

# Das schweigende China. Lu Xuns Machtkritik im Licht der Diskurs-Macht-Analyse Michel Foucaults

Wang Xuebo

In his speech "Silent China" Lu Xun criticizes the classic Chinese literary language, which the majority of Chinese did not understand, and makes the case for the vernacular. Lu Xun's main concern is not to bring about a transformation of the literary language itself but to reveal the power mechanisms as expressed and justified through language. Invoking Michel Foucault's discourse analysis and his concept of power, this paper analyses selected essays and demonstrates how Lu Xun unmasked the interrelationship between language and power. Furthermore, it interprets Lu Xun's short story "A Madman's Diary" as presenting a concept absolutely contrary to the predominant discourse in Chinese history. Although the ostracised madman finally gives up his fight against social repression and is readmitted into society, the monologue that he holds in his diary makes a new voice heard and breaks the silence.

## *Verquickung von Macht und Sprache*

Im Jahr 1927 hält Lu Xun 鲁迅 (1881–1936) in Hongkong eine Rede mit dem Titel „Wusheng de Zhongguo“ 無聲的中國 (Das schweigende China).<sup>1</sup> Darin übt er Kritik an der klassischen chinesischen Schriftsprache, die die Mehrheit der Chinesen nicht beherrschte, und ruft dazu auf, eigene Gedanken und Gefühle in lebendiger *baihua* 白話, der auf der modernen Alltagssprache basierenden Schriftsprache, auszudrücken. Diese Rede gehört in den Zusammenhang der „*Baihua*-Bewegung“ (*Baihuawen Yundong* 白話文運動), deren Beginn 1917 ein Essay von Hu Shi 胡適 (1891–1962) mit dem Titel „Wenxue gailiang chuyi“ 文學改良芻議 (Bescheidene Vorschläge für eine literarische Reform) markierte.<sup>2</sup> Lu Xun geht es allerdings nicht nur um eine Reform der literarischen Sprache, sondern auch um die Entlarvung der Machtstrukturen, die in dieser Sprache etabliert sind und mit ihr gerechtfertigt

---

1 In: Lu Xun Jinian Weiyuanhui 鲁迅紀念委員會 (Hrsg.): *Lu Xun quanji* 鲁迅全集 (20 Bde., Shanghai: Renmin Wenxue Chubanshe, 1973), Bd. 4, S. 22–28.

2 In: *Xin Qingnian* 新青年 2.5, S. 26–36.

werden. In seinem Essay „Menwai wentan“ 門外文談 („Dilettantisches über die Sprache“, 1934) schreibt er:

Da die Sprache den Privilegierten gehört, genießt sie eine gewisse Würde und birgt in sich auch ein gewisses Geheimnis. [...] Da die Sprache eine gewisse Würde genießt, ist damit derjenige, der die Sprache beherrscht, ebenfalls würdevoll.<sup>3</sup>

Die klassische Schriftsprache ist demnach nicht nur ein Sprachsystem, sie dient auch als Machtmittel für diejenigen, die sich durch ihre Beherrschung Macht verschaffen.

In einem anderen Essay mit dem Titel „Zhongguo yuwen de xinsheng“ 中國語文的新生 (Die Neugeburt der chinesischen Sprache und Literatur) spricht Lu Xun die politische Dimension der Sprache an:

Aber in China machen die Lesekundigen nur etwa zwei Zehntel der gesamten Bevölkerung aus, die Schreibkundigen natürlich noch weniger. Kann man noch behaupten, dass die Sprache mit uns zu tun hat? Manche werden vielleicht sagen, dass diese zwei Zehntel privilegierter Menschen die chinesische Kultur von ganzem Herzen pflegen und das chinesische Volk repräsentieren. Ich bin nicht dieser Meinung. Eine solche Minderheit kann das chinesische Volk nicht vertreten.<sup>4</sup>

Vor diesem Hintergrund lässt sich der Titel „Das schweigende China“ besser nachvollziehen. Das schweigende China steht für diejenigen Menschen, deren Stimme in der Geschichte überhört und unterdrückt wurde. Stattdessen dominiert die Stimme derjenigen, die durch die Beherrschung der Sprache ihren Diskurs zirkulieren und damit ihre Macht rechtfertigen und absichern. Wenn sich eine Gegenstimme erhebt, wird sie entweder als ketzerisch gebrandmarkt oder durch physische Gewalt unterdrückt. Schließlich hört man nur die Stimme der Mächtigen, deren Stimme das Volk imitiert und sich aneignet. Dann ist keine Gegenstimme mehr vorhanden, es herrscht das Schweigen.

Lu Xuns literarische Auseinandersetzung zielt darauf ab, die Verquickung von Macht und Sprache, in Michel Foucaults Worten: von Macht und Diskurs, zu entlarven und zu attackieren. Im chinesischen Kontext bezieht sich diese

---

3 In: *Lu Xun quanji*, Bd. 6, S. 97. Die Übersetzungen von chinesischen Originaltexten sind, wenn nicht anders angegeben, von mir.

4 Ebd., S. 115.

Verquickung von Macht und Diskurs auf die Symbiose zwischen konfuzianischem Diskurs und kaiserlichem Despotismus.

