalten in Sakai/Saga: *Genten* ... Bd. 8).
- Jingzhe* 驚蟄 (Aufschrecken aus dem Winterschlaf), 1937–1940 (Chengdu).
- Jinhua* 進化 („La Evolucion“), 1919.
- Joll, James: „Anarchism – a living tradition“ in Apter / Joll, S. 245–260.
- *The Anarchists*, London 1964. (Deutsche Fassung: *Die Anarchisten*, Frankfurt/M. und Berlin 1969).
- Joseph, William A. / Wong, Christine / Zweig, David (Hrsg.): *New Perspectives of the Cultural Revolution*, Cambridge 1991.
- Journal of Chinese Philosophy* Bd. 10, Nr. 1, März 1983. (Sondernummer zu Daoismus und Anarchismus).
- Juewu* 覺悟 (Erwachen), 1920. (Nachdruck Peking 1980).
- Kaizō* 改造 (Wiederaufbau), Mai-Nummer 1920 (Sonderteil zu Kropotkin).
- Kajiyama, Yuichi: „Women in Buddhism“ in *The Eastern Buddhist* 4/2, 1982, S. 53–70.

- Kamata Satoshi 鎌田慧: *Ōsugi Sakae. Jiyū e no shissō* 大杉榮・自由への疾走 (Ōsugi Sakae. Das Erstürmen der Freiheit), Tokyo 1997.
- Kang Youwei *datongshu shougao* 康有為大同書手稿 (Das Manuskript von Kang Youweis *Datongshu*), Nanking 1985.
- K'ang Yu-wei: *Ta T'ung Shu: Das Buch von der Großen Gemeinschaft*, Düsseldorf / Köln 1974. (= Deutsche Üb. der englischen von Laurence Thompson).
- Kantona Esperantisto / Guangzhou shijieyu yuekan* 廣州世界語月刊 (Monatszeitschrift „Kantoner Esperantist“) 1931.
- Kappeler, Andreas: „Zur Charakteristik russischer Terroristen (1878–1887)“. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* N.F. Bd. 27, 1979, S. 520–547.
- Kassian, Peter: *Takabatake Motoyuki. Das Leben, Wirken und Denken eines staatssozialistischen Intellektuellen der Taishō-Zeit*, Bonn 1984 (*Bonner Zeitschrift für Japanologie* Band 5, urspr. Diss. 1980).
- Katō Kazuo 加藤一夫: *Kuopotokin geijutsuron* クロポトキン藝術論 (Kropotkins Kunsttheorie), Tokyo 1931.
- „Mushakōji Saneatsu no hito oyobi jigyo“ 武者小路實篤の人及び事業 (Der Mensch Mushakōji Saneatsu und seine Unternehmung) in *Shin shōsetsu* 新小説 (Neue Erzählliteratur) 1921, Nr. 3, S. 41–52.
- Kato, Shuichi: *A History of Japanese Literature*, 3 Bde., Tokyo 1990 (Erstauflage 1979).
- Kawakami Hajime zenshū* 河上肇全集 (Sämtliche Werke Kawakami Hajimes) (insgesamt 28 Bände sowie Zusätze), Tokyo 1982–84.
- Keene, Donald: *Dawn to the West. Japanese Literature of the Modern Era*, 2 Bde., New York 1984.
- Kelly, Aileen: *Mikhail Bakunin. A Study on the Psychology and Politics of Utopianism*, Oxford 1982.
- Kelupaotejin* 克魯泡特金, hrsg. von der *Dongfang zazhi*-Gruppe, 3. Aufl. Shanghai 1925 (Erstauflage 1923).
- Kelupaotejin de sixiang* 克魯泡特金的思想 (Das Denken Kropotkins), (Shanghai 1920).
- Kelupaotejin xueshuo gaiyao* 克魯泡特金學說概要 (Abriß der Lehre Kropotkins), Shanghai 1928. (In Sakai/Saga: *Genten ...* Bd. 11).
- Kemuriyama Sentarō 煙山專太郎: *Kinsei museifushugi* 近世無政府主義 (Moderner Anarchismus), Tokyo 1902. (Nachdruck Tokyo 1965).
- Kiang Kang Hu (=Jiang Kanghu): *China and the Social Revolution*, San Francisco o.J. (Vorwort datiert 1914).
- Kim Ćolbu: „Kajero Libervola: pri PAK [sic] Heong Yeong“ (Ungezwungene Notizen: über Pak Heong Yeong) Folge 12 und 13, Nov. und Dez. 1993, in *La Movado* (Die Bewegung) Nr. 513 und 514.
- Kimura Sōta 木村艸太: *Ma no en* 魔の宴 (Bankett des Teufels), in Bd. 18 der Reihe „Nihonjin no jiden“ 日本人の自傳 (Autobiographien von Japanern), Tokyo 1981. (Erstveröffentlichung 1950).
- Kindai shisō* 近代思想 (Neues Denken), 1912–1916. (Nachdruck Tokyo 1982).
- Kindlers neues Literaturlexikon*, München 1988–1992.
- Kinna, Ruth: „Kropotkin's Theory of Mutual Aid in Historical Context“ in *International Review of Social History* Bd. 40, 1995, S. 259–283.

- Kirkham, James F. et al: *Assassination and Political Violence*, New York 1970.
- Klan, Ulrich / Nelles, Dieter: „*Es lebt noch eine Flamme*“. *Rheinische Anarcho-SyndikalistInnen in der Weimarer Republik und im Faschismus*, Grafenau-Döffingen 1986.
- Kleines politisches Wörterbuch*, 7. Aufl. Berlin (Ost) 1988.
- Klemm, Ulrich: „Deutschsprachige Anarchismusforschung nach 1945“ in Degen, Hans Jürgen (Hrsg.): *Lexikon der Anarchie*.
- „Volksebildung und christlicher Anarchismus. Zur Pädagogik Leo N. Tolstoj“ in: *Christentum und Anarchismus*, hrsg. von Jens Harms, Frankfurt/M. 1988, S. 205–226.
- Kodama Kōichi 小玉晃一: „Arishima Takeo to Kuropotokin“ 有島武郎とクロボトキン (Arishima Takeo und Kropotkin) in: Kodama Kōichi (Hrsg.): *Hikaku bungaku kenkyū: Arishima Takeo 比較文學研究: 有島武郎* (Vergleichende Studien zur Literatur: Arishima Takeo), Tokyo 1978, S. 159–181.
- Kokusen* 黒戦 (Schwarze Schlacht), 1930–1931. (Nachdruck Tokyo 1988).
- Kokushoku seinen* 黒色青年 (Schwarze Jugend), 1926–1931. (Nachdruck Isesaki 1975).
- Kokushoku sensen* 黒色戦線 (Schwarze Front) (erste Folge), 1929 (Nachdruck Tokyo 1975); (zweite Folge) 1931–1932 (Nachdruck Tokyo 1988).
- Kolakowski, Leszek: „Anarchismus: Für Brüderlichkeit oder für Zerstörung?“ in: *Merkur* Bd. 39, Heft 9/10, 1985, S. 906–913.
- Komatsu Ryūji 小松隆二: *Nihon anakizumu undōshi* 日本アナキズム運動史 (Geschichte der anarchistischen Bewegung Japans), Tokyo 1977.
- Kondō Kenji 近藤憲二: *Ichī museifushugisha no kaisō* 一無政府主義者の回想 (Erinnerungen eines Anarchisten), Tokyo 1965.
- Kono michi* この道 (Dieser Weg) (=zwischenzeitliche Umbenennung der Zeitschrift *Atarashiki mura*, siehe dort).
- Körbs, Christoph: „Tan Sitong (1865–1898): Eine biographische Skizze mit bibliographischen Hinweisen“ in *Oriens Extremus* Bd. 36, Nr. 2, 1993, S. 145–168.
- Kosakunin* 小作人 (Der Pächter), 1922–1928. (Nachdruck Tokyo 1989).
- Kōtoku Shūsui 幸徳秋水: „Shehuizhuyi jiangxihui diyici yanshuo gao“ 社會主義講習會第一次演説稿 (Manuskript des ersten Vortrags im sozialistischen Studienzirkel).
- Kōtoku Shūsui shū* 幸徳秋水集 (Sammlung [von Texten] Kōtoku Shūsuis) in der Reihe *Kindai nihon shisō taikai* 近代日本思想大系 (Enzyklopädische Anthologie zum modernen japanischen Denken), Bd. 13, hrsg. von Asukai Masamichi 飛鳥井雅道, Tokyo 1975.
- Kōtoku Shūsui zenshū* 幸徳秋水全集 (Kōtoku Shūsui Sämtliche Werke), 11 Bände, Tokyo 1968–1973. (Nachwort von Komatsu Ryūji 小松隆二).
- Krebs, Edward S.: „Assassination in the Republican Revolutionary Movement“ in *Ch'ing-shih wen-t'i* Bd. 4, Nr. 6, Dez. 1981, S. 45–80.
- *Liu Ssu-fu and Chinese Anarchism, 1905–1915*, Diss., Univ. of Washington 1977.
- *Shifu, Soul of Chinese Anarchism*, Lanham et al. 1998.
- Kropotkin, P. (chin. und jap. Üb. siehe unter Übersetzern bzw. unter „Bide Kelupaotejin“): *Act for Yourselves. Articles from Freedom 1886–1907 by Peter Kropotkin*, hrsg. von Nicolas Walter und Heiner Becker, London 1988.
- „Anarchism“ in *The Encyclopaedia Britannica* 11. Aufl., Cambridge 1910, Bd. 1, S. 914–919.

- *Der Anarchismus. Seine Philosophie, sein Ideal* (= „L’anarchie: sa philosophie, son idéal“), üb. von Siegfried Nacht, Berlin 1923.
- *Der Anarchismus. Ursprung, Ideal und Philosophie* (z.T. = *La science moderne et l’anarchie*), hrsg. von Heinz Hug, Grafenau 1993.
- *Der Anarchismus in Rußland*, üb. von Pierre Ramus, Berlin 1905. (Original Yiddish).
- *Die Eroberung des Brotes* (= *La conquête du pain*), üb. von Bernhard Kampffmeyer, Berlin 1919.
- *Die Große Französische Revolution 1789–1793*, (= *La grande révolution*), üb. von Gustav Landauer, 2 Bde., Leipzig und Weimar 1982.
- *Die Schreckensherrschaft in Rußland* (= *The Terror in Russia*), deutsche Üb., Stuttgart 1909.
- *Einführung in den Sozialismus. An die jungen Leute* (= *Aux jeunes gens*), deutsche Üb., o.O., o.J..
- *Ethik* (= *Étika*), deutsche Üb., Berlin 1923.
- „Gesetz und Autorität“, deutsche Üb., Sonderdruck aus *Der individualistische Anarchist*, 1. Jahrgang, Heft 4, enthalten in: *Syndikalistische Schriften 1912–1919*. (Original unklar).
- *Ideale und Wirklichkeit in der russischen Literatur* (= *Russian Literature*), üb. von Peter Urban, Frankfurt/M. 1975.
- *Kommunismus und Anarchismus* (= „Communisme et anarchie“), deutsche Üb., Berlin o.J.
- *La Grande Révolution 1789–1793*, eingeleitet von Heiner Becker, Paris 1989.
- *La morale anarchiste*, Nachdruck Paris 1989.
- *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk* (= *Fields, Factories and Workshops*), deutsche Üb., Berlin 1976 (eingeleitet von Colin Ward).
- *Selected Writings in Anarchism and Revolution*, hrsg. von Martin A. Miller, Cambridge, Mass. 1970.
- *The Collected Works of Peter Kropotkin*, hrsg. von George Woodcock, Montreal und New York 1989–1995:
  - Bd. 1: *Memoirs of a Revolutionist*.
  - Bd. 2: *The Great French Revolution* (= *La grande révolution*)
  - Bd. 3: *Mutual Aid*.
  - Bd. 4: *The Conquest of Bread* (= *La conquête du pain*).
  - Bd. 5: *Russian Literature: Ideals and Realities*.
  - Bd. 6: *In Russian and French Prisons*.
  - Bd. 7: *Words of a Rebel* (= *Paroles d’un révolté*).
  - Bd. 8: *Ethics* (= *Étika*).
  - Bd. 9: *Fields, Factories and Workshops*.
  - Bd. 10: *Fugitive Writings*.
  - Bd. 11: *Evolution and Environment*.
- *The Wage System* (= „Le salariat“), Nr. 1 der *Freedom Pamphlets*, 1889.
- *Unterredung mit Lenin sowie andere Schriften zur russischen Revolution*, Hannover 1980.
- *Worte eines Rebellen* (= *Paroles d’un révolté*), eingeleitet und herausgegeben von Dieter M. Schneider, Reinbek 1972.

- „Kropotkin über Bakunin“ in *Der Freie Arbeiter*, 11. Jahrg. Nr. 26, 27. 6. 1914.
- Kubin, Wolfgang (Hrsg.): *Lu Xun. Werke in sechs Bänden*, Zürich 1994.
- Kublin, Hyman: *Asian Revolutionary: The Life of Sen Katayama*, Princeton 1964.
- Kuhfus, Peter: „Chen Duxiu and Leon Trotzky: New Light on their relationship“ in *The China Quarterly* 1985, S. 253–275.
- Kuo Heng-yü: „Die Landesbezeichnung ‘Chih-na’ aus historischer Sicht in China und Japan“ in Dieter Eikemeier et al. (Hrsg.): *Ch'en-yüeh chi. Festschrift für Tilemann Grimm*, Tübingen 1982, S. 137–148.
- Kurohata* 黒旗 (Schwarze Fahne), 1930–1931.
- Kuropotokin o chūshin ni shita geijutsu no kenkyū* クロポトキンを中心にした藝術の研究 (Von Kropotkin ausgehende Studien zur Kunst), 1932. (Nachdruck enthalten in *Puroretaria shizasshi shūsei* プロレタリア詩雑誌集成 [Sammlung proletarischer Gedichtzeitschriften], Tokyo 1978).
- Kuropotokin zenshū* クロポトキン全集 (Kropotkin-Gesamtausgabe), Tokyo 1928–1930 (teilweise eingesehen).
- Kuropotokin zenshū naiyō mihon; Kuropotokin zenshū geppō; Shakai shisō zenshū naiyō mihon* クロポトキン全集内容見本。クロポトキン全集月報。社會思想全集内容見本 (Probeexemplar zu den Inhalten der Kropotkin-Gesamtausgabe; Monatszeitschrift zur Kropotkin-Gesamtausgabe; Probeexemplar zu den Inhalten der Gesamtausgabe der Gesellschaftsvorstellungen), Tokyo 1928/29. (Nachdruck 1988).
- Kutsumi Kesson 久津見 蔵村: *Museifushugi* 無政府主義 (Anarchismus), 2. Aufl. Tokyo 1907 (Erstaufgabe 1906).
- Kwok, Daniel W. Y.: „Anarchism and Traditionalism: Liu Shi-p'ei“ in: *Xianggang zhongwen daxue zhongguo wenhua yanjiusuo xuebao* 香港中文大學中國文化研究所學報 (Zeitschrift des Instituts für chinesische Kulturstudien an der Hongkong Chinese University), 1971 Nr. 2, S. 523–535.
- „Die anarchistische Bewegung“ in Peter J. Opitz (Hrsg.): *Chinas große Wandlung*, München 1972, S. 146–162.
- „Wu Chih-hui and Scientism“ in *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, 3, Nr. 1, Mai 1962, S. 160–186.
- Kwong, Luke S. K.: *T'an Ssu-t'ung 1865–1898. Life & Thought of a Reformer*, Leiden et al. 1996.
- La Anarkiisto* (Der Anarchist), 1929–1931.
- La Hina Brileto / Huaxing* 華星 (China-Stern), 1916.
- La Mondo / Shijie* 世界 (Die Welt), 1911.
- La Torre, Massimo: „Una fondazione naturalistica dell' anarchismo: Pëtr Kropotkin“ in *Rivista internazionale di filosofia del diritto* Serie IV, Bd. 70, 1993, S. 179–202.
- La Verda Lumo / Lüguang* 綠光 (Grünes Licht), 1922–1933.
- Ladstädter, Otto: „Zur Integration abendländischen Begriffs- und Wortgutes ins Chinesische“ (Teil 1) in *Oriens Extremus* 1967, S. 1–26. (Die geplante Fortsetzung erschien offenbar nicht).
- Laitinen, Kauko: *Chinese Nationalism in the late Qing Dynasty. Zhang Binglin as an Anti-Mandchu Propagandist*, London 1990.
- Lang, Olga: *Pa Chin and His Writings*, Cambridge/Mass. 1967.

- Lang Qingxiao 郎擎霄: *Tuoersitai shengping jiqi xueshuo* 托爾斯泰生平及其學說 (Leben und Lehre Tolstojs), Shanghai 1929.
- Laodong 勞働 („La Laboristo“) (Arbeit), 1918. (VR-Nachdruck, neugesetzt in Kurzzeichen, o.O., o.J.).
- Laodongzhe 勞働者 (Arbeiter), 1920–1921. (Neu gesetzter Nachdruck Kanton 1984).
- Laska, Bernd A.: „Der schwierige Stirner“ in Wolfram Beyer (Hrsg.): *Anarchisten: Zur Aktualität anarchistischer Klassiker*, Berlin 1993, S. 9–25.
- „Individualistischer Anarchismus“ in Degen, Hans Jürgen (Hrsg.): *Lexikon der Anarchie*.
- „Max Stirner“ in Degen, Hans Jürgen (Hrsg.): *Lexikon der Anarchie*.
- Lenin, W. I.: „Anarchismus und Sozialismus“ (von 1901) in *Lenin Werke* Bd. 5, Berlin (Ost) 1959, S. 334–337.
- „Der ‘linke Radikalismus’, die Kinderkrankheit im Kommunismus“ (von 1920) in *Lenin Werke* Bd. 31, Berlin (Ost) 1959, S. 1–106.
- Les temps nouveaux*, 1895–1914.
- Leung, John Kong-cheong: *The Chinese Work Study Movement*, unveröff. Diss., Brown Univ. 1982.
- Levenson, Joseph: *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, 2. Aufl. London 1959.
- Levine, Marilyn: „ECCO Studies: Overview of an Emerging Field“ in *Republican China* Bd. XIII (April 1988), S. 4–23.
- *The Found Generation*, Seattle und London 1993.
- „The Diligent-Work, Frugal-Study Movement and the New Culture Movement“ in *Republican China* Bd. XII, Nr. 1, Nov. 1986, S. 67–88.
- Li Chensheng 李塵生: „1921–1946-nian Li'ang zhongfa daxue haiwai bu tongxuelu“ 1921–1946 年里昂中法大學海外部同學錄 (Studentenliste der Übersee-Niederlassung der chinesischen Universität in Lyon) in *Ouhua xuebao* 歐華學報 („Journal of ACSE“), Mai 1983, S. 127–150.
- Li Jinxi 黎錦熙: *Guoyu yundong shigang* 國語運動史綱 (Historischer Abriß der Bewegung für eine Nationalsprache), Shanghai o.J. (Vorwort datiert 1934).
- Li-Pei-Kan (=Ba Jin): „La mallonga historio de la anarkiista movado in Ĉinio“ (Die kurze Geschichte der anarchistischen Bewegung in China) in *La Libera Laboristo* (Der freie Arbeiter), 2. Jahrg., Nr. 2, August 1926, S. 24–26.
- „Laborista movado en Ĉinio“ (Arbeiterbewegung in China) in *La Libera Laboristo* (Der freie Arbeiter), Jahrg. 1, Nr. 4, Februar 1926, S. 65.
- Li Ping'ou 李平滙 (Üb.): *Kelupaotejin: Huzhulun* 克魯泡特金: 互助論 (Kropotkin: *Mutual Aid*), Peking 1963.
- Li Shizeng 李石曾: *Shiseng biji* 石曾筆記 (Pinselnotizen des Steinmönchs), Taipei 1961.
- „Zhang Jingjiang xiansheng de geming shiji“ 張靜江先生的革命史蹟 (Historische Beiträge zur Revolution von Herrn Zhang Jingjiang) in *Zhongguo yizhou* 中國一周 (Ganz China) Nr. 31, Nov. 1950, S. 17–18.
- Li Shizeng 李石曾 / Li Feigan 李芾甘 (=Ba Jin) (Üb.): *Kelupaotejin: Yuzhong yu taoyu* 克魯泡特金: 獄中與逃獄 (Kropotkin: Im Gefängnis und auf der Flucht = Abschnitt aus den *Memoirs of a Revolutionist*), Kanton 1927.

- Li Shizeng xiansheng jinianji* 李石曾先生紀念集 (Zum Gedächtnis an Herrn Li Shizeng), Taipei 1974.
- Li Shizeng xiansheng wenji* 李石曾先生文集 (Gesammelte Schriften von Herrn Li Shizeng), 2 Bde., Taipei 1980.
- Li Shuhua 李書華: „Li Shizeng xiansheng jiashi ji shaonian shiqi“ 李石曾先生家世及少年時期 (Li Shizengs Familie und Jugendzeit) in *Li Shizeng xiansheng jinianji* S. 196–206.
- „Xinhai geming qianhou de Li Shizeng xiansheng“ 辛亥革命前後的李石曾先 (Herr Li Shizeng in der Zeit der Xinhai-Revolution) in *Li Shizeng xiansheng jinianji*, S. 185–196.
- Li Xianrong 李顯榮: *Bakuning pingzhuan* 巴枯寧評傳 (Kritische Biographie Bakunins), Peking 1982.
- Li Yu-ning: *The Introduction of Socialism into China*, New York und London 1971.
- (Liang Bingxian 梁冰弦): „Haiyu guke“ 海隅孤客 (Einsamer Gast am Meeressaum): *Jiefang bielu* 解放別錄 (Eigene Aufzeichnungen zur Befreiung), o.O., o.J. (ca. 1949 verfaßt).
- Liang Qichao 梁啟超 (üb. von Immanuel Hsü): *Intellectuals Trends in the Ch'ing Period*, Cambridge, Mass., 1959.
- *Yinbingshi heji* 飲冰室合集 (Sammlung aus der Eistrinker-Klaue), 40 Bde., Shanghai 1941 (Erstaufgabe 1936).
- Liang Shuming 梁漱溟: *Dong-xi wenhua jiqi zhexue* 東西文化及其哲學 (Östliche und westliche Kulturen und ihre Philosophien), Ausgabe Taipei 1982 (Erstaufgabe 1921).
- Li'ang zhongguo daxue haiwaibu de jingguo, xingzhi, zhuangkuang* 里昂中國大學海外的經過，性質，狀況 (Verlauf, Charakter und Situation der Übersee-Niederlassung der chinesischen Universität in Lyon), o.O., o.J.
- Liebkecht, Wilhelm: „Anarchismus, Sozialdemokratie und revolutionäre Taktik“ (1886), abgedruckt in ders.: *Kleine politische Schriften*, Leipzig 1976, S. 206–235.
- Lin Mousheng: *Men and Ideas. An Informal History of Chinese Political Thought*, New York 1942.
- Lins, Ulrich: *Die gefährliche Sprache. Die Verfolgung der Esperantisten unter Hitler und Stalin*, Gerlingen 1988.
- *La Danĝera Lingvo. Studo pri la persekutoj kontraŭ Esperanto* (Die gefährliche Sprache. Studie zu den Verfolgungen des Esperanto), 2. Aufl. Progreso-Verlag 1990.
- *Listo de ĉinaj Esperanto periodaĵoj*“ (Liste der chinesischen Esperanto-Periodika) in *La Revuo Orienta* (Orient-Revue) Bd. 58, 1977, S. 10–14, S. 76–79, S. 114–116 und S. 142–144.
- Linse, Ulrich: „Anarchismus-Theorien“ in *Archiv für Sozialgeschichte* Bd. 19, 1979, S. 585–589.
- *Die anarchistische und anarcho-syndikalistische Jugendbewegung 1919–1933. Zur Geschichte und Ideologie der anarchistischen, syndikalistischen und unionistischen Kinder- und Jugendorganisationen 1919–1933*, Frankfurt/M. 1976.
- *Organisierter Anarchismus im Deutschen Kaiserreich von 1871*, Berlin 1969.
- „‘Propaganda by Deed’ and ‘Direct Action’: Two Concepts of Anarchist Violence“ in: Mommsen / Hirschfeld: *Social Protest ...* S. 201–229.

- (Hrsg.): *Zurück, o Mensch, zur Mutter Erde. Landkommunen in Deutschland 1890–1933*, München 1983.
- Lippert, Wolfgang: *Entstehung und Funktion einiger chinesischer marxistischer Termini*, Wiesbaden 1979.
- Liu Guisheng 劉桂生: „Cong Zhuang Cunyu shengping kan Qingchu gongyangxue zhi qiyin“ 從莊存與生平看清初公洋學之起因 (Die Gründe für das Aufleben der Gongyang-Lehre Anfang der Qing, vom Leben Zhuang Cunyus her gesehen) in *Zhou Yiliang xiansheng bashi shengri jinian lunwenji* 周一良先生八十生日紀念論文集 (Festschrift für Zhou Yiliang zu seinem 80. Geburtstag), Peking 1993, S. 428–437.
- *Liu Guisheng xueshu wenhua suibi* 劉桂生學術文化隨筆 (Essays von Liu Guisheng zu Gelehrsamkeit und Kultur), Peking 2000.
- Liu, James J. Y.: *The Chinese Knight-Errant*, London 1967.
- Liu Jingyuan 劉鏡園: *Kelupaotejin: Faguo da geming shi* 克魯泡特金：法國大革命史 (Kropotkin: *La grande révolution*), Shanghai 1931.
- Liu, Lydia H.: *Translingual Practice. Literature, National Culture, and Translated Modernity, China 1900–1937*, Stanford 1995.
- Liu Qifa 劉其發 (Hrsg.): *Jindai zhongguo kongxiang shehuizhuyi shilun* 近代中國空想社會主義史論 (Über die Geschichte des utopischen Sozialismus im modernen China), Peking 1986.
- Liu Shenshu xiansheng yishu* 劉申叔先生遺書 (Nachgelassene Schriften des Herrn Liu Shenshu [=Liu Shiwei]), 8 tao, Ningwu 1934–36.
- (Liu) Shifu (劉)師復: „Shifu ji waiwen“ 師復集外文 (Weitere Schriften Shifus), hrsg. von Zhang Lei 張磊, in *Zhongguo zhexue* 中國哲學 (Chinesische Philosophie) Bd. 12, 1984, S. 506–519, und Bd. 13, 1985, S. 339–353.
- *Shifu wencun* 師復文存 (Schriften Shifus), Kanton (de facto Shanghai?) 1927.
- „Shifu yuzhong zhaji sizhong“ 師復獄中札記四種 (Vier Gefängnisschriften Shifus), hrsg. von (Zheng) Bi'an (鄭)彼岸, in *Zhongshan wenxian* 中山文獻 (Zhongshan-Dokumente) Nr. 1, 1947, S. 20–28, und Nr. 2, 1948, S. 29–32.
- Liu Wu-chi: *Su Man-shu*, New York 1972.
- Liu Xinhuan 劉心皇: *Su Manshu dashi xinzhuàn* 蘇曼殊大師新傳 (Neue Biographie Meister Su Manshus), 3. Aufl. Taipei 1992 (1. Aufl. 1984).
- Liu Yuan 劉園 (=Liu Jingyuan 劉鏡園, siehe auch dort): *Kelupaotejin: Faguo da geming shi* 法國大革命史 (Kropotkin: *La grande révolution*), Taipei 1975.
- Liufa qingong jianxue xuesheng zhoukan* 留法勤工儉學學生週刊 (Wochenzeitschrift der Studenten für eifriges Arbeiten und sparsames Studium in Frankreich), 1923.
- Lo, Jung-Pang: *K'ang Yu-wei. A Biography and a Symposium*, Tucson 1967.
- Loewe, Michael: „The Authority of the Emperors of Ch'in and Han“ in Dieter Eikemeier und Herbert Franke (Hrsg.): *State and Law in East Asia. Festschrift Karl Büniger*, Wiesbaden 1981, S. 80–111.
- Lösche, Peter: *Anarchismus (Erträge der Forschung Bd. 66)*, Darmstadt 1977.
- „Anarchismus“ in Fetscher, Iring / Münkler, Herfried (Hrsg.): *Pipers Handbuch der politischen Ideen* Bd. 4, München 1986, S. 415–447.
- „Anarchismus: Versuch einer Definition und historischen Typologie“ in *Politische Vierteljahresschrift* Jahrg. 15, 1974, S. 53–73.

- Lu Chien Bo (=Lu Jianbo): „China“ (in der Rubrik „Aus der anarchistischen Bewegung des Auslandes“) in *Der Freie Arbeiter*, 26. 5. 1928, S. 3.
- Lu Čien-Bo (=Lu Jianbo): „La anarhiista movado en Ĉinio“ (Die anarchistische Bewegung in China) in *La Libera Laboristo* (Der freie Arbeiter), 1. Jahrg., Nr. 5/6, April/Juni 1926.
- (Lu Jianbo 盧劍波): (Brief an) *Der Syndikalist*, XI. Jahrg. Nr. 6, Beilage, 9. 2. 1929.
- „China“ (in „International Notes“) in *The Road to Freedom* Bd. III, Nr. 4, 1. 11. 1926, S. 8.
- *You ci de qiangwei* 有刺的薔薇 (Dornige Rosen), Neuauflage Shanghai 1936, (Vorwort datiert auf 1928). (In Sakai/Saga: *Genten ...* Bd. 12).
- „Zur Situation in China“ (als „INO-Korrespondent“) in *Der Freie Arbeiter*, 25. 10. 1930, S. 3.
- Lu Xun yiwenji* 魯迅譯文集 (Sammlung der Übersetzungen Lu Xuns), 10 Bde., Peking 1958.
- Lu Zhe 路哲: *Zhongguo wuzhengfuzhuyi shigao* 中國無政府主義史稿 (Entwurf einer Geschichte des chinesischen Anarchismus), Fuzhou 1990.
- Ludz, Peter Christian: „Anarchie, Anarchismus, Anarchist“ in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1 (1974), S. 49–109.
- Luosu 羅素 (=Russell): *Dao ziyou zhi lu* 到自由之路 (Wege zur Freiheit = *Roads to Freedom*), üb. von Li Ji 李季, Huang Lingshuang 黃凌霜, (Shen) Yanbing 雁冰, Shanghai 1920.
- Lüou jiaoyu yundong* 旅歐教育運動 (Die Erziehungsbewegung der in Europa weilenden [Chinesen]), Tours 1916.
- Lüou zazhi* 旅歐雜誌 (Zeitschrift für in Europa weilende [Chinesen]), 1916–1928.
- Lüou zhoukan* 旅歐週刊 (Wochenzeitschrift für in Europa weilende [Chinesen]), 1919–?
- Lust, J.: „The Su-Pao Case: An Episode in the early Chinese Nationalist Movement“ in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* Bd. XXVII, 1964, S. 408–429.
- Machetzki, Rüdiger: *Liang Ch'i-ch'ao und die Einflüsse deutscher Staatslehren auf den monarchischen Reformnationalismus in China nach 1900*, Diss., Hamburg 1973.
- Maeder, Erik Werner: *Trois Textes de Chen Duxiu. Contribution à l'étude des origines intellectuelles de la révolution chinoise*, Diss., Lausanne 1981.
- Maierbrugger, Arno: „Fesseln brechen nicht von selbst“. *Die Presse der Anarchisten 1890-1933 anhand ausgewählter Beispiele*, Grafenau-Döffingen 1991.
- Maitron, Jean: *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880-1914)*, Paris 1951.
- Makesi Engesi lun Bakuningzhuyi* 馬克思恩格斯論巴枯寧主義 (Marx / Engels über den Bakuninismus), Peking 1980.
- Maksimov, G. P. (Hrsg.): *P. A. Kropotkin and his Teachings* (Text russisch), Chicago 1931.
- Malatesta, Errico: *Gesammelte Schriften*, 2 Bde., Berlin 1977–1980.
- Mao, Nathan K.: *Pa Chin*, Boston 1978.
- Markin, Vjačeslav A.: *Petr Alekseevič Kropotkin*, Moskau 1985.
- Marshall, Byron K.: *The Autobiography of Ōsugi Sakae*, Oxford 1992.
- Marshall, Peter: *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*, London 1992.
- Martin, Helmut: *Chinesische Sprachplanung*, Bochum 1982.

- (Hrsg.): *Mao intern. Unveröffentlichte Schriften, Reden und Gespräche Mao Tse-tungs 1949–1976*, München 1974.
- Masini, Federico: *The Formation of Modern Chinese Lexicon and its Evolution Toward a National Language: The Period from 1840–1898*, Berkeley 1993.
- Matsumoto Ken'ichi 松本健一: „Kōtoku Shūsui to Kita Ikki“ 幸徳秋水と北一輝 (Kōtoku Shūsui und Kita Ikki) in: *Asahi jōnaru* 朝日ジャーナル (Asahi Journal) Januar 1972, Bd. 14, Nr. 2, S. 46–54.
- Maxwell, Margaret: *Narodniki Women. Russian Women who Sacrificed Themselves for the Dream of Freedom*, New York et al. 1990.
- McAleavy, Henry: *Su Man-shu: A Sino-Japanese Genius*, London 1960.
- McDowell, Edwin: „Scholar Turns Up a Haymarket Bombing Suspect“ in *New York Times*, 12. Nov. 1985, S. C 13.
- Meiji no kotoba jiten* 明治のことば辞典 (Lexikon der Wörter der Meiji-Zeit), hrsg. von Sōgō Masaaki 惣郷正明 und Hida Yoshifumi 飛田良文, 2. Aufl. Tokyo 1989.
- Meisner, Maurice: *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism*, 2. Aufl. Cambridge/Mass. 1968 (Erstauflage 1967).
- Meizhou pinglun* 每週評論 („The Weekly Review“), 1919. (Nachdruck Peking 1954).
- Meltzer, Albert: *The Origins of the Anarchist Movement in China*, (ursprünglich 1968), mit Erweiterungen als „Chinese Anarchism“ in *Cienfuegos Press Anarchist Review* Nr. 4, 1978, S. 93–111.
- Metzger, Thomas: „A Confucian Kind of Modern Thought: Secularization and the Concept of the T'i-hsi“ in *Institute of Modern History, Academia Sinica, Taipei* (Hrsg.): *Symposium on the Modernization in China 1860–1949*, Taipei 1991, S. 277–330.
- Miller, David: *Anarchism*, London 1984.
- „Peter Kropotkin 1842–1921: Mutual Aid and Anarcho-Communism“ in John A. Hall (Hrsg.): *Rediscoveries*, Oxford 1986, S. 85–104.
- Miller, Martin A.: *Kropotkin*, Chicago und London 1976.
- Minbao* 民報 (Volkszeitung) 1905–1910. (Nachdruck Taipei 1957).
- Minduo* 民鐸 (Volksglocke), 1916–1929.
- Minfeng* 民風 (Volkssitten), 1919.
- „Ming Hsi“: „The Chinese Equality Society to the anarchist conference“ in *The Road to Freedom*, Bd. 5, Nr. 3, November 1928, S. 7–8.
- Minguo ribao* 民國日報 (Tageszeitung „Republik“), 1915–1931. (Nachdruck).
- Minguo shiqi zong shumu 1911–1949, zhexue – xinlixue* 民國時期總書目 1911–1949, 哲學。心理學 (Katalog der Buchveröffentlichungen in der Republik China 1911–1949, Philosophie – Psychologie), Peking 1991.
- Minsheng* 民聲 (Stimme des Volkes) (Nr. 1–2 unter dem Titel *Huiminglu* 晦鳴錄 „Hahnenschrei-Aufzeichnungen“) (Esperanto-Titel: *La Voĉo de la Popolo*), 1913–1921, Teil-Nachdruck Hongkong 1967 (eingeleitet von Martin Bernal), vollständiger Nachdruck Kyoto 1992, hrsg. von Hazama Naoki 狭間直樹.
- Minsheng 1–29 heben* 民聲 1–29 合本 (*Minsheng*-Sammelband 1–29), Kanton 1921.
- Minxing* 閩星 („The Min Sheng (sic!) semi-weekly“) (wörtl.: Stern Fujians), 1919–1920.
- Minzhong* 民鐘 (Volksglocke), 1922–1927 (teilweise auch in Sakai/Saga: *Genten ...* Bd. 7 enthalten).

