

Rüdiger Machetzki

China: Zur Diskussion um den Stellenwert der Tradition (Teil 2)

In Teil 1 des Themas wurden bereits starke Zweifel an der weitverbreiteten These angemeldet, in China existierten Traditionshemmnisse, die das Vordringen neuer gesellschaftlicher Ideen und Organisationsformen behinderten. Die diesbezüglichen Stichworte waren "Fossilierung" und "Verknöcherung". Während der 80er Jahre dienten beide Begriffe der chinesischen Propaganda als verkürzte Entschuldigungsformeln für unübersehbare Fehlentwicklungen der Volksrepublik. Die ideologische Zwangsfütterung blieb nicht ohne Wirkung. Viele chinesische Intellektuelle sind in der Tat geneigt, auch heute noch die Vergangenheit für Mißerfolge der Gegenwart verantwortlich zu machen. Wenn es gewünscht wird, ließe sich bei oberflächlicher und einseitiger Betrachtung in der Tat so etwas wie ein "statisches Ideal" aus dem Selbstverständnis der Träger der chinesischen Tradition herauslesen. Wandel wurde häufig als Niedergang interpretiert, Gleichförmigkeit galt äußerlich als Zeichen stabiler Verhältnisse. Darüber hinaus war die traditionelle Weltanschauung auf das hohe Altertum als goldenes Zeitalter ausgerichtet. Die Klassiker galten als Leitfaden vorbildlicher gesellschaftlicher Verhältnisse. Die scheinbar in sich selbst ruhende Ordnung wurde noch im 18. Jahrhundert auch von vielen europäischen Denkern bewundert. François Quesnay hatte diese Bewunderung prägnant zusammengefaßt, indem er China als ein "ewiges unwandelbares Gesetz" bezeichnete.

Nachwirkungen dieser Scheininterpretation der chinesischen Tradition finden sich noch bei Max Weber, dessen Ausführungen zur historischen Ent-

wicklung der chinesischen Gesellschaft weitgehend von der Stabilität der chinesischen Verhältnisse seit der Handynastie ausgehen. Danach lebten alle späteren Dynastien auf dem Fundament der großen Han. Veränderungen, soweit sie eintraten, seien nur noch geringfügiger Natur gewesen. Die chinesische Geschichte der letzten 2000 Jahre wurde gleichsam zu einer Fußnote der ersten Jahrhunderte des Kaiserreichs herabgewürdigt. Es muß jedoch der Korrektheit wegen erwähnt werden, daß Max Weber eindeutig ein Opfer der Sinologie geworden ist. Alle diejenigen Aussagen und Hypothesen, um dererwillen Webers Schriften auch heute noch fruchtvoll diskutiert werden, sind Ergebnis seines eigenen forscherschen Intellekts. Alle Darstellungen, die heute entweder als eindeutig falsch oder als zweifelhaft gelten, hatte Weber aus den Arbeiten der führenden Sinologen seiner Zeit übernommen. Ernsthaftige Zweifel an der "Unwandelbarkeitsthese" äußerte die sinologische Fachwissenschaft erst eine Generation nach Webers Tod.

Auch in der Volksrepublik China konnten die weltanschaulichen "Altlasten" bis heute nicht vollständig ausgeräumt werden. Durch die Diskussion der 50er und 80er Jahre zieht sich eine widersprüchliche Linie. Zum einen glaubten chinesische Historiker, in der chinesischen Geschichte eine eigenständige Entwicklungsdynamik festgestellt zu haben. Es sei nur an das Stichwort "Kapitalismuskeime" (zibenzhuyi mengya) erinnert. Zuerst wurden diese Keime in der Ming-Zeit "entdeckt", später sogar in der Han-Zeit. Wichtig sind die Beobachtungen insofern, als die Han-Zeit in der Tat die

weitgehende, wenngleich nicht vollständige Überwindung der frühchinesischen feudalen Gesellschaftsverhältnisse erlebte. Irreführend sind diese Darstellungen, weil es sich keineswegs um frühe, d.h. später verblaßte Impulse zur Herausbildung einer "kapitalistischen" Wirtschaftsordnung handelte, sondern um Symptome einer historischen Entwicklung sui generis. China ist nicht Europa gewesen, auch kein verhandeltes Europa. Um auf die erwähnte Widersprüchlichkeit in der volksrepublikanisch-chinesischen Forschung zurückzukommen, der eigenen Geschichte wird insgesamt ein Maß an Stagnation unterstellt, das sich mit der These verheißungsvoller dynamischer Tendenzen in den wirtschaftlichen Schlüsselgebieten des Landes nicht ohne weiteres vereinbaren läßt. Tatsächlich weist die chinesische Geschichte zumindest drei große historische Phasen auf, deren Existenz ohne die beachtlichen, der chinesischen Gesellschaft innewohnenden Wandlungspotentiale nicht zu erklären ist.

Die erste große Phase gesellschaftlich-wirtschaftlichen Wandels erlebte China, wie bereits erwähnt, im Übergang von der frühen "Feudalzeit" zur Qin/Han-"Kaisergesellschaft". Es kam zu einer vollständigen Umwälzung von Wirtschaft, Kultur und politischer Ordnung sowie zum Aufstieg völlig neuer an den Kaiserstaat gebundener Eliten. Historisch gesehen handelte es sich um einen tiefgreifenden "Modernisierungsprozeß". Von den Zeitgenossen wurde der Umbruch der gesellschaftlichen Ordnung, wie zumeist in Zeiten des Zerfalls des Alten, als große Daseinskrisis empfunden. Das Werden des Neuen wurde von den Betroffenen nicht verstanden und erfaßt. Es herrschte vielmehr eine allgemeine Sehnsucht nach der Wiederherstellung einer als gerecht empfundenen, vermeintlich alten Ordnung vor. Im Nachhinein erwies sich die damalige Epoche als die philosophisch-geistig einflußreichste der chinesischen Geschichte. Es entwickelten sich grundlegend neue Weltanschauungen, unter ihnen als wichtigste der Konfuzianismus. Letzterer stellt sich formal als ein Versuch dar, die alte Ordnung aus der Frühzeit der chinesischen Zivilisation wiederherzustellen. Tatsächlich jedoch war die Lehre des Konfuzius eine bloß äußerlich in die Vergangenheit gerichtete Utopie. Es muß in diesem Zusammenhang daran erinnert werden,

daß auch im Westen Utopien vor dem 19. Jahrhundert immer in die Vergangenheit oder auf ein geographisch fernes Gebiet gerichtet waren, niemals in die Zukunft. In der Tat stellte die Lehre des Konfuzius eine "revolutionäre" Umdeutung des grundlegenden Werte- und Institutionengefüges dar. Vereinfacht gesagt setzte der Konfuzianismus an die Stelle des genealogischen Adelsprinzips das ethische Prinzip des Edlen. Die Summe aller Tugenden des Edlen, die Weisheit, wurde als Einheit des Erkennens und Tuns des Guten verstanden. Daraus ergab sich in einem zweiten Schritt nahezu zwangsläufig die Ansicht, daß nur solche politischen Gemeinwesen gerecht sein könnten, in denen sich der Herrscher bei der Ausübung seiner Herrschaft auf eine Hierarchie solcher Edlen stützte. Im Westen kommt einem solchen Ideal politischer Ethik die Philosophenherrschaft Platons am nächsten, wengleich die gewaltigen Unterschiede zwischen beiden Vorstellungen nicht geleugnet werden können.

Will man den Vergleich mit der Gegenwart wagen, so bleibt festzustellen: Die konfuzianische Gelehrten- und Beamtenerschaft gehörte zu den Gestalten eines großen gesellschaftlichen Umbruchs, zumindest begleitete sie ihn weltanschaulich. Im Gegensatz dazu scheint die Arrièregarde des heutigen chinesischen Parteistaates bereits wenige Jahrzehnte, nachdem sie die Bühne des Landes betreten hat, sowohl materiell als auch geistig zu den von der Geschichte überholten Kräften zu gehören. Die Anwendung zukunftsgerichteter Vernunft in der Politik ist mit dem Interesse der eigenen Herrschaftserhaltung offensichtlich nicht länger vereinbar, nicht einmal die Organisation der "Normalität" will wirklich gelingen. Zuviel Führungenergie wird vom politischen Prozeß abgezogen, um modernisierungsfeindliche Entscheidungen sachlich zu rechtfertigen und durchzusetzen.

