

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Schopenhauer und Wang Kuo-wei——eine
Begegnung zwischen der westlichen und
chinesischen Philosophie“

Verfasserin

Ye Han

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie

Wien, im Juli 2009

Studienkennzahl lt Studienblatt: A296

Studienrichtung lt Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Werner Gabriel

Inhaltverzeichnis

Einleitung.....	3
1 Schopenhauers Leben und Werk.....	5
1.1 Schopenhauers Jugend.....	5
1.2 Die Studienzeit und Reife.....	6
1.3 Isolation und der wachsende Ruhm.....	9
2 Wang Kuo-weis Leben und seine Zeit.....	11
2.1 Das Leben und Werk Wang Kuo-weis.....	11
2.1.1 Kindheit und Jugend.....	11
2.1.2 Bildungsjahre und Reife.....	12
2.1.3 Loyalistenkarriere und Tod.....	16
2.2 Der geschichtliche Hintergrund.....	18
2.2.1 Ausländische Aggressionen.....	18
2.2.2 Die alte demokratische Revolution.....	19
3 Schopenhauers Pessimismus.....	21
3.1 Pessimismus.....	21
3.2 Der Wille zum Leben.....	24
3.3 Erlösungslehren	27
3.3.1 Der moralische Weg der Erlösung.....	27
3.3.2 Der ästhetische Weg der Erlösung.....	30
3.3.3 Zur Selbsterkenntnis.....	32
4 Wang Kuo-weis Anwendung schopenhauersche Gedanken.....	36
4.1 Kurz Vorstellung des Roman Der Traum der roten Kamme.....	36
4.2 Über hong-lou-meng ping-lun.....	39
4.2.1 Das „yu“ 欲 (Die Wille).....	40
4.2.2 Die Erlösung.....	42
4.2.3 Die ästhetischen Werte des Hong-lou-meng.....	45
4.3 Zweifel an Schopenhauers Erlösungslehre.....	48

5	Ideenlehre von Schopenhauer.....	53
5.1	Schopenhauers Berufung auf den Ideenbegriff Platons.....	53
5.2	Schopenhauers Ideenlehre.....	56
5.2	Begriff des Schönen und des Erhabene.....	57
5.2.2	Die Ideen als Vorstellung und Wille.....	59
5.2.3	Die Anschaulichkeit der Idee.....	61
5.2.4	Die Unabhängigkeit der Ideen von Raumzeitlichkeit und Kausalität.....	62
5.2.5	Die Einheit von Subjekt und Objekt in der Ideenschau.....	65
6	Wang Kuo-weis Ideenlehre.....	67
6.1	Das jing-jie 境界.....	67
6.2	Kreativ Ideen (zao-jing 造境)und Deskriptiv Ideen(xie-jing 写境).....	70
6.2.1	„Der Natur entsprechen“.....	70
6.2.2	Wang Kuo-weis „der Natur entsprechen“, „dem Ideen nahekommen“ und Schopenhauers„ Ideen ist der Gegenstand aller Kunst“.....	72
6.3	Ichhafte (you-wo zhi jing 有我之境) und ichlose Ideen (wu-wo zhi jing 无我之境).....	74
6.4	Das Gefühl des Erhabenen (zhuang-mei zhi qing 壮美之情) und das Gefühl des Schönen (you-mei zhi qing 优美之情).....	78
	Schlusswort.....	80
	Literaturverzeichnis.....	82

Einleitung

In dieser Arbeit wird ein philosophischer Vergleich zwischen dem westlichen Philosophen Schopenhauer und dem chinesische Philosophen Wang Kuo-wei behandelt. Am Anfang des 20. Jahrhundert beschäftigt sich Wang Kuo-wei mit Schopenhauers philosophischem Pessimismus, das ist die erst systematische Theorie des Pessimismus im Raum der chinesischen Philosophie. Diese steht eine große Interesse für westlichen Denken in China. Wang Kuo-wei hat zahlreiche Schriften über Schopenhauers Theorie geschrieben, besonders über dem Begriff des Willens, darauf chinesische „yu“ heisst und die Ideelehre, die er als „jing-jie“ bezeichnet.

Arthur Schopenhauer lebte in einer Zeit, die einem Wendepunkt in der westlichen bedeutet. Wang Kuo-wei lebte seinerseits die einem Wendepunkt in der chinesischen Kultur bedeutet. Auf eine Seite stammen ihre Gedanken aus der eigenen traditionellen Kultur, auf andere Seite wurden sie von der fremden Kultur stark beeinflusst. Die philosophischen Theorien der beiden Philosophen vermischen sich. In den vorliegenden Kapiteln werde ich mich mit den beiden philosophischen Theorien beschäftigen.

Die Arbeit wird in 6 Kapiteln unterteilt. Im Kapitel 1 wird Schopenhauers Leben erläutert, damit die Hintergrund der Entstehung und Entwicklung seinen philosophischen Gedanken erkannt werden kann. Im 2. Kapitel wird Wang Kuo-weis Leben und sein gesellschaftlicher Hintergrund dargestellt. Die gesellschaftliche Umwälzung von 40 Jahren des 19. Jahrhundert bis Anfang des 20. Jahrhundert bestimmt seine Gedanken, er versucht in Schopenhauers pessimistischer Theorie ein Weg zu finden, um Erlösung von Leiden des Lebens zu erreichen.

Im Kapitel 3 wird Schopenhauers Pessimismus erklärt. Zuerst wird der zentrale

Begriff von Schopenhauers Philosophie, nämlich der Wille zu Leben erläutert. Die Basis des Willens ist das unendlichen Bedürfnis, das Mangel und Schmerz, das Leid des Lebens auslöst. Kann man von dem Leid erlöst werden? Weiterhin werden die drei Weg vorgestellt, womit man von dem Leid des Lebens befreit wird: der moralische Weg, der ästhetische Weg und die Selbsterkenntnis.

Im Kapitel 4 wird Wang Kuo-wei Anwendung schopenhauersche Philosophie dargestellt. In diesem Kapitel sollen Wangs Gedanken durch seine literarische Kritik des berühmten Romans, „*Der Traum der roten Kammer*“, behandelt werden. Die Erklärung des Willens bei Wang Kuo-wei ist ähnlich wie Schopenhauers. Die Erlösung ist bei ihm das *chu-shi* 出世, Freisein vom Willen. Wang zeigt, dass man durch die Beobachtung des Leides von anderen und durch das Erfahren des Leides bei sich selbst streben, das Nicht-Leben erreichen kann. Im diesen Kapitel wird auch Wangs Zweifel an Schopenhauers Erlösungslehre erläutert.

Im Kapitel 5 und 6 wird die Ideenlehre von der beiden Philosophen erörtert. Was sind die Ideen? Bei Schopenhauer sind die Ideen unmittelbaren Objektivation des Willens, als Vorstellungen des Willens. Die Idee ist die vollständige und vollkommene Erscheinung. Als solche ist sie anschaulich und soll von Raum, Zeit und Bedingtsein durch Ursachen frei sein. Im Kapitel 5 wird dieser Begriff der Idee von solchen Aspekte erklärt. Im Kapitel 6 wird Wang Kuo-wei eigener Begriff der Idee erläutert, die er als „Kreativ-Ideen“ (*zao-jing* 造境) und „Deskriptiv-Ideen“ (*xie-jing* 写境), „ichhafte“ (*you-wo zhi jing* 有我之境) und „ichlose Ideen“ (*wu-wo zhi jing* 无我之境) bezeichnet. Weiters solle im diesen Kapitel die Unterscheidung der beiden Ideenlehren untersucht werden.

1. Schopenhauers Leben und Werk

1.1. Schopenhauers Jugend

Arthur Schopenhauer wurde am 22. Februar 1788 in Danzig als Sohn einer wohlhabenden Kaufmannsfamilie geboren. 1793 übersiedelte die Familie nach Hamburg, in den folgenden Jahren war die kleine Familie häufig auf Reisen. Sein Vater Heinrich Floris Schopenhauer beschloss Arthur in eine kaufmännische Laufbahn zu lenken und er sollte weltmännisch gebildet werden. Den ersten Unterricht erhielt der Knabe in einem hamburgerischen Privatinstitut. Schon im Alter von Zehn Jahren trat er mit dem Vater eine große Reise nach Frankreich an, die ihn bis zum zwölften Lebensjahr beschäftigen sollte. Nach der Rückkehr ins Elternhaus kam Arthur Schopenhauer in eine pädagogische Privatschule. In dieser lernte er wie man Zöglinge zu tüchtigen und gesellschaftlich gebildeten Kaufleuten auszubilden vermag. Er verließ Hamburg im Frühjahr 1803 mit seinen Eltern und brach nach Holland auf. Später wurde die Reise nach England fortgesetzt. Der Aufenthalt in England erzeugte in Schopenhauer den Hass gegen die englische Bigotterie, der den Philosophen durch das ganze Leben hindurch beeinflussen wird.

Anfang 1805 kehrte der nun siebzehnjährige Jüngling wieder nach Hamburg zurück und trat bei dem Senator Jenisch in die Lehre. Die einmal erwachte Liebe zu den Wissenschaften ließ sich nicht ersticken und der Handelslehrling fühlte sich unglücklich. Im Gegenzug benutzte er jeden freien Augenblick, um zu lesen oder sich seinen eigenen Gedanken und Träumereien widmen. Hinzu kam, dass sein Vater, Heinrich Floris Schopenhauer, durch einen Sturz von einem Speicher verstarb. Die Zeit von Frühling 1807 bis zu Herbst 1809 genügte ihm, um sich die zum Besuch der Universität geforderten Kenntnisse anzueignen. Bis zum Beginn des Jahres 1808 lebte er in Gotha, wo Arthur Schopenhauer bei Döring Lateinisch und bei Jacobs Deutsch studierte. Die restliche Zeit verbrachte er in Weimar, wo er das Verständnis

für die italienische Literatur erwarb. Neben den alten Sprachen, in denen der Philologe Passow und der Gymnasialdirektor Lenz seine Lehrer waren, setzte er sich mit der Mathematik und der Geschichte auseinander. Am 9. Oktober bezog er die Universität Göttingen, um Medizin zu studieren, ein Jahr später tauschte er die Medizin gegen die Philosophie um.

1.2. Die Studienzeit und Reife

Schopenhauer widmete seinen philosophischen Ehrgeiz zunächst den Studien Platons und Kants, deren Lehren die Gestaltung der eigenen Gedankenwelt Schopenhauers sehr stark beeinflussten. Auch kam er in dieser Zeit mit den Schriften Schellings in Berührung, dessen Einfluss Schopenhauers Gedankenbildung weitgehend prägte. Im Herbst 1811 bezog er die Universität Berlin. Dort besuchte er die Vorlesungen von Fichte, dem er hohe Erwartungen entgegenbringt, dennoch konnte dieser ihn nicht befriedigen. Seiner Meinung nach bilden Klarheit und Präzision im Gedanken und Ausdruck das Fundament, damit die Echtheit und Gehalt der Philosophie garantiert werden konnte. Auch Schleiermacher befriedigte ihn nicht. Ohne Lehrer und Vorbild wird Schopenhauer sein eigener Meister. Im Zuge einer eigenen Doktorarbeit formte sich sein erstes philosophisches System. Des Krieges wegen verließ er im Frühling 1813 Berlin und reiste nach Weimar. Die Verhältnisse im mütterlichen Hause gefielen ihm nicht, deshalb ließ er sich zunächst im Rudolfsstadt nieder. Er promovierte Anfang Oktober an der philosophischen Fakultät nachdem er die Arbeit bei Universität Jena eingereicht hatte.

Der kommende Winter sollte für Schopenhauer höchst bedeutsam werden, weil er in enger Beziehung zu Goethe trat. Nach stundenlangem Gespräch spann sich der Gedankenverkehr des Dichters und des jungen Denkers aus, er streckte sich „alle

möglichen philosophischen Gegenstände“¹ und führte zu einem nahezu freundschaftlichen Verhältnis. Schopenhauer profitierte in hohem Maße von dieser persönlichen Berührung mit Goethe und seine Philosophie war ohne Goethes Einwirkung kaum vorstellbar, brachte sie ihn, in Verbindung mit neospinozistischen Gedanken des nachkantischen Idealismus, eindrucksvoll die „pantheistische“ Grundgedanken nahe.

Noch wichtiger für die geistige Entwicklung des jungen Denkers ist sein Verhältnis zu dem Orientalisten Friedrich Maier. Durch Maiers Vermittlung wird er mit dem indischen Altertum bekannt, insbesondere mit der tiefsinnigen Mystik. Er führte den indischen Weisheitslehren über die Ureinheitlichkeit alles Wirklichen und den Erscheinungscharakter der Welt zu Kant, Spinoza und Goethe hinüber.

Im Mai 1814 begibt sich Schopenhauer nach Dresden. Dort verzeichnete er die Höhepunkte seines philosophischen Schaffens. Die Resultate intensiver Gedankenarbeit befruchtet durch den Erlebnisreichtum, besonders in den letzten Jahren, fügten sich zusammen zum philosophischen System. Er behandelte die philosophischen Vorstellungen aller je da gewesenen Philosophen, und hielt seine Gedanken schriftlich fest. Die Hochflut schöpferischer Produktion, die ihn in diesen Jahren beseligte, strömte ihm aus der lebendigen Tiefe seines Geistes zu. Diese Produktion vollzieht sich in spezifischer genialer Form. Der anschauliche Eindruck der Objekte erregt unmittelbar die Gedankenreihen. Die Gegenstände reden „Offenbarung“ und er vermag kaum die Gedanken festzuhalten und schriftlich zu fixieren. Schopenhauer beschrieb diese Zeit in seinem Brief an Professor Erdmann:

„Während dieses vierjährigen Aufenthalts in Dresden ist es gewesen,
dass in meinem Kopfe, gewissermaßen ohne mein Zutun, mein
philosophisches System, strahlenweisen wie ein Kristall zu einem

¹ Heinrich Hasse. Schopenhauer. München. Verlag Reinhard 1926 s.34

Zentro konvergierend, zusammenschloss, so wie ich es sofort im ersten Bande meines Hauptwerks niedergelegt habe. Mich haben nicht die Bücher, sondern die Welt hat mich befruchtet.“²

Über das Hauptwerk hindurch zeigen sich jene Gedanken philosophischer Eingebung. Im März 1818 konnte Schopenhauer seinem philosophischen System den endgültigen Schliff geben und das vollendete Werk dem Verlag Brockhaus in Leipzig anbieten. Im Dezember des Jahres erscheint das Werk unter dem Titel: *Die Welt als Wille und Vorstellung: in vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält*. Das philosophische System Schopenhauers steht im dreißig Lebensjahre seines Schöpfers auf alle Punkten endgültig fest. Alle später erschienenen Werke stellen in der Hauptsache Ausführung und Ergänzung des im ersten Bande der *Welt als Wille und Vorstellung* Geboten dar. Seine philosophische Entwicklungsphase ist hauptsächlich abgeschlossen.

Im März 1820 habilitierte Schopenhauer an der Universität Berlin. Aber die Unternehmung der Habilitation führte zu einem völligen Misserfolg. Für das Sommersemester 1820 kündigte er folgende Vorlesung an: *Die gesamte Philosophie, das ist die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste*. Er konnte als akademischer Lehrer ebenso wenig wie als Schriftsteller neben Hegel keinerlei Einfluss ausüben. Deshalb hielt er in der Folgezeit keine Vorlesungen mehr. Stattdessen tritt die Pflege eigener wissenschaftlicher Bestrebung in den Vordergrund. So sind die Berliner Jahre Schopenhauers erfüllt von intensiven naturwissenschaftlichen Studien. In Berlin fühlte er sich unglücklich; Lage, Klima Umgebung, Lebensweise, soziale Zustände: alles war ihm unsympathisch. Durch den Mangel an Anerkennung, durch Vereinsamung und das Zerwürfnis mit den Angehörigen verbittert, verließ er im Mai 1822 Berlin und verbrachte mehrere Jahre mit Reisen. Im Jahre 1831 übersiedelte er nach Frankfurt am Main. Ein zweiter großer Wendepunkt im Leben Schopenhauers ist eingetreten. Der Verzicht auf berufliches

² Heinrich Hasse, Schopenhauer. München. Verlag Reinhard 1926 s.58

Wirken ist endgültig eingetreten. Die Periode einsamer Zurückgezogenheit brach an.

1.3. Isolation und der wachsende Ruhm

Im Juni 1833 bezieht er in Frankfurt seinen Daueraufenthalt verließ bis zum Tod seinen Wohnort nicht wieder. In diesem letzten Lebensabschnitt blieb seine Geistestätigkeit unermüdlich rege. Freilich findet kein neuer Versuch methodischen Aufbaus philosophischer Gedanken, keine kritische Neuordnung der systematischen Grundanschauungen der *Welt als Wille und Vorstellung* statt. Die im ersten Band des Hauptwerks veröffentlichte Ideenwelt versucht er weiterhin zu ergänzen.

In der Naturwissenschaft glaubte Schopenhauer einen Bundesgenossen im Kampf für seine Ideen gefunden zu haben. Aufgrund der naturwissenschaftlichen Studien, die er auf die Universität Göttingen und Berlin neben der philosophischen Bildung angeeignet hat, bildete er sich die Anschauung, die Naturforschung bewege sich in eine Richtung, dass sie einmal bei den Ergebnissen ankommen müsse, die er selbst durch philosophisches Denken gefunden hat.³ Den Beweis dafür versuchte er in der 1836 erschienen Schrift *Der Wille in der Natur* zu liefern. Alle Naturforschung setzt sich aus zwei Teilen zusammen, aus der Beschreibung der Naturkräfte und aus der Erklärung der Naturgesetze. Im gleichen Sinne wie er in *der Wille der Natur* eine Ausführung der Willenlehre gab, so beinhaltet die Schrift *Die beide Grundprobleme der Ethik* eine Erweiterung der Ansicht über die Freiheit des Willens. Das Buch ist aus zwei Preisschriften zusammengesetzt: Nämlich bestehend aus der Arbeit über *die Freiheit des Willens*, die 1839 von der norwegischen Akademie der Wissenschaft gekrönt, und aus der andern über die *Grundlager der Moral*, die auf Veranlassung der dänischen Akademie ausgeführt, aber von dieser nicht gekrönt worden war. Mit

³ Vgl. Rudolf Steiner. Biographie und biographische Skizzen. Dornach Schweiz. Rudolf-Steiner-Verlag. 1992 s.262

diesen Arbeiten ist die philosophische Produktion Schopenhauers keineswegs abgeschlossen. Die Jahre 1841 bis 1843 sind ganz mit den Arbeiten zu dem Ergänzungsband zur *Welt als Wille und Vorstellung* ausgefüllt. Im Mai 1843 waren die ergänzenden Betrachtungen zu einem Umfang von 50 Kapiteln angewachsen, haben eine endgültige Form gefunden und stellen das Material für ein neues Band dar. Der Band enthält nach eigener Bemerkung des Philosophen das Beste, was er geschrieben hat.

Was Schopenhauer der Welt noch zu sagen hatte, enthält sein letztes Buch *Parerga und Paralipomena*, das im Jahre 1851 erschien. Er brachte eine Reihe von Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Anthropologie, Religion und Lebensweisheit in der Darstellung. Der Vielfalt seiner Gedankengänge zeigt sich in folgendem Zitat:

„nicht bloß Behauptungen und Beweise, sondern überall auf eine Persönlichkeit durchblickt, die Gedanken nicht bloß aus dem Kopfe, sondern aus dem ganzen Menschen entspringen und die nicht bloß durch Logik, sondern auch durch Gefühl und Leidenschaft ihre Ansicht zu beweisen sucht.“⁴

Dieser Charakter seines letzten Werk bewirkt es, dass er am Abend seines Lebens von sich sagen konnte: „Meine Zeit ist gekommen.“ Der Jahrzehntelang Unbeachtete wurde in der zwei Hälfte des Jahrhunderts ein viel gelesener Schriftsteller.

Ungefähr ein Jahrzehnt konnte Schopenhauer das Wachsen seines Ruhmes noch nicht ansehen. Am 21. September 1860 starb er plötzlich infolge eines Lungenschlages.

⁴ Rudolf Steiner. Biographie und biographische Skizzen. Dornach Schweiz. Rudolf-Steiner-Verlag. 1992s.264

2. Wang Kuo-weis Leben und seine Zeit

2. 1. Das Leben und Werk Wang Kuo-weis

2.1.1. Kindheit und Jugend

Wang Kuo-wei ist im dritten Jahr der Regierungsperiode Guang-xü, am 7. Dezember 1877 in Hai-ning geboren. Sein Vater war ein Geschäftsmann und hatte großes Interesse an der Malerei, Dichtkunst und Kalligrafie. Die Familie verbrachte ihr Leben in bescheidenen Verhältnissen. Wie Wang Kuo-wei in seiner Autobiografie vermerkte, vermochte das jährliche Einkommen seines Vaters nur den Bedarf an Nahrung und Kleidung zu decken. Als ein Siebenjähriger fing er an zur die Schule zu gehen und lernte *Sishu* 四书 (vier Bücher)⁵, *Wujing* 五经 (fünf Klassiker)⁶ und „Baguwen“ 八股文 (Achtgliedriger Aufsatz)⁷ als er elf Jahre alt war. Wang Kuo-wei hatte bereits in frühen Jahren seines Lebens großes Interesse an der Erkenntnis. Er erwähnte in seiner Biografie die Bücherkästen seines Vaters, die auf ihn von klein auf große Faszination ausgeübt haben. Nachdem er von der Schule heimgekehrt ware, stöberte er darin herum. 1892 verschaffte sich Wang Kuo-wei mit Erlangung des Sheng-yuan-Grade 省院 einen Zutritt zur Regionalakademie in der Provinzhauptstadt Hang-zhou. Er entdeckte eines Tages bei seinem Freund *han-shu* 汉书 (Geschichte der Han-dynastie) und fand so großen Gefallen, dass er sich sogleich die ersten vier

⁵ Die Vier Bücher sind vier kanonische Bücher der konfuzianischen Lehren, die der Neokonfuzianer Zhu Xi in der Song-Dynastie zusammenstellte. Es sind:

- Das Große Lehren (大学 da-xue)
- Die Analekten des Konfuzius (论语 lun-yu)
- Mitte und Maß (中庸 zhong-yong)
- Mengzi (孟子 meng-zi)

⁶ Die Fünf Klassiker sind fünf Werke der klassischen chinesischen Literatur, deren Studium von Konfuzius besonders empfohlen wurde. Es sind

- Buch der Wandlung
- Buch der Lieder
- Buch der Urkunden
- Buch der Riten
- Frühlings- und Herbstannalen (chun-qiū)

⁷ Die achtgliedrige Aufsatz ist ein stark ritualisierter und reglementierter Essay, war unter der Ming- und Qing-Dynastie bis einer der grundlegenden Bestandteile der Beamtenprüfung in China. Thema dieser Aufsätze waren die Lehren des Konfuzius.

Dynastiegeschichten kaufte. Dies nannte er selber den „Anfang eines lebenslangen Studierens“⁸

2.1.2 Bildungsjahre und Reife

Nach dem Seekrieg gegen Japan 1894 erkannte er erstmals die sogenannte „Xin-xue“ 新学, die „Neue Gelehrsamkeit“, das vom Westen hereinströmende Gedankengut, insbesondere die modernen Naturwissenschaften und Technologie, aber auch die neuartigen politischen Ideen. Er sehnte sich nach Auslandstudien, aber aus finanziellen Gründen konnte sein Wunsch nicht erfüllt werden.