- Minzhongshe congshu* 民鐘社叢書 (Sammlung der Volksglocke-Gesellschaft), Bände 2 und 3, Xinhui/Guangdong 1923.
- Miyamoto Masao 宮本正男: *Ōsugi Sakae to esuperanto undō* 大杉榮とエスペラント運動 (Ōsugi Sakae und die Esperanto-Bewegung), Tokyo 1988.
- „Shifuku, 'Minsei' no esuperanto“ 師復, “民聲“のエスペラント (Das Esperanto Shifus und der „Minsheng“) Folge 7, in *La Movado* (Die Bewegung) Nr. 435, 15. 5. 1987, S. 4–5.
- Mo Jipeng 莫紀彭: *Huiyi Shifu* 回憶師復 (Erinnerungen an Shifu), unveröff. Manuskript, ca. 1970.
- „Yiduan anna qi lishi beijing shuoming“ 一段安那其歷史背景說明 (Beitrag zur Erklärung der historischen Hintergründe des Anarchismus), unveröffentlichtes Manuskript 1972.
- Modern Japanese Literature in Translation. A Bibliography*, Tokyo et al., 1979.
- Mommsen, Wolfgang J. / Hirschfeld, Gerhard (Hrsg.): *Social Protest, Violence and Terror in Nineteenth- and Twentieth-century Europe*, New York 1982.
- Montagu, Ashley: *The Nature of Human Aggression*, New York 1976.
- Morito Tatsuo 森戸辰男: *Henreki no hachijūnen* 遍歴の八十年 (80 Jahre Wanderschaft), Tokyo 1976.
- *Kuropotokin no hen'ei* クロポトキンの片影 (Der Schatten Kropotkins), 4. Auflage Tokyo 1922.
- *Museifushugi* 無政府主義 (Anarchismus), Tokyo 1988 (Nachdruck von zwei Artikeln Moritos: einer zu Kropotkin von 1919, einer zum Anarchismus von 1930).
- *Shisō no henreki* 思想の遍歴 (Geistige Reise) Bd. 1, Tokyo 1972.
- Moriyama Shigeo 森山重雄: „Ōsugi Sakae – Erosuteki anakizumu“ 大杉榮: エロスのアナキズム (Ōsugi Sakae – Erotischer Anarchismus) in *Bungaku* 文學 (Literatur), Bd. 42, 1974/6, S. 63–77.
- Morosoli, Boris P.: „Chinesische Sprachreform: Provokation und Initiation. Die Kernpunkte der Esperanto-Debatte von 1916–1919“ in *Language Problems and Language Planning* Bd. 22, Nr. 2, 1998, S. 182–183.
- Mote, F. W.: „The Growth of Chinese Despotism“ in *Oriens Extremus* Jahrg. 8, 1961, S. 1–41.
- Mother Earth*, New York 1906–1917.
- Mukai Kō 向井孝: „Esuperanto to anakisuto-tachi: Yamaga Taiji o megutte“ エスペラントとアナキストたち: 山鹿泰治をめぐって (Esperanto und die Anarchisten unter besonderer Berücksichtigung Yamaga Taijis) in *Gendai no me* 現代の眼 (Auge der Gegenwart) 1973/7, S. 226–235.
- *Yamaga Taiji: hito to sono shōgai* 山鹿泰治: 人とその生涯 (Yamaga Taiji: der Mensch und sein Leben), Tokyo 1974.
- *Yamaga Taiji nenpu* 山鹿泰治年譜 (Chronologische Biographie Yamaga Taijis), o.O. 1977.
- Müller, Gotelind: „Atarashiki mura versus xincun: Zur chinesischen Rezeption eines japanischen Modells alternativer Lebensführung“, Vortrag auf dem Deutschen Orientalistentag 1998. (Wird gedruckt im Tagungsband).

- *Buddhismus und Moderne. Ouyang Jingwu, Taixu und das Ringen um ein zeitgemäßes Selbstverständnis im chinesischen Buddhismus des frühen 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1993.
- „Chinesische Frauen zwischen Bildung und Geld: Ideal und Realität der Werkstudentinnen in den frühen Jahren der Republik“, Vortrag auf dem Symposium „Zwischen Tradition und Revolution: Lebensentwürfe und Lebensvollzüge chinesischer Frauen an der Schwelle zur Moderne“ 1999. (Wird gedruckt im Tagungsband).
- „Esperanto – ‘Hoffnung’ für China? Zu einer chinesischen Diskussion im frühen 20. Jahrhundert“ in *Annäherungen an das Fremde. XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29. 9. 1995 in Leipzig*, Stuttgart 1998, S. 556–565.
- Muñoz, Vladimiro: *Li Pei Kan and Chinese Anarchism*, New York 1977.
- Muramatsu, Yuji: „Some Themes in Chinese Rebel Ideologies“ in Arthur Wright (Hrsg.): *The Confucian Persuasion*, Stanford 1960, S. 241–267.
- Museifushugi undō* 無政府主義運動 (Anarchistische Bewegung) (=Umbenennung von *Museifu shinbun* 無政府新聞 [Anarchistische Nachrichten], die wiederum eine Umbenennung von *Anakisuto kurabu* アナキストクラブ [„The Anarchist Club“] war), 1958–1980. (Der Nachdruck dieser Zeitschrift unter den drei Benennungen, 1951–1955, 1955–1958, 1958–1980, erschien als *Nihon anakisuto kurabu kikanishi* 日本アナキストクラブ 機関紙 [Organe des japanischen anarchistischen Klubs], Tokyo 1991).
- Mushakōji Saneatsu kinen: Atarashiki mura bijutsukan* 武者小路實篤紀念：新しき村美術館 (Zum Gedächtnis an Mushakōji Saneatsu: Das Kunstmuseum des Atarashiki mura), im „Atarashiki mura“ verlegt, 1988.
- My Revolutionary Years. The Autobiography of Madame Wei Tao-ming* (=Zheng Yuxiu 鄭毓秀), New York 1943.
- Nacquin, Susan: *Millenarian Rebellion in China. The Eight Trigrams Uprising of 1813*, New Haven und London 1976.
- „The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China“ in Johnson / Nathan / Rawski (Hrsg.): *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley 1985, S. 255–291.
- Nagai Kazumi 永井算巳: „Shakaishugi kōshūkai to seibunsha“ 社會主義講習會と政聞社 (Der sozialistische Studienzirkel und die Zhengwen-Gesellschaft) in: *Tōyō gakuhō* 東洋學報 Bd. 51, Nr. 3, Dez. 1968, S. 53–100.
- Nagami Shichirō 永見七郎 (Hrsg.): *Atarashiki mura gojūnen* 新しき村五十年 (50 Jahre Atarashiki mura), Tokyo 1968.
- Nakayama Kei 中山啓: *Kuropotokin no keizai gakusetsu* クロポトキンの經濟學說 (Kropotkins Wirtschaftslehre), Tokyo 1920. (=Jap. Üb. von Kropotkins *Fields, Factories and Workshops*).
- Naundorf, Gert: *Darstellung der Lehre und Übersetzung des Textes Wu Neng Tzu*, unveröff. Diss. Würzburg 1972.
- Needham, Joseph: *Science and Civilisation in China* Bd. 2, Cambridge 1956.
- *Wissenschaft und Zivilisation in China*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1988.
- Nettlau, Max: *Bibliographie de l'Anarchie*, Paris 1897.
- *Errico Malatesta. Das Leben eines Anarchisten*, Berlin 1922.
- *Geschichte der Anarchie*, veröffentlicht 5 Bde., Nachdruck Vaduz 1972–1984.

- „Peter Kropotkin at work“ in *Freedom*, Feb. 1921, S. 1–13.
- Neumann, Franz: „Anarchismus“ in ders. (Hrsg.): *Politische Theorien und Ideologien. Ein Handbuch*, 2. Aufl. Baden-Baden 1977, S. 180–237.
- Ni Haishu 倪海曙: *Qingmo hanyu pinyin yundong* 清末漢語拼音運動 (Die Romanisierungsbewegung für das Chinesische Ende der Qing[-Zeit]), Shanghai 1959.
- Ni Moyan 倪墨炎: *Zhongguo de pantu yu yingshi: Zhou Zuoren* 中國的叛徒與隱士: 周作人 (Chinas Verräter und zurückgezogener Gelehrter: Zhou Zuoren), Shanghai 1990.
- „Zhou Zuoren xuanchuan xincun yundong jiqi yingxiang“ 周作人宣傳新村運動及其影響 (Zhou Zuorens Propagierung der Neudorf-Bewegung und ihr Einfluß) in *Shanghai shifan daxue xuebao* 上海師範大學學報 (Bulletin der Normal University of Shanghai) 1989, Nr. 1, S. 99–105.
- (de facto eine Kurzfassung der Ansichten Shi Mingsuos 施明縮): „Zhou Zuoren shizu qianhou“ 周作人失足前後 (Die Zeit des Falls von Zhou Zuoren) in *Renmin ribao* 人民日報 (Volkszeitung), Auslandsausgabe, 9. 1. 1989, S. 7.
- Nicht Narren – nicht Heilige. Erinnerungen russischer Volkstümmler*, Leipzig 1984.
- Nihon heimin shinbun* 日本平民新聞 (Japanische Volkszeitung) (=Umbenennung der *Ōsaka heimin shinbun*) 1907–1908. (Nachdruck Tokyo 1962).
- Nihon museifushugi undōshi* 日本無政府主義運動史 (Geschichte der japanischen anarchistischen Bewegung), erste Aufl. Isesaki 1970 und erweiterte Aufl. Tokyo 1982.
- Nikkan heimin shinbun* 日刊平民新聞 (Tägliche Volkszeitung), 1907. (Nachdruck Tokyo 1962).
- Nishikawa Masao: „Japanische, koreanische und chinesische Periodika der Anarchisten und Sozialisten 1905–1937. Ein Bestandsverzeichnis des IISG, Amsterdam“ in *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 1978, S. 485–493.
- Nishio Yōtarō 西尾陽太郎: *Kōtoku Shūsui*, Tokyo 1959.
- Nivard, Jacqueline: „Bibliographie de la presse féminine chinoise 1898–1949“ in *Études chinoises* Bd. V, Nr. 1–2, 1986, S. 185–236.
- „L'évolution de la presse féminine chinoise de 1898 à 1949“ in *Études chinoises* Bd. V, Nr. 1–2, 1986, S. 157–183.
- Nohara Shirō 野原四郎: „Anākisuto to goshi undō“ アナーキストと五四運動 (Die Anarchisten und die Bewegung des Vierten Mai) in *Kōza: Kindai ajia shisōshi I, Chūgoku-hen I* 講座: 近代アジア思想史 I, 中國篇 I (Lehrgang „Ideengeschichte des modernen Asien“ I, „China“ Bd. 1), Tokyo 1960, S. 145–178.
- „Anarchism in the May Fourth Movement“ in *Libero International*, Nr. 1–4, Januar 1975–April 1976.
- Notehelfer, F. G.: *Kōtoku Shūsui. Portrait of a Japanese Radical*, Cambridge 1971.
- Novak, D. (Hrsg.): „An Unpublished Essay on Leo Tolstoy by Peter Kropotkin“ in: *Canadian Slavonic Papers* Bd. III, 1958, S. 7–26.
- Novotná, Zdenka: „Contributions to the Study of Loan-Words and Hybrid Words in Modern Chinese“ in: *Archiv Orientální* Nr. 35, 1967, S. 613–648; Nr. 36, 1968, S. 294–325; Nr. 37, 1969, S. 48–75.
- „Linguistic Factors of the low Adaptability of Loan-Words to the Lexical System of Modern Chinese“ in: *Monumenta Serica* Bd. XXVI, 1967, S. 103–118.
- Nozick, Robert: *State, Anarchy and Utopia*, Oxford 1974.

- Oberländer, Erwin (Hrsg.): *Der Anarchismus. (Dokumente der Weltrevolution Bd. 4)*, Olten und Freiburg 1972.
- Ono, Kazuko: *Chinese Women in a Century of Revolution: 1850–1950*, hrsg. von Joshua A. Fogel, Stanford 1989.
- Ōno Michiyo 大野みち代: *Kōtoku Shūsui*, Tokyo 1982.
- Onogawa Hidemi: „Liu Shih-p’ei and Anarchism“ in: *Acta Asiatica* Nr. 12, 1967, S. 70–99.
- Ōsaka heimin shinbun 大阪平民新聞 (Ōsaka Volkszeitung), 1907. (Nachdruck Tokyo 1962).
- Ōsawa Masamichi 大澤雅道: *Anakizumu shisōshi アナキズム思想史* (Geschichte des anarchistischen Denkens), Tokyo 1990.
- *Ōsugi Sakae kenkyū* 大杉榮研究 (Studie zu Ōsugi Sakae), Tokyo 1968.
- Ōshima Yoshio 大島義夫 / Miyamoto Masao 宮本正男: *Hantaisei esuperanto undōshi* 反体制エスペラント運動史 (Geschichte der Anti-Establishment-Esperanto-Bewegung), Tokyo 1974.
- Osofsky, Stephen: *Peter Kropotkin*, Boston 1979.
- Ostergaard, Geoffrey: „Indian anarchism: the curious case of Vinoba Bhave, anarchist ‘Saint of the Government’“ in: David Goodway (Hrsg.): *For Anarchism. History, Theory, and Practice*, London und New York 1989, S. 201–216.
- Ostergaard, Geoffrey / Currell, Melville: *The Gentle Anarchists. A Study of the leaders of the Sarvodaya Movement for Non-violent Revolution in India*, Oxford 1971.
- Ōsugi Sakae 大杉榮: „Mushakōji Saneatsu-shi to atarashiki mura no jigyō“ 武者小路實篤氏と新しき村の事業 (Herr Mushakōji Saneatsu und seine Unternehmung eines Atarashiki mura) in *Shinchō* 新潮 (Neue Welle), 1. 5. 1922, S. 33–43.
- Ōsugi Sakae hiroku 大杉榮秘録 (Geheime Aufzeichnungen zu Ōsugi Sakae), ergänzte Fassung Tokyo 1976.
- Ōsugi Sakae, Itō Noe senshū 大杉榮・伊藤野枝選集 (Ausgewählte Werke von Ōsugi Sakae und Itō Noe), 13 Bde., Tokyo 1986–1988.
- Ōsugi Sakae tsuisō: Ōsugi, Noe, Munekazu shiin kanteisho 大杉榮追想: 大杉・野枝・宗一死因鑑定書 (Erinnerungen an Ōsugi: Untersuchungsbericht zur Todesursache von Ōsugi, Noe und Munekazu), Tokyo 1984.
- Ōsugi Sakae zenshū 大杉榮全集 (Ōsugi Sakae Gesamtausgabe) in 10 Bänden, Tokyo 1926 (Nachdruck 1951).
- Ōsugi Sakae zenshū 大杉榮全集 (Ōsugi Sakae Gesamtausgabe) in 14 Bänden, Tokyo 1965.
- Ōtsuka Teizaburō 大塚貞三郎: *Anākizumu bunken shuppan nenkan* アナーキズム文獻出版年鑑 (Jahrbuch der Veröffentlichungen von Anarchismus-Dokumenten), Tokyo 1928 (Nachdruck Tokyo 1986)..
- Ōtsuyama Kunio 大津山國夫: „‘Atarashiki mura’ no hankyō: Arishima Takeo no hihan o megutte“ 新しき村の反響: 有島武郎の批判をめぐって (Reaktionen auf das Atarashiki mura: ausgehend von Arishima Takeos Kritik) in *Bungaku* 文學 (Literatur) 1974, Nr. 10 (Bd. 42), S. 48–63.
- Overmyer, Daniel L.: „Attitudes toward the Ruler and State in Chinese Popular Religious Literature: Sixteenth and Seventeenth Century Pao-chüan“ in *Harvard Journal of Asian Studies* 1984, S. 347–379.

- *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge, Mass. 1976.
- „Values in Chinese Sectarian Literature: Ming and Ch'ing Pao-chüan“ in Johnson / Nathan / Rawski (Hrsg.): *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley 1985, S. 219–254.
- Peng Shuzhi 彭樹智: *Wuzhengfuzhuyi zhi fu Bakuning 無政府主義之父巴枯寧* (Der Vater des Anarchismus, Bakunin), Xi'an 1988.
- Pessin, Alain: *La rêverie anarchiste 1848–1914*, Paris 1982.
- Peters, Victor: *Nestor Machno: Das Leben eines Anarchisten*, Winnipeg, o.J., (Vorwort 1969).
- Philippe, Benoît: *Sprachwandel bei einer Plansprache am Beispiel des Esperanto*, Konstanz 1991.
- Pierre Kropotkine – L'ami, l'homme, l'anarchiste, le savant, son oeuvre*, Paris 1921.
- Pinglun zhi pinglun 評論之評論* (Kritik der Kritik), 1920–1921.
- Pingping xunkan 平平旬刊* (Gleichheit), 1924. (In Sakai/Saga: *Genten ...* Bd. 7).
- Piping 批評* (Kritik), 1920–1921.
- Piro, T.: *Some Preliminary Material to the Bibliography of P. Kropotkin*, (Text russ.), St. Petersburg und Moskau 1922. (Nachdruck London 1978 in: *Bibliography of Socialism*, 2nd series, Bd. 20).
- Pirumova, Natal'ja M.: *Petr Alekseevič Kropotkin*, Moskau 1972.
- Plath, David W.: „The Fate of Utopia: Adaptive Tactics in Four Japanese Groups“ in *American Anthropologist* Bd. 68, 1966, S. 1152–1162.
- Plechanow, Georg: *Anarchismus und Sozialismus*, Nachdruck der 3. Aufl. (von 1911), Köln 1995 (Erstausgabe Berlin 1894).
- „Plekhanov“: *Wuzhengfuzhuyi pipan 無政府主義批判* (Kritik des Anarchismus) (= *Anarchismus und Sozialismus*), übersetzt von „Qingrui“ 青銳 (=Ren Zhuoxuan 任卓宣) Shanghai 1935.
- Plotkin, Ira: *Anarchism in Japan. A Study of the Great Treason Affair 1910–1911*, Lewiston et al. 1990.
- Pohl, Karl-Heinz: *Tao Yuanming: Der Pfirsichblütenquell*, Köln 1985.
- Pollard, David E.: *A Chinese Look at Literature: The Literary Values of Chou Tso-jen in Relation to the Tradition*, London 1973.
- Préposiet, Jean: *Histoire de l'anarchisme*, Paris 1993.
- Price, Don C.: *Russia and the Roots of the Chinese Revolution, 1896–1911*, Cambridge/Mass. 1974.
- Prill, Margarete: *Die Theorie des kommunistischen Anarchismus nach Peter Kropotkin*, Diss., Berlin 1926.
- Pusey, James R.: *China and Charles Darwin*, Cambridge/Mass. 1983.
- Qian Liqun 錢理群: *Zhou Zuoren zhuan 周作人傳* (Biographie Zhou Zuorens), Peking 1990.
- Qin Baopu 秦抱朴 (siehe auch Bao Pu): *Huiyi zaonian liu-e ji yu Gaodeman xiangshi de jingguo 回憶早年留俄及與高德曼相識的經過* (Erinnerung an meinen Rußlandaufenthalt in jungen Jahren und über mein Bekanntwerden mit Goldman), unveröffentlichtes Manuskript.

- Qing Xitai 卿希泰: *Zhongguo daojiao sixiang shigang* 中國道教思想史綱 (Historischer Abriß des chinesischen daoistischen Denkens), Chengdu 1980.
- Qingmo wenzi gaige wenji* 清末文字改革文集 (Textsammlung zur Schriftreform der späten Qing[-Zeit]), Peking 1958.
- Qingyibao* 清議報 („The China Discussion“), 1898–1901. (Nachdruck Peking, 6 Bde., 1991).
- „Qiushui“ 秋水: „Kelupaotejin ping Makesipai“ 克魯泡特金評馬克思派 (Kropotkins Kritik an den Marxisten) in *Xinchao* 新潮 (Neue Strömung), 1. 11. 1946.
- Rachline, Marianne: „A propos de l’anarchisme chinois“ in *Le mouvement social* Nr. 50, Januar 1965, S. 139–143.
- Rammstedt, Otthein: *Anarchismus. Grundtexte zur Theorie und Praxis der Gewalt*, Köln und Opladen 1969.
- Rankin, Mary Backus: „The Emergence of Women at the End of the Ch’ing: The Case of Ch’iu Chin“ in Wolf, Margery und Witke, Roxane (Hrsg.): *Women in Chinese Society*, Stanford 1975, S. 39–66.
- Reclus, Élisée: *L’évolution, révolution et l’idéal anarchique*, Erstauflage ca. 1898. (Neuaufgabe Paris 1979).
- Reiter, Florian C.: *Lao-tzu zur Einführung*, Hamburg 1994.
- Ren Jiyu 任繼愈 (Hrsg.): *Zhongguo zhexueshi* 中國哲學史 (Geschichte der chinesischen Philosophie), 4 Bde., 2. Aufl. Peking 1979.
- Rendao zhoubao* 人道週報 („La Hina Socialisto“) (Wochenzeitung „Humanismus“), 1913.
- Renhaideng yuekan* 人海燈月刊 (Monatszeitschrift „Licht im Menschenmeer“), eingesehen 1937.
- Renqun* 人群 („La Homaro“) (Die Menschheit), 1917.
- Reusch, Peter Jürgen: *Die Marxismus-Rezeption bei Ch’en Tu-hsiu*, Diss., Bonn 1977.
- Revue Neuchâteloise*, Jg. 14, Heft Sommer–Herbst 1971 Nr. 55/56.
- Riben yi zhongguoshu zonghe mulu* 日本譯中國書綜合目錄 (Gesamtkatalog der japanischen Übersetzungen chinesischer Bücher), Hongkong 1981.
- Richards, Vernon: *Errico Malatesta. His life & ideas*, London 1977.
- (Hrsg.): *Violence and Anarchism. A Polemic*, London 1993.
- Riediger, Uwe: „Die Zeitschrift „Shirakaba“ und ihre Rezeption Worpstedes, einer Künstlerkolonie der Jahrhundertwende“ in *Nenrin – Jahresringe. Festgabe für Hans A. Dettmer*, hrsg. von Klaus Müller und Wolfram Naumann, Wiesbaden 1992, S. 184–217.
- Riedlinger, S. H.: *Likbez. Alphabetisierung bei den sowjetischen Dunganen seit 1927 und ihr Zusammenhang mit den Latinisierungsbestrebungen in China*, Bochum 1989.
- RKP(B), Komintern und die national-revolutionäre Bewegung in China. Dokumente, Band 1: 1920–1925*, Paderborn et al. 1996.
- Robinet, Isabelle (deutsche Üb.): *Geschichte des Taoismus*, München 1995.
- Rocker, Rudolf: *Aus den Memoiren eines deutschen Anarchisten*, Frankfurt 1974.
- Rōdō sekai* 勞働世界 (Arbeitswelt), 1897–1903. (Nachdruck Tokyo 1963).
- Rōdō undō* 勞働運動 (Arbeiterbewegung), insgesamt in fünf Folgen erschienen, 1919–1927. (Folgen 1–4 im Nachdruck Tokyo, 3. Aufl. 1989, Folge 5 [1927] im Nachdruck Tokyo 1981).
- Roemheld, Lutz: „Proudhon“ in Degen (Hrsg.): *Lexikon der Anarchie*.

- Rogers, James Allen: *Prince Peter Kropotkin. Scientist and Anarchist. A Biographical Study of Science and Politics in Russian History*, Diss. Harvard 1957.
- Rogov, V.: „V. Erošenko“ in *El popola Ĉinio* (Aus Volkschina) 1958 / 6, S. 195–197.
- Röhrich, Wilfried: „Georges Sorel and the Myth of Violence: From Syndicalism to Fascism“ in Mommsen/Hirschfeld: *Social Protest ...* S. 246–256.
- Rolland, Romain: *La vie de Tolstoj*, Paris 1921. (Deutsche Fassung *Das Leben Tolstojs*, Zürich 1994).
- Rosker, Jana: *Anarchistische Staatskritik in China um die Jahrhundertwende. Eine vergleichende Studie zu Staatstheorien und anarchistischem Gedankengut in der chinesischen und der westlichen Tradition*, unveröff. Diss., Wien 1988.
- Rübner, Hartmut: *Freiheit und Brot. Die Freie Arbeiter-Union Deutschlands. Eine Studie zur Geschichte des Anarchosyndikalismus*, Berlin und Köln 1994.
- Russell, Bertrand: *Roads to Freedom*, 3. Aufl. London 1920. (Chin. Üb. siehe unter „Luo-su“).
- Saga Takashi 嵯峨隆: „Chūgoku anakizumu zenshi: ansatsu to hakai no jidai“ 中國アナキズム前史: 暗殺と破壊の時代 (Die Vorgeschichte des chinesischen Anarchismus: Die Zeit der Attentate und Destruktion) in: Takahashi Akira 高橋徹 und Saga Takashi 嵯峨隆 (Hrsg.): *Yuragi no naka no kazoku to minzoku* ゆらぎのなかの家族と民族 (Familien und Völker im Umbruch), Tokyo 1993, S. 199–235.
- „Go Chiki no shuppatsu: ‘rōju’ kara ‘kakumeika’ made“ 吳稚暉の出發: “陋儒“から“革命家“まで (Wu Zhihuis Ausgangspunkt: vom „miesigen Konfuzianer“ zum „Revolutionär“) in *Tōa* 東亞 (Ostasien) Nr. 227, Mai 1986, S. 24–44.
- „Minkoku shonen ni okeru anakizumu: daiichi sedai o chūshin ni“ 民國初年におけるアナキズム: 第一世代を中心に (Anarchismus in den ersten Jahren der Republik unter besonderer Berücksichtigung der ersten Generation) in *Ajia kenkyū* アジア研究 (Asiatische Studien) Bd. 37, Nr. 1, Dez. 1990, S. 35–71.
- „Nihon ni okeru chūgoku anakizumu kenkyū“ 日本における中國アナキズム研究 (Japanische Studien zum chinesischen Anarchismus) in *Kindai chūgoku kenkyū ihō* 近代中國研究彙報 (Forschungs-Bulletin zum modernen China) Nr. 11, 1989, S. 29–42.
- „Ryū Shifuku to anakizumu: Shingai kakumei kara goshi e no kakyō“ 劉師復とアナキズム: 辛亥革命から五四への架橋 (Liu Shifu und der Anarchismus: die Brücke von der Xinhai-Revolution zum Vierten Mai) in *Hōgaku kenkyū* 法學研究 (Rechtswissenschaftliche Studien), Bd. 66, Nr. 5, Mai 1993, S. 64–105.
- „Shingai kakumei jiki no Go Chiki ni tsuite: zaiō jiki o chūshin ni“ 辛亥革命時期の吳稚暉について: 在歐時期を中心に (Über Wu Zhihui in der Zeit der Xinhai-Revolution, besonders über seine Zeit in Europa) in Yamada Nagao 山田長雄 (Hrsg.): *Kindai chūgoku jinbutsu kenkyū* 近代中國人物研究 (Studien zu Persönlichkeiten des neueren China), Tokyo 1988, S. 24–45.
- „Shingai kakumei-zen no Ri Sekisō“ 辛亥革命前の李石曾 (Li Shizeng vor der Xinhai-Revolution) in *Ishikawa Tadao kyōju kanreki kinen ronbunshū: Gendai chūgoku to sekai: Sono seijiteki tenkai* 石川忠雄教授還歴記念論文集: 現代中國と世界: その政治的展開 (Festschrift für Professor Ishikawa Tadao zum sechzigsten Geburtstag: Das heutige China und die Welt: die politische Entwicklung), Tokyo 1982, S. 661–694.

- „Shinmatsu kakumei undō to Ryū Shifuku: Minzokushugisha kara anakisuto e“ 清末革命運動と劉師復：民族主義者からアナキストへ (Die revolutionäre Bewegung am Ende der Qing-[Zeit] und Liu Shifu: Vom Nationalisten zum Anarchisten) in Nishimura Fumio 西村文夫 und Watanabe Keiko 渡邊慶子 (Hrsg.): *Gendai no nashonarizumu* 現代のナショナリズム (Moderner Nationalismus), Tokyo 1992, S. 81–116.
- „Shinmatsu ni okeru kakumei to dentō: anakizumu o chūshin ni“ 清末における革命と傳統：アナキズムを中心に (Revolution und Tradition Ende der Qing-Zeit unter besonderer Berücksichtigung des Anarchismus) in *Ajia kenkyū* アジア研究 (Asiatische Studien), Bd. 34, Nr. 3, Januar 1988, S. 41–72.
- Saga Takashi 嵯峨隆 / Sakai Hirobumi 坂井洋史 / Tamagawa Nobuaki 玉川信明: *Chūgoku anakizumu undō no kaisō* 中國アナキズム運動の回想 (Reminiszenzen an die chinesische anarchistische Bewegung), Tokyo 1992.
- Saich, Tony: *The Origins of the First United Front. The Role of Sneevliet (alias Maring)*, 2 Bde., Leiden 1991.
- (Hrsg.): *The Rise to Power of the Chinese Communist Party. Documents and Analysis*, New York und London 1996.
- Sakai Hirobumi 坂井洋史: „Kindai chūgoku no anakizumu hihan – Shō Heirin to Shu Kenshi o megutte“ 近代中國のアナキズム批判：章炳麟と朱謙之をめぐって (Anarchismuskritik im modernen China: zu Zhang Binglin und Zhu Qianzhi) in *Hitotsubashi ronsō* 一橋論叢 (Gesammelte Schriften der Hitotsubashi-[Universität]), Bd. 101, Nr. 3, März 1989, S. 371–392.
- „Yamaga Taiji to chūgoku: ‘Tasogare nikki’ ni miru nitchū anakisuto no kōryū“ 山鹿泰治と中國：「たそがれ日記」に見る日中アナキストの交流 (Yamaga Taiji und China: die dem „Tagebuch der Dämmerung“ zu entnehmenden Kontakte zwischen japanischen und chinesischen Anarchisten) in *Mōtōin* 貓頭鷹 (Eule) 1983, Nr. 2, S. 30–49.
- Sakai Hirobumi 坂井洋史 / Saga Takashi 嵯峨隆 (Hrsg.): *Genten chūgoku anakizumu shiryō shūsei* 原典中國アナキズム史料集成 (Sammlung von historischen Originalmaterialien zum chinesischen Anarchismus), 12 Bde. mit Begleitbändchen, Tokyo 1994.
- Sakai Toshihiko 堺利彦: „Atarashiki mura’ no hihyō“ 新しき村の批評 (Kritik des Atarashiki mura) in *Chūō kōron* 中央公論 (Zentrales Forum), Juni 1918, S. 43–48.
- Sakata Hiroo 阪田寛夫: *Mushakōji Fusako no baai* 武者小路房子の場合 (Mushakōji Fusakos Fall), Tokyo 1991.
- Saltman, Richard B.: *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*, Westport und London 1983.
- Sanetō Keishū 實藤惠秀: „Chūgokugo no naka no nihongo“ 中國語のなかの日本語 (Japanisches im Chinesischen) in *Gengo seikatsu* 言語生活 (Leben der Sprache), Okt. 1966, S. 54–61, Nov. 1966, S. 82–93.
- *Chūgokujin nihon ryūgakushi* 中國人日本留學史 (Geschichte der chinesischen Auslandsstudenten in Japan), Tokyo 1960.
- Scalapino, Robert A. / Schiffrin, Harold: „Early Socialist Currents in the Chinese Revolutionary Movement“ in *Journal of Asian Studies* Bd. XVIII, 3, Mai 1959, S. 321–342.

- Scalapino, Robert A. / Yu, George T.: *The Chinese Anarchist Movement*, Erstausgabe 1961. (Nachdruck Westport 1980).
- Shamoni, Wolfgang: „Arishima Takeos ‘Ein Manifest’“ in *NOAG* 151, 1992, S. 63–80.  
– (Hrsg.): *Buch und Literatur. Japan 1905–1931*, Heidelberg 1990.
- „Die Shirakaba-Gruppe und die Entdeckung der nachimpressionistischen Malerei in Japan“ in *NOAG* 127/8, 1980, S. 57–85.  
– (Hrsg.): *Linke Literatur in Japan 1912–1923*, München 1973.
- Schrader, Reiner: *Kawakami Hajime 1879–1946: Der Weg eines japanischen Wirtschaftswissenschaftlers zum Marxismus*, Hamburg 1976.
- Schram, Stuart R.: „Decentralization in a Unitary State: Theory and Practice, 1940–1984“ in ders. (Hrsg.): *The Scope of State Power ...* S. 81–125.  
– (Hrsg.): *Foundations and Limits of State Power in China*, London et al. 1987.  
– (Hrsg.): *Mao's Road to Power. Revolutionary Writings 1912–1949*.  
Bd. 1: *The Pre-Marxist Period, 1912–1920*, Armonk et al. 1992.  
Bd. 2: *National Revolution and Social Revolution, December 1920–June 1927*, Armonk et al. 1994.  
– (Hrsg.): *The Scope of State Power in China*, London et al. 1985.  
– *The Thought of Mao Tse-tung*, Cambridge et al. 1989.
- Schwartz, Benjamin I.: *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, Cambridge/Mass. 1964.  
– „The Limits of ‘Tradition Versus Modernity’ as Categories of Explanation: The Case of the Chinese Intellectuals“ in *Daedalus*, Frühjahr 1972, S. 71–88.
- Seidel, Anna: „The image of the perfect ruler in early Taoist messianism“ in *History of Religions* 9, Nr. 2–3 (Nov. 1969, Feb. 1970) S. 216–247.
- Sekai fujin* 世界婦人 (Frauen der Welt), 1907–1909. (Nachdruck Tokyo 1961).
- Sekiguchi Yajūkichi 關口彌重吉: „Shū Sakujin to atarashiki mura“ 周作人と新しき村 (Zhou Zuoren und das Atarashiki mura) in *Atarashiki mura*, August 1992, S. 6–17.
- Senger, Harro von: „Die List im chinesischen und im abendländischen Denken: Zur allgemeinen Einführung“, in ders. (Hrsg.): *Die List*, Frankfurt/M. 1999, S. 9–49.
- Shakaishugi kenkyū* 社會主義研究 (Sozialismus-Studien), Nr. 2, 1906.
- Shao Kelü 邵可侶 (=Jacques Reclus) (üb. von Huang Shuyi 黃淑懿): „Wo suo renshi de Li Yuying xiansheng“ 我所認識的李煜瀛先生 (Herr Li Yuying, wie ich ihn kannte) in *Zhuanji wenxue* 傳記文學 (Biographische Literatur) Bd. 45, Nr. 3, September 1984, S. 87–88.
- Shao Zhenqing 邵振青 (=Shao Piaoping 邵飄萍): *Zonghe yanjiu geguo shehui sichao* 綜合研究各國社會思潮 (Zusammenfassende Untersuchung zu den Gesellschaftsideen in den diversen Ländern), Shanghai 1920.
- Shaonian* 少年 (Jugend), 1922–1923. (Nachdruck Peking 1982).
- Shaonian zhongguo* 少年中國 (Junges China), 1919–1924.
- Shehuizhuyi sixiang zai zhongguo de chuanbo* 社會主義思想在中國的傳播 (Die Propagierung sozialistischer Ideen in China), 6 Bde. in zwei Dreierkonvoluten, (Peking) 1985–1987.
- Shehuizhuyi taolunji* 社會主義討論集 (Sammlung von Diskussionsbeiträgen zum Sozialismus), Kanton 1922.