Die zweite große Phase grundlegenden Wandels in der Geschichte Chinas manifestiert sich in den beiden großen Dynastien der Tang und Song. Während dieses halben Jahrtausends erlebte die chinesische Gesellschaft eine deutliche, bis heute die Wirtschaftsgeographie des Landes bestimmende Verschiebung des wirtschaftlichen Zentrums nach Süden (Changjiang), und in der Folge auch des geistigen

Zentrums. Es bildeten sich neue Bewußtseinsströmungen heraus. Mit ihnen ging die endgültige Entmachtung der alten Feudalaristokratie einher, deren Reste bis zur Mitte der Tang-Zeit noch mit der neuen staatlich orientierten Gelehrten- und Beamtenelite um Herrschaftseinflüsse kämpften. Spätestens in der Song-Zeit war der Süden wirtschaftlich und geistig eindeutig überlegen. Seit dieser Zeit kannte China das Phänomen zweier kultureller Grundhaltungen, die jüngst (Heshang-Serie) als "blaue Kultur" und "gelbe Kultur" anschaulich charakterisiert worden sind. "Blau", die Farbe des Meeres, symbolisiert Offenheit und Beweglichkeit. "Gelb", die Farbe des Lehms, steht für gesellschaftliche Rückwärtsgewandtheit und Geschlossenheit. Heute wird von chinesischer Seite und von vielen westlichen Beobachtern immer wieder ein sogenanntes "Gefälle im Modernitätsniveau" von Ost nach West beklagt. Wichtiger erscheint das Gefälle von Nord (Gelb) nach Süd (Blau). Die unterschiedliche Ost-West-Tendenz entspricht dem in anderen großen Entwicklungsländern üblichen Gegensatz zwischen den weltoffeneren Küstenzentren und der Hinterlandsmasse. Das Nord-Süd-Gefälle weist den Norden als Statthalter politisch-bürokratischer Rigorosität aus. Die südlichen Regionen bildeten in der Geschichte das "Land der offenen Grenze". Selbst in späteren Zeiten, als die südlichen Provinzen fester an die Zentralgewalt gebunden waren, lebte der freiere, beweglichere Geist des Südens fort. Wirtschaftliche Neuentwicklungen, politische Oppositionsströmungen und neue philosophische Denkrichtungen entstanden bis in die Gegenwart hinein praktisch ohne Ausnahme in den Zentren des Südens. Dem Norden verbleibt bis heute nur die Verteidigung der jeweiligen Orthodoxie. Die Trennung der unterschiedlichen Traditionsströmungen nach den Kategorien Norden und Süden ist selbstverständlich vereinfacht und schematisiert. Andererseits ist nicht einzusehen, weshalb ausschließlich oder vorrangig die "gelbe" Grundströmung mit der Tradition als Ganzes identifiziert werden soll. Das "Blau" des Südens lebt fort. Es verkörpert die Zukunftshoffnung Chinas.

Die dritte große Phase der chinesischen Geschichte umfaßt die Epoche der Ming- und Qing-Dynastien. Die geographische Expansion, das gewalti-

ge Bevölkerungswachstum, die kontinuierliche Leistungssteigerung der chinesischen Volkswirtschaft sind bereits als kennzeichnende Fakten dieser Phasen erwähnt worden. Der "ordnungspolitische" Wandel spiegelte sich vor allem in der dauerhaften Trennung des politischen und des wirtschaftlichen Zentrums wider. Die Politik verlagerte sich nach Norden, während der wirtschaftliche Vorsprung des Südens ständig weiter wuchs. Insgesamt kam es zu einer neuen, in sich weitgehend ausgewogenen Ordnung, die ihre Entsprechung in einer allgemeinen geographischen "Quotenregelung" (Provinzen) für den Zugang zum Staatsdienst und zur staatlichen Verfügungsgewalt über die Wirtschaft fand. Wenn in der Tradition überhaupt modernisierungsfeindliche Hemmnisse zu entdecken sind, dann müßten sie in dieser letzten großen Phase der chinesischen Tradition gesucht werden. In der Tat verstärkte sich in dieser Zeit ein Trend der politischen Ordnung zur Konzentration der Macht und zum Abbau überkommener Gegengewichte. Dies ist jedoch nur die eine Richtung der Entwicklung gewesen. Die andere Tendenz führte zu einer allmählichen Einschränkung des staatlichen "Interventionismus" in der Wirtschaft. Insbesondere während der Qing-Zeit blieben weite Bereiche der Wirtschaft, die zuvor der Steuerung und Kontrolle des Staates unterstellt waren, von aktiver Einflußnahme frei. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde der Versuch unternommen, diese Tendenz wieder umzukehren, weitgehend erfolglos, wie man heute weiß. Der "Erfolg" stellte sich erst mit der Etablierung der kommunistischen Herrschaft ein.

Das heißt, im engeren politischen Bereich kann die heutige Herrschaft bis zu einem gewissen Grad als verspätete Form einer spezifischen Entwicklungslinie der letzten Phase der chinesischen Tradition interpretiert werden. Das uralte "Wuwei"-Ideal (nicht intervenieren) der Herrschaftsmäßigung wurde durch ein "Youwei"-Idol überlagert. Gleichzeitig wurde der Prozeß der beginnenden "Ausbettung" der Wirtschaft aus der staatlichen Vormundschaft mehr als rückgängig gemacht. Die Tradition hielt mehrere alternative Möglichkeiten bereit. Es ist die heutige Herrschaft, die sich für die Lehmhöhlen von Yan'an und gegen die "schöpferische Zerstörung" Shanghais entschied.

An dieser Stelle soll ein leichter Wechsel im Thema erfolgen. Es stellt sich die scheinbar so einfache Frage: Wenn die historische Bilanz der Leistungen Chinas so überlegen ausfällt, weshalb hat es ausgerechnet dieses Land bisher nicht vermocht, den notwendigen Modernisierungsdurchbruch zu gestalten? Es ist viel Papier beschrieben worden mit zahllosen Erklärungen, die zumeist wenig überzeugend wirken. Dies gilt insbesondere für die gegenwärtig beliebte These der "Gleichgewichtsfalle auf hohem Niveau" (high-level equilibrium trap). Die vereinfachte Grundaussage dieser These lautet: Zu viele Menschen mußten angesichts einer primitiven Technologie auf zu wenig Land leben. Der einzige Ausweg hätte in einer vollen "agroindustriellen Revolution" bestanden. Diese konnte wegen des nicht vorhandenen bzw. zu geringen "Mehrproduktes" (Mangel an Investitionsmitteln) nicht gelingen. Die Gleichgewichtsfallentheorie und ihr verwandte Erklärungsmuster lassen sich alle auf zwei altbekannte Begriffe zurückführen. Zum einen geht es um das Konzept der "Involution". Im Gegensatz zur Evolution beschreibt die Involution Entwicklungsvorgänge innerhalb bestehender Systeme und Ordnungen, die zu ständig vollkommenerer Verfeinerung führen. Eine Systemüberwindung ist im Rahmen involutionsartiger Entwicklungen nicht möglich, d.h. wenn der Vervollkommnungsspielraum erschöpft ist, stagniert das System (bzw. die Ordnung) oder es bricht zusammen. Der zweite Terminus ist aus der Entwicklungsländerforschung entliehen. Es handelt sich um den Begriff "Zero growth trap". Gemeint ist, daß sich Wirtschaftswachstum und Bevölkerungswachstum gegenseitig neutralisieren. Das System (bzw. die Ordnung) befindet sich demgemäß in einer Lage, in der das für die Gestaltung des Wandels notwendige Pro-Kopf-Wachstum nicht gegeben ist. In der Tat erscheint die Theorie von der Gleichgewichtsfalle auf den ersten Blick geradezu faszinierend. Aus der Evolutionsforschung ist allgemein die Vorstellung bekannt, daß die Lebensfähigkeit eines komplexen Systems weitgehend von dessen Anpassungsfähigkeit an die Umwelt abhängt. Ein im höchsten Maße angepaßtes System ist bei deutlichen Veränderungen der Umwelt gerade wegen des vorherigen Anpassungserfolges zum Zusammenbruch verurteilt. Ergeben sich doch die Anpassungsmöglichkeiten an die neu-