Die vorliegende Arbeit wird ausgewählte Essays und eine Kurzerzählung Lu Xuns im Licht der Diskurs-Macht-Analyse Foucaults untersuchen. Die Diskurs-Macht-Analytik bildet die thematische Affinität zwischen beiden Autoren. Foucault verfolgt in seiner Analyse vor allem das Ziel, das Wechselverhältnis zwischen Diskurs und Macht ans Licht zu bringen. Seine Überlegungen zu den Prozeduren der Diskurskontrolle oder den Mechanismen der Machtausübung stimmen in vielen Punkten mit Lu Xuns Kritik am konfuzianischen Diskurs und seiner Machtkritik überein. Im folgenden Teil wird zunächst auf Foucaults Thesen eingegangen. Dabei werde ich versuchen, Foucaults Begriffe auf diejenigen Themen zu beziehen, mit denen sich Lu Xun literarisch auseinandersetzt.

### *Foucaults Diskurs-Macht-Komplex*

Michel Foucault, der in seinem 1969 erschienenen Buch *Archäologie des Wissens* (*L'Archéologie du savoir*) die internen Formationsregeln von Diskursen ausgearbeitet hat, versteht Diskurs als eine „individualisierbare Gruppe von Aussagen“ und eine „regulierte Praxis“,<sup>5</sup> d. h. „eine Praxis des Denkens, Schreibens, Sprechens, und auch Handelns, die diejenigen Gegenstände, von denen sie handelt, zugleich selbst systematisch hervorbringt“.<sup>6</sup> Der Konfuzianismus z. B. besteht als Diskurs aus den Aussagen in den kanonischen konfuzianischen Klassikern und fungiert zugleich auch als soziale Praxis. So existiert die kindliche Pietät, die die Grundlage des konfuzianischen Diskurses bildet, nicht nur auf der sprachlichen Ebene, sondern wird auch in der Gesellschaft praktiziert.

Während Foucault in *Archäologie des Wissens* die Formationsregeln des Diskurses beschreibt, geht er in seiner Antrittsvorlesung „Die Ordnung des Diskurses“ (*L'ordre du discours*) dem Verhältnis zwischen einem Diskurs und

---

5 Michel Foucault: *Archäologie des Wissens*, Übers. Ulrich Köppen (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 41990), S. 116.

6 Clemens Kammler, Rolf Parr, Ulrich Johannes Schneider (Hrsg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart: Metzler, 1997), S. 234.

seinen externen Formationsprinzipien nach.<sup>7</sup> Seine These ist, dass „in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen“.<sup>8</sup> Foucault nennt drei Gruppen von Kontroll-Prozeduren: (1) Ausschließungsstrategien, wie Verbote, die Ausgrenzung des Wahnsinns und den Willen zur Wahrheit; (2) diskursinterne Kontrollmechanismen, wie der Kommentar und die Instanz des Autors; (3) die Einschränkung der Diskurse durch die Verknappung der sprechenden Subjekte, d. h. der Zugang zum Diskurs wird durch Rituale, Doktrinen und die Bildung von Diskursgesellschaften kontrolliert.<sup>9</sup> Wiederum am Beispiel des Konfuzianismus lässt sich beobachten, dass in der Rezeption und Verbreitung des konfuzianischen Diskurses diejenigen Elemente, die der absolutistischen Macht zugutekommen, in den Vordergrund treten, während jene Elemente, die die Machtstabilität gefährden, ausselektiert werden.

Die Darstellung der Prozeduren für Diskurskontrolle in „Die Ordnung des Diskurses“ markiert bereits die Schnittstelle von Diskurs und Macht. In *Überwachen und Strafen (Surveiller et punir)* widmet sich Foucault der Analyse des Diskurs-Macht-Komplexes,<sup>10</sup> wobei er häufig auch von „Macht-Wissen-Komplexen“ spricht.<sup>11</sup> Gegen die landläufige Annahme, dass sich Macht auf die Wissensproduktion immer nur repressiv auswirkt, vertritt Foucault die These, „daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; daß es keine Machtbeziehungen gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert“,<sup>12</sup> und hebt so die wechselseitige Durchdringung von Diskurs (Wissen) und Macht hervor. Das Paradebeispiel in der chinesischen Geschichte bietet die von der Staatsmacht eingeführte konfuzianische Beamtenprüfung. Die konfuzianische Lehre wurde von der Staatsmacht anerkannt, was

---

7 Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, Übers. Walter Seitter (Frankfurt a. M.: Fischer, 1991).

8 Ebd., S. 10f.

9 Ebd., S. 11–30.

10 Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Übers. Walter Seitter (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994).

11 Ebd., S. 39.

12 Ebd.

die konfuzianische Wissensproduktion vorantrieb. Die Beamtenprüfung brachte konfuzianisch ausgebildete Beamte hervor, die die Staatsmacht durch ihr Wissen regenerierten und untermauerten. Somit steht auch das konfuzianische Prüfungssystem in einem Diskurs-Macht-Komplex.