- Sheridan, James E.: *China in Disintegration. The Republican Era in Chinese History, 1912–1949*, New York und London 1975.
- „*Shi yu chao*“ *gai chu dingqi kanxing zhi* „*Ziyou qingnian xiao congshu*“ *tongzhishu* „時與潮“ 改出定期刊行之“自由青年小叢書“通知書 (Ankündigung, daß „Zeiten und Strömungen“ umgewandelt wird in die regelmäßig erscheinende „Kleine Sammlung der freien Jugend“), 1930. (In Sakai/Saga: *Genten* ... Bd. 8).
- Shidaiqian* 時代前 (Vor der Zeit), 1931.
- Shifu siehe Liu Shifu
- Shih, Vincent Y. C.: „Some Chinese Rebel Ideologies“ in *T'oung Pao* Bd. XLIV, Livr. 1–3, 1956, S. 150–226.
- *The Taiping Ideology. Ist Sources, Interpretations and Influences*, Seattle 1967.
- Shiji* 史記 (Aufzeichnungen des Historikers) von Sima Qian 司馬遷 (Han-Zeit), Ausgabe Taipei 1982.
- Shimada Kenji: *Pioneer of the Chinese Revolution: Zhang Binglin and Confucianism*, Stanford 1990.
- Shimada Kyōko 島田恭子: „Bakin no henshin no naka kara“ 巴金の返信の中から (Aus Ba Jins Antwortbriefen) in *Ia* 啞啞 (Geplapper) Nr. 16, Sept. 1983, S. 3–14.
- „Bakin to chōsenjin“ 巴金と朝鮮人 (Ba Jin und die Koreaner) in *Aiura Akira sensei tsuitō chūgoku bungaku ronshū* 相浦杲先生追悼中國文學論集 (Aufsatzsammlung zur chinesischen Literatur in memoriam Professor Aiura Akira), Tokyo 1992, S. 179–236.
- Shinchō nihon jinmei jiten* 新潮日本人名辭典 (Lexikon japanischer Personennamen im [Verlag] „Neue Welle“), Tokyo 1991.
- Shiota Shōbei 鹽田莊兵衛 et al. (Hrsg.): *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier internationale: Japon*, 2 Bde., Paris 1978.
- *Nihon shakai undō jinmei jiten* 日本社會運動人名辭典 (Biographisches Lexikon zur sozialen Bewegung in Japan), Tokyo 1979.
- Shirai, Atsushi: „The Impact on Japan of William Godwin's Ideas“ in *The American Journal of Economics and Sociology* Bd. 29, 1970, S. 89–96.
- Shirakaba* 白樺 (Birke), 1910–1923. (Nachdruck, 7 Bde., Tokyo 1969–1970). (Es existiert auch ein in Kyoto 1972 erschienener Nachdruck).
- „*Shirakaba sōmokuji*“ 白樺總目次 (Gesamt-Inhaltsverzeichnis zur *Shirakaba*), besorgt von Fukagaya Kazuo 深萱和男 als Beiheft zum Kyoto-Nachdruck der *Shirakaba*, Kyoto 1972.
- Shisanjing zhushu* 十三經注疏 (Die dreizehn Klassiker mit Haupt- und Nebenkommentaren), komp. von Ruan Yuan 阮元 (Qing-Zeit), 2 Bde., Ausgabe Peking 1991 (Erstaufll. 1980).
- Shishi xinbao* 時事新報 („The China Times“), 1918–1925.
- Shiwubao* 時務報 („The Chinese Progress“), 1896–1898. (Nachdruck Taipei 1967).
- Short, Philip: *Mao: A Life*, New York 1999.
- Shu Xincheng 舒新城: *Jindai zhongguo liuxueshi* 近代中國留學史 (Geschichte chinesischen Auslandsstudiums der jüngeren Zeit), 3. Auflage 1929 (Erstaufllage 1927).
- Shuguang* 曙光 (Morgendämmerung), 1919–1921.
- Sievers, Sharon L.: *Flowers in Salt. The Beginnings of Feminist Consciousness in Modern Japan*, Stanford 1983.

- Sievers, S.: *Kōtoku Shūsui: The Essence of Socialism. A Translation and Biographical Essay*, Diss., Stanford 1969.
- Sigrist, Christian: *Regulierte Anarchie: Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*, Frankfurt 1979.
- Slovak, Joseph: „Our Organized Movement. A Coast to Coast Observation“ in *The Road to Freedom* Bd. 4, Nr. 3, Oktober 1927, S. 7–8.
- Smith, Michael: „Kropotkin and technical education: an anarchist voice“ in: David Goodway (Hrsg.): *For Anarchism. History, Theory and Practice*, London und New York 1989, S. 217–234.
- Snow, Helen Foster: *Women in Modern China*, The Hague 1967.
- Sonn, Richard: *Anarchism and Cultural Politics in Fin de Siècle France*, Lincoln und London 1989.
- Sorel, Georges: *Réflexions sur la violence*, erweiterte Ausgabe Paris 1919. (Nachdruck der 11. Auflage, Paris 1990).
- Souchy, Augustin: „Vorsicht Anarchist!“ *Ein Leben für die Freiheit*, Darmstadt und Neuwied 1977.
- Soukup, James R.: „Assassination in Japan“ in Kirkham et al. S. 531–536.
- Spaemann, Robert: „Moral und Gewalt“ in ders.: *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977, S. 77–103.
- Staburova, Elena J.: *Anarchism v Kitae, 1900–1921* (Anarchismus in China, 1900–1921), Moskau 1983.
- Stalin, J.: „Anarchismus oder Sozialismus?“ (von 1906/07) in *Stalin Werke* Bd. 1, Berlin (Ost) 1950, S. 257–323 (sowie eine Variante als Anhang auf S. 324–342).
- Stammhammer, Josef: *Bibliographie des Socialismus und Communismus*, 3 Bde., Jena 1893–1909.
- Stammler, Rudolf: *Die Theorie des Anarchismus*, Berlin 1894.
- Stanley, Thomas A.: *Ōsugi Sakae. Anarchist in Taishō Japan. The Creativity of the Ego*, Cambridge/Mass. und London 1982.
- Starostin, E. V.: *P. A. Kropotkin. Bibliografičeskij ukazatel' pečatnych trudov* (P. A. Kropotkin: Bibliographisches Verzeichnis gedruckter Werke), 2 Bde., Moskau 1980.
- Stowasser, Horst: *Freiheit pur: Die Idee der Anarchie, Geschichte und Zukunft*, Frankfurt 1995.
- Ströber, Eveline: *Von der Evolution zur Erlösung: Zum frühen philosophischen Denken Chang T'ai-yens (1868–1936)*, Diss., Bonn 1990.
- Subao* 蘇報 (Jiangsu-Zeitung), 1896–1903. (Nachdruck Taipei 1968).
- Summerskill, Michael: *China on the Western Front*, London 1982.
- Sun Chunzai 孫春在: *Qingmo de gongyang sixiang* 清末的公洋思想 (Das gongyang-Denken Ende der Qing), Taipei 1985.
- Suzuki Yasuyuki 鈴木靖之: *Nihon museifushugi undōshi* 日本無政府主義運動史 (Geschichte der anarchistischen Bewegung Japans), Tokyo Neuauflage 1990 (Erstauflage 1932).
- Suzuki Yōko 鈴木裕子 (komp.): *Heiminsha no onnatachi* 平民社の女たち (Die Frauen der Heiminsha), Tokyo 1986.
- Swift, Thomas D.: *Yamakawa Hitoshi and the Dawn of Japanese Socialism*, Diss., Berkeley 1970.

- Taixu 太虚: *Taixu fashi quanshu* 太虚法師全書 (Sämtliche Werke des Dharma-Meisters Taixu), Taipei 1959, 64 Bde.
- „Zhu Qianzhi jun de xuwuzhuyi“ 朱謙之君的虚無主義 (Der Nihilismus Herrn Zhu Qianzhis), verfaßt 1920, abgedruckt in *Taixu fashi wenchao* 太虚法師文鈔 (Gesammelte Schriften des Dharmameisters Taixu), erste Sammlung, Shanghai 1928, S. 317–321.
- *Taixu zizhuan* 太虚自傳 (Autobiographie Taixus), Singapur 1971, verfaßt 1939 mit Korrekturen von 1945.
- Taiyō* 太陽 (Sonne), eingesehen 1896.
- Takano Kiyoshi 高野澄: *Ōsugi Sakae* 大杉榮, Tokyo 1991 (in der Reihe *Hito to shisō* 人と思想 [Menschen und ihr Denken]).
- Takenaka Tsutomu 竹中勞 mit Zeichnungen von Kaibara Isamu 貝原浩: *Ōsugi Sakae* 大杉榮, Tokyo 1985 (in der Reihe *For Beginners*).
- Takeuchi Yoshimi 竹内好: „Shū Sakujin kara kaku jikken made“ 周作人から核実験まで (Von Zhou Zuoren bis zu Atomtests) in *Sekai* 世界 (Welt) Nr. 229, Januar 1965, S. 72–79.
- Takeuchi Zensaku 竹内善作: „Meiji makki ni okeru chūnichi kakumei undō no kōryū“ 明治末期における中日革命運動の交流 (Kontakte zwischen den chinesischen und japanischen revolutionären Bewegungen Ende der Meiji-Zeit) in: *Chūgoku kenkyū* 中國研究 (Chinastudien) Nr. 5, 1948, S. 74–95.
- Takeyasu Masamitsu 武安將光: *Kōtoku Shūsui-ra no taigyaku jiken* 幸徳秋水等の大逆事件 (Die Hochverrats-Affäre der Gruppe um Kōtoku Shūsui), Tokyo 1993.
- Tam Yue-him 譚汝謙: „Jin sanbainian zhongri yishu shiye yu wenhua jiaoliu“ 近三百年中日譯書事業與文化交流 (Chinesisch-Japanische Buchübersetzungen und Kulturaustausch in den letzten 300 Jahren) in: ders. (Hrsg.): *Sino-Japanese Cultural Interchange*, 3 Bde., Hongkong 1985, Bd. 3, S. 215–241.
- „Meiji Japan and the Educational and Language Reforms in Late Ch'ing China“ in: James W. White et al. (Hrsg.): *The Ambivalence of Nationalism. Modern Japan between East and West*, Lanham und London 1990, S. 61–77.
- Tamagawa Nobuaki 玉川信明: *Chūgoku anakizumu no kage* 中國アナキズムの影 (Der Schatten des chinesischen Anarchismus), Tokyo 1974.
- *Chūgoku no kuroi hata* 中國の黒い旗 (Die schwarze Fahne Chinas), Tokyo 1981.
- Tan, Chester C.: *Chinese Political Thought in the Twentieth Century*, New York 1971.
- Tanaka Sōgorō 田中惣五郎: *Kōtoku Shūsui: Ichi kakumeika no shisō to shōgai* 幸徳秋水: 一革命家の思想と生涯 (Kōtoku Shūsui: Denken und Leben eines Revolutionärs), Tokyo 1971.
- Tang Rundian 唐潤鈿: *Geming shiseng: Su Manshu zhuan* 革命詩僧: 蘇曼殊傳 (Revolutionärer Dichtermönch: Biographie Su Manshus), Taipei 1980.
- Tang Xiaobing: *Space and the Nationalist Discourse of Modernity. The Historical Thinking of Liang Qichao*, Stanford 1996.
- Tang Zhiyong 唐志勇: „Gongdu huzhutuan de shijian yu makesizhuyi zai zhongguo de chuanbo“ 工讀互助團的實踐與馬克思主義在中國的傳播 (Die Umsetzung der Gruppe für gegenseitige Hilfe bei Arbeit und Studium und die Propagierung des Marxismus in China) in *Shandong shida xuebao* 山東師大學報 (Bulletin der Shandong Normal University) 1983, Nr. 3, S. 13–20.

- Tanneberger, Hans-Georg: *Ch'en Tu-hsiu und das Scheitern der chinesischen Revolution im Jahre 1927*, Diss., Tübingen 1978.
- Tao Yinghui 陶英惠: *Cai Yuanpei nianpu* 蔡元培年譜 (Chronologische Biographie Cai Yuanpeis), 2 Bde., Taipei 1976.
- Teiwes, Frederic C. / Sun, Warren: *The Tragedy of Lin Biao. Riding the Tiger during the Cultural Revolution 1966-1971*, London 1996.
- Terasaki, Akiko / Lenz, Ilse (Hrsg.): *Itō Noe. Frauen in der Revolution. Wilde Blumen auf unfreiem Feld*, Berlin 1978,  
*The Road to Freedom, 1924-1932*. (Nachdruck Westport 1970).
- Thomann, Charles: *Le Mouvement anarchiste dans les Montagnes neuchâtelaises et le Jura bernois*, Chaux-de-Fonds 1947.
- Thomas, Paul: *Karl Marx and the Anarchists*, London et al. 1980.
- Thränhardt, Anna Maria: *Schriftreform-Diskussion in Japan zwischen 1867 und 1890. Eine Untersuchung ihrer linguistischen und politisch-soziologischen Aspekte*, Hamburg 1978.
- „Tianjun“ 天均 (=Fan Tianjun 範天均?) et al. (Üb.): *Kelupaotejin: Wuzhengfuzhuyi* 無政府主義 (Kropotkin: „Anarchismus“) (de facto Nachdruck von Bd. 3 der Kropotkin-Gesamtausgabe im „Ziyou shudian“ 自由書店 von 1928 mit *La science moderne et l'anarchie* u.a.), Taipei 1977.
- Tianyi 天義 (Natürliche Gerechtigkeit), 1907-1908. (Teilnachdruck Tokyo 1966 und Teile im Original benutzt).
- Tolstoj, L.: *Du sollst nicht töten!*, (1900), enthalten in *Der Syndikalist. Schriften 1917-1919*, Berlin 1919.
- Torčinov, E. A.: „Drevnekitajskij' vol'nodumee Bao Czin-jan“ (Der altchinesische Freidenker Bao Jingyan) in *Aktual'nye problemy izučenija istorii religii i ateizma* (Aktuelle Probleme der Forschung zur Religions- und Atheismusgeschichte), Leningrad 1981, S. 126-140.
- Torke, Hans-Joachim (Hrsg.): *Lexikon der Geschichte Rußlands*, München 1985.
- Tretiak, Daniel: „Political Assassination in China, 1600-1968“ in Kirkham et al., S. 503-529.
- Tschudin, Jean-Jacques: *Tanemakuhito. La première revue de littérature prolétarienne japonaise*, Paris 1979.
- Tsien, Tsuen-hsün: „Western Impact on China through Translation“ in *Far Eastern Quarterly* Bd. 13, Nr. 3, Mai 1954, S. 305-327.
- Tsuzuki, Chushichi: „Anarchism in Japan“ in Apter / Joll S. 123-146.
- Tuo Mu 拓牧: *Zhongguo wenzi ladinghua quancheng* 中國文字拉丁化全程 (Der gesamte Prozeß der Latinisierung der chinesischen Schrift), Shanghai 1939.
- Unger, Ulrich: „Betrachtungen zur Vorgeschichte der 'Demokratie' und 'Freiheit' in China“ in *Kulturen im Umbruch. Studien zur Problematik und Analyse des Kulturwandels in Entwicklungsländern*, Freiburg 1962, S. 183-193.
- Usui Yoshimi 臼井吉見: *Shirakaba-ha no bungaku* 白樺派の文學 (Die Literatur der „Birke“-Gruppe), in der Reihe: *Iwanami kōza, Nihon bungakushi* Nr. 12, kindai 岩波講座。日本文學史。近代 (Iwanami-Kurs: Japanische Literaturgeschichte Nr. 12, Moderne), 2. Aufl. Tokyo 1960 (Erstauf. 1958).

- Vandermeersch, Léon: „L'idée révolutionnaire, conception étrangère à la tradition chinoise: Le „changement de mandat“ et la restauration de l'ordre cosmique“ in *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 1983, S. 11–20.
- Van de Ven, Hans J.: *From Friends to Comrade. The Founding of the Chinese Communist Party, 1920–1927*, Berkeley et al. 1991.
- Veysey, Laurence: *The Communal Experiment. Anarchist and Mystical Counter-Cultures in America*, New York et al. 1973.
- Wakeman, Frederic (Jr.): *History and Will. Philosophical Perspectives of Mao Tse-tungs Thought*, Berkeley et al. 1973.
- Walter, Nicolas: „Anarchism in print“ in Apter / Joll S. 147–168.
- (wohl = N. W.): „Kropotkin's Anarchist Communism. A review“ in: *Anarchy* 4, Bd. 1, Nr. 4, 2. Serie, o.J. [1971?], S. 139–141.
- Wang Fansen 王汎森: „Liu Shiwei yu Qingmo de wuzhengfuzhuyi yundong“ 劉師培與清末的無政府主義運動 (Liu Shiwei und die anarchistische Bewegung Ende der Qing-Zeit) in *Dalu zazhi* 大陸雜誌 (Zeitschrift „Festland“), Bd. 90, Nr. 6, 15. 6. 1995, S. 1–9.
- Wang, Ke-wen: „After the United Front: Wang Jingwei and the Left Guomindang“ in *Republican China* Bd. XVIII, Nr. 2, April 1993, S. 1–25.
- Wang Lida 王立達: „Xiandai hanyu zhong cong riyu jielai de cihui“ 現代漢語中從日語借來的詞彙 (Der aus dem Japanischen entlehnte Wortschatz im modernen Chinesisch) in *Zhongguo yuwen* Nr. 68, 1958, S. 90–94.
- Wang Ming 王明: *Daojia he daojiao sixiang yanjiu* 道家 and 道教思想研究 (Studie zum Denken des philosophischen und religiösen Daoismus), Verlag der Akademie der Sozialwissenschaften, 3. Aufl. 1990 (Erstauf. 1984).
- Wang, Peili: *Wilhelm von Humboldt und Cai Yuanpei. Eine vergleichende Analyse zweier klassischer Bildungskonzepte in der deutschen Aufklärung und in der chinesischen Republik*, Münster und New York 1996.
- Wang, Richard Tze-yang: *Wu Chih-hui: An Intellectual and Political Biography*, Diss., Univ. of Virginia 1976.
- Wang Shaoguang: *Failure of Charisma. The Cultural Revolution in Wuhan*, Oxford et al., 1995.
- Wang, Y. C.: *Chinese Intellectuals and the West 1872–1949*, Chapel Hill 1966.
- „The Su-Pao Case: A Study of Foreign Pressure, Intellectual Fermentation, and Dynastic Decline“ in: *Monumenta Serica* Bd. XXIV, 1965, S. 84–129.
- Wang Yingguo 汪應果: *Ba Jin lun* 巴金論 (Über Ba Jin), Shanghai 1985.
- Wanguo gongbao* 萬國公報 („The Globe Magazine“), 1874–1907. (Nachdruck 40 Bde., Taipei 1968).
- Watanabe Kanji 渡邊貫二: *Mushakōji Saneatsu* 武者小路實篤, Tokyo 1984.
- (komp.): *Mushakōji Saneatsu: Atarashiki mura no tanjō to seichō* 新しき村の誕生と生長 (Mushakōji Saneatsu: Entstehung und Entwicklung des Atarashiki mura), verlegt im „Atarashiki mura“, 2. Aufl. 1993.
- *Nenpyō keishiki ni yoru atarashiki mura no nanajūnen 1918–1988* 年表形式による新しき村の七十年 1918–1988 (70 Jahre Atarashiki mura, in Form einer Chronologie, 1918–1988), im „Atarashiki mura“ verlegt, 1990.

- Weber, Jürgen: *Bibliographie zu Chang Ping-lin. Mit Kommentar und rezeptionsgeschichtlichem Überblick*, Hamburg 1985.
- *Revolution und Tradition. Politik im Leben des Gelehrten Chang Ping-lin (1869–1936) bis 1906*, Hamburg 1986.
- Weber, Petra: *Der Sozialismus als Kulturbewegung. Frühsozialistische Arbeiterbewegung und das Entstehen zweier feindlicher Brüder Marxismus und Anarchismus*, Düsseldorf 1989.
- Weigelin-Schwiedrzik, Susanne: „Ba Jin“ in *Kritisches Lexikon zur fremdsprachigen Gegenwartsliteratur*, hrsg. von Heinz Ludwig Arnold, München 1983 ff.
- „He Zhen und die Zeitschrift *Tianyibao*. Oder: Ein Versuch über Frauenforschung im Kontext der modernen chinesischen Ideengeschichte“ in *Minima Sinica* 1998/2, S. 45–65.
- *Parteiesschreibung in der VR China. Typen, Methoden, Themen und Funktionen*, Wiesbaden 1984.
- Weisbord, Albert: *The Conquest of Power. Liberalism, Anarchism, Syndicalism, Socialism, Fascism and Communism*, 2 Bde., New York 1937.
- Wieger, Léon: *La Chine moderne*, 7 Bde., Xianxian 1920–1927.
- Wienand, Peter: *Der „geborene“ Rebell. Rudolf Rocker. Leben und Werk*, Berlin 1981.
- Wiethoff, Bodo: *Grundzüge der älteren chinesischen Geschichte*, Darmstadt 1971.
- Wilde, Oscar: *De profundis*, London 1908.
- Wilhelm, Richard (Üb.): *Li Gi*, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1994.
- Wilson, George M.: *Radical Nationalist in Japan: Kita Ikki, 1883–1937*, Cambridge 1969.
- Wippermann, Dorothea: *Das phonetische Alphabet Zhuyin Zimu: Entstehung und Verbreitung im Zuge der Nationalsprachlichen Bewegung in der Republik China 1912–1949*, Bochum 1985.
- Wittkop, Justus F.: *Unter der schwarzen Fahne: Gestalten und Aktionen des Anarchismus*, Frankfurt 1989, eingeleitet von D. Dahlmann (Erstauflage 1973).
- Wolf, Siegbert: *Gustav Landauer zur Einführung*, Hamburg 1988.
- „Landauer“ in Degen: *Lexikon der Anarchie*.
- Wolff, Ernst: *Chou Tso-jen*, New York 1971.
- Wong, Young-tsu: *Search for Modern Nationalism. Zhang Binglin and Revolutionary China 1869–1936*, Oxford et al. 1989.
- Woo Kang: *Les trois théories politiques du Tch'ouen Ts'ieou*, Paris 1932.
- Woo, Keh-Kong (=Wu Kegang 吳克剛): „News from China“ in *Freedom* Bd. 419, 1924, S. 40. (Brief vom 8. 4. 1924).
- Woodcock, George: *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements*, Harmondsworth 1963 (Erstauflage 1962).
- *The Anarchist Reader*, Hassocks 1977.
- Woodcock, George / Avakumović, Ivan: *The Anarchist Prince. A Biographical study of Peter Kropotkin*, New York, 1971 (Erstauflage 1950).
- Worm, Herbert: *Studien über den jungen Osugi Sakae und die Meiji-Sozialisten zwischen Sozialdemokratie und Anarchismus unter besonderer Berücksichtigung der Anarchismusrezeption*, Hamburg 1981.
- Wu Yuzhang 吳玉章: *Xinhai geming 辛亥革命* (Die Xinhai-Revolution), Peking 1963.
- Wu Zhihui quanji 吳稚暉全集* (Wu Zhihui Gesamtausgabe), 10 Faszikel, Shanghai 1927.

- Wu Zhihui xiansheng quanji* 吳稚暉先生全集 (Gesamtausgabe von Herrn Wu Zhihui), 18 Faszikel, Taipei 1969.
- Wu Zhihui xiansheng xuanji* 吳稚暉先生選集 (Ausgewählte Werke Herrn Wu Zhihuis), 2 Bde., Taipei 1964.
- Wu Zhihui xueshu lunzhu* 吳稚暉學術論著 (Wissenschaftliche Abhandlungen Wu Zhihuis), ... *xubian* 續編 (Fortsetzungsband) und ... *sanbian* 三編 (Teil 3), Shanghai 1927 (enthalten in Bd. 85 der Folge 3 von *Minguo congshu* 民國叢書 [Sammlung von Werken der Republikzeit]).
- Wu Zhihui yanxinglu* 吳稚暉言行錄 (Aufzeichnungen der Worte und Taten Wu Zhihuis), hrsg. von Shi Xisheng 時希聖, Shanghai 1929.
- Wuchan wenhua xiehui zuzhi dagang* 無產文化協會組織大綱 (Organisationsentwurf einer Gesellschaft für proletarische Kultur), 1929. (Enthalten in Sakai/Saga: *Genten* ... Bd. 8).
- Wunengzi jiaozhu* 無能子校注 (Kritische Edition des *Meister Unfähig*), annotiert von Wang Ming 王明, 2. Aufl. Peking 1992.
- Wusi shiqi de shetuan* 五四時期的社團 (Vereinigung der Vierten-Mai-Zeit), 4 Bde., Peking 1979.
- Wusi shiqi qikan jieshao* 五四時期期刊介紹 (Vorstellung der Zeitschriften der Zeit des Vierten Mai), 3 Bde., Peking 1979.
- Wusi yundong huiyilu* 五四運動回憶錄 (Reminiszenzen an die Vierte-Mai-Bewegung), Ausgabe Tokyo 1973.
- Wusuowei zongjiao* 無所謂宗教 (Keine Religion!), (Frankreich) 1922.
- Wuzhengfuzhuyi mingzhu congkan* 無政府主義名著叢刊 (Sammlung berühmter Schriften zum Anarchismus), Kanton 1913.
- Wuzhengfuzhuyi pipan* 無政府主義批判 (Kritik des Anarchismus), 2 Bde., Peking 1959.
- Xianqu* 先驅 („The pioneer“), 1921–1923. (Nachdruck Peking 1954).
- Xin nüxing* 新女性 (Neue Frau), 1926–1929.
- Xin qingnian* 新青年 (Neue Jugend), 1915–1926. (Nachdruck Tokyo 1962).
- Xin shehui* 新社會 (Neue Gesellschaft), 1919–1920. (VR-Nachdruck 1981).
- Xin shiji* 新世紀 (Neues Jahrhundert), 1907–1910. (Nachdruck Shanghai 1947 und Teilnachdruck Tokyo 1966).
- Xin xiaoshuo* 新小說 (Neue Erzählliteratur), 1902–1906. (Nachdruck Shanghai 1980).
- Xin zhongguo* 新中國 (Neues China), 1919–1920.
- Xinchao* 新潮 (Neue Welle), 1919–1922.
- Xing Leqin 邢樂勤: „Gongdu huzhu zhuyi dui zaoqi gongchanzhuyi de yingxiang“ 工讀主義對早期共產主義的影響 (Die Idee der gegenseitigen Hilfe bei Arbeit und Studium und ihr Einfluß auf den frühen Kommunismus) in *Lilun jiaoxue yu yanjiu* (Zhe) 理論教學與研究 (浙) (Theoretische Wissensvermittlung und Forschung [Zhejiang]), 1991, Nr. 2, S. 27–30.
- Xingqi pinglun* 星期評論 (Wochenkritik), 1919–1920.
- Xinhai geming qian shinianjian shilun xuanji* 辛亥革命前十年間時論選集 (Sammlung ausgewählter Diskussionsbeiträge in den zehn Jahren vor der Xinhai-Revolution [d.h. 1911]), 5 Bde., Peking 1960–1963.
- Xinhai geming shiqi qikan jieshao* 辛亥革命時期期刊介紹 (Kurzvorstellung der Periodika in der Zeit der Xinhai-Revolution), 5 Bde., Peking 1982–1987.

- Xinmin congbao* 新民叢報 (Neuer Bürger), 1902–1907, Nachdruck Taipei.
- Xu Shanguang 徐善廣 / Liu Jianping 柳劍平: *Zhongguo wuzhengfuzhuyi shi* 中國無政府主義史 (Geschichte des chinesischen Anarchismus), Hubei 1989.
- Xu Shanshu 許善述 (Hrsg.): *Ba Jin yu shijieyu* 巴金與世界語 (Ba Jin und das Esperanto), Peking 1995.
- Xu Wenshan 徐文珊: *Beifang zhi qiang: Zhang Ji zhuan* 北方之強: 張繼傳 (Stärke des Nordens: Biographie Zhang Jis), Tapei 1982.
- Xu Wentang 許文堂: „Li Yuying yu zhongguo wuzhengfuzhuyi yundong“ 李煜瀛與中國無政府主義運動 (Li Yuying und die chinesische anarchistische Bewegung) in *Jindai zhongguo lishi renwu lunwenji* 近代中國歷史人物論文集 (Aufsatzsammlung zu Persönlichkeiten der neueren chinesischen Geschichte), Taipei 1993, S. 175–198.
- Xuehui* 學匯 (Lernsammlung), (Beilage zu *Guofeng ribao* 國風日報 [Landessitten]), 1922–1923.
- Xuesheng zazhi* 學生雜誌 (Studentenzeitschrift), eingesehen 1923.
- Xuwudang nü yingxiong* 虛無黨女英雄 (Nihilistische Heldinnen), von „Jiangxi zhi yi qingmin“ 江西之一青民 („junger Bürger aus Jiangxi“), Shanghai 1905.
- Yada, Kinji Ken: *Confucian Path to Meiji-Socialism: Kōtoku Shūsui's Radical Reaction to Modernization*, Diss., Univ. of South California 1972.
- Yamaga Taiji 山鹿泰治 (üb.): *Pōru Beruterō* ポール・ベルテロー (=Paul Berthelot): *Heimin no kane: Museifu no fukuin* 平民の鐘: 無政府の福音 (Glocke des Volkes: Evangelium der Anarchie), Tokyo 1929.
- Yamaguchi Mamoru 山口守 / Sakai Hirobumi 坂井洋史: *Ba Jin de shijie* 巴金的世界 (Die Welt Ba Jins), Peking 1995.
- Yan Huandong 閻煥東: *Ba Jin zixu* 巴金自敘 (Autobiographie Ba Jins), Taiyuan 1993.
- Yanabu Akira (üb. von Florian Coulmas): *Modernisierung der Sprache*, München 1991.
- Yang Kailing 楊愷齡 (komp.): *Minguo Li Shizeng xiansheng Yuying nianpu* 民國李石曾先生煜瀛年譜 (Chronologische Biographie von Herrn Li Shizeng / Yuying der Republik[zeit]), 2. Aufl. Taipei 1987 (Erstauf. 1980).
- *Minguo Wu Zhihui xiansheng Jingheng nianpu* 民國吳稚暉先生敬恆年譜 (Chronologische Biographie von Herrn Wu Zhihui / Jingheng der Republik[zeit]), 2. Aufl. Taipei 1987 (Erstauf. 1981).
- *Minguo Zhang Jingjiang xiansheng Renjie nianpu* 民國張靜江先生人傑年譜 (Chronologische Biographie von Herrn Zhang Jingjiang / Renjie der Republik[zeit]), Taipei 1981.
- Yang Kuisong 楊奎松 / Dong Shiwei 董士偉: *Haishi shenlou yu damo lüzhou: Zhongguo jindai shehuizhuyi sichao yanjiu* 海市蜃樓與大漠綠洲: 中國近代社會主義思潮研究 (Fata Morgana und Oase in der Wüste: eine Studie des sozialistischen Denkens im modernen China), Shanghai 1991.
- Yang Tianhong 楊天宏: „Zhongguo fei-jidujiao yundong (1922–1927)“ 中國非基督教運動 (1922–1927) (Die chinesische Anti-Christentums-Bewegung 1922–1927) in *Lishi yanjiu* 歷史研究 (Historische Studien) 1993, Nr. 6, S. 83–96.
- Yang Tianshi 楊天石, komp.: „Shehuizhuyi jiangxihui ziliao“ 社會主義講習會資料 (Materialien zum sozialistischen Studienzirkel) in *Zhongguo zhexue* 中國哲學 (Chinesische Philosophie) Bd. 1, 1979, S. 373–450.

- Yasunari Jirō 安成二郎: *Museifu jigoku* 無政府地獄 (Anarchistische Hölle), Tokyo 1973.
- Yazaki Genkurō 矢崎源九郎: *Nihon no gairaigo* 日本の外來語 (Lehnwörter im Japanischen), Tokyo 1964.
- Ye Guorong 葉國榮: „Li'ang zhongfa daxue jianshi“ 里昂中法大學簡史 (Kurze Geschichte des Institut Franco-Chinois) in *Ouhua xuebao* 歐華學報 („Journal of ACSE“), Mai 1983, S. 119–124.
- Ye Laishi 葉籟士: „Huiyi sanshi niandai kangri zhanzheng qian de ladinghua xinwenzi yundong“ 回憶三十年代抗日戰爭前的拉丁化新文字運動 (Erinnerungen an die Bewegung für eine neue latinisierte Schrift in den 30er Jahren vor dem anti-japanischen Widerstandskrieg) in *Yuwen xiandaihua* 語文現代化 (Sprachmodernisierung) Nr. 6, 1983, S. 125–129.
- Yeh, Wen-hsin: *Provincial Passages. Culture, Space and the Origins of Chinese Communism*, Berkeley et al. 1996.
- „Yida“ qianhou “一大“前後 (Um die Zeit des Ersten [Partei]kongresses [der KPCh]), 3 Bde., Peking 1980–1984.
- Yinshun 印順: *Taixu dashi nianpu* 太虛大師年譜 (Chronologische Biographie des Großmeisters Taixu), Taipei Neuauflage 1973.
- Yip, Ka-che: *Religion, Nationalism and Chinese Students: The Anti-Christian Movement of 1922–1927*, Bellington 1980.
- Yishu gonghuibao* 譯書公會報 (Zeitschrift der Übersetzungsgesellschaft), 1897–1898.
- Yuan Zhenying siehe „Zhenying“
- Yun Daiying 惲代英: *Yun Daiying riji* 惲代英日記 (Tagebuch Yun Daiyings), Peking 1981.
- Za Ōsugi Sakae. ザ。大杉榮 (The Ōsugi Sakae), Tokyo 1986.
- Zahn, Michael: *Der spanische Anarchosyndikalismus (1931/39)*, Diss., Berlin 1979.
- Zaleski, Eugène: *Mouvements ouvriers et socialistes (Chronologie et bibliographie): La Russie*, 2 Bde., Paris 1956.
- Zamenhof, L.: *Adresaro de la personoj kiuj ellernis la lingvon „Esperanto“*, *Serio 1, No 1 ĝis 1000*, (Adreßbuch der Personen, die die Sprache „Esperanto“ gelernt haben, Serie 1, Nr. 1 bis 1000), Warschau 1889.
- Zarrow, Peter: *Anarchism and Chinese Political Culture*, New York 1990.
- „He Zhen and Anarcho-Feminism in China“ in *Journal of Asian Studies* 47, Nr. 4, Nov. 1988, S. 796–813.
- Zeng Pu 曾樸: *Niehaihua* 孽海花 (Blume im Sündenmeer), in mehreren Schichten entstanden zwischen 1903 und 1930. (Nachdruck Shanghai 1979).
- Zenker, E. V.: *Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie*, Jena 1895.
- Zhang Hongxiang 張洪祥 / Wang Yongxiang 王永祥: *Liufa qingong jianxue yundong jianshi* 留法勤工儉學運動簡史 (Kurze Geschichte der Bewegung für eifriges Arbeiten und sparsames Studium in Frankreich), Harbin 1982.
- Zhang Ji 張繼: *Zhang Puquan xiansheng quanji* 張溥泉先生全集 (Sämtliche Werke Zhang Puquans = Zhang Ji), Taipei 1951.
- *Zhang Puquan xiansheng quanji bubian* 張溥泉先生全集補編 (Ergänzungen zu den Sämtlichen Werken Herrn Zhang Puquans), Taipei 1952.