en Umweltbedingungen aus dem Spielraum mangelnder Angepaßtheit bis zum Zeitpunkt der Veränderungen. Man könnte also vereinfacht argumentieren, es falle der chinesischen Gesellschaft in der Gegenwart deshalb so schwer sich selbst zu modernisieren, weil sie in der Vergangenheit besser als alle anderen Ordnungen an die vorindustriellen Lebensbedingungen angepaßt war. Diese Erklärung hat einen Nachteil: sie stimmt nicht. Sie stimmt erstens nicht, weil es nach Schätzungen (Carl Riskin)¹ bis in die 30er Jahre dieses Jahrhunderts hinein ein volkswirtschaftliches "Mehrprodukt" von mindestens 20% gab, davon rund zwei Drittel in der Landwirtschaft. Sie stimmt zweitens nicht, weil es nach den gleichen Schätzungen langfristig ein Wachstum von 2 bis 3% gab, also auch pro-Kopf der Bevölkerung ein leichter Anstieg zu verzeichnen war. Sie stimmt drittens nicht, weil spätestens seit den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts das westlich-industrielle Wissen grundsätzlich zur Verfügung stand, technisch also keine prinzipielle Barriere existierte. Sie stimmt viertens nicht, weil z.B. die Ressourcenlage in Japan noch enger war als in China. Dennoch war Japan zu einer "industriellen Revolution von oben" befähigt. Technisch-materielle Ursachen bieten keine ausreichende Erklärung dafür, daß die chinesischen Reformbewegungen ("Zhong ti xi yong" = China Substanz, Westen Verfahrensweisen) scheiterten, während die Meiji-Restauration in Japan zu einer überaus erfolgreichen Synthese westlicher Produktions- und Organisationsformen mit der eigenen Tradition gelangte. Unter dem Gesichtspunkt des Vergleichs zwischen China und Japan (sowie Südkorea, Taiwan, Hongkong) verliert die Vermutung, daß sich die Strukturen, Werte und Normen der traditionellen Gesellschaft allgemein als Entwicklungsbarrieren ausgewirkt haben, eindeutig ihren Rest an Plausibilität. Es erscheint bezeichnend, daß führende sinologische und japanologische Fachwissenschaftler noch bis in die 60er Jahre hinein in souveräner Nichtzurkenntnisnahme der jeweiligen Arbeiten mit entgegengesetzten Hypothesen aufwarteten. Während die Japanologen das konfuzianische Wertegefüge (Gruppenkonformismus, Hierarchisierung aller Lebensbereiche, hohe Arbeits- und Spar-ethik, hohe Lerndisziplin usw.) zur Erklärungsgrundlage des "Japanwunders" hochstilisierten, verurteilten viele Sino-

logen das gleiche Wertegefüge (mangelnde individuelle Kreativität, allgemein verbreitete Verantwortungs-scheu, Hortungsmentalität, Kleingruppennepotismus und -egoismus, Lernformalismus usw.) als modernisierungsfeindliche Erblast. In modifizierter Form ist dieser Erklärungsansatz unter dem Stichwort "Ordnungspolitik in einem konfuzianischen Land" jüngst wiederbelebt worden.² Die Vereinbarkeit konfuzianisch geprägter Ordnungsvorstellungen mit einer entwicklungs-gerechten Wirtschaftspolitik wird dort als schwierig bewertet. Die allgemeine Entwicklung im ostasiatischen Raum läßt dem gegenüber eher vermuten, daß es die pfründen- und befehlswirtschaftliche "Mißordnungspolitik" des heutigen Regimes ist, die eine Entfaltung der wirtschaftsfreundlichen "konfuzianischen Ethik" nachhaltig vereitelt und die Nutzung der gegebenen Potentiale aus politisch-ideologischen Selbsterhaltungszwängen heraus verhindert. Es ist also nicht der Konfuzianismus, sondern die ideologisch bestimmte Wirtschaftspolitik, die die vorhandenen wirtschaftskulturellen Potenzen brachliegen läßt. Diesen Sachverhalt hat der Entwicklungserfolg Taiwans während der letzten drei Jahrzehnte nur zu deutlich bestätigt. Man kann noch einen Schritt weiter gehen, während der 50er Jahre hielten "Fachleute" auch Taiwan für wenig entwicklungsfähig, da die Inselgesellschaft vermeintlich zu stark in traditionellen Verhaltenszwängen eingeeengt gewesen sei. Das folgende Zitat spricht für sich selbst:

"In late 1959, people in Washington were searching for a country that would adopt outward-oriented policies in exchange for initial help by the United States, a bargain to be announced in President Eisenhower's January 1960 State of the Union message. As the Agency for International Development (AID) representative in Taipei was informed of the choice of Taiwan, his reply was to pour cold water on the plans: 'You are out of your mind. These Chinese are only interested in commerce; they will never go into manufacturing for export.' After long - and acrimonious - exchanges, however, the AID representative was overruled, and the choice was made for Taiwan. The rest is history."³

Die alte These, Chinesen seien geborene Händler, aber keine Produzenten, ist ein typischer Fall zu kurz greifender

Analyse. Eine bestimmte Form des Gewinnstrebens wurde mit diesem Streben per se verwechselt. In dem Augenblick, in dem die Wirtschaftspolitik glaubwürdig machte, daß man mit Produktion und Export dauerhaften Gewinn zu erzielen vermochte, begannen "die Chinesen" zu produzieren und zu exportieren. Dies gilt nicht nur für Taiwan (und Hongkong), auch Guangdongs Entwicklung während der 80er Jahre erinnerte in mehr als einer Hinsicht an Taiwan der 60er Jahre.

Man sollte die Gründe für die unzureichenden Entwicklungserfolge des chinesischen Subkontinents also weder in sogenannten technischen Defiziten, noch in einem vorgeblichen Zwangsgehäuse der Tradition suchen. Eine in sich vollständig schlüssige Gesamterklärung fällt nicht leicht, es müssen daher einige grundlegende Hinweise genügen. Während der ersten Phase des chinesisch-westlichen Zusammenstoßes bis weit in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein zeigte die chinesische Gesellschaft eine für alle hochentwickelte Ordnungen typische "Unterschätzungsreaktion" gegenüber dem Unbekannten. Im Bewußtsein seiner eigenen Elite war China bis zu diesem Zeitpunkt niemals "Empfänger" fremden Kulturgutes gewesen. Es betrachtete seine Kultur als "undurchdringlich" gegen äußere Einflüsse. Letztere waren per Definition "minderwertig". Diese Grundhaltung spiegelte sich später auch in der psychologisch verständlichen, aber faktisch nicht haltbaren Zweiteilung des Kulturbegriffes wider. Einer höheren "geistigen Kultur" (jingshen wenhua) chinesischer Herkunft wurde die niedere "materielle Zivilisation" (wuzhi wenming) westlicher Provenienz entgegengesetzt. Bemerkenswert erscheint, daß eine ähnliche psychologische Reaktion das Bewußtsein des deutschen Bürgertums im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert bestimmte. Damals wurde der "welschen Zivilisation" mit ihren materiellen Aspekten die geistig anspruchsvollere "deutsche Kultur" übergeordnet. Es ist erstaunlich, daß eine solche Zweiteilung ihre Befürworter lange Zeit überzeugte, obgleich der abendländische Kulturbegriff bekanntlich vom lateinischen "colere" abstammt, d.h. in seinen Ursprüngen gerade die materiellen Leistungen des Ackerbaus (Agrikultur) bezeichnete.