Im Zusammenhang mit Lu Xun ist Foucaults Analyse der Machtmechanismen in *Überwachen und Strafen* besonders relevant, weil die Machtkritik die thematische Verbindung zwischen den Ansichten beider Autoren bildet. In *Überwachen und Strafen* hat Foucault die Genealogie der Formen der Macht ausübung im Frankreich des 16. bis 19. Jhs. herausgearbeitet. Dabei unterscheidet er zwei Haupttypen der Macht. Der eine ist die physische Macht des Souveräns, die durch Bestrafungstechniken wie Folter, Hinrichtung, Verbannung usw. gekennzeichnet ist. Dabei ist die Bestrafung, die normalerweise in der Öffentlichkeit vollzogen wird, ein politisches Ritual, das nicht nur die verletzte Souveränität des Königs wiederherstellt, sondern auch die Überlegenheit und die Unantastbarkeit seiner Macht in aller Deutlichkeit zum Ausdruck bringt.<sup>13</sup>

Der andere Machttypus ist die Disziplinarmacht, die durch „die Überwachung und Normierung der Tätigkeiten zu dauerhaftem, persönlichkeitsprägendem Verhalten führt“.<sup>14</sup> Die Disziplinarmacht durchdringt „alle Punkte und alle Augenblicke“ und „wirkt vergleichend, differenzierend, hierarchisierend, homogenisierend, ausschließend“.<sup>15</sup> Die Disziplinarmacht ist eine „Macht der Norm“.<sup>16</sup> Sie „wirkt normend, normierend, normalisierend“.<sup>17</sup> In diesem Zusammenhang benutzt Foucault häufig aus der Tierdressur stammende Begriffe wie „Zuchtgewalt“, „Dressurmittel“ oder „Dressurapparat“.<sup>18</sup> Es ist bezeichnend, dass diese Metaphorik der Tierdressur in Lu Xuns Kritik an der Macht ebenfalls vorkommt. Ausgehend von dieser Beobachtung werde ich zunächst auf einen Essay Lu Xuns eingehen, der mit der gleichen Metaphorik die Machtmechanismen demaskiert.

---

13 Ebd., S. 44–90.

14 Kammler/Parr/Schneider, *Foucault-Handbuch*, S. 74.

15 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 236.

16 Ebd., S. 237.

17 Ebd., S. 236.

18 Ebd., S. 220–224.

*Tierdressur und Menschenabrichtung*

Im Jahr 1933 veröffentlichte Lu Xun in der Zeitung *Shenbao* 申報 einen Essay mit dem Titel „Yeshou xunlian fa“ 野獸訓練法 (Die Methode, wilde Tiere abzurichten).<sup>19</sup> Darin berichtet er von einem Vortrag eines deutschen Dresseurs über die moderne Dressurmethode. Lu Xun beginnt seinen Essay mit zwei Zitaten aus dem Vortrag:

Es gibt Leute, die meinen, man könne wilde Tiere mit Gewalt nach seinem Willen lenken, sie zwingen. Das ist jedoch falsch, weil das die herkömmliche Methode der Barbaren ist, mit wilden Tieren umzugehen. Die jetzige Methode der Abrichtung ist vollkommen anders.

Die Methode, die wir jetzt anwenden, ist die Kraft der Liebe. Wir bewirken dadurch, dass die Tiere den Menschen Vertrauen entgegenbringen. Mit der Kraft der Liebe, mit Herzlichkeit wollen wir sie in ihrem Innersten bewegen.<sup>20</sup>

Die moderne Dressur verzichtet auf Methoden, die auf Unterdrückung und Angst der Tiere basieren, und verwendet stattdessen eine sanfte Methode, die ein Vertrauensverhältnis zwischen Dresseur und Tier entwickelt.

In der modernen Tierdressur sieht Lu Xun eine Parallele zur Abrichtungsmethode von Menschen im alten China:

Obwohl diese Worte aus dem Munde eines Deutschen stammen, sind sie dennoch mit der alten Erziehung unserer Heiligen vollkommen identisch. Behandlung mit Gewalt, das ist der sogenannte „Weg der Hegemonen“. „Aber wer durch Gewalt die Menschen unterwirft, der unterwirft sie nicht in ihrem Herzen“. Daher halten zivilisierte Menschen den „Weg der Könige“ für nützlich, um „Vertrauen“ zu erreichen: „Hat das Volk kein Vertrauen zu seinen Herrschern, dann steht der Staat nicht.“<sup>21</sup>

Hier führt Lu Xun zwei Herrschaftsformen an, nämlich den „Weg der Hegemonen“ (*badao* 霸道) und den „Weg der Könige“ (*wangdao* 王道). Hinter diesen zwei Herrschaftsformen stehen zwei Modalitäten der Machtausübung.

19 In: *Lu Xun quanji*, Bd. 5, S. 417f.

20 Lu Xun: *Die Methode, wilde Tiere abzurichten*, Übers. Wolfgang Kubin (Berlin: Oberbaumverlag, 1979), S. 54.

21 Ebd., S. 54. Die beiden im Text zitierten Sätze „Aber wer durch Gewalt die Menschen unterwirft, der unterwirft sie nicht in ihrem Herzen“ (以力服人者，非心服也) und „Hat das Volk kein Vertrauen zu seinen Herrschern, dann steht der Staat nicht“ (民無信不立) stammen aus *Mengzi* 孟子 2a3 bzw. aus *Lunyu* 論語 12.7.

Der Weg der Hegemonen versucht, die Menschen durch strenge Gesetze und schwere Strafen zu regieren. Dies entspricht in der Terminologie Foucaults der physischen Macht des Souveräns. Es ist eine Machtform, die auf der Kontrolle des Körpers beruht und Gehorsam von den Menschen erzwingt.