- *Zhang Puquan xiansheng quanji xubian* 張溥泉先生全集續編 (Folgeband zu den Sämtlichen Werken Herrn Zhang Puquans), Taipei 1982.
- Zhang Jing 張景: „Annaqizhuyi zai zhongguo de chuanbo huodong pianduan“ 安那其主義在中國的傳播活動片斷 (Bruchstücke der anarchistischen Propaganda-Aktivitäten in China) in *Wenshi ziliao xuanji* 文史資料選輯 (Auswahlsammlung von Materialien zur Literatur und Geschichte) Bd. 90, Peking 1983, S. 113–124.
- Zhang Jingjiang xiansheng baisui danchen jinianji* 張靜江先生百歲誕辰紀念集 (In memoriam Zhang Jingjiang anlässlich seines 100. Geburtstages), Taipei 1976.
- Zhang Jingjiang xiansheng wenji* 張靜江先生文集 (Sammlung von Schriften des Herrn Zhang Jingjiang), Taipei 1982.
- Zhang Jinglu 張靜廬: *Zhongguo chuban shiliao bubian* 中國出版史料補編 (Ergänzungen zur chinesischen Publikationsgeschichte), Peking 1957.
- *Zhongguo jindai chuban shiliao* 中國近代出版史料 (Materialien zu modernen chinesischen Publikationsgeschichte), 2 Bde., Peking 1953–1954.
- *Zhongguo xiandai chuban shiliao* 中國現代出版史料 (Materialien zur chinesischen Publikationsgeschichte der Gegenwart), 5 Bde., Peking 1954–1959.
- Zhang Juxiang 張菊香: „Shū Sakujin to nihon no atarashiki mura“ 周作人と日本の新しき村 (Zhou Zuoren und das japanische Atarashiki mura) in *Atarashiki mura* August 1992, S. 26–28.
- Zhang Suzhen 張素貞: *Huijia youguo yiqiren: Zhang Renjie zhuan* 毀家憂國一奇人: 張人傑傳 (Ein herausragender Mann, der den Staat vor die Familie setzte: eine Biographie von Zhang Renjie [=Zhang Jingjiang]), Taipei 1981.
- Zhang Wentao 張文濤: *Heiqi zhi meng. Wuzhengfuzhuyi zai zhongguo* 黑旗之夢。無政府主義在中國 (Traum der schwarzen Fahne. Anarchismus in China), Nanchang 1987.
- Zhang Yingde 張應德: „Xiandai hanyu zhong neng you zhenmo duo riyu jieci ma?“ 現代漢語中能有這麼多日語借詞嗎 (Kann es im modernen Chinesisch so viele japanische Lehnwörter geben?), in *Zhongguo yuwen* 中國語文 (Sprache und Schrift Chinas) Nr. 72, 1958, S. 299.
- Zhang Yufa 張玉法: „Minguo chunian de zhongguo shehuidang“ 民國初年的中國社會黨 1911–1913 (Die Sozialistische Partei Chinas zu Anfang der Republik-Zeit, 1911–1913) in *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan* 中央研究院近代史研究所集刊 (Bulletin des Forschungsinstituts zur modernen Geschichte der Academia Sinica), Nr. 20, Juni 1991, S. 211–235.
- Zhang Yunhou 張允侯 et al. (Hrsg.): *Liufa qingong jianxue yundong* 留法勤工儉學運動 (Die Bewegung für eifriges Arbeiten und sparsames Studium in Frankreich), 2 Bde., Shanghai 1980 und 1986.
- Zhao Shumin 趙淑敏: *Yongyuan yu ziran tongzai: Wu Zhihui zhuan* 永遠與自然同在: 吳稚暉傳 (Auf ewig zusammen mit der Natur: eine Biographie von Wu Zhihui), Taipei 1980.
- Zhejiang chao* 浙江潮 (Zhejiang-Welle), 1903. (Nachdruck Taipei 1968).
- Zheng Bi'an 鄭彼岸 / He Bo 何博: „Anshatuan zai Guangdong guangfu qianxi de huodong“ 暗殺團在廣東光復前夕的活動 (Die Aktivitäten des Attentatskorps am Vorabend der Rückeroberung Guangdongs) in *Guangdong xin hai geming shiliao* 廣東

- 辛亥革命史料 (Historische Materialien zur Xinhai-Revolution in Guangdong), Kanton 1981, S. 81–84.
- Zheng Chaolin 鄭超麟: *Ji Yin Kuan* 記尹寬 (Erinnerungen an Yin Kuan), Typoskript von 1985.
- Zheng Dian 鄭奠: „Tan xiandai hanyu zhong de 'riyu cihui'“ 談現代漢語中的‘日語詞彙’ (Über den ‘japanischen Wortschatz’ im modernen Chinesisch), in *Zhongguo yuwen* 中國語文 (Sprache und Schrift Chinas) Nr. 68, 1958, S. 94–95.
- Zheng Qingmao 鄭清茂: „Zhou Zuoren de riben jingyan“ 周作人的日本經驗 (Die Japan-Erfahrungen Zhou Zuorens) in *Zhongyang yanjiuyuan dierjie guoji hanxue huiyi lunwenji, wenxuezu* 中央研究院第二屆國際漢學會議論文集，文學組 (Tagungsband der zweiten internationalen Sinologie-Konferenz der Academia Sinica, Abteilung Literatur), Band 1, Taipei 1989, S. 869–900.
- Zheng Yuxiu siehe *My Revolutionary Years*
- Zhengyi tongbao* 政藝通報 (Zeitschrift für Staatskunst) 1903.
- „Zhenying“ 震瀛 (=Yuan Zhenying 袁振英): *Xin qingnian zhi xin daode* 新青年之新道德 (wörtlich: die neue Tugend der neuen Jugend) (=Kropotkin: *La morale anarchiste*), o.O. (Kanton?), 1920.
- „Zhian“ 智菴: „Kelupaotejin di rensheng zhexue“ 克魯泡特金底人生哲學 (Kropotkins Ethik) in *Qinghua zhoukan* 清華週刊 (Qinghua-Wochenzeitschrift) Nr. 10, 21. 12. 1929.
- Zhong Limeng 鐘離蒙 / Yang Fenglin 楊鳳麟 (Hrsg.): *Wuzhengfuzhuyi pipan* 無政府主義批判 (Kritik des Anarchismus), Shenyang 1981.
- Zhongfa daxue gaiyao* 中法大學概要 (Abriß der Chinesisch-Französischen Universität), o.O., o.J. (1927?).
- Zhongguo datong sixiang ziliao* 中國大同思想資料 (Materialien zur Idee der großen Gleichheit in China), Peking 1959.
- Zhongguo heise qingnian lianmeng wei shuangshi guoqing jinian xuanyan* 中國黑色青年聯盟雙十國慶紀念宣言 (Deklaration der Liga der chinesischen schwarzen Jugend zum Staatsgründungsfest am 10. Oktober, 1930. (Enthalten in Sakai/Saga: *Genten ...* Bd. 8).
- Zhongguo jindai qikan pianmu huilu* 中國近代期刊篇目彙錄 (Sammlung von Inhaltsverzeichnissen moderner chinesischer Periodika), 6 Bde., Shanghai 1965–1984.
- Zhongguo qingnian* 中國青年 (Chinesische Jugend), 1923–1927. (Nachdruck in 7 Bänden, Peking 1966).
- Zhongguo wuzhengfuzhuyi he zhongguo shehuidang* 中國無政府主義和中國社會黨 (Chinesischer Anarchismus und die Sozialistische Partei Chinas), Jiangsu 1981.
- Zhongguo yi ribenshu zonghe mulu* 中國譯日本書綜合目錄 (Gesamtkatalog der chinesischen Übersetzungen japanischer Bücher), Hongkong 1980.
- Zhou Fohai 周佛海: *Kelupaotejin: Huzhulun* 克魯泡特金: 互助論 (Kropotkin: *Mutual Aid*), Shanghai Neuauflage 1933 (Erstausgabe 1921).
- Zhou Fucheng 周輔成: „Lunlixueshang zhi ziranzhuyi yu lixiangzhuyi“ 倫理學上之自然主義與理想主義 (Naturalismus und Idealismus in der Ethik) in *Xin zhonghua* 新中華 (Neues China) Bd. 1, Nr. 9 und Nr. 10, 10. und 25. Mai 1933, S. 41–47 bzw. S. 35–44.

- Zhou Jiquan 周積泉: *Wuzhengfuzhuyi sixiang pipan* 無政府主義思想批判 (Kritik des anarchistischen Denkens), Fuzhou 1984.
- Zhou Zuoren 周作人: „Qian Xuantong de fugu yu fan fugu“ 錢玄同的復古與反復古 (Qian Xuantongs Traditionalismus und Anti-Traditionalismus) in *Wenshi ziliao xuanji* 文史資料選輯 (Sammlung von Materialien zur Literatur und Geschichte) Bd. 94, Peking 1984, S. 98–117.
- *Yishu yu shenghuo* 藝術與生活 (Kunst und Leben), Peking 1926.
- *Zhitang huixianglu* 知堂回想錄 (Zhitangs [=Zhou Zuorens Studioname] Erinnerungen), Auflage Hongkong 1980.
- Zhu Qianzhi 朱謙之: *Fendou sanian* 奮鬥卅年 (30 Jahre Kampf), Kanton 1946. (Enthalten in Sakai/Saga: *Genten* ...Bd. 10).
- *Geming zhexue* 革命哲學 (Revolutionäre Philosophie), Shanghai 1921.
- *Huiyi* 回憶 (Erinnerungen), Ausgabe o.O. 1937 (Erstafl. 1928).
- „Shijieguan de zhuanbian: qishi zishu“ 世界觀的轉變：七十自述 (Die Veränderungen einer Weltanschauung: Autobiographie mit 70) in *Zhongguo zhexue* 中國哲學 (Chinesische Philosophie) Bd. 3 – Bd. 6 (1980–1981).
- *Wuyuan zhexue* 無元哲學 (Philosophie des Ursprungslosen), Shanghai 1922.
- *Xiandai sichao piping* 現代思潮批評 (Kritik an den heutigen Gedankenströmungen), Peking 1920.
- *Zhongguo jingjiao* 中國景教 (Nestorianismus in China), Peking 1993.
- Zhuzi jicheng* 諸子集成 (Sammlung sämtlicher Meister), 8 Bde., 8. Aufl. Peking 1993, (Erstaufgabe 1954).
- Ziyou* 自由 (Freiheit), 1920–1922.
- Zoccoli, Hector: *Die Anarchie. Ihre Verkünder, ihre Ideen, ihre Taten*, übersetzt von Siegfried Nacht, Nachdruck Berlin 1976 (Erstausgabe 1909).

## INDEX

Vorbemerkung: Der Index ist ein gemischter Personen-, Titel- und Sachindex. Priorität haben Personennamen und Zeitschriftentitel. Bei den Personennamen werden alle Pseudonyme, die sicher oder wahrscheinlich einer Person zuzuschreiben sind, automatisch dieser zugerechnet, d.h. daß nur solche Pseudonyme, die *nicht* identifiziert werden konnten, in Ermangelung des Personennamens im Index aufgeführt werden. Lediglich einige Personen, die allgemein nur unter ihrem Pseudonym bekannt sind wie Ba Jin oder Lu Xun erscheinen unter diesem bzw. erhalten einen Vermerk (z.B. Mao Dun siehe Shen Yanbing). Autoren von Sekundärliteratur werden dann aufgeführt, wenn sie im Haupttext auftauchen bzw. in den Fußnoten an den Stellen, an denen dies inhaltlich von Interesse erschien, also *nicht* generell. Bei den Titeln sind Buchtitel nur dann eigens aufgenommen, wenn es sich um Sammelwerke handelt bzw. das Buch keinem oder nicht einem einzelnen Autor zugeordnet werden kann, oder wenn es sich um eine Kompilation durch Dritte in der besprochenen Zeit handelt. Ansonsten konsultiere man den Eintrag unter dem Autor. Ausnahme: klassische chinesische Werke, die i.d.R. eher unter dem Titel als dem Autor bekannt sind. Wegen der besonderen Bedeutung Kropotkins wurde sein Eintrag der Übersichtlichkeit halber zweigeteilt in Kropotkin allgemein und Kropotkins Schriften (inklusive Übersetzungen). Generell stehen Pseudonyme in Anführungszeichen, Titel von Zeitschriften, Büchern, Reihen und Broschüren kursiv in Großschreibung, chinesische und japanische Termini kursiv in Kleinschreibung. Titel von Artikeln (nur innerhalb der Einzeleinträge relevant) erscheinen in Anführungszeichen und nicht kursiv. (Da speziell bei Kropotkin manche Artikel bzw. Buchauszüge auch als Broschüren herauskamen, wird im Index die gängigste Publikationsform – selbständig oder nicht – für die Schreibung zugrunde gelegt). Ferner stehen Namen von Organisationen in Anführungszeichen und nicht kursiv. Die alphabetische Reihung erfolgt *inklusive* des Artikels bzw. der Präposition.

- Abe Hiroshi 安部浩 643, 646, 655  
 Abe Jirō 阿部次郎 441  
 Achtundsechziger („68er“) / Studentenrevolte 1, 3f., 24, 51, 97  
 Ackerbauschule 113f.  
 Adam und Eva 157  
 Adler, Georg 20f., 28, 84, 93, 96  
 „AF“ (=Anarchist Federation) 503, 508, 524  
 Ahnen siehe Familie  
 Ai Xiaoming 艾曉明 613  
*ainakesituo* 哀那克司脫 144  
 „Airu“ 愛如 590  
 „A.K.“ 678  
 Akagawa Keirai 赤川啓來 606  
 Akita Ujaku 秋田雨雀 363, 493, 496  
 Alexander II. (Zar) 49; • Attentat 1881 auf ihn 58f., 76, 99, 633; • Attentatsversuch von 1866 auf ihn 52; • Attentatsversuch von 1879 auf ihn 58;  
 Algerien 24  
 „Aliz“ 588, 603  
 Allen, Young J. 131  
 Alternativkultur / Counter-culture 4, 10, 18, 97  
 Alttextschule / Neutextschule 128f., 162f., 187, 285f.  
 „An“ 安 502  
*ana-boru* アナ・ボル -Debatte (siehe auch Anarchismus in Japan; Anarchismus und Bolschewismus; Anarchismus und Kritik am Marxismus; Marxismus und Japan) 446, 483f.  
*anajisite dang* 阿那基斯忒黨 144  
*anakizumu / anākizumu / anakizumu* 139, 158  
 Anan'eva, Sof'ja siehe Kropotkina, S.

- Anarchismus • als Vorstufe zum Kommunismus 3, 108; • ästhetischer siehe und Kunst / Ästhetik; • bei „nicht-staatlichen“ Gesellschaften 26; • chinesischer Prägung siehe Chinesischer Anarchismus und „Sinisierung“; • im Westen (siehe auch in einzelnen Ländern) 2, 9, 30–47, 302, 321, 410, 413, 418, 492, 563, 603, 623, 634, 645, 647, 655, 664; • in China siehe Chinesische Anarchisten; Chinesischer Anarchismus; • in Deutschland 20, 604; • in Frankreich 20, 95, 312, 401, 410, 475, 569, 603, 634, 644, 665, 667; • in Indien 699; • in Japan 9f., 26, 220, 283, 292, 321–323, 359, 483f., 506, 528, 543f., 555f., 594, 597, 601f., 604, 625–627, 634–664, 686, 694, 700; • in Spanien 24, 31, 38, 46f., 292, 610f., 622f., 627, 694, 696f., 699; • in USA 21, 26, 40, 64, 94, 100, 141, 487, 589, 618, 635; • individualistischer 23–25, 27f., 33, 61, 64, 94, 112, 158f., 189, 216, 278, 302, 318, 407, 418, 430, 443, 464f., 534, 635, 662, 697; • kollektivistischer (siehe auch Kollektivismus) 23f., 38, 57, 94, 158, 216, 318, 443; • kommunistischer (siehe auch Anarcho-Kommunismus) 23–25, 38, 41, 75f., 95, 158, 216, 318, 407, 443; • koreanischer siehe Korea; • philosophischer 19, 25, 94; • „reiner“ (=„linker“ / „Puristen“) 13, 41f., 540–544, 554, 556, 558f., 562–565, 567, 570, 581, 586, 589, 594, 596f., 600–605, 608–611, 625, 644f., 658–661, 662, 664, 686–688; • religiöser 18, 23, 94f., 244, 699; • russischer 24, 43–45, 69–71, 100, 505f., 603, 629, 696, 699; • sozialistischer 24, 158, 444; • und Arbeiterbewegung siehe Arbeiterschaft und Anarchismus; • und Bolschewismus (siehe auch *ana-boru*-Debatte; Anarchismus und Kritik am Marxismus) 45, 108, 359, 403–405, 411f., 421, 429, 431, 435f., 445–460, 462, 464–469, 477–489, 505f., 529, 547–555, 623, 643f., 651, 694, 699f.; • und Erziehung (siehe auch unter Einzelpersonen) 23, 34, 235f., 238–240, 242, 244–246, 248, 260, 265, 290f., 296, 310, 314–318, 320, 328–351, 380, 399, 401–403, 406, 408, 427f., 431f., 438, 491, 508, 515, 522–524, 536f., 545f., 552, 555–557, 577, 579, 600, 603, 605f., 610, 618, 621, 627f., 676, 684, 698; • und Kritik am Marxismus (siehe auch und Bolschewismus) 38, 63, 108, 198, 228, 411f., 414, 416f., 421, 435, 438, 445, 450, 452, 456, 467–469, 504–506, 545, 549, 594, 603, 627, 644, 647, 655, 686, 689; • und Kritik an Ehe 32, 153, 237–241, 275, 287, 289f., 313f., 349, 401, 410; • und Kritik an Familie 23, 221, 237–241, 258, 260, 268, 271–273, 275, 281, 289f., 296, 303, 310, 313, 321, 410, 419f., 453, 508, 616; • und Kritik an Religion (siehe auch Atheismus; Religion) 23, 28, 34, 153, 188, 214f., 221, 233–235, 237, 242–245, 267f., 273, 275, 278, 289, 291f., 296, 301, 303, 310, 313f., 334, 347, 422, 453, 473–477, 508, 561, 598; • und Kunst / Ästhetik 3, 23, 27, 39, 94f., 176, 278, 316, 407, 434, 473, 534, 536, 641, 652, 661–663, 672, 684f., 689; • und Literatur (siehe auch unter Einzelpersonen) 27, 39, 94f., 176, 278, 559, 571, 590, 597f., 600, 611, 653, 661–663, 672, 675, 677, 684f.; • und „neue Rechte“ 26; • und Terror / Gewalt siehe Terrorismus und Anarchismus
- Anarchistenkongreß in Amsterdam (1907) 41, 67, 100, 173, 183, 194, 198, 224, 227, 249, 321, 553
- Anarchistenkongreß in London (geplant für 1914) 315, 318f., 321
- Anarchistische Bibliothek* 66
- Anarchistische „Linke“ siehe Anarchismus, „reiner“
- Anarchistische „Rechte“ siehe Anarchismus und „neue Rechte“; Chinesischer Anarchismus und politische „Rechte“
- Anarcho-Feminismus (siehe auch Frauenfrage in *Tianyi*; „freie Liebe“; Goldman) 184, 410, 542
- Anarcho-Individualisten siehe Anarchismus, individualistischer
- Anarcho-Kapitalismus 3, 27
- Anarcho-Kommunismus / anarchistischer Kommunismus (siehe auch Anarchismus, kommunistischer) 38f., 42, 57f., 61–63, 75f., 78, 81f., 85, 87, 94f., 99, 177, 185, 195–197, 200,

- 202, 216, 219f., 225–227, 231, 236, 276f., 292, 296f., 300, 302–304, 308, 310f., 313–316, 318, 373, 378, 387, 389, 394, 399f., 403f., 407–409, 411–413, 416f., 420, 424–428, 431–433, 435, 437–439, 442, 444f., 453f., 457, 464, 468, 504–506, 510, 521, 524, 526f., 542f., 549, 559, 561, 565, 573f., 597, 600, 602, 604, 610, 625, 637, 639, 641, 645, 659f., 662, 664, 667, 670, 686, 697; • und Jugendinternationale 604, 610
- Anarcho-Syndikalismus (siehe auch Arbeiterschaft und Anarchismus) 24f., 28, 41f., 97, 296, 603, 696; • in Frankreich 24, 40f., 216, 226f., 234, 295, 401, 434, 459; • in Spanien 24, 41f., 44, 46f.; • und Generalstreik (siehe auch Generalstreik) 41; • und Ostasien 177, 226f., 234, 296, 317, 319, 321, 401–403, 405, 411, 419f., 434, 453, 461, 522f., 526f., 530, 595, 603–605, 626, 644, 647, 649, 655, 658–664, 667, 686, 696
- Anarcho-syndikalistische Internationale 45f., 483, 553
- annaji* 安納基 144
- annaqi* / *-zhuyi* 安那其主義 138f., 144, 305
- „Anshe“ 安社 (in Nanjing) (1920) 453
- „Anshe“ 安社 (in Peking) 528
- Anti-autoritäre (=„Gegen-“)Internationale 37, 45, 56, 58
- Anti-Imperialismus siehe Imperialismus
- Anti-Kommunismus, anarchistischer siehe Anarchismus und Bolschewismus; Anarchismus und Kritik am Marxismus; Chinesischer Anarchismus und Auseinandersetzung mit Kommunismus
- Antimilitarismus 3, 27, 42, 67, 69, 193–195, 200, 221, 227, 233, 235, 274, 289, 291, 296, 309, 311, 313f., 324, 421, 423, 453, 561, 583, 602, 605, 638
- Anti-Religions-Bewegung siehe Religion
- Anti-Religions-Liga 476
- „Anyang“ 安陽 577
- Apter, David / Joll, James 24, 26
- Arbeit und Studium (siehe auch *gongdu*; „Gongdu huzhutuan“; Werkstudenten) 263f., 332–346, 351, 372–381, 383, 406, 408, 418, 556f.
- Arbeiterschaft / Arbeiterbewegung / Gewerkschaften / Gilden / Proletariat (siehe auch Chinesische Vertragsarbeiter in Frankreich) 97, 179, 223, 231, 306, 314, 318, 324, 332, 334f., 341, 345, 368, 375f., 378f., 385, 403–406, 411, 421, 439, 444, 446, 448, 452, 457, 459, 463, 469–471, 481, 484–486, 488, 501, 503f., 510, 519, 528–531, 533, 539, 544, 548, 553f., 559, 568, 573f., 578, 581, 600, 602, 640, 646, 667, 698; • chinesische in Südostasien 278, 335, 402f., 409, 421, 529; • und Anarchismus 3, 38, 45, 94f., 172f., 175, 189f., 200, 202, 226, 233f., 263f., 295, 310, 317–321, 328, 332–338, 340f., 343–346, 350, 389, 398, 402f., 405f., 408, 419, 421, 427, 432, 436–439, 449, 455, 460–463, 465, 467, 471, 481, 485f., 490, 501–505, 508, 515, 519, 522–528, 530, 533, 535, 539f., 543f., 550, 552f., 555, 562, 571, 588f., 598, 600–602, 604, 607, 609f., 617, 623, 629, 667, 671, 689, 694, 699; • in Shanghai 13, 319–321, 449, 530, 544, 547–549, 552, 568, 600
- Arbeiteruniversität • in Belgien 346, 555; • in England 406; • in Shanghai („Laodong daxue“ 勞働大學) 380, 536, 545–547, 552, 555–557, 564, 566, 570, 574, 578, 580, 582, 584, 588, 598, 600, f., 605–607, 663
- Arbeiterzeitung* 56, 99
- Arbeitsteilung 80, 113, 141, 181, 188, 289f., 332, 363, 375, 382, 384
- Ariga Nagao 有賀長雄 142, 155
- Arishima Takeo 有島武郎 352f., 357f., 366f.; • und Kropotkin 365, 620, 640, 641
- Aršinov, Petr 25, 44, 488; • und „Organisationsplattform“ 45, 603–605; • zurück in SU 45
- Arvon, Henri 27
- Ashio-Kupferminen-Skandal 148
- „Asiatische Freundschaftsgesellschaft“ („Yazhou heqinhui“ 亞洲和親會) 178f., 194, 700
- Asō Gi/Yoshiteru 麻生義/義輝 647, 651–654, 657, 661f.
- „Atarashiki mura“ (siehe auch Neudorf) あたらしき村 10, 342f., 351–370, 371f., 376, 378–383, 385f., 407, 420, 422, 475; • Kritik daran 357–359, 374, 379–387

- Atarashiki mura* あたらしき村 354, 357, 361–363, 365, 368f., 386
- Atarashiki mura no seikatsu* あたらしき村の生活 362
- Atarashiki mura no setsumei* あたらしき村の説明 362, 369
- Atarashiki mura sōsho* あたらしき村叢書 355f.
- Atheismus / Freidenkertum 18, 141, 157, 208, 242f., 337, 341, 576
- Atlantic Monthly* 48, 64, 82
- Attentate siehe Terrorismus
- Aulard, Alphonse 335–337
- autoritato* 301
- „A.Y.“ 437
- Ba Jin 巴金 (= [Li] Feigan 李芾甘 / Li Pei-Kan) 3, 9f., 41, 44, 470, 490, 503f., 507, 509, 522, 527, 530, 532, 534, **538–541**, 542, 545, 564, 574, 579, 585, 590–592, 594, **595–598**, 603–608, **611–629**, 691, 698; • in Frankreich 529, 533, 536, 565f., 587–591, 595–597, 614, 617f., 622; • und *Cong zibenzhuyi dao anna-qizhuyi* 591f., 595f., 613, 617, 621; • und Kampf, Leopold 215, 566, 595, 622; • und Kropotkin 96, 538, 566, 587, 589–591, 593, 595–597, 612f., 619–627, 647, 658, 676, 679–687, **688–690**; • und Literatur 590, 598, 611–613, 616–618, 621–623, 626–628; • und sein Pseudonym 612
- Baba Kochō 馬場孤蝶 645
- Babeuf, François N. 308, 574
- baihua* 白話 396, 414, 671
- Bakunin, Michail 6, 19–27, **35–38**, 39, 41, 49–51, 55, 66, 72, 77, 87, 96f., 226, 428, 694; • chinesische Rezeption von B. 147–149, 151–153, 160f., 169, 177, 188, 191, 193, 216, 224, 289, 291, 293, 308f., 312, 337, 400, 409, 416, 418, 428, 435, 437, 443, 453–455, 457, 472, 482, 504, 506, 532, 538, 549, 566, 574f., 579, 590, 594, 596f., 601f., 608, 612, 619, 622, 627, 665f., 668f., 674, 686, 692f.; • japanische Rezeption von B. 141, 148, 157f., 177, 506, 594, 633, 635, 645, 647, 655, 665; • und Arbeiterbewegung 38; • und „Beichte“ 55; • und *Dieu et l'état* 36, 242, 594, 608; • und Geheimorganisationen 36, 288, 455; • und Juraföderation 37; • und Kropotkin 35, 52, 68, 74f., 78, 95, 98, 619; • und Lavrov 52–54; • und Marx 30, 35, 37, 53, 56, 94, 196, 308, 504, 506, 692f.; • und Narodniki 53f.; • und Nečaev 37, 52; • und „Propaganda der Tat“ 36; • und Proudhon 31, 35; • und Religion 34, 36, 242, 291
- Ballou, Adin 26
- Ban Zhao 班昭 182
- Banyue* 半月 614
- Bao Jingyan 鮑敬言 109, **113–116**, 118f., 191, 418, 429f., 685
- baodong* 暴動 315
- Baopuzi* 抱朴子 114f.
- Barbusse, Henri 62
- Barclay, Harold 26, 88
- Bauer, Wolfgang 8
- Bauernanarchismus / Agrar- / Bauern und Anarchismus 23–25, 43, 173, 190, 193, 201–203, 316, 481, 491, 502, 508, 522f., 525f., 528, 537, 539, 550, 556, 562, 571, 574, 602, 605, 607, 609f., 689, 696, 699
- Beijing daxue rikan* 北京大學日刊 256, 379, 391, 393f., 492, 494, 496f.
- Beijing daxue xuesheng zhoukan* 北京大學學生週刊 423, **431–433**, **437–439**, 460, 674
- „Beixin shuju“ 北新書局 682
- Bellamy, Edward 657
- Bellegarrigue, Anselme 24
- Benliu* 奔流 598
- Bergson, Henri 430, 434, 437, 514, 639, 652
- Berkman, Aleksandr 23, 26, 64, 69, 301, 400, 483, 511, 685; • Attentatsversuch auf Frick 40, 42, 64, 622; • Ausweisung aus USA 42f., 45, 618, 628; • und Kronstädter Matrosenaufstand 45; • und *Now and After: The ABC of Communist Anarchism* 96, 591f., 617; • zurück in SU (incl. Kritik an SU) 43, 70, 511, 548, 588, 628, 643, 685
- Bernal, Martin 108, 138, 154, 166, 169, 230, 298
- Bernstein, Eduard 652
- Berthelot, Paul 313, 326, 594
- Bertoni, Luigi 650

- Bewegung des 30. Mai (1925) 527, 529f., 540, 552, 585, 618, 700
- Beyer, Wolfram 28
- Bi Xiushao 畢修勺 349, 478f., 484, 489, 519, 532–539, 545, 547f., 550, 552–574, 577–584, 586f., 589f., 594, 598, 600, 604, 617, 621f., 626, 628, 698; • und Kropotkin 554, 557, 561, 564f., 593, 596, 626f., 677f., 680f., 686–689
- Bian Xieqing 邊燮清 685
- Bildung siehe Erziehung
- „Bingruo“ 冰若 608
- Bismarck, Otto v. 137
- Blanc, Louis 297
- Bliss, W. D. P. 159f., 174, 197, 666
- Bluntschli, Johann C. 145f.
- Bo Yi 伯夷 / Shu Ji 叔齊 127, 287, 418, 685
- Bohème 25, 39, 696
- Bolschewismus (siehe auch Anarchismus und B.; Kommunisten; KPCh; KPdSU; KPJ; Marxismus; SU) 14, 43–45, 47, 69–71, 92, 359, 382, 403–405, 411f., 416f., 421, 429, 431, 435f., 445–450, 452, 456–460, 462, 466–469, 476f., 479–489, 491, 493–495, 501f., 505, 510–512, 514, 521, 524, 529, 553, 565, 568, 601, 623, 643f., 655, 657, 660, 694, 699f.
- Bookchin, Murray 24
- Borries, Achim v. / Brandies, I. 28
- Botz, G. / Brandstetter, G. / Pollak, M. 25
- Brandes, Georg 70, 652, 654f., 672
- Breškovskaja, Ekaterina 186, 405, 685
- Brousse, Paul 20f.
- Brunnenfeldsystem 125, 245
- Buber, Martin 4, 97
- Bucharin, Nikolaj 646
- „Buchgesellschaft zum Nutzen des Volkes“ siehe „Liquan shushe“
- Buddha / Buddhismus (siehe auch *weishi*-Buddhismus) 26, 105f., 117, 126f., 130, 140, 146, 150f., 157f., 163f., 169, 177, 191–194, 205, 228, 242, 257, 260, 264f., 267, 274–276, 278–280, 282f., 285f., 292f., 310, 321, 325f., 354, 371, 397, 424, 427–430, 435, 447, 451, 454, 475, 569, 577, 688, 697
- Bulletin de la Fédération Jurassienne* 56f., 74, 76, 99
- Cabet, Étienne 308
- Cafiero, Carlo 20f., 24, 38, 55, 216, 454
- Cai Chang 蔡暢 350
- Cai Hesun 蔡和森 350
- Cai Xiongfei 蔡雄飛 314
- Cai Yuanpei 蔡元培 9, 154, 163, 166f., 169, 205f., 210, 211–213, 221, 263, 283, 287, 401, 428; • als Erziehungsminister 266, 268, 328, 390, 497; • über Frauen und Attentate 213, 287; • und Bildung 212, 244, 330–332, 334–337, 340, 342, 343f., 346, 374, 380, 473, 480; • und GMD 207, 545, 563; • und Kommunen 369f., 374f., 379f.; • und Moralgesellschaften 267–269, 401, 410, 473; • und Peking-Universität 268, 338, 343, 390, 398, 401, 410, 448, 492; • und Religion 244, 473, 476; • und Sprachfragen 211f., 253, 255–257, 262, 390f., 492, 495–498; • und Vegetarismus 265
- Čajkovskij, Nikolaj 53–55, 58, 60, 74, 92, 685
- Cantzen, Rolf 4, 29, 97
- Cao Juren 曹聚仁 607
- Cao Kun 曹錕 701
- Cao Rulin 曹汝霖 380
- Cao Yabo 曹亞伯 210
- Carter, April 25
- Céline (=Destouches, Louis-Ferdinand) 3, 26f.
- Černyševskij, Nikolaj 149
- Čerkezov, Varlaam 63, 224, 244, 533, 594, 647
- Chan, Ming K. / Dirlik, Arif 8
- Chan, Pik-chong 9, 282, 292
- „Che“ Guevara, Ernesto 24
- Chen Bojun 陳伯雋 443
- Chen Duxiu 陳獨秀 191, 287, 350, 390, 392–394, 408f., 460, 471, 478f.; • und Kommunen 369f., 375, 377; • und Kommunismus / Marxismus 416, 445, 447–452, 456, 458f., 463–469, 477f., 486f., 489, 491, 503, 545, 572
- Chen Fanyu 陳範予 605, 622
- Chen Gongbo 陳公博 580–582
- Chen Hongyou 陳洪有 616
- Chen Jiaai 陳嘉謨 685
- Chen Jing 陳敬 448