Als schließlich in China die existenzielle Natur der "Herausforderung" gegen Ende des 19. Jahrhunderts in ihrem

vollen Ausmaß begriffen wurde, war das Land bereits nicht mehr wirklich handlungsfähig. Es spricht viel dafür, daß die Qing-Dynastie auch ohne die Ankunft der westlichen Mächte über kurz oder lang untergegangen wäre. Ferner war China von seiner Ausdehnung und mehr noch von seiner Bevölkerungsgröße her einfach zu "groß", um in ähnlich kurzer Zeit wie das wesentlich kleinere Japan erfolgreich sein zu können. Unter diesem Gesichtspunkt scheint die langwierige Suche nach einer neuen Position in der Welt der Preis zu sein, den das Land für seine Größe bis heute zu zahlen hat. Wie bereits dargestellt, sind die Bewußtseinsgefälle innerhalb Chinas ebenso groß wie die materiellen Gefälle und in ihren Auswirkungen wesentlich verhängnisvoller. Unter dem Primat des staatlichen Einheitsbewußtseins müßten alle Zentralinstanzen eine prekäre Kompromißpolitik führen, die die Ersten nicht zu sehr bindet und die Letzten nicht überfordert. Für eine solche Politik waren bis zur Gründung der Volksrepublik China die Voraussetzungen nicht gegeben und seither nicht der politische Willen. In den zahllosen Krisenzeiten seit 1840 setzte sich bis einschließlich 1989 immer die "Reaktion", d.h. die Allianz der Rückständigen, durch. Die Erfolge, die in den fortgeschrittenen Regionen des Landes unter Einfluß der aufgeklärten Kräfte der chinesischen Gesellschaft erzielt wurden, gingen so regelmäßig wieder verloren. Ein dritter Aspekt, der mit dieser verhängnisvollen Tendenz in engem Zusammenhang steht, läßt sich mit dem Schlagwort "Politik hat das Kommando" umschreiben. Der Vorrang des Politischen ist nur in seiner extremen Übersteigerung ein besonderes Kennzeichen des Maoismus. Als Faktum war er eine Konstante im Denken nahezu aller chinesischer Intellektueller während der letzten 100 Jahre. Dieser Vorrang des "Politischen" kam vor allem in der geistigen Konzentration auf den starken Einheitsstaat zum Ausdruck. Alle anderen Probleme Chinas erschienen den Beteiligten eher nachrangig. Die Geschichte der 4.-Mai-Bewegung ist beispielhaft für diese Haltung. Seit jener Zeit wurde eine ganze Folge von sogenannten "fuqiang"-Ideologien (Wohlstand und Macht) entwickelt. Alles wurde auf dieses Ziel hin bewertet. Probleme der Wirtschaft und Gesellschaft galten, sofern die Betroffenen sich mit ihnen überhaupt auseinandersetzten, als vergleichsweise leicht zu lö-

sen. Auch der Marxismus-Leninismus wurde in erster Linie als "Rettungsidiologie" für den chinesischen Staat (jiuguo - "das Land retten") verstanden. Nach 1949-50, als der Staat stark war, zeigte sich, in welcher engen "Sackgasse" der Primat des Politischen im Denken und Handeln geführt hatte.

Aus den vorangehenden Anmerkungen soll nicht die Forderung abgeleitet werden, China müsse seine Einheit aufgeben, was in jedem Fall eine Scheinalternative zum gegenwärtigen Zustand wäre, aber notwendig wären grundlegende Überlegungen zum "Föderalismus", zu einem "China der verschiedenen Geschwindigkeiten", in deren Rahmen den materiellen und geistigen Gefällen innerhalb des Subkontinents angemessen Rechnung getragen würde. Eine solche Empfehlung beansprucht keinen Originalitätswert. Bereits zu Beginn der 80er Jahre gab es für kurze Zeit Ansätze zu einer diesbezüglichen Diskussion, aus der heraus sich später die Konzepte für die wirtschaftlichen Sondergebiete und das von Zhao Ziyang propagierte Konzept der sogenannten "großen internationalen Zirkulation" (guoji da xunhuan) entwickelten. Alle diese Konzepte sind bisher am Widerstand der rückständigen Kräfte gescheitert. Diese Tatsache macht auch den ambivalenten Charakter der zentralen Institutionen Chinas indirekt sichtbar. Gemeinhin werden die Kompetenzverteilungen innerhalb Chinas unter dem Stichwort Zentralisierung/Dezentralisierung beurteilt. Tatsächlich jedoch scheint die "Zentrale" nur zu einem Teil originär zentrale Aufgaben zu verfolgen. Zu einem nicht unwesentlichen weiteren Teil tritt die Zentrale als Gemeinschaftsorgan der rückständigen Regionen auf. Anders formuliert, die Zentrale ist unter diesem Gesichtspunkt nur die organisatorische Form, mit der die (rückständigen) "Regionen B" die (fortgeschrittenen) "Regionen A" aus regionalem Egoismus und/oder entwicklungspolitischem Unverständnis heraus an einer angemessenen föderativen Entwicklung hindern.

Zurück zur traditionellen Ordnung und zur Frage, wie sie die "Probleme der großen Dimension" bewältigte! Die häufige Verwendung von Etiketten wie "orientalischer Despotismus" und "asiatische Produktionsweise" läßt nur zu leicht vergessen, daß Chinas traditionelle Ordnung niemals so "despotisch" war wie z.B. das Zeitalter des Absolu-

tismus in Europa. Ursprünglich beinhaltete der "despotisme de la Chine" ein gewisses Maß an Bewunderung, die erst im Verlaufe der Aufklärung und der Gestaltung neuer politischer Ordnungsformen verblaßte und später ins Negative umschlug. Warum hat sich trotz des hohen zivilisatorischen Standards in China keine Rechtskultur auf der Basis der Menschenrechtsidee gebildet? Vielleicht liegt die Antwort gerade darin, daß Chinas traditionelle Herrschaft niemals wirklich absolutistisch war. Aus der europäischen Geschichte ist die angelsächsische Weisheit bekannt: Freedom comes from unfreedom. Die Idee menschlicher Freiheit wurde dort zu ihrer vollen Breite und Tiefe entwickelt, wo zuvor ein Hochmaß an Unfreiheit geherrscht hatte. Man könnte auch sagen: Keine These, also keine Antithese. Um Mißverständnissen entgegenzutreten, Chinas Tradition soll nicht verklärt werden. Sie war eindeutig autoritärer Natur. Zwar existierte in ihrem geistigen Erbe die Idee willkürarmer Herrschaft, aber es wurden niemals Vorstellungen institutioneller Art zur Sicherung menschlicher Freiheiten entwickelt. Man hatte sich diesen Weg selbst verbaut, weil die führenden geistigen Vertreter des Landes von Beginn an die Idee der "Herrschaft des Gesetzes" (fazhi) als Irrweg ablehnten. Statt dessen strebte man die Verwirklichung der "renzhi" an, d.h. einer Herrschaftsordnung, die auf dem Prinzip des menschlichen Vorbildes aufbaue. Nun beweist die Geschichte, nicht nur Chinas, sondern aller menschlichen Gesellschaften, daß, wenn es überhaupt menschlichen Fortschritt gibt, dieser nicht unbedingt moralischer Natur ist. Der einzige Fortschritt, der neben dem technisch-materiellen über Jahrhunderte hinweg zu verzeichnen ist, ergibt sich, wie schon Martin Kriele⁴ überzeugend belegt hat, aus der Ausbreitung der Rechtsidee. Vor der Herausforderung, diese Idee mit den eigenen Idealvorstellungen zu messen, stand die traditionelle Gesellschaft Chinas - ganz im Gegensatz zur heutigen Ordnung - jedoch nicht. Man muß sie daher auch in dieser Hinsicht nach ihren eigenen Leitvorstellungen beurteilen. Im Mittelpunkt der Vorstellungen einer guten Herrschaft stand der als "normal" empfundene "Primat der politischen Ordnung" (Benjamin J. Schwartz).⁵ Das traditionelle politische Denken basierte auf der Idee, daß alles Handeln von einer einzigen Quelle der Autorität