Wang Kuo-wei heiratete 1896 Mo. Drei Jahre später, im Jänner des Jahres 1898, verließ er seine Heimat und ging nach Shanghai. Dort bekam er einen Arbeitsplatz in der Redaktion der *Shi-wu-bao* 实务报 (Current Affairs). In dieser Zeit war eine private Lehranstalt Dong-wen Xue-she 同文学社 (Institut für Japanisch) entstanden, um primär Übersetzer für japanische und westliche Zeitschriften auszubilden. Der Gründer der Lehranstalt war Luo Zhen-yü 罗振玉, der den *Shi-wu-bao* früher gründet hatte. Seit 1899 lernte Wang Kuo-wei im Dong-wen Xue-she Englisch von einem japanischen Lehrer, der vorher Philosophie studiert hatte. Durch die Aufsätze von seinem Lehrer bekam Wang Kuo-wei in Kontakt mit der philosophischen Theorie von Kant und Schopenhauer und interessierte sich sehr dafür.

Wegen der Bewegung der Yi-he-tuan 义和团, 1900, war Dong-wen Xue-she geschlossen. Wang Kuo-wei kehrte nach Hause zurück und studierte Englisch alleine weiter. Er erzählte in seiner Autobiografie, dass er bis zu jener Bewegung schon zwei Jahre in der Lehranstalt verbracht hatte.

⁸ Vgl. Wang Kuo-wei 王国维. Zi-xu 自序 (Autobiografie). In Hrsg. Lao Shu 劳舒. Wang Kuo-wei shu-hua 王国维书话 (Über Wang Kuo-wei) h zhe-jing ren-ming chu-ban-she 浙江人民出版社 (Zhe-jiang Volks Verlag). Hang-zhou 杭州 1999. s. 185

Im Sommer des Jahres 1901 übersetzte er die englische Ausgabe *Über die Erhaltung der Kraft* von Helmholtz. Dies war ein wichtiger Übersetzungsversuch für ihn. Weil das Buch über die Erhaltung der Kraft die Newtonsche Mechanik und Kant-Laplace Theorie betraf, brachte es ihn dazu die deutsche Philosophie zu studieren. Im nächsten Jahr, bei der Hilfe von Luo Zhen-yu, erhielt er eine Chance für ein Auslandsstudium in Japan. Aber krankheitsbedingt musste er nach nur fünf Monaten zurückkehren. In seiner Autobiografie wird wiedergegeben, wie er diese Zeit verbrachte: der Körper ist schwach, der Geist ist kummervoll, die Frage des Lebens tauchte immer wieder in seinem Gedanken auf, so entschied er sich für die Beschäftigung mit der Philosophie.⁹

Um Philosophie zu studieren, las Wang Kuo-wei zunächst unter der Leitung Fujitas, einer der japanischen Lehrer von Dong-wen Xue-she, die Bücher über Soziologie und Psychologie. In seiner Autobiografie erwähnte er im Einzelnen Arthur Fairbanks *Introduction to Sociology*, William S. Jevons *Elementary Lessons in Logic* und Harald Höffdings *Psychologie*. Die beiden letzteren Werke waren von Wang Kuo-wei ins Chinesische übersetzt worden. Nach seiner Rückkehr aus Japan unterrichtete er in Tong-zhou shi-fan 通州师范 - der neu gegründeten Pädagogischen Hochschule von Nan-tong - Psychologie, Ethik und Soziologie. Diese Lehrtätigkeiten boten Wang Kuo-wei eine fruchtbare geistige Grundausbildung. Diese sollte ihm eine philosophische Auseinandersetzung mit Schopenhauer ermöglichen. Er fing im Jahr 1903 an, Bücher von Kant zu lesen. Diese seine Lektüre hielt er gleichzeitig für sehr schwierig. Er konnte *die Kritik der reinen Vernunft* nicht gut verstehen, dann wendete er sich zu Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Er meinte, in diesem Buch Schopenhauer eine schärfere Art des Ausdrucks benützte. Deswegen bevorzugte er Schopenhauers Buch.

Später ging Wang Kuo-wei zu den anderen Schriften Schopenhauers *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, *Über den Willen in der Natur*

⁹ Wang Kuo-wei 王国维. Zi-xu 自序 (Autobiografie). s. 186

und *Essaysammlung*, über. Wang Kuo-wei hatte ein großes Interesse an Schopenhauer. Für ihn war Schopenhauers Sprache poetisch und die Darstellungsweise klar und anschaulich. Die Schopenhauersche Philosophie ließ er stark einfließen:

„In Schopenhauers Pessimismus fand er seine Schwermut bestätigt, Schopenhauers Ethik bestärkt ihn in seinem Rückzug aus der politisch-praktischen Sphäre, und Schopenhauers Ästhetik versprach ihm unendlichen Trost in einem rein geistigen Leben jenseits des Kampfes der Interessen und Meinungen.“¹⁰

Anlässlich der Neueröffnung der Schule im Winter 1904 siedelte Wang Kuo-wei von Tong-zhou 通州 nach Su-zhou 苏州 über. Dort setzte er seine Lehrtätigkeit im Su-zhou shi-fan 苏州师范 (Su-zhou pädagogische Hochschule) fort. Damit ging für ihn auch die Zeit mit „Schopenhauer als ständigem Begleiter“¹¹ zu Ende. Er wendete sich wieder der Philosophie Kants zu. die Philosophie Kants stand im Mittelpunkt von Wang Kuo-weis Bemühen nicht weniger als drei Jahre.

Wang Kuo-weis erster philosophischer Aufsatz war *zhe-xue bian huo* 哲学辨惑 (das Diskutieren über Philosophie), darin brachte er fünf Punkte vor: Philosophie ist nicht schädlich; Philosophie ist nicht unnützlich; Das gegenwärtige China braucht Philosophie; China hat seine eigene Philosophie; Das Studieren der westlichen Philosophie ist notwendig. Später schrieb er *han-de xiang-zan* 汗德像赞 (Über Kant und seine Philosophie) und *shu-ben-hua xiang-zan* 叔本华像赞 (Über Schopenhauer und seine Philosophie), die im nächsten Jahr 1905 in der Zeitschrift *jiao-yu shi-jie* 教育世界 (Welt der Erziehung) veröffentlicht wurde. Im gleichen Jahr wurde in dieser Zeitschrift auch eine der wichtigsten Ausgaben von ihm veröffentlicht, nämlich das *hong-lou-meng ping-lun* 红楼梦评论 (Kritik des *der Traum der roten Kammer*), eine

¹⁰ Hermann Kogelschatz. Wang Kuo-wei und Schopenhauer. Eine philosophische Begegnung. Steiner-Verlag-Wiesbaden -GmbH. Stuttgart 1986 s.20

¹¹ Wang Kuo-wei 王国维. Zi-xi 自序 (Autobiografie). s. 186

Interpretation und Würdigung des Romans *Der Traum der roten Kammer*.

1904 war ein ergiebig Jahr für Wang Kuo-wei. Er verfasste viele Schriften in diesem Jahr: im März, *kong-zi zhi mei-yu zhu-yi* 孔子之美育主义 (die zentrale Rolle der ästhetischen Erziehung bei Konfuzius); im April *lun-xi* 论性 (Über das Menschwesen), eine problemgeschichtliche Abhandlung zur Wesensbestimmung des Menschen; im Juli *shu-ben-hua zhe-xue ji jiao-yu xue-shuo* 叔本华哲学及教育学说 (Schopenhauers Philosophie und seine pädagogischen Lehren) ; im selbem Monat *hong-lou-meng ping-lun*; August bis September *shu-ben-hua yi-chua-shuo hou* 叔本华遗传说后 (Schopenhauers Vererbungslehre); im November *shu-ben-hua he ni-cai* 叔本华和尼采 (Schopenhauer und Nietzsche) und Oktober bis Dezember *shi-li* 释理 (Erklärung der Ordnung), eine vergleichende begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den verschiedenen Bedeutungsebenen von „li“ bzw. „ratio“ in Ost und West usw. Ende 1905 fasste Wang Kuo-wei zwölf seiner Schriften zu einer Essay-Sammlung *Jin-an wen-ji* 静安文集 zusammen, die bei der Commercial Press als Buch erschienen war.

Luo zhen-yu erhielt 1906 eine Berufung als Beamter ins Erziehungsministerium, der neu gegründet wurde. Wang Kuo-wei folgte ihm und zog nach Peking. Ein Jahr später wurde er selbst kaiserlicher Beamter und arbeitete an der Übersetzung. Während der Eröffnung einer neuen beruflichen Perspektive erlitt er eine Serie von Todesfällen in seiner Familie. Es führte dazu, dass er in den Jahren 1906-1907 rastlos zwischen Peking und seiner Heimatstadt hin- und herpendelte. Im Sommer 1906 starb sein Vater, im Sommer des folgenden Jahres seine Frau und im Jahr 1908 seine Stiefmutter. Der schwerste Kummer war für Ihn verbunden mit seinen drei Söhnen, die jeweils acht, sechs und zwei Jahre alt waren. Aufgrund dieser Situation entschloss sich Wang Kuo-wei zu einer zweiten Heirat mit Frau Pan.

Mit der Veränderung der beruflichen, biographischen und familiären Aspekte ging sein Hauptinteresse von der Philosophie auf die Literatur über. Seine Lied-Sammlung *ren-jian-ci* 人间词, in deren er seine 43 Gedichte sammelte, erschienen 1906 nach

dem Abschied von seinem südlichen Heimatleben auf der *jiao-yu shi-jie*. Fast gleichzeitig gab er seine zweiten literarischen Traktate heraus. Das erste *wen-xue xiao-yan* 文学小言 (Aphorismen zur Literatur), das ein westliches literarisches Konstrukt benutzte, um unter besonderer Berücksichtigung der lyrischen Gattung die Ästhetik der redenden Künste zu erläutern. Das zweite *qu-zi wen-xue zhi jing-shen* 屈子文学之精神 (die Seele der Dichtung des qu-yuan¹²) war eine Abhandlung über den Ursprung der chinesischen Lyrik. Eineinhalb Jahre später erschien der zweite Teil der Liedsammlung *ren-jian-ci* 人间词, der aus 41 Gedichten bestand.

Neben seinen literarischen Tätigkeiten beschäftigte sich er noch eine Zeit lang mit philosophischen Studien. Für ihn traten die beiden Interessengebiete zueinander in Konkurrenz auf. In seiner Autobiografie 1907 vermerkte er, dass er bei der Entscheidung zu seinem Hauptstudienfach zwischen der Philosophie und der Literatur hin- und herschwankte. Im Frühjahr war die Entscheidung gefallen. Danach übersiedelte er mit der ganzen Familie nach Peking. Er fing an, die *ci* 词 (chinesische Lieder) und *qu* 曲 (Dramen), zwei literarische Gattungen, zu erforschen. Mit der Bemühung der Ci-Dichtung verfasste er das *ren-jian ci-hua* 人间词话. Mit der Erklärung und deren Benennung *ci-hua* leitete seine Schrift *ren-jian ci-hua* 人间词话 die neue Interpretation aus den traditionellen chinesischen Literaturen ab. *ren-jian ci-hua* 人间词话 war eine großartige Ausgabe, die die westliche Ästhetik mit der traditionellen chinesischen Kultur vereinigte. Unter diesem Aspekt chinesische klassische Literaturen zu interpretieren, war in damaliger Zeit völlig neu. Mit dieser Schrift begründete Wang Kuo-wei seinen Ruhm als Literaturtheoretiker und –kritiker.

2.1.3 Loyalistenkarriere und Tod

Im Frühjahr von 1923 erhielt er abermals die Forderungen aus Peking, die ihn zu der

¹² Der Dichter (ca. 340-278 v. Chr), der in der Zeit der Streitenden Reiche im alten Kaiserreich China lebt, gilt als Chinas erste historische fassbare Dichterpersönlichkeit.

Hochburg eines Geistes ausrufen: in der Verb19otenen Stadt an den Hof von Pu-yi 溥仪¹³, das Zeichen vom Kaiser des Großen Qing-Imperiums. Während man draußen das 12. Jahr der Republik schrieb, bewegte sich das Leben innerhalb der Mauer der Verbotenen Stadt noch im 15. Jahr der Regierungsdevise Xuan-tong 宣统. Wang Kuo-wei betrachtete sich als einen Untertan des Kaisers und des Imperiums, aber nicht als einen Bürger der Republik. In seinen Briefen an Pu-yi 溥仪 benutzt er noch das Datum wie in Xuan-tongs 宣统 Zeit

Die letzten beiden Jahren seines Lebens verbrachte Wang Kuo-wei als Professor für chinesische Altphilologie und Frühgeschichte an der Qing-hua Universität in der Stadt Peking. Im Herbst wurde ein sinologisches Forschungsinstitut auf der Universität eröffnet. Diese Institution sollte als ein Ort für die Anwendung westlicher wissenschaftlicher Methoden in der chinesischen Geschichtsforschung dienen. Im Januar des Jahres 1925 wurde Wang Kuo-wei in die provisorische Residenz seiner Majestät aufgerufen und erhielt den höchst offiziellen kaiserlichen Auftrag, das Lehramt an der Qing-hua Universität anzutreten. Während den Sommersemesterferien begann Wang Kuo-wei seine Lehrtätigkeit mit einer Vortragsreihe *über die Neuentdeckung auf dem Gebiet der sinologischen Forschung während der letzten zwanzig, dreißig Jahre*, und unter seinen regulären Lehrveranstaltungen wurde die *Neuen Beweise zur alten Geschichte* berühmt.

Am 1. Juni 1927 arbeitete Wang Kuo-wei wie gewöhnlich auf der Universität, wie üblich besuchten seine Studenten ihn zweimal in seiner Wohnung und wie immer er war bereit, sich auf ihre fachlichen Probleme einzugehen. Jedoch ertränkte er sich am nächsten Morgen im Kun-ming See des kaiserlichen Gartens.

¹³ Der letzte Kaiser von China von 1908 bis 1912

2.2 Der geschichtliche Hintergrund

Die Periode, wo Wang Kuo-wei lebte, war sehr unruhig in der chinesischen Geschichte. Der Untergang der Qing-Dynastie, die Aggression der westlichen Länder und die Bewegung zur Rettung des Vaterlands brachten eine große Veränderung in der chinesischen Gesellschaft.

2.2.1 Ausländische Aggressionen

Am 28. Juni 1840 brach der Opiumkrieg aus. Kurze Zeit später attackierten und eroberten die Briten Dinghai 定海, Provinz Zhejiang 浙江, und setzten ihren Zug nach Norden fort. Im August erreichten sie den Hafen von Tianjin 天津 und bedrohten die Hauptstadt Peking. Unter der Bedrohung der Kanonen begann die Qing-Regierung zu schwanken und unterzeichnete am 29. August 1842 den Chinesisch-Britischen Vertrag von Nanjing 南京, den ersten ungleich Vertrag in der modernen chinesischen Geschichte. Der Vertrag von Nanjing hatte somit folgendes zum Inhalt: China öffnete Guangzhou 广州, Xiamen 厦门, Fuzhou 福州, Ningbo 宁波 und Shanghai 上海 als Handelshäfen, trat Hongkong an Großbritannien ab und zahlte 21 Millionen Silberdollar. Der Opiumkrieg stellt einen Wendungspunkt in chinesischer Geschichte dar, danach war China stets unter ausländischen Aggressionen, und verwandelte sich in ein halbkoloniales und halbfeudales Land.

Nach dem Opiumkrieg kam es zu einer Periode der Veränderungen und des Kampfes in den akademischen und kulturellen Kreisen. Einige der aufgeklärten Beamten und Gebildeten entwickelten die Tradition der frühen Qing-Dynastie, nach der die praktische Anwendung des Wissens betont wurde. Sie widmeten den praktischen Problemen ihre Aufmerksamkeit, so wie der kritischen Untersuchung der Beziehung zwischen China und Ausland, der Erkundung von Anwendungsmöglichkeiten der

neue Technik und Theorie. Einige Beamte vertraten die Ansicht, das Land durch die Errichtung der Fabriken nach westlicher Art reich und stark zu machen. Sie erkannten auch die Wichtigkeit der Übernahme westlicher militärischer und industrieller Technik, um die Herrschaft aufrechtzuerhalten. So führten sie zwischen den 60er und den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts Technologien aus westlichen Ländern ein und bauten ein paar moderne Fabriken auf. Weiter errichteten sie mit ausländischer Unterstützung eine neue Marine und ein neues Heer. All dies wird in der Geschichte als die "Bewegung zur Verwestlichung" bezeichnet. Die Beamten, die diese Bewegung unterstützten, werden als "Auslandsfraktion" bezeichnet.

Am Ende des Jahres 1884 führten die Franzosen einen Krieg gegen China. Nach vier Monaten drängte trotz der günstigen Lage für China die Qing-Regierung auf eine Beendigung des Krieges und ließ mit Frankreich über ein Waffenstillstandsabkommen verhandeln. Im April 1885 wurde dieses Abkommen unterzeichnet, und im Juni 1885 wurde der Chinesisch-Französische Vertrag unterzeichnet. Im Juli 1895, führte die japanische Flotte einen Seekrieg gegen die chinesische Marine. Bei der Wei-hai-wei 威海卫 Schlacht ging die ganze Marine unter. Im März 1895 unterzeichnete die Qing-Regierung den demütigenden Vertrag von Shimonoseki, wonach China die Halbinsel Liaodong 辽东, die Insel Taiwan 台湾 und die Inselgruppe Penghu 澎湖 an Japan abtraten.

2.2.2 Die alte demokratische Revolution

Die reformistischen Ideen, die in den 70er und den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts entstanden, führten nach dem Seekrieg gegen Japan zu einer politischen Bewegung. An deren Spitze standen Kang You-wei 康有为 (1858-1927), Liang Qi-chao 梁启超 (1873-1929), Yan Fu 严复 (1853-1921) und Tang Si-tong 谭嗣同 (1865-1898), die man als Reformistengruppe bezeichnete. Sie zeigten auf, dass China von den westlichen Ländern lernen müsse und nur durch Reformen gerettet werden könne.

Vom Westen lernen, das hieß nicht nur Aneignung von Wissenschaft und Technik, sondern auch Übernahme politischer Institutionen. Sie wollten aus China eine konstitutionelle Monarchie machen.

Die Reform wurde von dem Kaiser Guang Xu 光绪 unterstützt, der die Vorschläge der Gruppe annahm und einige der Reformisten als Beamte am Kaiserhof ernannt. 11. Juni 1898 erklärte Kaiser Guangxu eine institutionelle Reform. Innerhalb von 103 Tagen (11. Juni bis zum 21. September 1898) wurde eine ganze Reihe von Reformisten verkündet. Im dem Bereich der Kultur war vorgesehen, das ursprüngliche Beamtenprüfungssystem zu revidieren, die starren "Achtgliedrigen Aufsätze" abzuschaffen und wissenschaftliche Arbeiten und Erfindungen zu fördern. In der Hauptstadt Peking war ein kaiserliches Seminar geplant, und an allen Schulen sollten westliche und chinesische Fächer unterrichtet werden. Ein Übersetzungsbüro sollte zur Übertragung ausländischer Werke ins Chinesische eingerichtet werden. Viele Zeitschriften, wie *Shi-wu-bao* (Current Affairs), die die Reform unterstützten, entstanden. Am 21. September 1898 inszenierte die Kaiserinwitwe Ci-xi 慈禧 einen Putsch, ließ den Kaiser arretieren, übernahm offiziell die Regierungsgeschäfte und befahl die Verhaftung der Reformisten. Die ganze Reform hatte nur 103 Tage gedauert, und so ist sie als die „Reform der hundert Tage“ in die Geschichte eingegangen.

3. Schopenhauers Pessimismus

Schopenhauers Voluntarismus ist nach der Intention nicht trennen von seinem Pessimismus und seiner Anklage gegen die „wahrhaft ruchlose Denkungsart“ des Optimismus. Der These von der besten aller möglichen Welt setzt er von der schlechtesten aller möglichen Welt entgegen. Er erkennt das, wo der Optimist das Walten einer göttlichen Vernunft bewundert, das ziellose Wüten eines vernunftlosen Willens.

3.1 Pessimismus

Der zentrale Begriff in Arthur Schopenhauers Philosophie ist der Wille zum Leben. Es ist das Prinzip, mit dem er immer wieder zu seinen Erklärung des Daseins anhebt. Damit erschüttert er die Vernunftgläubigkeit seiner Zeit.

Schopenhauer bemerkt, dass das Subjekt des Erkennens tritt durch die Identität mit dem Leib als Individuum auf. Dieser Leib ist auf zwei unterschiedliche Weise gegeben: als Objekt unter Objekten in verständiger Anschauung und als jenes jedem unmittelbar bekannte, das Schopenhauer mit dem Wort Wille bezeichnet.¹⁴ Weiterhin zeigt er auf, dass jener wahre, echte unmittelbare Akt des Willens sofort und unmittelbar auch erscheinender Akt des Leibes ist. Der Leib ist bloß die äußere Erscheinung des Willens.

Von unserem Leib haben wir die doppelte Erkenntnis, seinerseits als die anschauliche Vorstellung, andererseits als der Wille. Davon geht Schopenhauer nun aus, um das innere Wesen jeder Erscheinung in der Natur zu ergründen. Er beurteilt alle Objekte, die nicht unser Leib und allein als Vorstellung unserem Bewusstsein gegeben sind, nach Analogie unseres Leibes. Daraus schließt, dass auch ihr inneres Wesen Wille

¹⁴ Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung I. s.157

ist.¹⁵ Und überzeugt, das Wesen an sich unserer eigenen Erscheinung ist Wille. Dann führt Schopenhauer hinüber zum Ding an sich. Er drückt es mit den Worten aus: „*In diesem Sinne also lehre ich, daß das innere Wesen eines jedem Dings Wille ist, und nenne den Willen Ding an sich.*“¹⁶ Der Wille ist für ihn das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen.

Aber das Ding an sich macht die Grenze unserer Erkenntnis aus, deshalb relativiert Schopenhauer seine Entdeckung des Dings an sich als Wille. Der Wille, wie wir ihn wahrnehmen, ist nicht das eigentliche Ding an sich, vielmehr tritt der Wille nur sukzessive und beschränkt in unser Bewusstsein. Was das Ding an sich wirklich ist, ist nicht erläuterbar. Er wird nur eine als Einheit von Erkenntnislosigkeit und Grundlosigkeit zugesprochen. Er ist frei und unabhängig, während jede seiner Erscheinungen dem Satz von Grund unterworfen ist. Der Wille, das Ding an sich wird zum Nichts, zum nicht vorstellbaren, relativen Nichts. Das Ding an sich und somit der Wille ist bei Schopenhauer des schlechthin Metaphysische. Das Ding an sich ist auch unteilbar. Darüber formuliert Schopenhauer:

„...er ist ferner frei von aller Vielheit...er ist einer als das, was außer Zeit und Raum, dem *principio individuationis*, d.i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt.“¹⁷

Die Vielheit der Dinge trifft nur seine Erscheinungen. Das bedeutet, dass ein kleiner Teil in einem Stein nicht unbedingt ein größerer in einem Menschen entspreche.

„ ... da das Verhältnis von Teil und Ganzem ausschließlich dem Raum angehört und keinen Sinn mehr hat, sobald man von dieser Anschauungsform abgegangen ist, sondern auch das Mehr und Minder trifft nur die Erscheinung, d. die Sichtbarkeit die

¹⁵ Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung I. s.161

¹⁶ Die Welt als Wille und Vorstellung II s.255

¹⁷ Die Welt als Wille und Vorstellung I. s. 174

Objektivierung.“¹⁸

Jedoch ist ein höherer Grad vom Willen im Tier als im Stein. Schopenhauer konstruiert eine Hierarchie des Willens. Das Hervortreten des Willens in die Sichtbarkeit hat verschiedene Abstufungen. Diese Stufen der Objektivierung des Willens setzt er dann mit Platons Ideen gleich. Wobei er im Menschen den krönenden Abschluss erkennt, denn in ihm kommt der Wille sich selbst zur Bewusstheit.