Im Gegensatz dazu ist der Weg der Könige eine „Kunst der guten Abrichtung“. <sup>22</sup> Diese Machtform zielt darauf ab, die Menschen in ihrem Herzen zu unterwerfen, d. h. es wird versucht, das Machtverhältnis im tiefsten Inneren des Menschen zu internalisieren. <sup>23</sup> Insofern zeigt diese Machtform Affinität mit der Disziplinarmacht Foucaults, die einen normenden, normierenden und normalisierenden Einfluss auf die Menschen ausübt. Durch diese „Macht der Norm“ <sup>24</sup> wird die Macht „tendenziell unkörperlich“, <sup>25</sup> aber ihre Wirkungen werden „umso beständiger, tiefer, endgültiger“. <sup>26</sup> Es sind die versteckten und verschwiegenen Machtmechanismen hinter dem propagierten Vertrauensverhältnis, die Lu Xun hier demaskiert. Er schreibt in dem Essay weiter:

Aber kaum hat sich Vertrauen eingestellt, beginnen die wilden Tiere sogleich mit der Vorführung ihrer Künste. <sup>27</sup>

Das Herstellen eines Vertrauensverhältnisses ist nur ein Machtinstrument, das dazu dient, die Tiere bei ihrer Vorführung ihrer Künste besser zu kontrollieren. So gesehen ist die sogenannte sanfte Methode nur eine raffinierte, subtilere Dressurmethode.

Mit dieser Einsicht kommt Lu Xun wieder auf die Abrichtung des Menschen zu sprechen:

Die Methode, wilde Tiere abzurichten, ist der Art, das Volk zu hüten, nicht unähnlich. Daher nannten unsere Vorfahren im Altertum auch die großen Männer, die das Volk regierten, „Hirten“. Aber was von ihnen „gehütet“ wurde, nämlich Rinder und Schafe, war im Vergleich zu den wilden Tieren ängstlich und schwach. Deshalb war es auch nicht nötig, sich allein auf „Vertrauen“ zu stützen.

---

22 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 220.

23 Ebd., S. 260.

24 Ebd., S. 237.

25 Ebd., S. 260.

26 Ebd., S. 260f.

27 Lu Xun, *Die Methode, wilde Tiere abzurichten*, S. 54.

Es gab keinen Grund, nicht gleichzeitig auch die Faust anzuwenden, und eben das war es, was ihre „hochherrschaftliche Autorität“ ausgemacht hat.<sup>28</sup>

Im Gegenteil zu Foucault, der eine Genealogie von der physischen Gewaltausübung zur Disziplinarmacht feststellt, konstatiert Lu Xun in der altchinesischen Geschichte die Verwobenheit dieser zwei Machtmodalitäten. Im Essay „Guanyu Zhongguo de liang san jian shi“ 關於中國的兩三件事 („Das ein oder andere über China“, 1934) heißt es dazu: „In China scheint der Weg der Könige das Gegenteil vom Weg der Hegemonen zu sein. In Wahrheit sind die beiden aber Brüder.“<sup>29</sup>

In demselben Essay beschreibt Lu Xun etwas Paradoxes: „In China gab es überhaupt noch nie einen Weg der Könige.“ „Wer, trotz der Fakten der langen Geschichte, behauptet, dass es einmal einen Weg der Könige gegeben habe, erzählt eine Lügengeschichte.“<sup>30</sup> Lu Xun streitet hier die reale Existenz eines gewaltfreien Weges entschieden ab. Das scheinbare Paradox zeigt gerade seine scharfe Einsicht in die Machtmechanismen in der chinesischen Geschichte. Wie bei der Tierdressur das Herstellen eines Vertrauensverhältnisses verfolgt wird, wird im kaiserlichen Despotismus gerade der Weg der Könige als Ziel gesetzt. Dieser Weg, der die ideale Staatsform im konfuzianischen Diskurs darstellt, wird vom Despotismus instrumentalisiert, um Machtausübung zu rechtfertigen und zu sichern. Die diskursive Macht des Konfuzianismus mit seiner normierenden Wirkung ist somit mit despotischer Macht gekoppelt.

### *Die Symbiose von Konfuzianismus und kaiserlichem Despotismus*

Aus dem Blickwinkel der Diskursanalyse betrachtet lässt sich Lu Xuns Kritik an der konfuzianischen Lehre nicht als grundsätzliche Ablehnung des Konfuzianismus interpretieren. Was Lu Xun kritisiert, ist die Vereinnahmung des Konfuzianismus durch die Macht und die Verzahnung von Konfuzianismus und Despotismus. Ab der Han-Dynastie [漢] (207 v. Chr.–220 n. Chr.) wurde die konfuzianische Lehre als Staatsdoktrin anerkannt. In dieser Zeit entwickelte

---

28 Ebd., S. 54f.

29 In: *Lu Xun quanji*, Bd. 6, S. 20.

30 Ebd., S. 21.



sich die Beamtenprüfung in Anlehnung an die konfuzianische Lehre. Konfuzius (Kongzi 孔子, 551–479 v. Chr.) wurde von Dynastie zu Dynastie von den Kaisern postum zum Herzog, zum König und schließlich zum Heiligen ernannt. Auf diese Weise etablierte sich der Konfuzianismus als vorherrschender Diskurs im alten China. Dazu schreibt Lu Xun in seinem Essay „Zai Xiandai Zhongguo de Kong fuzi“ 在現代中國的孔夫子 („Konfuzius im modernen China“, 1935):