ausgehen müsse. Man braucht kaum zu erwähnen, daß eine solche Idee politischen Pluralismus nicht zuläßt. Nicht nur die staatliche Verwaltung, sondern alle Sphären des gesellschaftlichen Lebens unterlagen idealiter der Steuerung durch diese Autorität. Der Begriff der politischen Kultur war in traditionellen chinesischen Ohren also eine Tautologie, wie auch der Satz "zhengjiao heyi" (Politik und Lehre sind eins) anklingen läßt. Die "Intelligenz" der Ordnung lag nicht im Prinzip, sondern in den "Freiräumen" gegenüber dem Prinzip, die sie in den meisten Zeiten ihrer Existenz gewährte. Um verkürzt auf Thesen der Systemtheorie zurückzugreifen, die Steuerung eines komplexen Systems mit einer letzten (höchsten) Steuerungsinanz verlangt ein hohes Maß an Eigenbewegungsmöglichkeiten der Subsysteme. Bekannt ist die Geschichte vom Tausendfüßler, der auf die Frage, wie er seine vielen Füße so elegant bewegen könne, nachzudenken beginnt und sich damit selbst zur Bewegungsunfähigkeit verurteilt. Der Vergleich zum heutigen Regime drängt sich auf, insbesondere zu jenen Repräsentanten, die das "ganze Land (als) ein Schachbrett" gestalten möchten. Ein derartiges Maß an "Gleichschaltung" wurde in der chinesischen Geschichte erst- und letztmalig in der Qin-Zeit vor mehr als 2200 Jahren versucht. Es soll nicht geleugnet werden, daß es auch später immer wieder Tendenzen in dieser Richtung gab, aber diese Tendenzen wurden beklagt, kritisiert und letzten Endes eingedämmt, weil sie sich verhältnismäßig rasch als selbstzerstörerisch erwiesen. Statt dessen wurde das Ideal einer in sich ausgewogenen Ordnung mit Begriffen wie "he" und "ping" charakterisiert. Normalerweise werden diese Begriffe, insbesondere "he" mit dem überstrapazierten Begriff "Harmonie" übersetzt. Um die volle Bedeutungsvielfalt zu veranschaulichen, sei daran erinnert, daß sich das Schriftzeichen "he" aus den Teilen "Getreide" und "Mund" zusammensetzt. In seiner ursprünglichen Form stellt es also die Forderung nach Ausgewogenheit bzw. nach einer Balance von Nahrung und Bevölkerung dar. Es beinhaltet die uralte Erkenntnis, daß menschliche Ordnungen sich nur dann bewahren lassen, wenn die materiellen Voraussetzungen gegeben sind. Im Einzelnen lassen sich als abgeleitete Bedeutungen folgende Übersetzungen belegen: Harmonie, harmonisieren, Frieden, Frieden schaf-

fen, im Frieden miteinander sein, milde, gedämpft, sanft, Musik arrangieren, musikalische Harmonie usw. D.h., daß zumindest zwei unterschiedliche Bedeutungsebenen existieren. Zum einen geht es um Normen, also Verhaltensanforderungen an einzelne Subjekte oder Gruppen. Zum anderen geht es um die Voraussetzungen, die zur Verwirklichung dieser Normen notwendig sind. Subjektive und objektive Bedeutungsteile sind miteinander verschmolzen. Dieser umfassende (hierarchische) Harmoniebegriff war umso wichtiger, als die traditionelle Ordnung keine ausreichenden (institutionellen) Konfliktdämpfungsmechanismen entwickelte. Der zweite Begriff "ping" betont stärker die objektive Seite, obgleich subjektive Elemente auch in ihm enthalten sind. Die Form des Schriftzeichens symbolisiert eine Waage. Weitere Bedeutungselemente sind: wägen, abgewogen, Ebene, eben, glatt, glätten, ausgeglichen, normal, friedlich, ruhig, regeln, in der Regel halten, kontrollieren usw.

Das voluminöse Schrifttum, das zu den Idealen einer sich ständig neu ausgleichenden Ordnung verfaßt wurde, hat in der amerikanischen Sinologie zur These der "Existenz einer liberalen Tradition in China" (Wm. Theodore de Bary)⁶ geführt. Der Ausdruck "liberale Tradition" scheint trotz aller präzisierenden Definitionsbemühungen zwar unglücklich gewählt, aber nicht falsch. Gemeint sind grundlegende politische Vorstellungen der Willkürarmut, der gemäßigten Herrschaft und der Dämpfung von Herrschaftsausschlägen. Am nächsten kommt diesem Sachverhalt der von Montesquieu geprägte Begriff des "gouvernement modéré". Auch das ursprünglich angelsächsische Ideal der "checks and balances" ist nicht weit von den Vorstellungen entfernt, die viele geistige Repräsentanten der politischen Tradition Chinas entwickelt hatten. Nebenbei bemerkt attackierte Mao Zedong nicht zuletzt aus diesem Grund den "Liberalismus" mit nahezu den gleichen Argumenten, mit denen er sich gegen die chinesische Tradition wandte.

Es soll nicht geleugnet werden, daß es ernst zu nehmende kritische Stimmen gegenüber der "Entdeckung der Liberalität" in der chinesischen Tradition gibt. Sie vertreten die Auffassung, daß die chinesische Geschichte den Totalitarismus nur deswegen nicht kannte,

weil er technisch-organisatorisch nicht zu gestalten war. Diese Ansicht wird hier - wie in der Zwischenzeit klar geworden sein dürfte - nicht geteilt. Die berühmten und ebenso gefürchteten Gründerkaiser der Qin- und Ming-Dynastie Qin Shi Huangdi und Ming Taizu haben von ihrem politischen Gestaltungswillen her zwar eindeutig den Versuch unternommen, totalitäre Überwachungs- und Kontrollstrukturen - soweit das unter den damaligen Umständen möglich war - zu verwirklichen. Sie haben sich nachhaltig gegen das überkommene "Wuwei"-Ideal der Nichtintervention ausgesprochen, d.h. die Aufhebung der etablierten Trennungslinie zwischen Herrschaft und Regierung angestrebt. Es ist aber ebenso unübersehbar, daß das über lange Zeiträume gewachsene politische System ihre Politik wieder rückgängig machte bzw. "bremste". Insbesondere Qin Shi Huangdi wurde zum historischen Negativmodell willkürlich unausgewogener Herrschaft schlechthin, aber auch Ming Taizu wurde von den meisten geistigen Repräsentanten der nachfolgenden Generationen durchaus kritisch beurteilt. Grundmerkmal dieser kritischen "Ideologie der Herrschaft" war die Definition der Macht durch "Pflichten". Die bis in unser Jahrhundert hinein nahezu ritualhaft geführte "Legalismus-Schelte" ist ein Nebenerzeugnis dieser Pflichtenorientierung. Der Legalismus wurde nicht zuletzt deswegen als Irrweg politischer Ethik abgelehnt, weil er die Herrschaft vorrangig in Rechten definierte.

Die Totalitarismusfrage ist insofern von mehr als historischer Bedeutung, als die heutigen totalitären Tendenzen sowohl von Anhängern als auch von Gegnern des Regimes häufig als traditionsbedingt erklärt werden. Demgegenüber ist hier nachhaltig die Meinung vertreten worden, daß sie ausgesprochen systembedingt sind, daß also das Modernisierungsversagen fälschlich vermeintlichen Traditionseinflüssen angelastet wird. Es sei nur kurz darauf hingewiesen, daß der späte Mao Zedong ausgerechnet den Vergleich mit Qin Shi Huangdi liebte, dem großen politischen Schreckensbild der Tradition.

Um erneut auf das Ideal der gemäßigten politischen Ordnung und der Einbettung aller gesellschaftlichen Sphären in diese Ordnung einzugehen, der Geist dieser Ordnung wurde nicht nur

durch die beiden Begriffe "he" und "ping" bestimmt, er spiegelt sich auch heute noch im "Wirtschaftsbegriff" (jingji) wider. Dieser Begriff leitet sich von dem Doppelausdruck "jingshi, jimin" her, was soviel bedeutet wie "die Welt regeln und für die Wohlfahrt des Volkes sorgen". Er wird erstmals in der Biographie des großen Reformpolitikers Wang Anshi in der offiziellen Song-Dynastiegeschichte eingeführt. Der Doppelbegriff beweist, daß die politische Kontrolle der Wirtschaft als Ausdruck guter Herrschaft galt. Anders als als "politische Ökonomie" im wortgemäßen Sinn konnte man sich die Wirtschaftssphäre nicht vorstellen. Diese Tatsache bedeutete jedoch nicht, daß ein rigider staatlicher Dirigismus und Interventionismus zum Ideal erhoben wurden. Im Gegenteil, die Hauptströmung im politisch-wirtschaftlichen Denken Chinas lief auf eine eher passive Rahmenkontrolle des Wirtschaftsgeschehens durch den Staat hinaus. Ob hier aus der Not eine Tugend gemacht wurde, muß offen bleiben. Fest steht, daß Vertreter einer aktiven staatlichen Steuerung der Wirtschaft seit den Zeiten des ersten großen landesweiten Disputs um diese Frage (Salz-Eisen-Diskurs, 81 v. Chr.) als "Legalisten" eingestuft, d.h. negativ beurteilt wurden. Ferner ist bereits erwähnt worden, daß während der letzten Jahrhunderte die Freiräume der Wirtschaft ständig zunahmen. Der Versuch, die heutige staatlich gesicherte Pfründen- und Befehlswirtschaft als moderne Version eines traditionellen Wirtschaftsbewußtseins auszugeben, ist daher zumindest zweifelhaft. Zwei Grundelemente sprechen dagegen. Zum einen fehlt das für die traditionelle "politische Ökonomie" Chinas konstitutive Element der "Mäßigung", zum anderen ist der historische Trend zu größerer wirtschaftlicher Autonomie radikal gebrochen worden. Diesen Bruch konnten auch die Reformbemühungen der 80er Jahre nicht kitten.