Der Wille sehrt stets an sich selber, strebt ständig vorwärts, ohne Rast und ohne Ziel, in Ermangelung eines letzten Zwecks. Der Wille ist bloßer blinder Drang zum Dasein. Der Wille muss an sich selber zehren, *„weil außer ihm nichts da ist und er ein hungriger Wille ist. Daher die Jagd, die Angst und das Leiden.“*¹⁹ Es ist Bewerkswert, dass nach Schopenhauer der Wille als treibende Kraft auf der Stufe der Tiere die Erkenntnis hervorbringt. Es handelt sich um die anschauliche Erkenntnis, die im Menschen durch Hinzutreten der Vernunft eine noch höhere Potenz erreicht. Die Erkenntnis geht aus dem Willen hervor. Sie ist zur Vollbringung seiner Zwecke bestimmt.

Am Ende der Darstellung des Willens zum Leben muss es noch erneut hervorgehoben werden: Der Wille ist ein endloses Streben, alle Erscheinungen des Willens streben. Jedes errichtete Ziel ist gleichzeitig der Beginn einer neuen Laufbahn, und so ins Unendliche. Dies gilt auch für die menschlichen Bestrebungen und Wünschen. Jedoch sind sie erfüllt, werden sie als verschwundene Täuschungen bei Seite gelegt. Das ist die Konsequenz der Blindheit des Willens zum Leben. Der blinde Wille zum Leben ist nicht korrigierbar, Schopenhauer sagt:

„Diesem allen zufolge weiß der Wille, wo ihn Erkenntnis beleuchtet,
stets was er jetzt, was er hier will, nie aber was er überhaupt will:

¹⁸ Die Welt als Wille und Vorstellung I. S. 193

¹⁹ Ebd. S. 227

Jeder einzelne Akt hat einen Zweck; das gesamte Wollen keinen“²⁰

Ständig stellt man den Anspruch an sein Dasein. Man will immer etwas, was er noch nicht hat. Jedes Mal glaubt man, dass mit der Befriedigung des gegenwärtigen Wunsches wird er endgültigen Frieden finden. Jedes Mal wird man wieder enttäuscht, da sich der Wille nach jeder Befriedigung eines Wunsches ein neues Motiv sucht. Er kann nie befriedigt werden, immer will er, nachdem er etwas erreicht hat, weiter. Es gibt keine Ende in diesem Kreis. Darin beruht nach Schopenhauer das Leid des Menschen und erklärt sich auch sein Pessimismus.

3.2 Der Wille zum Leben

Im 3.1 wird der Pessimismus Schopenhauers aus seiner Auffassung des blinden Willens zum Leben erklärt. Die grundsätzliche Unerfüllbarkeit ist das, was das Leid unseres Daseins bestimmt. Für Schopenhauer ist jedes erlangte Objekt des Wollens ein Almosen, das dem Bettler zugeworfen wird, damit er sein Leben heute fristen kann und seine Qual auf den nächsten Tag verlängert wird.²¹ Die Basis unseres Willens ist Bedürftigkeit, Mangel und Schmerz. Schopenhauer unterscheidet sich zwei Formen des Leids. Eins ist das Schicksal der Armen. Sie sind von ihrer materiellen Not gezwungen, sich im unterbrochenen Streben nach dem Notwendigsten aufzureiben. Die andere Form des Leidens ist das Schicksal der Reichen, es an Objekt des Wollens fehlt, indem sie die leichte Befriedigung sogleich wieder wegnimmt. So befällt sie die Leere und Langeweile.

Ein weiterer wichtiger Begriff in Schopenhauers Analyse des Daseins ist der Egoismus. Es ist der Ausgangspunkt des Kampfes der Erscheinung des Willens auf alle Stufe seiner Objektivität. So will der Mensch alles für sich, will alles besitzen und

²⁰ Die Welt als Wille und Vorstellung I s. 225

²¹ Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung I s. 280

beherrschen, und was sich ihm widersetzt, will er vernichten. Weiterhin erwähnt Schopenhauer die Begriffe der Rachsucht, des Neid, des Unrechtes um den Menschen zu charakterisieren. Als Ursache all dieser Eigenschaft des Menschen erkennt Schopenhauer das *principium individuationis*.

„ ... den Blick des rohen Individuum trübt, wie die Inder sagen, der Schleier der Maja: Ihm zeigt sich statt des Dinges an sich nur die Erscheinung in Zeit und Raum, dem *principio individuationis* und in den übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde und in dieser Form seiner beschränkten Erkenntnis sieht er nicht das Wesen der Dinge, welches eines ist, sondern dessen Erscheinungen als gesondert, getrennt, unzählbar, als verschieden, ja entgegengesetzt.“²²

Schopenhauer kommt zu der Feststellung, dass die Welt der Hölle gleicht. Die Menschen in dieser Welt entsprächen demnach die gequälten Seelen einerseits und andererseits tragen sie selbst die Schuld an ihrem Leiden. Arthur Schopenhauer vertritt die Ansicht, dass die Welt ein einziges Trauerspiel sei und das Leben in ihr vom Leiden dominiert.

Aus der tiefsten Abscheu vor dieser Welt heraus, findet man den Weg zurück ins Dasein. Es wird erkannt, dass der Mensch seine eigene Unzulänglichkeit, seine eigenen Schmerzen und seine Leiden in eine Welt voll Liebe projiziert. Das ist der Mikrokosmos der Persönlichkeit. In Arthur Schopenhauers Philosophie kommt ein Grundbaustein einer großen philosophischen Erkenntnis zu Tage.²³ Das ist die Erkenntnis des Dinges an sich als Liebe. Es handelt sich nicht mehr im herkömmlichen Sinne um eine Erkenntnis einer theoretischen Wahrheit, sondern um eine Umkehrung, eine radikale Änderung der gesamten Persönlichkeit.

²² Die Welt als Wille und Vorstellung I. s. 481

²³ Vgl. Beling Walten. Gedanken zur Arthur Schopenhauers Heilslehre. Wien. Uni. Dip. 1993. s. 57

Um den Pessimismus Schopenhauers besser verstehen zu können, muss es wiederum vergegenwärtigt werden, dass seine Heilslehre keineswegs dauerndes Glück verheißt. Nur für kurze Momente kann der blinde Wille zum Leben verneint werden. Damit setzt sich der Mensch wieder der Schrecklichkeit und Unvollkommenheit des Daseins aus. Der Mensch bleibt bei Schopenhauer der Gefangene der eigenen kleinen beschränkten Welt, die nur die Bejahung und scheinbare Verneinung des blinden Willens zum Leben kennt, jedoch nicht eine wahre Erlösung, eine wirkliche Überwindung des Daseins. Das Dasein ist für Schopenhauer etwas, was besser nicht existieren sollte, und jenes zu verneinen und abzuweisen sei die größte Weisheit.²⁴ Arthur Schopenhauer zusätzlich seinen Standpunkt mit folgendem Zitat: „*Darnach möchte die so oft beklagte Kürze des Lebens vielleicht das beste daran sein.*“²⁵ Er fordert weiters die freiwillige und absichtliche Armut, die selbstverständlich freiwillige und vollkommene Keuschheit als erster Schritt der Verneinung des blinden Willens zum Leben. Die Ansprüche auf Genuss, Rang und Ehre sind herabzusetzen. Wer auf dem Weg der Verneinung des blinden Willens zum Leben weiter fortgeschritten ist, wird fasten, zur Kasteiung und Selbstpeinigung greifen. Eine Steigerung zur gänzlichen Modifikation des Willens ist nach Schopenhauer der freiwillige Tod durch Hunger, der Gang zu den Krokodilen oder das Herabstürzen vom geheiligten Felsengipfel im Himalaja et cetera.

Jedoch der Selbstmord ist für Schopenhauer keine Verneinung des blinden Willens zum Leben. Die Verneinung besteht in der Abstinenz von Genüssen, nicht von den Leiden des Lebens. Der Selbstmörder will das Leben. Er begeht jedoch Selbstmord um der Unzufriedenheit seines Lebens zu entfliehen.²⁶ Er gibt nur das Leben auf, nicht den Willen.

Ein großer Irrtum Schopenhauers besteht darin, dass dem Dasein einzig und allein die

²⁴ Vgl. Beling Walten, Gedanken zur Arthur Schopenhauers Heilslehre. s. 58

²⁵ Die Welt als Wille und Vorstellung I. s. 445

²⁶ Ebd. s. 514

Funktion der Befriedigung des blinden Willens zum Leben zusteht. Es muss konstatiert werden, dass Schopenhauer immer das Dasein für seine Zwecke zu missbrauchen versucht. Sein Lebensvollzug unter dem Satz von Gunde wird sich als Missbrauch des Daseins darstellen. Seine Schmerzen und Leiden sind die Konsequenz der Unfähigkeit dem Dasein gerecht zu werden. Er reagiert auf seine Weise, versucht sich aus dem Dasein soweit wie möglich davonzustehlen.

Die Lebensfeindlichkeit Schopenhauers ist das Ergebnis der existenziellen Verzweiflung. Seine Wege zum Heil sind Vermutungen über eine ihm fremd bleibende Welt. Die Erlösung bleibt bei ihm ein Mythos. Er ahnt ein neues metaphysisches Reich, das er jedoch nicht erobert. Durch eine derartige Eroberung würde ihm das Dasein in einem völlig neuen Licht, dem Licht der Liebe und Wahrheit, offenbart werden. Jetzt wird das Bedürfnis nach Erlösung festgestellt und kann als Kritik zu Schopenhauers Gedanken aufgefasst werden.

3.3 Erlösungslehren

3.3.1 Der moralische Weg der Erlösung

Schopenhauers Philosophie kann als einen Versuch der Überwindung der Welt, der Leiden verstanden werden. Dabei spielt in seiner Konzeption die Moral eine wesentliche Rolle. Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen ist nach Schopenhauer der Egoismus.

„Der Egoismus ist seiner Natur nach grenzenlos: der Mensch will unbedingt sein Dasein erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlsein und will jeden Genuß, zu

dem er fähig ist, ja sucht wo möglich noch neue Fähigkeiten zum Genuß in sich zu entwickeln. Alles, was sich dem Streben seines Egoismus entgegen stellt, erregt seinen Unwillen, Zorn, Haß: er wird es als einen Feind zu vernichten suchen. Er will wo möglich alles genießen, alles haben; da aber dies unmöglich ist, wenigstens alles beherrschen. *Alles für mich, und nichts für die anderen* - ist sein Wahlspruch.“²⁷

Des Egoismus wegen macht sich jeder zum Mittelpunkt, indem er alles auf sich bezieht. Unser Leid ist in dieser Einstellung zur Welt begründet. Die Ursache des Leides, nämlich die Befangenheit im *principio individuationis*, verfestigt sich durch den Unterschied zwischen ungleichen Individuen. Schopenhauer meint, der Mensch offenbart sich in seinem Handeln als umso edleres Wesen, je weniger Unterschied er sich zwischen sich selbst und dem anderen macht. Der Edle versucht nun ein Gleichgewicht zwischen seinem eigenen Leiden und dem Leiden des anderen herzustellen. Daher wird der Edle sich Genüsse versagen und Entbehrungen auf sich nehmen um fremde Leiden zu mildern.

Schopenhauer zeigt auf, dass das Leid dem Leben im Ganzen wesentlich ist. Jeder Wunsch entspringt einem Bedürfnis, einem Leid. Jede Befriedigung ist daher nur das Fehlen von Schmerz, kein positives Glück. Nach Schopenhauer kann man durch die Liebe immer die Leiden der anderen lindern. Diese Erörterungen führen zu einer weiteren Aussage: „Hieraus aber ergibt sich, daß die reine Liebe ihrer Natur nach Mitleid ist.“²⁸ Das Phänomen des Mitleids ist für Schopenhauer ein Erlösungsweg, auf dem man den blinden Lebenswille überwinden und den Schmerzen kurz entkommen kann.

Schopenhauer erklärt weiterhin die nicht egoistisch motivierte Handlung so:

²⁷ Schopenhauer Arthur. Über die Grundlage der Moral. Kleinere Schrift. s. 727

²⁸ Die Welt als Wille und Vorstellung I. s. 507

„... wenn der letzte Beweggrund zu einer Handlung oder einer Unterlassung geradezu und ausschließlich im Wohl und Wehe irgendeines dabei passive Beteiligten anders liegt, also der aktive Teil bei seinem Handeln und Unterlassen ganz allein das Wohl und Wehe eines anderen im Auge hat und durchaus nichts bezweckt, als daß jeder andere unverletzt bleibe oder gar Hülfe, Beistand und Erleichterung erhalte.“²⁹

Im Grunde genommen bedeutet dies, dass der Andere zum letzten Zweck des Willens werden muss. Dies geschieht durch einen Akt der Identifikation mit dem Anderen. Der Unterschied zwischen sich selbst und jedem anderen muss aufgehoben werden. Dieser Vorgang in der Philosophie Schopenhauers ist der zweite Weg der Erlösung: das Phänomen des Mitleides. Er bezeichnet diesen Vorgang als das große Mysterium der Ethik, wenn das Nicht – Ich zum Ich geworden ist.

Es wird hingewiesen, dass im Sinne Schopenhauers der Schmerz, der Mangel, das Bedürfnis etwas Positives darstellt. Befriedigung und Benüde sind das Negative, die bloße Aufhebung des ersteren. Daraus schließt er, dass nur der Schmerz, das Leiden, der Mangel des andern unsere Teilnahme erwecken. Des Weiteren stellt er fest, dass der Glückliche, der Zufriedene in seiner Person uns als gleichgültig sieht, da sein Zustand ein negativer ist: Es fehlt ihm an Schmerz, Mangels und Not.³⁰

Das Wesentliche der schopenhauerschen Ansicht über das Mitleid wird zusammenfasst: Im Phänomen des Mitleides erkennt Schopenhauer einen Weg zur Überwindung des *principii individuationis* und damit zur Überwindung des Leides. Er erblickt im Mitleid einen Weg der Erlösung. Das Mitleid kann nur durch die Leiden eines anderen unmittelbar motiviert werden. Bei einer Handlung aus Mitleid fehlen alle egoistischen Motivationen. So werden derartige Handlung von Schopenhauer zu

²⁹ Schopenhauer Arthur. Über die Grundlage der Moral. Kleinere Schrift. Werke 3. s. 739

³⁰ Ebd. s.743

den einzigen vom wahrhaft moralischen Wert erklärt.

3.3.2 Der ästhetische Weg der Erlösung

Für Schopenhauer geht die Wissenschaft dem rastlosen Strom vielfach gestalteter Gründe und Folge nach. Sie findet weder ein Ende noch völlige Befriedigung. Das Thema der Wissenschaft bleibt die Erscheinung. Die Kunst dagegen betrachtet das Wesentliche der Welt, welches die unmittelbare und adäquate Objektivität des Dings an sich ist. Die Kunst wiederholt bei Schopenhauer die durch seine Kontemplation aufgefassten ewigen Ideen. *„Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntnis der Ideen; ihr einziges Ziel Mittelung dieser Erkenntnis.“*³¹ Eben diese Erkenntnis der Ideen, die ein gänzlich Vergessen der eigenen Person verlangt, bringt bei Schopenhauer die Überwindung des Leides mit sich. Das eigene Interesse, das eigene Wollen und die eigenen Zwecke werden vergessen. Man entledigt sich der eigenen Persönlichkeit, bleibt als rein erkennbares Subjekt. Dieses Verhalten des Menschen ist ohne Intention, es handelt sich weiters um eine Negation des Handelns. Der Wille wird verneint und somit sind die Schmerzen, die Qualen und das Leid nicht vorhanden.

Es ist wichtig zu achten, dass die Befreiung vom Leid durch die intuitive Erkenntnis nur für kurze Momente möglich ist. *„Das Heraustreten aus der Willensgebundenheit ist augenblicksgebunden und vorübergehend.“*³² So stellt sich der Kunstgenießende nach der Betrachtung des Kunstwerks bei der Vollziehung seines Lebens wieder unter die Herrschaft des Satzes vom Grunde. Damit ist er den Schmerzen des Daseins wieder ausgeliefert. Auch der Künstler wird nach der intuitiven Erkenntnis bei der Ausführung seines Werkes wieder vom blinden Willen zum Leben heimgesucht. Er ist dann wieder von der leidbefreienden Ideenschau in das leidbringende empirische Bewusstsein abgefallen. Dazu formuliert Schopenhauer:

³¹ Die Welt als Wille und Vorstellung I. s. 265

³² Ebd. s. 278

„Hingegen bei der Aufführung des Werkes, als wo die Mittelung und Darstellung des also Erkannten der Zwecke ist, kann, ja muß, eben weil der Zweck vorhanden ist, der Wille wieder tätig sein: demnach herrscht hier wieder der Satz von Grunde, welchem gemäß Kunstmittel zu Kunstzwecken gehörig angeordnet werden – so wo den Maler die Richtigkeit der Zeichnung und die Behandlung der Farben, den Dichter die Anordnung des Plans, sodann Ausdruck und Metrum beschäftigen.“³³

Eine Hierarchie der Künste wird in Schopenhauers Philosophie festgestellt. Welcher Bestandteil des ästhetischen Genusses vorherrscht hängt davon ab, ob die intuitiv aufgefassten Ideen eine höhere oder niedrigere Stufe der Objektivität des Willens ist.³⁴ So überwiegt bei der Betrachtung der Natur und der Werke der schönen Baukunst der Genuss des reinen Anschauens, weil die intuitiv erkannten Ideen nur von niedriger Stufe der Objektivität des Willens sind.³⁵ Auf diese Weise setzt sich Schopenhauer noch mit der Wasserleitungskunst, der Gartenkunst, der Landschaftsmalerei, der Tiermalerei, der Tierbildhauerei, der Historienmalerei, der Skulptur und der Poesie auseinander. Die höchste Kunst bleibt ihm aber die Musik.

Subjekt der Kunst ist das ästhetische Genie. Seine Genialität wird durch eine Fähigkeit zur objektiven Erkenntnis konstituiert. Das Genie wiederholt die Erkenntnis der Idee des Lebens in der Kunst, bleibt bei ihr stehen, behandelt sie (die Idee) selbst als Zweck. Jedoch kann sich der Künstler kaum „des leidigen Selbst entledigen“. Gegensatz zum moralischen Handeln beschränkt sich die Aufhebung des Leides im Falle der ästhetischen Kontemplation auf die eigene Person.³⁶

Die Aufhebung des Satzes vom Grunde in der genialen Erkenntnis führt dazu, dass

³³ Schopenhauer Arthur. Parerga und Paralipomena II s. 494

³⁴ Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung I s.301

³⁵ Vgl. ebd

³⁶ Vgl. Sauter- Ackermann Giesela. Erlösung durch Erkenntnis? Studien zu einem Grundproblem der Philosophie Schopenhauers. s. 162

das Subjekt des Erkennens die Sphäre seiner Individualität verlässt und die Idee als Objekt der Erkenntnis hervortritt. Die Idee ist die vollständige und vollkommene Objektivität des Willens. So ist sie adäquat, unmittelbar, und ursprünglich. Sie ist ein Objekt für ein Subjekt, ohne den Bedingungen von Zeit, Raum und Kausalität zu unterliegen.

In der ästhetischen Kontemplation ist das Subjekt vom Objekt nicht mehr zu unterscheiden; die Beseitigung der Individualität lässt den Egoismus vergessen und die Willensbedürfnisse werden zum Schweigen gebracht. Die Selbstvergessenheit des Kontemplierenden ist nach Schopenhauer der „bloß weil daß hier Jemand kontempliert, aber nicht weiß wer es ist“³⁷. Er zeigt weiter auf, dass die vollkommene Objektivität der Anschauung eine völlige Entäußerung des Willens erfordert - zwar nur auf eine kurze Zeit, aber noch der Verneinung des Willens homogen. Hier wird eine Parallelisierung der Willensreinheit des Erkennens mit der eigentlichen Selbstverneinung des Willens vorgenommen. Die These, die die Kunst als Annäherung an die Erlösung begreift, scheint von daher gerechtfertigt.³⁸ Die Homogenität des genialen Erkenntnisaktes mit der Verneinung des Willens zum Leben sagt aus, dass schon der Akt der Selbsterkenntnis Aspekte der Selbstverneinung impliziert.

3.3.3 Zur Selbsterkenntnis

Nachdem die moralischen und ästhetischen Wege der Erlösung erörtert wurden, wird nun die Auffassung der Selbsterkenntnis bearbeitet. Denn bei Schopenhauer kann man auch über die Selbsterkenntnis dem Leid entfliehen. Er formuliert dies folgend:

„... indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen

³⁷ Author Schopenhauer. Der handschriftliche Nachlas. s.128

³⁸ Vgl. Sauter- Ackermann Giesela. Erlösung durch Erkenntnis? Studien zu einem Grundproblem der Philosophie Schopenhauers. s. 164

als Motiv des Wollens wirken, sondern die ganze durch Auffassung der Ideen erwachsene Erkenntnis des Wesens der Welt, die den Willen gespiegelt, zum Quietiv des Willens wird und so der Willen frei sich selbst aufhebt.“³⁹

Dem Leid kann nur über die Verneinung des blinden Willens zum Leben entkommen. Diese Verneinung, Überwindung des blinden Willens ist aber nicht lehr- oder lernbar, sondern nur beobachtbar.

Die Selbsterkenntnis soll zur Entlastung vom Leid führen, indem der Mensch sich als Wille erkennt und den Willen dann selbst freiwillig verneinen. Damit lehnt Schopenhauer die vor allem vom deutschen Idealismus geforderte Selbstidentität und Selbsttransparenz als Ziel für die Selbstverwirklichung ab. Schopenhauer fordert die Selbsterkenntnis, damit das Individuum sich das unbewusste Wirken des Willens bewusst macht und den Willen darauf verneint.⁴⁰

Durch die Erkenntnis des wahren Wesens im Willen wird die Freiheit sich dem Leben zu verweigern möglich sein. Das Leben ist bei Schopenhauer stets untrennbar mit Leid verbunden. Daher besteht die Möglichkeit, durch die Selbsterkenntnis dem Willen zu entsagen, somit das Leben zu meiden und eine Askese vom Leben zu verwirklichen. Doch werden diese Gedanken weiterverfolgt: Es wird bei Schopenhauer erkannt, dass das Leben immer von blinden Willen zum Leben motiviert sein wird, es unvermeidbar unter der Herrschaft des Satzes vom Grunde steht. Die echte Befriedigung vom echten Glück und wahren Frieden kann niemals erlangt werden. Das Leben ist ein Trauerspiel. Mit der Selbsterkenntnis wird es jedenfalls eingesehen, dass es um sich besser bestellt wäre, wenn man an diesem Trauerspiel nicht teilnehmen müsste. Schopenhauer zielt auch dem Sein das Nicht-Sein vor. Damit ist die Welt und der Mensch für ihn etwas, das eigentliche nicht

³⁹ Die Welt als Wille und Vorstellung I. s. 393

⁴⁰ Vgl. Mader Jahann. Einführung in die Philosophie 2. Das 19. und 20. Jahrhundert. Universitätsverlag. Wien 1989. s. 27

sein soll. Gemäß diesen Einsichten müssten wir jede weitere Teilnahme an unserem Trauerspiel verweigern, wenn wir den Willen wirklich konsequent verneinen wollen.