Kurz und gut, in China wurde Konfuzius von den Mächtigen in den Himmel gelobt. Er war der Heilige jener Mächtigen oder jener Weisen, die Mächtige werden wollen. Mit dem einfachen Volk hatte er überhaupt nichts zu tun. [...] Vor etwa 30 oder 40 Jahren musste jeder, der mächtig werden, d. h. Beamter werden wollte, die „Vier Bücher“ (*Sishu* 四書) und „Fünf Klassiker“ (*Wujing* 五經) lesen und „achtteilige Essays“ (*bagu*[wen] 八股文) schreiben. Einige Menschen nennen diese Bücher und Essays einen „Backstein zum Türklopfen“, d. h. wenn man das Palastexamen mit Erfolg abgeschlossen hatte, wurde alles wieder vergessen, so wie der Backstein zum Türklopfen weggeworfen wird, sobald die Tür geöffnet ist. Dieser Konfuzius diente seit seinem Tod stets als ein Backstein zum Türklopfen.<sup>31</sup>

Durch seinen Vergleich bringt Lu Xun die Instrumentalisierung der konfuzianischen Lehre und ihres Vertreters Konfuzius zum Ausdruck. In der Diskursanalyse Foucaults wird der Autor nicht primär als das sprechende Individuum betrachtet, sondern als eine Funktion, die darin besteht, „einem Lehrsatz, einem Effekt, einem Beispiel, einem Syndrom den Namen zu geben“.<sup>32</sup> Daher geht es beim Autor Konfuzius im Diskurs-Macht-Komplex im alten China weniger um die reale Person als „um den Autor als ein Prinzip der Gruppierungen von Diskursen, als Einheit und Ursprung ihrer Bedeutungen, als Mittelpunkt ihres Zusammenhalts“.<sup>33</sup> Gerade in dieser Funktion verfügt der Autor Konfuzius über eine diskursive Macht, derer sich der Staat zu bemächtigen sucht,<sup>34</sup> indem er Konfuzius als Heiligen verehrte und den Konfuzianismus zur Staatsdoktrin erhob.

Andererseits gibt es im konfuzianischen Diskurs viele theoretische Überlegungen, die der Stabilisierung despotischer Macht zugutekommen. Lu Xun

31 In: *Lu Xun quanji*, Bd. 6, S. 317.

32 Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, S. 20.

33 Ebd., S. 20.

34 Nach Foucault ist der Diskurs „die Macht, derer man sich zu bemächtigen sucht“. Ebd., S. 11.

übt z. B. Kritik an der konfuzianischen Utopie des Weges der Könige. In seinem Essay „Konfuzius im modernen China“ schreibt er weiter:

Jawohl, der Meister Kong hat wunderbare Methoden zur Staatsführung erdacht. Aber jene sind nur für die Machthaber da, um das Volk zu beherrschen. Für das Volk hat der Meister aber nichts erdacht. Da heißt es, „die Ritenordnung geht das einfache Volk nichts an“.<sup>35</sup>

Der Konfuzianismus zeigt in seiner Theoriearchitektur Affinität mit dem kaiserlichen Despotismus. In seiner radikalen Auffassung bilden der bedingungslose Gehorsam der Kinder gegenüber dem Vater und die absolute Treue der Untertanen gegenüber dem Kaiser die Grundsäulen der konfuzianischen Lehre. Die Organisation der Familie und des Staates zeigt eine Strukturähnlichkeit. Die Sittenordnung, die kindliche Pietät, das Ausmalen eines idealen Weges der Könige, all dies sind nach Lu Xun „Betäubungskünste“,<sup>36</sup> die einerseits die Machtstruktur in der Despotie untermauern und andererseits dem Volk eine vielversprechende Utopie vortäuschen. Dass der Konfuzianismus die despotische Macht zum Teil theoretisch fundiert, führte dazu, dass von der Han- bis zur Qing-Dynastie [清] (1644–1911) sich eine über zwei Tausend Jahre andauernde Symbiose zwischen Konfuzianismus und Despotismus bildete.

In der Vorrede zum Erzählband *Nahan* 呐喊 („Aufruf“, 1922) vergleicht Lu Xun den Diskurs-Macht-Komplex in der chinesischen Kultur mit einer „eisernen[n] Kammer“, „ganz ohne Öffnungen und praktisch unzerstörbar, darin viele Menschen, die in tiefem Schlaf liegen und alle bald ersticken werden. Sie werden aus dem Tiefschlaf in den Tod übergehen und die Tragödie des Sterbens nicht empfinden.“<sup>37</sup> Mit der Metapher der eisernen Kammer beschreibt Lu Xun die Hartnäckigkeit und die Unerschütterlichkeit des Diskurs-Macht-Komplexes. Gegenüber diesem Komplex empfindet Lu Xun zwar tiefe Verzweiflung, aber sieht doch noch nicht alles verloren: „In der Tat konnte ich, obwohl fest vom Gegenteil überzeugt, nicht bestreiten, daß es Hoffnung gebe. Denn sie lag in der Zukunft.“<sup>38</sup> In der Hoffnung, „die eiserne Kammer zu

35 Lu Xun, „Xiandai Zhongguo de Kong fuzi“, S. 319. Der Satz, „die Ritenordnung geht das einfache Volk nicht an“ (禮不下庶人) stammt aus *Liji* 禮記 1a68.