- Chen Jiongmíng 陳炯明 287, 311, 351, 420f., 423, 460, 462f., 488, 502f., 605
- Chen Junleng siehe „Daneng“
- Chen Lifu 陳立夫 688
- Chen Qiaonian 陳喬年 (=Sohn von Chen Duxiu) 350, 408, 478–480
- Chen Qiulin 陳秋霖 422f.
- Chen Sanjing 陳三井 7
- Chen She 陳涉 (=Chen Teng 陳滕) 152
- Chen Sihe 陳思和 470, 587f., 596, 613, 621, 682
- Chen Xiefen 陳攝芬 184
- Chen Yannian 陳延年 (=Sohn von Chen Duxiu) 350, 408f., 413, 478–480, 483, 560, 562
- Chen Yilong 陳翼龍 278, 280, 298
- Chen Zhaifu 陳宅桴 479
- Chen Zhihua 陳之驊 6, 50, 682, 690
- Chen Zhong 陳仲 418, 685
- Chenbao* 晨報 264, 360, 368, 373, 382, 410, 415, 476, 494, 510f., 671, 673, 675
- Chenbao fujian/fukan* 晨報副鐫 / 副刊 198, 391, 476, 494, 496f., 510f., 527, 683
- „Cheng, T. M.“ 389
- Chenxi* 晨曦 688
- Chenzhongbao* 晨鐘報 494
- Chesneaux, Jean 13
- Chevrier, Yves 7, 106–108
- Chiang Kaishek siehe Jiang Kaishek
- Chicago-„Martyrer“ siehe Haymarket Affair
- Chi-e congshu* 赤俄叢書 509
- „Chinesisch-Französische Erziehungsgesellschaft“ („Huafa jiaoyuhui“ 華法教育會) 334–336, 339, 346, 350, 478, 488
- „Chinesisch-Französische Universität“ („Zhongfa daxue“ 中法大學) in Peking 346
- Chinesisch-Japanischer Krieg (1894/95) 132, 136, 211
- Chinesisch-Japanischer Krieg (1937–1945) / Pazifischer Krieg / Widerstandskrieg gegen Japan 265, 356f., 385, 555, 580, 608–610, 616f., 623, 626–628, 688–690, 697
- Chinesische Anarchisten in / und Frankreich (siehe auch unter Einzelpersonen) 10, 179, 204, 205–270, 318, 328–351, 370, 408, 410, 466, 471, 474, 477–489, 500, 509, 519, 529, 536–540, 552, 555, 557, 560f., 565f., 569, 577, 580, 582–584, 587, 593, 595, 617f., 624, 629, 667
- Chinesische Anarchisten in Japan (siehe auch Japanische Sozialisten / Anarchisten und Chinesen; unter Einzelpersonen) 108, 162–204, 213, 318, 400, 555f., 560, 600, 638, 649, 679
- Chinesische Anarchisten in USA 486, 507, 589, 595, 607f., 618
- Chinesische Auslandsstudenten in Frankreich / Europa 205, 208, 222, 237f., 245, 249, 260, 278, 280, 293f., 328–351, 474, 476f., 483, 617
- Chinesische Auslandsstudenten in Japan 132, 135, 141, 160, 165f., 179, 186, 203, 209, 211, 260, 280, 284, 328, 330, 341, 361f., 391, 493, 665, 674
- Chinesische Auslandsstudenten in Rußland 482f., 510–512
- Chinesische Auslandsstudenten in USA 341, 486, 507, 607
- „Chinesische Jugendpartei“ („Qingniandang“ 青年黨) 476
- Chinesische Termini für „Anarchismus“ (siehe auch unter einzelnen Termini) 86, 106, 111–113, 119, 122, 133, 138–140, 143f., 147, 150, 236f., 301–305, 417–419, 424f., 443, 453, 472
- Chinesische Termini für „Esperanto“ 199f., 250, 261, 392–394
- Chinesische (Vertrags-)Arbeiter in Frankreich 241, 331–333, 336, 340, 402, 478, 482, 486
- Chinesischer Anarchismus • „reiner“ / „linker“ siehe Anarchismus, „reiner“; • und Auseinandersetzung mit Kommunismus / bolschewistischem Marxismus 351, 388, 403f., 411f., 414, 416f., 429, 435f., 439, 445–460, 462, 464–469, 477–489, 491f., 501f., 504–506, 509–512, 516–518, 521, 525, 528f., 532, 537, 541, 543, 545, 547–555, 558, 565–572, 574–579, 581, 583–586, 594, 597f., 602, 604f., 608, 623, 627–629, 647, 686, 694, 700; • und GMD siehe GMD und Anarchisten; • und politische „Rechte“ (siehe auch *Geming zhoubao*) 38, 516, 544, 549f., 562f., 566,

- 568–573, 578, 595f., 686f.; • und „Sinisierung“ (=„Anarchismus chinesischer Prägung“) 311, 321, 325, 419, 429, 450–452, 466, 475, 491; • und Tradition 2, **105–130**, 173, 190, **191–195**, 204, 221, 229, 239, 244, 246, 272, 302, 332f., 335f., 397, 418f., 427–430, 434f., 450f., 490f., 533, 538, 561, 582, 601, 663, 685f., 688, 695, 700f.
- Chleb i volja* (Brot und Freiheit) 66, 100
- Chokugen* 直言 156
- Chomsky, Noam 24
- Chongjing* 憧憬 608
- Chōya shinbun* 朝夜新聞 633
- Christentum / christlich / katholisch / Missionare / Pastor / protestantisch (siehe auch Jesuiten; Jesus) 34, 63f., 92, 94, 125, 131f., 136, 143, 151, 157, 159, 215, 242, 261, 264, 271, 329f., 341, 352, 371, 473–477, 479, 619, 641, 660, 664, 702
- Christus siehe Jesus
- „Chu“ 初 461
- „Chu Cha-peï“ 612
- Chu Minyi 褚民誼 205, **211**, 214, 221, 226, 229f., 232–236, 243, 245–248, 251f., 266f., 338, 340, 348, 586
- „Chuangsheng“ 創生 149
- „Chuban hezuoshe“ siehe „Verlagskooperative“
- Chuban zhouban* 出版週刊 688
- Chunlei* 春雷 278, 385, 387, 479, 502, **503–508**, 518, 526, 614, 678
- Chunqiu* 春秋 123, 128f.
- Chūō kōron* 中央公論 358
- cike* 刺客 128
- Cleyre, Voltairine de 26
- Clousden Hill 63
- Cohn-Bendit, Daniel und Gabriel 24
- Comte, Auguste 336
- Confederación Nacional del Trabajo (CNT) 24f., 42f., 46f., 485
- Confédération Générale du Travail (CGT) 41–43, 485
- „Conghui“ 從會 677
- Courant, Maurice 348
- Counter-culture siehe Alternativkultur
- Crowder, George 22, 32
- Curie, Marie 238
- Dadaismus 662
- Daguangbao* 大光報 442
- Dai Jitao 戴季陶 376, 379, 385, 421, 445, 477, 578
- Dalai Lama 360
- Dalu* 大陸 149, 154, 200
- „Dalu 大陸-Universität“ 582
- „Daneng“ 大能 (=Chen Junleng 陳君冷 / Ouyang Jianbing 歐陽建屏) 387, 509
- Dantoku Zaburō 淡徳三郎 657
- Daodejing* 道德經 110f.
- Daoismus (siehe auch Einzelpersonen bzw. -werke) 26, 105, 109–115, 117–119, 121f., 126f., 130, 151, 164, 191, 193, 229, 279, 292, 393, 397, 427, 429, 435, 447, 538, 561, 568f., 685
- „Daoyi“ 道一 299
- Darwin, Charles / Darwinismus 54; • und China 9, 147, 225, 290, 364, 401, 561, 695; • und Japan 639, 641; • und Kropotkin 9, 51, 76, 87f., 90, 99, 225, 364, 401, 695
- datong* 大同 122, 124, 127, 132, 212, 215, 218f., 240, 261, 295–297, 321, 345, 392, 394, 412, 417, 550, 566, 696
- „Datong大同-Buchladen“ 402
- „Datong大同-Kommune“ 598
- „Datongshe“ 大同社 398
- Datongshu* siehe Kang Youwei und D.
- „Dawo“ 大我 151
- Dazhongbao* 大眾報 628
- Debray, Régis 24
- „Déclaration des seize“ / „Manifeste des seize“ (siehe auch Kropotkin-Schriften: „Déclaration“) 42, 69, 648
- Degen, Hans Jürgen 27f.
- démokelaxi* 德模克拉西 140
- Deng Mengxian 鄧夢仙 502f., 575
- Deng Mu 鄧牧 129, 418, 685
- Deng Tianyu 鄧天喬 (=Frau von Lu Jianbo) 541f., 609, 616
- Deng Xiaoping 鄧小平 693
- Deng Zhongxia 鄧中夏 296, 319, 530
- Der Freie Arbeiter* 68, 544, 592, 604
- Der Sozialist* 38

- Der Syndikalist* 601  
 Dewey, John 428, 431, 473  
 Dialektik 428–430, 432, 434, 659f.  
 Diefenbach, Hans 25  
 Diehl, Karl 23  
*Dinamikku* ディナミック 656, 663f.  
 Ding Wenjiang 丁文江 514  
 „Diktatur des Proletariats“ 388, 449, 456, 467, 469, 484, 486, 510, 538, 551, 555, 561, 589, 644  
 Ding Fubao 丁福保 279, 325  
 Ding Xiangtian (=Verlobte von Liu Shifu) 丁湘田 287f., 290, 542  
 „Direkte Aktion“ 23, 41, 62, 204, 314, 577  
 „Diren“ 迪人 573  
 Dirlik, Arif 1, 3, 7f., 105f., 108, 342, 386, 445, 459, 466, 691, 694f., 701  
 Domela Nieuwenhuis, Ferdinand 324, 437  
 Dong Zhongshu 董仲舒 238, 579  
*Dongfang zazhi* 東方雜誌 136, 262, 368, 385, 390, 407, 411, 416, 420, 439, 441f., 448, 453, 472, 493, 497–500, 585, 614, 668, 671, 673–675, 684, 672  
 Doufu-Fabrik 206, 263f., 298, 328, 344, 585  
 „Dr. Chen“ 612  
 „Drei Volkspinzipien“ siehe Sun Yatsen und D.  
 Dreißigster Mai 1925 siehe Bewegung des 30. Mai  
 Du Bingpo 杜冰坡 444  
 Du Shizhen 杜士珍 149  
 Duan Zhenhuan 段振寰 479  
 Duanfang 端方 168f., 178, 230  
 „Duanren“ 崑任 301, 304  
 Dühring, Eugen 21  
 Durruti, Buenaventura 46, 611, 623  
 Egidys, Moriz v. 21  
 Ehe 117, 223, 340, 369, 378, 410; • Kritik an E. 32, 126, 153, 181f., 235, 237–241, 268, 275, 287, 289f., 313f., 349, 377f., 401, 410  
 Einheitsfront siehe GMD und Kommunisten; KPCh und Einheitsfront  
 Êjchenbaum, Vsevolod M. siehe Volin  
 Eliévant, G. 21  
 Eltzbacher, Paul 22f., 28f., 32f.; • geschätzt von Kropotkin 95; • übersetzt ins Japanische 22, 647; • und ostasiatische Anarchismus-Rezeption 30, 216, 224, 490, 590, 594, 647, 667f., 684  
 Ely, Richard 159f.  
*Encyclopaedia Britannica* siehe *The Encyclopaedia Britannica*  
 Endô Tomoshirô/Musui 遠藤友四郎/無水 457, 640, 645–647  
 Engels, Friedrich 19, 28, 30, 32, 37, 49, 63, 98, 174, 197, 445, 459, 692f.  
 Erošenko, Vasilij 363, 490, 492–496, 497, 525, 614, 622, 641  
 Erste Internationale 19, 30f., 37, 45, 51f., 56, 59, 85, 94, 144, 172, 520, 692  
 Erster Weltkrieg 42f., 46, 67–69, 100, 132, 208, 241, 264, 278, 313, 318, 324, 326f., 330–336, 338, 340f., 353, 361, 367, 370, 396, 399–401, 403, 409, 411, 420, 422, 428, 437f., 466, 485, 517, 521, 592, 608f., 638f., 641, 648, 656, 669f., 686  
 Erziehung / Bildung (siehe auch Anarchismus und E.; Arbeit und Studium; Arbeiteruniversität; Frankreich, Bildungsprogramme in; *gongdu*; unter Einzelpersonen) 4, 10, 13, 33, 52, 78, 91f., 193, 195, 212, 234–236, 238–240, 244–246, 248, 254, 260, 262, 265, 271, 275, 278, 281, 290f., 296, 310, 314–317, 328–351, 372, 375, 378, 380f., 389, 395, 399, 406f., 410, 427f., 431f., 438, 448, 452, 460, 463, 465, 491f., 496, 498, 501, 508, 515, 522–524, 536f., 545f., 552, 561, 570, 577–579, 582, 584, 600, 605–607, 610, 618, 621, 627f., 642, 684, 697f.; • „frei-schulische“ 34; • für Arbeiter 263f., 316–318, 320, 332–338, 340f., 343, 345, 401–403, 406, 408, 449, 461, 488, 515, 545f., 555–557; • koedukative 329; • technische 80, 245, 329, 339, 344f., 406; • und Religion 34, 237, 242, 244, 330, 335, 347, 473, 477  
*Eshi jingwen* 俄事警聞 167, 212  
 Esperanto / Internationale Sprache / Weltsprache (siehe auch Chinesische Termini für Esperanto; unter Einzelpersonen) 13, 106, 111, 126, 164, 167, 172, 219, 222, 276f., 279, 294, 301, 315, 321, 323, 325, 327, 329, 345, 363,

- 379, 397–399, 401f., 408f., 414, 431, 433, 438, 452f., 455, 464, 472, 478, 481, 483, 490, **492–501**, 503, 507, 510f., 519, 528, 533, 541, 544, 555, 560, 573, 600–602, 606, 608, 611, 613f., 622, 626, 628, 641, 654, 700; • und *Hengbao* 200f., 249, 296, 322, 622; • und Kommunismus 614f.; • und (Liu) Shifu / *Minsheng*-Gruppe 284, 293–298, 300f., 305, 312–314, 319, 321–323, 325–328, 389, 413, 446, 468–470; • und Ōsugi Sakae 176, 198, 200f., 249, 322, 363, 391, 492; • und quasi-religiöse Besetzung / *Homaranismo* 249, 322, 363, 495, 497; • und *Tianyi* **198–200**, 249, 296; • und *Xin qingnian* **389–398**, 492; • und *Xin shiji*-Gruppe 219, 228, **248–263**, 296, 329, 390f., 395
- Eucken, Rudolf 434
- „Extremisten“ siehe *guojipai*
- „F“ 573
- Fabbri, Luigi 594
- Fabre, Jean Henri 484
- Familie 88, 117, 122, 127, 223, 235, 237, 319, 325, 328, 356, 369, 375, 378, 410, 419f., 557, 607, 616; • Geheimgesellschaften als freiwillige F. 120; • Kritik an F. 23, 52, 85, 181, 188, 191, 221, 238–241, 258, 260, 268, 271–273, 275, 281, 289–292, 296, 303, 310, 313, 321, 377f., 386f., 410, 420, 453, 508, 616; • und Staat 112f., 120f., 125, 311
- Fan Shoukang 範壽康 441
- Fan Tianjun 範天均 479, 508f., 519, 581, 587, 593, 600, 605f., 627f., 678, 681, 683, 690
- fanqie* 反切 260
- Faschismus / Anti- 551, 560, 568, 579, 611, 623, 694
- Faucher, Julius 21
- Februarrevolution (1917) 43, 69, 93, 101, 458
- Federación Anarquista Ibérica (FAI) 46
- Fei Zhemín 費哲民 458
- Fei zongjiao lun* 非宗教論 476
- Fendou* 奮鬥 384, 420, **433–437**, 454
- Feng Hefa 馮和法 607
- Feng Shengsan 馮省三 500
- Feng Youlan 馮有蘭 116
- Feng Yuxiang 馮玉祥 584
- Feng Ziyou 馮自由 168, 178f., 442
- Fengshan 鳳山 287
- Ferrer, Francisco 4, 35
- Feuerbach, Ludwig 32
- Figner, Vera 186, 628
- Fleming, Marie 22
- Fortnightly Review* 633
- Fourier, Charles 23, 70, 84, 96, 308, 374, 657
- France, Anatole 647
- Frankreich (siehe auch Anarchismus in F.; Chinesische Anarchisten in / und F.; Chinesische Vertragsarbeiter in F.; Kommunisten, chinesische in F.) • Bildungsprogramme in F. (siehe auch „Institut Franco-Chinois“; Werkstudenten) 278, 280, 298, 317, 328–351, 373, 375, 380f., 383, 386, 398, 400f., 406–408, 411, 471, 474, 477, 480, 514f., 525, 556f.
- Franz Ferdinand (Kronprinz) • Attentat auf ihn 68
- Französische Revolution (siehe auch Kropotkin und F.) 18, 21, 32, 49, 56, 76, 87, 90, 92–94, 172, 213, 215, 223, 424, 434, 538, 555f., 578, 587, 619, 691
- Frauen / -frage / Geschlechterbeziehung (siehe auch Ehe; Familie; „Freie Liebe“; Goldman; Prostitution) 52f., 57, 126, 173, 191, 213, 238, 271, 278, 281f., 285, 290f., 328f., 340, 349f., 373, 375, 377f., 397, 410f., 419, 422f., 426, 432, 436, 448, 464, 491, 496, 498, 502, 507, 541–543, 616; • in Japan (siehe auch Einzelpersonen bzw. einzelne Frauenzeitschriften) 176, 183f., 290, 353–355, 358, 363, 365, 369, 378, 541, 637, 641f.; • in Rußland (siehe auch Einzelpersonen) 142, 150, 155, 186, 224, 238, 268, 283, 487, 541; • in *Tianyi* **180–186**, 188, 192, 194, 196, 202, 241, 318; • in *Xin shiji* 223f., 233, **237–242**, 260
- Freedom* 5, 22, 61, 67–69, 82, 85, 99f., 226, 312, 321, 324, 437, 452, 468, 519, 612, 639, 669, 671, 683
- „Freie Liebe“ 42, 57, 141, 176, 182, 185, 202, 239–241, 290, 401, 410, 422, 436, 458, 543, 561, 616
- Freiheit* 59
- Freimaurer 207, 231, 243

- Frühsozialismus (siehe auch Einzelpersonen) 34, 70, 96, 188
- Fu Bicheng 傅璧城 608
- Fu Binran 傅彬然 378f.
- Fu Wumen 傅無悶 461
- Fubao 復報 180
- Fujii Shōzō 藤井省三 492–494
- Fukuda Hideko 福田英子 184, 637
- Fukui Junzō 福井准造 148f.
- Fukumotoismus 661
- Funü zhanxian 婦女戰線 542
- furen 輔仁 371
- Furth, Charlotte 164
- Furuta Daijirō 古田大次郎 540f., 622, 647
- Furuta Tokujirō 古田徳次郎 645, 653
- Futabatei Shimei 二葉亭四迷 363
- Gaizao siehe Jiefang yu gaizao
- Gandhi, Mahatma 23, 26, 65, 699
- Gandini, Jean-Jacques 8, 447, 693f.
- Gao Fang 高放 691
- Gao Fengzao 高風藻 479
- Gao Jun 高軍 6, 11
- Gao Lao 高勞 439
- Gao Yihan 高一涵 364, 387, 417–419, 429, 440f., 684
- Garfield, James A. (US-Präsident) • Attentat auf ihn 53, 540
- Gasster, Michael 8
- Gautier, Emile 21
- Gay, Kathlyn und Martin 27
- Ge Hong 葛洪 114–116, 191
- Ge Maochun 葛懋春 / Jiang Jun 蔣俊 / Li Xingzhi 李興芝 6, 11
- „Gegenseitige Hilfe“ (siehe auch *huzhu*) 9, 23, 51, 62, 76, 87–90, 95, 106, 111, 172, 175, 196, 292, 296, 307, 313–315, 331, 337–339, 342, 359, 364f., 368, 370, 372f., 375, 387, 396f., 403, 409, 416f., 422, 427, 432, 444, 457, 468, 536, 548f., 554, 597, 601, 625, 634, 637, 641, 660, 663, 666, 668f., 688, 694f.
- Geheimgesellschaften / -organisationen 107, 119f., 124f., 127, 190, 201f., 225, 231, 243, 288, 503
- geming 革命 134, 217
- „Geming chubanshe“ 革命出版社 586
- Geming de xianqu 革命的先驅 534, 540f., 588–590, 594
- Geming pinglun 革命評論 581f.
- Geming zhi lu 革命之路 588, 594
- Geming zhoubao 革命週報 12, 347, 478, 519, 532, 536f., 541, 543–545, 546–584, 586–590, 592–596, 598, 600, 603, 605, 610, 679–682, 684–687
- Generalstreik 22f., 41, 165, 171, 198, 200, 602
- Genossenschaften / Kooperativen (siehe auch Kropotkin und Kooperativenbewegung) 44, 70f., 85, 356, 373, 440, 510, 524–526, 537
- George, Henry / „single tax“ 273, 276, 298, 305f.
- geren / kojìn 個人 147
- „Gesellschaft für eifriges Arbeiten und sparsames Studieren in Frankreich“ siehe „Qingong jian-xuehui“
- Geshō 月照 282, 285
- Gewalt siehe Terrorismus
- Gewerkschaften siehe Arbeiterschaft
- „Gexin shudian“ 革新書店 585, 680
- Gilden siehe Arbeiterschaft
- Gildensozialismus 385, 435, 463, 480
- GMD / Nationalisten 1, 3, 14, 155, 192, 277, 330, 376, 387, 423, 440, 445, 467, 471, 476f., 486f., 493, 502–504, 519, 524, 529, 532f., 537, 605f., 673, 687, 702; • „linke“ und „rechte“ Flügel 550f., 562f., 569–572, 578, 580–584, 602, 686, 688; • Reorganisation 513, 516f., 600; • und Anarchisten 7, 153, 165, 205, 207, 211, 235, 266, 268, 278, 287, 297, 339, 348, 402, 423, 442, 471, 486, 513–523, 526, 530–584, 588, 592, 595f., 600–602, 604–607, 610, 612, 616, 621, 628, 680, 686–688, 694; • und Kommunisten (incl. Einheitsfront) 348, 351, 478, 487–489, 491, 504, 513f., 516f., 525f., 530f., 533, 537, 540f., 543–545, 547–555, 559, 561, 563, 565–569, 572, 574, 576–578, 582, 596, 609f., 688f., 694
- Godwin, William 19, 22–27, 30, 31f., 33f., 39, 94f., 216, 307, 309, 509, 647
- Goldman, Emma 23f., 26, 32, 64, 324f., 647; • Ausweisung aus USA 42f., 45, 618; • und Attentat auf McKinley 43, 65, 150; • und

- „freie Liebe“ 42, 57, 410, 616; • und Haymarket Affair 40; • und Kronstädter Matrosenaufstand 45; • und Kropotkin 57, 64, 67–72, 324, 510, 521, 643, 683, 685; • und Most 59; • und „Organisationsplattform“ 45; • und Ostasien 150, 173, 182–185, 192, 313, 321, 324f., 400f., 410, 483, 510f., 541f., 566, 588, 591, 616–618, 623, 643, 645, 647, 678f., 683, 685; • zurück in SU (incl. Kritik an SU) 43, 70, 511, 542, 548, 588, 643, 678
- Goldsmith, Marie 225, 687
- Gong Peijia 龔裴伽 609
- Gong Zizhen 龔自珍 285f.
- Gongchan* 共產 445, 455
- Gongchandang* 共產黨 445, 449, **456–459**, 673
- gongdu* 工讀 (siehe auch Arbeit und Studium; Werkstudenten) 374, 380f., 387, 407, 431, 438
- Gongdu* 工讀 342f.
- „Gongdu huzhutan“ 工讀互助團 341–343, 370f., **372–379**, 380f., 383f., 386, 416, 451, 454, 458, 556, 673
- Gongjin* 共進 476
- „Gongming“ 公明 569
- Gongren xunbao* 工人旬報 486
- gongxue* 工學 374f., 380
- Gongxue* 工學 342, 368, 380, 418
- „Gongxueshe“ 工學社 380f., 418, 545
- gongyang* 公洋-Kommentar / -Schule / -Tradition 123–125, 128
- Gongyu* 工餘 349, 351, **478–489**, 491, 500, 505, 519, 525, 554, 577, 595, 677
- Goodman, Paul 24
- Graham, Angus Charles 110
- Grave, Jean 21, 48, 60–62, 67, 220, 312, 401, 410, 414, 437f., 470, 536f., 539, 667, 680
- Gray, John 94
- Großmann, Rudolf (alias Ramus, Pierre) 647
- Grün, Karl 20f., 94
- Gu Hongming 辜鴻銘 193, 418
- Gu Weijun 顧維鈞 (=Koo, Wellington) 497
- Gu Yanwu 顧炎武 284–286
- Guangdong fakeyuan jikan* 廣東法科院季刊 685
- Guangfuhui 光復會 212
- „Guangliang“ 光亮 452
- Guangzhou xinmin guobao* 廣州新民國報 674f.
- Guérin, Daniel 24–26, 701
- Guillaume, James 55–57, 63, 66
- Guo Anren 郭安仁 (alias „Lini“ 麗尼) 598, 608, 622, 628, 682, 687, 689
- Guo Dali 郭大力 681, 683
- Guo Mengliang 郭夢良 384f.
- Guo Moruo 郭沫若 435, 437, 590
- Guo Shaoyu 郭紹虞 364f., 367, 382f.
- Guo Songming 郭頌銘 479
- Guobao* 國報 471, 676
- guocui* 國粹 / “Nationale Essenz“ 246, 251, 256, 259, 283–285, 290
- Guocui xuebao* 國粹學報 168, 199, 203, 246, 254f.
- Guofeng ribao* 國風日報 204, 415, 467, 478, 481, 490, 501, 508, 528, 541, 676
- guojipai* 過激派 / „Extremisten“ 403f., 412, 417, 445
- Guomin* 國民 362, 369
- Guomin gongbao* 國民公報 361, 415, 671, 675
- Guomin riribao* 國民日日報 150, 166
- Guyau, Jean Marie 474, 533
- Haag, Klaus 8, 693f.
- Hagiwara Kyōtarō 萩原恭次郎 663
- Haiguo tuzhi* 海國圖志 131, 139
- Hailufeng 海陸豐 -Sowjet 537, 675
- Hamon, A. 21
- Han Shiheng 韓侍桁 682
- Han Tanshou 韓曇首 160
- Han Wudi 漢武帝 579
- Han Zhiping 韓志平 509
- Handwerker-Anarchismus 25, 696
- Hanfeizi* 韓非子 685
- „Hannan“ 漢南 557, 572, 577, 593, 682, 686
- Hartmann, Leon 58
- Hatta Shūzō 八太舟三 591, 625, 647, 653, 655–657, **659–661**, 662, 664
- Hattori Yutaka 服部豐 645f.
- Hayashi Shizue 林倭衛 349, 483
- Haymarket Affair / Chicago-„Märtyrer“ 21, 23, 40, 61, 64, 94, 589, 595
- „He Bojian“ 何柏堅 469
- He Nairen 何適仁 519

- He Xinyin 何心隱 (=Liang Ruyuan 梁汝元) 125
- He Zhen 何震 162, 165–169, 171, 173f., 177f., 180–195, 200, 202–204, 210, 229f., 241, 291, 296
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 430, 432, 434  
*heimin / pingmin* 平民 156, 323, 539
- Heimin shinbun* 平民新聞 (1903–1905) 156, 353, 634, 639
- Heimin shinbun* 平民新聞 (1914–1915) 323
- Heimin shinbun* 平民新聞 (Nachkriegs-) 627
- „Heiminsha“ 平民社 156, 158f., 650, 655
- Heise qingnian* 黑色青年 587, 591, 593–595, 601–603, 682f.
- „Hencang“ 恨蒼 316
- Hengbao* 衡報 167, 170, 178, 180, 186, 190, 198, 200–204, 214, 220, 225, 229f., 234, 262f., 293, 296, 318, 667
- „Hengshi“ 衡石 673
- Henry, Emile 24, 40, 213
- Henry, Fortuné (=Bruder von Henry, Emile) 213
- Henry, Josephine K. 183
- Herbert, Anberon 21
- Hertzka, Theodor 21
- Hervé, Gustave 227, 291
- Herzen, A. (=Gercen, Aleksandr) 14, 35, 49, 149, 591, 647
- „Herzgesellschaft“ („Xinshe“ 心社) 275, 288–293, 295–297, 300, 311, 321, 325, 398, 410, 413, 585
- Hess, Moses 20f., 94
- Hijikata Teiichi 土方定一 653
- Hikari* 光 171
- Ĥina-Esperanta Scienca Literatura Revuo* 250, 256
- Hina Esperantisto* (ca. 1910) 261
- Ĥina Esperantisto* (1921–1922) 472, 498
- Hirabayashi Hatsunosuke 平林初之輔 657
- Hisamatsu Yoshinori 久松義典 149
- Hobsbawm, Eric 4, 25, 47, 697
- „Hochverratsaffäre“ / -prozeß (1910) 142, 170, 175, f., 204, 242, 323, 353, 439, 492, 638f.
- Hong Dexian 洪德先 7
- Hong Ye 洪業 169
- Hong Zhongshi 紅鐘時 (=Red Jones) 589, 595f., 615
- Hori Yasuko 堀保子 176
- Horowitz, Irving 23
- Hou Shiwan 侯士綰 149
- Hou Wailu 侯外廬 116
- Hsiao Kung-chuan 109, 111, 116f., 119
- Hu Hanmin 胡漢民 445, 516, 551, 562, 572
- Hu Shanheng 胡善恒 473, 675
- Hu Shi 胡適 362, 395f., 419, 422, 425f., 428, 431, 448, 499, 514, 564, 626; • und „gute Regierung“ 517; • und Kommunen 370, 374–376, 379, 381–385, 387
- Hu Yuzhi 胡愈之 472, 493, 496, 497f., 511, 585, 614f., 675
- Hua Lin 華林 (der ältere) 278f., 298, 349f., 400, 407–409, 412, 454, 478, 529, 533, 536, 583, 605; • und Frauen 278, 410, 542f.; • und Kropotkin 278, 400, 407, 470, 670, 676; • und Wu Zhihui 278, 513, 516–518, 521f., 581
- Hua Lin 華林 (der jüngere) 278f., 482
- Hua Nanguai 華南圭 250, 252f., 256, 391
- Hua Shi 華士 685
- Huagong xunkan* 華工旬刊 336
- Huagong zazhi* 華工雜誌 336–338, 402
- Huainanzi / *Huainanzi* 淮南子 110, 112
- Huang Ai siehe Pang Renquan / Huang Ai
- Huang Bihun 黃璧魂 471, 486
- Huang Chao 黃巢 116, 118
- Huang Lingshuang 黃凌霜 290, 325, 395–397, 398, 399, 401, 405f., 409–414, 416, 423–425, 428, 453f., 459–461, 467, 471, 507–509, 607f., 698; • und anarchistisch-bolschewistische Kooperationsversuche 446, 462, 467, 471, 486f.; • und Kropotkin 396, 399, 403, 406, 409–411, 413–416, 424, 473, 592f., 670–677, 681, 684f. • und SU 471, 483, 486f., 488, 505, 507, 607; • und Zhu Qianzhi 426, 431–433, 435, 437f., 444
- Huang Minggang 黃明剛 576
- Huang Rikui 黃日葵 362, 369
- Huang Shaogu 黃紹谷 369, 383
- Huang Tianjun 黃天俊 438
- Huang Xing 黃興 287
- Huang Youxiong 黃幼雄 472

- Huang Zhenquan 黃鎮荃 688  
 Huang Zifang 黃子芳 580, 590, 615  
 Huang Zongxi 黃宗羲 129, 285  
 Huang Zunsheng 黃尊生 (=Wong Kenn) 250, 288, 293f., 298, 300, 454, 462, 467f., 608, 698; • in Frankreich 348, 471, 479, **498f.**; • und Kropotkin 312, 326, 669f.  
 Hubert, Oswald 218  
 Huch, Ricarda 36  
 Hugo, Victor 59, 633  
*Huiming zhoukan* 鳴鳴週刊 604  
*Huiminglu* siehe *Minsheng*  
*Hunan jiaoyu* 湖南教育 372  
 Huxley, Thomas H. 62, 87f., 619, 639  
*huzhu* 互助 (siehe auch „gegenseitige Hilfe“) 225, 370f., 403, 419, 668, 688  
*Huzhu* 互助 (in Wuchang 1920) 371  
*Huzhu (yuekan)* 互助 (月刊) (in Shanghai 1923) 385, **501f.**, 677  
 „Huzhushe“ 互助社 (in Wuchang) 370  
 „Huzhushe“ 互助社 (in Peking 1920/21) 379, 467  
*Huzhu (zazhi)* 互助 (雜誌) (in Peking 1923) 501f.  
*Huzhu zazhi* 互助雜誌 (in Kanton 1924) 502  
 Hyndman, Henry 197  
 Ibsen, Henrik 396, 401  
 Icarier 374  
 Ichibashi Zennosuke 市橋善之助 645f.  
 Idiom Neutral 395  
 Imperialismus / Anti- / Kolonialismus 171f., 179, 189f., 193–195, 227, 284, 314, 321, 326, 401, 462, 474, 477, 482, 493f., 506, 510, 513, 517, 523, 525–529, 531, 538, 548, 553, 562, 602, 609, 695f., 699–701  
 Indien / Inder / Indisch 179, 194, 260, 262, 527, 699  
 Industrial Workers of the World siehe I.W.W.  
 „Institut Franco-Chinois“ 241, 346, **347–351**, 471, 479, 484, 488, 498, 514–516  
*Internacia Popolo* 327, 398  
*Internacia Socia Revuo* 249, 313  
 Internationale siehe Anarcho-syndikalistische Internationale; Anti-autoritäre (=„Gegen-“) Internationale; Erste Internationale, Komintern (=Dritte Internationale); Rote Gewerkschaftsinternationale (=Profintern); Zweite Internationale (=Sozialistische Internationale)  
 Ishikawa Sanshirō 石川三四郎 184, **555f.**, 564, 574, 601, 636f., 645, 647f., 650–652, 656, 661f., **663f.**, 700  
 Islam 475  
 Itō Noe 伊藤野枝 176, 354, 507, 541, 639, 642, 645, 672  
*Iwanami bunkō* 岩波文庫 621  
 Iwasa Sakutarō 岩佐作太郎 **555f.**, 564, 574, 601, 606, 637, 645–647, 653–655, 659, 661, 663  
 I.W.W. (Industrial Workers of the World) 172, 421f., 607  
 Jakobiner 19, 70, 84, 92, 94  
 James, William 434  
 Japan / Japanisch (siehe auch Anarchismus in J.; Frauen in J.; Terrorismus in J.; unter Einzelpersonen bzw. einzelnen Zeitschriften) 10, 132, 135f., 148f., 154–161, 211f., 222, 243, 262, 271, 285, 303, 321, 323, 326, 330, 352f., 356f., 359–366, 368f., 372, 374, 378–381, 383–386, 396, 405–407, 418, 424f., 437–443, 445, 447, 456–458, 464, 470, 472f., 475f., 483f., 492–496, 500, 502, 506f., 511, 527, 529, 541, 543f., 548, 555f., 574, 580, 589, 591, 594, 597, 600, 604f., 608f., 614, 616, 618f., 621–624, 626, 633–667, 672–675, 679, 683, 685, 694f., 700f.; • „Fall Morito“ siehe Morito Tatsuo; • Neudorf-Bewegung und China siehe „Atarashiki mura“; • Sozialisten / Anarchisten und Chinesen 10f., 137, **162–179**, 183–185, 195–198, 200–204, 227, 242, 271, 312f., 318, 321–323, 349, 391, 447, 470, 483f., 506–508, 525, 527, 532f., 541, 544, 555–556, 564, 574, 589, 594, 597, 601f., 606, 625–627, 638, 647–649, 658, 663, 666, 668f., 675–677, 681, 689, 700; • und Einfluß auf chinesische Begrifflichkeit **131–141**, 143–147, 250, 253, 284, 301f., 305, 309, 392, 402f., 417f., 424; • und „Naturalismus“ 353, 362  
 Jesuiten 131f.