Es ist wichtig zu beachten, dass diese Konsequenz bei Schopenhauer nur in reiner Theorie bleibt. Denn man begegnet ein Dilemma: Einerseits glaubt man, eine Wahrheit aufgedeckt zu haben, andererseits kann diese Wahrheit nicht verwirklicht werden. Damit philosophiert sich Schopenhauer einen sonderbaren Ausweg, den er in den Aphorismen zur Lebensweisheit niedergelegt hat. Es handelt sich um eine Akkomodation an dem Verlangen nach Selbsterhaltung und Glück.⁴¹ Das Leben kann von uns, nach Schopenhauers metaphysischen Einsichten, nur zurückgewiesen werden. Jetzt will Schopenhauer irgendwie für sich und für den Menschen allgemein einen Modus des Verbleibens im Sein sicherstellen. So entwirft er eine Ethik, die von seiner Warte aus betrachtet und einer Fiktion aufbaut.

„Folglich beruht die ganze hier zu gebende Auseinandersetzung gewissermaßen auf Akkomodation, sofern sie nämlich auf dem gewöhnlichen empirischen Standpunkte bleibt und dessen Irrtum festhält. Demnach kann auch ihr Wert nur ein bedingter sein...“⁴²

Er unterstellt, dass das Leben lebenswert wäre und fragt, wie man es denn dann führen müsste um möglichst glücklich zu sein. Mit dieser „Als-ob-Ethik“⁴³ will Schopenhauer aufzeigen, wie wir uns zu verhalten haben, wenn wir doch ohnehin keine Auswirkung auf dieses Trauerspiel haben.

Schopenhauer will den Weg zu einem möglichst schmerzfreien Leben weisen. Er weist wiederum darauf hin, dass der Vernünftige nicht nach Glück strebt, sondern Schmerzlosigkeit zu verwirklichen versucht. Er begründet: „Die Wahrheit desselben

⁴¹ Vgl. Safranski Rüdiger. Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie. Carl Hanser Verlag. München 1987. s.495

⁴² Schopenhauer Arthur. Parerga und Paralipomena II. s. 375

⁴³ Vgl. Safranski Rüdiger. Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie. Carl Hanser Verlag. München 1987. s.494

beruht darauf, daß aller Genuß alles Glück negativer, hingegen der Schmerz positiver Natur ist.“⁴⁴ Schopenhauer bleibt also einem grundsätzlichen Pessimismus treu, zieht jedoch in den Aphorismen zur Lebensweisheit keine radikalen Konsequenzen der Verneinung. Er formuliert eine Lebenslehre, wie man trotz allem überleben kann.

⁴⁴ Vgl. Aphorismen zur Lebensweisheit. Parerga und Paralipomena I.. s. 494

4. Wang Kuo-weis Anwendung schopenhauersche Gedanken

4.1 Kurz Vorstellung des Roman *Der Traum der roten Kammer*

Der berühmte Roman *Der Traum der roten Kammer*, der im 18. Jahrhundert geschrieben und veröffentlicht wurde und zu den vier klassischen Romanen⁴⁵ Chinas gehört, ist eine gelungene Darstellung des Chinas der Qing-Dynastie (1644-1912). Der Roman ist in der traditionellen chinesischen Romanform mit sich reimenden Kapitelüberschriften⁴⁶ geschrieben. Es handelt sich um eine mit Realismus und Poesie dargestellte filigran verästelte Geschichte vom Aufstieg und Verfall einer chinesischen Aristokratenfamilie – der Jia Familie⁴⁷, in deren Zentrum die Geschichte eines verwöhnten und weltentrückten Adelssohnes steht, der ein sorgenfreies dekadentes Leben führt und letzten Endes der Welt entsagt und Mönch wird.

Als Darstellung einer Familiengeschichte, zeichnet der Roman anhand von fast tausend Gestalten⁴⁸ ein buntes Mosaik der Gesellschaft des alten Chinas. Die politischen, moralischen, ökonomischen bzw. kulturellen Zustände des Kaiserreichs China werden völlig widergespiegelt. Seine Kompliziertheit bietet ein umfangreiches

⁴⁵ Als die vier klassischen Romane (四大名著, Si Da Mingzhu) der chinesischen Literatur gelten:

-- *Die Geschichte der drei Reiche* (三国演义, Sanguo Yanyi), um 1390

-- *Die Räuber vom Liang Schan Moor* (水浒传, Shuihu Zhuan), um 1573

-- *Die Reise nach Westen* (西游记, Xi You Ji), um 1590

-- *Der Traum der roten Kammer* (红楼梦, Hong Lou Meng), um 1750 bis 1792

Sie werden um ein weiteres Werk ergänzt, das man ebenfalls als klassisch bezeichnet:

-- *Die Pflaumenblüte in der goldenen Vase* (金瓶梅, Jin Ping Mei), um 1610

⁴⁶ Die traditionelle chinesische Romanform mit gereimten Kapitelüberschriften (章回小说, Zhanghui Xiaoshuo) entstand gegen dem Ende der Yuan-Dynastie und dem Anfang der Ming-Dynastie, die Ming- und Qing-Dynastie waren die Blütezeit dieser Romanform. Nach dieser Form wird der ganze Roman in einige Kapitel geteilt, die zwar selbstständig sind, aber gleichzeitig miteinander in Zusammenhang stehen, und eigene Überschriften haben. Die Geschichte ist kontinuierlich und komplett. Die oben genannten vier klassischen Romane sowie *Die Pflaumenblüte in der goldenen Vase* aus der Ming- und Qing-Dynastie sind in dieser Romanform geschrieben. Diese Romanform wird auch für manche gegenwärtige Romane verwendet.

⁴⁷ Die Jia-Familie im Roman besitzt eine groß Residenz in der Hauptstadt: der Westpalast vom Rongguo-Zweig der Jia-Familie, wo die meisten Geschichten spielen, und der Ostpalast vom Ningguo-Zweig.

⁴⁸ Thomas Zimmer glaubt, dass „(.....) alleine dem Rongguo-Zweig angefangen vom Diener bis zur Herrschaft dreihundert bis vierhundert Personen angehören, (.....)“ (*Die multiple Persönlichkeit – Der Roman “ Traum der Roten Kammer“ und die Folgewerke*, S. 568. In: Wolfgang Kubin (Hrsg.): *Der chinesische Roman der ausgehenden Kaiserzeit*, Bd 2/2, München: Sauer, 2002, S. 561- 603.). Aber nach der Forschung der chinesischen Wissenschaftler werden insgesamt 975 Gestalten im Roman erwähnt, darunter tragen 732 einen eigenen Namen, und 243 keinen. (<http://baike.baidu.com/view/2571.htm>)

Forschungsgebiet an, das von vielen chinesischen Gelehrten und Schriftstellern bearbeitet wurde, und auch zu anderen, außerhalb Chinas, vorgenommenen Untersuchungen führte, die alle zur Entstehung eines eigenen Wissenschaftszweiges, der Honglouneng-Forschung geführt haben.

Der Autor Cao Xue-qin 曹雪芹 hat von etwa 1719 bis 1763 gelebt⁴⁹. Cao stammt aus einer ursprünglich Han-chinesischen, aber an die mandschurische Kultur assimilierten Familie. Cao ist durch sein einziges Werk bekannt geworden, das sogar Eingang in die Weltliteratur gefunden hat: Der Roman *Der Traum der roten Kammer*. Bei Caos Tod waren jedoch lediglich 80 der geplanten 100 Kapitel fertig geschrieben. Die handschriftlichen Kopien des Romans *Der Traums der roten Kammer* kursierten schon zur Lebenszeit Cao Xue-qins, zunächst unter Freunden und Verwandten. Die Manuskripte kursierten in verschiedenen Ausgaben, wurden dann später von Gao-e 高鹗 ergänzt und in einer 120 Kapitel umfassenden Version herausgegeben.⁵⁰ Die Verfasserschaft des erstmalig 1791 vollständig im Druck erschienenen Werkes lag lange im Dunkeln und wurde erst in neuerer Zeit (1921) durch eingehende Untersuchungen des Literaturforschers an der Peking Universität Professor Hu-shi 胡适 klargestellt.⁵¹ Diese 120 Kapitel umfassende Version hatte Erfolg beim chinesischen Publikum und liegt auch der deutschen Übersetzung zu Grunde.

Der Traum der roten Kammer, auch *Die Geschichte des Steins* (石头记, Shi Tou Ji) genannt, enthält Merkmale älterer chinesischer Volksromane, wie einen Prolog oder die Vermischung von Prosa mit Versen; neu ist jedoch die Existenz eines Hauptprotagonisten, mit dessen Geschichte das Buch beginnt und endet. Ein mythisches Leitmotiv des Romans ist die unerfüllte Liebe des Helden Jia Bao-yu (贾

⁴⁹ Schon in Bezug auf die Lebensdaten Cao Xueqins sind die in der Forschung vorhandenen Angaben unterschiedlich, als alternativen Zeitraum, in dem Cao gelebt hat, werden mitunter die Jahre 1715-1763 oder 1724-1764 genannt. Bei der Biographie folge ich hier der Meinung Franz Kuhns. Vgl. das Begleitwort seiner deutschen Übersetzung : *Der Traum der roten Kammer*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1995. S.821.

⁵⁰ Vgl. Thomas Zimmer: *Die multiple Persönlichkeit – Der Roman “ Traum der Roten Kammer“ und die Folgewerke*, S. 565-566. In: Wolfgang Kubin (Hrsg.): *Der chinesische Roman der ausgehenden Kaiserzeit*, Bd 2/2, München: Sauer, 2002, S. 561- 603.

⁵¹ Vgl. das Begleitwort seiner deutschen Übersetzung : *Der Traum der roten Kammer*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1995. S.821.

宝玉 zu seiner Cousine Lin Dai-yu 林黛玉. Der Prolog handelt von der Zuneigung des Edelsteins der durchdringenden Geisterkraft für die Pflanze Purpurperle⁵². Der Stein gelangt durch einen buddhistischen Mönch und einen daoistischen Priester in die Welt der Sterblichen und wird in Gestalt des jungen Herrn Bao-yu im reichen Haus der Jia zum Leben erweckt. Purpurperle wächst an den Ufern des Geisterstromes und wird von dem Stein mit süßem Tau genährt, bis sie schließlich zum Leben erwacht. Sie wird als Bao-yus Cousine Dai-yu geboren.

Auf der irdischen Ebene wird die Atmosphäre der beiden luxuriösen Häuser der Familie Jia und des dazugehörenden Gartens beschrieben, der den idyllischen Rahmen für einen Teil der Handlung abgibt. Den Mädchen des Hauses wird erlaubt, im Garten zu wohnen, der junge Bao-yu darf sich zu ihnen gesellen. Die Liebe zwischen Bao-yu und Dai-yu wird durch Bao-yus gleichzeitige Zuneigung für eine andere Cousine Xue Bao-chai 薛宝钗 überschattet. Er wird schließlich gegen seinen Willen mit dieser Kusine verheiratet, Dai-yu stirbt im Verlauf der Trauungszeremonie. Bao-yu erfüllt seine Familienpflichten, zieht sich am Ende von der Welt zurück und wird buddhistischer Mönch.

Die Liebe von Bao-yu und Dai-yu dient dem Roman als Leitfaden, Cao hat aber nicht nur eine Liebesgeschichte geschildert, sondern auch die Wandlung der Familie Jia von ihrem Aufstieg bis zu ihrem Verfall. Die Jia-Familie war eine der berühmtesten, größten und reichsten Familien, die nicht nur hohe kaiserliche Beamte sondern auch kaiserliche Konkubinen hervorbrachte. Ihr Luxus und ihre Anmaßung führte die ganze Familie jedoch zur Katastrophe. Durch den Tod der kaiserlichen Konkubine, die aus der Jia-Familie stammte, hat diese ihren Schutz verloren. Ein Teil des Vermögens der Jia-Familie wird vom Kaiser konfisziert; die Beamtenposten werden ihnen entzogen und manche der Familienmitglieder werden in das Grenzgebiet geschickt oder sogar ins Gefängnis geworfen. „*The old lady*“⁵³, die die höchste

⁵² Deswegen trug der Roman zuerst den Titel: *Die Geschichte des Steins* (石头记, Shi Tou Ji) .

⁵³ Die Großmutter Bao-yus.

Stellung in der ganzen Familie besetzt und als deren Stützbalken gilt, stirbt wegen diesem großen Unheil. Die ehemaligen luxuriösen, prächtigen und aufheiternden Jia-Paläste sind nun verwüstet, trostlos und einsam. In dieser betrübten Familiengeschichte spiegelt sich die Qing-Dynastie, beziehungsweise das kaiserliche China, das von seiner Blütezeit langsam in den Niedergang zu gehen droht. Gleichzeitig werden auch die rapiden Umwandlungen in der Welt geschildert.

4.2 Über *hong-lou-meng ping-lun*

Die traditionelle chinesische Literaturkritik konstruiert kein kompaktes System wegen des Fehlens des vernünftigen logischen Erwägens. Um ein solches System zu konstruieren wird der westliche rationale Gedanke gebraucht. In Wang Kuo-weis frühzeitigen Essays finden wir ein paar Begriffe, die die westlichen Gedanken in die chinesische Kultur einbaut. Jetzt entsteht das Problem, wie aufgrund solcher Begriffe ein System konstruiert werden kann. Es gibt zwei voneinander unterschiedliche Wege: Man wendet direkt die westliche Theorie auf die chineische Literaturkritik an oder vereint einige wichtige Begriffe der westlichen Theorie, die in der chinesischen Kultur brauchbar sind, mit der chinesischen Literaturkritik. *Hong-lou-meng ping-lun* 红楼梦评论 (Kritik zu *Der Traum der roten Kammer*), das im Sommer 1904 geschrieben und auf der Zeitschrift *jiao-yu shi-jie* veröffentlichten wurde, war ein Versuch des erstens ersten Wegs. Es eröffnet der traditionellen Literaturkritik einen neuen Raum.

Hong-lou-meng ping-lun ist auch ein wichtiges Kennzeichen der Anwendung des schopenhauerschen Gedankens. Das beginnt mit den Äußerlichkeiten der Schrift in fünf Kapiteln, der Kennzeichnung von Zitaten und der Angabe von Quellen. In dieser Arbeit lockert er die Übersetzungsterminologie durch geläufige einheimische Ausdrücke und stellt überall Assoziationen her zum traditionellen chinesischen Gedankengut. Er erläutert weiters Schopenhauers These mit eigenen Beispielen und

für den chinesischen Leser eingängigen Metaphern.

4.2.1 Das „yu“ 欲 (Die Wille)

Die Hauptperson im *Der Traum der roten Kammer* ist Bao-yu 宝玉, der bei der Geburt ein funkelndes Stück Jade in Mund hält. Wang Kuo-wei identifiziert diese Jade mit Schopenhauers „Wille zum Leben“, er stützt sich auf die Homophone der chinesischen Wörter für Jade 玉 (yu) und „Wille“ oder „Begierde“ 欲 (yu). Wollte Wang Kuo-wei mit dem Wortspiel uns zumuten, dem Roman im Sinne der schopenhauerschen Willensphilosophie zu deuten? Er bedingt yu nach Kontext als „wollen“, „begehren“, „trachten“, „sehnen“, „wünschen“, oder „Wille“, „Begierde“, „Trieb“, „Bedürfnis“ und „Wunsch“⁵⁴, während bei Schopenhauer der „Wille“

„nicht nur das Wollen und beschließen im engsten Sinne, sondern auch alles Streben, Wünschen, Fliehen, Hoffen, Fürchten, Lieben, Hassen, kurz Alles, was das eigene Wohl und Wehe Lust und Unlust, unmittelbar ausmacht“⁵⁵

Im ersten Kapitel des Romans wird die Vorgeschichte von bao-yu erwähnt: Die Göttin Nü-wa kochte 36501 Steine um den Himmel auszubessern. Sie verwendete aber nur 36500 Steine, so dass ein einzelner unterhalb des Bergs liegen blieb. Dieser Stein war durch die Bearbeitung (von göttlicher Hand) beseelt worden und nun nach Belieben kommen und gehen, sich vergrößern und verkleinern konnte! Da er aber mit ansehen musste, wie alles die vielen Steine zur Ausbesserung des Himmels dienen durften, nur er allein aufgrund seiner Unzulänglichkeiten zurückgesetzt worden war, haderte er mit sich selbst und schämte sich. Tag und Nacht erfüllte ihn tiefe Trauer.

⁵⁴ Vgl. Herman Kogelschatz. Wang Kuo-wei und Schopenhauer. Eine philosophische Begegnung. Stuttgart : Steiner-Verlag- Wiesbaden -GmbH. 1986 s.118

⁵⁵ Die Welt als Wille und Vorstellung I s.231

Durch die Vorgeschichte sehen wir, dass der Wille zum Leben vor dem Leben existiert, das Leben nur ein Träger dieses Willens ist. Auch im ersten Kapitel wird berichtet, dass der Stein in der Welt des „Roten Staubes“, nämlich des menschlichen Lebens, erleben will, nachdem er die Geschichten in der Welt des „Roten Staubes“ von einem buddhistischen Mönch und einem daoistischen Priester gehört hatte. So bringen nicht die Mönche den Stein in die Welt des „Roten Staubes“, sondern der Stein selbst. Es ist nur vom Willen des Steins abhängig. Wang Kuo-wei bringt weiterhin vor, das Wesen des Lebens der Wille sei, die aus der Bedürftigkeit entspringe und der Zustand der Bedürftigkeit sei eine Art Leid. Wenn all unsere Bedürfnisse (yu) befriedigt sind und es an weiteren Objekten der Begierde (yu) nicht mehr fehlt, stellt sich ein Gefühl der Langeweile ein. Also schwingt unser Leben wie ein Pendel hin und her zwischen Leid und Langeweile. Was wir im Leben anstreben, kann nicht über das Leben hinaus gehen und das Leben ist nichts anderes als Leid. Deshalb bei Wang Kuo-wei sind Wille, Leben und Leid Eins.

Der Traum der roten Kammer ist ein großer Erfolg auf dieses Aspekts vom Eins des Willens, des Lebens und des Leids. In diesem Werk wird das Wesen des Lebens und der Wille als Thematik genommen. Zu dieser Thematik erläuterte Schopenhauer bereits, dass der Geschlechtstrieb und Nahrungstrieb den großen Willen zum Leben bilden: Diese Elemente des Willens begegnen jedem Menschen und können nicht einfach verleugnet werden. Wang Kuo-wei zeigt weiter auf, dass der Geschlechtstrieb viel stärker als der Nahrungstrieb ist. Denn ersterer ist unendlich, letzterer endlich. Während der Geschlechtstrieb metaphysischer Natur, ist der Nahrungstrieb physischer. So ist das Leid des ersteren auch viel stärker als des letzteren.

Wang Kuo-wei geht noch einen Schritt weiter als Schopenhauer. Bei ihm ist nicht nur das Leben mit Willen eins, sondern auch die Erkenntnis ist mit dem Willen verbunden. Weil man die Erkenntnis in seiner Relation zwischen sich selbst und der Außenwelt benutzt, um den Vorteil hervorzubringen und den Nachteil zu vermeiden. Man studiert die Relation zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Objekt und Objekt. Je mehr der

Mensch erkennen will, desto weiter forscht er. So entstehen die zahlreichen Fächer der Wissenschaft. Das Ziel ist die Realisierung des Willens zum Leben ist, um den Willen unendlich zu vergrößern.

4.2.2 Die Erlösung

In 4.1.1 finden wir nur, dass im *Der Traum der roten Kammer* das Thema der Wille (yu) des Lebens steht. Die Erlösung wird auch im Roman gegeben. Im Kapitel 117 des Romans wird die Unterhaltung zwischen bao-yu und des Mönch geschildert:

“...May I ask if you are from the Illusory Land of Great Void’ ‘What ‘illusory land’? Whence I came, thither shall I depart. I’m here to return you your jade. Can you tell me where it came from?’ When Baoyu could not answer, the monk chuckled, ‘You don’t even know your own origin yet question me!’ Baoyu had the intelligence after all he had experienced to have seen through the vanity of this earth, being simply ignorant of his own antecedents. The monk’s question awoke him to the truth. ‘You don’t need any silver,’ he cried, ‘I’ll return you the jade.’ ‘And so you should!’ laughed the monk.”⁵⁶

Wie das Leid wegen dem Willen des Menschen entsteht, so ist die Erlösung auch im Menschen selbst. Bei Wang Kuo-wei ist die Erlösung *chu-shi* 出世⁵⁷ aber nicht Selbstmord. Der Mensch, der *chu-shi* 出世 ist, lehnt jeden Willen zum Leben ab, befreit sich von dem Willen. Weil das Leben mit Leid eins ist, strebt man sich ein Gebiet des Nicht-Lebens zu suchen. Dieses Gebiet des Nicht-Lebens ist in Schopenhauers Wort, der Zustand der moralischen Freiheit – das höchste ethische

⁵⁶ Cao Xueqin. Gao E. A Dream of Red Mansions. Foreign Languages Press. Kapitel 117. s. 3451-3452

⁵⁷ Sortir de ce, onde et réaliser le nirvâna. Ce qui n’est pas de ce monde et relève du nivâna:

Ziel.⁵⁸ Wang Kuo-wei zeigt auf, dass es zwei Wege gibt, um dieses Gebiet zu erreichen: durch die Beobachtung des Leides an anderen und durch das Erfahren des Leides an sich selbst. Er meint, die Erlösung von Xi-chun 惜春⁵⁹ und Zi-juan 紫娟⁶⁰ gehört zum ersten Weg. Dieser Weg kann nur von Superman, der das Wesen der Welt und des Lebens versteht, sowie den Willen und die Begierde ablehnt, erkannt werden. Bao-yu findet seinen Weg zum Gebiet des Nicht-Lebens durch den zweiten Weg, nämlich des Erfahrens des Leides aber nicht des Erkennens des Leides. Bao-yu ist nur einer von uns, aber besser als wir – wir beleiben noch an der Kreuzung, während er den Schmerz fühlt, zögert, sich manchmal der Verführung beugt, schließlich ins Kloster geht und von der Welt des „Roten Staubes“ weg ist. Wang Kuo-wei verwendet hier viele Worte um die beiden Arten der Erlösung zu schildern: erstere Art sei übernatürlich und heilig, die letztere natürlich und menschlich; erstere sei die religiöse Erlösung, letztere die künstlerische; erstere sei friedlich, letztere tragisch, erhaben und somit die Art der Literatur, der Poesie und des Romans.

Wang Kuo-wei beurteilt die Abgänge zahlreicher Personen des Romans. Nach ihm kommen nur Bao-yu, Xi-chun und Zi-juan zu einer echten Erlösung. Die Selbstmorde von Jin-xun 金釧, Si-qi 司棋, You San-jie 尤三姐 und Pan You-an 潘又安 seien nur das Streben nach Erfüllung ihrer Wünsche. Wang Kuo-wei ist gegen Selbstmord, und meint

„Der Wille zum Leben ungebrochen bleibt, einer lediglich mit den augenblicklichen Leben unzufrieden ist, so wird, wer hier stirbt, unweigerlich anderwärts wiedergeboren werden, und das Meer an Leiden wird mit dem Willen zum Leben fortwogen bis in alle Unendlichkeit“⁶¹

⁵⁸ Vgl. C. H. Wang. Recognition and anticipation in Wang Kuo-wei's "Criticism of *Hung-Lou Meng*. in *The Tsing Hua Journal of Chinese Studies*. s.101

⁵⁹ Die kleine Schwester von Bao-yu, die am Ende buddhistische Nonne wird.