36 Lu Xun: „Müßige Gedanken zum Frühlingsende“, in: Wolfgang Kubin (Hrsg.): Lu Xun, *Werke in sechs Bänden*, Bd. 5: *Das Totenmal. Essays* (Zürich: Unionsverlag, 1994), S. 283.

37 Ebd., Bd 1: *Applaus* (Zürich: Unionsverlag, 1994), S. 13.

38 Ebd., S. 13.

zerschmettern“,<sup>39</sup> beginnt Lu Xun seine literarische Auseinandersetzung mit dem Diskurs-Macht-Komplex. Seine epochale Kurzerzählung „Das Tagebuch eines Wahnsinnigen“ (*Kuangren riji* 狂人日記)<sup>40</sup> wurde 1918 veröffentlicht.

### *Die Stimme des Wahnsinnigen – ein Gegenentwurf*

In „Das Tagebuch eines Wahnsinnigen“ aus dem Erzählband *Nahan* konzipiert Lu Xun einen radikalen Gegenentwurf zum vorherrschenden Diskurs in der chinesischen Geschichte. Es gilt als die erste gelungene Kurzerzählung in der modernen chinesischen Literaturgeschichte in alltagssprachlich geprägtem Chinesisch (*baihua*).<sup>41</sup> Die Modernität dieser Erzählung bezieht sich nicht nur auf die Verwendung der Alltagssprache als Literatursprache, sondern insbesondere auch auf die Darstellungsform des Tagebuchs und der Herausgeberfiktion.

*Kuangren riji* besteht aus zwei Teilen, nämlich einem Vorwort des (fiktiven) Herausgebers und ausgewählten Tagebucheinträgen aus dem Tagebuch eines Mannes, der unter Verfolgungswahn leidet. Im Vorwort berichtet der Herausgeber, ein Jugendfreund des Wahnsinnigen, von der Krankheit und dem Tagebuch, das der Wahnsinnige während seiner Krankheit geführt hat. Für die Veröffentlichung hat dieser Freund nur dreizehn Einträge ausgewählt, die seiner Meinung in einem gewissen Zusammenhang stehen, und nimmt so die Rolle eines Herausgebers an. Die Tagebuchform eignet sich am besten für die

---

39 Ebd.

40 Ebd., S. 16–32. Wolfgang Kubins Übersetzung trägt den Titel „Das Tagebuch eines Verrückten“. In der vorliegenden Arbeit wird der Titel „Das Tagebuch eines Wahnsinnigen“ bevorzugt, denn der Begriff Wahnsinn (*folie*) verweist im Sinne Foucaults auf ein kulturelles Konstrukt, von dem sich die Vernunft abgrenzt und durch das die Vernunft sich erst konstituiert. Bei der Analyse von *Kuangren riji* stellt sich deshalb die Frage, wer oder welcher Diskurs den Wahnsinn definiert. Zur Geschichte der diskursiven und institutionellen Ausgrenzung des Wahnsinns siehe Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Übers. Ulrich Köppen (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, <sup>8</sup>1989).

41 Die Schriftstellerin Chen Hengzhe 陳衡哲 (1890–1976) kam Lu Xun mit ihrer Erzählung *Yi ri* 一日 („Ein Tag“, 1917) um etwa ein Jahr zuvor. Wegen der im Vergleich zu Lu Xun geringeren Qualität in Bezug auf Darstellungstechnik und thematischen Beschränktheit wird Chen’s Erzählung bis heute in der Literaturgeschichtsschreibung kaum wahrgenommen.

Wiedergabe des Innenlebens einer Figur. Diese Form mit ihrer Ich-Perspektive suggeriert Authentizität und konfrontiert den Leser mit direkter Betroffenheit. Andererseits bedingt die Herausgeberfiktion ein unzuverlässiges Erzählen, da das Erzählte durch den Herausgeber selektiert und gefiltert wird. Der Rahmen des Vorworts impliziert, dass die Tagebucheinträge in dieser Erzählung mit einer gewissen Distanz zu betrachten sind.

Der Wahnsinnige als Hauptfigur stellt an sich bereits eine subversive Kraft dar. Denn der Wahnsinnige bricht mit dem herrschenden Diskurs und bringt einen anderen zur Sprache. Der Wahnsinnige verunsichert, bedroht und destabilisiert das Vernünftige, das Normale und das Stabile: „[It is] discursive energy that erupts and interrupts the normal and normalizing systems of meaning“.<sup>42</sup> In *Kuangren riji* wird der Wahnsinnige als Einzelgänger, als Individuum dargestellt, weil der Wahnsinnige eben das Gegenbild der Masse ist.<sup>43</sup> Die Masse definiert den Wahnsinn und durch dieses Definieren grenzt sie sich vom Wahnsinn ab und sichert ihren eigenen Diskurs.<sup>44</sup> In der Diskursanalyse

---

42 Siehe Tang Xiaobing: „Lu Xun’s ‚Diary of a Madman‘ and a Chinese Modernism“, in: *Publications of the Modern Language Association of America [PMLA]* 107.5 (1992), S. 1222–1234, hier S. 1226.