"Jingshi", der erste Teil des chinesischen Wirtschaftsbegriffes, stellte in der Vergangenheit allgemein die Bezeichnung für "Staatskunst" (im angelsächsischen Sprachgebrauch "ideology of statecraft") dar, d.h. jingshi war der Gattungsbegriff für staatsbezogenes Schrifttum. In der Jingshi-Literatur treten die beiden bereits erwähnten Termini junxian und fengjian immer wieder als Grundkategorien der Staatslehre auf. Insbesondere zu Beginn die-

ses Jahrhunderts führten sie unter den damaligen chinesischen Intellektuellen zu erhitzten Diskussionen. Besonders zu erwähnen sind die Auseinandersetzungen, die der große "Reformnationalist" Liang Qichao mit seinem "revolutionären" Widersacher Sun Yixian (Sun Yatsen) führte. Im Mittelpunkt dieser Diskussionen stand der bereits angesprochene historische Trend steigender Konzentration der Staatskontrolle bei gleichzeitiger Reduzierung der Aufgabenbreite der Verwaltung. Dieser Trend wurde von vielen Jingshi-Autoren als Zeichen zunehmender "Despotisierung" des politischen Lebens gewertet. Die personelle Verkörperung dieses Trends war Ming Taizu, der wiederholt mit seiner Idee "zhen jingang" (das Netz an der Hauptleine anziehen, damit sich die Maschen ordnen) zitiert wurde. Eine besonders gelungene Darstellung dieses historischen Trends zur Konzentration zentraler Macht findet sich in Qian Mus Standardwerk "Leistungen und Fehlentwicklungen der Politik der Dynastien Chinas"⁷. Diese hier nur kurz skizzierte Richtung der chinesischen politischen Geschichte wurde in der kritischen Tradition zumeist mit dem Begriff junxian verbunden. Dieser Begriff abstrahiert von der in der Qin-Dynastie neu eingeführten Verwaltungspraxis der "Kommandanturen und Kreise". Die Aufgliederung des Reiches in besagte Kommandanturen und Kreise erfolgte im Sinne zentralinstitutioneller Zweckmäßigkeit, entscheidender noch: überkommene und rivalisierende Herrschafts- und Verfügungsansprüche feudalaristokratischer Art wurden durch die neue Ordnung entscheidend geschwächt. Im Laufe der folgenden Dynastien wurden die großen Neuerungen und Vorteile dieser "rationalen Ordnung" als gegeben hingenommen, während vermeintliche oder tatsächliche Fehlentwicklungen zunehmend auf Kritik stießen. Schließlich wurde die jeweilige Realität mit dem fernen politisch-gesellschaftlichen Scheinideal der Zhou-Zeit verglichen. Dieses goldene Zeitalter wurde mit dem Begriff fengjian (Feudalordnung) idealisiert. Wie zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften konnte die Realität vor dem utopischen Ideal keinen Bestand haben. Übersehen wurde von den Kritikern, daß der Konzentration der staatlichen Sphäre die bereits erwähnte Lockerung der verschiedenen gesellschaftlichen Sphären ausgleichend gegenüberstand, daß es also An-

sätze zur Trennung der Teilordnungen gab. So wurde z.B. die zunehmende Konformität der staatlichen Administration beklagt, ohne anzuerkennen, daß gleichzeitig seit der Song-Zeit die sogenannten Akademien (shuyuan) eine landesweite Ausdehnung erfuhren und sich zu Zentren kritischer Diskussion entwickeln konnten. Später, während der Qing-Zeit, machten politische Gelehrte ausgerechnet diese Akademien als Quellen des politischen Niederganges aus. Ihrer Ansicht nach hatte der Hang zu wenig maßvoller Diskussion politischer Themen zur Schwächung des Staates geführt. Ob man einer solchen Be- und Verurteilung zustimmt oder nicht, zumindest zeigt die Kritik, daß der vorgebliche Konformismuszwang des Staates nicht so umfassend gewesen ist, daß er die Denk- und Redefreiheit der intellektuellen Elite des Landes erstickte. Im Gegenteil, die besagten Qing-Kritiker beklagten eher ein Klima der "Ultraliberalität" der vorangegangenen Zeitalter, das zur Schwächung des allgemeinen gesellschaftlichen Realitätssinnes geführt hätte. Ihre führenden Vertreter (z.B. Dai Zhen 1723-77, Hui Dong 1697-1758) stellten damals die nachhaltige Forderung auf, "die Wahrheit in den Tatsachen zu suchen" (shishi qiu shi). Hier schließt sich der Kreis zur Gegenwart. Der in den 80er Jahren von den Reformbefürwortern so häufig verwandte Slogan hat also historisch eine durchaus zweischneidige Bedeutung.

Die Fengjian-Linie idealisierte als Antithese zur Junxian-Linie eine nicht reale Ordnung, in der die Einheit aller Teilordnungen (Politik, Kultur, Wirtschaft usw.) "naturwüchsig" gegeben sein sollte, in der jedoch gleichzeitig die Herrschaft maßvoll abgestuft und den jeweiligen Bedingungen angepaßt war. Aufgrund dieser zweiten Forderung wurde fengjian vor allem in der Reformdiskussion des späten 19. Jahrhunderts zu einer Art theoretischen "Demokratiependants". Die politisch verordnete Gewohnheit, die traditionelle Ordnung heute insgesamt als "fengjianzhuyi" (Feudalismus) zu bezeichnen, ist also angesichts der Geschichte dieses Begriffs in zweifacher Hinsicht falsch bzw. ahistorisch. Zum einen war - dies ist in Teil 1 bereits ausgeführt worden - die traditionelle Ordnung bis ins 19. Jahrhundert hinein ausgesprochen "rational". Mit Ausnahme der Institution des Kaisertums

herrschte im politischen Bereich ein über Studium und Prüfungen konzipiertes Leistungsprinzip vor. Geburts-, Lehens- und Kaufpositionen bildeten die Ausnahme. Es sei nur daran erinnert, daß z.B. der britische Civil Service im 18. Jahrhundert nach chinesischem Vorbild konzipiert wurde. In den chinesischen Begriffskategorien der Zeit war also eindeutig der Vorrang des "zhidu" (Ordnung/System mit festen Institutionen) gegeben, d.h. ein willkürbändigendes vernunftbestimmtes Institutionengefüge, das staatlich geordnete Verhältnisse garantierte, weil das Riesenreich keine fehlgeleitete Dynamik vertragen (Stichwort wuwei, nicht intervenieren). Im Gegensatz zu dieser institutionell gefestigten Ordnung kam es nach Ansicht der Zeitgenossen vor allem in der letzten Dynastie der Qing zu einer Zunahme dessen, was als "fashu" bezeichnet wurde, d.h. Maßnahmen zur Sicherung der Herrschaft ohne Rücksicht auf die Gesamtordnung. Heute würde man von einer mobilisatorisch interventionistischen Tendenz sprechen, die für weite Phasen der Volksrepublik nur zu kennzeichnend war. Dieser Tendenz wurde von Kritikern das Fengjian-Ideal entgegengestellt, das seit mehreren Jahrhunderten Ausdruck für Reformforderungen nach willkürarmer Herrschaft war, also das genaue Gegenteil des heutigen Feudalismusklischees beinhaltete.