⁶⁰ Die Zofe von Dai-zu, die am Ende buddhistische Nonne wird.

⁶¹ Wang Kuo-wei. *Hong-lou-meng ping-lun* 红楼梦评论 (Kritik des *Traum der roten Kammer*) in Wan-qing zui-hou-yi-ge wen-ren 晚清最后一个文人(der letzte Gelehrte der Qing-Dynastie) s.138 - 139

Liu Xiang-lians 柳湘莲 Einkehr ins Tao und Fang-guans 芳官 Abkehr vom weltlichen Leben unterscheidet sich kaum von Jin-xun. Da solange noch Wille zum Leben im Spiel ist, führt auch der Rückzug in die Abgeschiedenheit nicht zur Erlösung, während ohne diesen Willen sogar der Selbstmord als eine Art Erlösung anerkannt werden muss. Mit diesen Gedanken stützt Wang Kuo-wei sich auf Zhuang-zi, die buddhistische Reinkarnationslehre und besonders Schopenhauers Willensmetaphysik: durch den Selbstmord wird bloß die individuelle Erscheinung vernichtet, der Wille an sich bleibt davon unberührt.

Bei der Erörterung der Erlösung begegnet Wang Kuo-wei eine Problematik. Im vierten Kapitel von *Hong-long-meng ping-lun*, bringt er eine Frage vor: wenn nur alle Menschen dieser Welt ohne Ausnahme in die Erlösung eingehen, bleibt dann vom sogenannten All wirklich gar nichts übrig?

„Nur läßt sich über Sein und nicht Sein nur schwer theoretisieren. Bei der Unbeständigkeit des Lebens und der Unzuverlässigkeit der Erkenntnis, wer weiß da schon, ob nicht vielleicht das, was wir Sein nennen, gar nicht das sogenannte wahren Sein, und auch umgekehrt das, was wir Nichtsein nennen, gar kein wirkliches Nichts ist...“⁶²

In der Unsicherheit Wang Kuo-weis spiegelt sich Schopenhauers Unklarheit. Er deutet an, dass mit dem Nichts (wu), der mystischen philosophischen Tradition Chinas entsprechend, auch der vom innerweltlichen Zuhandenen (you) her gedachte Seinsgrund angesprochen sein könnte.

⁶² Hong-lou-meng ping-lun 红楼梦评论 (Kritik des *der Traum der roten Kammer*) s.146

4.2.3 Die ästhetischen Werte des *Hong-lou-meng*

Im 4.2.1 wurde schon erläutert, dass nicht nur der praktische Aspekt unseres Lebens sondern auch der theoretische Aspekt sich mit dem Willen zum Leben, nämlich mit dem Leid, verbindet. Es gibt nur eines, das sich außerhalb von Gewinn und Verlust, und außerhalb der Relation zwischen sich selbst und der Außenwelt befindet. Das ist die Schönheit. Wang Kuo-wei schildert: wenn dieser Zeitpunkt komme, dann habe das Individuum keine Hoffnung, keine Furcht, es sei ein Individuum ohne Wille, ein Individuum mit Weisheit.

Die Schönheit entsteht, wenn man nur das Objekt, aber nicht die Relation zwischen dem Objekt und Wahrnehmenden wahrnimmt. Wang Kuo-wei bringt zwei Arten der Schönheit vor, die graziöse Schönheit und die erhabene Schönheit. Wenn man bei der Wahrnehmung friedlich ist, dann wird die Schönheit graziöse Schönheit genannt. Aber wenn ein Objekt ungünstig für den Menschen ist bzw. Die Relation zwischen dem Objekt und dem wahrnehmenden Menschen ungünstig für diesen ist und deswegen der Wille zum Leben dieses Menschen von ihm zerstört wird, wird der Wille zum Leben bei der Wahrnehmung verschwinden. In diesem Zustand findet man die erhabene Schönheit. Mit *Hong-lou-meng ping-lun* führt Wang Kuo-wei zuerst Schopenhauers Theorie des Erhabenen aus.

Der Roman *Der Traum der roten Kammer* ist ein Werk, dass die erhabene Schönheit zum Ausdruck bringt. Wang Kuo-wei nimmt die letzte Begegnung zwischen Bao-yu und Dai-yu als besonders eindrucksvolles Beispiel.

„Dai-yu felt as if her heart were filled with a mixture of oil, soy, sugar and vinegar – so sweet, bitter, painful and sharp that she could not put her sensations into words [...] She turned to go back to Bamboo Lodge. But there seemed to be a mill-stone round her neck and her legs were as limp, her steps as faltering, as if treading on

cotton-wool [...] ‘why are you going back, miss?’ she asked gently. ‘Where do you want to go?’ Hearing her as if in a dream, Dai-yu answered without thinking. ‘To ask Bao-yu what this means.’ [...] Strange to say, Dai-yu was no longer as limp as before. Lifting the portiere herself instead of waiting for Zi-juan, she stepped in [...] went into the inner room where Bao-yu was sitting. Instead of rising to offer her a seat, he simply stared at her with a foolish grin. Dai-yu sat down and grazed back at him with a smile. They exchanged neither greetings nor civilities, did not know what to do. ‘Bao-yu,’ said Dai-yu abruptly. ‘Why are you ill?’ ‘Because of Miss Lin⁶³,’ he answered with a smirk. Xi-ren⁶⁴ and Zi-juan turned pale with fright and at once tried to change the subject; but the other two ignored them, still smiling foolishly [...] she kept her eyes on Bao-yu, smiling and nodding. ‘Go home and rest, miss’ Zi-juan urged her. ‘Of course!’ said Dai-yu. ‘It’s time to go now.’ She turned and went out, still smiling, without their assistance and walking much faster than usual.”⁶⁵

Gleich darauf folgte der entgültige Zusammenbruch von Dai-yu. Bei der Beschreibung von Dai-yus Schockerlebnis wird ein „Gemisch“ verwendet, und dadurch drückt sich das individuelle Temperament aus. In jedem Augenblick könnte Dai-yu nicht mehr mit irgend einem, sondern mit dem „Gemisch“ von Gefühlen reagieren. Das Innerste ihrer Persönlichkeit ist getroffen und zerbricht. Im dritten Kapitel von *Hong-lou-meng ping-lun* wird deutlich aufgezeigt, dass der Roman *Der Traum der roten Kammer* ist die Tragödie der Tragödie. Wang Kuo-wei unterchied drei Arten der Tragödie wie Schopenhauer:

⁶³ Dai-yus Familienname

⁶⁴ Bao-yus Zofen

⁶⁵ Cao Xue-qin. A Dream of Red Mansions. Kapitel 96. Transl. by Yang Xian-yi and Gladys Yang. Beijing : Foreign Languages Press 2003 S. 2908 - 2912

„Die erste Art Tragödie kommt dadurch zustande, dass ein extremer Bösewicht das Unheil mit allen zur Verfügung stehenden Kräften inszeniert, die zweite beruht auf dem Walten eines blinden Schicksals, die dritte schließlich entwickelt sich mit Notwendigkeit aus der Stellung und Beziehung der einzelnen Personen des Dramas zueinander.“⁶⁶

Der Traum der roten Kammer ist ein Beispiel für eine Tragödie der dritten Art. Diese Art bewegt uns nach Wang Kuo-wei Meinung mehr als die beiden anderen. Die Gründe dafür sind: Jene ungeheuerlichen, alles Lebensglück zerstörenden Mächte mögen uns jederzeit heimsuchen, wir erleiden derartige Grausamkeiten nicht nur allemal, sondern wir können diese anderen zufügen; wir haben uns folglich über kein Unrecht zu beklagen, während unser Leib den Martern ausgesetzt ist. „So betrachtet dürfen wir den ‘Traum der roten Kammer’ als Tragödie der Tragödie bezeichnen.“⁶⁷

Es ist wichtig zu beachten, dass die Kategorie der Tragödie von Wang Kuo-wei nicht gleich der Kategorie Schopenhauers ist. Dies obwohl Wang Kuo-wei die Tragödie, die im *Der Traum der roten Kammer* ausgedrückt wird, mit der Anwendung der schopenhauerschen Dramatheorie interpretiert. Die Tragödie ist nach Schopenhauer eine klassische Kategorie. Das Leid im Leben wird im Roman nicht als Tragödie von ihm studiert. Dagegen nimmt Wang Kuo-wei alle literarischen Werke, die das Leid im Leben lebendig macht, als Tragödie. Deshalb kann der Roman *Der Traum der roten Kammer* im Rahmen des schopenhaurischen Pessimismus studiert werden.

⁶⁶ Hong-lou-meng ping-lun 红楼梦评论 (Kritik zu *Der Traum der roten Kammer*) s.142

⁶⁷ Ebd s.143

4.3 Zweifel an Schopenhauers Erlösungslehre

Die Anwendung der schopenhauerschen Philosophie als Grundlage der Kritik an der chinesischen Literatur ist der Anfang Wang Kuo-weis kritischen Auseinandersetzung mit Schopenhauer. Im der Vorwort von *jin-an wen-ji* 静安文集⁶⁸ sehen wir:

„In meiner *Kritik des Hong-lou-meng*, die ich im vergangenen Sommer schrieb, ging ich ganz und gar vom Standpunkt Schopenhauers aus, gleichwohl ließ ich im 4. Kapitel schon einen bedeutenden Zweifel anklingen, welcher mich alsbald zu der Einsicht führte, dass die Lehre Schopenhauers zu Hälfte seinem subjektiven Temperament entsprungen sei und nur wenig mit objektiver Erkenntnis zu tun habe, welche Ansicht ich dann zuerst in meinem Essay *Schopenhauer und Nietzsche* darlegte.“⁶⁹

Am Ende des dritten Kapitel des *hong-lou-meng ping-lun* erwähnt Wang Kuo-wei, dass Schopenhauer die Dichtkunst an die erste Stelle der schönen Künste stellt und die Tragödie an die Spitze der Dichtkunst stellt; innerhalb der Tragödie er der dritten Art besonderes Gewicht beimisst, da hier die Wirklichkeit des Lebens zum Ausdruck kommt sowie das unbedingte Bedürfnis nach Erlösung⁷⁰. Wang Kuo-wei spricht nicht über die Musik, die an die Spitze der Schopenhauers Hierarchie der schönen Künste stellt, bei ihm hat das sprachliche Kunstwerk den höchsten Rang eingeäumt. Wie Schopenhauer bestimmt Wang Kuo-wei die Tragödie als die höchste Form der Poesie und begründet die Wirkung der Tragödie damit, dass in ihr der Jammer der Menschheit, der Widerstreit des Willens mit sich selbst auf der höchsten Stufe seiner Objektivität hervortrete.

⁶⁸ Essay Sammlung von Wang Kuo-wei

⁶⁹ Wang Kuo-wei . 王国维 *Jing-an wen-ji zi-xu*. 静安文集自序 (Vorwort von *jin-an wen-ji*) in *jin-ren shu-hua* 近人书话. Zhe-jiang 浙江: Zhe-jiang wen-zi chu-ban-she 浙江文艺出版社(Zhe-jiang Art Verlag) . 1996 s. 190

⁷⁰ Vgl. *Hong-lou-meng ping-lun* 红楼梦评论 (Kritik zu der Traum der roten Kammer) s.144

Wang Kuo-wei bringt sich in der Einseitigkeit weit von der Intention der schopenhauerschen Ästhetik ab, indem er die Kunst im allgemeine urteilt:

„Die Aufgabe der Kunst ist es, das Leid des Lebens und den Weg der Erlösung darstellen, auf dass wir, die wir am Leben hängen, inmitten dieser Welt der Fesseln un vom Kampf des ‘Willens zum Leben’ abwenden [...] – dies ist das Ziel aller schönen Künste.“⁷¹

Wang Kuo-wei erklärt das Tragische nicht nur zum höchsten, sondern alleinigen ästhetischen Wert, damit überträgt er das Ziel, das für die Tragödie definiert, auf alle Kunst. Die Negativität des Lebens, das Leid wird zum Gegenstand der Kunst. Wang Kuo-wei lässt Kunst als Ausdruck pessimistischer Lebenserfahrung gelten.

Weiterhin geht Wang Kuo-wei vom ästhetischen zum ethischen Wert des *Hong-lou-meng* indem er sich auf die aristotelische Katharsis beruft.

„In seiner Poetik sagt Aristoteles, die Trgödie diene dem Zweck, das menschliche Gemüt zu ergreifen und zu veredeln; besonders Furcht und Mitleid, welche der Tragödie eigentümlich seinen, bewirkten eine Reinigung des Gemütes. – Die Tragödie ist demnach auf ein ethisches Ziel gerichtet.“⁷²

Er leitet von dem, was die Tragödie ist, zu dem, was sie inhaltlich sein soll. Im 4.2.2 kennen wir schon, dass es sind innerhalb der Erlösung zwei Arten von Wang Kuo-wei unterscheiden: Einerseits kann sie auf der Betrachtung des Leides anderer Menschen beruhen, andererseits auf dem Erleben eigenen Leides. Sie werden einer „künstlerischen“ und eine „religiösen“ Erlösung genannt. Die Attribut „religiösen“ und „künstlerischen“ beziehen sich in verschiedener Weise auf die

⁷¹ Hong-lou-meng ping-lun 红楼梦评论 (Kritik zu der Traum der roten Kammer) s.140

⁷² Ebd. s.144

Erlösung. Im einen Fall ist die Rede der Erlösung zu der Religion anleitet; im anderen handelt es sich nicht um einer gegenständigen Funktion der Kunst, sondern um die „natürliche Erlösung“, wie sie geeigneter Gegenstand tragischer Kunst ist. Weiterhin zeigt er auf, dass die Kunst den ästhetisch wirkungsvollen Leidensweg auf den Weg der religiösen Erlösung führt. Damit ist die Kunst in eine Mittel-Zweck-Relation zur Religion getreten. Der Wert der Kunst besteht nur in bezug auf die gegenwärtige Welt und das gegenwärtige Leben, sie hat keinen absoluten Wert.

Wang Kuo-wei bringt zwei Beispiel um seine Meinung zu verweisen: Nehmen wir an, es gäbe einen Menschen, der ohne einen zeitlichen Anfang, frei von Leben und Tod, unberührt von Leid und Lust, ohne die Begrenzungen der menschlichen Welt, allein mit weniger Erkenntnis gesegnet sei, so wäre in seinen Augen die von uns über alles geschätzte Kunst nichts weiter als das Zirpern von Zikaden und Grillen. Weil das Ideal der Kunst ohnehin sein eigen, ihr Stoff aber seiner Erfahrung fremd wäre. Nehmen wir andererseits einen Menschen an, der das Leid der Welt zur Genüge ausgekostet und bereits in die Erlösung eingegangen ist, so wird für ihn die Kunst ebenfalls keinen Wert mehr besitzen. Weil der Wert der Kunst darauf beruht, dass sie den Menschen dazu bewegt, sich vom Willen zum Leben abzuwenden und in die reine Erkenntnis einzutreten. Wang Kuo-wei setzt die Kunst als reine *thoeria* praktisch außer Kraft, sie ist nur der Ausdruck der richtigen Lebensphilosophie und Anleitung zur richtigen Praxis.

Nach Wang Kuo-wei ist die individuelle Erlösung unmöglich, weil sie unter Schopenhauers metaphysische Voraussetzung undenkbar ist. Wang Kuo-wei behaupt, nach der philosophischen Lehre Schopenhauers ist die Wurzel aller Menschen und Dinge Eines. Darum ist es ergänzend zu Schopenhauers Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben zu bewerten, dass wenn nicht alle Menschen und alle Dinge ihre Willen zum Leben verneinen, auch nicht der Wille eines Einzelnen verneint werden kann. Wang Kuo-wei deutet hier den Widerspruch zwischen dem ethischen Ideal individueller Emanzipation vom Willen und der Lehre von der metaphysischen

Einheit des Willens.

Ist jener religiöse Mensch, der seinen Willen zum Leben zu brechen sucht, um in der Resignation seine eigene Erlösung zu finden?

„Wenn wir ... unseren individuellen Willen verneinen und dann in eitlen Selbstgefallen von Erlösung sprechen, worin unterscheiden wir uns da von einem, der das Wasser, das sich in einer Hufspur gesammelt hat, in einen Tümpel leitet und nun verkündet, der ganze Welt sei hiermit ebenes Land zum Bewohnen gegeben! Budda hat gesagt: „ Ich schwöre, nicht eher Budda zu werden, ehe nicht alles Leben erlöst ist.“ Diese Worte klingen so, als ob er gekonnt hätte und lediglich nicht wollte. Jedoch in unserer Sicht handelt es sich hier weniger um ein Können-und-nicht-wollen, als vielmehr um ein Wollen-und-nicht-können.“⁷³

Mit dem Zweifel an der Möglichkeit der individuellen Erlösung geht Wang Kuo-wei zur Frage nach der Philosophie der religiösen Resignation: Das „führet alle Kreaturen zurück zu Gott“ ist ein noch zu erwartendes Ereignis oder lediglich ein Ausspruch eitler Selbstgefälligkeit, dem in Wirklichkeit nichts entspricht? Wenn letzteres der Fall sein sollte, so wäre die persönliche Erlösung von Shakayamuni und Jeses ebenfalls noch in Frage zu stellen. Wang Kuo-wei sieht die Philosophie der Resignation als die eitle Selbstanmassung und Selbstbetrug.

Obwohl das religiöse Ziel zweifelhaft geworden ist, will Wang Kuo-wei die Erlösung als philosophisches Ideal dennoch nicht preisgeben. Er verfolgt in seiner Argumentation die Strategie, nämlich das Ideal einer optimalen Lebensentfaltung (生主义 sheng-sheng zhu-yi) und das Ideal der Lebensverneinung (无生主义 wu-sheng

⁷³ Hong-lou-meng ping-lun 红楼梦评论 (Kritik zu der Traum der roten Kammer) s.147

zhu-yi). Er zeigt auf, dass die Welt begrenzt ist, während der Zeugung von Menschen keine Grenzen gesetzt sind. Wenn also, jenem Ideal einer optimalen Lebensentfaltung entsprechend, das Leben in dieser Welt quantitativ bis zu einer maximalen Grenze gesteigert werden solle, so bringe das unweigerlich eine Einschränkung des Lebens des Einzelnen auf ein qualitatives Minimum mit sich, denn Qualität und Quantität stehe in einem engen reziproken Verhältnis zueinander, und was da heiße „das größte Glück der größten Zahl“ sei letztlich auch nichts weiter als eine verträumte Schwärmerei der Ethiker. Damit verlies Wang Kuo-wei die Ebene metaphysischer Begründung eines Relativismus der Weltanschauungen.

5. Ideenlehre von Schopenhauer

5.1 Schopenhauers Berufung auf den Ideenbegriff Platons

Wie bei Schopenhauer sind die Ideen bei Platon das eigentliche Wesen aller Dinge. Die Idee von X ist das „X selbst, was es ist“, vollkommen und in sich ruhend: das Ideal von X. Die Idee ist im eigentlichen Sinne das, was der Name der ihr zugehörigen Einzeldinge bezeichnet. Eine Vielzahl von Prädikaten kommt den Einzeldingen zu, nicht aber der Idee. Sie ist nur, was an sich selbst, ohne weitere Prädikate. Die Idee ist nur dieses Eine, aber diese Eine ist sie in voller Erfüllung, in Vollkommenheit. Die Idee ist bei Schopenhauer Objektivation des Willens als des Dinges an sich, aber sie ist gewissermaßen selbst das Ding an sich der erscheinenden Einzeldinge.

Bei Platon liegen die Einzeldinge in der Mitte zwischen dem wirklich Seienden und dem Nichtsseienden. Wie die Ideen erkannt werden, so werden die Einzeldinge bloß vorgestellt. Die Vorstellung liegt in der Mitte zwischen Erkenntnis und Unkenntnis. Auch bei Schopenhauer sind die Einzeldinge Objekte bloßer Vorstellung, wohingegen die Ideenschau wahre Einsicht vermittelt.

Das Wirkliche als Eines und Vieles zu erfassen zeichnet den Philosophen aus. Jeder Begriff (Das Schöne und Hässliche, das Gerechte und Ungerechte, das Gute und Böse) ist für sich eins. Aber jeder erscheint als vieles, weil er „vermöge seiner Gemeinschaft mit den Handlungen und körperlichen Dingen und den übrigen Begriff überall zum Vorschein kommt“⁷⁴ Die Einzeldinge haben an der Idee teil, insofern den Einzeldingen einer Gattung eine gemeinsam Form eignet. Das bedeutet nicht, dass die Ideen den Dingen immanent wären. Die Ideen erscheinen nicht vollständig in den Einzeldingen, sondern die Einzeldinge sind unvollkommene Nachahmungen der

⁷⁴ Ploteia 476a

Ideen.

Platon bringt seine Gedanken vor: die Wahrnehmung der Erscheinungen ist ein bloßes Glauben, Meinen, Vorstellen. Das Leben derer, die diese Erscheinung zu sehen vermögen, ist nur ein Traum:

„Bedenken nur: Das Träumen, besteht das nicht darin, wenn jemand, es sei nun im Schlaf oder auch wachend, etwas einem Ähnliches nicht für ähnlich, sondern für jenes selbst hält, dem es gleicht?“⁷⁵

Wer hingegen die Ideen wahrnimmt und die Einzeldinge als an ihnen bloß teilhabend, der lebt wachend und hat wahre Einsicht. Wer jedes Ding „unmittelbar selbst“ zu erforschen sucht, kommt der Erkenntnis eines jedes Dinges am nächsten.⁷⁶ Denn nur die Ideen sind vollkommen, während die Erscheinungswelt nur ein höchst unzulängliches Abbild der Ideen ist. Das philosophische Erkennen ist das Erkennen des Einen im Vielen, ist Einordnen der Dinge unter ihrer Wesensbegriffe. Der Gedanken des Erkennens des Einen im Vielen ist auch in Schopenhauers Philosophie grundlegend. Bei Platon wie Schopenhauer ist das Objekt der rein geistigen Tätigkeit das Ewige und Unveränderliche. Sie, die auf dieses wahrhaft Seiende selbst gehen, sind Philosophen.⁷⁷ Sie, die sich der Idee eines Dinges zu nahen vermögen und sie betrachten, sind selten.⁷⁸ Diese Meinung über die Ideenerkenntnis ist bei Schopenhauer gleich.

Der Grundgedanke Schopenhauers, dass wahres Erkennen nur nach Befreiung vom Willen möglich ist, identifiziert mit Platons. Im *Phaidon* weist er hin: dass alles, wodurch unsere Erkenntnis getrübt wird, vom Körper ausgeht:

⁷⁵ Politeia 476c

⁷⁶ Vgl. Phaidon 65e

⁷⁷ Vgl. Politeia 480a

⁷⁸ Vgl. Politeia 476a

„Denn der Leib macht uns tausenderlei zu schaffen wegen der notwendigen Nahrung, dann auch, wenn uns Krankheit zustoßen, verhindern uns diese, das Wahre zu erjagen, und auch mit Gelüst und Begierden, Furcht und mancherlei Schattenbildern und vielen Kindereinen erfüllt er uns; so daß recht in Wahrheit, wie man auch zu sagen pflegt, wir um seinewillen nicht einmal dazu kommen, auch nur irgend etwas richtig einzusehen ... Und solange wir leben, werden wir, wie sich zeigt, nur dann dem Erkennen am nächsten sein, wenn wir, soviel möglich, nichts mit dem Leib zu schaffen noch gemein haben, was nicht höchst nötig ist.“⁷⁹

Wahres Erkennen kann nicht in Verbindung mit dem Körper entstehen, weil die Willensregung (Begierde, Schmerz, Lust, Furcht) das Erkennen verhindern. Die Seele wird getäuscht, wenn sie in Verbindung mit dem Körper etwas zu erforschen sucht.