43 Nach Jing Kaixuan 景凯旋 ist Lu Xun ein „Einzelgänger“, der sich immer von der Masse distanziert. An erster Stelle in seinem Denken stehe das Individuum, das sich ständig gegen die Vereinnahmung durch alle Gruppen oder Institutionen wehrt. Jing nimmt auch Bezug auf Michel Foucault und argumentiert, dass Lu Xun, im Gegensatz zu Foucault, der Ansicht sei, dass Macht und Wissen (Denken) einander nicht bedingen, sondern im Konflikt stehen. Der Kern von Lu Xuns Denken sei die Kritik an der Macht. Siehe Jing Kaixuan: „Lu Xun. Yi ge fanquanli de liqunzhe“ 鲁迅：一个反权力的离群者, in: *Shuwu* 书屋 10 (2004), S. 62–68, hier S. 65.

44 Jeremy Tambling geht in seiner Analyse von *Kuangren riji* mit Bezug auf Foucault ebenfalls auf die Macht des Definierens ein: „The critique of the bureaucracy, of surveillance, of the power of medicine and of the power of the normality to assert itself through the power of defining people as mad obviously derives from, and compares with, Foucault on Modernity’s techniques of surveillance and of power.“ Siehe Jeremy Tambling: *Madmen and Other Survivors. Reading Lu Xun’s Fiction* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2007), S. 27. Hier ist kurz anzumerken, dass Friedrich Nietzsche (1844–1900) sowohl auf Lu Xun als auch auf Foucault großen Einfluss hatte, was letztlich auch zur Affinität zwischen den beiden führt.

führt Foucault die Ausgrenzung des Wahnsinns als eine der Ausschließungsprozeduren der Diskurskontrolle an.<sup>45</sup> In *Kuangren riji* lässt sich die Ausgrenzung in vielen Szenen beobachten, zum Beispiel in jenen, wo es um das Einsperren des Wahnsinnigen geht:

Nachdem er mich nach Hause gezerrt hatte, taten die daheim alle so, als würden sie mich nicht kennen. Ihr Blick unterschied sich in nichts von dem der anderen. Nachdem ich mich ins Studierzimmer begeben hatte, wurde hinter mir die Tür zugeschlossen, als sperrte man ein Huhn oder eine Ente ein.<sup>46</sup>

Die Sonne kommt nicht heraus, die Tür öffnet sich nicht, Tag für Tag zwei Mahlzeiten.<sup>47</sup>

Das Einsperren ist eine effektive Ausgrenzungsmethode, um den Wahnsinnigen zum Schweigen zu bringen. In der Einsamkeit führt er Tagebuch und entlarvt die chinesische Geschichte als die einer fortwährenden Menschenfresserei:

Dass man seit alters Menschen gefressen hat, war mir noch in Erinnerung, allerdings nur vage. Ich bin daher die Geschichtsbücher durchgegangen; sie waren ohne Jahresangaben, und auf jeder Seite standen krumm und schief die Worte „Humanität, Rechtlichkeit, Wahrheit und Tugend“ gekritzelt. Da ich ohnehin nicht schlafen konnte, las ich aufmerksam die halbe Nacht, bis ich zwischen den Zeilen die zwei Worte erkannte, aus denen jedes Buch bestand: „Menschen fressen“!<sup>48</sup>

Die Humanität oder die Tugend wird als Heuchelei und die Menschenfresserei als die verschwiegene Wahrheit entlarvt. Das ist eine radikale Umwertung der Geschichte. Diese Erkenntnis bleibt aber nur ein Monolog des Wahnsinnigen. Als der Wahnsinnige seinen Bruder zu bekehren versucht, wird alles, was er sagt, als Unsinn abgetan. Er selbst wird als Verrückter abgestempelt, sein Mund wird gestopft. Er muss wieder in sein dunkles Zimmer zurückkehren.<sup>49</sup>

Das Fressen von Menschen ist die zentrale Metapher in dieser Erzählung. Einerseits bezieht es sich auf bestimmte historische Ereignisse, andererseits steht es für die Auslöschung des Individuums im Diskurs-Macht-Komplex, der sich auf den Konfuzianismus und den Despotismus stützt. Selbst der

---

45 Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, S. 11f.

46 Lu Xun, *Applaus*, S. 19.

47 Ebd., S. 30.

48 Ebd., S. 20.

49 Ebd., S. 27–30.

Wahnsinnige ist in diesen Komplex verwickelt und hat an der Menschenfresserei seinen Anteil:

Seit viertausend Jahren sind Menschen gefressen worden, und ich habe wie ein Narr so viele Jahre meines Lebens vertan. Als meine Schwester starb, war mein Bruder mit den Familienangelegenheiten betraut. Es ist nicht auszuschließen, daß er ihr Fleisch in die Speisen mischte und uns heimlich davon zu essen gab.

Vielleicht habe ich selbst, ohne es zu merken, ein paar Stücke Fleisch von meiner Schwester gegessen, und nun ist die Reihe auch an mir ... Viertausend Jahre Menschenfresserei lasten auf mir. Da mag ich anfänglich nichts gewußt haben, doch nun ist alles klar. Der wahre Mensch wird auch mich meiden.<sup>50</sup>

Viertausend Jahre Menschenfresserei ist, wie die eiserne Kammer, eine Metapher für den Diskurs-Macht-Komplex in der chinesischen Geschichte, der in das Unterbewusstsein des Menschen durchgedrungen ist. Daher gibt es keinen wahren Menschen, solange dieser Komplex immer noch seine Macht ausübt.