Wendet man die traditionellen Kriterien an, dann muß das heutige Regime als Fashu-Regime eingestuft werden, dessen Politik wesentlich durch die Kombination negativer Elemente der beiden Linien junxian und fengjian bestimmt wird. Man könnte sich prinzipiell auch eine Kombination der positiven Elemente vorstellen. Die um die Zukunft Chinas besorgten Reformdenker des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts haben in einer solchen (theoretischen) Kombination einen Großteil ihrer reformerischen Zuversicht gefunden. Sie sind, wie bereits erwähnt, in einigen Fällen sogar so weit gegangen, aus der chinesischen Tradition das Ideal einer demokratisch verfaßten Gesellschaftsordnung "herauszufiltern", was psychologisch verständlich, aber sachlich unangemessen war. Hier soll nur behauptet werden, daß Chinas traditionelle Ordnung nicht einseitig despotisch, sondern für die Gegenwart "richtungsoffen" gewesen ist. Die Verantwortung für die negative

Auslese vermeintlicher oder tatsächlicher Traditionselemente muß hier und heute gesucht werden.

Um den bisherigen Ausführungen zu Grundelementen der chinesischen Staatslehretradition größere Anschaulichkeit zu verleihen, sollen im folgenden die Grundgedanken einiger bekannter Jingshi-Repräsentanten kurz skizziert werden. Es ist nicht verwunderlich, daß diese Vertreter während der großen "Bruchzeiten" der chinesischen Geschichte lebten. Diese Zeiten forderten sie heraus. Dies gilt insbesondere für Du You (735-812) und Liu Zongyuan (773-819), die das endgültige Ende des feudalaristokratischen Herrschaftsanspruches miterlebten. Dieses Ende ist mit den großen Wirren der Anlushan-Rebellion verbunden, in deren Verlauf der Einheitsstaat der Tang beinahe zerbrochen wäre. Beide Denker führten erstmals den Kernbegriff "shi" (Umstände, Konstellation, Bedingungen usw.) ein, d.h. sie nahmen Abstand von der Fiktion eines goldenen Zeitalters in der Urzeit. Statt dessen forderten sie, daß alle Überlegungen zur Gegenwart von der historischen Bedingtheit menschlichen Denkens und Handelns ausgehen müßten. Insbesondere sei es notwendig, den Wandel als bestimmenden Bestandteil menschlichen Daseins zu akzeptieren. Mit Blick auf die politisch-gesellschaftliche Ordnung führten sie den Terminus "bi fa" (überlebte Gesetze) ein. In der Geschichte vollziehe sich ein allgemeiner Institutionenverfall und Neuaufbau. Der Verfall und die ihn begleitende Mißordnung seien nicht himmelsbedingt, sondern auf das Versagen der Herrschaft zurückzuführen. Dementsprechend kritisierten sie als erste in nachhaltiger Form das "kosmologische Denken", das menschliches Handeln und himmlisches Wirken als Einheit begriff. Politik sei Menschenhandwerk, das, wie schon der konfuzianische Gründungsphilosoph Xunzi beschrieben habe, durch die soziopolitische Natur des Menschen erzwungen werde. Beide Denker definierten die politische Ordnung als ein komplexes, in sich austariertes System, in dem das Kaisertum nur Teil eines Ganzen sei. Grundfunktion dieses Systems sei die Verwirklichung des "öffentlichen Interesses". In diesem Zusammenhang werden Begriffe wie "zhi gong" und "zhi ping" eingeführt, denen der Terminus "si" (privat, nicht öffentlich) gegenübersteht. Unter "si"

fiel nach ihrer Ansicht auch das Interesse der Dynastie. Demgemäß seien die Wahrung stabiler Verhältnisse und die Wohlfahrt des Volkes höher einzustufen als das Überlebensinteresse der Dynastie. Beide Denker führten die Herrschaft auf den alten Begriff "zhi" zurück und definierten demgemäß Herrschaftsaufgaben und -grenzen. Die Bedeutungsbreite dieses Begriffes reicht von "Fluß regulieren, eindeichen", über "behandeln, heilen", bis zu "strafen, richten und Ordnung wahren" sowie "herrschen". Beide Denker bezogen sich in ihren Darlegungen nicht zuletzt auf das Werk Guanzi, die Standardquelle des chinesischen Altertums, die mehr als alle anderen die "Pflichtnatur" jeder Herrschaft betont. Die Forderungen nach Mäßigung und Wohlfahrtspflicht spiegeln sich in folgenden Zitaten wider:⁸

"Beim Regieren ist nichts wichtiger, als Ausgeglichenheit zu erzielen. Wenn die Einschränkungen für das Volk zu hart sind, dann fühlen sich die Menschen unterdrückt. Wenn sich die Menschen unterdrückt fühlen, dann verlieren sie das Gefühl der Sicherheit in ihrem Leben ... und dann werden sie sich von den öffentlichen Angelegenheiten entfremden. Wenn sie sich von den öffentlichen Angelegenheiten entfremden, dann sind sie zu nichts mehr zu gebrauchen."

"Wenn das Volk nicht genügend Lebensgrundlagen hat, dann wird es nicht gehorchen, wenn die Menschen Leid und Not ertragen müssen, dann werden Anordnungen nicht durchgeführt. ... deshalb sind gut geordnete Staaten immer wohlhabend und schlecht geordnete immer arm."

Ausgehend von ihrem Verständnis der Wandelbarkeit der Zeiten waren Du und Liu die ersten staatspolitischen Denker Chinas, die in aller Klarheit in der bis dahin abgelaufenen Geschichte Chinas nicht den Abstieg von einem goldenen Zeitalter sahen, sondern nachdrücklich eine Linie historischer Fortentwicklung betonten. Demgemäß stufen sie den zeitgenössischen Junxian-Staat der Tang als weit überlegen ein und argumentierten, im Altertum hätten die Weisen nur deswegen das Fengjian-System gewählt, weil damals keine wirkliche Alternative bestanden hätte. Die Gesellschaft sei schlichtweg

zu primitiv gewesen. Die Klassiker könnten allein aus diesem Grund nur zur geistigen Anregung, gleichsam als Impulsgeber zur Suche nach zeitgenössischen Lösungen dienen, aber niemals mechanisch nachgeahmt werden. In einer an die Bürger von Schilda erinnernden Redewendung machte sich Du über den Mangel an geistiger Emanzipation lustig. Die von den Klassikern beschriebenen Verhältnisse restaurieren zu wollen, das sei so, als ob man an der Außenseite eines Bootes eine Kerbe mache, um eine Stelle auf dem See zu markieren. Du und Liu waren auch die ersten, die das aus ihrer Sicht falsche Fengjian-Ideal mit "quantitativen" Argumenten attackierten. Wenn die Verwirklichung dieses Fengjian-Ideals in der fernen Vergangenheit zu einem goldenen Zeitalter geführt habe, dann sei nicht verständlich, weshalb die Bevölkerung Chinas zur Tang-Zeit die des Altertums um ein vielfaches übertreffe. Die neue Ordnung sei also wesentlich leistungsfähiger, wenn es darum gehe, "das Volk mit genügend Lebensgrundlagen" zu versehen. Zusammenfassend sei wiederholt, beide Denker nahmen in ihren Darstellungen eine "Entkosmologisierung" des kaiserlichen Herrschaftsanspruchs vor und führten die Begründung der Herrschaft auf eine menschliche Argumentationsebene zurück. Ziel jeder politischen Ordnung sei die Verwirklichung des öffentlichen Interesses, d.h. geistige und materielle Wohlfahrt des Volkes. Alle politisch Tätigen einschließlich des Herrschers seien nur "gongqi" (öffentliche Utensilien), frei übersetzt: Diener der Öffentlichkeit.