Platon meint, dass das Gute nur von Guten erkannt werden kann. Die Sehnsucht des Menschen rührt von der Schau der Ideen in der Präexistenz nach dem Reich der Ideen her. Solche Sehnsucht lässt den Mensch sich bemühen von der sinnlichen Begierde sich frei zu machen. Das Vermögen der Ideenschau eignet jedem Menschen, nur muss er mit der ganzen Seele vom bloß Werdenden abwenden. Darüber formuliert Platon folgend: Wenn sie (die Seele) aber auch sich selbst betrachte, dann gehe sie zu dem reinen, immer seienden Unsterblichen und sich stets Gleichen, und als diesem verwandt, halte sie sich stets zu ihm, wenn sich für sich selbst sei und es ihr vergönnt werde, und dann habe sie Ruhe von ihrem Irren und sei auch in Beziehung auf jenes immer sich selbst gleich, weil sie ebensolches berührt, und diesem ihren Zustand nenne man eben die Vernünftigkeit.⁸⁰

⁷⁹ Phaidon. 66b-67a

⁸⁰ Phaidon 79d

5.2 Schopenhauers Ideenlehre

Schopenhauer identifiziert seinen Ideenbegriff mit dem platonischen:

„Platons Ideen nämlich sind die unveränderlichen, nie gewordenen und unvergänglichen Formen, aller entstehenden und vergehenden Dinge: das aber eben sind unsere Stufen der Objektivation des Willens, nämlich alle bestimmten Species im Organischen und Unorganischen, die ursprünglichen nicht wechselnden Formen und Eigenschaften aller natürlichen Körper, auch die nach Naturgesetzen sich offenbarenden allgemeinen Kräfte.“⁸¹

Die Idee ist die unmittelbare und adäquate Objektität des Dinges an sich. Nach Schopenhauers Meinung betrachten die verschiedenen Ideen als einzelne und an sich einfache Willensakte, und in denen sein Wesen sich mehr oder weniger ausdrückt. Aber die Individuen sind Erscheinung der Ideen in Zeit, Raum und Vielheit.

Die Ideen sind dem Satz von Grund nicht unterworfen, so sind sie nicht an Zeit, Raum und Kausalität angeknüpft. Gleich ist die ästhetische Anschauung, die nicht einfach mit dem Begriff der Anschauung, der aus Schopenhauers Erkenntnistheorie bekannt ist, gleichsetzt. Bei der ästhetischen Anschauung spielen Raum, Zeit, und Kausalität keine Rolle. In ihr ist der Intellekt vom Willen befreit. Schopenhauer bedingt die Ideen als vollkommene Objektivation des im angeschauten Gegenstand erscheinenden Willens. Die Auffassung der Idee setzt voraus, dass man bei Betrachtung des Gegenstandes von der Stelle in Zeit und Raum abstrahiert. Das heißt die Ideenerkenntnis ist befreit. Dann wird das Subjekt zum reinen, willenlosen Subjekt der Erkenntnis.

⁸¹ Metaphysik des Schönen. S.41

Schopenhauer erläutert, dass es zum reinen willenlosen Erkennen kommt, indem das Bewußtseyn anderer Ding sich so hoch potenzierte, dass das Bewußtseyn vom eigenen Selbst verschwinde. Denn nur dann fasse man die Welt rein Objekt auf, wann man nicht mehr weiß man dazu gehört; und alle Dinge stellen sich um so schöner dar, je mehr man sich bloß ihrer und je weniger man sich seiner selbst bewusst sei.⁸² Die Loslösung vom Wollen kann nicht vom Willen selbst ausgehen, sie entspringt einem Überwiegen des Intellektes über Willen.

5.2.1 Begriff des Schönen und des Erhabene

In seiner Schrift *Metaphysik des Schönen* begegnet sich Schopenhauer die Frage: „wie ist Wohlgefallen und Freude an einem Gegenstande möglich, ohne irgendeine Beziehung desselben auf unser Wollen?“⁸³ Die Lösung liegt für ihn darin, dass Freude, Glück, Befriedigung nur negativer Natur sind, nämlich bloß das Ende eines Leidens bedeuten. Wenn beim ästhetischen Genuss der Wille aus dem Bewusstsein verschwindet, ist die Möglichkeit allen Leidens entfallen, und darin liegt das Wohlgefallen an Kunst und schöner Natur. Die Ideenerkenntnis macht auch einen Teil der Freude am Schönen aus. Wobei das Objekt der Erkenntnis keine Beziehung auf den Willen hat. Das erinnert an das „interesselose Wohlgefallen“ bei Kant. Seine Theorie redet aber nicht von einem Aufgeben der Individualität als Bedingung des Wohlgefallens. Für Schopenhauer ist der Anspruch des Schönen mit dem Aufgeben der Individualität des Subjektes gegeben. Das Schöne ist nicht indem Sinne objektiv, dass es sich den Sinnen unmittelbar nachweisen lassen.

Weil jeder Gegenstand der Ausdruck einer Idee ist und rein objektiv betrachtet wird, muss auch jedes Ding als „schön“ gelten. Schönheit liegt in der Repräsentanz der Ideen. Bei Schopenhauer ist jedes Ding ein potentiell Objekt ästhetischer

⁸² Die Welt als Wille und Vorstellung II. s. 436

⁸³ Parerga und Paralipomena II. s. 457

Betrachtung, deswegen ist es schön.

„Schönheit wird also bei Schopenhauer zu einem universalen Prädikat der Ding kraft ihrer Anschaubarkeit, das heißt kraft der Möglichkeit, sich in der Kontemplation ihrer Ideen oder ewigen Formen zu vergessen.“⁸⁴

Das Erhabene hat in der Ästhetik Schopenhauers Bedeutung als bei Kant. Für Kant geht das ästhetische Urteil auf die subjektiv Zweckmäßigkeit des Gegenstandes, die das Subjekt und seine Vorstellungsart betrifft. Die Zweckmäßigkeit lässt sich einteilen: die erstere ist in der Vorstellung des Gegenstandes an sich gegründet, die zweite liegt im Gebrauch der Vorstellung. So kann die Form des Gegenstandes erst für sich für die Urteilskraft zweckmäßig sein. Während kann zweites die Vorstellung auf eine innere Zweckmäßigkeit, die a priori im Subjekt liegt, ein ästhetisches Urteil gründen. Das erste Urteil lege den Gegenständen der Natur Schönheit bei, das zweite Erhabenheit. Kant betont, dass der Begriff des Erhabenen

überhaupt nicht Zweckmäßiges in der Natur selbst, sondern nur in dem möglichen Gebrauche ihrer Anschauung, um eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmäßigkeit in uns selbst zu machen, anzeigt.⁸⁵

Bei Schopenhauer tritt die Empfindung des Erhabenen in Gegensatz zu der des Schönen erst über die dem Willen feindlichen Aspekte des Objekts. Erhaben sind die Gegenstände, die den menschlichen Leib durch Übermacht bedrohen. Dem Schönen dagegen gibt das Subjekt sich hin, ohne den Widerstand des Willens überwinden zu müssen.

⁸⁴ Brigitte Scheer; Ästhetik als Rationalitätskritik bei Arthur Schopenhauer. In :Jb 69 (1988) s. 225

⁸⁵ . Kritik der Urteilskraft B. s.78

Schopenhauer nimmt Kants Gedanken, dass Schönheit und Erhabenheit nicht Eigenschaften der Dinge selbst sind, über. Das Bewusstsein des Subjekts, das das Erhabene nur seine Vorstellung ist, ist durch seine Vorstellung bedingt. Erhaben ist im Grunde der Zustand des Subjekts. Es ist emporgehoben zum reinen Subjekt des Erkennens. Kant und Schopenhauer nennen den jeweils auslösenden Gegenstand „erhaben“. Kant schreibt:

„ Das Gemüt fühlt sich in der Vorstellung des Erhabenen in der Natur bewegt: da es in den ästhetischen Urteile über das Schöne derselben in ruhiger Kontemplation ist.“⁸⁶

Soweit stimmt Schopenhauer zu. Aber es gibt auch Unterschied zwischen beiden Theorien. Bei Kant ist Erhaben das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt. Während bei Schopenhauer es ist das, was trotz seines Widerstands gegen das Interesse der Sinne gefällt. Das Erhabene hängt bei Schopenhauer von den subjektiven Seiten des ästhetischen Wohlgefallens ab. Insofern es objektiv wahrgenommen wird, gilt es als schön.

5.2.2. Die Ideen als Vorstellung und Wille

Die Ideen sind die unmittelbaren Objektivation des Willens. Mit ihnen geht er in die Form der Vorstellung ein. Als Vorstellung ist die Idee ein Erkanntes, es hängt nicht von einem Subjekt ab. „Die Ideen sind nicht nur die primären, sondern auch die vollkommene Objektivationen des Willens. In ihrer Gesamtheit machen sie die reine Welt als Vorstellung aus.“⁸⁷

Die Vorstellung der Ideen führt dazu, dass man sie dem Bereich des Idealen zuordnet

⁸⁶ Kritik der Urteilskraft B.98

⁸⁷ Vgl. Wolfgang Korfmacher. Ideen und Ideenerkenntnis in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers. Pfaffenweilen: Centaurus- Verl.-Ges. 1992 Zugl: Freiburg, Uni. Diss.1991 s.77

und ihnen die Realität von dem Vorstellungssein sieh ab:

„Die Ideen sind an und für sich so wenig wie die Welt als Vorstellung überhaupt. Auch sie sind nur Erscheinung. Sie stehen und fallen mit ihrem Korrelat, dem reinen Subjekt des Erkennens, denn nur in ihm, nur für dies, nur durch dies sind sie, gerade wie die Welt der Einzelercheinungen nur in, durch und für den individuellen Intellekt existiert.“⁸⁸

Diese Theorie kann ich stützt auf Bemerkung Schopenhauers, dass nichts überbleibt als bloßer Wille, wenn das Erkennen aufgehoben ist. Das besagt, dass das Sein auch der Ideen abhängig ist von einem vorstellenden Subjekt. Die Ideen sind die primären Willensakte: Nur so ergibt es auch Sinn, dass die Naturkräfte Ideen sind. Der Wille drückt sich zuerst aus: Wir könne zu leichter Fasslichkeit, diese verschiedenen Ideen als einzelne und an sich einfach Willensakte betrachte, in denen sein Wesen sich mehr oder weniger ausdrückte: die Individuen aber sei wieder Erscheinungen der Ideen, also jener Akte, in Zeit und Raum und Vielheit.⁸⁹ Somit bilden die Ideen die Nahtstelle zwischen Idealem und Realem.

Als unmittelbare, reine, vollkommene, adäquate Objektivation des Willens, des Dinges an sich haben die Ideen einen höheren Realitätsgrad als die Gegenstände der Erscheinungswelt, die bloß empirisch real sind. Die Ideen sind von dem Raum, Zeit und Kausalität, die als das *principium individuationis* das Ding an sich zur bloßen Erscheinungswelt verzerren, nicht betroffen. Die Ideen sind also mehr als bloße Vorstellung des Subjektes, wobei die beide Perspektiven – „die Ideen ontologisch gesehen als vorstellungsbedingt und erkenntnistheoretischen gesehen als vorstellungsbedingt“—bei Schopenhauer nicht ganz voneinander getrennt werden.

⁸⁸ Eduard von Mayer. Schopenhauers Ästhetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings. Halle a. S. 1897 s.30

⁸⁹ Die Welt als Wille und Vorstellung. I. s. 207

5.2.3 Die Anschaulichkeit der Idee

Die Ideenerkenntnis ist notwendig anschaulich, nicht abstrakt. Schopenhauer lautet, dass die Idee ist ein Anschauliches und daher in ihren näheren Bestimmungen unerschöpflich. Anschauung erfüllt das Bewusstsein in einem Moment. So erfolgt die Ideenerkenntnis „plötzlich“, „mit Einem Schlage“, „spontan“. Das ist identisch mit der platonischen Lehre über die Ideenerkenntnis.

Die Bedeutung der Ideenschau ist, dass das Subjekt

„die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingibt, sich ganz in diese versenkt und ganz Bewußtseyn ausfühlen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen ... Gegenstandes.“⁹⁰

Anschauung ist für Schopenhauer immer schon intellektuell, das heißt allererst, möglich durch Mitwirkung des Verstandes als des Vermögens der Kausalität. Doch der Verstand kann bei ebenso wenig wie die Vernunft der Ideenschau beteiligt sein, weil von der Kategorie der Kausalität bei dieser gerade abgesehen werden soll. Die reine Sinnlichkeit wird gar keine Anschauung liefern kann. Wenn Anschauung immer intellektuell ist, trifft das auch für die Ideenschau zu.

Wie könnte solche Intellektualität der Anschauung zu verstehen? Die Idee soll als Gestalt wahrgenommen werden. Sie ist also anschaulich im Sinne eines nichtsbegrifflichen Gedachtwerdenkönnens, das nur mittelbar durch Eindruck auf die Sinne hervorgerufen ist. Dieses Gedachtwerden der Idee kann nur in der Anschauung eines sinnlichen gegebenen Objekts vollzogen werden. Die Sinnlichkeit wird in der rein objektiven Anschauung transparent für die Idee.

Die soeben skizzierte Theorie der Ideenanschauung ist relativ gültig: Die Ideen sind

⁹⁰ Die Welt als Wille und Vorstellung. Is.232

keineswegs immer „Gestalten“, „Formen“, „Urbild“. Sie ist nicht immer ein einzelnes anschauliches Bild. Beispielsweise sind viele der Ideen, die die Poesie vermittelt, in ganz anderer Weise anschaulich als die, auf die die bildenden Künste sich zu beschränken haben. Schopenhauer fasst den Begriff der Anschauung im Zusammenhang der Ideenlehre so weit, dass er nicht selten höchst vage wird.

5.2.4 Die Unabhängigkeit der Ideen von Raumzeitlichkeit und Kausalität

Die Idee ist die vollständige und vollkommene Erscheinung bei Schopenhauer. Als solche ist sie anschaulich. Sie ist Urbild, Form und Gestalt. Aber sie soll von dem Raum, Zeit und Bedingtsein durch Ursachen frei sein.

Die Unabhängigkeit der Idee von Kausalität ist leicht zu erklären. Schopenhauers Idee ist nicht durch eine Ursache bedingt. Sie ist Objektivation des Willens, aber nicht die Wirkung des Willens. Die einzelnen Gegenstände der Vorstellungswelt sind auch nicht Wirkung der Idee, sondern die Erscheinungen unter den Bedingungen *des principium individuationis*. Die Verstandeserkenntnis nach dem Kausalitätsprinzip ist für die Ideeschau Voraussetzung, aber nur insofern sie die Anschauung des Objektes ermöglicht, dessen Idee aufgefasst werden soll. Sie betrifft nur das Objekt, nicht die Idee, die in ihm aufscheint

Es ist festzustellen: Objekt und Subjekt der Ideenanschauung sind natürlich im Raum und Zeit, aber die Idee kann nur aufscheinen, wenn die Raumzeitlichkeit von Objekt und Subjekt nicht in Betracht kommt. Der Standpunkt von Objekt und Subjekt im Raum und Zeit ist für die Ideenanschauung unwesentlich. Weil:

„Der durch das Gesetz der Kausalität bestimmte Standpunkt des Objekts in Raum und Zeit macht es zum individuellen Gegenstand und setzt es damit zum Betrachter als individuellem Subjekts in eine

Beziehung, die sowohl das Aufscheinen der Idee wie der Verwandlung des Subjekts in das reine Subjekt des Erkennens verhindert. Raum, Zeit und Kausalität sind Anschauungsformen des individuellen Subjekts, aber nicht des reinen Subjekts des Erkennens, und nur diesem ist die Ideenerkenntnis möglich.“⁹¹

Die Idee ist anschaulich, ist Gestalt, aber die Stelle des Objekts, das sie offenbart und in dem sie aufgefasst wird, in Raum und Zeit für sie belanglos ist, ist die Idee nicht im eigentlichen Sinn raumzeitlich. Schopenhauer formuliert mit seinem eigenen Wort:

„Denn die Idee uns das reine Subjekt des Erkennens treten als notwendige Korrelata immer zugleich ins Bewußtseyn, bei welchem Eintritt auch aller Zeitunterschied sogleich verschwindet, da Beide dem Satz vom Grund in allen seinen Gestaltungen völlig fremd sind und außerhalb der durch ihn gesetzten Relation liegen...Und nicht allein der Zeit, sondern auch dem Raum ist die Idee enthoben: denn nicht die mir vorschwebende räumliche Gestalt, sondern der Ausdruck, die reine Bedeutung der selben, ihr innerstes Wesen, das sich mir aufschließt und mich anspricht, ist eigentlich die Idee und kann ganz das Selbe seyn, bei großem Unterschied der räumlichen Verhältnisse der Gestalt.“⁹²

Zu der Zeitlosigkeit der Ideen meint Schopenhauer, dass die Ideen ewig sein sollen; andererseits geht aus dem Streit der niederen Ideen eine höhere hervor, was ihrer Ewigkeit widersprechen wird. Dieses Hervorgehen der Idee aus dem Streit der niederen Ideen lässt sich nicht anders denken, denn als Prozess in der Zeit. Die Rangfolge der Ideen von den Naturkräften bis zur Idee des Menschen könnte dann nur als sukzessive Folge gedacht werden. Insofern sie einen Anfang hätte, wäre die Idee

⁹¹ Wolfgang Korfmacher. Ideen und Ideenerkenntnis in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers. Pfaffenweilen: Centaurus- Verl.-Ges. 1992 Zugl: Freiburg, Uni. Diss.1991 s.86

⁹² Die Welt als Wille und Vorstellung. I. s. 268

der Form der Zeit unterworfen und zudem Wirkung einer Ursache, weil das Hervorgehen der höheren Ideen aus den niederen ließe sich als Kausalität und Entwicklung denken.

Im zweiten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* stellt Schopenhauer sich auch im Widerspruch. Dort schreibt er, dass der Idee ist „Das Resultat der Summe aller Relation“. Dazu sagt Wirtz: Fasse man mehrere und mannigfaltig Beziehungen eines Objekts zugleich aus, so würde das eigene Wesen des Objekts, das aus den Relationen sich ergebe, allmählich sichtbar, sei jedoch ganz verschieden von den Relationen.⁹³ Hier macht Schopenhauer eine völlige Kehrtwendung. Sonst ist es bei ihm stets, dass die Ideenerkenntnis nur vonsetzten gehen könne, wenn von allen Relationen des Subjektes abstrahiert werde. Es liegt eine Nachlässigkeit Schopenhauers vor, wenn er die Idee einmal als „Resultat der Summe aller Relationen“ und anderes als den „Wurzepunkt aller dieser Relationen“ bezeichnet. Die eigentliche Meinung legt er in seiner Schrift „Metaphysik des Schönen“ dar: Die Ideenerkenntnis kann nur erfolgen,

„sofern unsere Betrachtung des Gegenstandes nicht dem Satze vom Grunde hingegeben ist, nicht seiner Beziehung zum etwas außer ihm nachgeht, sondern auf dem Objekt selbst ruht, es betrachtet unabhängig von allen Beziehungen, es herausreißt aus dem Nexus aller Relation, bloß seine innern und wesentlichen Bestimmungen, nicht die äußern auffaßt“⁹⁴

Die Idee ist die Vorstellung unabhängig vom Satz des Grundes.

⁹³Witz. Heinrich Schopenhauers Ideelehre im Vergleich zu der Platons und Kants. Aachen 1910 (Phil. Diss. 1910) S. 73

⁹⁴ Metaphysik des Schönen. S. 117

5.2.5 Die Einheit von Subjekt und Objekt in der Ideenschau

Schopenhauer behauptet, dass die Idee das Objekt und Subjekt auf gleich Weise in sich schließt. In der Idee halten die Beide ganz das Gleichgewicht. In der Idee sind Subjekt und Objekt nicht mehr unterscheiden, weil indem sie sich gegenseitig erfüllen und durchdringen, entsteht die Idee. Und das erkennende und erkannte Individuum sind auch nicht unterschieden.

Darauf weist Schopenhauer hin, dass die Idee sowohl die Welt als Vorstellung wie die Welt als Wille in höchstmöglichem Maße deutlich macht. Die Idee ist für ihn die adäquate Objektivation des Willens, weil in der Verbindung von Subjekt und Objekt die ursprüngliche Willensidentität wiederhergestellt ist. Man kann in diese Verbindung durchaus einen Verweis auf seine Mitleidethik sehen. Zur ethischen Bedeutung der Subjekt-Objekt-Einheit ist Dode zitiert: In der Subjekt-Objekt Einheit der ästhetischen Auffassung der Idee gebe sich die Vorstellungswelt mit der ihr immanenten Partikularisierung als Erscheinung des allen widerstreitenden Individuen gemeinsamen Lebens zu erkennen. Dieses Erkenntnis der Gemeinsamkeit des Urgrundes und des Leidens bildet die Voraussetzung für eine ethische Handlungsweise, die vom Mitleid bestimmt werde. In der Totalitätsperspektive der Kunst vermittelt Schopenhauer den Weg aus der zerstörerischen Individualisierung. Der Gedanke des Ineinsfallens von Subjekt und Objekt in der Ideenschau ergibt sich daraus, dass das reine Subjekt des Erkennens keinen Unterschied machen darf zwischen Subjekt und Objekt, d.h. im Bereich moralrelevanten Verhaltens: zwischen Ich und Du.

Das Einswerden von Subjekt und Objekt in der Ideenschau zeigt den Willen in seiner Versöhnung. Indem es die Ideenschau ermöglicht, macht es zu dem auch die Welt als Vorstellung in ungetrübter Reinheit präsent. Hier ist daran zu erinnern, dass nach Schopenhauers Erkenntnistheorie Subjekt und Objekt voneinander anhängig sind, das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann. Auf der ersten Seite des Ersten

Bandes der Welt als Wille und Vorstellung wird festgehalten, dass es keine Vorstellung gebe, die nicht durch das Zerfallen von Subjekt und Objekt bedingt wäre. Das Auseinanderfallen von Subjekt und Objekt ist Bedingung von Erkennbarkeit überhaupt.

Für Schopenhauer ist die Idee „notwendig Objekt, ein Erkannte, eine Vorstellung“⁹⁵. Sie ist

„die unmittelbare Objektität des Willens, indem sie keine andere, dem Erkennen als solchem eigne Form angenommen hat, als die der Vorstellung überhaupt, d.i. des Objektseyns für ein Subjekt.“⁹⁶

So weder die Idee wahrnehmbar werden durch das Einswerden von Subjekt und Objekt noch kann sie selbst mit der Verbindung von Subjekt und Objekt identische sein. Wenn Objekt und Subjekt zusammenfallen, kann von Vorstellung keine Rede mehr sein.

Das mystische Einswerden von Subjekt und Objekt, wenn es nicht in Widerspruch stehen soll zur Grundvoraussetzung der Ideenlehre, kann nur gemeint sein: es steht für die harmonische Übereinstimmung von Subjekt und Objekt in der Ideenschau.