- Jesus / Christus 157, 242, 354, 366, 476f., 535, 564; • als Spitzname für Ye Feiyang 606, 618, 627f.
- Ji Ci 季次 685
- „Ji Shuzhang“ 季輸章 360
- Jia Zhifang 賈植芳 612
- Jiang Aizhen 蔣愛真 679
- Jiang Banruo 姜般若 424
- Jiang Jun 蔣俊 / Li Xingzhi 李興芝 6, 692
- Jiang (Chiang) Kaishek (=Jiang Jieshi 蔣介石) 13, 207, 211, 411, 530f., 543f., 547, 550–552, 562–564, 567, 570f., 573, 578, 602, 605, 607, 627, 688; • und „Säuberungen“ / „weißer Terror“ (siehe auch „Säuberungen“) 531, 536, 540, 569, 583, 589
- Jiang Kanghu 江亢虎 240, 265, 271–274, 275–278, 280–282, 289f., 292, 294, 297f., 300–303, 305–310, 318, 364, 370, 487f., 502, 511, 520, 555, 585
- Jiangsu 江蘇 151, 155, 167
- „Jianmin“ 鑑民 677
- „Jianping“ 劍平 408
- Jianshe 建設 421, 440–442, 445, 673
- „Jianxuehui“ 儉學會 / „Gesellschaft für ein sparsames Studium“ 328f., 339
- „Jiawei“ 賈維 522
- Jiefang yu gaizao 解放與改造 (dann umbenannt in Gaizao 改造) 378, 417, 424, 441f., 473, 672f., 675, 684f.
- „Jihuai“ 无懷 536
- Jiji shinpō 時事新報 357
- Jin Guantao 金觀濤 / Liu Qingfeng 劉青峰 126
- Jin Yi 金一 (=Jin Songcen 金松岑 / Jin Tianhe 金天翮) 154f., 585
- „Jindehui“ 進德會 / „Vereinigung zur Förderung der Moral“ 266, 268f., 288, 291f., 299, 329, 347, 401, 410, 448
- Jing Meijiu 景梅九 162, 175, 180, 190, 203f., 400, 415, 419, 445, 453f., 478, 490f., 493, 503, 508, 528, 541, 580, 585f., 628, 676, 684; • und Esperanto 198, 492, 500f., 528
- Jingcheng 竟成 399
- „Jinghua“ 競化 576
- „Jingming“ 景明 549, 582
- „Jingni“ 景尼 683
- „Jingqiu“ 井囚 445
- Jingzhe 驚蟄 (in Kanton 1924) 507f., 518, 524
- Jingzhe 驚蟄 (in Chengdu 1937–1940) 608–611, 687
- Jingzhong ribao 警鐘日報 154, 212
- Jinhua 進化 222, 290, 325, 327, 399, 408–414, 415–417, 421, 426, 429, 560, 586, 670f., 675, 677, 685
- „Jiying“ 跡影 572
- „Jiyū minken 自由民權-Bewegung“ 170
- Jiyū rengō shinbun 自由連合新聞 656
- „Jizhen“ 幾真 410, 412f.
- Joffe, A. A. 513
- Johnson, Albert 634
- Joll, James 4, 24, 32
- Juewu 覺悟 (Zeitschrift der „Juewushe“ von 1920) 381
- Juewu 覺悟 (Beilage der *Minguo ribao*, 1919–1926) 420, 451f., 472f., 490, 493, 676
- „Juewushe“ 覺悟社 381, 438, 479
- Jugoslawien 24
- junzi 君子 697
- „Jupu“ 鞠普 239f.
- Juraföderation 20, 31, 37f., 51, 55–57, 98f., 696
- Kaben 火鞭 635
- Kagawa Toyohiko 賀川豐彦 641
- „Kaiming 開明-Verlag“ 590, 624, 689
- Kaizō 改造 425, 641f., 672, 685
- Kamichika Ichiko 神近市子 176, 493, 641
- Kamitsukasa Shōken 上司小劍 425, 641, 672, 685
- Kampf, Leopold 215, 566, 595, 622
- Kaneko Kiichi 金子喜一 183
- Kang Boqing 康伯情 421
- Kang Youwei 康有為 123, 125f., 129, 163, 187, 199, 212, 217, 227f., 231, 241, 285f.; • und *Datongshu* 大同書 125f., 187, 241, 290
- Kanno Suga(ko) 管野すか(子) 142, 162, 184
- Kant, Immanuel 19
- „Kanton-Kommune“ 572, 579
- Kapital-/ismus (siehe auch Anarcho-Kapitalismus) 4, 25, 42, 84f., 87, 153, 189, 233, 302, 306, 309, 313f., 320, 324, 341, 344, 358, 373, 376–379, 383, 404f., 444, 448f., 456f., 461–463,

- 465, 481, 510, 520, 522f., 525f., 544, 548, 563, 574, 578, 584, 602, 609, 659, 695f.
- Katayama Sen 片山潛 156f., 170, 271, 495, 633
- Katei zasshi* 家庭雜誌 176
- Katō Hiroyuki 加藤弘之 145f.
- Katō Kazuo 加藤一夫 358, 656, 662f.
- Kautsky, Karl 421
- Kawakami Hajime 河上肇 358f., 374, 640
- Kelupaotejin* 克魯泡特金 (=Buchpublikation von 1923) 442, 472
- Kelupaotejin de sixiang* 克魯泡特金的思想 425, 431, 473, 672, 675–677, 679, 683–685
- Kelupaotejin ji* 克魯泡特金集 679
- Kelupaotejin jinianhao* 克魯泡特金紀念號 (1921) 471
- Kelupaotejin xueshuo gaiyao* 克魯泡特金學說概要 / „Abriß zur Lehre Kropotkins“ 425, 561, 577, 588, 593f., 670, 679f., 683–685
- Kemuriyama Sentarō 煙山專太郎 141f., 143, 146, 149–151, 154–157, 161, 585, 634, 645, 665
- Kerenskij, Aleksandr 101
- kexue* 科學 140
- Kibbuzim 97, 360
- Kidd, Benjamin 132
- Kimura Sōta 木村莊太 354f., 357, 363, 365
- Kindai shisō* 近代思想 323, 638f.
- Kirkup, Thomas 147f., 150
- Kita Ikki 北一輝 162, 169
- Kitazawa Shijirō 北澤新次郎 641
- Klassenkampf / -theorie 23, 197, 356, 402, 417, 436, 444, 448, 466, 469, 481f., 485f., 533, 538, 540, 544, 548, 550f., 562f., 565, 581, 606, 660, 662, 688, 695f.
- Klemm, Ulrich 27
- Koike Eizō 小池英三 646, 649f., 652, 655, 658
- kojin* siehe *geren*
- kokka* 國家 139
- Kokusen* 黑戰 662–664
- Kokushoku seinen* 黑色青年 601f., 645, 648
- Kokushoku sensen* 黑色戰線 656, 662
- Kollektivismus (siehe auch Anarchismus, kollektivistischer) 23f., 37f., 46f., 57, 94, 99, 158, 216, 227, 302, 305, 308, 318, 411, 416, 427, 442, 445, 457, 468, 505, 524, 549, 586
- Kolonialismus siehe Imperialismus
- Komintern (=Dritte Internationale) 14, 43, 45, 346, 447, 463, 487, 510f., 527, 553, 644
- Kommunen / Siedler (siehe auch „Atarashiki mura“; „Datong-Kommune“; „Gongdu huzhutan“; „Kanton-Kommune“; Pariser Kommune; „Shanghai-Kommune“) 3f., 10, 13, 18, 26, 51, 63–65, 74f., 80, 82, 85, 90, 97, 141, 188, 202, 213f., 216, 265, 273, 293–295, 317, 341f., 351, 355–357, 360, 363f., 366f., 370, 372–374, 378–380, 386–388, 407f., 458, 598
- Kommunismus (siehe auch Anarcho-Kommunismus; Bolschewismus; Kommunisten; KPCh; KPdSU; KPJ; Marxismus) 185, 236, 302–306, 308, 313, 318, 331, 341, 355, 359, 372, 399, 407, 409, 411, 416, 424, 439, 445, 453, 455f., 458, 463, 468, 475, 480–482, 505, 510, 516, 524, 527, 535, 545, 549, 551f., 554, 557, 559f., 562, 567, 571, 575, 579, 584, 586, 589, 600, 605, 610, 614, 625–628, 660, 663; • als uralte Tendenz 21; • „autoritärer“ 83, 658; • bei „Sozialistischer Partei“ („Shehui dang“ 社會黨) 275, 303, 310; • bei Sun Yatsen 513, 549; • erstes Auftauchen des Übersetzungs-Terminus *gongchanzhuyi* 共產主義 149; • Geheimgesellschaften als Vorform von K. 120, 125
- Kommunisten 329, 339, 342, 346, 350f., 370, 374f., 381, 388, 407, 423, 443, 445f., 462, 467, 470, 472, 504f., 511, 513f., 520, 525, 529, 531, 537, 541, 543, 548f., 551, 553, 561, 567f., 572, 576, 579f., 582f., 586, 597, 611, 628, 644, 657f., 675, 691, 695; • chinesische (marxistisch-bolschewistische) in Frankreich 351, 446, 477–489, 512, 560, 561, 629
- „Kommunistische Zellen“ 446
- Kondō Kenji 近藤憲二 649, 652
- Konfuzius / Konfuzianismus / Neo- 107, 109, 111f., 114f., 118, 120, 122f., 125–128, 130, 151, 153, 157f., 165, 183, 193, 221, 229, 234, 238, 243f., 246, 283, 285f., 298, 311, 335f., 366, 371, 392f., 420, 466, 490, 568, 579, 688, 696
- Kōno Mitsu 河野密 646
- Koo, Wellington siehe Gu Weijun

- Kooperativen siehe Genossenschaften
- Korea / Koreaner 179, 195, 375, 447, 496, 500, 506f., 526–528, 598, 606, 618, 699f.
- Kosakunin* 小作人 648
- Kōtoku Chiyoko 幸徳千代子 (=Frau von Kōtoku Shūsui) 183
- Kōtoku Shūsui 幸徳秋水 (siehe auch „Hochverratsaffäre“; Japanische Sozialisten / Anarchisten und Chinesen; Terrorismus und Japan) 142, 147–151, 156, 158f., 162, 165, 169, 170f., 172–176, 179, 183–185, 189, 197, 204, 225–227, 229, 242, 271f., 301, 309, 318, 322f., 326, 358, 382, 439, 476, 555f., 627, 645; • und Anarchismus als uralte Tendenz 172; • und Hinwendung zum Anarchismus 170–172, 204, 634–638, 666; • und Kropotkin 171f., 195f., 226, 301, 312, 323, 634–638, 641, 643, 645, 650, 655f., 666–669, 677, 681, 689
- KP(Ch) 1, 3, 14, 329, 350, 378, 390, 400, 409, 452, 471, 476f., 501f., 504f., 511f., 529, 575, 579, 583, 605, 615, 673–675, 690, 694f., 698, 702; • und Anarchisten (siehe auch Chinesischer Anarchismus und Auseinandersetzung mit Kommunismus) 6, 339, 341, 350, 471, 478, 491, 501f., 504f., 513f., 516–518, 521, 524, 526, 528, 532, 537, 547–555, 558, 560, 578, 584f., 604, 627, 673, 675, 686, 694; • und Einheitsfront / GMD 487–489, 491, 504, 513f., 516f., 520f., 525, 530f., 533, 537, 540f., 543–545, 547–555, 559, 561–563, 565–569, 572, 574, 576–578, 582, 596, 609, 629, 688f., 694; • und ihre Anfänge (siehe auch *Gongchandang*: „Kommunistische Zellen“; „Liga der Sozialisten“; *Shaonian*; „Sozialistische Jugendgruppe“; „Studienzirkel zum Sozialismus“) 8, 445f., 457f., 463, 470
- KPdSU 14, 44, 481, 603
- KPJ 14, 657
- Krebs, Edward 9, 281, 283, 286, 288, 299, 322, 466, 669
- Kronstädter Matrosenaufstand 44f.
- Kropotkin, Aleksandr (=Bruder von P. Kropotkin) 48–50, 52, 54, 60, 99
- Kropotkin, Petr A. (allgemein) (zu ostasiatischen Rezipienten siehe unter diesen; vgl. auch die je einschlägigen Kropotkin-Schriften) 2f., 5, 9, 11, 20–30, 35, 38–40, 41f., 48–101, 105–108, 121f., 144, 147–149, 151, 158, 160, 169, 171, 173, 175, 185, 187–189, 193, 195–197, 202f., 213, 215–217, 219, 222, 224–227, 272, 278, 292f., 296f., 300f., 303–305, 307, 311f., 315–318, 321, 331, 342, 350, 359, 365, 387, 396–402, 409f., 413–418, 420, 425–427, 430–435, 437–444, 448, 450f., 457, 465–474, 476, 480–482, 488, 490, 492f., 503f., 506, 509, 517, 519–522, 532, 538, 551, 554, 558, 561, 564f., 574, 587f., 590f., 596f., 601, 612, 619, 625–627, 633–690, 693–695, 697, 702; • Begräbnis 45, 71, 101, 552, 650, 676; • chinesische Wiedergaben des Namens von K. 226, 410, 469, 665f., 668; • Einfluß auf spanischen Anarcho-Syndikalismus 46; • in Amerika 64f., 99, 635; • und Anarchismus als uralte Tendenz 22, 28, 79; • und Anarcho-Kommunismus 38f., 57f., 61f., 75f., 78, 81f., 85, 87, 94f., 99, 304, 313, 637, 639, 641, 659, 662, 667, 670, 697; • und Arbeiter / Gewerkschaften 54, 62f., 66, 74, 77, 85, 90, 411, 671, 689; • und *Arbeiterzeitung* 56, 99; • und Arbeitsteilung 80, 619; • und Bakunin 35f., 39, 51f., 54, 57, 68, 72, 74f., 77f., 87, 95, 98, 619; • und Bauern 54, 74, 77, 81, 90, 92, 601, 689; • und *Bulletin de la Fédération Jurassienne* 56f., 74, 76, 99; • und Daoismus (siehe auch und Laozi) 26, 110–112; • und Darwin 9, 51, 76, 87f., 90, 99, 401, 695; • und Erster Weltkrieg 42, 67–69, 100, 313, 324, 337, 401, 411, 425, 437, 466, 521, 536, 609, 638f., 641, 648, 654, 656, 669f., 672, 677, 686; • und Erziehung 4, 78, 80, 91f., 113, 380, 406, 428, 438, 642, 676, 684; • und Französische Revolution 56, 76f., 87, 90, 92f., 94, 619, 654; • und Frauenfrage 57; • und *Freedom* 5, 61, 68f., 82, 85, 99f., 452, 669; • und Gefängnisse 50, 55, 59, 61, 67, 70, 76–78, 82, 88, 94, 196, 226, 620, 648f., 666; • und „gegenseitige Hilfe“ siehe „Gegenseitige Hilfe“; • und „Gesamtausgabe“-Anläufe auf

Chinesisch 73, 470, 509, 577, 579, 587, 589, 591–594, 596–598, 619–621, 624–627, 648, 656, 676f., 679, **680–683**, 687, **688–690**; • und „Gesamtausgabe“ auf Englisch 73f., 656; • und „Gesamtausgabe“ auf Japanisch 73, 556, 591, 625, 637, 642, 644–646, **647–658**, 660–664, 683, 686; • und Godwin 31f., 39, 94f.; • und Goldman 57, 64, 67–72, 324, 510, 521, 643, 683, 685; • und Individualismus 64, 84, 94; • und Japan allgemein 2, 11, 66, 440, 457, 472, 633–664; • und Kollektivismus 57, 74f., 99; • und Kommunen / Siedler 63, 65, 74f., 80, 82, 85, 359, 364f., 368, 370, 372, 386, 407; • und Kooperativenbewegung / Genossenschaften 44, 70f., 85, 525; • und Kritik am Marxismus / „autoritären“ Kommunismus / Bolschewismus 39, 58, 63, 67, 70, 75, 77, 83, 85, 89, 92, 101, 449, 510, 521, 627, 644, 646, 651, 658, 673, 678, 689; • und Kritik an der Dialektik 83, 660; • und Kunst 39, 81, 91, 94f., 425, 472, **661–663**, 672, 684f., 689; • und Laozi (siehe auch und Daoismus) 28, 84, 93, 111; • und *Le Révolté* 57, 59–61, 74–76, 78f., 99, 437, 637, 675, 677f., 686; • und Lenin 44, 70f., 77, 92, 101, 657; • und *Listki chleb i volja* 66; • und Lohnsystem 39, 75, 85, 100, 636; • und Lyon-Prozeß 59, 77f., 99, 633, 648; • und Machno 44, 70; • und Malatesta 55, 68f., 81, 86, 324, 664, 669; • und Malthus 32, 62, 80; • und Most 59; • und Narodniki **52–55**, 74, 77, 81, 98, 619, 620; • und *Nature* 55, 59, 98; • und Nietzsche 85, 89; • und Pariser Kommune 75, 312, 669; • und Proudhon 34, 39, 54, 75, 84f., 94; • und Reclus, Elisée 55, 58–60, 65, 76, 79, 99, 650; • und Religion 65, 87–89, 91f., 94f., 242; • und *Révolté* siehe und *Le Révolté*; • und russische Anarchisten (siehe auch und Goldman bzw. und Machno) 66f., 69f., 100; • und russische Revolution (1905) 90, 649; • und Sibirien 50–52, 78, 87, 98, 196, 312, 633, 666, 669; • und Sozialdarwinismus 62, 87–89, 653, 695; • und Stirner 28, 84f., 94; • und Terrorismus / Gewalt 39, 53, 58f., 62f., 66–68, 76, 89–92, 94, 99, 309, 633, 658, 665; •

und *The Nineteenth Century* 59f., 62, 87, 91, 99; • und *The Times* 55, 59, 98; • und Tolstoj 39f., 65, 91f., 94f., 100, 598, 619, 687; • und Tucker 64; • und Turgenev 56, 65; • und Verbindung von körperlicher und geistiger Arbeit 54, 62, 80, 95, 100, 113, 342, 619, 642; • und Verbindung von Landwirtschaft und Industrie 62, 80, 95, 100, 113; • Werke auf Russisch veröffentlicht 66, 643, 656, 681; • und „Wissenschaftlichkeit“ des Anarchismus 38, 60, **82–86**, 95, 316, 515, 659, 661, 669, 685; • zurück in SU 43, **69–72**, 101, 412, 415, 417, 436, 442, 472, 510, 516, 521, 551f., 597, 643, 646, 671, 676, 678

Kropotkin-Schriften (incl. ihrer Übersetzungen): • „A letter on the present war“ 654, 677; • „Action économique ou politique parlementaire“ 652; • „Anarchism“ in *The Encyclopaedia Britannica* 22, 26, 28, 67, **93–96**, 100, 410, 415, 419, 425, 437, 442, 624, 651, 670, 672–674, 685; • „Anarchisme et syndicalisme“ 603, 687; • „Anarchismus, Individualismus, Syndikalismus“ 648; • „Anarchist Communism: its Basis and Principles“ 74, 82, 99, 202, 312, 425, 638, 651, 667, 669, 672, 679; • „Anarchistische Philosophie“ 326, 670, 674; • „Arbeit, die vernünftig gestaltet werden muß“ (=„Le travail agréable“?) 654; • „Assez d'illusions“ 651; • *Aux jeunes gens* 58, 75, 90, 99, 196, 216, 403, 425, 557, 566, 592, 596, 622f., 626, 635, 642, 646, 652, 667f., 670, 672, 677, 679f., 688; • „Befreiung der Fabriken und Küchen“ 654; • Brief an Brandes (zu SU von 1919) 70, 436, 442, 655, 672; • Brief an Brandes (unklar von wann) 654; • Brief an die schwedischen Anarchisten 654; • Brief an die westlichen Arbeiter 70, 101, 425, 470, 592, 654, 661, 672f., 676, 680f.; • Brief an Dumartheray 650; • Brief an Luigi Bertoni 650; • Brief an Steffen 68f., 324, 669; • Brief vom Dez. 1920 654; • • „Communisme et anarchie“ 86, 100, 593, 626, 636, 653, 681f., 689; • „Communist kitchens“ 639, 652; • „Das 19. Jahrhundert nach 1894“ 650; • „Déclaration“ 648; •

- „Déclaration des anarchistes accusés devant le tribunal correctionnel de Lyon“ 648; • *Der Anarchismus in Rußland* 90; • „Die Notwendigkeit des Anarchismus“ 646, 651; • „Élisée Reclus“ 650; • *Étika* 71, 74, 89, 101, 589, 591, 593, 596f., 619, 624–626, 644, 646f., 654f., 657f., 660, 677f., 680, 682f., 686–690; • „Étude sur la révolution“ 644, 646, 653; • *Fields, Factories and Workshops* 4, 32, 62, 74, 79–82, 100, 203, 403, 406, 425, 473, 557, 593, 619, 634, 637, 642, 645, 648, 651, 657, 670, 672, 675, 680–682, 684, 686, 689; • „Finland. A rising nationality“ 650; • „Gerechtigkeit und Sittlichkeit“ 652; • „Herbert Spencer: sa philosophie“ 653; • „Here is my opinion“ 646, 653; • „Höhere Bildung der russischen Frauen“ 649; • *Ideals and Realities in Russian Literature* siehe *Russian Literature*; • „Idée anarchiste au point de vue de sa réalisation pratique“ 74, 99, 652; • *In Russian and French Prisons* 60, 74, 78, 99, 648, 655, 683, 688; • „Influence morale des prisons sur les prisonniers“ 648; • „L'action anarchiste dans la révolution“ 651; • „L'agriculture“ 652; • „L'aisance pour tous“ 649; • „L'anarchie dans l'évolution socialiste“ 326, 644–646, 651, 670, 678; • „L'anarchie et ses moyens de lutte internationale“ 652; • „L'anarchie: sa philosophie, son idéal“ 74, 83, 100, 196, 593, 635, 639, 646, 651, 667, 670, 681–683, 690; • *L'Avant-Garde* 57, 99; • „L'état: son rôle historique“ 74, 100, 112, 225, 370, 473, 592, 626, 635, 638, 645, 653, 668, 673, 679f., 682, 689; • „L'état moderne“ 564, 593, 626, 653, 671f., 675, 681, 686, 689; • „L'extension des idées radicales-socialistes“ 649; • „L'idée révolutionnaire dans la révolution“ 554, 564, 651, 686; • „L'oeuvre réactionnaire de la démocratie sociale“ 649; • *L'ordre* 216, 509, 667f., 677; • „L'organisation de la vindicte appelée justice“ 636, 643, 651; • „La bourgeoisie et le socialisme parlementaire“ 652; • „La comune de Paris“ / *The Commune of Paris* 75, 669, 675, 686; • *La conquête du pain* 62, 66, 74, 79–82, 85, 100, 142, 196, 202f., 225, 301, 312, 322, 326, 425, 587, 593, 595, 619, 624, 634, 636–638, 640f., 645f., 648, 650, 654–656, 662, 667–669, 672, 674, 677, 680f., 689f.; • „La croisade contre la science de Mr. Bergson“ 652; • „La démocratie sociale allemande et E. Bernstein“ 652; • „La division du travail“ 652; • „La grande grève des Docks“ 652; • *La grande révolution 1789–1793* 62, 71, 74, 77, 92f., 100, 556, 587, 619, 644, 646, 648, 653f., 657, 675, 680, 682, 689f.; • „La guerre“ 675; • „La justice“ (=„L'organisation de la vindicte appelée justice“?) 643; • „La libre entente“ 649; • „La loi et l'autorité“ 78, 225, 592, 638, 646, 668, 675, 677, 680; • „La morale anarchiste“ 74, 89, 99, 418, 424f., 473, 592, 636, 640, 653, 657, 660, 672–674, 680, 684; • „La nécessité de la révolution“ 564, 646, 686; • „La nouvelle Internationale“ 411, 425, 671f., 677; • „La période de réaction depuis 1871“ 649; • „La révolution, sera-t-elle collectiviste?“ 564, 651, 686; • *La science moderne et l'anarchie* 74, 83, 86, 93, 100, 112, 414, 425, 473, 564, 593, 626, 645, 648, 653, 656f., 661, 671f., 674, 680–682, 689f.; • „La situation“ 686; • „Le congrès ouvrier de 1896“ 653; • „Le développement des idées anarchistes“ 654; • „Le gouvernement représentatif“ 678; • „Le gouvernement révolutionnaire“ 594, 677; • „Le principe anarchiste“ 651; • „Le salariat“ / *The Wage System* 85, 425, 646, 650f., 672, 675; • „Le travail agréable“ 654; • „Les anarchistes et les syndicats“ 649; • „Les congrès internationaux et le congrès de Londres“ 652; • „Les minorités révolutionnaires“ 596, 677; • „Les prisons“ 648; • „Les temps nouveaux“ 648; • *Manifest für Čaikovskij-Zirkel* 54, 74, 92; • *Memoirs of a Revolutionist* 48, 64, 73f., 82, 96, 100, 142, 196, 226, 312, 415, 425, 472f., 566, 577, 587, 591, 593, 595, 619–621, 624, 634, 636f., 640–643, 645, 648, 652, 666–669, 671f., 679–682, 688–690; • *Mutual Aid* 50, 62, 65, 71, 74, 87–89, 100, 196, 207, 225, 317, 417, 420, 425, 437, 458, 472f., 593, 619,

- 624, 634, 636–640, 642, 645f., 652, 657, 667, 671–674, 677f., 680, 683f., 687, 689f.; • „Neue Schulen“ 654; • „Outcast Russia“ 649; • *Paroles d'un révolté* 60, 74–79, 81, 92, 99, 312, 564, 594, 626f., 638, 646, 648, 651, 653, 656, 677f., 680f., 686, 688f.; • „Politics and socialism“ 650; • „Probleme der Verteilung“ 649; • „Production et consommation“ 652; • „Quelques pensées sur l'essence de l'anarchie“ 652; • „Reaktion und Revolution“ 654; • „Reale Probleme“ 654; • „Realität der Anarchie“ 649; • „Recent Science“ 650; • *Russian Literature* 65, 74, 91, 100, 472, 598, 638, 643, 645, 653, 662f., 675, 680, 682, 689; • „Russian prisons“ 650; • „So antworten wir“ 649; • „Some of the resources of Canada“ 651; • „Soziale Revolution und neue ökonomische Organisation“ 653; • „Syndicalism and Anarchism“ 647, 653; • „Syndicalisme et parlementarisme“ 649; • „The coming war“ 649; • „The coming revival of socialism“ 650; • *The Commune of Paris* siehe „La comune de Paris“; • „The constitutional agitation in Russia“ 649; • „The Fortress Prison of St. Petersburg“ 650; • „The great French revolution and its lessons“ 654; • „The inheritance of acquired characteristics“ 650; • „The present condition of Russia“ 650; • „The present crisis in Russia“ 649; • „The revolution in Russia“ 649; • „The Russian Revolutionary Party“ 633, 665; • „The small industries of Britain“ 651; • *The Terror in Russia* 91, 100, 226, 647, 649, 668, 680; • „The Theory of Evolution and Mutual Aid“ 652; • *The Wage System* siehe „Le salariat“; • „To the worker“ 675f.; • „Tous socialistes“ 592, 680; • „Über den Ersten Weltkrieg“ 654; • „Über Strafe“ 651; • „Über Wissenschaft und Kunst“ 654; • „Un siècle d'attente“ 648; • Verteidigungsrede (in Lyon) 648; • „Wars and capitalism“ 69, 420, 671; • „Warum im 19. Jahrhundert die soziale Revolution nicht stattfand“ 653; • „Warum scheiterte die Französische Revolution?“ 654; • „Was sollen wir tun?“ 653; • „What geography ought to be“ 650; • „Widersprüche der modernen Zivilisation“ 649; • „Wie müssen wir künftig die Revolution machen?“ 654
- Kropotkina, Aleksandra (=Tochter von P. Kropotkin) 61
- Kropotkina, Sof'ja (=Anan'eva, S., Frau von P. Kropotkin) 57, 60, 99, 510, 554, 678
- Krug, Wilhelm T. 19
- Kuang Husheng 匡互生 380f., 386, 545, 546, 605–607
- Kuang Yu 狂裔 685
- „Kuangtao“ 狂濤 387
- Kubo Yuzuru 久保譲 649, 651, 653, 655
- Kudō Makoto 工藤信 646
- „Kuli“ 苦力 526f.
- Kulturrevolution 1, 3, 116, 126, 611, 613, 619, 629, 691–694
- Kurohata 黒旗 656, 662
- Kuropotokin o chūshin ni shita geijutsu no kenkyū* クロポトキンを中心にした藝術の研究 663
- Kuropotokin zenshū geppō* クロポトキン全集 月報 / Monatszeitschrift zur Kropotkin-Gesamtausgabe 642, 650f., 653–656, 658, 660
- Kuropotokin zenshū naiyō mihon* クロポトキン全集内容見本 / Werbebroschüre zur Kropotkin-Gesamtausgabe 637, 648f., 651–653, 655, 658, 661
- Kutsumi Kesson 久津見蔵村 142, 156–159, 160, 197; • und Kropotkin 158, 160, 195, 313, 442, 635, 645, 666, 669, 673
- Kwok, Daniel 8, 108
- Kyōiku jiron* 教育時論 634
- L'agitazione* 594
- L'Avant-Garde* 57, 99
- La Anarkiisto* 602
- La Ĥina Brileto* 326f.
- La Libera Laboristo* 490, 510, 528, 530, 544
- La Mondo* 294, 326
- La Révolte* 61f., 79
- La Verda Lumo / Lüguang* 綠光 511, 614
- La Verda Ombro* 511
- La Verda Standardo* 326
- La voix du peuple* 295

- Landauer, Gustav 4, 23–26, 38, 92, 97, 696
- Lang, Olga 44, 596, 612, 617, 619
- Lang Qingxiao 郎擎霄 598
- Laodong* 勞働 344f., 394, 402–408, 411, 414–416, 420f., 460, 515, 521, 585, 670, 674, 678
- Laodongzhe* 勞働者 404, 425, 460–463, „Laoyin“ 勞因(=Liu Shixin?) 479, 487
- Laozi 老子 28, 84, 93, 110f., 113–116, 191, 193, 302, 304, 345, 418, 428–430, 435, 448, 491, 538, 561, 582, 601, 685f.
- Laska, Bernd 28
- Lateinamerika 26, 297, 407
- Lavrov, Petr 52f.
- Le Libertaire* 519
- Le Révolté* 57, 59–61, 74–76, 78f., 83, 85, 99, 312, 437, 637, 674f., 677f., 686
- Le travailleur esperantiste* 438
- Lebedev, Nikolaj 677, 685
- Legismus 120f., 129, 234, 568
- Leibniz, Gottfried W. 18
- Lenin, V. I. (=Uljanov, Vladimir I.) / Leninismus 43, 108, 331, 404, 436, 445f., 448, 459, 505, 510, 545, 556, 568, 572, 584, 629, 657; • und Anarchismus-Kritik 30, 38, 117, 629, 691f., 697; • und Kropotkin 44, 70f., 77, 92, 101, 657; • und Machno 44
- Les temps nouveaux* 61, 67, 83, 99, 219f., 227, 257, 312f., 644, 667, 671, 675, 684
- Lessing, Gotthold E. 21
- Levine, Marilyn 340, 343, 478
- Li Changren 黎昌仁 437, 479, 503, 509
- Li Da 李達 456f.
- Li Dazhao 李大釗 419; • und Bolschewismus / Kommunismus / Marxismus 374, 403, 411, 416f., 446, 486, 560, 567; • und Kommunen 370, 373–376; • und „Meilijian zhi zongjiao xincun yundong“ 美利堅之宗教新村運動 373f., 378
- Li Deshan 李德山 535
- Li Desheng 李得勝 423
- Li Dexuan 李德軒 463
- Li Feigan siehe Ba Jin
- Li Helin 李合林 350, 478f.
- Li Huang 李璜 241, 346, 476
- Li Ji 李季 453
- Li Jianmin 黎健民 508f., 511, 522
- Li Jianwu 李健吾 478
- Li Jianzhong 李建中 609
- Li Jinxiong 李進雄 307
- Li Miancheng 李勉成 453–455
- Li Ping'ou 李平滄 690
- Li Sanwu 李三無 442, 472, 673
- Li Shaoling 李少陵 453, 500, 503–505, 508f., 519, 522–524, 530, 535, 592, 598, 603, 679f.
- Li Shizeng 李石曾 205–207, 208–211, 213f., 216, 219–224, 228–231, 233f., 237, 265, 278, 293, 319, 328, 330, 488, 561, 566, 586, 626, 628, 698; • und Arbeiter 332–335, 338, 343f., 401, 545, 546; • und Attentate 266, 287, 317, 329; • und Bildung 245, 263f., 317, 320, 328, 330–335, 338, 340, 342f., 344, 346f., 350, 373, 401, 480, 545f., 555, 595; • und Doufu-Fabrik (siehe auch Doufu-Fabrik) 206, 263f., 298, 344; • und Familie 237–239, 241; • und *Geming* 革命 216–219, 409; • und *Geming zhoubao* 535, 544–552, 566, 568–573, 575, 580, 582–584, 600, 685; • und GMD 205, 207, 266, 514, 516, 544–547, 550–552, 563, 568–573, 575, 581–584, 586f.; • und He Zhen 229; • und jüngere Anarchisten 343, 350f., 398, 401, 488, 541, 543, 547, 552, 566, 582–584, 590, 593, 600f., 621, 626, 686; • und Kampf, Leopold 215, 595, 622; • und Kropotkin 207, 215–217, 219, 222, 224–226, 270, 317f., 403, 420, 472f., 509, 551, 566, 574, 595, 622, 667f., 670f., 673f., 676, 678–680; • und Moralgesellschaften 266–270, 328; • und Proudhon 207, 224f., 544, 550–552, 574; • und Reclus, E. 207, 214–217, 241, 621, 667; • und Religionskritik 237, 245, 474–476; • und Sprachfragen 250f., 269, 495; • und Vegetarismus 206, 264f., 279, 289; • und „Ziyou shudian“ 546, 587, 590
- Li Taiyi 李太一 509, 541, 590
- Li Xiangeng 李象庚 565
- Li Yaxian 李亞先 471, 676
- Li Zhi 李贄 182, 191
- Li Zhun 李準 282, 287
- Li Zhuo(wu) 李卓(吾) 350, 478f., 482

- Liang Bingxian 梁冰弦 294, 312, 318, 325, 327, 351, 386, 394, 402–406, 419–423, 446, 460–463, 467f., 471, 508f., 518, 521–523, 526, 529, 585, 604, 669, 671f., 698
- Liang Qichao 梁啓超 126, 129f., 135f., 143–147, 152, 155, 163, 187, 189, 194, 209f., 217, 227f., 232, 284, 331, 415, 441, 473, 476, 494, 514, 517, 671
- Liang Shiyi 梁士詒 333
- Liang Shuming 梁漱溟 429, 435, 463
- Liang Yiyu 梁一余 462, 463
- Liang Yuchuan 梁雨川 463
- Liangbi 良弼 287
- Liangxin 良心 275, 277–279
- Liao Zhongkai 廖仲愷 154f., 159–161; • Ermordung von 531
- Liberty 28
- „Lida xueyuan“ 立達學園 380, 545, 605–607
- Liebknecht, Wilhelm 137
- Liezi / *Liezi* 列子 110, 112
- „Liga der jungen chinesischen Anarchisten / Anarcho-Kommunisten“ siehe Anarchismus, „reiner“
- „Liga der Sozialisten“ („Shehuizhuyizhe tongmeng“ 社會主義者同盟) 446, 449, 460, 471
- Liji 禮記 122, 124
- „Limin“ 黎民 610
- „Liming“ 黎明 422
- „Liming 黎明-Mittelschule“ 606, 627
- Lin Biao 林彪 692
- Lin Junfu 林君復 325f., 413, 670
- Lin Xie 林懈 665
- Lin Yungai 林雲陔 442
- „Lini“ siehe Guo Anren
- „Linyi“ 林益 555, 570
- Linse, Ulrich 25, 697
- liqun 利群 371
- „Liqun shushe“ 利群書社 / „Buchgesellschaft zum Nutzen des Volkes“ 371, 375f.
- Listki chleb i volja 66f., 100
- Literatur siehe Anarchismus und L.; Ba Jin und L.; Kropotkin-Schriften: *Russian Literature*; „Proletarische Literatur“
- Liu Baoshu 劉抱蜀 (=jüngere Schwester von Liu Shifu) 293, 349f., 411, 477, 479
- Liu Baozhen 劉抱真 (=jüngerer Bruder von Liu Shifu) 292f., 350, 405, 479, 488
- Liu Cuiwei 劉翠微 (=jüngere Schwester von Liu Shifu?) 349f.
- Liu Fansheng/Yifan 劉帆聲 / 一帆 (=Liu Baozhen oder Liu Shiyuan?) 479, 487f.
- Liu Hou 劉厚 349f.
- Liu Jingyuan 劉鏡園 682, 690
- Liu Nangai 劉南陔 416
- Liu Shaoguang 劉少光 609
- Liu Shaoqi 劉少奇 692
- (Liu) Shifu/Sifu 劉師復 / 思復 (siehe auch *Minsheng* 民聲; *Shifu wencun*; „Shifuismus“) 9f., 130, 210, 250, 271, 280, 281–327, 328, 343, 348–351, 386, 389, 397f., 402, 405, 409–411, 413f., 416, 419f., 423, 446, 454, 460, 462f., 467f., 479, 483, 487f., 500, 503, 505f., 524, 529f., 534–536, 555, 558, 584–586, 589, 595, 605, 607, 610, 622, 628, 679, 693, 697f.; • und Arbeiterfragen 295f., 319–321, 328, 389, 398, 401, 405, 460f., 503, 535; • und Attentat / -sversuche 282f., 286–288, 307, 316, 421; • und Buddhismus 283, 285f., 291–293, 321, 697; • und Esperanto 284, 293–298, 300f., 305, 312, 319, 321–323, 325f., 328, 389, 398, 413f.; • und Frauen 281, 283, 285, 287, 289f., 542; • und „Gesellschaft anarcho-kommunistischer Genossen“ 313–315, 318, 398, 524; • und *guocui* 283f., 290; • und „Herzgesellschaft“ 288–293, 295, 297, 300, 311, 321, 325, 410, 413, 585; • und Japan 282, 294; • und Jiang Kanghu 296–298, 301–303, 305–310, 318; • und Kommuneidee 293–295, 351, 370; • und Kommunismus versus Kollektivismus 302, 305, 308, 318, 411, 416, 445, 505, 524, 549, 586; • und Kropotkin 292f., 296f., 300f., 303, 305, 311–313, 315–318, 321, 324, 413, 668–670, 676f.; • und Sprachfragen (siehe auch und Esperanto) 283f., 296, 299, 301–305, 316, 321, 418, 424; • und Sun Yatsen / Tongmenghui / GMD 282f., 296f., 302, 305f., 307, 517, 520; • und Taixu / „Sozialistische Partei“ 275, 277, 301,