Du und Liu hatten einen nicht zu übersehenden Einfluß auf spätere Jingshi-Gelehrte, für die das Thema "Begrenzung der Macht" im Mittelpunkt des Denkens stand. Beispielhaft für die Song-Zeit sind u.a. Zheng Qiao (1104-62) und Ma Duanlin (1254-1323). Vor allem aber beeinflussten Du und Liu die bis heute bekannten Staatsgelehrten des 17. Jahrhunderts Gu Yanwu, Wang Fuzhi und Huang Zongxi, die alle von dem Leitsatz ausgingen, Gesetze seien nicht für die kaiserliche Familie, sondern zum Nutzen aller Menschen da. Prägnant zusammengefaßt könnte man diesen Leitgedanken wie folgt beschreiben: Der Herrscher "sollte nach allgemeiner Vorstellung

Maßnahmen nur treffen, wenn der Konsens der Gebildeten auf seiner Seite war, und damit theoretisch nur tun, was in Throneingaben der aus Literaturprüfungen hervorgegangenen Beamenschaft vorgeschlagen wurde."⁹

Insbesondere Huang hob in seinem bekannten Traktat "Mingyi daifanglu" (sinngemäß übersetzt "Plan für den Prinzen"), wie vor allem der amerikanische Sinologe de Bary in seinen Arbeiten hervorhebt,¹⁰ die Forderung nach Mäßigung der Herrschaft auf eine neue weltanschauliche Ebene. Bei ihm finden sich Schlüsselsätze wie: "Ob es Frieden (he) oder Chaos auf der Welt gibt, hängt nicht vom Aufstieg oder Fall einer Dynastie ab, sondern vom Glück oder Leid des Volkes." Huang befürwortete eindeutig eine Ordnung, die der heutigen Vorstellung von "gesetzlicher Herrschaft" nahekommt. Er führte die Differenzierung zwischen "wahren Gesetzen" (oben auch als zhidu bzw. legitime Ordnung beschrieben) und "gesetzlichen Machenschaften" (oben als fashu beschrieben) ein. Im heutigen westlichen Sprachgebrauch entspräche dieser Unterschied dem Unterschied zwischen Recht und Gesetzen. Es ist nur wenig übertrieben, wenn man sagt, Huang habe für das politische Leben eine Art "Vorverfassung" angestrebt. Interessant erscheint, daß er zwar inhaltlich die von Du und Liu Jahrhunderte zuvor formulierten Gedanken weiter ausarbeitete und über sie hinausging, daß er jedoch gleichzeitig zur Verwirklichung seiner Leitvorstellungen die Realisierung des Fengjian-Ideals forderte. Dieser scheinbare Gegensatz ist auf die unterschiedlichen historischen Umstände zurückzuführen. Während Du und Liu Zeitgenossen des vom letzten Aufbäumen der Feudalaristokratie verursachten Chaos waren und demgemäß jede nicht an den Staat gebundene und nach objektiven Kriterien gestaltete Ordnung für zerstörerisch hielten, sah Huang in der Zunahme zentraler Verfügungsmacht die größere Gefahr. Demgemäß betonte er Ordnungsvorstellungen, die von der Dekonzentration der Macht ausgingen. Das Fengjian-Ideal war aus seiner Sicht repräsentativ für Balancen, Gegengewichte, Beweglichkeit und ein hohes Maß an örtlicher Eigenständigkeit. Oben war angedeutet worden, daß die chinesische Geschichte zwar

das Ideal der Gewaltenmäßigung kannte, aber nicht den Gedanken institutioneller Absicherung solcher "checks and balances" entwickelt hatte. Huang war der einzige chinesische Denker, der Ansätze zum Institutionenbau entwickelte. Zu nennen sind hier u.a. der Gedanke des "Xiangyue", der vertraglich gesicherten Eigenständigkeit der Gemeinden, d.h. eine Vorform örtlicher Selbstverwaltung. Zum anderen forderte Huang die Verwirklichung eines Systems allgemeiner Erziehung. Die materielle Basis dieser Erziehung sollte zwar vom Staat errichtet werden, inhaltlich jedoch sollte das Erziehungswesen unabhängig von jeglicher Staatskontrolle sein. Hintergrund der Forderung nach allgemeiner Erziehung war der verständliche Gedanke, daß Wissen Voraussetzung für Eigenständigkeit sei. Demgemäß propagierte er das von Zhu Xi Jahrhunderte zuvor verkündete Ideal des "umfassenden Lernens" (boxue) und des "Lernens für sich selbst" (wei ji zhi xue) bzw. des "ziqu de zhi" (durch Selbstbemühen erreichen). Schließlich schlug Huang vor, die bereits erwähnten Akademien (shuyuan) als feste "politische" Institutionen zu verankern, deren Aufgabe in öffentlich-kritischer Diskussion der Politik liegen sollte. Es hieße, die Ideen Huangs zu sehr zu idealisieren, wenn man, wie von einigen chinesischen Intellektuellen zu Beginn dieses Jahrhunderts behauptet, in dem "Akademie-Konzept" eine Vorstufe politischer Parteien sehen wollte. Dennoch bleibt festzuhalten, Huang war für diese Intellektuellen (u.a. Liang Qichao und Tan Sitong) eine große Quelle der Inspiration. Aus seinen Schriften schöpften sie u.a. das Gedankengut für die kurzlebige Reform von 1898. Die Tatsache, daß Huangs Bücher seit der Regierung des Qianlong-Kaisers wegen ihres "subversiven" Charakters verboten waren, führte dazu, daß die Reformer seinen "Plan für den Prinzen" in mehrtausendfacher Ausfertigung drucken und als Diskussionsgrundlage zur Errichtung einer "konstitutionellen Monarchie" verteilen ließen. Im Überschwang nannten sie Huang sogar "Chinas Rousseau". Ebenso interessant erscheint die Reaktion der orthodoxen Kräfte, die (wie z.B. Zhang Binlin) ihrer Befürchtung Ausdruck verliehen, das Studium der Schriften Huangs würde die Jugend dazu verleiten, "sich in die Politik einzumischen".

Eine solche Argumentationslinie war geradezu eine Vorwegnahme der Beurteilung Huangs in der Volksrepublik China. Während der Anfangsjahre bis 1956/57 fand er noch eine gewisse differenzierte Anerkennung (so z.B. Hou Wailu) wegen seiner "sozialen Gesinnung". Später wurde er in der für das Niveau der volksrepublikanischen Historiographie typischen Weise als Helfershelfer der Reaktion (zougou) verurteilt. Ihm wurde unterstellt, seine Schriften seien der "verzweifelte Versuch" gewesen, die "Feudalherrschaft der Aristokratie" zu retten. Um die Revolution zu verhindern, habe er zum Mittel der "Täuschung der Bauern" gegriffen. "Wissenschaftliche Urteile" dieses Niveaus sprechen für sich selbst. Unglücklicherweise haben sie nach Jahrzehnten volksrepublikanischer "Vermittlungstätigkeit" zu dem Ergebnis geführt, daß das Gedankengut der eigenen "guten Tradition" nicht nur inhaltlich weitgehend vergessen ist, sondern daß die kritische intellektuelle Jugend des Landes überhaupt nicht mehr weiß, daß es eine solche Tradition gegeben hat. Wissen gilt im heutigen China als gefährlich. Das ist das größte Unrecht, das die Verwalter der "lichten Zukunft" der Tradition antun konnten.

Anmerkungen

- 1) Carl Riskin, "Surplus and Stagnation in Modern China", in: Dwight H. Perkins ed., *China's Modern Economy in Historical Perspective*, Stanford, California, 1975, S.494.
- 2) Guy Kirsch, Klaus Mackscheidt, "China. Ordnungspolitik in einem Konfuzianischen Land", Baden-Baden, 1988.
- 3) Bela Balassa, "The Lessons of East Asian Development: An Overview, in: *Economic Development and Cultural Change*, Vol.36, Nr.3, Supplement, April 1988, S.275.
- 4) Martin Kriele, "Die demokratische Weltrevolution", 1987.
- 5) Benjamin J. Schwartz, "The Primacy of the Political Order in East Asian Societies", in: S.R. Schram ed., *Foundations and Limits of State Power in China*, Hong Kong, 1987, S.1-10.
- 6) Wm. Theodore de Bary, "The Liberal Tradition in China", Hong Kong, 1983.
- 7) Qian Mu (Ch'ien Mu), *Zhongguo lidai zhengzhi deshi*, 1952, englische Übersetzung: *Traditional Government in Imperial China*, 1982.
- 8) Siehe zu dieser Thematik: David McMullen, "Views of the State in Du You and Liu Zongyuan", in: S.R. Schram ed., *Foundations and Limits of State Power in China*, Hong Kong, 1987, S.59-86.
- 9) Frank Münzel, "China und das Recht", FAZ, 1.6.1990.
- 10) Siehe Anm.6.