⁹⁵ Die Welt als Wille und Vorstellung.I. s.228

⁹⁶ Mataphysik des Schönen s.49

6. Wang Kuo-weis Ideenlehre

6.2 Das *jing-jie* 境界

Der zentrale Begriff Wang Kuo-weis Theorie der Lyrik ist das *jing-jie* 境界. Es ist oberst, ist die Wurzel der Lieddichtung bei ihm, womit man die chinesische traditionelle Dichtkunst erörtern kann. Mit diesen beiden Schriftzeichen *jing-jie* wird erstmals das Wesen der Dichtkunst adäquat auf den Begriff zu bringen erhebt.

Lexikalisch bedeuten die beide Schriftzeichen „Grenze“, „umgrenzte Gebiet“, „Herrschaftsbereich“. Im *Neue Chinesisch-Deutsche Wörterbuch* wird das Wort *jing* so erklärt: 1.Grenz 2.Gegend, Gebiet, Ort 3.Lage, Zustand, Umstand.⁹⁷ Derweil wird *jie* auch als „Grenz“, „Feld“, „Bereich“, „Reich“ und „Welt“ übersetzt.⁹⁸ Dann wird der Zusammenhang *jing-jie* als „Grenz“, „Umfang“, „Reich“ und „Stand“ übersetzt.⁹⁹ Das Wort *jing-jie* hat in der übertragenen, dem Buddhismus entlehnten Bedeutung den Eingang in die Literaturkritik gefunden. Es sei das Stück Wirklichkeit, das im Gedicht eingefangen sei, aber gedacht als von einem bestimmten Gefühl durchdrungene, gestimmte Erlebniswelt, als Gegenstand einer subjektiven Befindlichkeit und damit zugleich Ausdruck dieses Bewusstseinszustandes selbst.¹⁰⁰

Wang Kuo-weis Erklärung zum *jing-jie* ist gegenüber aller traditionellen chinesischen Literaturkritik. Aufgrund der Werke den Dichte in der aufeinander folgend Dynastie und seine Beurteilen nach Kunst und Literatur bringt Wang Kuo-wei zuerst seine Erklärung des *jing-jie* in dem *ren-jian ci-hua*(人间词话):“The most important element in a consideration of *tz's (ci)* is *ching-chieh(jing-jie)*. If a *tz's(ci)* hat

⁹⁷ Vgl. Xu Zhen-ming 许震明 Yao Ke-kun 姚可昆[hsg.]. *Xin han de ci-dian* 新汉德词典(Das Neue chinesischen-deutschen Wörterbuch). Shang-wu yin-shu-guan 商务印书馆 (Wirtschaft Verlag). Bei-jing s. 437

⁹⁸ Vgl. Ebd. s. 421

⁹⁹ Vgl. Ebd. s.437

¹⁰⁰ Vgl. Hermann Kogelschatz. Wang Kuo-wei und Schopenhauer. Eine philosophische Begegnung. Steiner-Verlag- Wiesbaden -GmbH. Stuttgart 1986 S. 248

ching-chieh(jing-jie) it naturally achieve a lofty form, naturally possess eminent lines.”¹⁰¹ Bei ihm ist das *jing-jies* die Welt, man in der ästhetische Akt erricht. Es ist zuerst eine Kategorie der Darstellung und der Beurteilung. Die erreichend Welt muss von dem Autor gefühlt werden, geschrieben werden kann und von der Leser genießen werden kann. Besonderes muss sie frei sein. Wang Kuo-wei erklärt weiter, dass:

„The [poetic] state is not limited to scenery and objects alone. Pleasure and anger, sorrow and joy also a sort of *ching-chieh(jing-jie)* in men’s heart. Therefore those poems which an describe true scenery and objects, true emotions and feeling, can be said to possess *ching-chieh(jing-jie)*. Otherwise they may be said to lack *ching-chieh(jing-jie)*”¹⁰²

Die Werke, die *jing-jie* haben, können die Gestalte deutliche schildern, haben starke Anziehungskraft.

Anknüpfend an Kants Theorie, dass alle Schönheit eine Form ist, unterscheidet er zwischen zwei Formen der Schönheit. Einerseits ist die Schönheit bzw. Erhabenheit des Gegenstandes, andererseits ist die Mustergültigkeit der Darstellungsweise, das „Klassische“ (Gu ya 古雅) am Kunstwerk. Die erste macht den eigentlich ästhetischen Gehalt eines Werkes aus, wie er nur der genialen Intuition zugänglich ist und nicht gelernt und nicht gelehrt werden könnt. Die Erkenntnis derselben habe ihren Grund a priori im Subjekt, ihr komme Allgemeinheit und Notwendigkeit zu. Das Klassische dagegen ist abhängig von Tradition und Konvention, es ist in Regeln fassbar und könnt mit Fleiß erworben werden.

Schopenhauers Denke wird von der indischen Mystik beeinflusst. Die schopenhauersche Ästhetik hat eine innere Verwandtschaft mit dem Buddhismus.

¹⁰¹ Adele Austin Rickett. Wang Kuo-wei’s Jen-chien Tz’u-hua. A study in chinese literary criticism. Hong Kong University Press. Hong Kong 1977 s.40

¹⁰² Ebd. s.42

Dieser Grund veranlasst Wang Kuo-wei das *jing-jie* als Übersetzungsterminus für Schopenhauers Idee einzuführen. Wang Kuo-wei setzte die englischen Termini „intuition“ (zhi-guan 直观) und „idea“ (guan-nian 观念) in einer Schrift *Über den Import neuer wissenschaftlicher Termini*. Er definiert so:

„Zhi-guan meint das unmittelbare Gewährwerden der Empfindungen der fünf Sinne durch unsere Seele. Deshalb spricht man in Bezug auf Hören, Riechen, Schmecken, Tasten – wenn wir zur Funktion der fünf Sinne die der Seele hinzunehmen – gleichermaßen von ‚intuition‘, keineswegs nur in Hinblick auf das, was das Auge sieht.

Ganz entsprechend ist mit *guan-nian* ein Gegenstand der Intuition gemeint, dessen Vorstellung (xiang 象) nach Verschwinden des Dinges im Herzen zurückgeblieben ist ... *Guan* verweist auf den Ursprung in den fünf Sinne, *nian* meint das Verbleiben der Vorstellung nach Verschwinden des angeschauten Objekts.“¹⁰³

Wang Kuo-wei kritisiert, dass die Termini *guan* einseitig von Gesichtssinn ausging.

Kommen wir wieder das *jing-jie* auf den Aspekt der Buddhismus. Entsprechend den fünf Sinnen wird das *wu-jing* 五境 als Objekt gemeint. *Se-jing* 色境 ist der Bereich der Farben und Formen, das heißt das Objekt des Gesichtssinn; *sheng-jing* 声境 ist der Bereich der Töne bzw. Objekt des Gehörsinns; *xiang-jing* 响境 ist der Bereich der Düfte bzw. Objekt des Geruchssinns usw. Das *jing-jie* ist als der Allgemeinbegriff für den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung, das heißt für eine beliebige anschauliche Vorstellung. So stellt die Beziehung zwischen *jing-jie* und *guan-nian* nämlich „idea“ her. Es wird festgehalten, dass das *jing-jie* ist WELT ALS VORSTELLUNG.

¹⁰³Wang Kuo-wei 王国维 Lun xin xue-yu zhi shu-ru 论新学语之输入 (Über den Import neuer wissenschaftlicher Termini) in Wang Kuo-wei wen-xuan 王国维文选 (Wang Kuo-weis Werke Sammlung). [hsg.] von Jiang Dong-bin 姜东斌. Tian-jin 天津 Bai-hua wen-yi chu-ban-she 白花文艺出版社 (Bai-hua Art Verlag). 2002 s.42

6.2. Kreativ Ideen (*zao-jing* 造境) und Deskriptiv Ideen (*xie-jing* 写境)

In dem *ren-jian ci-hua*, schiebt Wang Kuo-wei folgend:

There is a creative state and there is a descriptive state. This is the basis of distinction between the idealists and realists. However, it is difficult to make a differentiation between the two because the state which the great poets create must accord with what is natural, and the state which they simply describe must approach the ideal.¹⁰⁴

Zao-jing ist die Idee als Produkt der künstlerischen Schöpferkraft; *xie-jing* ist die Idee als Abbild die Wirklichkeit. Wang Kuo-wei formuliert die beiden *jing* „Kreativ Ideen“ (*zao-jing* 造境) und „Deskriptiv Ideen“ (*xie-jing* 写境) nach schopenhauerschen Philosophie.

6.2.1 „Der Natur entsprechen“

Wang Kuo-wei sagt, die jener literarisch Werke *jing-jie* hat, weil der Autor *neng-guan* (能观 wörtlich: beobachten kann). Wenn das Autor *neng-guan*, muss jene zuerst mit der Natur entspricht, das heißt von der Wille erlösen, vergessen die Existenz sich selbst. Er ist das reine Subjekt, ist ganz frei. Diese ist die Voraussetzung für die Kreation den Ideen.

„Wären wir in der Lage, beim Betrachten der Ding ihre Beziehung zum Ich zur vergessen, so erschiene uns die Natur mit ihren klaren Bergen, lieblichen Wasser, fliegenden Vögeln und fallenden Blüten Glückseligkeit; und nicht nur die Natur, auch der Menschheit

¹⁰⁴ Adele Austin Rickett. Wang Kuo-wei's Jen-chien Tz'u-hua. A study in chinese literary criticism. s.40

Wortüberall wie das Land der hua-xu¹⁰⁵, wie ein Gefilde höchster und Wandel, Trauer und Freude, Tränen und Lachen, was wäre da nicht schöner Gegenstand.“¹⁰⁶

Diese Meinung ist gleich wie Schopenhauers: nur wenn die Künstler und Dichter als ein Teil der Natur sind, können sie die Schönheit der Natur erkennen und wiedererscheinen. Bei ihm kann die Natur nur von sich selbst erkennen und ausdrücken.

Wang Kuo-wei sieht die Literatur als die Zusammenbindung der objektiver Erkenntnis und dem subjektiven Sinn. In dieser Zusammenbindung spielt die Subjektivität eine wichtigere Rolle. Selbst wenn es Lyrik ist, muss das Ich oder Subjektivität von der Objektivität geprüft werden. Dies betont die Objektivität der Betrachtung, sowie Schopenhauers Anschauung des Subjektes, was Wang Kuo-wei als „reine willenlose Anschauung“ (shen-mei jing-guan 审美静观) nennt. Diese reine Anschauung ist nicht identisch mit Kants Theorie, wo „rein“ wie „ohne jeden empirischen Gehalt“, „rein a priori“ heißt. Im Gegenteil, „rein“ bedeutet hier „ohne jede subjektive Zutat, rein objektiv. Wang Kuo-wei meint, dass der Dichter muss nicht nur seine eigene Gefühl in der Werke ausdrücken, sondern auch im Bereich der Gesellschaft und den Menschen gehen, um die größte Objektivität zu erreichen. Der subjektive Sinn verhindert die eine Anschauung des Objektes, weil es Willen hat. Je mehr jener Sinn gibt, gibt es desto weniger reine Anschauung. So sind die objektive Erkenntnis und der subjektive Sinn im umgekehrten Verhältnis.

Genie ist vollkommenste Objektivität nach Schopenhauer. Im Anhang des *ren-jian ci -hua* formuliert Wang Kuo-wei, dass alle *jing-jie* nur für die Dichter da sind, wenn es keinen Dichter gibt, gibt es auch kein *jing-jie* mehr. Was ist der Unterschied zwischen

¹⁰⁵ 华胥, eines der taoistischen Paradiese, das einst vom legendären „Gelben Kaiser“ auf einer Traumreise entdeckt

¹⁰⁶ Wang Kuo-wei 王国维. Hong-lou-meng ping-lun 红楼梦评论 (Kritik des *Traum der roten Kammer*) in Wan-qing zui-hou-yi-ge wen-ren 晚清最后一个文人(der letzte Gelehrte der Qing-Dynastie) s.134

dem Dichter, und dem anderen Menschen? Es bezieht sich weder auf Moral, noch auf Erkenntnis, es bezieht auf der Objektivität der Wahrnehmend. Für ihn ist der Dichter auch der Weise. Wenn ein Dichter von den Willen erlöst und die vollkommenste Objektivität halten, kann er das *jing-jie* des Schöns oder Erhabenes erreichen.

6.2.2 Wang Kuo-weis „der Natur entsprechen“, „dem Ideen nahekommen“ und Schopenhauers „Ideen ist der Gegenstand aller Kunst“

Die Idee in Schopenhauers Theorie ist ein apriorischer Begriff, der von Platons Ideenlehre auskommt und in dem Voluntarismus neue Bedeutung bekommt. Die Ideen sind die Wille objektiviert. Sie können nur durch der reinen willenlosen Anschauung erkennen werden. Die Ideen, die von Dichter erkennen werden, sind auf eine Seite der inneren Wesen den Dinge, auf andere Seite bedeutet die ganz Art diesen Dinge. Wang Kuo-wei deutet in seine Schrift *Schopenhauers Philosophie und seine pädagogischen Lehren* (叔本华哲学及教育说) an:

„Was in der bildende Kunst zeigt, ist weder Begriff, noch Vorstellung, sondern der Art jener Dinge, der diese Vorstellung bedeutet. Dies ist der sogenannt Ideen.“¹⁰⁷

So das Formen, der Bild, die Vorstellung ist die Ideen jeder Dings, nämlich die objektivierter Wille. Nach schopenhauersche Theorie wird der Wille durch das Erkennen überschreiten. Das Formen, der Bild oder die Vorstellung erlösen dem Dichter die Willen zum Leben in der Handlung Kunst. Daraus erreicht man die Freiheit und Glück. Im Prozess der Handlung sind Zeit, Raum, der eigene Ding und

¹⁰⁷ Vgl. Fo Chu 佛雏. *Shu-ben-hua zhe-xue ji jiao-yu shuo* 叔本华哲学及教育说(Schopenhauers Philosophie und seine pädagogischen Lehren) in Wang Guo-wei shi-xue yan -jiu 王国维诗学研究 (Die Lehre von Dichtkunst Wang Kuo-weis). Bei-jing da-xue chu-ban-she 北京大学出版社(Bei-jing Universität Verlag).1987 s.178

der Erkennend verschwinden, nur sind die Ideen und der reine willenlosen Subjekt des Erkennens dar. In der reinen willenlosen Anschauung ist der Dichter selbst das reine Subjekt des Erkennens geworden und erkennt den Gegenstand der Ideen. Bei Schopenhauer ist Idee der Gegenstand aller Kunst. Diese Meinung wird von Wang Kuo-wei völlig akzeptiert, er formuliert es: „Das Erkennen des Schöns ist das Erkennen der Ideen.“¹⁰⁸

Das Erkennen des Schöns kommt teils von der Anticipation des Schöns aus. „Das Anticipation ist ein Ideal, es die Idee, die a priori erkannt wird.“¹⁰⁹ Bei Schopenhauer ist das Symbol der Natur der Kreis. Der Mensch lebt in diesem Kreis, den Wang Kuo-wei auf der chinesischen Sprache „*lun-hun*“ nennt. Das Begriff *lun-hui* stammt aus Hinduismus, wird verwendet in allen östliche Religion(Hinduismus, Buddhismus, Jainismus). Es ist die Bezeichnung für den immer währenden Zyklus des Seins, den Kreislauf von Werden und Vergehen, im Kreislauf der Wiedergeburten. Der Ausbruch aus diesem Kreislauf geschieht auf dem Wege des Loslassens von allen Bindungen, Begierden und Willen. Erreicht wird der Zustand der „Erlöstheit“, den die Hindus Moksha und die Buddhisten Nirvana nennen. In der Lyrik wird das inneres Wesen des Menschen widerspiegelt, dieser inneres Wesen ist immer mit diesem unendlichen Kreislauf verbindet. Deswegen der „Ideal“ von Wang Kuo-wei ist pessimistisch.

Die Handlung des Künstlers ist eine Verbindung der aposteriorischen Natur und der apriorischen Anticipation. Bei Schopenhauer haben die Künstler und die Dichter die unklar Anticipation des Schöns a priori, nämlich die Idee eines Gegenstandes, es ist das Muster von Ideal des Schönes.

„ Diese Anticipation ist das Ideal: es ist die Idee, sondern wie

¹⁰⁸ Fo Chu 佛维. Shu-ben-hua zhe-xue ji jiao-yu shuo 叔本华哲学及教育说(Schopenhauers Philosophie und seine pädagogischen Lehren) in Wang Guo-wei shi-xue yan -jiu 王国维诗学研究 (Die Lehre von Dichtkunst Wang Kuo-weis). Bei-jing da-xue chu-ban-she 北京大学出版社(Bei-jing Universität Veralg).1987 s.180

¹⁰⁹ Vgl. Fo cu 佛维. Wang Guo-wei shi-xue yan -jiu 王国维诗学研究 (Die Lehre von Dichtkunst Wang Kuo-weis). Bei-jing 北京. Bei-jing da-xue chu-ban-she 北京大学出版社 (Bei-jing Universität Verlag)1987 s. 179

wenigstens zur Hälfte, a priori erkannt ist und, indem sie als solchen dem a posteriori durch die Natur Gegebenen ergänzend entgegenkommt, für die Kunst praktisch wird.“¹¹⁰

In der empirischen Natur findet man zuerst den Ding, der ähnlich wie diesen Muster ist, dann wird die Anticipation erwacht und deutlich sein. Bei Schopenhauer wird die Erfahrung als Modell gebraucht in der Handlung des Künstlers.

6.3 Ichhafte (*you-wo zhi jing* 有我之境) und ichlose Ideen (*wu-wo zhi jing* 无我之境)

„There is the personal state (*yu-wo chih-ching/ you-wo zhi jing/* ichhafte ideen) and there is the impersonal state(*wu-wo chih ching/ wu-wo zhi jing/* ichlose ideen)... In the personal state the poet views objects in terms of himself and so everything takes on his own colouring. In the impersonal state the poet views objects and so one cannot tell what is the poet himself and what is the object. Most of the ancient *tz'u (ci)* poets described the personal state. However, that is not to say they have not been able to unrestrained, brave poet able to stand completely independently.“¹¹¹

Wang Kuo-wei verwendet die alte Lyrik um diese beiden Ideen deutlich zu schildern:

„With tear-filled eyes I ask the flowers but they do not speak.
Red petals swirl past the swing away.
How can I bear it? Shut within this lonely inn against the spring

¹¹⁰ Die Welt als Wille und Vorstellung I s. 297

¹¹¹ Wang, Guowei : Poetic remarks in the human world = Jen-chien-tz'u-hua / by Wang Kuo-wei. Transl. and annotated by Ching-I Tu . - Taipei : Chung Hwa Book , 1969S..s.40-41

cold.

Slanting through the cuckoos' cries the sun's rays at dusk“¹¹²

Es ist das Beispiel der ichhaften Ideen. Zur ichlosen Ideen:

„I pluck chrysanthemums by the eastern fence,

Far distant appear the southern mountains.

The cold waves rise smoothly, quietly

White birds glide softly down.“¹¹³

Die ichhaften Ideen und die ichlosen Ideen sind beiden meist diskutierten Bestimmungen der *ren-jian ci-hua*. Hier wird zunächst die Anknüpfungspunkte Wang Kuo-wei in Schopenhauers Ästhetik dingfest gemacht. In den ichlosen Ideen wird die Idee als Objekt der reinen Willenslosen Kontemplation erkannt. Das ist ein ästhetischer Zustand, dass der Betrachter sein Individuum, seinen Willen vergisst und nur als reines Subjekt bleibt. In diesem Zustand kann der Anschauende von der Anschauung nicht mehr trennen, sondern beide sind Eins geworden. Wang Kuo-wei stellt eine subjektive Bestimmung voran: Es gäbe nicht nur den selbstvergessenen Zustand reiner Kontemplation, sondern auch eine ichbezogenen, durchaus selbstbewusste, emotional gefärbte Art, die Dinge zu betrachten und zu besingen, die deshalb nicht weniger poetisch sei. Gegenteil wird die Idee als Objekt der lyrischen Stimmung in der ichhaften Ideen erkannt.¹¹⁴

Wang Kuo-wei verweist mit *you-wo zhi jing* und *wu-wo zhi jing* auf zwei ästhetische Betrachtungsweisen zurück. Eine ist die selbstbezogen-emotionale Weise, die andere die selbstvergessen-kontemplative Weise.

¹¹² Ebd s. 40-41

¹¹³ Wang, Guowei : Poetic remarks in the human world = Jen-chien-tz'u-hua / by Wang Kuo-wei. Transl. and annotated by Ching-I Tu . - Taipei : Chung Hwa Book , 1969s. 41

¹¹⁴ Herrmann Hermann Kogelschatz. Wang Kuo-wei und Schopenhauer. Eine philosophische Begegnung. Steiner-Verlag- Wiesbaden -GmbH. Stuttgart 1986 s.273

Im *you-wo zhi jing* werden die Dinge vom Ich her geschaut, deshalb tragen alle Dinge die Färbung des Ich. Dieser Gedanke identifiziert mit Schopenhauers Theorie, dass der Wille die Färbung des Ich dem Anschauungsgegenstand verleiht und das Gegenstand die Färbung projiziert. Weiter behauptet Wang Kuo-wei, dass *you-wo zhi jing* erfasst der Mensch nur im Augenblick des Übergangs von der Bewegung zur Stille (*you dong zhi jing* 由动至静). Dies ist gleich wie Schopenhauers Gedanke, auf eine Seite setzt die Gefühlserregung (Wollen) mit der Anschauung entgegen, auf andere Seite ersetzen sie mit einander. Die Wollen des Dichters bringt Gefühl und Stimmung mit; aber wenn er die Landschaft anschaut, bewusst er, dass sich selber ein reines willenloses Subjekt des Erkennens ist, so setzt er sich mit der Gefühlserregung entgegen. Aber in dieser Handlung, die Wollen zerspaltet den Dichter von der Anschauung. Und die weiter kommende schöne Landschaft lässt ihn wieder von den Wollen zu trennen. In der Lyrik haben die Wollen und die Anschauung ein faszinierendes Verhältnis. Es ist die Erklärung, das Erreichen des *you-wo zhi jing* durch „von Bewegung zum Stille“ realisiert.

Das *you-wo zhi jing*, ist die Idee, wenn man ICH bewusst und mit den andere Dinge, die außen ICH sind, handelt.¹¹⁵ Es gibt zuerst einen Konflikt zwischen ICH und dem Ding, nur in der Schreibe wird den Konflikt erlöst.¹¹⁶ Um diese Gedanke zu erläutern wird die Lyrik als Beispiel noch mal gebraucht:

„How can I bear it? Shut within this lonely inn against the spring
cold.

Slanting through the cuckoos' cries the sun's rays at dusk“¹¹⁷

„Lonely inn“, „spring cold“ „cuckoos“ und „sun's rays“ sind alle mit dem ICH

¹¹⁵ Vgl. Ye Jia-ying 叶嘉莹. Wang Kuo-wei ji qi wen-xue pi-ping 王国维及其文学批评 Wang Kuo-wei und seine literarische Kritik. Gung-dong 广东. Guang-dong ren-ming chu-ban-she 广东人民出版社 Guang-dong Volke Verlag. 1982 s. 174

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Wang Kuo-wei. Jen-chien Tz'u-hua s.41

entgegend. Wang Kuo-wei meint, zwischen ihnen gibt es nicht nur Konflikt und Gegensatz, sondern auch die Anziehung. „Konflikt“ und „Gegensatz“ bringt den „Bewegen“ hervor, während „Anziehung“ bringt „Stille“ hervor. Die Ersetzung von Bewegen und Stille ist das Ganze, worüber der Dichter schildert, dadurch das *you-wo zhi jing* erreicht.