- 303–306, **310f.**, 315, 318; • und Vegetarismus 279, 289, 292, 296, 321, 323, 325, 398; • und Wu Zhihui siehe Wu Zhihui und L.; • und „Wuzhengfu gongchandang zhi mudi yu shouduan“ 無政府共產黨之目的與手段 314f.; • und „Wuzhengfu gongchanzhuyi shiming“ 無政府共產主義釋名 301–303, 423; • und „Wuzhengfu qianshuo“ 無政府淺說 296f., 423, 595; • und *Xin shiji / Xin shiji-Gruppe* 222, 283f., 288–293, 296, 298–300, 316–318, 321, 328, 515, 519, 522; • und Zhang Binglin 283–286, 294; • zu Familiennamen 281, 289–292, 321, 410, 586
- Liu Shiwei 劉師培 28, 151, 162, 165, **166–169**, 170, 173, 180, 183, 185, 187–194, 202–204, 212, 221, 225, 229f., 234, 236, 246, 296, 332, 344, 351, 418, 450, 663, 696, 698, 700; • und Duanfang 168f., 174, 178, 190, 195, 230; • und Esperanto 164, 167, **198–201**, 249, 254, 259, 294, 296, 391; • und Kropotkin 173, 188–190, 193, **195–197**, **202**, 203, 666f.; • und *Rangshu* 攘書 167; • und Tolstoj 193–195, 197; • und Zhang Binglin 164, 166–168, 171, 177f., 189, 191, 194, 199, 246, 284, 391, 700; • und Zhang Ji siehe Zhang Ji und L.; • und *Zhongguo minyue jingyi* 中國民約精義 168, 188; • und *Zhongguo minzuzhi* 中國民族志 189
- Liu Shixin 劉石心 (=jüngerer Bruder von Liu Shifu) 281, 283, 286, 288, 292f., 317, 325, 402, 404, 408, 421, 460, 462f., 467, 508, 607, 628; • in Frankreich 348–350, 471, 477, 479, 508; • in Südost-Asien 327, 402f., 463, 529
- Liu Shiyuan 劉世元 (=jüngerer Bruder von Liu Shifu) 293, 479
- Liu Shuren siehe Liu Xu
- Liu Tianfang 劉天放 / Liu Wu 劉梧 (=jüngere Schwester von Liu Shifu) 293, 349f.
- Liu Wudeng 劉無等 (=jüngere Schwester von Liu Shifu und Frau von Zheng Peigang) 292f., 350, 503
- Liu Wuwei 劉無爲 (=jüngere Schwester von Liu Shifu) 292f., 349f., 411, 477, 479
- Liu Xu 柳絮 (=Liu Shuren 柳樹人) 527–529, 533, 598
- Liu Yanling 劉延陵 442, 624, 673, 685
- Liu Yifan siehe Liu Fansheng
- Liu fa qingong jianxue xuesheng zhoukan* 留法勤工儉學學生週刊 488
- Llano 407
- Lombroso, Cesare 142
- Long, Bernard 396
- Lösche, Peter 20, 25, 29, 696–698
- Lozovskij, A. (=Dridzo, S. A.) 485, 487
- (Lu) Huiquan 陸恢權 180
- Lu Jianbo 盧劍波 10, 491, 502, 507, 509, 522, 528, 530, 533, 540, **541–544**, 559, 565, 581, 586, 588f., 592, 594–596, 598, 600–604, **607–611**, 615f., 622f., 627f., 679, 685, 687, 698
- Lu Li 陸蠡 622
- Lu Shikai 陸式楷 263, 294, 390f., 394
- Lu Xun 魯迅 180, 351, 361, 369, 386, 391, 493–497, 499–501, 512, 585, 598, 614, 623
- Lu Yin 盧隱 384
- Lu Zhe 路哲 6, 446, 490
- Lüguang* 綠光 siehe *La Verda Lumo*
- Lunyü* 論語 366
- Luo Dawei 羅大維 149
- Luo Dunwei 羅敦偉 330, 383f.
- Luo Jialun 羅家倫 411
- Luo Pu 羅普 155
- Luo Xiwen 羅喜聞 479, 577–579, 582f.
- Lüou zazhi* 旅歐雜誌 336–338
- Lüou zhoukan* 旅歐週刊 336, 342, 350
- Lushi chunqiu* 呂氏春秋 112
- Ma Fuyi 馬福益 216, 219
- Ma Junwu 馬君武 147, 151
- Ma Xulun 馬敘倫 148, 150f.
- Machno, Nestor 24f., **43f.**, 70, 483, 488, 696, 699; • Rezeption in Ostasien 44, 483, 488, 603–605, 612, 617, 696; • und Aršinov 43; • und Bauern 43f., 696; • und Kropotkin 44, 70; • und Lenin 44; • und „Organisationsplattform“ 45, 603f.; • und Volin (Êjchenbaum) 44f.
- Mackay, John H. 21, 28, 32, 94
- Maeterlinck, Maurice 352, 357
- Maierbrugger, Arno 29

- Maifeiertag / Erster Mai 218, 319, 397, 404f., 437–439, 460, 469, 484, 502, 505, 507f., 518, 547, 565, 595, 674
- Makesizhuyi de pochan* 馬克思主義的破產 589, 594
- Maksimov, Grigorij P. 70f.
- Malatesta, Errico 20f., 23, 26f., 55, 609, 647; • und Anarcho-Kommunismus 38, 216, 225, 565; • und Gewalt 5; • und Kritik an Kropotkin 68f., 81, 86, 324, 664, 669; • und Monatte / Diskussion um Syndikalismus 41, 553; • und „Organisationsplattform“ 45, 604; • und Rezeption in China 152f., 164f., 197f., 225, 324, 482, 553, 565, 594, 601, 603f., 609, 669
- Malato, Charles 21
- Malthus, Th. R. 31f., 62, 80
- Mao Dun siehe Shen Yanbing
- Mao Yibo 毛一波 512, 519, 522, 533, 541, 542f., 559, 564f., 590, 594, 597f., 600, 608, 618, 628, 649, 687
- Mao Zedong / Maoismus 毛澤東 126, 372, 375, 467, 504, 626, 691f., 694
- Marat, Jean Paul 223
- Maring siehe Sneevliet, H.
- Marr, Wilhelm 20f., 94
- Marshall, Peter 26f., 694, 699f.
- Marx, Karl 19, 49, 54f., 58, 63, 75, 86, 89, 198, 446, 651, 692; • und Bakunin 30, 35, 37, 53, 56, 94, 196, 308, 504, 506, 692f.; • und Proudhon 30, 34, 692f.; • und Rezeption in Ostasien 170, 174f., 185, 197f., 200, 214, 297, 305f., 308, 374, 411, 416f., 442, 445f., 457, 459, 463, 469, 533, 549, 633, 635f., 640, 643, 651, 658, 660, 673f., 693
- Marxismus 1, 3f., 77, 94, 108, 115, 126, 404, 412, 414, 435, 475, 520, 539, 698, 701; • Termini im Chinesischen 134; • und Arbeiterbewegung 63, 485; • und Bauernrevolten 120; • und China 227f., 341, 358, 376, 409, 411, 416f., 421, 435, 437f., 442, 445f., 451f., 454, 456–459, 462, 464f., 467–469, 475–483, 485–487, 502, 504–506, 509, 516, 541, 545, 549–551, 553f., 556, 561, 563, 565, 570, 586, 594, 598, 603, 608, 629, 647, 673, 686, 689f., 693, 695, 700; • und exklusive Belegung des Begriffs „Sozialismus“ 29; • und Japan 358, 447, 646f., 657, 659–663, 700; • und Kritik am Anarchismus 3, 5, 19f., 30, 37f., 228, 437, 447–460, 463–467, 472, 629, 646, 658, 691–693; • und Kritik an Bakunin 6, 94, 692f.
- Mei Lanfang 梅蘭芳 263
- „Meimei“ 596
- Meizhou pinglun* 每週評論 364, 373f., 376, 416f., 419
- Meltzer, Albert 8, 693f.
- Meng Lengya 孟棧崖 479
- Mengzi / *Mengzi* 孟子 (=Menzius) 112f., 123, 128, 333, 335, 418
- Merlino, Saverio 21, 24
- Miao Jinyuan 繆金源 384
- Michailov, Michail 50
- Michel, Louise 21, 58, 60, 181, 238, 564
- Miller, David 25, 29
- Miller, Martin 54, 68
- Minbao* 民報 154f., 159–164, 166, 168, 171, 174, 178, 189, 192, 194, 196, 199, 203, 221, 228f., 232, 254f., 258f., 261, 279, 286, 312, 427, 435, 666
- Minde zazhi* 民德雜誌 265
- Minduo* 民鐸 426, 676, 681, 683
- Minfeng* 民風 386, 419f., 422, 437, 671, 674
- Minfeng* 民鋒 532f., 541, 543f., 586, 589, 595, 596–598, 601, 603, 679, 687
- „Minfengshe“ 民鋒社 541, 543f., 600
- „Ming Hsi“ 595
- „Mingquan“ 明權 441
- „Mingtian“ 鳴田 420, 472f.
- Minguo ribao* 民國日報 364, 385, 420, 440–442, 444, 451f., 472f., 490, 493, 516f., 672f., 675f.
- Mingyi daifanglu* 明夷待訪錄 129
- Minlibao* 民立報 267, 294
- Minsheng* 民聲 / *Huiminglu* 晦鳴錄 289, 292f., 295–327, 389, 398, 402, 410, 413f., 423, 459, 464, 467–471, 529, 535, 538, 555, 585, 595, 604, 668–670, 674, 676
- Minsheng* 民聲-Gruppe 349f., 389, 408, 674f.
- Minshengshe jishilu* 民聲社紀事錄 389

- Minxing* 閩星 369, 386, 403f., 420–423, 460, 522
- Minzhong* 民衆 (anarchistisch, 1925/26) 522, 526, 528, 595, 598
- Minzhong* 民衆 (kommunistisch orientiert, ab 1927) 568, 571
- Minzhong* 民鐘 327, 471, **508f.**, 523f., 526–529, **532–537**, 539–541, 547, 557f., 564f., 567, 578, 585–590, 592–595, 603f., 607, 610, 628, 648, 673, 677–681, 683, 685, 687
- Minzhong congshu* 民衆叢書 509
- Minzhongbao* 民鐘報 518
- Minzhongshe congshu* 民鐘社叢書 509, 673, 679
- minzhu* 民主 140
- Missionare siehe Christentum
- Miura Kanzō 三浦關造 643
- Miura Seiichi 三浦精一 664
- Miyazaki Muryū 宮崎夢柳 633
- Miyazaki Tamizō 宮崎民藏 (=älterer Bruder von Miyazaki Torazō) 161f., 175, 666
- Miyazaki Torazō/Tōten 宮崎寅藏 / 滔天 (=jüngerer Bruder von Miyazaki Tamizō) 585
- Mo Di 墨翟 / Mohismus / Mozi 墨子 112, 122, 126, 243
- Mo Jipeng 莫紀彭 210, 282, 288, 291–293, 295, 301, 317, 322–324, 349f.
- Momose Jirō 百瀬二郎 472
- Monatte, Pierre 24f., 41
- Monchard 21
- Montagu, Ashley 90
- Moralgesellschaften (siehe auch unter Einzelgesellschaften) 266–270, 275, 288–293, 295–297, 300, 311, 321, 325, 328f., 336, 401
- More, Thomas 657
- Morichika Unpei 森近運平 312, 638, 667
- Morito Tatsuo 森戸辰男 438, **439–442**, 443, 590, 619, 625, 637, 640–643, 645–647, 656, 658, 672–674, 676, 679, 684
- Morris, William 61, 187, 237, 240, 657
- Most, Johann 21, 23f., 26, 59, 443; • und *Freiheit* 59, 64
- Mother Earth* 68f., 182f., 324–326
- Moutet, Marius 335
- Mühsam, Erich 23
- Mulan 木蘭 182
- Mülberger, Arthur 20f.
- Murai Tomoyoshi 村井知至 149
- Murō shinbun* 637f.
- Murobuse Kōshin 室伏高信 443, 457, 651, 656f., 684
- museifu / museifushugi / museifutō* 無政府/無政府主義/無政府黨 138–140, 156, 158
- Museifushugi undō* 無政府主義運動 637
- Mushakōji Saneatsu 武者小路實篤 345, 351, **352–357**, 379, **385**, 386; • und China 360–370, 372–374, 376, 379f., 382f., 385f., 407, 422, 438, 475
- Mussolini, Benito 92
- Nacht, Siegfried alias Roller, Arnold 22; • und Generalstreik 22, 165, 198
- Nagaya Yoshio 長与善郎 357
- Nakae Chōmin 中江兆民 170, 179
- Nakayama Kei 中山啓 643, 645, 651, 655
- Nan Guixin 南桂馨 169
- „Narodnaja Volja“ 52f., 56, 58, 77, 137, 618
- Narodniki 53, 98, 231, 368, 387, 491, 494, 589, 618–620; • und Arbeiter 54; • und Bakunin 53f.; • und Lavrov 53; • und Proudhon 35, 54
- Nataf, André 27
- Nathan-Ganz, Ed 21
- „Nationale Essenz“ siehe *guocui*
- Nature* 55, 59, 98
- Nečaeu, Sergej 20f., 37, 51–53
- Nettlau, Max 5, 28, 84, 95, 647; • und Anarchismus als uralte Tendenz 21f., 28, 157; • über Bakunin 36, 56; • über Kōtoku Shūsui 204; • über Kropotkin 56, 61, 63, 69, 75, 81, 84–87, 90, 97, 590, 619, 625, 651, 658, 684; • über Tolstoj 65
- Neudorf (siehe auch „Atarashiki mura“; Kommunen; *xincun*) 10, 277, **351–388**, 419, 443f., 491, 523–525, 545, 696
- Neue Lebensstile (siehe auch Kommunen; Moralgesellschaften) 341–343, 351, 355, 357, 362–389, 407, 502
- Neumann, Franz 24
- Neutextschule siehe Alttextschule / Neutextschule
- Nietzsche, Friedrich 85, 89, 158, 331, 401, 428, 533

- Nihilismus / Nihilisten (vgl. auch Terrorismus in Rußland) 52f., 428f., 447, 571, 589, 662, 667; • bei Wunengzi 117; • chinesische(r) 139, 279, 419, **426–439**, 444f., 447f., 450–452, 454, 464, 466; • gemäß chinesischem Verständnis Ende der Qing-Zeit 141, 144, 146f., 149–152, 155f., 161, 164, 186, 196, 212, 618, 620, 622, 665, 668, 701; • im japanischen Verständnis 137, 140–143, 282, 633f., 647, 665
- Nihon heimin shinbun* 日本平民新聞 (=Umbenennung der *Ōsaka heimin shinbun* 大阪平民新聞) 171, 177, 179, 202, 635f., 638
- Nii Itaru 新居格 602, 645, 647, 653, 655f., 663
- Nikkan heimin shinbun* 日刊平民新聞 636–638
- Nikolaus I. (Zar) 48f.
- Nishi Amane 西周 133
- Nishikawa Kōjirō 西川光次郎 149, 634
- Nishikawa Tsūtetsu 西川通徹 633
- Nobori Shōmu 昇曙夢 641
- Nōchi Shūmi 能智修彌 650f.
- Nogi Maresuke 乃木希典 353
- Nohara Shirō 野原四郎 8
- Nordfeldzug (1926–1928) 529–532, 538f., 570, 573, 576, 579, 600, 605, 700
- Norton Colony 63
- Novomirskij, Daniil J. (=Kirillovskij, Jankel Ickov) 603
- Noyes, John H. 26
- Nozick, Robert 26
- Nūbao* 女報 184
- Nūwa 女媧 181
- Oberländer, Erwin 4, 24f., 29
- Ōishi Seinosuke 大石誠之助 637f., 646
- Oktoberrevolution (1917) 43, 47, 70, 108, 354, 356, 358, 387, 403–405, 409, 411f., 417, 424f., 445, 458, 480, 496, 509, 516, 524, 567, 584, 643f., 699
- Opium 248, 267f., 421, 500
- Oriente Azio* 323
- Ōsaka heimin shinbun* 大阪平民新聞 (dann umbenannt in *Nihon heimin shinbun* 日本平民新聞) 170f., 174, 184, 635f., 638
- Ōsugi Sakae 大杉榮 41, **175–177**, 195, 283, 323, 354, 386, 472, 483, 492f., 495, 500, **506–508**, 511, 528, 540, 543, 579, 589, 594, 601, 645, 647, 662; • und Anarcho-Syndikalismus 177, 296, 437, 490, 659; • und China Chinesen 162, 175–177, 179, 198, 200–202, 249, 294, 301, 312, 321–323, 349, 382, 391, 438, 447, 472, 483f., 490, 500, 503, 506–509, 525, 527f., 533, 543, 579, 589, 594, 601, 672, 675f., 679, 684; • und Esperanto 176, 198, 200f., 249, 294, 322, 363, 391, 492; • und Kropotkin 177, 196, 202, 296, 312, 359, 472, 490, 594, **635–644**, 645f., 652f., 662, 672, 675f., 679, 684; • und Laozi 111; • und Mushakōji Saneatsu 359
- Ōtsuka Teizaburō 大塚貞三郎 642, 645, 647f.
- Ou Shengbai 區聲白 294, 326f., 394f., 398, 400f., 409, 414, 420, 426, 437f., 454, 460, 462, **464**, 468, 473, 508f., 535, 605, 608, 671, 674, 677f., 698; • in Frankreich 348, 466, 471, 477, 479, 486, 498, 508; • und Debatte mit Chen Duxiu 464–468, 491
- Ouyang Jianbing siehe „Daneng“
- Ouyang Jingwu 歐陽竟無 192, 451
- Ouyang Pucun 歐陽溥存 411
- Owen, Robert 54, 374
- Pajkes, A. K. 495
- „Pamier shudian“ 帕米爾書店 690
- Pang Renquan 龐人銓 / Huang Ai 黃愛 467, 504f., 519, 529, 573, 598
- Paraf-Javal 216
- Pariser Kommune (siehe auch Kropotkin und P.) 51, 75, 223
- Pazifismus / Gewaltlosigkeit 3, 23, 27f., 33, 39, 65, 95, 353, 357f., 361, 363, 382, 399, 494, 536
- Pelloutier, Fernand 24f., 41
- Peng Pai 彭湃 537, 675
- Peng Shuzhi 彭述之 471, 482, 512
- Perlin 462
- Perovskaja, Sof'ja 53, 58, 151, 155, 169, 224
- Pessin, Alain 2, 5, 27
- Pestaña, Angel 25
- Peukert, Josef 21
- „Pfersichblütenquelle“ siehe Tao Yuanming
- pingdeng* 平等 164, 191, 278, 284f.

- Pingdeng* 平等 532, 566f., 589–592, 595f., 618f., 687  
 „Pinglin“ 平林 564, 568  
*Pinglun zhi pinglun* 評論之評論 384f., 443  
*pingmin* siehe *heimin*  
*Pingmin* 平民 409  
 „Pingmin zhongxue“ 平民中學 606  
 „Pingming 平明-Verlag“ 624–626, 689  
*Pingping xunkan* 平平旬刊 524  
 „Pingshe“ 平社 (in Shanxi 1918) 408, 455  
 „Pingshe“ 平社 (in Kalifornien ab 1925) 529, 589, 594, **595f.**  
*Piping* 批評 330f., 357, 362f., 368f., 374, 382–384  
 Plechanov, Georgij 30, 443, 629, 646  
*Pohuai* 破壞 528, 598  
 Polevoj, Sergej A. 446  
 „P. P.“ 486  
 Pratelle, A. 227, 679  
 Préposiet, Jean 2, 27  
 „Probleme versus Ismen“-Debatte 374, 376, 419, 422  
 Proletariat siehe Arbeiterschaft  
 „Proletarische Literatur“ 359, 493, 559  
 Promiskuität 239f.  
 „Propaganda der Tat“ 40f., 57, 62, 99  
 Prostitution 182, 248, 268f., 289, 329, 448, 510  
 Proudhon, Pierre-Joseph 18–27, 31f., **33–35**, 39, 50, 54, 75, 84f., 94, 121, 407, 443, 647, 692; • Einfluß auf Rußland 35; • und Arbeiterschaft 35, 403; • und Bakunin 31, 35; • und Erziehung 34f.; • und Föderalismus 34; • und Gesellschaft als Assoziation 34; • und Kritik an Religion 34; • und Marx 30, 34, 692f.; • und „Mutualismus“ 34, 94, 403, 551; • und Rezeption in China 34f., 148, 151, 193, 197, 207, 216, 224f., 302, 308f., 312, 403, 407, 415, 418, 443, 533, 544, 549–552, 572, 574, 589–591, 665f., 686, 692f.; • und Rezeption in Japan 157f.; • und Tauschbank 34, 574  
 Puristen siehe Anarchismus, „reiner“  
 Pusey, James 9  
 Puyi 溥儀 286  
 Qi Diaokai 漆離開 685  
 Qi Lingzhen 齊令振 (=Vater von Qi Rushan, Qi Shoushan und Qi Zhushan) 206, 263  
 Qi Rushan 齊如山 (=Sohn von Qi Lingzhen) 263, 328, 334  
 Qi Shoushan 齊壽山 (=Sohn von Qi Lingzhen) 263, 265  
 Qi Zhushan 齊竺山 (=Sohn von Qi Lingzhen) 263, 328, 334  
 Qian Xingcun 錢杏邨 590, 598  
 Qian Xuantong 錢玄同 166f., 198, 226, 391–396, 499, 501  
*qiangquan* 強權 301f., 308f., 312  
 Qin Baopu 秦抱朴 (=Qin Diqing 秦滌清) **482f.**, 486, **505f.**, **509–512**, 522, 526f., 542, 545, 553f., 678, 698  
 Qin Shihuangdi 秦始皇帝 247, 308, 548  
*Qinghua zhouban* 清華週刊 688  
 „Qingong jianxuehui“ 勤工儉學會 332, 339f., 342, 398  
*Qingyibao* 清議報 136, 145  
 Qiu Jin 秋瑾 186, 232  
 „Qiushui“ 秋水 627  
 Qu Qiubai 瞿秋白 378, 511, 572  
 Qu Yuan 屈原 287  
*quanli* 權力 309  
*Qunbao* 群報 464  
 „Qunshe“ 群社 **397f.**, 408, 455  
 Rachline, Marianne 7  
 Ragozinnikova, E. 186  
 Rammstedt, Otthein 24  
 Ramus, Pierre siehe Großmann, Rudolf  
 Ran Min 冉閔 152  
 Ravachol (=Koenigstein, François-Claude) 40, 224  
 Rätensystem (inkl. Sowjets im Sinne von „Räten“) 24, 43f., 70, 405, 481, 510  
 „Räuber Zhi“ (Dao Zhi) 盜跖 685  
 Read, Herbert 23, 69  
 Reclus, Elisée 20–22, 24, 26, 65, 68, 100, 198, 205, 207, 214–217, 241, 350, 454, 509, 552, 569, 571, 584, 621, 626, 647; • und Bakunin 36; • und Kropotkin 55, 58–60, 65, 76, 79, 99, 650; • und Vegetarismus 207

- Reclus, Jacques (=Großneffe von Reclus, Elisée; Sohn von Reclus, Paul) 205, 207, 225, 552, 555
- Reclus, Paul (=Neffe von Reclus, Elisée) 67, 205, 207, 552, 556, 667
- „Red-scare“-Syndrom 43, 618
- Reichert, William O. 25
- „Reiner“ Anarchismus siehe Anarchismus, „reiner“
- Reinsdorf, August 20
- Religion (siehe auch Anarchismus, religiöser; Anarchismus und Kritik an R.; Anti-Religions-Liga; Atheismus; Buddhismus; Christentum; Daoismus; Erziehung und R.; Jesus; Jesuiten; Konfuzianismus; unter Einzelpersonen) 18, 23, 28, 34, 95, 153, 188, 214, 221, 223, 242–246, 273, 275, 278, 355, 357, 367f., 373f., 378f., 422, 453, 465, 473–477, 479f., 508, 535, 561, 577, 598, 606, 622, 660, 699, 702
- ren 仁 371
- Ren Zhuoxuan 任卓宣 (=Ye Qing 葉青) 479, 488, 629, 690
- Renan, Ernest 59
- Rendao 人道 382
- Rendao zhoubao 人道週報 277, 279, 298, 300, 322, 370
- Renhaideng yuekan 人海燈月刊 688
- „Renquan“ 人全 571
- Renqun 人羣 397–400, 410, 455
- Révolté siehe *Le Révolté*
- Revoljucionnaja rossija 223
- Revolution in Rußland (1905) 66, 90, 138
- „Revolutions-Verlag“ siehe „Geming chubanshe“
- Revue scientifique 59
- Richard, Timothy 132
- Richards, Vernon 5
- rixin 日新 371
- Robespierre, Maximilien Marie Isidor de 223
- Rocker, Rudolf 23, 26, 28, 42, 45, 79, 201, 225, 588, 623, 626f., 647, 650, 679, 685, 687
- Rodin, Auguste 353f., 361
- Rōdōsekai 勞働世界 157, 634
- Rōdōundō 勞働運動 359, 447, 470, 506f., 528, 531f., 543, 600f., 607, 639, 642, 645f., 648, 675, 681
- Rolland, Romain 39, 62, 65
- Roller, Arnold siehe Nacht, Siegfried
- rōmaji 羅馬字 199, 257
- Ronsen 論戰 646
- Rosker, Jana 8, 109
- Rote Gewerkschaftsinternationale (Profintern) 46, 485
- Rousseau, Jean-Jacques 32, 146, 167, 188, 568, 647; • (figürlich) 154
- Ruan Ji 阮籍 109, 112, 116f., 119, 418, 430, 685
- Russell, Bertrand 19, 452–454, 472f., 475, 477, 479
- Russisch-Japanischer Krieg (1904/05) 66, 170, 212, 352f.
- Sacco, Nicola 40f., 484, 563f., 570f., 578f., 589
- Saga Takashi 嵯峨隆 7, 12, 108
- Saga Takashi 嵯峨隆 / Sakai Hirobumi 坂井洋史 / Tamagawa Nobuaki 玉川信明 7, 12
- Saich, Tony 462
- Saigō Takamori 西郷隆盛 282
- Saint-Simon, Claude-Henri 147, 308, 657
- saiyinsi 賽因斯 140
- Sakai Hirobumi 坂井洋史 7, 12, 197, 427, 605f., 613, 628
- Sakai Toshihiko 堺利彦 156, 160, 162, 170, 174f., 176f., 179, 183f., 187, 358, 447, 638
- Sakamoto Seima 坂本清馬 175
- Salinas, Marcelo 627
- san gang 三綱 238f.
- „Sanbo“ 三泊 479–482, 491
- Sanskrit 140, 146, 191f., 262
- „Sanyu“ 三餘 573, 582f.
- Sarvodaya-Bewegung 699
- Satō Kanji 佐藤寛次 642, 651
- Satō Ryokuyō 佐藤緑葉 645
- „Säuberungen“ / „weißer Terror“ (der GMD) 531, 536f., 540, 545, 547–555, 558, 560f., 564, 566f., 569, 575, 577, 579, 583f., 586, 589, 596, 600, 605
- Saurin, Daniel 21
- Sawaki Kichisaburō 澤木吉三郎 141
- Scalapino, Robert / Yu, George 7, 108, 386
- Schapiro, Alexander 70
- „Schöpfungsgesellschaft“ („Chuangzaoshe“ 創造社) 559

- Schrift siehe Sprachfragen  
 „Schwarze Jugend“ / „Schwarze Jugendliga“ siehe Anarchismus, „reiner“  
 Schwitzguébel, Adhémar 24  
*Seichōsuru hoshi no mura* 生長する星の群 385  
*seifu* 政府 138f.  
*seiji* 政治 139  
*Seijigaku keizaigaku ronsō* 政治學經濟學論叢 359  
*Seitō* 青鞞 176, 353, 357  
*Sekai daishisō zenshū* 世界大思想全集 657  
*Sekai fujin* 世界婦人 184, 637  
 Selbstmord / Freitod 127–129, 287, 436, 448, 451, 465; • Kritik an S. 232, 245, 422, 448, 451; • Versuch von Wu Zhihui 209, 212; • Versuch von Zhu Qianzhi 422, 436, 448, 451; • von Arishima Takeo 358, 367; • von Kimura Sōta 355  
 „Senhuan“ 森煥 676  
 „Sennacieca Asocio Tutmonda“ 614  
*Sennacieca Revuo* 481  
 Seymour, Henry 61  
 Sha Gan 沙淦 274f., 280, 292, 310, 364  
*Shakai shisō zenshū* 社會思想全集 / Reihe „Große Ideen der Welt“ 656f., 661  
*Shakai shisō zenshū naiyō mihon* 社會思想全集 內容見本 657  
*Shakaishugi kenkyū* 社會主義研究 (1906) 159f., 174, 195, 313, 635  
 „Shanghai daxue“ 上海大學 / „Shanghai-Universität“ 541, 547, 555, 582  
 „Shanghaier Kommune“ 691  
 „Shangwu yinshuguan“ 商務印書館 683, 687  
 Shao Piaoping/Zhenqing 邵飄萍/振青 443  
 Shao Yuanchong 邵元沖 571  
*Shaonian* 少年 351, 446, 477, 479–488  
*Shaonian zhongguo* 少年中國 372f., 375, 443f., 474–476  
 „Shaonian zhongguoshe“ 少年中國社 342, 372, 443, 474–477  
 Shaw, George Bernard 61  
 „Shazi“ 沙子 573  
 „Shehui gailianghui“ / „Vereinigung zur Verbesserung der Gesellschaft“ 社會改良會 267f., 289, 291  
*Shehui geming luncong* 社會革命論叢 594  
*Shehui shijie* 社會世界 274–276, 289, 291f.  
*Shehui xuejie* 社會學界 685  
*Shehui yundong* 社會運動 577, 684  
*Shehuixing* 社會星 272  
*Shehuizhuyi taolunji* 社會主義討論集 449  
 Shen Xuanlu 深玄廬 370, 374, 383  
 Shen Yanbing 沈雁冰 / Mao Dun 茅盾 452f.  
 Shen Zhongjiu 沈仲九 519–522, 525f., 531f., 541f., 547–550, 552–554, 556f., 589, 594f., 607, 615, 647, 649, 679  
 Sheng Guocheng 盛國城 294, 298, 300, 322, 325f.  
 „Shengwulian“ 省無聯 693  
 Shennong 神農 113  
*Shenzhou ribao* 神州日報 257f.  
 Shi Cuntong 施存統 377–379, 383, 385, 451, 454, 458f., 470, 482, 582, 674f.  
 Shi Jianru 史堅如 216  
 Shi Qiu 史鯨 685  
*Shibao* 時報 236  
*Shidaiqian* 時代前 604, 618  
 Shifu siehe (Liu) Shifu  
*Shifu wencun* 師復文存 289f., 325, 535, 585f., 594  
 „Shifuismus“ 325, 413  
 Shiga Naoya 志賀直哉 352f., 357  
 „Shiguang“ 式光 569f.  
*Shiji* 史記 128f., 685  
*Shi(jian) yu chao(liu)* 時(間)與潮(流) 581, 601, 603, 687  
*Shijie huabao* 世界畫報 214f., 216  
 „Shijieshe“ 世界社 siehe „Weltgesellschaft“  
 Shimada Saburō 島田三郎 149  
*Shin shōsetsu* 新小説 358, 493, 639, 641  
*Shina(jin)* siehe *Zhina(ren)*  
*Shinchō* 新潮 359, 641  
*Shirakaba* 白樺 352f., 357, 359, 361f., 365f.  
 Shiranayagi Shūkō 白柳秀湖 165, 635  
 „Shiren“ 世人 575  
 „Shishe“ 適社 455  
 „Shishe“ 實社 398–401, 408, 424, 504, 674

- Shishe congshu* 實社叢書 424, 674
- Shishe ziyoulu* 實社自由錄 397–402, 410, 415, 419, 426, 459, 670
- Shishi xinbao* 時事新報 364, 368f., 381f., 407, 415f., 426, 435, 509, 516, 671, 672, 675
- Shiwubao* 時務報 144
- „Shu Hunyao“ 蜀魂遙 149
- Shu Ji siehe Bo Yi / Shu Ji
- shugi / zhuyi* 主義 139
- Shuguang* 曙光 442, 673, 675
- Shujing* 書經 139
- Shuowen jiezi* 說文解字 199, 258
- Siedler siehe Kommunen
- Sigrist, Christian 26
- Sima Qian 司馬遷 (siehe auch *Shiji* 史記) 282
- „Single tax“ siehe George, Henry
- Sneevliet, H. (=Maring) 489
- „Social settlements“ 381, 383
- „Socialist League“ 237
- Sokrates 337
- Song Jiaoren 宋教仁 268, 277, 304, 330; • und „Shehuizhuyi shangque“ 社會主義商榷 305
- Song Jie 宋介 442, 673, 675
- Sorel, Georges 41, 434, 437, 459, 639
- Souchy, Augustin 28, 47, 647
- Soviet Russia* 675
- Sowjets siehe Rätesystem
- Sozialdarwinismus (siehe auch Darwinismus; Huxley; Kropotkin und S.; Spencer) 62, 87, 146, 307, 365, 368, 695
- Sozialdemokratie 41f., 53, 59, 148, 156, 170f., 185, 227, 275f., 302, 324, 445f.; • in Deutschland 41, 137, 171, 227, 276, 445, 463
- „Sozialistische Jugendgruppe / -liga (Chinas)“ („[Zhongguo] Shehuizhuyi qingniantuan“ [中國] 社會主義青年團) / „Kommunistische Jugendgruppe“ („Gongchanzhuyi qingniantuan“ 共產主義青年團) 446, 467, 476, 480, 482
- „Sozialistische Partei“ („Shehuidang“ 社會黨) 274–278, 280, 293, 299, 302, 304, 306, 310f., 315, 318, 397, 407
- „Sozialistische Partei Chinas“ („Zhongguo shehuidang“ 中國社會黨) 240, 265, 271–278, 280, 289, 294, 298–300, 306f., 364, 370, 487, 502, 555
- „Sozialistischer Studienzirkel“ („Shehuizhuyi jiangxihui“ 社會主義講習會) in Tokyo (1907–1908) 162–178, 180, 183, 186f., 190, 196–198, 200, 229f., 400, 453, 666
- Spanischer Bürgerkrieg 24, 27, 46f., 622f.
- Spencer, Herbert 54, 88f., 146f., 653
- Spiridonova, Marija 224, 588
- Spooner, Lysander 26
- Sprachfragen / -reform (siehe auch *baihua*; Chinesische Termini für „Anarchismus“; Chinesische Termini für Esperanto; Esperanto; Japanisch; Japanisch und Einfluß auf chinesische Begrifflichkeit; unter Einzelpersonen) 131–136, 198–200, 223, 247, 248–263, 283f., 295f., 299, 301–305, 316, 321, 329, 336–338, 390–396, 402, 414, 460, 492, 499f., 515, 602, 615, 633, 671
- Staburova, Elena 7
- Stalin, J. (=Džugašvili, Iosif V.) 45, 47, 626; • und Anarchismus-Kritik 30, 629
- Stammler, Rudolf 23; • übersetzt ins Japanische 647
- Steffen, Gustav 68f., 324
- Stepnjak (=Kravčinskij, Sergej) 53, 60f., 592, 594, 622
- Stirner, Max (=Schmidt, Caspar) 20–28, 30f., 32, 33, 84f., 94, 443, 647; • Rezeption in Ostasien 31, 112, 151, 158, 176, 193, 197, 216, 302, 307, 331, 411, 427, 430, 443, 466, 534, 597, 647, 662, 665; • und US-Anarchisten 28, 32; • von Engels dem Anarchismus zugeschlagen 28, 32
- Stojanovič, K. A. (=Minor) 462
- Stopani 469
- Stowasser, Horst 26f.
- Strindberg, August 355
- Studentenproteste in China 693f.
- Studentenrevolte siehe Achtundsechziger
- „Studienzirkel zum Sozialismus“ in Peking (1920/21) 446
- SU 14, 46, 72, 278, 331, 403–405, 411f., 421f., 428, 436, 438, 442f., 446, 448, 452, 456, 458, 467, 470f., 479, 481f., 485–487, 490, 492–