Der letzte Tagebucheintrag lautet: „Vielleicht gibt es Kinder, die noch keine Menschen gefressen haben? Rettet die Kinder...“.<sup>51</sup> Dieser Aufruf lässt vermuten, dass der Wahnsinnige noch Hoffnung hegt. Aus dem Vorwort des Herausgebers erfährt man aber, dass der Wahnsinnige selbst inzwischen genesen sei und nun auf die Übernahme eines Amtes warte. Der Genesene hat sich wieder dem Diskurs-Macht-Komplex gefügt und den Widerstand aufgegeben. Die Hoffnung, sich befreien zu können, wird damit wieder in Frage gestellt.

Nach der Genesung betitelt der ehemals Kranke seine eigenen Aufzeichnungen mit „Tagebuch eines Wahnsinnigen“. Ob dies ernst gemeint ist oder ob er mit Ironie spielt, ist nicht festzustellen. Klar ist aber, dass der Wahnsinnige in der Form des Monologs seine innere Stimme festgehalten hat. Es ist eine Stimme, die gegen den repressiven Diskurs-Macht-Komplex in der Geschichte schreit und die Hoffnung und gleichzeitig Hoffnungslosigkeit zum Ausdruck bringt.

---

50 Ebd., S. 31.

51 Ebd., S. 32.

*Der Kämpfer gegen die Macht*

In seinem Essay „Zheyang de zhanshi“ 這樣的戰士 („Ein solcher Kämpfer“, 1925)<sup>52</sup> beschreibt Lu Xun mit der Metapher des „leeren Schlachtfelds“ (*wu-wu zhi zhen* 無物之陣) die Allgegenwart des Diskurs-Macht-Komplexes:

Er schreitet auf [das leere Schlachtfeld] zu, wo ihm alle, denen er begegnet, auf dieselbe Art zunicken. Er weiß, daß dieses Nicken die Waffen des Feindes ist, mit der dieser tötet, ohne Blut zu vergießen. Es ist eine Waffe, die schon viele Kämpfer vernichtet hat. [...]

Über ihren Köpfen flattern alle möglichen Fahnen und Banner, bestickt mit den verschiedenen Titeln, wie Menschenfreund, Gelehrter, Schriftsteller, ehrwürdiges Alter, Jugend, [Connaisseur], Ehrenmann... Darunter alle möglichen Umhänge, bestickt mit verschiedenen Zeichen, wie Bildung, Moral, Nationalkultur, Öffentliche Meinung, Logik, Gerechtigkeit, Weisheit des Ostens...

Er aber hebt seinen Speer.<sup>53</sup>

Der Begriff „das leere Schlachtfeld“ ist typisch für Lu Xuns paradoxes Denken. Im normalen Sinne ist die Leere ein Vakuum, in dem nichts vorhanden ist. In Lu Xuns Darstellung stellt die Leere dagegen eine höchst gefährliche Situation dar, in der selbst das Zunicken zur tödlichen Waffe wird. Das leere Schlachtfeld steht für die Omnipräsenz des Diskurs-Macht-Komplexes. Es durchdringt alle Räume und alle Schichten der Gesellschaft. Es trägt allerlei Masken und versteckt sich hinter verschiedenen Diskursen wie der Moral, der Kultur, der Sittenordnung oder dem Wissen. Es ist allgegenwärtig, aber unsichtbar. Der Kämpfer jedoch begibt sich auf dieses leere Schlachtfeld und deckt das wahre Gesicht der Macht auf.

Ein Hauptanliegen der literarischen Auseinandersetzung bei Lu Xun besteht darin, die versteckten Machtmechanismen in der Gesellschaft und die Verquickung von Macht und Diskurs zu entlarven. Dass Diskurse und Macht

52 In: *Lu Xun quanji*, Bd. 1, S. 525–527.

53 Lu Xun: „Ein solcher Kämpfer“, in: *Wilde Gräser* (Beijing: Waiwen Chubanshe, 2002), S. 51. Der Begriff *wuwu zhi zhen* wurde in der zitierten Übersetzung als „die Reihen der Leere“ übersetzt, was schwer verständlich ist. Ich habe den Zentralbegriff hier neu als „das leere Schlachtfeld“ übersetzt. „Connaisseur“ (für den Begriff *yaren* 雅人, der einen kultivierten, sensiblen Menschen mit Geschmack bezeichnet) steht anstelle der missverständlichen Übertragung „Dilettant“.

einander einschließen, dass Diskurse ständig neue Machtverhältnisse produzieren, dass Macht verschiedene diskursive Masken trägt, löst einen ewigen Kampf gegen die Macht aus. Der Krieger ist sich bewusst, dass diese Auseinandersetzung ewig währen wird.<sup>54</sup> Der Satz „Er aber hebt seinen Speer“ wiederholt sich im Essay insgesamt fünfmal,<sup>55</sup> was Unbeirrbarkeit und Entschlossenheit zum Ausdruck bringt. Im Kampf gegen die Macht positioniert sich Lu Xun als „ein solcher Kämpfer“, der jederzeit bereit ist, seinen Speer ins Gesicht der Macht zu schleudern.

---

54 Ohne Bezugnahme auf „Zheyang de zhanshi“ kommt auch Jing Kaixuan zur selben Schlussfolgerung, dass Lu Xuns Anti-Macht-Kampf ein endloser Prozess sei. Siehe Jing, „Lu Xun“, S. 67.

55 Ebd., S. 51f.