Im *wu-wo zhi jing* werden die Dinge von den Dinge her geschaut, deshalb sei nicht auszumachen, was Ich und was Ding ist. Das erste Ding hier ist das Objekt der Anschauung, ist ein einheitliches sinnliches Gegenstand, was ohne Räumlichkeit und Zeitlichkeit ist. Das zweite Ding ist das Subjekt der Anschauung. Es ist ein Individuum, wie Schopenhauer folgende formuliert:

„...sein Individuum, seinen Willen vergisst und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt: so dass es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemanden, der wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide Eines geworden sind...“¹¹⁸

Das heißt in der Anschauung wird der Dichter objektiviert. Hier schient es die Einheit von Objekt und Subjekt, keinen Grenz gibt mehr zwischen Subjekt und Objekt. Dies meint nicht primär eine wie auch immer verstandene Aufhebung der Dualität von Subjekt und Objekt, sondern zunächst einmal in einem ganz wörtlich zu nehmenden Sinne Schopenhauers „willenlosen“ Zustand. Das wollende Ich ist in diesem Zustand abwesend. Das ästhetische Erleben beruhe sich auf „Einfühlung“ und auf einem Sich-in-das-Objekt-hineinversetzen.

Schopenhauers reines Subjekt des Erkennens ist der wichtigste Begriff für das Verstanden den ichhaften und ichlosen Ideen. Das reine Subjekt ist willenlosen, das heißt das wollende Ich ist abwesend. Diese abwesend Ich ist die Voraussetzung der

¹¹⁸ Die Welt als Wille und Vorstellung I. s. 244

Anschauung gleichzeitig und das Ausgang der Anschauung. Deswegen ist die Funktion der Kunst die Erlösung von wollenden Ich. Die ichhafte Ideen erlösen die Willen durch „vom Ich her geschaut“ eben sowie die ichlosen Ideen durch „vom Ding der geschaut“.

6.4 Das Gefühl des Erhabenen (zhuang-mei zhi qing 壮美之情) und Das Gefühl des Schönen (you-mei zhi qing 优美之情)

Wang Kuo-wei unterscheidet zwei Arten von Schönheit: eine ist die gelassene (you-you 优游), sanfte (you-rou 优柔), friedvoll-harmonische (you-xian 优闲) Schönheit, nämlich das *you-mei*; andere ist kraftvoll-heroischen (zhuang 壮) Schönheit, nämlich das *zhuang-mei*. *Zhuang-mei* und *you-mei* sind im allgemeinen richtig als Übersetzungstermini mit dem Erhabenen und dem Schönen identifiziert worden. Im hong-lou-meng ping-lun formuliert Wang Kuo-wei die beide Schönheit so:

Nach Wang Kuo-weis Theorie erfasst der Mensch die ichhafte Ideen nur im Augenblick des Übergangs von der Bewegung zur Stille (you dong zhi jing 由动至静), während die ichlosen Ideen nur im Zustand der Stille (jing 静) erfasst werden kann. Deshalb sind ichhafte Ideen erhaben (zhuang-mei), ich losen Ideen schön (you-mei).¹¹⁹

Entsprechend den ichhafte Ideen hat man das Gefühl des Erhabenen. So identifiziert Wang Kuo-wei das subjektive Korrelat der „Idee als Objekt der lyrischen Stimmung“ mit dem Gefühl des Erhabenen. Das Erhaben erscheint durch der Überwindung des Konfliktes zwischen ICH und dem Ding. Weil nur bei dem

¹¹⁹ Vgl. Wang Kuo-wei 王国维. Ren -jian ci-hua. 人间词话 in Wan-qing zui-hou-yi-ge wen-ren 晚清最后一个文人(der letzte Gelehrte der Qing-Dynastie)

Überwinden wird der Wille zwangsweise vertrieben. Anderes zu sagen, das Handlung von Bewegung zur Stille bedeutet diese Überwindung. Das subjektive Korrelat der „Idee als Objekt der willenlosen Kontemplation“ ist mit dem Gefühl des Schönen identisch, was den ichlosen Ideen entprechend. Im Zustand des Schönen ist die Ding nicht mehr als mit dem Ich in Beziehung stehend, sondern wird als Außendinge betrachtet. Darüber formuliert im *long-lou-meng ping-lun*:

„...wenn unser Hert frei ist von der gringsten Regung des Willens
zun Leben und wir die Ding nicht mehr als mit dem Ich in
Beziehung stehend, sondern lediglich als Außendinge betrachten,
dann ist das, was wir jetzt sehen, nicht mehr identisch mit dem, was
wir zuvor sahen. Den Zustand der Stille in unserm Herzen zu diesem
Zeitpunkt nene wir ‚Gefühl des Schönen‘ – und bezeichnen den
Gegenstand als ‚schön‘“¹²⁰

Zum Schopenhauer muss es beachtet, dass er das Schöne und Erhabene primär von ästhetischen Zustand des Betrachter der bestimmt: denn eben nur besondere Modifikation dieser subjektiven Seite wäre es, die das Erhabene vom Schönen unterschied. Ob nämlich der Zustand des reinen willenlosen Erkennens ... sich ... ohne Widerstand ... wie von selbst einfand, oder ob derselbe erst errungen ward durch freie bewusste Erhebung über den Willen, zu welchem der kontemplierte Gegenstand selbst ein ungünstiges, feindliches Verhältnis habe.¹²¹

¹²⁰ Hermann Hermann Kogelschatz. Wang Kuo-wei und Schopenhauer. Eine philosophische Begegnung. Stuttgart : Steiner-Verlag- Wiesbaden -GmbH. 1986 s.297.

¹²¹ Die Welt als Wille und Vorstellung II. s.280

Schlusswort

Der Wille steht im Zentrum in schopenhauerscher Philosophie. Bei ihm ist die Vernunft das Werkzeug von Willen. Dieser Gedanke setzt mit dem Christentum entgegen. Die Kritik zu dem Vernunft und dem Christentums schafft eine Möglichkeit für die Verschmelzung der Philosophie von Ost und West. Aber Schopenhauer verzichtet nicht völlig den Christentum, sondern versucht um eine Verbindung von Christentum, Hinduismus und Buddhismus zu schaffen. Er kritisiert die Metaphysik und Christentum von West und bejaht die Antropologismus und Atheismus von Ost. Gleichzeitig folgt er die Gedanken der Aufklärung nach und kritisiert die Absolutismus von Ost.

Wang Kuo-wei studiert und macht mit der westlichen Philosophie vertraut, damit er die Tradition der chinesischen Philosophie nachdenkt. Er leugnet die lange Zeit gedauerte Auseinandersetzung, ob die menschliche Natur gut oder böse ist. Es erschüttert die Vorstellung des Heiligers 圣人 (shen-ren). Außerdem nimmt Wang Kuo-wei die schopenhauersche Pessimismus auf, dadurch sieht er die Eigenschaft der Optimismus von Fukuzianismus. Solche Optimismus ist ohne Selbstbetrachtung und Bewusst, es wird einen betäubten Geisteszustand bewirken. Deswegen schätze er sehr hoch den Roman *der Traum der roten Kammer* ein, weil dieser Roman ein völliges Tragödie ist. Das Einführen der westlichen Philosophie und die Kritisierung der chinesischen Philosophie bringt mit sich der Philosophie in China frischen Gesichtspunkt.

Die Verschmelzung der Philosophie von Wang Kuo-wei und Schopenhauer erweist sich, dass die Verschmelzung den Philosophien von Ost und West nicht nur beträchtlich, sondern auch schwierig ist.

Diese Verschmelzung berechtigt die Situation der Absperrung den östlichen und westlichen Philosophien ab, überdies bringt den fremde Gedanken mitbringt. Wegen der Konfrontation zwischen der Antropologismus und Atheismus von Ost und der Metaphysik und Christentum von West, werden sie als Verdächtiges und Negativ von einander ansehen. Das heißt, das einführen der fremden Philosophie bringt eine neue Perspektive, dadurch die östliche sowie westliche philosophische Tradition sich untersucht. Die östliche Philosophie zeigt, dass a priori Wahrheit von Metaphysik und Christentum ist erfunden. Es bricht die Tradition der Dualismus von den westlichen Philosophie. Es bestätigt, dass die Lebensanschauung der Atheismus ist nicht nur möglich sondern auch wahr. Die östliche Philosophie erscheint den großen Wert der Selbstständigkeit des Individuums und des Strebens nach rein Wissen, was in der Tradition der Antropologismus in China unmöglich ist.

Wenn eine Kultur in der Not ist, das Einführen der fremden Kultur wird einen positiven Effekt bringen. Durch das Kritik zu sich selbst und die Aufnahme der Fremde wird sie wieder Kraft erreichen.

Literaturverzeichnis

Adele Austin Rikett. Wang Kuo-wei's Jen-chien Tzú-hua. A study in chinese literary criticism. Hong Kong University. Hong Kong 1977

Apple Sabine. Arthur Schopenhauer. Leben und Philosophie. Düsseldorf: Verlag Artemis und Winkel. 2007

Ameri Amir-Ali. Zum Begriff des Willens bei Kant und Schopenhauer. Wien . Uni. Dipl. 2001

Bai Shou-li (hrsg). Chinas Geschichte im Überblick. Peking: Verl. für Fremdsprachige Literatur 1989

Fleischer Margot. Schopenhauer. Freiburg im Breisgau :Verlag Herder. 2001

Bonner, Joey. Wang Kuo-wei: an intellectual biography / Joey Bonner. - Cambridge, Mass. [u. a.]: Harvard Univ. Press, 1986

Böhme Robert Von. Von Sokrates zur Ideenlehre. Beobachtung zur Chronologie des platonischen Frühwerkes. Bern: A. Francke AG. Verlag. 1959

Cao Xue-qin. Der Traum der roten Kammer. (Übersetzt von Thomas Zimmer) Frankfurt am Main: Insel Verlag 1995

Cao Xue-qin. A Dream of Red Mansions. Transl. by Yang Xian-yi and Gladys Yang. Beijing: Foreign Languages Press 2003

Chen Hong-xian 陈鸿祥. Wang Kuo-wei zhuan 王国维传 (Wang Kuo-weis

Biographie). Bei-jing 北京: Ren-min chu-ban-she 人民出版社 (Volke Verlag). 2004

C. H. Wang. Recognition and anticipation in Wang Kuo-wei's "Criticism of *Hung-Lou Meng*." in *The Tsing Hua Journal of Chinese Studies*.

Eduard von Mayer. Schopenhauers Ästhetik und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings. Halle a. S. 1897

Erstermann Alfred. Detempel Siegfried. Die Schopenhauer-Welt. Frankfurt am Main: Verlag Waldermar Kramer. 1988.

Erstermann Alfred. Schopenhauers Kampf um sein Werk. Der Philosoph und seine Verleger. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag. 2005.

Fu-dan-da-xue li-shi-si 复旦大学历史系 (Institut der Geschichte von Fu-dan Universität) (hrsg). *Zhong-guo jin-dan jian-shi* 中国近代简史 (Die chinesische Geschichte der Neuzeit). Shang-hai 上海 1975

Fo Chu 佛雏. Wang Guo-wei shi-xue yan-jiu 王国维诗学研究 (Die Lehre von Dichtkunst Wang Kuo-wei's) Bei-jing 北京: Bei-jing da-xue chu-ban-she 北京大学出版社 (Bei-jing Universität Verlag). 1987

Damm Gerhard. Wahrheit als Differenz. Studien zu einer anderen Theorie der Moderne. Frankfurt :Verlag Athenäum. 1986

Eder Hellmuth. Schopenhauer über das Problem der Willensfreiheit bei Kant. Wien. Uni. Diss. 1925

Gisela Sauter-Ackermann. Erlösung durch Erkenntnis? Studien zu einem Grundproblem der Philosophie Schopenhauers. Cuxhaven : Junghans- Verlag. 1994

Schopenhauer Arthur. Der handschriftliche Nachlaß. 5.Bde. hg. v. Arthur Hübscher. Cuxhaven: Junghans Verlag. 1985.

Ha-er-bin shi-fan-xue-yuan li-shi-xi zhong-guo-jin-dai-shi jiao-yan-shi 哈尔滨师范学院历史系中国近代史教研室 (Das Seminar von chinesische Geschichte der Neuzeit des Ha-er-bin pädagogische Hochschule). Jian-ming zhong-guo jin-dai-shi 简明中国近代史 (Die Chinesische Geschichte der Neuzeit). Hei-long-jiang 黑龙江 1977

Hamlyn. D.W. Schopenhauer. The Arguments of the Philosophers. London: Verlag Routledge und Keran Paul. 1980

Hasse Heinrich. Schopenhauer. München. Verlag Reinhard. 1926

Hermann Kogelschatz. Wang Kuo-wei und Schopenhauer. Eine philosophische Begegnung. Stuttgart : Steiner-Verlag- Wiesbaden -GmbH. 1986

Hightower, Robert James. Studies in Chinese poetry / James R. Hightower and Florence Chia-ying Yeh. - Cambridge, Mass; London : Harvard University Asia Center , 1998 .

Hu Sheng 胡绳. Cong ya-pian-zhan-zheng dao wu-si yun-dong 从鸦片战争到五四运动 (Vom Opiumkrieg bis die Bewegung des 1919). Bei-jing 北京: Ren-min chu-ban-she 人民出版社 (Volke Verlag). 1980

Jahann Mader. Einführung in der Philosophie 2. Das 19. und 20.Jahrhundert. Wien: Universitätsverlag. 1989

Kant Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. in: Wilhelm Weischedel[hrrsg.] Werke in sechs Bänden. Band 2. Wiesbaden 1956

Kant Immanuel: Kritik der Urteilskraft. in: Wilhelm Weischedel[hrsg.] Werke in sechs Bänden. Band 5. Wiesbaden 1957

Korfmacher Wolfgang. Ideen und Ideenerkenntnis in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers. Pfaffenweilen: Centaurus- Verl.-Ges. 1992 Zugl: Freiburg, Uni. Diss.1991

Liu Ke-su 刘克苏. Shi-xing gu-yan 失行孤雁 (Die einsame Wildgams). Bei-jing 北京: Hua-xia chu-ban-she 华夏出版社 (Hua-xia Verlag). 1991

Lu Shan-qing 卢善庆. Wang Kuo-wei wen-yi mei-xue guan 王国维文艺美学观 (Wang Guo-wei's Ästhetik). Gui-zhou 贵州: Gui-zhou ren-ming chu-ban-she 贵州人民出版社 (Gui-zhou Volke Verlag). 1988

Martin Gottfried. Platons Ideenlehre. Berlin: Walter de Gruyter & Gruyer & Co. 1973

Marten Rainer. Platons Theorie der Idee. Freiburg München: Verlag Karl Alber GmbH 1975

Pan Zhi-chang 潘知常. Wang Guo-wei 王国维. Bei-jing 北京: Wen-jing Chu-ban-she 文津出版社 (Wen-jin Verlag). 2004

Predel Karsten. Idealanschauung und Wesenerafahrung. Schopenhauers Metaphysik des Schönen. Aachen: Shaker Verlag GmbH 1998

Rickett Adele Austin. Wang Kuo-wei's Jen-chien Tz'u-hua. A study in chinese literary criticism. Hong Kong : Hong Kong University Press. 1977

Rudolf Steiner. Biographie und biographische Skizzen. Dornach. Schweiz. Rudolf-Seiner-Verlag. 1992

Rüdiger Safranski. Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie. Carl Hanser Verlag. München 1987.

Schopenhauer Arthur. Sämtliche Werke. [hrsg.] Wolfgang Freiherr von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

Die Welt als Wille und Vorstellung I. (Bd.1)

Die Welt als Wille und Vorstellung II (Bd.2)

Kleinere Schriften (Bd.3)

Parerga und Paralipomena I(Bd.4)

Parerga und Paralipomena II (Bd.5)

Schopenhauer Arthur. Philosophische Vorlesungen. [hrsg.] S Volker Spierling. München: Serie Piper. 1985.

Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens (Bd.1)

Metaphysik der Natur (Bd.2)

Metaphysik des Schönen (Bd.3)

Metaphysik der Sitten (Bd.4)

Schopenhauer Arthur. Der Handschriftliche Nachlass. [hrsg.] von Arthur Hübscher. Frankfurt am Main. 1966

Frühe Manuskripte (1804-1818) (Bd.1)

Kritische Auseinandersetzung (1809-1818) (Bd.2)

Berliner Manuskripte (1818-1830) (Bd.3)

Die Manuskriptbücher der Jahre (1830-1852) (Bd. 4,1)

Letzt Manuskripte- Gracians Handorakel (Bd.4, 1)

Scheer Brigitte; Ästhetik als Rationalitätskritik bei Arthur Schopenhauer. In :Jb 69 1988

Spierling Volker. Arthur Schopenhauer zu Einführung. Junius Verlag. Hamburg 2002

Hogrebe Wolfram. Deutsche Philosophie im 19. Jahrhundert Kritik der idealistischen Vernunft. München: Wilhelm Fink Verlag. 1987

Störig Hans Joachim. Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Stuttgart:Verlag W. Kohlhammer. 1990

Walter. Beling Gedanken zu Arthur Schopenhauers Heilslehre. Wien. Uni. Dip. .1993.

Wang Kuo-wei 王国维. Jing-an wen-ji zi-xu. 静安文集自序 (Vorwort von *jin-an wen-ji*) In *jin-ren shu-hua* 近人书话. Zhe-jiang: 浙江 Zhe -jiang wen-yi chu-ban-she 浙江文艺出版社(Zhe-jiang wen-yi Verlag). 1996

Wang Kuo-wei 王国维. Zixi 自序 (Autobiografie). In: Lao Shu 劳舒(hrsg.). Wang Kuo-wei shu-hua 王国维书话 (Über Wang Kuo-wei). Hang-zhou 杭州: Zhe-jing ren-ming chu-ban-she 浙江人民出版社 (Zhe-jiang Volks Verlag). 1999

Wang Kuo-wei. Wang Kuo-wei wen-xuan 王国维文选 (Wang Kuo-weis Werke Sammlung). [hrsg.] von Jiang Dong-bin 姜东斌. Tian-jin 天津: Bai-hua wen-yi chu-ban-she 白花文艺出版社 (Bai-hua Art Verlag). 2002

Wang Kuo-wei 王国维. Hong-lou-meng ping-lun 红楼梦评论 (Kritik des *Traum der roten Kammer*) In: Wan-qing zui-hou-yi-ge wen-ren 晚清最后一个文人(der letzte Gelehrte der Qing-Dynastie) Bei-jing 北京:Dong-fang chu-ban-she 东方出版社 (Osten Veralg) 1998

Wang Kuo-wei Cai yuan-pei 王国维 蔡元培. Wang Kuo-wei Cai yuan-pei Lu-xun dian-ping Hong-lou-meng 王国维 蔡元培 鲁迅点评红楼梦 (Wang Kuo-wei,Cai yuan-pei,Lu-xun's Kritik an „Truam der Roten Kammer“) 北京: 北京团结出版社 (Bei-jing Tuan-jie Verlag) . 2004.

Wang Kuo-wei. Poetic remarks in the human world = Jen-chien-tz'u-hua / by Wang Kuo-wei. Transl. and annotated by Ching-I Tu - Taipei . Chung Hwa Book , 1969

Wilhelm Quenzer. Der metaphysische Zirkel in Schopenhauers Willenslehre. Tübingen Uni. Diss. 1966

Wieland Wolfgang. Platon und die Formen des Wissens. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1982

Witz Heinrich. Schopenhauers Ideelehre im Vergleich zu der Platons und Kants. Achen (Phil.Diss.1910)

Wolfgang Viertel. Platons Lehre vom Begriff. Universität Heidelberg. Diss. 1978

Xu Zhen-ming 许振明. Yao Ke-kun 姚可昆 [hrsg.] Xin han de ci-dian 新汉德词典 (das Neue chinesischen-deutschen Wörterbuch). Bei-jing: 商务印书馆 Shang-wu yin-shu-guan (Wirtschaft Verlag) 2001

Yin Luan-zhang 印鸾章. Qing Jian 清鉴(Befund der Qing-Dynastie). Bei-jing 北京

Ye Cheng-yi 程义著. Wang Kuo-wei ci lun yan-jiu 王国维词论研究 (Studieren von Wang Kuo-weis Ci) 台北: 文史哲学出版社 (Geschicht und Philosophie Verlag) Tai-Bei. 1998.

Ye Jia-ying 叶嘉莹. Wang Kuo-wei ji qi wen-xue pi-ping 王国维及其文学批评 (Wang Kuo-wei und seine literarische Kritik). Guang-dong 广东: Guang-fong ren-ming chu-ban-she 广东人民出版社(Guang-dong Volke Verlag).1982

Zu Bao-quan 祖保泉.Wang guo-wei ci jie-shuo 王国维词解说 (Die Erklärung des Ci Wang Guo-weis) He-fei 合肥:An-hui jiao-yu chu-ban-she 安徽教育出版社 (An-hui Pädagogik Verlag). 2006

Zhao Wang-nina 赵万年. Wang Jing-an xian-sheng nian-pu 王静安先生年谱 (Lebensdaten mit biographischen Angabe von Herr Wang Jing-an). In: guo-xue lun-cong 国学论丛 (Interpretation der chinesischen Gelehrsamkeit) Band.1. Bei-jing. 北京 1927

Zimmer Thomas. Die multiple Persönlichkeit – Der Roman “ Traum der Roten Kammer“ und die Folgewerke.. in: Wolfgang Kubin (Hrsg.). Der chinesische Roman der ausgehenden Kaiserzeit. Bd 2/2. München Sauer. 2002.

Xiao Ai 萧艾. Wang Kuo-wei ping-zhuan 王国维评传 (Über Wang Kuo-wei Zhe-jiang). Zhe-jiang 浙江: Zhe-Jiang wen-yi chu-ban-she 浙江文艺出版社 (Zhe-jiang Art Verlag). 1987

http://www.stnn.cc/arts/200712/t20071219_696437.html

http://d.wanfangdata.com.cn/Periodical_hhgxyxb-rwshkx200504010.aspx

<http://group.xzcn.com/topic/a96b65a721e561e1e3de768ac819ffbb.html>

http://www.360doc.com/content/080612/11/66153_1327488.html

<http://baike.baidu.com/view/1997.htm>

<http://www.oushe.cn/p/OS2007100110918.html>

http://www.oushe.cn/news?title=%E2%80%9C%E6%82%B2%E2%80%9D%E7%9A%84%E4%BA%BA%E7%94%9F%E5%93%B2%E5%AD%A6%E7%8E%8B%E5%9B%BD%E7%BB%B4%E3%80%81%E9%B2%81%E8%BF%85%E4%B8%8E%E5%8F%94%E6%9C%AC%E5%8D%8E%E3%80%81%E5%B0%BC%E9%87%87&url=http://lw.china-b.com/fxzx/20090318/998036_1.html

<http://www.oushe.cn/news?title=%E7%8E%8B%E5%9B%BD%E7%BB%B4%E4%B8%8E%E4%B8%AD%E5%9B%BD%E8%BF%91%E4%BB%A3%E6%96%87%E>

5%AD%A6%E6%89%B9%E8%AF%84%E3%80%81%E7%BE%8E%E5%AD%A6
%E6%80%9D%E6%83%B3%E7%9A%84%E8%BD%AC%E5%9E%8B&url=http://
lw.china-b.com/zxsh/20090505/1742976_1.html

Lebenslauf

09.1995-06.1998 studiere in der Wenyan Mittelschule in Xiaoshan Hangzhou

09.1998-06.2001 studiere im Gymnasium Hangzhou

09.2001-01.2004 studiere Philosophie an der Zhejiang Universität

09. 2004-jetzt studiere Philosophie an der Universität Wien