- 496, 503, 505, 507, 509–511, 516, 519f., 525, 528, 530, 539, 541f., 545, 549, 551, 553f., 560, 567, 588, 592, 597, 607, 615, 673, 678, 691; • Berater in China 421, 445–447, 462f., 468f., 482f., 489, 513; • und Bauern 43, 481; • und Bürgerkrieg 43f., 92; • und Hungersnot 70, 81, 481f., 493, 510, 554; • und „Neue Wirtschaftspolitik“ 481, 510, 525; • und russische Anarchisten (siehe auch Berkman; Goldman; Kropotkin; Machno; Volin) 24, 38, 43, 45, 69–71, 73, 484, 487f., 505f., 509–511, 525, 542, 548, 551, 568, 588, 603, 628, 643, 656, 661, 671f., 675f., 678
- Su Ainan 蘇愛南 472
- Su Manshu 蘇曼殊 150, 177, 180, 182f., 185, 191
- Su Xuelin 蘇雪林 241, 265, 348
- Subao 蘇報 / -Affäre 149f., 163, 166, 192, 210, 212, 228
- Su-e geming canshi 蘇俄革命慘史 588, 594
- Sugimori Kōjirō 杉森孝次郎 641
- Sun Baoqi 孫寶琦 205, 213
- Sun Guozhang 孫國璋 256, 391, 393f., 492, 494
- Sun Langgong 孫儂工 380
- Sun Yatsen (=Sun Wen/Yixian/Zhongshan 孫文 / 逸仙 / 中山) 13, 153, 155, 161f., 166, 169, 174f., 179, 228, 245, 273, 280, 296, 302, 305f., 440, 442, 453, 487, 500, 503, 526, 529–532, 537, 550f., 553, 561, 568, 570f., 573, 575–577, 582–585, 688; • und „Drei Volksprinzipien“ 230, 487, 513f., 521, 549, 551, 562, 576–579, 581, 602, 608, 610; • und geming 革命 134; • und SU 513, 516; • und Xin shiji-Gruppe 208–210, 213, 220, 222, 228, 230, 266, 338, 513–516, 550, 551; • und Zhang Binglin 163, 178, 192, 228; • und Zhang Ji siehe Zhang Ji und S.
- Sun Zhongrong 孫仲容 177
- Surrealismus und Anarchismus 3
- Symbolismus 95
- Tagore, Rabindranath 435, 514, 517
- Tai Guangdian 邵光典 379, 382
- Taipei Zhongyang ribao 台北中央日報 688
- taiping 太平 124
- Taiping 太平 408
- Taiping-Bewegung 124f.
- Taipingjing 太平經 115, 124
- Taipingyang 太平洋 515
- Taiwan 3, 7, 608, 627f., 681, 690
- Taixi xinshi lanyao 泰西新史攬要 144
- Taixu 太虛 274–276, 278–280, 293, 298, 303–305, 310f., 428f., 451, 520
- Taiyō 太陽 141
- Takabatake Motoyuki 高島素之 643
- Takatsu Seidō 高津正道 470, 675
- Takeuchi Yoshimi 竹内好 360
- Takeuchi Zensaku 竹内善作 162, 165, 168, 173, 175, 177, 179, 203, 222
- Tamagawa Nobuaki 玉川信明 7, 12, 386
- Tan, Chester 8
- Tan Sitong 譚嗣同 129f., 285
- Tan Zuyin 譚祖蔭 404, 462, 466, 468
- Tanaka Jun 田中純 641, 643, 645
- Tanemaku hito 種蒔く人 359, 363
- Tang Zhen 唐甄 182
- Tanitate Yūji 谷田部勇司 606
- Tao Menghe 陶孟和 392–394
- Tao Yi 陶毅 375
- Tao Yuanming 陶淵明 / “Pfirsichblütenquelle“ 124, 213, 355, 366, 418, 685
- Terrorismus / Attentate / Gewalt / Destruktion (siehe auch Nihilismus; Tyrannemord; unter Einzelpersonen) 53, 68; • koreanischer 606, 618; • in Frankreich 40, 62, 94, 401, 540, 589; • in Rußland 52f., 56, 58, 60, 67, 76, 99, 138f., 142, 144, 147, 215, 223f., 282, 540, 589, 618, 622, 633, 665, 667; • in USA 53, 64f., 143, 145, 149f., 622; • und Anarchismus 4f., 19, 21, 24, 40, 57, 62, 94, 141, 144, 151, 157, 307–309, 314, 316, 319, 322, 359, 386f., 399, 401, 412, 495, 507, 527f., 540f., 571, 590, 598, 606, 622, 626, 633, 638f., 644, 665, 667, 701; • und China 127–130, 143–147, 149–153, 160–162, 164, 166–168, 173–175, 186, 189, 192, 200, 212f., 216, 218, 223f., 227, 229, 232f., 245, 266, 272, 275, 282f., 286–288, 307–309, 314–316, 319, 322, 329f., 337, 387, 399, 401, 412, 465, 504, 507, 523, 527f., 540f., 571, 578, 583, 589f., 598, 606, 618, 622, 626, 665, 667, 701; • und Japan

- (siehe auch „Hochverratsaffäre“) 137, 142, 156f., 175, 204, 282, 507, 540, 589, 606, 622, 638, 644, 647; • „weißer Terror“ siehe „Säuberungen“
- The Anarchist* 61
- The Encyclopaedia Britannica* 22, 26, 28, 67, 93–96, 100, 410, 415, 419, 425, 437, 442, 624, 651, 670, 672–674, 685
- The Nineteenth Century* 59f., 62, 87, 91, 99, 650
- The Road to Freedom* 530, 589, 595f., 652
- The Times* 55, 59, 98
- Thompson, William 94
- Thoreau, Henry D. 23, 64
- Tian Han 田漢 443, 457, 475f.
- tian ming 天命 121
- Tiantao 天討 161
- tianxia 天下 121, 145
- „Tianxiang“ 天祥 478, 560, 562
- Tianyi 天義 164f., 167f., 170f., 173–175, 177f., 179–200, 202f., 205, 219, 225, 227, 229–231, 241f., 246, 262f., 278, 285, 290, 293, 296, 318, 351, 361, 386, 666, 669
- „Tiewu“ 鐵烏 519f., 554, 560
- Tōkyō Asahi shinbun* 東京朝日新聞 440
- Tōkyō nichinichi* 東京日日 633
- Tōkyō shakai shinbun* 東京社會新聞 637
- Tolstoj, Lev 18, 22f., 26–28, 31, 32f., 35, 40, 65, 91, 94, 100, 265, 331, 410; • und Anarcho-Individualisten 33; • und Erziehung 4, 33, 91f., 193; • und Esperanto 261; • und Gewaltfrage 33, 39, 65, 91f., 95, 193, 353, 397, 399, 428; • und Jasnaja poljana 33, 354; • und Kommunen 63, 65; • und körperliche Arbeit 33, 372, 387, 403, 674; • und Ostasien 31, 111, 193–195, 197, 216, 225, 244, 292f., 307, 309, 321, 325f., 345, 352–355, 358f., 362, 372, 378, 387, 396–401, 413, 418, 428, 466, 490, 569, 598, 619, 635, 674, 679, 687; • und Proudhon 35; • und Religion 33f., 91f., 94f., 244, 352, 355, 413, 598
- Tong Yixin 童一心 360, 368, 382
- Tongmenghui 同盟會 155, 161, 163, 166, 169, 174, 178, 186, 189f., 192, 194, 208, 210–213, 220, 278, 282, 287, 297, 306f., 329, 516f., 519
- Tradition siehe Chinesischer Anarchismus und T.
- Trotzki, L. (=Troickij, Lev) (eigentlich Bronštejn, Lev D.) 14, 404
- Trotzkisten 390, 479
- Tsuji Jun 辻潤 176
- Tsuzuki, Chushichi 26
- Tucker, Benjamin 21–24, 26, 28, 64, 94, 216, 309
- Turgenev, Ivan 56, 65, 647
- Türkei 232
- „Tutmonda Ligo de Esperantistaj Senŝtatanoj“ 614
- Uchiyama Kenji 内山賢次 644, 646
- Uda Ariaki 守田有秋 175
- Ueda Shinobu 植田信夫 662
- Uesugi Shinkichi 上杉慎吉 440
- Umberto I. (italienischer König) • Attentat auf ihn 145
- Universala Unuiĝo* 297
- Tyrannenmord 118, 128f., 151f., 167, 192
- „V narod“-Bewegung siehe Narodniki
- Vaillant, Auguste 40
- Van de Ven, Hans J. 445f., 462
- Vanzetti, Bartolomeo 40f., 484, 563f., 566, 570f., 578f., 589, 590, 618
- Vegetarismus (siehe auch unter Einzelpersonen) 206f., 213, 264f., 279, 289, 292, 321, 323, 325, 363, 365, 397f., 401, 569
- „Verlagskooperative“ („Chuban hezuoshe“ 出版合作社) 521, 525, 558, 584–586, 591, 594f., 619, 680
- Verlaine, Paul 620
- Vermeer, Manuel 693
- Vida, Marco G. 93
- „Viererbande“ 3, 6, 629, 691f.
- Vogeler, Heinrich 79
- Voitinskij, Grigorij N. (eigentlich Zarchin) 447, 462
- Volapük 261, 326, 395
- Volin (=Ējchenbaum, Vsevolod M.) 24, 44, 70, 483; • und „Organisationsplattform“ 45
- Voltaire 49
- „W“ (in *Pohuai*) 528
- „W“ (in *Dongfang zazhi*) 673, 675
- Wada Kyūtarō 和田久太郎 647

- Wada Saburō 和田三郎 162
- Wallace, Alfred Russell 227
- Wang Fuzhi 王夫之 285
- Wang Gan 王幹 532f.
- Wang Gongquan 汪公權 162, 177, 180, 185f., 195, 229
- Wang Guangqi 王光祈 341–343, 372f., 375–377, 407, 416
- Wang Jingwei 汪精衛 211, 222, 228, 330, 334f., 340, 397; • und Attentat / -versuch von (1910) 229, 232, 282, 286f.; • und GMD 269, 338, 530f., 543, 550, 563f., 571f., 580, 587; • und Moralgesellschaften 266–269
- Wang Luo 王洛 559, 563f., 568–571
- Wang Mang 王莽 121
- Wang Qi/Siweng 王祺/思翁 503, 505
- Wang Shouyi 汪受益 419, 429
- Wang Sicheng 王思誠 688
- Wang Siweng siehe Wang Qi
- Wang Tongzhao 王統照 384
- Wanguo gongbao* 萬國公報 131, 136, 143f.
- Ward, Colin 4, 24f., 82, 97
- Warren, Josiah 23, 26, 64, 94, 407
- Weber, Petra 2, 5, 29, 96
- Wei Huilin 衛惠林 491, 509, 511, 522, 533, 536, **538**, 539–541, 565f., 604f., 612, 614f., 617, 628, 678, 698
- Wei Jingsheng 魏京生 694
- Wei Yuan 魏源 131
- Weisbord, Albert 23
- weishi* 唯識-Buddhismus 428
- „Weltgesellschaft“ („Shijieshe“ 世界社) 209f., 214f., 219, 626
- Weltsprache siehe Esperanto
- „Wending“ 文定 325, 535, 586
- Wenhua shenghuo congkan* 文化生活叢刊 622
- „Wenhua shenghuo 文化生活-Verlag“ 541, 608, 621f., 624, 626, 628, 689
- Wenhua zhanxian* 文化戰線 598
- Wenxue congkan* 文學叢刊 622
- Werkstudenten (siehe auch Arbeit und Studium; Frankreich, Bildungsprogramme in; *gongdu*; „Qingong jianxuehui“) **339–346**, 348–350, 375, 380f., 383, 398, 474, 477f., 480, 488, 556; • und Kommunismus 339, 341f., 346, 350, 381, 480, 516
- Widerstandskrieg gegen Japan siehe Chinesisch-Japanischer Krieg (1937–1945)
- Wilde, Oscar 61, 620
- Wilkinson, Lily G. 410
- „Wissenschaft versus Lebensphilosophie“-Debatte 430, 441, 475, 514f., 517
- Wittkop, Justus 24
- Wollstonecraft, Mary 32
- Woodcock, George 24–26, 73, 656, 697
- Worm, Herbert 138, 141, 633
- „Wu“ 毋 397
- Wu Kang 吳康 123
- Wu Kegang 吳克剛 519, 536–538, **539**, 542, 565f., 588, 594, 607, 615, 617, 621, 628, 648, 683f.
- Wu Langxi 吳郎西 621
- Wu Peifu 吳佩孚 517
- Wu Yue 吳樾 160f., 216, 232, 282
- Wu Yuzhang 吳玉章 328f., 340, 525
- Wu Zhihui 吳稚暉 9, 163, 205f., **209f.**, 211, 213f., 220–234, 236f., 239–241, 248, 264f., 272–274, 278, 338, 488, 515, 610, 626, 628, 668, 698; • und Auslandsstudium 210, 263, 280, 328, 332, 340, 343, 347, 350, 480, 570; • und das „Institut Franco-Chinois“ / Chinesische Übersee-Universität 241, 345–348, 514f.; • und Frage der Arbeit 332f., 340, 342f., **344f.**, 401f., 408, 515, 545; • und GMD 207, 209, 266, 402, 513–519, 530, 534f., 537, 544f., 547, 550f., 563, 566f., 571, 575, 577f., 581, 585–587; • und Hua Lin 278, 513, **516–518**, 521f., 581; • und jüngere Anarchisten (siehe auch und Liu Shifu) 343, 350f., 398f., 401f., 408, 468, 488, 518–522, 541, 544, 547, 555, 558, 561f., 566f., 580–582, 585, 590, 601, 610, 626; • und Kommunen 202; • und (Liu) Shifu 292f., 296, 299f., 317, 514, 517, 534, 558, 585f., 610; • und Moralgesellschaften 266f., 328; • und Religion 242–244; • und Selbstmordversuch 209, 212; • und Sprachfragen 253–258, 261f., 266, 277, 338, 391, 395f., 469, 495, 499, 515; • und Wissenschaft-Lebensphilosophie-Debatte 514f.; • und

- Zhang Binglin 163, 178, 210, 228, 255f., 261, 391, 396, 499
- Wu Zhihui xueshu lunzhu* 吳稚暉學術論著 585
- Wu Zixu 伍子胥 129
- „Wuchen“ 悟塵 316, f.
- Wuhan ribao fukan* 武漢日報副刊 608
- „Wuming“ 無名 573
- Wunengzi / *Wunengzi* 無能子 116–118, 129f., 430
- wujun(dang)* / (*-lun*) 無君(黨)/(論) 111–113, 119, 122, 139, 143f., 418
- wuqiangquan* / (*-zhuyi*) 無強權/(主義) 301, 453
- wuquanzhuyi* 無權主義 443
- Wusuowei zongjiao* 無所謂宗教 477, 479f.
- wuwangdang* 無王黨 418
- wuwei* 無爲 110, 118, 121
- „Wuxu“ 悟虛 491
- wuzhengfu(dang)* / (*-zhuyi*) 無政府(黨)/(主義) 133, 138–140, 143, 145–147, 150, 152–154, 165, 237, 301–305, 315, 417f., 424f., 453, 666
- wuzhengfu gongchan* 無政府共產 302
- Wuzhengfuzhuyi mingzhu congkan* 無政府主義名著叢刊 293
- wuzhengzhi* 無政治 237
- wuzhi* / (*-zhuyi*) 無治/(主義) 139, 302–305, 417, 419, 424f., 472
- wuzhu* 無主 127
- Xi Kang 稽康 116f.
- Xia Jianzhong 夏堅仲 214
- Xiang Jingyu 向警予 329
- Xiangdao* 向導 585
- „Xianjue“ 先覺 294
- „Xianmin“ 獻民 560
- Xianqu* 先驅 476
- „Xiaochen“ 嘯塵 609
- „Xiaomin“ 小民 578
- Xiaoshuo yuebao* 小說月報 590
- „Xiaoxing“ 曉星 502
- Xie Yingbo 謝英白 297, 369, 422, 502
- Xiguo jinshi huibian* 西國近事匯編 144, 665
- Xin Haifeng* 新海豐 675
- Xin nüxing* 新女性 541
- Xin qingnian* 新青年 169, 226, 328, 331, 343–345, 361f., 365–367, 369f., 375–377, 389–396, 399, 401–403, 410, 415f., 438f., 447–451, 453, 458–460, 464, 466, 473, 477, 486, 492f., 499, 505, 584, 614
- Xin qingnian jikan* 新青年季刊 505
- Xin shehui* 新社會 378, 435, 437
- Xin shengming* 新生命 414, 424
- Xin shiji* 新世紀 173, 178, 180, 197–199, 201, 207f., 213–217, 219–263, 264, 267, 269, 271–273, 283f., 288, 290f., 293f., 296, 309, 316–319, 321, 333, 335f., 395, 399f., 409, 435, 495, 497, 515, 519, 521f., 536, 551f., 558, 563, 566, 585–587, 592, 666–668, 671, 673f., 677, 679f.; • und *Minbao* 221, 228f.; • und *Tianyi* 173, 178, 180, 197, 199, 201, 219, 229f., 233, 241f., 246
- Xin shiji congshu* 新世紀叢書 215–219, 224, 263, 293, 566, 667
- Xin shiji*-Gruppe 205, 211, 215, 219, 226f., 235, 265, 274, 280, 296, 312, 319, 329, 351, 398, 400, 495, 514, 516, 668f., 698, 701; • und Bildungsprogramme (siehe auch Frankreich, Bildungsprogramme in: „Jianxuehui“; „Qingong jianxuehui“; Werkstudenten) 265, 298, 328–351, 406–408, 411, 480, 524, 555; • und Ethikkatalog / Moralgesellschaften 248, 264f., 267–269, 288, 291f., 328f., 336–338, 342f., 473; • und Sun Yatsen siehe Sun Yatsen und *X*.
- Xin shiji zakan* 新世紀雜刊 216
- Xin xiaoshuo* 新小說 147, 155
- xin zhengzhi* 新政治 237
- Xin zhongguo* 新中國 387, 417–419, 428f., 684
- Xin zhongguo* 新中國-Gruppe 430, 443
- Xin zhonghua* 新中華 688
- Xinchao* 新潮 (1919–1922) 364f., 370, 381, 411f., 684
- Xinchao* 新潮 (Nachkriegs-) 627, 689
- xincun* 新村 (siehe auch „Atarashiki mura“; Neudorf) 277, 351f., 370, 373, 383–385, 387
- Xincun* 新村 385
- „Xinghou“ 行侯 486
- Xingqi pinglun* 星期評論 370, 373–376, 378, 473, 673, 679
- „Xingshe“ 星社 528, 531, 598
- Xinmin congbao* 新民叢報 146, 194

- „Xinmin shudian“ 新民書店 619  
 „Xinrenshe“ 新人社 370, 379, 382  
 „Xinshe“ siehe „Herzgesellschaft“  
 Xu Anzhen 徐安鎮 277, 300  
 Xu Jiang 徐江 558  
 Xu Lunbo 許論博 293f., 298  
 Xu Maojun 徐茂均 385  
 Xu Maoyong 徐懋庸 623  
 Xu Shanguang 徐善廣 / Liu Jianping 柳劍平 6, 386, 490  
 Xu Suzhong 徐蘇中 370, 592, 673, 679f.  
 Xu Wentang 許文堂 7  
 Xu Xilin 徐錫麟 174, 232  
 Xu Xing 許行 113f., 188, 333, 384, 418, 685  
 Xu Zhenfeng 許真風 397, 421, 424  
 „Xuantian“ 玄天 491  
 Xue Jianyun 薛劍耘 461  
 Xue Xianzhou 薛仙舟 525  
*Xuedeng* 學燈 364, 368f., 381f., 415, 509, 671f.  
*Xuefeng* 學風 330  
*Xuehui* 學匯 387, 415, 467, 478, 481, 490–492, 500–502, 508, 590, 676, 679, 684  
*Xuesheng zazhi* 學生雜誌 478  
 „Xuezhong“ 血鐘 502  
 Xunzi 荀子 123  
 „Xusheng“ 許聲 581f., 686  
*Xuwudang nü yingxiong* 虛無黨女英雄 155  
 Yamaga Taiji 山鹿泰治 322f., 483, 496, 500, 507, 555, 564, 574, 663; • und Laozi 111, 601; • und *Minsheng* 301, 313, 322f., 414, 555  
 Yamaguchi Koken 山口孤劍 635, 641  
 Yamaguchi Mamoru 山口守 611, 613, 627  
 Yamakawa Hitoshi 山川均 162, 175, 177, 179, 196, 202, 447, 636, 638, 640, 646, 667  
 Yan Fu 嚴復 136  
 Yanagi Muneyoshi 柳宗悅 352, 357  
*yanajiside* 鴨捺雞撕得 144  
 Yang Dusheng 楊篤生 152, 213, 283, 287  
 Yang Mingzhai 楊明齋 482  
 Yang Renpian 楊人樞 682, 689  
*yang sheng* 養生 127  
 Yang Wenhui 楊文會 278, 285  
 Yang Zhidao 楊志道 389, 397, 400, 409, 424, 455  
 Yang Zhu 楊朱 109, 112f., 430, 685  
*yannaji dang* 晏納基黨 144  
 Yano Ryūkei 矢野龍溪 138, 149  
 Yao Wenyuan 姚文元 691, 693  
 Ye Chucang 葉楚傖 387  
 Ye Chuchen 葉楚沈 503, 518  
 Ye Feiyang 葉非英 606f., 618, 627f.  
 Ye Qing siehe Ren Zhuoxuan  
 Ye Shaojun 葉紹鈞 360  
 Ye Xiasheng 葉夏生 160, 666  
 Yeats, William Butler 61  
 Yi Jiayue 易家鉞 433, 436  
*Yijing* 易經 429f.  
 „Yiming“ 佚名 150  
 Yin Kuan 尹寬 479, 485, 487f.  
 Yin Lizhi 尹立芝 609  
 „Yishang“ 胎上 415f., 671  
*Yishu gonghuibao* 譯書公會報 144f.  
 „Yizhen“ 一真 574f., 579  
 YMCA (Young Men's Christian Association) 341  
*Yomiuri shinbun* 讀賣新聞 641  
 Yoshino Sakuzō 吉野作造 440–442  
 „Youqian“ 又謙 557  
 „Yousheng“ 又生 575  
 Yu Dafu 郁達夫 568, 571  
 Yu Keshui 尉克水 408f., 414, 416, 421  
 Yu Shude 于樹德 440f., 673  
 Yu Youren 于右任 572  
 Yu Zhimo 禹之謨 216  
 Yuan Junchang 袁濬昌 369  
 Yuan Shaoxing 袁紹興 519  
 Yuan Shikai 袁世凱 169, 193, 266, 271, 273f., 277f., 280, 295, 297f., 300, 318, 326, 330, 333, 338, 344, 364, 416, 458, 459, 515  
 Yuan Suyi 袁素一 360  
 Yuan Xian 原憲 685  
 Yuan Zhenying 袁振英 348, 398, 401, 410, 418, 424, 454, 456, 459, 471, 473, 542, 592, 674f., 680  
 Yuan Zhiyi 袁志伊 615f.  
 Yuekong 月空 285  
 Yun Daiying 惲代英 370–372, 375, 407f., 443f., 475, 477, 502  
 „Yunzhi“ 韞知 574  
 Zaifeng 載澧 286

- Zamenhof, L. L. 198, 249f., 259, 262, 321f., 363, 394, 495–498, 622
- Zarrow, Peter 3, 7, 106, 109, 169, 180, 230, 496, 691
- Zasulič, Vera 56f.
- Zeng Pu 曾樸 155
- Zeng Shu 曾述 445
- Zeng Xiangwu 曾向午 479
- Zenker, E. V. 21–23, 96; • und ostasiatische Anarchismus-Rezeption 30, 142, 157f., 197
- Zenon 21, 84, 93
- „Zhanbiao“ 占標 518
- Zhang Binglin 章炳麟 146, 151, **162–165**, 166, 169, 179, 192, 210, 228, 283–286, 294, 336, 418, 427–429, 432, 700; • und Esperanto 164, 198f., 246, 254–256, 258–262, 391f., 396, 499; • und „Gemingshi daode“ 革命之道德 286; • und „Guojialun“ 國家論 164, 427, 666; • und Liu Shipei 164, 166–168, 171, 177f., 189, 191, 194, 199, 246, 284, 391, 700; • und Sun Yatsen 163, 178, 192, 228; • und „Wuwulun“ 五無論 130, 164, 279, 427, 435; • und Wu Zhihui / *Xin shiji* 163, 178, 210, 228, 254–256, 258–262, 391, 396, 499, 666; • und „Zhengfu shuo“ 政府說 161, 164
- Zhang Guotao 張國濤 (=Chang Kuo-t'ao) 505, 512
- Zhang Ji 張繼 152f., 156, 162–164, **165f.**, 169, 173, 175, 177, 179, 197f., 201f., 204f., 213, 222, 225, 229, 231, 233, 246, 271, 273f., 277f., 299, 317, 330f., 340, 515f., 519, 547, 570, 638, 668; • und Kommunen 188, 202, 213f., 216, 265, 294f., 351, 370; • und Liu Shipei / He Zhen 165, 167f., 178, 201f.; • und Moralgesellschaften 266f., 299; • und Sun Yatsen / GMD 153, 166, 266, 514, 516, 547, 550; • und *Wuzhengfuzhuyi* 無政府主義 **152f.**, 165, 666
- Zhang Jing 張景 556, 605, 615, 649, 679
- Zhang Jingjiang 張靜江 205f., **207f.**, 209–211, 213f., 219, 221, 233, 265, 267, 330, 332, 338, 340; • und GMD 207, 266, 545
- Zhang Junmai 張君勱 514
- Zhang Lùqian 張履謙 528, 544, 596, 598, 609
- Zhang Shizhang 張仕章 416, 672
- Zhang Songnian 張嵩年 480
- Zhang Tong/Jingqiu 章桐 / 警秋 349f., 484
- Zhang Wentao 張文濤 6
- Zhang Xianzhong 張獻忠 152
- Zhang Xunshi 張岫石 479
- Zhang Yihu 張一湖 515
- Zhang Yufa 張玉法 7
- Zhang Zai 張栽 125
- Zhang Zhidong 張之洞 136, 177
- Zhao Bizhen 趙必振 148
- Zhao Guangtao 趙光濤 445
- Zhao Shiyuan 趙世炎 342, 478, 486
- Zhao Taisi 趙太俟 398, **399**, 400
- Zhejiang chao* 浙江潮 151, 155
- Zhenbao 真寶 285
- Zheng Bi'an 鄭彼岸 (=Bruder von Zheng Peigang) 283, 286–288, 291–293, 300, 325, 529, 595
- Zheng Chaolin 鄭超麟 479
- Zheng Mingjiu 鄭冥鳩 (=Neffe von Zheng Peigang) 503
- Zheng Peigang 鄭佩剛 (=Bruder von Zheng Bi'an und Schwager von Liu Shifu) 286, 293, 318, 321, 324–327, 350, 398, 400, 402, 407–409, 413–415, 421, 446, 449, 453f., 456, 459f., 462, 467, 469, 471, 502f., 509, 521, 525, 529, 558, 584–586, 595, 604, 619, 670, 679f., 698
- Zheng Taipu siehe Zheng Xianzong
- Zheng Xianzong/Taipu 鄭賢宗 / 太朴 382, 419, 436, **449–452**, 454, 456, 475f., 491
- Zheng Yuxiu 鄭毓秀 266, 329, 555
- Zheng Zhenduo 鄭振鐸 435, 442, 673
- Zhengsheng* 正聲 318
- Zhengyi tongbao* 政藝通報 148, 150f.
- „Zhenjiang“ 枕江 441, 673, 684
- „Zhenzhe“ 真社 (in Tianjin 1919/20) 424f., 504, 672
- „Zhenzhe“ 真社 (in Kanton 1923/24) 503, 518, 524
- „Zhenyi“ 真一 573
- „Zhian“ 智菴 688
- Zhina(ren) / Shina(jin)* 支那(人) 146
- zhishifenzi* 知識分子 696

- Zhongguo baihuabao* 中國白話報 153, 167, 191, 198, 665
- Zhongguo qingnian* 中國青年 477
- „Zhongming“ 鐘明 570, 685
- „Zhongnan“ 中南 557
- „Zhongtian“ 中天 590
- Zhongwai ribao* 中外日報 232
- Zhongyang ribao* 中央日報 577
- (Zhou) Dahong 周大鴻 180f.
- Zhou Enlai 周恩來 277, 339, 381, **479–482**, 485, 692
- Zhou Fohai 周佛海 456–458; • und Kropotkin 458, 593, 624, 673f., 678, 683, 687, 689
- Zhou Fucheng 周輔成 688
- Zhou Taixuan 周太玄 342, 474, 477
- Zhou Yutong 周予同 418
- Zhou Zhijian 周志堅 562
- Zhou Zigao 周子高 149
- Zhou Zuoren 周作人 192, 312, **360f.**, **385**, 391, 475, 494, 496f., 559; • und Anarchismus 180, 195f., 361, 368, 382, 386f., 500f., 666f.; • und „Atarashiki mura“ 351, 357, **360–370**, 371f., 374, 380–383, 385f.; • und chinesische Kommunen 370, 372, 375, 380f.; • und Esperanto 495, 497, 499f.
- Zhu Lefu siehe Zhu Yongbang
- Zhu Meizi 朱梅子 590
- Zhu Qianzhi 朱謙之 139, 279, 420, 422, **426–439**, 443f., 448, 453–455, 467f., 509
- Zhu Xi 朱洗 479, 557, 624, 626, 628, 689f.
- Zhu Yongbang/Lefu 朱永邦/樂夫 587, 590, 605
- Zhu Zhixin 朱執信 423, 476
- Zhuang Cunyu 莊存與 123f.
- Zhuang Wenya 莊文亞 214
- Zhuangzi / *Zhuangzi* 莊子 110, **111f.**, 114–117, 191, 418f., 427, 429, 435, 491, 685f.
- Ziyou 自由 389, 424f., 441, 450f., **452–456**, 458f., 470, 490, 492, 585
- Ziyou congkan* 自由叢刊(1928) 541
- Ziyou congkan* 自由叢刊(in 1930er/40er Jahren) 628
- Ziyou qingnian xiao congshu* 自由青年小叢書 603
- Ziyou shijie lunwenji* 自由世界論文集 626
- „Ziyou shijie 自由世界-Verlag“ 626
- „Ziyou shudian“ 自由書店 425, 541, 546f., 558, 566, 579, **586–594**, 595, 597f., 600, 605, 607, 619f., 626, 680–684, 690
- Ziyou yuekan* 自由月刊 587, 590, 598, 687
- Ziyouren* 自由人 489, **519–521**, 525f., 537, 554, 588, 594, 683f.
- Zoccoli, Ettore (Hector) 22f.
- Zola, Émile 62, 559, 647
- „Zonglu“ 宗綠 564
- Zou Rong 鄒容 163, 166, 212, 216
- Zuojia 作家 623
- Zweite Internationale 45, 63, 194f., 273, 280; • und Kongreß in Stuttgart (1907) 198, 220, 224, 227
- „Zweite Revolution“ (1913) 207, 266, 280, 295, 297, 300

## SUMMARY

This study aims at a comprehensive overview concerning the role anarchism played in early 20th century China. Up to now scholarship has tended to focus upon the political aspects, especially the rivalry between the anarchists and the CCP. This study approaches Chinese anarchism from the perspective of a cultural movement which implies a broad discussion of various aspects connected with the genesis as well as with the development of the Chinese anarchist movement. Not only the problem of possible relations with elements of the Chinese cultural heritage and the representations of this issue in the early 20th century discourse on anarchism will be touched upon, but different ways of Japanese influence and Western, namely French, backgrounds as well as „side aspects“ like language questions (especially Esperanto and the attempts to reform the Chinese language), educational and also communal experiments, connected with the so-called new life-styles, are included in the discussion.

The sources used are mainly original publications of the time, mostly Chinese (and Japanese) periodicals collected in Western Europe, Japan, Taiwan and the PRC. These periodicals will be treated in detail, giving due share to the individual authors who, in any case, did not consider their publications as „organs“ of an ideological organization, but as open forums of discussion. In this way it will be possible to glean the plurality and complexity present in Chinese anarchism. Even though pseudonyms are often used, it is possible to identify quite a few of them to give a clearer picture of the individuals involved, their intellectual developments, cherished ideals vs. problems encountered, and their sometimes pragmatical choices. The view on the history of Chinese anarchism that emerges will hopefully be less anonymous and stereotyped, not exclusively presenting ideological debates as defining „the anarchists“, but related cultural aspects, too. Furthermore, international developments have to be taken into account as well.

The historical period covered in this study is basically from the beginning of the 20th century to the 1930ies. As the general outline of the Chinese anarchist movement will make evident, the Chinese (and Japanese) not only considered the anarcho-communism of Peter Kropotkin as the „orthodoxy“, but the ideas of Kropotkin found a broad resonance in intellectual circles well outside declared anarchist groups, too. Therefore special emphasis will be given to Kropotkin's work and its influence in China. Because of the close historical relationship between Chinese and Japanese anarchism (a fact that is often ignored or only mentioned in passing, but not really spelled out) as well as with regard to the general pervasive influence of Japanese discussions and translations of Western models on the Chinese ones in the period considered, not only will there be often references to the Japanese case, but a special outline of the Japanese response to Kropotkin will be included in this study. This may serve as a useful comparison and background to the Chinese reception of Kropotkin's works and ideas.

A further goal of this study is to take Chinese anarchism beyond the usual sino-centered approach which treats it as a part of Chinese modern history only, considering it also in the more general context of world anarchism, of which it was part, too, and very consciously so.

